
**Inauguraldissertation
zur Erlangung des akademischen Doktorgrades (Dr. phil.)
im Fach Ethnologie
an der Fakultät für Verhaltens- und
Empirische Kulturwissenschaften
der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg**

Titel der Dissertation

*Ein multi-ethnisches Dorf: Dynamiken sozialer Morphologie und
transkultureller Kommunikation in Baan Hadnaleng, Nordwest-Laos*

vorgelegt von
Eva Sevenig

Jahr der Einreichung
2015

Dekanin: Prof. Dr. Birgit Spinath
Berater: Prof. Dr. Guido Sprenger

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	1
1.1.	Multi-Ethnizität und religiöse Dynamiken im Fokus der Ethnologie.....	1
1.2.	Einordnung der Thematik und Begriffsdefinitionen.....	6
1.3.	Die Forschungsmethoden.....	9
1.4.	Die Gliederung der Arbeit.....	11
2.	Die theoretischen Grundlagen	14
2.1.	Rahmentheorien: Kommunikation und Akteure.....	16
2.1.2.	Niklas Luhmann: Die Theorie autopoietischer sozialer Systeme.....	16
2.1.3.	Pierre Bourdieu: Habituelle Dispositionen im Feld.....	19
2.2.	Ethnizität und Identität.....	21
2.1.5.	Marshall Sahlins: Der Wert des Fremden und die Synthese von Struktur und Geschichte.....	22
2.1.2.	Edmund Leach: Kontextuelle Identitätsbildungen und die Ritualsprache.....	24
2.2.3.	Fredrik Barth: Die Reproduktion ethnischer Identitäten entlang der Grenze in poly-ethnischen Gesellschaftssystemen.....	28
2.2.4.	Andreas Wimmer: Die prozessorientierte Mehr-Ebenen-Theorie.....	30
2.3.	Gemeinschaftsbildung über Rituale, die Kommunikation von Wertesystemen und kreativ gestalteter Wandel.....	33
2.3.1.	Émile Durkheim: Rituell hergestellte Gemeinschaft und Solidarität.....	33
2.3.2.	Louis Dumont: Wert und Hierarchie.....	35
2.3.3.	Roy Wagner: Die Erfindung der Kultur.....	36
2.4.	Das Analyseinstrument.....	37
3.	Das Dorf als Analyseeinheit	40
3.1.	Das Dorf in der früheren ethnologischen Literatur.....	42
3.1.1.	Thailand und die Definition von Dorf.....	45
3.1.2.	Das Lao-Dorf als Identifikationseinheit.....	48
3.1.3.	Die Konzeption der Dorfgemeinschaft im Umbruch.....	51
3.2.	Das multi-ethnische Dorf als Analyseeinheit.....	59
3.2.1.	Multi-religiöse Rituale und die Diversität multi-ethnischer Dörfer.....	59
3.2.2.	Klasse, Status, Stratifizierung und Hierarchie	67
4.	Baan Hadnaleng – eine Ethnographie	73
4.1.	Die Verortung des Dorfs.....	73
4.1.1.	Khmu und Samtao in der Literatur.....	74
4.1.2.	Die staatliche Klassifizierung und die Ethnonyme der Khmu und Samtao.....	78
4.1.3.	Zentrum und Peripherie von Luang Namtha.....	88
4.1.4.	Die Zusammensetzung und das Dorfleben.....	90
4.2.	Die Aushandlung von Identität und Ethnizität.....	101
4.2.1.	Kontextuelle Identitätsbildung und Wertewandel kultureller Repräsentationen.....	102
4.2.2.	Kulturelle Diversität in Laos: Die Kürbismythe.....	106

4.3.	Die Migrationsgeschichten der Khmu und Samtao.....	109
4.3.1.	Die Khmu im nationalen und regionalen Kontext.....	110
4.3.2.	Die Übernahme des Buddhismus der Samtao im Sipsòngpanna.....	112
4.3.3.	Die Gründung von Baan Hadnaleng.....	119
4.4.	Die Strukturierung der Kommunikationsprozesse.....	121
4.4.1.	Begriffsdefinitionen zur Interaktion der Ritualsysteme.....	121
4.4.2.	Buddhismus und die lokalen Kosmologien.....	125
4.4.3.	Die politische Organisation und das Statussystem.....	131
4.4.4.	Wirtschaftliche Beziehungen	134
4.4.5.	Verwandtschaft und Heirat.....	138
4.4.6.	Soziale Hierarchien.....	145
4.5.	Fazit.....	149
5.	Das Modell der transkulturellen Kommunikation: Mechanismen des Zusammenlebens.....	152
5.1.	Die drei Modi der Kommunikation und die kulturellen Repräsentationen.....	152
5.1.1.	Transkulturelle Beziehungen in der Geschichte und Heute.....	157
5.1.2.	Die Replikation als übergeordneter Modus der Kommunikation der Samtao und der Buddhismus in Baan Hadnaleng.....	158
5.1.3.	Sprache.....	161
5.1.4.	Kleidung.....	162
5.1.5.	Der Wert externer Beziehungen.....	164
5.1.6.	Abgrenzung und Replikation als Modus der Kommunikation der Khmu.....	166
5.1.7.	Abgrenzung als Transformation der Replikation: das Soma Phṓṓ-Mεε Ritual.....	170
5.2.	Unter- und übergeordnete Modi der Kommunikation: die Todesrituale.....	172
5.2.1.	Übergeordnete Abgrenzung und untergeordnete Replikation.....	173
5.2.2.	Die Aufbahrung des Verstorbenen.....	175
5.2.3.	Verhaltensregeln im Umgang mit dem Tod.....	178
5.2.4.	Die Wichtigkeit der Gäste.....	180
5.2.5.	Die Prozession zum Grab.....	181
5.2.6.	Die Seele des Verstorbenen.....	184
5.2.7.	Der Friedhof und die Nachfolgerituale.....	187
5.2.8.	Fazit.....	189
5.3.	Das gemeinsame Ritual-Repertoire südostasiatischer Gruppen und die Kontinuität in Baan Hadnaleng.....	191
5.3.1.	Die Konzeptionen der Lebensessenz in der transkulturellen Kommunikation.....	192
5.3.2.	Das <i>Suu Khwan</i> zwischen Buddhismus und Animismus: Übersetzbarkeit, Artikulation von Differenzen und Anschlussmöglichkeiten.....	194
5.3.3.	Das <i>Suu Khwan</i> als Gemeinschaft produzierendes Ritual.....	199
5.3.4.	Die Möglichkeit das <i>Suu Khwan</i> als Verdienstfest zu definieren.....	204
5.4.	Fazit.....	206

6.	Das <i>Bun Greh</i> und das Sozialsystem von Baan Hadnaleng	207
6.1.	<i>Bun Greh</i> - die erfundene Tradition.....	210
6.1.1.	Gemeinsames Essen und Alkoholtrinken am ersten Tag.....	213
6.1.2.	Das große Dorffest am zweiten Tag.....	214
6.1.3.	Gaben für die Ahnen im Tempel.....	217
6.1.4.	<i>Bun Greh</i> und das <i>Bun Phi Mai</i>	220
6.2.	Die Organisation von Baan Hadnaleng als multi-ethnisches Dorf.....	222
6.2.1.	Die Konfiguration des gemeinsamen Wertesystems in Baan Hadnaleng.....	222
6.2.2.	Die Verwendung ritueller Elemente der Lao	230
6.2.3.	Gemeinsames Essen und Alkoholtrinken als für Baan Hadnaleng konstitutives Ritual.....	232
6.2.4.	Wie sich das Sozialsystem von Baan Hadnaleng ausgestaltet.....	239
6.3.	Fazit: multi-kultureller Erfindungsreichtum und Grenzziehungsprozesse.....	246
7.	Fazit	251

Literaturverzeichnis	263
-----------------------------------	------------

Karten

1.	Laos.....	i
----	-----------	---

Tabellenverzeichnis

2.	Das tmoy-System von Luang Namtha nach Olivier Evrard.....	ii
3.	Der Dorfplan von Baan Hadnaleng Nua.....	iii
4.	Die Mon-Khmer Sprachen.....	v
5.	Die Modi der transkulturellen Kommunikation nach Guido Sprenger (2013).....	vi
6a.	Verwandtschaftstermini der Samtao (Zeichnung).....	vii
6b.	Die Verwandtschaftsterminologie der Samtao (Legende).....	ix

Abbildungsverzeichnis

7.	Baan Hadnaleng.....	xii
8.	Khmu-Kleidung- und Tänze an <i>Bun Greh</i>	xii
9.	Ein <i>Suu Khwan</i> -Gabenteller und der Gabenteller an <i>Bun Greh</i>	xii
10.	Das Tempel-Manuskript.....	xiii
11.	Tonfiguren beim söng <i>khə hūan</i> -Ritual.....	xiii
12.	Ein Hochzeitspaar.....	xiii

Erklärung gemäß § 8 (1) c) und d) der Promotionsordnung

der Fakultät für Verhaltens- und Empirische Kulturwissenschaften	xiv
-------------------------------------------------------------------------------	------------

Danksagungen

Ich danke an erster Stelle meinem Doktorvater, Prof. Dr. Guido Sprenger, dessen große Unterstützung mir half mein Projekt zu verwirklichen. Auch meinem Zweitgutachter, Prof. Dr. Josephus Platenkamp danke ich, dass er immer wieder Inspiration für mich war.

Dank gilt dem Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) und dem Kompetenznetzwerk *Dynamiken von Religion in Südostasien (DORISEA)*. Im Rahmen dieses Projektes wurde die Forschung finanziert und mir wurde der Raum gegeben erste Ergebnisse zu präsentieren. Jeder der an diesem Projekt beteiligten Wissenschaftler hat mir konstruktive Hinweise gegeben, wofür ich sehr danke.

Großer Dank gebührt meinen „Gast“-Familien in Baan Hadnaleng und allen Bewohnern des Dorfs, die mir ermöglicht haben diese Dissertation zu schreiben. Dafür, dass sie mich so offen und herzlich ins Dorfleben aufgenommen und in ihre Lebensweise integriert haben, und mir so tiefgreifende Einsichten ermöglichten.

Ich danke der *Faculty of Social Sciences* der *National University of Laos*, vor allem Khabmanivanh Phouxay, Noi Phouxay und Oudone Vongsommy.

Auch meinen Helfern in Luang Namtha danke ich: Mon Maneyhuk, Ta Noi, Sak Phonsak, Jantee Vilaihak und ihrem Mann. Ich danke Franziska Weiser und Daeng für die Ermöglichung der Nachinterviews über Skype.

Dank geht außerdem an Andrew Müller, Michael Kleinod, Dr. Anna Klara Lindeborg, Prof. Dr. Patrice Ladwig und Nicole Reichert.

Ich danke Stephanie Osterheider und Gabriele Schenk für Ihre organisatorische Unterstützung.

Ich bleibe dem Institut für Ethnologie in Münster und dem Institut für Ethnologie in Heidelberg immer verbunden. Für ermutigende Gespräche und Informationen danke ich Prof. Dr. Volker Grabowsky, Ingrid Kornosova, Ramona Weber, Oliver Harbring, Anja Rebolji und Joseba Estevez, Dr. Sina Emde, Dr. Katharina Schneider, Theresa Mentrup und Andreas Womelsdorf.

Auch Diskussionen mit Rosalie Stolz, Cecilie Friies und Friedlind Riedl halfen alte Daten in neuem Licht zu sehen.

Für das Gegenlesen der Arbeit danke ich sehr Carmen Grimm und Frauke Möhrike. Für das Layout des Dorfplans bin ich Marco Lazzarotti zu großem Dank verpflichtet.

Ich danke von Herzen meiner Familie, deren Rückhalt mir in den vielen Jahren die Kraft und das Vertrauen zum Forschen, Analysieren, Vortragen und Schreiben gab.

Transkription und Grafiken

Um die zugrundeliegenden Konzeptionen darzustellen gebe ich an wichtigen Stellen die Khmu-, Samtao- und/oder Lao-Vokabeln an und kennzeichne dies jeweils. Für Lao-Spezialisten gebe ich außerdem bei Schlüsselkonzepten, wenn ich sie das erste Mal nenne, die Schrift an. Da keine der drei Sprachen eine in der Literatur konventionalisierte Schreibweise besitzt, benutze ich entweder die Schreibweise, die mir am sinnvollsten erscheint, oder ich stütze mich auf die gängige Literatur. Meistens benutze ich, was das Lao angeht, ein Wörterbuch von Becker/Mingbuapha (2003). Für die Transkription mancher buddhistischer Konzepte ziehe ich ein Wörterbuch von Ladwig (2004) hinzu. Das Khmu weist mehrere Dialekte auf, wobei alle gegenseitig verständlich sein sollen (vgl. hierzu auch Lindell 1980). Bezüglich der Transkription des Khmu verlasse ich mich größtenteils auf die Schreibweise von Damrong Tayanin (1994, 2006). Da Khmu und Samtao keine eigenen Schriftsysteme aufweisen, wird in diesen Fällen die phonetische Schreibweise benutzt.

Samtao und Khmu sind gegenseitig nicht verständliche Mon-Khmer-Sprachen, das Lao ist eine Tai-Kadai-Sprache (vgl. Kap 4.1.2.; Tabelle 4). Während Khmu und Samtao ursprünglich keine Tonsprachen waren, ist das Lao eine Tonsprache. Lao verfügt über fünf Töne (vgl. Becker/Mingbuapha 2003), was in meiner Transkription berücksichtigt wird. So ist in *sàatsanǎa* ein tiefer (*sàatsanǎa*) und ein steigender Ton (*sàatsanǎa*) zu finden. Außerdem existiert ein mittlerer Ton (wie in *tüü*), ein fallender Ton (wie in *sâai*) und ein hoher (wie in *náa*) (vgl. Becker Mingbuapha 2003: 13ff.). Auch dort, wo ich thailändische Vokabeln hinzuziehe, markiere ich Töne nach diesem Raster.

Khmu und Samtao unterscheiden – genau wie die Lao – zwischen langen und kurzen Vokalen, um verschiedene Bedeutungen auszudrücken. Lange Vokale sind in allen drei Sprachen durch doppelte Buchstaben gekennzeichnet. Beispiele aus dem Samtao wären, dass *laat* „Angst“ bedeutet, *lat* bedeutet dahingegen „gehen“. Sehr kurze Vokale, die in der Aussprache lediglich angedeutet werden und solche, die behaucht ausgesprochen werden, sind in der Umschrift hochgestellt. Beispielsweise wird *ck^him* (Samtao: Dorf) behaucht ausgesprochen.

Außerdem ziehe ich folgende Zeichen aus der IPA-Umschrift (Internationales Phonetisches Alphabet) für spezielle Konsonanten und Vokale des Khmu, Samtao und Lao hinzu:

- /ɔ/ ein offenes /o/, wie in *Bonn*
- /ɛ/ ein offenes /e/, wie in *Klemme*
- /ə/ hier ein /ö/ wie in *Hölle*
- /e:/ ein langes e (einmalig benutzt)

Was Zeichnungen, Karten und Grafiken anbelangt, sind kleinere Grafiken, die dem direkten Textverständnis dienen, im Fließtext positioniert, während Bilder und größere Grafiken, wie beispielsweise der Dorfplan (Tabelle 3) und die Verwandtschaftsterminologie der Samtao (Tabellen 6a und b), als Anhänge im hinteren Teil der Arbeit zu finden sind. Bei Informantenzitaten benutze ich ein Pseudonym.

1. Einleitung

1.1. Multi-Ethnizität und religiöse Dynamiken im Fokus der Ethnologie

Während des Studiums der Ethnologie führte mich mein Forschungsinteresse nach Südostasien. Die große kulturelle Diversität der Region lädt dazu ein, näher erforscht zu werden. Vor allem faszinierten mich die transkulturelle Kommunikation lokaler Gruppen untereinander sowie die Interaktion zwischen dem Buddhismus und lokalen Kosmologien in Thailand. Dabei hatte mich von jeher beeindruckt, dass der Buddhismus als – wie man ihn nennen könnte – Weltreligion lokale Kosmologien inkorporiert, beziehungsweise diesen einen Raum lässt neben der buddhistischen Doktrin praktiziert zu werden (vgl. auch Hornbacher/Gottowik 2008: 22).

Mein ursprüngliches Forschungsvorhaben im Rahmen meiner Dissertation befasste sich mit der Interaktion von Religionssystemen und Gruppen. Hier eignete sich speziell Laos für eine Forschung. Das kleine und dünn besiedelte Land liegt zwischen Vietnam, Thailand, China, Burma und Kambodscha (vgl. Karte 1), und stellt eines der ethnisch diversesten Länder Südostasiens dar. Es ist ethnisch so divers, dass häufig betont wird, dass die staatstragende Gruppe des Landes lediglich eine knappe Mehrheit stellt. Die Lao machten 2005 bei einer Gesamtbevölkerung von 5.62 Millionen Menschen nur 54,6 % der Gesamtbevölkerung aus¹ (vgl. hierzu Evans 1998: 2; ebd. 1999b: 125; ebd. 2002: ix; Izikowitz 1969: 137; Pholsena 2006: 85; Steering Committee for Census of Population and Housing 2005: 15). Wegen der großen ethnischen Vielfalt, und weil – was in diesem Zusammenhang häufig angeführt wird – mehr Lao in Thailand² als in Laos leben, wird unter Laos-Spezialisten diskutiert, ob das Land als Nationalstaat gesehen werden kann, oder nicht³ (Evans 1999a: 2, 23; ebd. 199b: 174). Ich benenne Laos dann als Nationalstaat, wenn sich Informanten auf Laos als Nation (Lao: *sâat*, ສາດ) beziehen.

¹ Ich stimme hier jedoch Evans zu, dass solche Hochrechnungen vorsichtig handzuhaben sind. Die Zahlen stellen sich anders dar, wenn man die Tai-isierung vieler Hochlandgruppen einbezieht, und bedenkt, dass – bezogen auf linguistische Kategorien – in die Kategorie der Nicht-Tai häufig auch Tai-Gruppen fallen, wie beispielsweise die Tai-Kadai-sprachigen Lue (ebd. 2002: 134).

² Dies hängt damit zusammen, dass dieses Gebiet in vorkolonialen Zeiten Teile des heutigen Laos darstellte (vgl. Evans 1999a).

³ Ivarsson (2010) und Evans (1998: 71) schreiben, dass Laos im Zuge der französischen Kolonialisierung nationartige Züge annahm. Stuart Fox (1997: 1, 6) geht davon aus, dass Laos ab 1945 mit Beginn der Unabhängigkeit von Frankreich zur Nation wurde. Gunn (2003: 95) erwähnt, dass nationale Ideen bereits vor der französischen Kolonialisierung existierten. Die Diskussion kann an dieser Stelle nicht vertieft werden. Je nachdem wie „Nationalstaat“ definiert wird, und welcher Teil der Geschichte von Laos betrachtet wird, ist der Begriff zutreffend, oder nicht. Vergleiche hierzu auch Oliver Tappes (2008: 9-33) Auseinandersetzung mit der Nationsbildung von Laos.

Auch die Geschichte des Landes macht es für eine Forschung außerordentlich interessant. Das Land war von 1975 – als die Monarchie von einer kommunistischen Regierung abgelöst wurde – bis weit in die 1980er Jahre hinein nach außen hin abgeschlossen (vgl. Evans 1999a: 23; ebd. 2002: 176ff.; Pholsena 2006: 10; Stuart Fox 1997: 168ff.; Thimpuntali 1999: 159). In dieser Zeit war dort keine Forschung möglich und noch heute existiert weitaus weniger Forschungsliteratur zu Laos als vergleichsweise zu Thailand. Der Bestand an Literatur zu Laos wächst jedoch stetig an.

Gegenwärtig wird die *Lao People's Democratic Republic* (LPDR) häufig als post-sozialistisch verstanden, insofern trotz vieler mittlerweile im Land gut wahrnehmbarer „kapitalistischer“ Züge die alten Wertsetzungen und Zielsetzungen des Sozialismus in den Regierungskreisen nach wie vor vorhanden sind (Evans 1998: 1; Pholsena 2006: 6). Post-sozialistisch bedeutet also nicht, dass die sozialistischen Ziele der Partei in den Jahren nach der Machtübernahme von demokratischen abgelöst wurden, im Gegenteil, „the one-party state has no intention of allowing liberal-democratic reforms“ (Evans 1999a: 2). Obwohl der Staat in vielen offiziellen Kontexten die multi-ethnische Natur des Landes betont, betreibt er tendenziell eine Politik der Gleichmachung, statt eine, in der Unterschiede anerkannt werden⁴. Beispielsweise sind nach dem Pass alle Bewohner des Landes an erster Stelle Lao und im Land herrscht im Diskurs eine geographisch organisierte Klassifikation der Bevölkerung vor, die Lao an die erste Stelle ethnischer Zugehörigkeit setzt (vgl. Evans 1999a: 7, 23ff.; Pholsena 2006: 86, 208). Wo es für den Staat von Vorteil ist, können jedoch Unterschiede betont werden. So beispielsweise im Zusammenhang mit dem Ökotourismus: derzeit werden Teile des Landes verstärkt touristisch erschlossen (vgl. Kleinod 2014):

„For years Laos was a landlocked country, now it is positioning itself as a land link and crossroad of commerce, economic co-operation and tourism in the subregion“ (Creutz 2010: 5).

Die Mehrheit der Bevölkerung (nach dem Zensus von 2005 sind es 73 %) lebt heute noch von der Landwirtschaft im dörflichen Kontext. Auf den meisten Feldern

⁴ Pholsena (2006: 5) nennt diese Politik der Gleichmachung eine „polyethnic or supra-ethnic ideology“. Dabei werden Gleichheit und Egalität als moderne Grundwerte vermittelt. Laos sollte ein Nationalstaat werden, dessen Bewohner Staatsbürger darstellen (vgl. Trankell 1999: 206). Die sozio-kosmische Umfassung aller ethnischen Gruppen, die während der Monarchie auf rituellen Beziehungen basiert und den Hochlandbewohnern Raum für eigene und vom Staat distinkte Identitätskonstruktionen gelassen hatte, hat in diesem Modell keinen Raum mehr (vgl. hierzu vor allem Evans 1998).

wird Reis zur Subsistenz angebaut. Im Süden des Landes können Kaffee- und Tabak-Anbaugebiete gefunden werden, während im Norden vermehrt Kautschuk angebaut wird. Insgesamt bilden sich wenige Ballungsgebiete heraus, von der Hauptstadt Vientiane und einigen größeren Städten abgesehen. Der Staat zeichnet sich – auch durch die Unwegsamkeit des Geländes – durch keine absolute Reichweite aus. Staats-Aktionen wirken häufig eher willkürlich, auch weil es an Ressourcen fehlt, um unzugängliche Landstriche zu erreichen (Evans 1998: 2; Evrard 1997: 12; Izikowitz 1969: 137; Jerndal/Rigg 1999: 42; LeBar 1960: 26, 207; Lindeborg 2012: 23; Pholsena 2006: 86). Wo Staat und ethnische Gruppen interagieren kann häufig ein „experimental consensus“ (High 2013: 491) gefunden werden. Es besteht also ein Raum für Aushandlungen zwischen vielen Gruppen und dem Staat. Während der Revolution im Jahre 1975 war der Staat auch nicht mit derselben Brutalität gegen die eigene Bevölkerung vorgegangen, wie dies beispielsweise in Kambodscha geschah (Stuart Fox 2006). Nach der Machtübernahme versuchte die kommunistische Regierung in Laos Rituale, die ökonomisch belastend waren, zu unterbinden. Außerdem sollte der Sangha, die Organisation der Mönche (vgl. Crosby 2014: 198; Ladwig 2004: 17), für eigene Zwecke instrumentalisiert werden. Doch auch hier ging es nicht darum die Ausübung des Buddhismus gänzlich zu unterbinden. Heute bekennt sich der Staat offiziell zum Theravada-Buddhismus. Lokale Kosmologien werden nach wie vor in vielen Zusammenhängen als Aberglaube abgetan (vgl. Evans 1998: 57ff.; ebd. 2002: 188ff.; Pholsena 2006: 71; Stuart Fox 1969: 7). Die Interaktion zwischen Buddhismus und den lokalen Kosmologien ist also in Laos ein besonders spannendes Feld der Forschung.

Meine Forschung befasste sich letztlich weniger mit der Kommunikation zwischen Buddhismus und lokalen Kosmologien auf der Staatsebene, als mehr mit der Dynamik der Sozial- und Religionssysteme der Samtao, einer zahlenmäßig kleinen Mon-Khmer-sprachigen Gruppe, die in Laos, Burma (Myanmar), Thailand und Yunnan lebt. Diese Gruppe war zu Beginn meiner Forschung deshalb interessant, da sie sowohl buddhistische, als auch lokale Kosmologien und Rituale in ihrem Religionssystem aufzuweisen schien. Außerdem war noch keine fundierte Literatur über diese Gruppe, die Samtao, vorhanden. Übersichtswerken wie denen von Schliesinger (2003a: 204ff.) und Chazée (1999: 81) zufolge hatten sie in ihrem Herkunftsland, dem Sipsòngpanna in Süd-West China (Süd-Yunnan) durch die

Interaktion mit den Lue den Buddhismus übernommen und ihr lokales Ritualsystem aufgegeben. Dies war vermutlich im Zuge einer Migration aus Hochlandgebieten in mittlere Höhen geschehen. Sie mussten ihre ursprüngliche Feldanbautechnik der Brandrodung den neuen Begebenheiten anpassen, und waren zu einer Mischung aus Brandrodungsfeldbau und Bewässerungsfeldbau übergegangen. Es wäre interessant, die Rituale der Samtao in Laos zu untersuchen, und zu sehen inwiefern diese sich im Rahmen der neuen Feldanbautechniken verändert hatten und wie das lokale Ritualsystem der Samtao mit dem Buddhismus interagierte.

In Laos waren Samtao zur Zeit meiner Forschung vor allem im bergigen Nord-Westen des Landes zu finden, genauer in der Provinz Luang Namtha. Dort bilden die Lao eine „Minorität“, während die Akha und die Khmu die Mehrheit darstellen (vgl. Badenoch/Shinsuke 2013: 35ff.; Evrard 2007: 12). Zu Beginn der Recherchen in Luang Namtha blieben die Samtao – als eine der kleinsten Gruppen des Landes – unsichtbar: niemand wusste etwas über sie. Dann stellte sich heraus, dass sie in multi-ethnischen Dörfern verstreut leben, und dass sich ihre Identität vor allem durch Pluralität definiert. In einigen Dörfern hatten sie außerdem nicht nur die Sprache, sondern auch das eigene Ethnonym gegen das der anderen Gruppe, mit der sie das Dorf teilten, eingetauscht. Ein für meine Forschung geeignetes Dorf fand sich letztlich schnell, denn es war nach dem damaligen Kenntnisstand das einzige Dorf, in dem Samtao ihre Sprache sprachen. Das Dorf heißt Baan Hadnaleng, und Samtao leben dort mit Khmu (und wenigen Lao und Lue) zusammen.

Es kristallisierte sich schnell heraus, dass es im Diskurs der Samtao und Khmu in Baan Hadnaleng keine Interaktion zwischen dem Buddhismus und den lokalen Kosmologien gab, sondern dass eine gründliche Trennung der beiden Ritualsysteme betont wurde. Die Samtao definierten sich als streng-gläubige Buddhisten und wurden von den Khmu als solche gesehen. „Für die Geister“, so betonten sowohl Khmu- als auch Samtao-Informanten immer wieder, „sind die Khmu zuständig“. Die Veränderungen des eigenen Systems wurden von den Samtao weder erinnert, noch wurde gerne über die eigene Geschichte, geschweige denn die Konversionsgeschichte geredet. Ein gesteigertes Interesse brachten die Samtao in Baan Hadnaleng jedoch der Gegenwart entgegen und auch ihre Interaktion mit den Khmu thematisierten sie bereitwillig und häufig.

So verschob sich der Fokus meiner Forschung nach und nach weg von der Betrachtung eines Sozialsystems und der Kommunikation der Religionssysteme

innerhalb dieses Systems, hin zu der transkulturellen Kommunikation mehrerer Sozialsysteme unter Bezugnahme auf die Religionssysteme. Religiöse und rituelle Dynamiken zwischen lokaler Kosmologie und dem Buddhismus blieben also Bestandteil der Forschung, die Fragestellung musste lediglich dahingehend modifiziert werden, dass der neue Schwerpunkt auf der Kommunikation des Buddhismus und lokaler Kosmologien innerhalb der Beziehung von Samtao, Khmu und Lao in dem multiethnischen Dorf Baan Hadnaleng lag. Da ich jedoch vor allem die Netzwerke und Sprache der Samtao erschlossen hatte, arbeitete ich auch nach der Veränderung des thematischen Schwerpunkts weiterhin vor allem mit Samtao-Informanten. Dies zeigt sich in der vorliegenden Arbeit an einer leichten Betonung der Beschreibung des Systems der Samtao und daran, dass ich, wenn ich über die Khmu schreibe, eher Vergleichsliteratur hinzuziehe. Über die Khmu ist – im Gegensatz zu den Samtao – umfangreiche und gut fundierte Literatur zu finden. Die hier verwendete Literatur bezüglich der Samtao und Khmu führe ich detailliert in Kapitel 4.1.1. aus. Ich skizziere im Folgenden welche Vergleichsliteratur für diese Arbeit insgesamt wichtig wurde.

Es wurde bereits erwähnt, dass die Literatur zu Laos stetig wächst. Ich beziehe mich, wenn es um die Beziehung der Lao zu den anderen Gruppen, um historische Daten und um die allgemeine Entwicklung des Landes geht, vor allem auf Grant Evans (1998, 1999, 2002), der mehrere Standardwerke zu Laos verfasst hat. Außerdem werden hier Ing-Britt Trankell (2009), Vatthana Pholsena (2006) und Oliver Tappe (2008) wichtig. Bezüglich speziell historischer Fragestellungen stütze ich mich auf von Volker Grabowsky (2008, 2012) herausgegebene Chroniken. In Bezug auf Ethnizität, Dorfforschung und damit verwandte Themen in Laos ziehe ich Randall W. Ireson (1996), Pierre Petit (2012, 2013) und Holly High (2012) heran. Geoffrey C. Gunn (2003) und Søren Ivarsson (2010) beschäftigen sich mit historischen Ereignissen in Bezug auf die Kolonialgeschichte. Außerdem dient Frank M. LeBar (1960, 1964) als Sekundär-Quelle für Hintergrundwissen zu Laos und den ethnischen Gruppen. Als Übersichtswerk bezüglich der historischen Ereignisse dient unter anderem das *Historical dictionary of the peoples of the Southeast Asian massif* von Jean Michaud (2006). Um meine im Feld gesammelten Daten über die Samtao und Khmu in einen weiteren Bezug von Hochland-Gruppen in Laos zu setzen, ziehe ich Christian Postert (2003), der bei den Hmong in Laos forschte, und Vanina Bouté (2012), die über die Phunoy in Laos forschte, hinzu. Dabei muss allerdings beachtet

werden, dass die Hmong als Miao-Yao und die Phunoy als Tibeto-Burmanisch sprachige Gruppen keine Mon Khmer Gruppe wie die Samtao und Khmu sind.

Da der Nordosten von Thailand (der Isan) historisch gesehen einmal zum heutigen Laos gehörte, also eine enge historische Beziehung zwischen dem Norden von Thailand (und besonders dem Nord-Osten) und Laos zu verzeichnen ist, ziehe ich auch Vergleichsliteratur aus diesem Gebiet hinzu. So stütze ich mich in Bezug auf die Dorfforschung (Kap. 3) und buddhistische Rituale auf Konrad Kingshill (1965, 1991), Michael Rhum (1994) und Michael Moerman (1965, 1968). Stephen Sparkes (2005) und Stanley Jeyaraja Tambiah (1970, 1985) werden vor allem in Bezug auf die Kommunikation von Buddhismus und lokalen Kosmologien herangezogen. Außerdem ziehe ich Vergleichsliteratur über das Theravada-buddhistische Burma (Myanmar) hinzu. So beispielsweise Alexandra de Mersan (2012), die in einem buddhistischen Tiefland-Dorf (Mrauk U) forschte, und Françoise Robinne (2012). Bezüglich des Buddhismus in Laos bediene ich mich vor allem der diesbezüglichen Standardliteratur wie der von Charles Archaimbault (1964, 1973), Georges Condominas (1970, 1990, 1998), Marcello Zago (1972), Göran Aijmer (1979) und Patrice Ladwig (2011, 2012).

1.2. Einordnung der Thematik und Begriffsdefinitionen

Im Folgenden zeige ich kurz auf, wie sich das Forschungsthema zu dem Literaturkanon der Ethnologie verhält. Um die transkulturelle Kommunikation von Baan Hadnaleng zu untersuchen, konnte in mancherlei Hinsicht auf einen umfangreichen Korpus an ethnologischer Literatur zurückgegriffen werden, in anderer nicht. Transkulturelle Kommunikation, beziehungsweise die Art, wie ethnische Gruppen interagieren, indem sie ihre Identität über- oder unterbetonen ist gut erforscht. Das Thema wurde vor allem durch Fredrik Barths (1969) Theorie der Kommunikation ethnischer Gruppen im Rahmen von dichotomisierendem Status populär und stieß in der Ethnologie seit den 1960er bis 1980er Jahren auf großes Interesse. Häufig wurde gerade in der Forschung bezüglich Südostasiens die Frage gestellt, wie es möglich ist, dass ethnische Identitäten im Zuge der Globalisierung erhalten bleiben und weshalb manche Gruppen sich stärker auf Abgrenzungsmechanismen verlassen, als andere Gruppen (vgl. beispielsweise Bradley 1986; Cohen 1974: xviii; Gravers 2008; Keyes 1976; Marlowe 1979 etc.). Multi-ethnische Dörfer als Analyseeinheiten wurden jedoch erstaunlich wenig

Gegenstand von systematischer Theoriebildung und Forschung in Bezug auf Südostasien. Größere multi-ethnische Einheiten, wie Nationalstaaten (Holst 2010), poly-ethnische Regionen (Barth 1969; Golomb 1978) oder Städte (Baumann 2006b; Vertovec 2007, 2010) wurden auf Fragen, die sich mit Ethnizitäts- und Identitätsbildungsprozessen beschäftigten, hin untersucht. Viele Autoren, wie beispielsweise Jack Potter (1976) erwähnen multi-ethnische Dörfer am Rande. Bezüglich multi-ethnischer Dörfer in Laos ist Literatur zu finden (vgl. Evans 1999b; Petit 2012: ebd. 2013), aber längst nicht in dem Maße, wie es zu vermuten gewesen wäre. Gerade in Nordwest-Laos sind multi-ethnische Dörfer dabei ein stetig wachsendes Phänomen (Volker Grabowsky, personal communication, 29.11.2013). Multi-religiöse Rituale, eine Thematik, die in Bezug auf Baan Hadnaleng wichtig wird, wurden beispielsweise von Volker Gottowik (2008) in Indonesien erforscht oder von Alexander Horstmann (2008, 2011) in Südthailand. Kapitel 3 befasst sich eingehend mit dieser Thematik.

Baan Hadnaleng wirft als multi-ethnisches Dorf vor allem Fragen danach auf, wie zwei Gruppen miteinander und mit dem Staat kommunizieren und wie die sozialen Morphologien der beiden Gruppen sich in diesem Prozess dynamisch in Bezug aufeinander, den Staat und andere Gruppen verändern. Um dies zu erklären wird die oben genannte Literatur wichtig. Ich ziehe des Weiteren sowohl Theorien heran, die sich mit transkultureller Kommunikation in Südostasien beschäftigten, als auch solche, die nicht speziell für den südostasiatischen Kontext zugeschnitten wurden. Das Analyseinstrument stelle ich in Kapitel 1.5. (und 2.4.) vor.

Zunächst geht es im Folgenden darum, die wichtigsten Begriffsdefinitionen zugrundezulegen. Unter „Morphologie“ wird allgemein die Lehre von Gestalten verstanden und in der Sprachwissenschaft bedeutet Morphologie die Wortbildungs- und Formenlehre. Es wird also untersucht wie sich Wörter in einem bestimmten Umfeld „bewegen“. Unter „sozialer Morphologie“ versteht Maurice Halbwachs (2002) eine Gestalt des Sozialen, welche sich verändert. In dieser Arbeit konnotiert „Morphologie“ eine den Kommunikationsprozessen zugrundeliegende Struktur, die erkennbar und darstellbar ist. In Sahlins Sinne (1992, Kap. 2.2.3.) verändert sie sich stetig und ist nur in diesem Wandel stabil. Sichtbar wird die soziale Morphologie in der vorliegenden Arbeit, indem das Analyseinstrument, bestehend aus prozessualen, holistischen und zugleich Struktur- als auch Akteurs-zentrierten Grundpfeilern (vgl. Kap. 2), auf die im Feld erfassten Daten angewendet wird.

Ich gehe außerdem von transkultureller und nicht von interkultureller Kommunikation aus. Kommunikationsprozesse können in jedem der an der Kommunikation beteiligten Systeme Bedeutungsveränderungen hervorrufen. Die Kommunikation findet wechselseitig statt und setzt keine geschlossenen Systeme oder ein Kräfteungleichgewicht voraus.

„Im Gegensatz zu interkultureller Kommunikation – also Kommunikation zwischen Menschen oder Gruppen von Menschen, die verschiedenen Kulturen angehören – hebt der Begriff der transkulturellen Kommunikation auf solche Kommunikationsprozesse ab, die über »verschiedene Kulturen hinweg« geschehen“ (Hepp 2006: 9).

Transkulturelle Kommunikation ist in einem multi-ethnischen Dorf, also einem Dorf, in dem mehrere Gruppen zusammenleben, besonders gut zu untersuchen. Die Konzeption der multi-ethnischen oder auch pluralen Gesellschaft wird in Kapitel zwei näher erläutert, und auch multi-kulturelle Dörfer werden in diesem Kapitel tiefergehend behandelt.

Hier werden die Begriffe der „Minorität“ und „Majorität“ wichtig. Die Problematik deutete sich bereits bei der Angabe der Einwohnerzahlen von Laos an, denn die Minorität des einen Landes kann in einem anderen Land die Majorität sein. Der Begriff der „ethnischen Gruppe“ konnotiert davon abgesehen in Verbindung mit dem Begriff der Minorität häufig Machtlosigkeit dem Staat gegenüber, während in der ethnologischen Literatur betont wird, dass diese Gruppen häufig als aktiv Handelnde ihre Rollen im Staat kreativ ausgestalten und bestimmen (vgl. Pholsena 2006: 15; Turton 2000: 9ff.). Ich benutze „ethnische Gruppe“ im Kontext ethnischer Identifizierungsprozesse der Samtao und Lao. Ein weiteres, aufgrund der Relativität problematisches Konzept ist das der „Hochlandgruppen“, welches ich jedoch insofern beibehalte, als dass die Hoch- und Tieflandunterscheidungen in Südostasien im Rahmen der Identitätskonstruktionen genutzt werden⁵ (vgl. Jonsson 2005).

Ein weiterer Punkt der hier zugrundeliegenden Begriffsdefinitionen und Konzeptionen ist der Unterschied zwischen den Bezeichnungen „Lao“ und „Laoten“. Ich verwende vorzugsweise den Begriff „Lao“. Beide Bezeichnungen werden in der

⁵ In Südostasien spielt in der transkulturellen Kommunikation häufig die Differenz zwischen Hoch- und Tiefland-Segmenten eine wichtige Rolle (vgl. Jonsson 2005). In den Migrationsgeschichten der Khmu und Samtao wird wiederholt auf diese dichotomische Zuschreibung von Merkmalen (die Tieflandbewohner sind Nassreisbauende und staatstragende Buddhisten, während die Hochlandbewohner Brandrodungsfeldbau betreiben, egalitär ausgerichtet sind und Geister ehren) verwiesen.

Literatur und in außer-universitären Diskursen über das Land inkonsistent – und häufig synonym – benutzt. Der Begriff der Lao wurde vermutlich von den Thai verwendet und später von den Franzosen aufgegriffen, ist also keine Bezeichnung, die die Lao sich selbst gaben (vgl. Evans 1999a: 4; LeBar 1964: 188). Evans zitiert einen Lao in einem Chat-Forum für Flüchtlinge:

„Lao would refer to the „ethnic majority of Laos“ while Laotian „refers to all ‘citizens‘ of Laos““ (Evans 1999a: 6).

In diesem Sinn benutzt beispielsweise Kossikov den Begriff der Laoten „for the inclusive non-ethnic category of citizen of Laos“ (Turton 2000: 202).

„Some Lao theorists propose to abandon the trinomial conception that had already fulfilled its purpose, and to substitute it with the conception of the Lao nation“ (Kossikov 2000: 237, 238).

In Kapitel 4.1.2. gehe ich näher auf die Klassifikation der Bevölkerung von Laos mittels einer geographisch orientierten Dreiteilung ein. Zunächst bleibt festzuhalten, dass, während die Bezeichnung „Laote“ die Problematik der Diversität und der Überordnung einer Gruppe über die anderen aus der Konnotation des Wortes auszublenden versucht, „Lao“ Land, Sprache und Menschen unter dem Namen benennt, den die dominante Gruppe des Landes für sich benutzt.

1.3. Die Forschungsmethoden

Ich führte meine Feldforschung in aufeinanderfolgenden Intervallen durch. Von Juni bis August 2011 konnte ich in einer Vorforschung das Feld identifizieren und weitere organisatorische Maßnahmen treffen. Die Hauptforschung erstreckte sich von November 2011 bis Juli 2012, so wie von August bis November 2012. Da es mir nicht möglich war eine Nachforschung durchzuführen, führte ich zwei Ferninterviews per Skype mit dem Dorfoberhaupt von Baan Hadnaleng am 10. 12. 2013 und am 11. 12. 2013 durch.

Während der Hauptforschung lebte ich in Baan Hadnaleng, wobei sich meine Hauptinformanten durch große Mobilität auszeichneten und sich somit auch meine Forschung an mehreren Orten abspielte. Ich erlebte die Informanten während Zeiten intensiver Arbeitsphasen im Kontext der vom Dorf entfernt liegenden Feldhütten, besuchte Dörfer, in denen Samtao mit anderen Gruppen zusammenlebten, ein Khmu-Dorf, welches mit Baan Hadnaleng verbunden ist und ich traf

Hauptinformanten in Luang Namtha. Meine Forschung könnte also zwischen einer klassischen und einer multi-sited-Forschung verortet werden.

Die Interviews führte ich auf Lao, lernte jedoch auch das Samtao, welches in Baan Hadnaleng existierte. Dies führte dazu, dass sich spätere Interviews in Baan Hadnaleng häufig auf einer Mischung aus Lao und Samtao-Bruchstücken gestalteten. Meine Hauptinformanten bestanden aus Samtao (sowohl aus „reicheren“ Samtao von hohem Status, als auch aus ärmeren Samtao von relativ niedrigerem Status), und ich erlernte nur so viel Khmu, wie es möglich war. Viele Khmu sprachen mich während meines Feldaufenthaltes mit Samtao-Floskeln an, so dass sich hier Forscher und Erforschte aufeinander zubewegten. Längere Interviews fanden nur mit Khmu statt, die eine hohe Stellung im Dorf aufwiesen. Ärmere Khmu blieben für mich für längere und tiefere Interviews nicht fassbar.

Außerhalb von Baan Hadnaleng arbeitete ich manchmal mit Übersetzern. Vor allem eine Khmu-Assistentin, Mon Maneyhuk, half mir wichtige Interviewmomente korrekt zu übersetzen und interpretieren.

Die in Baan Hadnaleng generierten Daten waren ein Ergebnis der Sprache, auf der die Interviews geführt wurden, meiner Stellung im Dorf, meines Geschlechts, meines Familienstandes, meiner ethnologischen Schulung und meines Forschungsinteresses, meiner subjektiven Einschätzungen, und meines Erfindungsreichtums (vgl. Wagner 1975) in dem Sinn, als dass ich Konzepte, die mir fremd waren, zunächst in eigener Begrifflichkeit begreifen musste. Ich habe andere Ergebnisse herausgefordert und produziert, als beispielsweise ein älterer, männlicher Khmu es getan hätte. Der Arbeit liegt aus diesem Grund ein hinreichend stabiles und abstrahierendes Analyseinstrument zugrunde, welches die transkulturelle Kommunikation und die Dynamiken der sozialen Morphologien in Baan Hadnaleng erfasst und in einen Rahmen setzt.

Dass ich meine Interviews auf Lao führte, erschien mir lange als ein Nachteil. Aber es stellte sich heraus, dass dies in vielen Aspekten ein Vorteil war. Die große Übersetzbarkeit der Konzepte zeigte sich gerade daran, dass Khmu und Samtao in vielen rituellen Kontexten auf das Lao ausweichen. Dies hätte ich möglicherweise übersehen, hätte ich die Interviews auf Khmu, der vorherrschenden Alltagssprache in Baan Hadnaleng, geführt. Es macht die Besonderheit der transkulturellen Kommunikation von Baan Hadnaleng als multi-ethnisches Dorf aus, dass für Baan Hadnaleng konstitutive Rituale und Konzepte auf Lao übersetzbar und übertragbar

sind, auch weil das Dorf sich speziell im Hinblick auf das Außen und den Staat definiert. Diese Definition macht einen Großteil der Identifizierungen in Baan Hadnaleng aus, und muss in der Darstellung der transkulturellen Kommunikation berücksichtigt werden. Will man verstehen, wie die transkulturelle Kommunikation in Baan Hadnaleng funktioniert, ist es wichtig, die Übersetzungsleistungen der Menschen in alle Richtungen hin zu untersuchen. Beispielsweise sind keine eigenen Khmu- und Samtao- Entsprechungen für das Lexem „Buddhismus“ vorhanden. „Buddhismus“ wird in Baan Hadnaleng unter Khmu und Samtao als *sàatsanăa phud* (Lao wörtlich: „Religion“-„Buddha“) benannt. Dennoch wurde die Konzeption, die hier mit einer Lao-Vokabel artikuliert wird, indigen gedeutet und drückt die eigenen Konzeptionen der Bewohner Baan Hadnalengs aus.

1.4. Die Gliederung der Arbeit

Um die transkulturelle Kommunikation und die Dynamik sozialer Morphologien in Baan Hadnaleng darzustellen, ist die Arbeit in fünf Hauptabschnitte gegliedert. Im ersten Abschnitt (Kap. 2) werden die theoretischen Grundlagen dargelegt. Das Analyseinstrument (Kap. 2.4.) setzt sich zu diesem Zweck aus zwei Rahmentheorien zusammen: aus der von Niklas Luhmann (1984, 1997, 2002) und der von Pierre Bourdieu (1977). Damit liegt die Betonung auf dem, was im Kommunikationsprozess geschieht und wie sich Ereignisse und Handlungen von Akteuren auf das System auswirken.

Ich verwende Kommunikation und Interaktion hier beinahe synonym, wobei Interaktion eher die nicht-verbale Seite und das Handeln der Akteure darstellt. Nach Erwin Goffman (2010: 18), den ich in diesem Kontext heranziehe, da er sich mit Interaktionsprozessen beschäftigt, kann Interaktion „grob als der wechselseitige Einfluß von Individuen untereinander auf ihre Handlungen während ihrer unmittelbaren physischen Anwesenheit definiert werden“. Kommunikation dahingegen beginnt nach Luhmann bereits bei der Wahrnehmung. Damit ist beispielsweise auch Schweigen, was zunächst wie ein Abbruch der Kommunikation scheint, Kommunikation. Notwendig ist lediglich die körperliche Anwesenheit der Kommunikationspartner (vgl. Baraldi/Corsi/Esposito 1997: 82). Es bleibt zu schließen „daß der Schwerpunkt in der Kommunikation mehr bei der wechselseitigen Verständigung und in der Interaktion beim Verhalten und Handeln liegt“ (Maletzke 1996: 37).

Zwei von den Rahmentheorien ummantelte Theorieblöcke stellen die notwendigen Theoriebausteine für das Verständnis von Identität und Ethnizität (Kap. 2.2.) dar und geben Aufschluss darüber, wie Gemeinschaft in Baan Hadnaleng über das Ritual, die Kommunikation verschiedener Wertesysteme und die Kreativität der Akteure hergestellt wird (Kap. 2.3.).

Die Gruppen kommunizieren in Baan Hadnaleng in einem bestimmten Umfeld – dem multi-ethnischen Dorf. Um dieses als Einheit der Analyse zu definieren, gehe ich im zweiten Teil der Dissertation (Kap. 3) näher auf die Erforschung von Dörfern in Südostasien in der Ethnologie und der Soziologie ein. In diesem Zusammenhang werden außerdem multi-religiöse Rituale wichtig. Da Baan Hadnaleng sich als multi-ethnisches Dorf über seine Beziehungen nach außen, über Status und Ethnizität definiert, werden auch diese Begriffe diskutiert.

Im dritten Teil (Kap. 4), werden wichtige Hintergrundinformationen bereitgestellt und dargelegt, wie sich Baan Hadnaleng als multi-ethnisches Dorf vor dem Hintergrund der jeweiligen Migrationsgeschichten zusammensetzt. Es geht bei dieser Darstellung nicht so sehr darum historische Prozesse so wiederzugeben, wie sie sich vermutlich tatsächlich zugetragen haben (vgl. auch Dickhardt 127), da dies nicht mehr zu rekonstruieren ist. Die Aussagen der Informanten über historische Ereignisse zeigen vielmehr, wie die Informanten ihre Geschichte sehen und wie sie ihr Selbstbild in der Gegenwart konstruieren.

Im vierten Teil (Kap. 5) werden die Kommunikationsmechanismen und Beziehungen der Khmu und Samtao in Baan Hadnaleng beschrieben. Dabei werden die historischen Beziehungen zu anderen Gruppen und die Beziehungen zum Staat berücksichtigt. Ich stütze mich dafür auf Guido Sprengers (2013) synthetisches Modell der Zentrum-Peripherie-Beziehungen südostasiatischer Hochlandgesellschaften. Anhand von kulturellen Repräsentationen und ritueller Praxis zeigen sich unterschiedliche Kommunikationsmodi der Khmu und Samtao. Samtao nutzen übergeordnet die Replikation zur Kommunikation mit anderen Gruppen, indem sie beispielsweise deren Sprache replizieren. Bei manchen Khmu-Gruppen können dahingegen eher Abgrenzungen gefunden werden; beispielsweise betonen viele Khmu im Diskurs die Beibehaltung lokaler Kosmologien.

In Baan Hadnaleng dienen *Suu Khwan* der Kommunikation mit dem Staat. Dies sind Rituale, die – häufig als Übergangsritual bezeichnet – zwischen Buddhismus und Animismus anzusiedeln sind, und die von Tai-sprechenden Hoch-

und Tieflandgruppen in ganz Südostasien durchgeführt werden (vgl. Evans 1998; Hayashi 2003; Platenkamp 2010a). Ich gehe darauf näher in Kapitel 5 ein.

Die Todesrituale zeigen, wie die Interaktion in Baan Hadnaleng sich in manchen Kontexten durch gegenseitige Adaptionen auszeichnet, während in anderen Kontexten abgrenzende Strategien beibehalten werden. Außerdem werden bestimmte Modi der Kommunikation und damit verbundene Wertevorstellungen einander unter- oder übergeordnet. Es wird sich zeigen, wie in Baan Hadnaleng der Gemeinschaft und Gemeinsamkeit, die sich meist in Samtao-Begrifflichkeit ausdrückt, ein größerer Wert zugeschrieben wird, als der Abgrenzung. Dennoch ist Abgrenzung als untergeordneter Modus der Kommunikation möglich. Es stellt sich die Frage, wie die transkulturelle Kommunikation in Baan Hadnaleng ausgestaltet wird, damit ein gemeinsamer Raum entsteht, der gleichermaßen Abgrenzungsmechanismen erlaubt und wie dieser Raum aussieht.

Im fünften Teil (Kap. 6) beschreibe ich dies anhand der Darstellung des *Bun Greh*⁶. Baan Hadnaleng wird hier als spezielles Dorf dargestellt, welches dieselben Prozesse wie andere multi-ethnische Dörfer durchläuft, jedoch andere soziale Tatsachen schafft, um es mit Mauss (1990) auszudrücken. Es wird gezeigt, wie in Baan Hadnaleng durch die oben erwähnte Ausbildung eines gemeinsamen Wertesystems die Betonung ethnischer Diversität möglich ist, wobei gleichzeitig Gemeinsamkeiten hervorgehoben werden. In diesem Zuge verlieren bestimmte haushaltsbasierte Rituale an Wichtigkeit und ethnisch unmarkierte Rituale auf Dorfebene gewinnen an Prominenz. Baan Hadnaleng organisiert sich über ein Statussystem, das eine andere Reichweite aufweist, als es ethnische Differenzierungsmechanismen tun. Für Baan Hadnaleng liegt hier die Möglichkeit transkulturelle Kommunikation im Dorf und mit dem Staat auszugestalten, ohne dass eine Stratifizierung im engeren Sinne oder inter-ethnische Spannungen entstehen.

Das Fazit setzt die wichtigsten Aussagen der Arbeit in den theoretischen Rahmen und gibt abschließend einen kurzen Ausblick auf mögliche weiterführende Forschungsfelder.

Die vorliegende Arbeit möchte etwas dazu beitragen, die Prozesse, die multi-ethnische Dörfer in Südostasien durchlaufen, besser zu verstehen. Weitere systematische Forschung wäre in diesem Bereich nicht nur für die Südostasien-

⁶ Ein durch Khmu in Zusammenarbeit mit dem Staat initiiertes Fest (vgl. Petit 2012, 2013), welches häufig in multi-ethnischen Dörfern mit Khmu zelebriert wird.

Forschung interessant, sondern auch für das Verständnis der eigenen Gesellschaft, den Umgang mit dem Fremden und den Umgang mit einer großen Diversität von Gesellschaftssystemen.

2. Die theoretischen Grundlagen

Baan Hadnaleng ist ein multi-ethnisches Dorf, welches sich einer Analyse entzieht, die auf ein klar strukturiertes, kohärentes und in sich geschlossenes Gesellschaftssystem abzielt. Die Gesellschaftsordnung des Dorfes entsteht in der transkulturellen Kommunikation der Bewohner miteinander, mit Gruppen, die sich außerhalb des Dorfs befinden und dem Staat. Hier wird jedoch weniger die Beziehung zum Staat als gesetzgebende Instanz untersucht – in dieser Hinsicht existiert bereits Literatur (vgl. Evans 1999b, High 2008, Pholsena 2006). Eher wird der Staat als Wert-Idee begriffen, die für die Bewohner von Baan Hadnaleng zentral ist. Es wird der Prozess dargestellt, den das Dorf durchläuft, um ein System zu erlangen, das das Dorf zusammen hält. In diesem Prozess spielt das Bild, das sich die Bewohner von Baan Hadnaleng vom Staat machen, und dem sie Wert beimessen, eine große Rolle.

Als Rahmen-Theorie wird für die Analyse dementsprechend eine Begrifflichkeit benötigt, die es ermöglicht, die Kommunikation der Gruppen und der Gesellschaftssysteme zu erfassen, ohne dabei Gefahr zu laufen, diese bei zu viel Konzentration auf dem Mächteungleichgewicht zwischen dem Staat und ethnischen Gruppen, aus dem Blickwinkel zu verlieren (Kap. 2.1.). Die Betonung liegt auf dem Prozess, den das Dorf im Hinblick auf die Identitätskonstruktionen durchläuft, um eine Einheit zu bilden. Dabei wird sich auf die Sicht des Dorfs konzentriert, die des Staates kann nicht einbezogen werden. Machtungleichheiten werden dabei berücksichtigt, aber nicht in eine Richtung überbetont.

Mit Hilfe der ersten Rahmentheorie von Niklas Luhmann (1984, 2002; Kap. 2.1.1.), die Kommunikation aus der Metasicht sieht, steht der Prozess der Kommunikation im Fokus der Untersuchung. Pierre Bourdieus (1977; vgl. Kap. 2.1.2.) Theorie der Praxis holt den Akteur zurück in den Blickwinkel der Analyse. Gerade der Widerspruch der Theorien von Bourdieu und Luhmann sollen eine Analyse ermöglichen, die gleichermaßen die Metasicht auf Kommunikationsprozesse, als auch die Akteursebene betrachtet.

Außerdem wird die Besonderheit der Interaktion von Gruppen in Südostasien berücksichtigt. Dieser Teil des Analyseinstrumentes deckt die Ebene ab, die weder Luhmann noch Bourdieu berücksichtigen. Eine Möglichkeit ist diese Kommunikationen aus einer Zentrum-Peripherie-Sicht zu sehen. In diesem Kontext wird mit Marshall Sahlins (1981, 2008; Kap. 2.2.1.) erklärbar gemacht, wie sich Beziehungen einer Gesellschaft nach außen hin ausgestalten. Edmund Leach's (1970; vgl. Kap. 2.2.2.) „Oszillations-Modell“ zeigt auf, wie die Identifikationen ethnischer Gruppen in Südostasien prozessual so verhandelt werden, dass es zu Oszillationen kommt. Da die transkulturelle Kommunikation von Baan Hadnaleng weniger durch Oszillationen erklärt werden kann, als durch kontextuelle Identitätsbildungen (vgl. Kap. 4.2.1.), finden hier Leachs Konzeptionen einer „ritual ,language““ (Leach 1970: 102) und deren Vagheit (ebd. 1970: 286; Kap. 2.2.2.) Verwendung.

Fredrik Barth (1969) erklärt, wie in der Kommunikation der Gruppen Differenzen zu anderen Gruppen und dem Staat überbetont oder unterbetont werden können. Gruppen und Akteure können entweder Abgrenzungsmechanismen aktivieren, oder sich an andere Gruppen oder den Staat anpassen. In diesem Kapitel definiere ich außerdem die Analyseeinheit des multi-ethnischen Dorfs und was in der vorliegenden Arbeit unter einer pluralen Gesellschaft verstanden wird (Kap. 2.2.3.). Über die Natur der Abgrenzungsmechanismen gibt Andreas Wimmers prozessorientierte Mehr-Ebenen-Theorie (2008, vgl. Kap. 2.2.4.) Aufschluss. Außerdem wird gezeigt, wie Verhandlungen zwischen den Gruppen untereinander unter Einbezug des Staates zu einem kulturellen Kompromiss führen können und wie dieser aussehen kann (Kap. 2.2.4.).

Die transkulturelle Kommunikation wird im dritten Theorie-Block an die Wertesysteme und den Erfindungsreichtum der Gruppen gebunden. Es hat sich während der Forschung bestätigt, dass Rituale das soziale, politische und wirtschaftliche Leben von Baan Hadnaleng gestalten und sichtbar machen. Rituale schaffen in Baan Hadnaleng solange sie andauern ethnizitäts-übergreifende Solidarität und Gemeinschaft. Um diesem Prozess habhaft zu werden, greife ich auf relevante Teile von Émile Durkheims' Theorie (2007) zurück (Kap. 2.3.1.). In der transkulturellen Kommunikation bildet sich in Baan Hadnaleng ein gemeinsames Wertesystem heraus, welches vor dem Hintergrund der jeweils eigenen Wertesysteme der Khmu und Samtao erläutert wird. Louis Dumonts (1980, 1991; vgl.

Kap. 2.3.2.) Begrifflichkeit der Wert-Ideen wird hier durch David Graebers (2001) Begriff des Wertes ergänzt. Die Aushandlungen der Identitäten, Wertesysteme und Rituale war und ist von dem kreativen Erfindungsreichtum der Khmu und Samtao abhängig. Hier kommt Roy Wagner's (1975) Theorie der stetigen Erfindung von Kultur zum Tragen (Kap. 2.3.3.).

Im letzten Kapitel (2.4.) stelle ich das aus diesen Theoriebausteinen zusammengesetzte Analyseinstrument vor, welches in den Kapiteln 3 bis 6 Anwendung findet. Ich arbeite mit einem Analyseinstrument, welches sich aus Theorien zusammensetzt, die auf den ersten Blick nicht sehr kompatibel sind, und diese sollen möglichst stringent aufeinander bezogen werden.

2.1. Rahmentheorien: Kommunikation und Akteure

Um die Kommunikation der Gruppen und Gesellschaftssysteme analysierbar zu machen, ziehe ich Niklas Luhmann (1984, 1997, 2002) und Pierre Bourdieu (1977) als Rahmentheorien heran.

2.1.1. Niklas Luhmann: Die Theorie autopoietischer sozialer Systeme

Der Soziologe Niklas Luhmann (1927-1998) stellt die erste Rahmentheorie bereit, da diese durch ihre starke Abstraktion die anderen Theorien ummanteln kann. Luhmanns Theorie steht dabei teilweise vielleicht am stärksten im Widerspruch zu den folgenden Ansätzen. Luhmann⁷ (1984: 12ff.) möchte, indem er ein systemtheoretisches Begriffsinstrumentarium hinreichend abstrahiert, jede Form der Kommunikation analysieren können. Diese Fragestellung stimmt insofern mit der vorliegenden Arbeit überein, als diese sich damit auseinandersetzt, wie sich die transkulturelle Kommunikation eines multi-ethnischen Dorfes ausgestaltet.

Luhmann geht von „Gesellschaft“ als System aus. Diese Systeme weisen Umwelten auf. Beziehungen zwischen System und Umwelt gründen auf einer

⁷ Luhmanns Hauptwerke, aus denen hier geschöpft wird sind „Soziale Systeme“ (1984), außerdem zu einem geringeren Maße die „Die Gesellschaft der Gesellschaft“ (1997), die sich aus mehreren Teilbänden zusammensetzt, die seine Theorie der Gesellschaft und die soziokulturelle Evolution der Gesellschaft erläutern (Luhmann 1984: 32). Außerdem stütze ich mich auf die „Einführung in die Systemtheorie“ (2002), eine Transkription seiner gleichnamigen Vorlesungen an der Universität Bielefeld (Gensicke 2008: 27, 28; Kneer/Nassehi 1994: 10). Schriften über Luhmanns Wirken und seine Theoriebildung die in dieser Arbeit Verwendung finden sind Baraldi et Al. (1997), Fuchs (1992), Gensicke (2008) und Kneer/Nassehi (1994).

Differenz (Gensicke 2008: 24, Kneer/Nassehi 1994: 24ff.; Luhmann 1984: 15ff., 435; ebd. 2002: 12, 18ff.; ebd. 1997: 596).

„Systeme sind [...] strukturell an ihrer Umwelt orientiert und können ohne Umwelt nicht bestehen. Sie konstituieren und sie erhalten sich durch Erzeugung und Erhaltung einer Differenz zur Umwelt, und sie benutzen ihre Grenzen zur Regulierung dieser Differenz [...]. In diesem Sinne ist *Grenzerhaltung* (boundary maintenance) Systemerhaltung“ (Luhmann 1984: 35, Hervorhebung im Original).

Eine Grenze bedeutet jedoch keinen Abbruch von Zusammenhängen. Prozesse werden lediglich unter anderen Bedingungen weitergeführt, als dies vor der Grenzüberschreitung der Fall war (Kneer/Nahessi 1994: 112; Luhmann 1984: 36-38).

Eine Gesellschaft besteht nach Luhmann weder aus Menschen noch aus Beziehungen, sie besteht aus Kommunikation. Kommunikation ist der Dreh- und Angelpunkt Luhmanns Theorie sozialer Systeme und alles ist Kommunikation und Austausch (Gensicke 2008: 34ff.; Luhmann 1997: 744; Kneer/Nassehi 1994: 65). Luhmann beschreibt Gesellschaft als die

„Einheit der Gesamtheit des Sozialen. [...] Die Einheit des Gesellschaftssystems kann bei einem solchen Sachverhalt nichts anderes sein als diese selbstreferentielle Geschlossenheit. Gesellschaft ist das autopoietische Sozialsystem par excellence. Gesellschaft betreibt Kommunikation, und was immer Kommunikation betreibt, ist Gesellschaft. Die Gesellschaft konstituiert die elementaren Einheiten (Kommunikation), aus denen sie besteht, und was immer so konstituiert wird, wird Gesellschaft, wird Moment des Konstituierungsprozesses selbst“ (Luhmann 1984: 555).

Systeme sind nach Luhmann operational⁸ geschlossen, was bedeutet, dass sie sich und ihre Strukturen durch eigene Operationen selbst erzeugen und auf der Ebene der Operation autonom sind. Dem System stehen demgemäß lediglich eigene Operationen zur Verfügung, um sich zu reproduzieren, die Systeme greifen nicht auf ihre Umwelt zurück, um sich zu bilden und reproduzieren. Aus der Geschlossenheit der Systeme folgt ihre Autopoiesis, Selbstorganisation und Selbstreferenz (ebd. 1984: 478; ebd. 2002: 91ff.). Wenn kommuniziert wird, ist dieser Vorgang immer ein selbstreferentieller Prozess, ein System kann nur in eigener Begrifflichkeit, in dem Bezug auf sich selbst mit seiner Umwelt kommunizieren (ebd. 1984: 31, 57, 193-198). Aber Systeme dürfen nicht als geschlossen im Sinne von von der Umwelt

⁸ Mit operational ist gemeint, dass die Struktur eines Systems nur in dem Moment wirksam ist, in dem das System operiert, Strukturen sind nur in der Gegenwart relevant (Luhmann 2002: 101).

abgetrennt und abgeschieden gesehen werden. Dafür hat sich Luhmann den Begriff der strukturellen Kopplung zu Eigen gemacht, nach dem einzelne Funktionssysteme miteinander verbunden sind, was auch als Anpassung an die Umwelt verstanden werden kann. Außerdem können Systeme sehr wohl irritiert werden (Baraldi et Al. 1997: 186; Luhmann 1997: 778ff.).

Die Anschlussfähigkeit eines Systems bestimmt dessen Reproduktion: „Strukturen müssen [...] die Anschlußfähigkeit der autopoietischen Reproduktion ermöglichen, wenn sie nicht ihre eigene Existenzgrundlage aufgeben wollen“ (Luhmann 1984: 62).

Luhmann geht von einer dynamischen Stabilität des Systems aus, Struktur *ist* somit Prozess. Struktur ermöglicht die autopoietische Reproduktion eines Systems, und umgekehrt ist die Bedingung dafür, dass Strukturen sich ständig verändern, die Autopoiesis eines Systems (Luhmann 1984: 79, 388, 471, 475). Ein System ändert sich also fortwährend selbst, was die Bedingung für Struktur ist.

Für diese Arbeit liegt der Wert von Luhmanns Theorie vor allem in seinen Begriffen der Autopoiesis und Selbstreferentialität sozialer Systeme. Diese, sowie die Konzeption der dynamischen Struktur, ermöglichen es Gesellschaften als veränderlich und sich in eigener Begrifflichkeit reproduzierend zu begreifen, ohne sie als isolierte und in sich geschlossene Einheiten definieren zu müssen. Werden soziale Systeme außerdem als auf Kommunikation basierend gesehen, verschwindet die Grenze zwischen „Uns“ (dem Westen, der modernen Gesellschaft) und „den Anderen“ (den segmentären Gesellschaften), und Phänomene wie „Modernisierung“, „Technisierung“ oder „Globalisierung“ können nicht als „Top-Down-Modell“ der Kommunikation beschrieben werden, sondern als eine von vielen Kommunikationsmöglichkeiten.

Was diese Meta-Theorie nicht erfasst, ist, wie Akteure die Struktur der Gesellschaft schaffen und verändern. Dies ist jedoch für das hiesige Theorieinstrument von entscheidender Bedeutung, da die transkulturelle Kommunikation zwischen den Gruppen und dem Staat in vielen Belangen, was Baan Hadnaleng angeht, am besten auf Akteurs-Ebene erfasst werden kann. Auch historische Ereignisse müssen in meine Analyse aufgenommen werden können. Hier entferne ich mich von Luhmann und ziehe in einem ersten Schritt Pierre Bourdieu heran.

2.1.2. Pierre Bourdieu: Habituelle Dispositionen im Feld

Ähnlich wie Marshall Sahlins, vermag es auch Pierre Bourdieu (1930-2002) mit seiner Theorie der Praxis (1977), die soziale Struktur mit dem handelnden Akteur in Einklang zu bringen. Er geht davon aus, dass Akteure Struktur generieren und umgekehrt Struktur in jedem Akteur zu finden ist. Vor allem sein Habitus-Begriff wird für diese Arbeit wichtig. Der Habitus wird als ein System von Dispositionen anerzogen und durch die Sozialisierung weiter geformt. Einmal ausgebildet, strukturiert er das Handeln von Akteuren, die bestrebt sind ihre Handlungen einander anzupassen, da sie sich (unbewusst) an dem Habitus von anderen Akteuren orientieren. So entsteht die Tendenz der Akteure⁹ ähnlich zu handeln. Habituelle Dispositionen eines Menschen steuern nicht nur die Handlung, sondern auch die Wahrnehmung, das Denken und Fühlen eines Menschen, genauso wie seine Vorlieben, Neigungen und individuellen Personenzüge. Beispielsweise sind sie vor allem im Körper verankert und bestimmen die Haltung eines Akteurs. Nach dieser Sicht handeln Menschen nicht, um Vorteile zu ergattern, oder richten ihr Handeln bewusst an der Befolgung von Regeln aus, sondern sie verfolgen anerzogene und durch die Sozialisierung hervorgebrachte Strategien (Bentley 1987: 28, 48; Bourdieu 1977: 17ff., 40, 72ff., 214; Rehbein 2006: 86ff.; Schwingel 1995: 59ff., 65ff.).

„[...] The structures constitutive of a particular type of environment (e.g. the material conditions of existence characteristic of a class condition) produce *habitus*, systems of durable, transposable *dispositions*, structured structures predisposed to function as structuring structures, [...] collectively orchestrated without being the product of the orchestrating action of a conductor” (Bourdieu 1977: 72, Hervorhebung im Original).

Diese Sichtweise auf Strukturbildung ermöglicht, dass die Analyse nicht bei dem auf Vorteilsgewinn ausgerichteten Individuum aufhört. Sie beginnt dort, wo Sozialstruktur und somit Felder aktiv (wenn auch zu großen Teilen unbewusst) durch die Handlungen von Akteuren generiert werden. Durch die Handlungen der Akteure differenzieren sich (akademische, politische, religiöse, wirtschaftliche etc.) Felder aus, wobei das Feld durch die Strukturen umgekehrt im Habitus wirkt (vgl. Bentley 1987: 28; Bourdieu 1983; ebd. 1988; Bourdieu/Wacquant 1996; Rehbein 2006: 111; Schwingel 1995: 81). Bourdieus Begriff des Feldes baut auf dem Strukturbegriff

⁹ Akteure, die auch Gruppen sein können, sieht Bourdieu als „handlungsfähige Verkörperung sozialer Strukturen“ (Rehbein 2006: 95).

Durkheims (2007) und Mauss' (1990) auf¹⁰ (vgl. Schwingel: 1995: 82; Kap. 2.1.1.). Man könnte das Feld auch mit Luhmanns System vergleichen, was Bourdieu aber laut Rehbein zurückweist:

„Das Feld ist nicht funktional, kohärent und selbstregulierend wie das luhmannsche System, vor allem aber ist es ein Kräftefeld, eine Machtstruktur“ (Rehbein 2006: 108; vgl. Bourdieu/Wacquant 1996: 133f.).

Felder zeichnen sich Bourdieu zu Folge durch Ressourcenknappheit aus¹¹, was die Zwänge eines Feldes ergibt. Ein Akteur kann je nach Ressourcenzugang nur eine bestimmte Position in einem Feld bekleiden. Er strebt zwar nach dem Erhalt oder der Verbesserung der sozialen Position, wird aber durch die Klasse eingeschränkt. Beispielsweise kann ein Kleinbürger das Verhalten eines Großbürgers kopieren, aber nur unter Schwierigkeiten und mit dauerhaft wenig Erfolg. Der Habitus ist nämlich insgesamt träge und lässt sich nur schwer – beispielsweise im Rahmen politischer oder wirtschaftlicher Umbrüche – verändern. Wird der Habitus und das Handeln der Akteure jedoch verändert, ändert sich die Struktur, in der der Habitus operiert. Dies zeigt, wie Akteur und Gesellschaft in ständiger Wechselwirkung stehen: Der Habitus produziert über das Handeln der Akteure Struktur, diese wiederum schränkt die Wirksamkeit des Habitus ein und produziert ihn (Bentley 1987: 29, 43; Bourdieu 1977: 80ff.; Rehbein 2006: 93ff., 97, 101, 107; Schwingel 1995: 66, 76, 79, 102).

Was in Bourdieus Theorie weniger zum Tragen kommt, sind kulturelle Elemente, die sich bei ihm, ungenau bestimmt, als machtstrukturierte Felder darstellen (vgl. Dickhardt 2001: 22). Luhmanns Theorie autopoietischer Systeme macht Kommunikationsprozesse beschreibbar, sagt jedoch ebenso wenig über kulturelle Repräsentationen und ethnische Identifizierungsprozesse auf Akteurs- und Gruppenebene. Hier kommen die Theorien von Marshall Sahlins (1981, 1986, 1992), Edmund Leach (1970), Fredrik Barth (1969), und Andreas Wimmer (2005, 2008) zum Tragen.

¹⁰ Für Bourdieus Theorie war wichtig, dass totale Gesellschaften durch Solidarität gemeinsame Strukturen herausbilden, denen sich das Individuum unterordnet.

¹¹ Die Struktur eines Feldes wird durch die Verteilung des Kapitals festgelegt, ich gehe hier jedoch nicht auf Pierre Bourdieus Begriff des Kapitals ein (vgl. Bourdieu 1983, 1988; Rehbein 2006: 114).

2.2. Ethnizität und Identität

In der transkulturellen Kommunikation von Baan Hadnaleng spielen die Themenbereiche der Identität und Ethnizität eine große Rolle. Dieser Abschnitt (2.2.) widmet sich deshalb der diesbezüglichen Theoriebildung. Bevor ich eine Übersicht über die hier herangezogenen Theorien gebe, lege ich die notwendigen Begriffsdefinitionen zugrunde.

Ich definiere „Ethnizität“ in Anlehnung an „Identität“, wie es Leachs Ansatz nahelegt (Kap. 2.2.2.) – als stetig im Prozess begriffen. Ethnizität ist relational, „situational, contextual and contestable“ (Baumann 1999: 60). Sie wird aktiv in Eigen- und Fremdzuschreibungen konstruiert, ist ein Aspekt von Beziehungen und kann von Informanten strategisch reifiziert gebraucht werden. Keyes (1976) betont beispielsweise, dass Identitätskonstruktionen zugleich von einer primordialistischen, geteilten Herkunft und von der Kommunikation mit anderen Gruppen abhängen können.

„While ethnic groups are based fundamentally on the idea of shared descent, they take their particular form as a consequence of the structure of intergroup relations“ (Keyes 1976: 6).

Somit werden kulturelle Merkmale erst in der Interaktion mit anderen Gruppen bedeutsam. Gros drückt es so aus: „Ethnicity is constructed as a system of differences, a network of changing interactions“ (ebd. 2010: 121). Nicht zuletzt betont F. K. Lehman (1967, 2007), wie wichtig es ist historische, politische, kulturelle, religiöse und linguistische Kontexte der Inter-Gruppenbeziehungen zu berücksichtigen, um Identitätskonstruktionen zu verstehen. Gravers zeigt, dass es dennoch weiterhin wichtig bleiben wird, auch die Interaktion ethnischer Gruppen mit dem Staat zu untersuchen: „Ethnic classification and identification depend on the positions of those who define and those who are defined“ (ebd. 2007: 23).

Die Beziehung zum Staat spielt auch in der transkulturellen Kommunikation von Baan Hadnaleng eine große Rolle. Um dieser und den Themenbereichen der Identität und Ethnizität gerecht zu werden, ziehe ich im Folgenden Marshall Sahlins (1981, 1986, 1992), Edmund Leach (1970), Fredrik Barth (1969) und Andreas Wimmer (2005, 2008) hinzu.

Marshall Sahlins (1981, 1986, 1992) zeigt, dass eine Gesellschaft sich in Bezug auf eine andere, fremde Gesellschaft reproduziert, so dass die in Relation zu

„dem Anderen“ wahrgenommenen Unterschiede genauso identitätsstiftend sind, wie die Gemeinsamkeiten. Dies wird vor allem für das sechste Kapitel wichtig, in dem ich zeige, wie Baan Hadnaleng sich als multi-ethnisches Dorf in Bezug auf das Außen definiert. Hier spielen auf der einen Seite verbindende Kommunikationsmechanismen eine Rolle, wie die Vagheit der Ritualsprache (Leach 1970; Kap. 2.2.2.), sowie grenzerhaltende und grenzüberschreitende Identitätsartikulationen der Gruppen, die mit Fredrik Barths (1969) Begriffsinstrument erfasst werden. Abschließend wird die prozessorientierte Mehr-Ebenen-Theorie von Andreas Wimmer (2008) vorgestellt. Diese ermöglicht, dass kulturelle Dimensionen in die Analyse von Grenzziehungsprozessen eingeschlossen werden, ohne dass Kultur reifiziert wird. Wimmer erklärt die Natur einer Grenze mit der Art des Konsenses, der bei den Aushandlungen der am Grenzziehungsprozess beteiligten Akteure, Gruppen und Institutionen erreicht werden kann. Die Darstellung der Grenzziehungsprozesse, die zu den Aushandlungen im Rahmen der Erzielung eines kulturellen Konsens gehören können, sind für die Analyse von Baan Hadnaleng wichtig, da dort zwei Gruppen durch Grenzziehungen Identitäten artikulieren und einen Konsens erreichen. Vor allem kann die transkulturelle Kommunikation in Baan Hadnaleng vor dem Hintergrund verstanden werden, dass viele Bereiche der Identifikationen und Identitätsartikulationen auf dem Wert des Fremden und des Außen fußen.

2.2.1. Marshall Sahlins: Der Wert des Fremden und die Synthese von Struktur und Geschichte

Sahlins (1981: 112ff.; ebd. 2008: 178ff.) zeigt, wie für viele Gesellschaften das Fremde einen sehr hohen Stellenwert aufweist. Könige von Südostasien über Afrika, von Amerika bis Ozeanien waren und sind beispielsweise nicht-autochthon. Der König muss – laut vieler Gründermythen – häufig aus der nicht-sozialen Sphäre kommen, um die Gesellschaft zivilisieren zu können. Das Fremde, Andere und Externe hat jedoch nicht nur einen Wert für viele Gesellschaften, es wird für die Identitätskonstruktion benötigt – wie das Außen in Baan Hadnaleng. Sahlins schreibt:

„Otherwise the main anthropological theories fairly ignored that the cultures they took to be singular and distinct were involved in relations of alterity as a condition of their internal consistency, their status as some sort of entity, and their identity“ (ebd. 2010: 103).

Nur durch das Fremde wird das System erhalten und kann sich fortführen. Spannungen, die dabei zwischen den Fremden und den Nicht-Fremden in Mythen und Ritualen artikuliert werden, werden als systemerhaltend akzeptiert. Dieses Prinzip, dass Identität in der Beziehung zum Fremden gebildet und erhalten wird, ist für das Verständnis von Kapitel 6 wichtig.

Die Frage ob eine Gesellschaft sich fremden Impulsen öffnet oder verschließt, hängt auch davon ab, auf welchen Pol der sozialen Ordnung zurückgegriffen wird. Nach Sahlins (1992: 11ff.) können in jedem Gesellschaftssystem Bereiche gefunden werden, die eher offen für Impulse von Außen sind, und solche, die sich dem verschließen. Während der präskriptive Bereich der sozialen Ordnung dafür sorgt, dass sich die Umstände ihnen anpassen, ist der performative Bereich sozialer Ordnungen offen für Impulse von Außen und lässt Wandel zu. Beide sind als Extrempole in jeder Gesellschaft zu finden. Gleichmaßen zeigt das Beispiel der nicht-autochthonen Könige, dass auch in dem präskriptiven Bereich gesellschaftlicher Ordnungen eine Offenheit für das Fremde gefunden werden kann. Der König muss von außen kommen und fremd sein. Dies wird wichtig für die Analyse der gesellschaftlichen Ordnungen der Khmu und Samtao.

Außerdem ist Sahlins Blick auf „Geschichte“ und „Struktur“ für die vorliegende Arbeit interessant. Sahlins betont die Wichtigkeit historischer Daten für eine Analyse von Gesellschafts-Strukturen. Dies verleiht häufig eher synchron ausgerichteten strukturalen Analysen, die sich weniger auf die Veränderung von Struktur, und mehr auf die Beschreibung eines bestimmten „Zustandes“ von Struktur konzentrieren, neue Möglichkeiten. Sahlins (1986, 1992) zeigt, wie Struktur sich historisch in die Zukunft hineinprojiziert. Struktur ist also diachron konstituiert. Es besteht eine „unauflösbare [...] Synthese von Vergangenheit und Gegenwart, System und Ereignis und Struktur und Geschichte“ (ebd. 1992: 153).

Ein Gesellschaftssystem wird also immerfort aus der Vergangenheit heraus, durch neue, gegenwärtige Impulse als Variante in die Zukunft projiziert. Es bleibt sich treu und verändert sich gleichzeitig. Vermutlich neigt die Geschichte auch deshalb dazu, sich zu wiederholen. Studiert man die sich wiederholenden geschichtlichen Umstände einer Gesellschaft, so eröffnen sich die Struktur und die kulturellen Wertvorstellungen. Somit ist Geschichte der Struktur einer Gesellschaft immanent (Sahlins 1986: 21, 25, 104; ebd. 1992: 11, 143). Das Ereignis muss dabei nicht zwingend tatsächlich geschehen sein, es mag zum Beispiel fremde Könige lediglich

in mythischer Überlieferung geben: „Stranger kinship may be a structure without an event“ (ebd. 2008: 189). Das Ereignis stellt – erfunden oder real – ein Grundgerüst her, wie mit zukünftigen Ereignissen dieser Art (beispielsweise mit einer unvorhergesehenen und unfreiwilligen Begegnung mit dem Fremden) durch Rückgriff auf die eigenen kulturellen Kategorien umgegangen werden kann. Dies wird im Kontext der Darstellung der Migrationsgeschichten der Samtao und Khmu wichtig. Historische Daten werden für die Analyse der transkulturellen Kommunikation gemäß dieser Darstellung einbezogen.

Marshall Sahlins (1986, 1992) Begrifflichkeiten ermöglichen historische Daten in eine strukturelle Analyse einzubetten. Das folgende Modell, welches zeigt, wie in Südostasien ethnische Gruppen miteinander interagieren und die Systeme dabei oszillieren, ist hingegen ahistorisch ausgerichtet¹². Mit seinem Werk „Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure“ konzentrierte sich Leach (1970) auf die Kommunikation ethnischer Gruppen und den stetigen Wandel ihrer Sozialstruktur.

2.2.2. Edmund Leach: Kontextuelle Identitätsbildungen und die Ritualsprache

Leachs (1970) Modell des „unstable equilibrium“ (Robinne/Sadan 2007: 298) gesellschaftlicher Systeme siedelt Hoch- und Tieflandgesellschaften in einem totalen System an, wobei ihre sozialen Ordnungen als Idealtypen und Extrempole zyklisch oszillieren¹³. Dies zeigt Leach anhand der politischen und ökonomischen Organisation der Shan und Kachin¹⁴ in Nord-Ost Burma (Myanmar).

¹² Carter G. Bentley (1987: 49) macht Leach und auch Fredrik Barth den Vorwurf der Ahistorizität, der auch Louis Dumont gemacht wird (vgl. Sharma 2013, Singh 1968). Wie Mandy Sadan (2007: 70ff.) feststellt war es jedoch Leachs Ziel historische Daten mit in seine Analyse einzubeziehen. Da diese für Burma nicht als „harte historische Fakten“ erhältlich waren, wick Leach größtenteils darauf aus von der Gegenwart auf vergangene Begebenheiten zu schließen (Leach 1970: 222).

¹³ Leachs Modell wurde vielfach angewandt, aber auch kritisiert und abgewiesen sowie verändert und erweitert. Anthony Thomas Kirsch (1977) merkt beispielsweise an, dass Leach die Kachin als isolierte Gruppen beschreibt, die sich erst durch Einflüsse von außen verändern. Leach wurde außerdem vorgeworfen, dass sein Modell nicht anwendbar sei und es ethnographischen Realitäten widerspräche (Cooper 1987, Sadan 2007: 74).

¹⁴ Kachin, die Hochlandbewohner und Shan, die Tieflandbewohner, leben so nah beieinander und haben durch Handel in vorkolonialen Zeiten so enge Beziehungen entwickelt, dass sie nicht getrennt voneinander betrachtet werden können. Während sich die *gumlao* soziale Organisation der Kachin durch egalitäre Züge auszeichnet (Leach nennt sie demokratisch), ist die *gumsa*-Ordnung hierarchisch nach der feudalen Shan-Organisation strukturiert (Leach nennt diese soziale Ordnung autokratisch). Die sozialen Ordnungen der Gruppen oszillieren fortwährend von der egalitären *gumlao* zur hierarchisch organisierten Ordnung der Shan, und umgekehrt (Leach 1970: 1ff., 210ff.).

Obwohl sich das Modell mit Oszillationen beschäftigt, also Dynamik und Veränderung beschreibt, scheint es wenig geeignet, um die Dynamik der Prozesse zu beschreiben, die die Kommunikation in Baan Hadnaleng prägen, was an dem eher starren Strukturbegriff liegen könnte. „Struktur“ besteht für Leach (1978) aus den Ideen einer Gesellschaft. Dies betont er auch in seinem späteren Werk „Kultur und Kommunikation“, in welchem er zeigt, wie Ritual und andere kulturelle Repräsentationen als eine Grammatik verstanden werden können, die Muster bilden und lesbar sind. Lesbare Grammatiken erscheinen nicht sehr wandlungsfähig. Sahlins (1986, 1992, 2008) und Luhmann (1984, 2002) sehen „Struktur“ hingegen als in einem ständigen Wandel begriffen, der Systemen immanent ist. Leach's Modell, welches von Oszillationen ausgeht ist weniger beweglich, als es die anderen beiden Modelle sind. Das Modell ist außerdem nicht gut auf die transkulturelle Kommunikation in Laos anzuwenden. Turton argumentiert diesbezüglich mit Evans (2000), dass:

„Leach's ‚oscillation‘ model [...] works better for a region where the power differential between ‚Kachin‘ [...] was not as uniformly great as in the ‚northern Indo-China area, where Condominas‘ argument for the ‚irreversibility‘ of ‚Taiization‘ is more appropriate“ (Turton 2000: 19).

In Baan Hadnaleng sind weniger Oszillationen zwischen unterschiedlichen Gesellschaftsordnungen zu finden, als dass die transkulturelle Kommunikation von Baan Hadnaleng durch kontextuelle Identitätskonstruktionen geprägt wird. Hier finden eher die Weiterentwicklungen und Diskussionen rund um Leachs große Theorie Anwendung. F. K. Lehman (1967) erweitert beispielsweise in „Ethnic Categories in Burma and the Theory of Social Systems“ (1967) Leachs Theorie zu einem Rollensystem ethnischer Kategorien. In diesem werden die Gesellschaftssysteme als Referenzsysteme gesehen, beziehungsweise als Modelle, die Kontexte generieren, aus denen selektiv Gruppen-Merkmale gewählt werden können. In gegenseitig voneinander abhängigen Kategorien bilden sich sodann Rollen heraus. Eine ethnische Gruppe kann somit viele Rollen spielen, ergo viele Identitäten ausbilden und sich trotzdem in dem Rollensystem positioniert (Lehman 1967: 105-107, ebd. 2007: 120). Dieses Modell ermöglicht es die transkulturelle Kommunikation nicht als Oszillationen, die eine gewisse Kontinuität andeuten, zu sehen, sondern als selektive Wahl von Identitätsmerkmalen, die in bestimmten Kontexten gewählt werden können. Diese Kontexte können sich stark voneinander

unterscheiden und Brüche in der Identitätskonstruktion darstellen. Ob sich ein Bewohner von Baan Hadnaleng als Khmu, Samtao oder Lao identifiziert macht einen großen Unterschied und stellt einen Bruch in der Selbstdarstellung und in der Wahrnehmung durch andere dar. Dies wird in Abschnitt 4.2.1. näher erläutert.

Es stellt sich die Frage wie Gruppen interagieren können, wenn Identitäten derart fluide angelegt sind. Hier beschreibt Leach (1970: 101ff.; 286) bezüglich der Kommunikation der höchst diversen Kachin-Gruppen wie eine Interaktion auf der politischen Ebene ermöglicht wird. Die „ritual ‚language““ (Leach 1970: 102) der Kachin schafft einen gemeinsamen Nenner und überbrückt Unterschiede, um Anschlusskommunikationen zu ermöglichen und Missverständnisse gering zu halten. Die Vagheit der Ritualsprache lässt gleichzeitig Möglichkeiten für Interpretationen zu, was Spannungen verhindert. Diese Ritualsprache ist nicht linguistischer Natur:

„The people may speak different languages, wear different kind of clothes, live in different kinds of houses, but they understand one another's ritual. Ritual acts are ways of 'saying things' about social status, and the 'language' in which these things are said is common to the whole Kachin Area“ (Leach 1970: 279).

So sind Heiratsregeln, Häuserbau, Kleidung und andere nicht-verbale kulturelle Repräsentationen als Ritual zu sehen. Leachs Ritualbegriff ist also sehr viel weiter gefasst, als der von beispielsweise Durkheim (2007):

„By ‚ritual‘, Leach means a great deal more than religious acts. For him, there is in any technical action, like clearing a field or planting a crop, a purely functional element, but there is also something else, ‚which is simply local custom, an aesthetic frill““ (Hinton 1986: 166).

Auch Stéphane Gros (2007) und François Robinne (2007) zeigen auf, dass die Ritualsprache ein gemeinsames Kommunikationsmedium für unterschiedliche ethnische Gruppen sein kann. François Robinne (2007: 290ff.) legt dar wie das *mayu-dama* Verwandtschaftssystem der Kachin als Ritualsprache dient. Selbst Untergruppen wie die Lisu, die sich eher von den Kachin abgrenzen, übernehmen bei einer Heirat die Terminologie des übergeordneten Frauengebers (*mayu*) und des untergeordneten Frauennehmers (*dama*). Gros (2007: 257ff.) stellt komplementär zu Robinne dar, wie eine Tibeto-Burmanische Gruppe – die Drung – durch die Ritualsprache der Schulden und des *feastings* in die multi-ethnische Landschaft Nordwest-Yunnans integriert sind. Unter den Drung bedeutete in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts das Opfern von Ochsen und das damit verbundene *feasting*,

welchem eine Schuldbeziehung zugrunde lag, die Identität der Gruppe. Es stellte die Gruppe erst her. Auch die staatstragenden Gruppen kannten dieses *feasten*, sowie den Sklavenhandel, dem häufig Schuldbeziehungen zugrunde lagen. Das *feasting* und die Begrifflichkeit von Schuldbeziehungen stellt hier eine Basis für die Kommunikation unterschiedlicher ethnischer Gruppen bereit.

Robinne und Gros haben damit Leachs Konzept der Ritualsprache unter den Kachin-Gruppen auf die Kommunikation von Hochlandgruppen mit einer staatstragenden Gruppe erweitert. Robinne zitiert Leach folgendermaßen:

„There are, as we have seen, a large number of ‚ritual acts‘ which can be said to have the same meaning whether the actor is a Shan, a *gumsa* Kachin or a *gumlao* Kachin, but the inferences that are to be drawn from such acts will be entirely different in each case. That such ambiguity does not lead to intolerable misunderstandings is due to the essential vagueness of all ritual statements“ (Leach 1970: 286 zitiert nach Robinne 2007: 263).

Diese Vagheit, mit der Gruppen in Südostasien häufig rituelle Aussagen tätigen, um mit kultureller Diversität umzugehen, wird im Verlauf der vorliegenden Arbeit wichtig. Dass viele Bereiche der transkulturellen Kommunikation möglichst vage gehalten werden, um Spannungen und Missverständnissen vorzubeugen, kann auch im Sinne der Notwendigkeit von Komplexitätsreduktion für bestmögliche Kommunikation gesehen werden (vgl. Luhmann 1984, 1997; Kap. 2.1.1.).

Abschließend bleibt festzuhalten, dass nicht nur der Struktur- sondern auch der Systembegriff von Leach, und von Fredrik Barth (1969) oder auch Andreas Wimmer (2005), sich von dem von Luhmann verwendeten Begriff unterscheidet. Die Interaktionen der Gruppen miteinander und mit dem Staat können konkrete Veränderungen auf der Ebene der politischen, sozialen und religiösen Organisationen, im Rahmen der Rituale, der kulturellen Repräsentationen, des Handelns und der Identitätsartikulation bewirken. Hier interagieren Systeme, bei Luhmann (1984, 2002) dahingegen kommunizieren System und Umwelt.

Auch der Begriff der „Grenze“ wird unterschiedlich interpretiert. Leach (1970), Barth (1969), Wimmer (2008) und weitere hier hinzugezogene Ethnologen gehen davon aus, dass Grenzen gezogen werden können, wenn die eigene Identität und Differenz betont werden soll. Grenzziehungen sollen nach diesem Verständnis den Lebensraum nach außen hin abriegeln. Grenzziehungen sind Reaktionen, die jedoch nicht lebensnotwendig sind (vgl. Barth 1969; Wimmer 2005). Nach Luhmann gehört

Grenzziehung hingegen zur fortlaufenden Kommunikation. Sie bedeutet keine Isolation, sondern System- und Identitätserhalt (vgl. Kap. 2.1.1.):

„Die Differenz System/Umwelt ist der Ausgangspunkt der Luhmannschen Systemtheorie. Kein System kann unabhängig von seiner Umwelt gegeben sein, denn es entsteht dann, wenn seine Operationen eine Grenze ziehen, die das System von dem unterscheidet, was als Umwelt ihm nicht angehört“ (Baraldi et Al. 1997: 195, 196).

Wie Gruppen sich in einer multi-ethnischen Umgebung durch Abgrenzung und die Betonung von Gemeinsamkeiten in Bezug aufeinander definieren lässt sich mit Fredrik Barths Theorie nachvollziehen.

2.2.3. Fredrik Barth: Die Reproduktion ethnischer Identitäten entlang der Grenze in poly-ethnischen Gesellschaftssystemen

Der norwegische Sozialanthropologe Fredrik Barth trägt mit seiner Einleitung zu „Ethnic groups and boundaries“ (1969) entscheidend zu der Debatte um Ethnizität bei. Losgelöst von kulturellen Merkmalen konzentriert sich Barth auf die Grenzziehungen ethnischer Gruppen und sieht Ethnizität eher als „the product of a social process rather than a cultural given“ (Wimmer 2008: 971). Er geht davon aus, dass ethnische Gruppen sich durch Eigen- und Fremdzuschreibungen reproduzieren. Die Zuschreibungen können auf der Betonung von Gemeinsamkeiten mit anderen Gruppen und auf der Betonung von Unterschieden zu anderen Gruppen basieren. Während die Betonung von Gemeinsamkeiten inter-ethnische Kommunikation ermöglicht, ist die Betonung von Unterschieden identitätserhaltend. Barth konzentriert sich auf die Untersuchung der grenzbildenden Prozesse. Die Grenze besteht dabei aus dichotomisierendem Status: Indem die ethnische Identität einer Gruppe als übergeordneter Status anerkannt und anderen Status übergeordnet wird, entstehen Codes und Werte, die als absolute Verhaltensregeln die Gruppe nach Innen homogenisieren¹⁵. Nach außen findet durch die Artikulation von Identitätsmarkierern wie Sprache, Kleidung oder Häuserbau eine Abgrenzung statt.

Um die Interaktion von Gruppen zu analysieren, geht Barth von einem stratifizierten, poly-ethnischen System aus. Er beruft sich dabei auf John Sydenham

¹⁵ Die Grenze ist jedoch auch in beide Richtungen durchlässig: innerhalb einer Gruppe kann abweichendes Verhalten, solange es sich noch innerhalb den Vorgaben des Rollensystems befindet, akzeptiert sein. Weicht ein Mitglied der Gruppe in seiner Rolle jedoch zu sehr ab, wird es ausgeschlossen. Außerdem kann die Grenze von Außen überquert werden, beispielsweise durch Heirat oder Handel (Barth 1969: 9ff.).

Furnivalls (1980, 1983) Analyse pluraler Gesellschaften. Dieser definiert plurale Gesellschaftsformen in Burma (Myanmar) und Indien nicht als aus ethnisch diversen Gruppen bestehend, die in gewissen Bereichen ihre Unterschiedlichkeiten artikulieren, sondern er geht von kapitalistisch induzierten Veränderungen der Segmente aus. Er stellt die Segmente pluraler Gesellschaften als voneinander isoliert und eher gegeneinander gerichtet, als gemeinsam agierend dar (vgl. auch Barth 1969: 16; Baumann 1999: 116). Auch Benedict Burton (1962: 1237ff.) beschäftigt sich mit der Stratifikation pluraler Gesellschaften. Sein Beispiel ist Mauritius. Zwar gesteht er pluralen Gesellschaften die Möglichkeit der Fusionen einzelner Segmente zu; allerdings findet er ebenso wie Furnivall vor allem durch Kolonialisierung initiierte Prozesse, die dazu führen, dass aus ethnischer Stratifikation eine wirtschaftlich und politisch organisierte Differenzierung der Gesellschaft wird. Für Burton wird dabei ebenso wie für Furnivall aus ethnischer Differenzierung im Kontakt mit westlichen Kolonialmächten eine soziale Stratifikation, was zu einer homogenisierung der Gesellschaft führt (Burton 1962: 1240ff.). Diese Definitionen pluraler Gesellschaftssysteme werden nicht zugrunde gelegt, um Baan Hadnaleng als multi-ethnische, beziehungsweise poly-ethnische Einheit zu definieren. Die Kommunikation der Gruppen kann in poly-ethnischen Staaten besser anhand der Kommunikationsmechanismen gesehen werden, die Barth darstellt. Gruppen können in poly-ethnischen Systemen grenzerhaltende Mechanismen entwickeln. Wenn Grenzerhalt in der Kommunikation ethnischer Gruppen stattfindet, können gleichzeitig gegenseitige Adaptionen vorgenommen und stabile Kommunikation gefunden werden. Barth stellt diese Adaptionen in einen wirtschaftlichen Kontext (ebd. 1969: 18-20, 36). Die Definition einer multi-ethnischen, poly-ethnischen beziehungsweise pluralen Gesellschaft soll nicht auf wirtschaftliche Faktoren und Grenzziehungsprozesse einzelner Akteure oder Gruppen reduziert werden.

Um dieser Arbeit eine Definition von multi-ethnischen Dörfern zugrunde zu legen, stellt sich die Frage, wie das poly-ethnische Laos in der Literatur dargestellt wird (vgl. Evans 2002; Turton 2000: 201ff; Kossikov 2000: 227ff.). Evans schreibt:

„All the Tai states were polyethnic, made up of Khmer, Mon, highlanders, ‚sea gypsies‘, among others. There was no expectation of a uniform language in every day discourse, although Buddhism provided a universal ritual language, *pali*. Of course, physical differences and differences of everyday practice were

observed and curiously noted, even among the Buddhists themselves, but they seemed to give rise to few ethnic generalisations. The appearance of Europeans in this world simply added another group to be incorporated into the status structure of the society“ (Evans 2002: 22).

Es ist festzustellen, dass sich multi-ethnische, multi-kulturelle, plurale und poly-ethnische Gesellschaften (ich verwende diese Begriffe synonym) in der Kommunikation zwischen Strategien der Anpassung und Abgrenzung hin und her bewegen können. Gruppen betonen in dem einen Kontext Gemeinsamkeiten, in dem anderen Unterschiede. In der Kommunikation werden auch kulturelle Merkmale der Gruppen wichtig, da diese am besten zur Betonung einer ethnischen Identität und Abgrenzung genutzt werden können.

Abschließend bleibt anzumerken, dass Barth sich knapp 30 Jahre nach dem Aufstellen seiner klassisch gewordenen Theorie davon distanzierte, dass ethnische Identitäten nur untersucht werden könnten, indem sich die Ethnologie von dem Ballast kultureller Merkmale befreit (vgl. Wimmer 2008: 982). Fredrik Barths Theorie war unverzichtbar für den notwendigen Perspektivenwechsel der Ethnologie, warf aber letztlich neue Fragen auf. Wie ist eine Gesellschaftsanalyse möglich, die die Wichtigkeit kultureller Merkmale anerkennt und trotzdem keine Reifizierungen vornimmt, sondern gleichzeitig der Veränderlichkeit von Kultur Tribut zollt? Eine Möglichkeit ist die, „Kommunikation“ hinreichend zu abstrahieren, so dass der Fokus zwischen den Gruppen, auf der Kommunikation liegt. Dies wird hier getan, wobei auf Gruppen-zentrierte Theorien, wie die von Barth (1969) nicht verzichtet wird. Ein weiterer Vertreter der Theorien, die auf der Akteurs- und Gruppenebene operieren, ist Andreas Wimmers (2008) prozessorientierte Mehr-Ebenen-Theorie. Diese wird herangezogen, um die Natur der Grenzziehungsprozesse vor dem Hintergrund der Verbindung zwischen den Handlungen der Akteure und der dadurch generierten Struktur zu verstehen. Davon abgesehen liefert seine Begrifflichkeit des kulturellen Kompromisses eine gute Grundlage, um die Aushandlungen nachvollziehen zu können, die in Baan Hadnaleng von statten gehen.

2.2.4. Andreas Wimmer: Die prozessorientierte Mehr-Ebenen-Theorie

Andreas Wimmers (2008) Mehr-Ebenen-Theorie ist gleichzeitig prozessual angelegt und erfasst die kulturellen Dimensionen einer Gesellschaft. Damit will Wimmer die Unterschiedlichkeit der Grenzziehungsprozesse ethnischer Gruppen

erklären, ohne auf den einst von Barth zurückgewiesenen „cultural stuff“ (Barth 1969: 15) zu verzichten (Wimmer 2005: 13ff., 25, 111, 116; ebd. 2008: 982).

Um die vielfältigen Grenzziehungsprozesse von Akteuren und Gruppen zu systematisieren und theoretisch greifbar zu machen, ermöglicht Wimmer es, in der Analyse von der Mikro- zur Makro-Ebene und zurück zu schwenken. Die Merkmale des sozialen Feldes (vgl. Bourdieu 1977) beeinflussen dabei die Strategien der Akteure, die die Grenzziehungsstrategien je nach der Stärke der Institution innerhalb derer sie sich befinden, der Position in den Machthierarchien und ihrer Stellung in dem politischen Netzwerk ausgestalten. Umgekehrt bestimmen die Handlungen der Akteure das soziale Feld, denn die Entscheidungen eines Akteurs haben Auswirkungen auf andere Akteure und somit auf das gesamte System. Beispielsweise betont eine Gruppe in der Interaktion mit einem eher totalitär ausgerichteten Staat, und wenn soziale Ungleichheiten sehr ausgeprägt sind, eher die ethnische Identität¹⁶. Andere mögliche Klassifikationen wie die Betonung von Klasse, der Dorfmitgliedschaft, regionaler Identitäten etc. werden dann nicht weiter geltend gemacht. Wenn der Staat dahingegen Spielraum für alternative Identitätskonstruktionen zulässt, brauchen Grenzen nicht betont werden und die Grenzziehung fällt nicht so streng aus. Die Grenzziehungen einzelner Akteure können sich innerhalb dieser Gruppe je nach Stellung im Dorf noch einmal unterscheiden, was sich auf die Artikulation der Identität der gesamten Gruppe gegenüber dem Staat auswirken kann (Wimmer 2008: 973, 990ff, 1002ff.).

Diese Sichtweise ist für die Analyse der Prozesse, die im multi-ethnischen Baan Hadnaleng gefunden werden können, von Vorteil. Nur auf der Systemebene zu argumentieren würde verschleiern, wie die Biographien einzelner Akteure dieses System hervorbringen. Damit würden große Bereiche des Systems selbst nicht erkennbar bleiben, denn erst Teile der Biographien einzelner Akteure, die in multi-ethnischen Einheiten aufeinanderprallen, lassen bestimmte Aspekte der Gestaltung des Zusammenlebens offensichtlich werden. Von der transkulturellen Interaktion

¹⁶ Gerade transkulturelle Kommunikation multi-ethnischer Akteure muss jedoch nicht unbedingt in ethnischer Begrifflichkeit verlaufen. Dies zeigt Wimmer (2005: 162ff.) beispielsweise anhand einer Netzwerkanalyse transkultureller Kommunikation in Einwanderungsquartieren in der Schweiz auf. Dort interagieren unter anderem jüngst zugewanderte Jugoslawen und Türken mit alteingesessenen Schweizern und länger in dem Land lebenden Italienern und Spaniern. Es zeigt sich, dass die Quartierbewohner sich und andere nicht nach Herkunftsgruppen klassifizieren, sondern nach wahrgenommener Nähe und Distanz zu einem zentralen Ordnungsschema; die Netzwerke sind eher nach Klasse als nach ethnischen Gruppen aufgeteilt.

konkreter Akteure auf das System schließen zu können, und umgekehrt, zu sehen, in welchen Bereichen und wie das System die Handlungen der Akteure bestimmt, ist für die vorliegende Analyse wichtig. Dieser Aspekt wird zwar bereits von der Theorie Bourdieus (1977) abgedeckt, jedoch stellt Wimmer die Interaktion von Gruppen und Akteuren vor den Hintergrund der Artikulation von Identitäten auch mittels eines Rückgriffs auf kulturelle Charakteristika. Auch Wimmers Begrifflichkeit der Aushandlung eines kulturellen Kompromisses ist für das Verständnis transkultureller Kommunikation in einem multi-ethnischen Dorf von Bedeutung.

Je nach der Natur der Kommunikation der grenzziehenden Akteure kann durch die Verhandlungen ein kultureller Kompromiss erlangt werden, oder nicht (ebd. 2008: 1008). Alle Beteiligten sind bemüht einen Kompromiss zu finden, der den eigenen Interessen entspricht und trotzdem der Gesamtsituation dient. Das nennt Wimmer die „Pragmatik der kulturellen Produktion“ (ebd. 2005: 48). Die Art des Konsenses erklärt die Eigenschaften der Grenze. Ist der Kompromiss umfassend, und besteht eine gegenseitige Anerkennung der Grenze, sowie möglichst flache Hierarchien, muss die Grenze weniger betont werden und eine konsequente Abschließung nach außen ist nicht notwendig. Dann können Ambiguitäten in der Identitätskonstruktion- und Artikulation erlaubt sein und die Grenze kann sich eher ändern. Ist dahingegen keine Übereinkunft bezüglich der Grenze zu finden und es besteht große soziale Ungleichheit, muss die Grenze betont werden. In diesem Fall schließt sich die Gruppe eher nach außen hin ab und betont eine starre Identität (ebd. 2008: 1000ff.). Der gefundene Kompromiss kann also letztlich mit sozialer Schließung verbunden sein und zur Bildung von Klassen, der Betonung von Ethnizität etc. führen. Ein einmal gefundener kultureller Kompromiss bedeutet allerdings nicht automatisch den Beginn einer gesellschaftlichen Stasis. Die durch den Kompromiss gefundenen Regeln unterliegen auch nachdem sie aufgestellt wurden weiterhin der Interpretation und Ausgestaltung aller am Entscheidungsprozess Beteiligten. Außerdem kann sich das soziale Feld in Hinsicht auf Institution, Machtverteilung und politische Netzwerke verändern, was zu neuen Grenzziehungsstrategien, oder sogar der Notwendigkeit eines gänzlich neuen kulturellen Kompromisses führen kann (vgl. ebd. 2005: 14, 40ff.).

2.3. Gemeinschaftsbildung über Rituale, die Kommunikation von Wertesystemen und kreativ gestalteteter Wandel

Das Analyseinstrument vermag bis hierher der transkulturellen Kommunikation gerecht zu werden, indem es die Prozesse beschreibbar macht, die ein multi-ethnisches Dorf bei den Aushandlungen einer gemeinsam tragbaren Identität durchläuft. Der Teil der theoretischen Grundlagen dieser Arbeit bewegt sich zwischen Theorien, die das Dazwischen, die Dynamik, die Kommunikation und die Beweglichkeit des Feldes und der Akteure, die das Feld strukturieren, erfassen; und denen, die sich weniger dafür eignen die Prozesshaftigkeit kultureller Dynamiken zu beschreiben (vgl. Kap. 2.2.4.). Das Analyseinstrument schließt mit drei Theorien ab, die diesen Brückenschlag untermauern und vertiefen.

Sozio-kosmische Gesellschaften, in denen eine enge Beziehung zwischen Sozial- und Religionssystem besteht (vgl. Kap. 4.4.3.; Kap. 5.1.), können am besten aus dem rituellen System heraus analysiert und verglichen werden (vgl. Barraud/Platenkamp 1990). Auch Khmu und Samtao sind als sozio-kosmische Gesellschaften durch die Analyse der Ritual- und Wertesysteme beschreibbar. Bei der Analyse der für die Gemeinschaftsbildung von Baan Hadnaleng besonders konstitutiven Rituale, wird eine Theorie benötigt, die von einer Gemeinschaftsbildung durch Rituale ausgeht. Dafür kommen in Kapitel 2.3.1. modifizierte Teile von Émile Durkheims' (2007) Theorie zum Tragen. Die für die Dauer des Rituals kreierte ethnisch diverse Gemeinschaft wird im täglichen Zusammenleben bemüht sein ein gemeinsames Wertesystem zu schaffen, welches die transkulturelle Kommunikation vereinfacht und mögliche Spannungen reduziert.

2.3.1. Émile Durkheim: Rituell hergestellte Gemeinschaft und Solidarität

Émile Durkheim (2007) zeigt in seinem Werk „Die elementaren Formen des religiösen Lebens“ dass die regelmäßige Ausübung gemeinsamer Rituale gesellschaftliche Solidarität hervorbringt. Er zieht eine enge Verbindung zwischen dem Sozialsystem einer Gesellschaft und der rituellen Praxis, denn durch die wiederholte Durchführung von Ritualen entsteht Gemeinschaft. In Bezug auf die Kommunikation unterschiedlicher Gruppen in einem multi-ethnischen Dorf ist die Diskussion eines solchen Mechanismus von großem Wert. Jonathan Z. Smith (2004) beispielsweise nutzt Durkheims Begrifflichkeit. Er beschreibt ein Vietnam-Kriegs-

Denkmal in Washington, welches Pilger und Kriegsveteranen gleichermaßen anzieht und Familiarität und Gemeinschaft herstellt. Das entstandene Solidaritätsgefühl muss periodisch erneuert werden, aber: „Divisiveness is overcome – at least for the moment“ (ebd. 109). Es geht hier also um die Bildung von Einheit. Kritische Stimmen weisen darauf hin, dass auch die Differenzen innerhalb einer Gruppe, eines Dorfs etc. analysierbar sein müssen¹⁷.

Die strukturfunktionalistisch orientierte Theorie Durkheims, die sich auf „Einheit“ und soziale Kohäsion konzentriert, ist in der vorliegenden Arbeit modifiziert von Wert. Mein Ziel ist es, die transkulturelle Kommunikation einer multi-ethnischen Gesellschaft aufzuzeigen. Ich gehe von einem generellen Bestreben der Gruppen in Baan Hadnaleng aus, ein gemeinsames Sozialsystem zu schaffen, welches den für eine Dorfgemeinschaft notwendigen Zusammenhalt und somit eine gewisse soziale Kohäsion hervorbringt. Diese Gemeinschaft setzt sich aus verschiedenen ethnischen Gruppen zusammen, und widerspricht insofern Durkheims Verständnis einer innen homogenen Gemeinschaft. Es wird sich zeigen, dass in Bezug auf Baan Hadnaleng gerade die Verbindung zum außen von immenser Bedeutung für das Funktionieren vieler Rituale und für die Gemeinschaftsbildung ist. Gemeinschaften werden außerdem in Baan Hadnaleng teilweise nur für die Dauer der Rituale erschaffen, während in anderen Bereichen, wie der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Organisation die Einheit aufgehoben wird. So zeige ich in Kapitel 6 auf, wie betont wird, dass das *Bun Greh* in Baan Hadnaleng das gesamte Dorf umfasst. Darin enthalten sind alle Gruppen und Akteure auf einer gleichrangigen Ebene. Diese Gemeinschaft konstituiert sich für die Dauer des Rituals, und sie besteht als Ideal im Alltag hinfort. Es können jedoch gleichermaßen viele Bereiche gefunden werden, in

¹⁷ Leach (1970: 278) betont beispielsweise, dass Ritual gesellschaftliche Differenzen und Unterschiede zwischen Mitgliedern einer Gesellschaft ausdrücken (und kreieren) kann. In der aktuellen Literatur wird nachgewiesen, dass die Betonung der Solidaritäts- und Gemeinschafts-spendenden Natur von Ritualen Komplexität reduziert. Gottowik (2008) zeigt anhand multi-religiöser Rituale in Indonesien, dass diese nicht lediglich eine integrierende Funktion für Gesellschaften aufweisen. Außerdem kann der Andere durch Rituale integriert werden, Rituale grenzen Gesellschaften also nicht notwendigerweise nach außen hin ab, wie von Durkheim (2007: 308) angedacht. Baumann (1992) merkt an, dass Ritual nicht nur eine homogene Gruppe Gleichgesinnter umfasst, sondern dass der „religiös Andere“ an rituellen Handlungen beteiligt sein kann. Sein Beispiel sind Weihnachts- und Geburtstagsfeiern von Punjabi, die im multi-ethnischen Southall leben. Nach dieser Sicht kann der Andere durch das Ritual in die Gesellschaft integriert werden, und wird nicht notwendigerweise ausgegrenzt. Baumann weist jedoch ebenso daraufhin, dass Durkheim vielfach falsch interpretiert wurde. Durkheim ging demnach von einer idealisierten, abstrakten Analyseeinheit „Gesellschaft“ aus und nicht von konkreten ethnischen Gruppen.

denen sich diese Gemeinschaft auflöst, und Unterschiedlichkeiten und Spaltungen erkennbar werden.

2.3.2. Louis Dumont: Wert und Hierarchie

Louis Dumonts Begrifflichkeit der Wert-Ideen prägt die Analyse des in Baan Hadnalengs entstehenden Gesellschaftssystems entscheidend mit. Er tritt, genau wie Marcel Mauss (1990), dafür ein, holistische Gesellschaften als Ganzes zu betrachten und nicht als Summe ihrer Teile. Eine solche Sicht ist möglich, indem man zunächst von der Ideologie einer Gesellschaft als dem Ganzen ausgeht. Ideologie definiert Dumont als Konfiguration von Wert-Ideen: Die Ideologie strukturiert Wert-Ideen zu Oppositionspaaren, die hierarchisch auf zwei Ebenen und in Bezug auf das Ganze angeordnet sind. Ideen und Werte sind dabei untrennbar miteinander verbunden und konstituieren ein System (Dumont 1980: 34, 36, 239; ebd. 1991: 256ff.).

Dumont zieht zwei Beispiele heran, die für seine Theorie zentral sind: Das Beispiel von Adam und Eva und das der linken und der rechten Hand. In letzterem Beispiel zeichnen sich die Hände durch Unterschiedlichkeit aus und ihr Wert wird immer in Bezug auf das Ganze bemessen, den Körper. So wird beispielsweise in westlichen Kulturen der rechten Hand, die bei Rechtshändern zu schreiben vermag, ein anderer Wert als der linken Hand zugeschrieben. Keine der beiden Hände besitzt also einen intrinsischen Wert, ihren relativen Wert beziehen die Hände durch ihre Anordnung in Bezug aufeinander und auf das Ganze. Unterscheidungen haben immer mit Wert zu tun, und Wert ist immer mit Hierarchie verbunden. Eine Umkehrung des relativ zugeschriebenen Wertes ist möglich, es gibt durchaus Kontexte, in denen die linke der rechten Hand vorgezogen wird (vgl. ebd. 1980: 244; ebd. 1991: 265).

Dumonts zweites klassisches Beispiel ist das von Adam und Eva. Eva wird aus Adams Rippe geschaffen, wobei Adam symbolisch für die Menschheit schlechthin steht. In einem zweiten Schritt sind Adam und Eva jedoch zwei gleichwertige Gegenteile, Adam steht für „den Mann“ und Eva für „die Frau“. In diesem Beispiel umfasst Adam und Eva auf einer übergeordneten Ebene als Repräsentant der Menschheit. Eva ist auf dieser Ebene identisch mit dem Ganzen, wobei sie sich gleichzeitig von dem Ganzen unterscheidet, was bereits den Wechsel

zur zweiten Ebene anzeigt: Auf der untergeordneten Ebene steht Adam Eva als das Gegenteil „auf Augenhöhe“ gegenüber (vgl. ebd. 1980: 239ff.).

Diese Anordnung von Wert-Ideen auf verschiedenen Ebenen, und die Tatsache dass das, was auf einer tieferen Ebene verschieden und gegenteilig ist, auf der höchsten Ebene von dem Gegenteil umfasst werden kann, stellt Dumonts Hierarchie-Begriff dar:

„I believe that hierarchy is [...] a relation that can succinctly be called ‘the encompassing of the contrary’” (Dumont 1980: 239).

Hierarchie hat für Dumont folglich nichts mit sozialer Ungleichheit in Bezug auf ungleiche Machtverteilung zu tun und er grenzt sich von dem modernen Grundgedanken “sozialer Stratifikation” ab, sowie Status nicht mit Macht gleichzusetzen ist (ebd. 1980: 20, 66ff., 240; ebd. 1991: 269). Hierarchie in Dumonts Sinne ist nicht nur der Mechanismus, der es erlaubt eine andere Gesellschaft zu verstehen, für Dumont strukturiert Hierarchie jede Gesellschaft, selbst die egalitärste (vgl. Barnes 1985: 8).

Abschließend ziehe ich ergänzend zu Dumonts Begriff der Wert-Ideen David Graeber heran, der „Wert“ als ein Modell der Bedeutungszuschreibung definiert, welches im Rahmen von sozialen Interaktionen und von Austausch Handlung umfasst (Graeber 2001: Kap. 3).

„Value, I’ll suggest, can best be seen [...] as the way in which actions become meaningful to the actor by being incorporated in some larger, social totality – even if in many cases the totality in question exists primarily in the actor’s imagination” (Graeber 2001: xii; Einfügung durch die Autorin).

So kann „Wert“ eine Wert-Idee sein, die hierarchisch in einem Ganzen angeordnet ist, und Wert kann sich in der transkulturellen Kommunikation mit anderen Gesellschaften verändern. Rituelle Praktiken sind besonders prädestiniert dafür das Wertesystem einer Gesellschaft offenzulegen (vgl. S. 18ff., 31). Und Rituale verändern sich, genau wie Kultur, stetig. Dies legt insbesondere die nächste Theorie nahe.

2.3.3. Roy Wagner: die Erfindung der Kultur

Roy Wagner zeigt in seinem Werk „The Invention of Culture“ (1975), wie Kultur nicht nur ständigen Veränderungen unterworfen ist, sondern aktiv erfunden wird. Hiermit orientiert er sich, wie beispielsweise Eric Hobsbawm und Terence

Ranger (1984), an der konstruktivistischen Grundaussage, dass der Mensch seine Realität erschafft. Während sich Hobsbawm und Ranger jedoch auf den Nationalstaat konzentrieren, geht Roy Wagner (1975: 16, 35) davon aus, dass alle Menschen – Ethnologen, sowie deren Informanten – Kultur erfinden.

Wagners Begriff der Erfindung basiert auf der Spannung zwischen verschiedenen Kontexten. Diese beinhalten beispielsweise Sprache, Ideologie, Kosmologie und andere relationale Sets. Kommunikative Inhalte (wie die Bezeichnung von Dingen, Gesten etc.) ziehen ihre Bedeutung aus den Beziehungen der Kontexte. Den von Akteuren geteilten Kontext nennt Wagner konventionellen Kontext, der Konsens hervorbringt. Der konventionelle Kontext existiert nur in Bezug auf den nicht-konventionellen Kontext. Die beiden Kontexte stehen in einer Beziehung der gegenseitigen Abhängigkeit und Widersprüchlichkeit (ebd. 38ff.). Die Spannung zwischen den beiden Kontexten bezeichnet Wagner als Dialektik. In dieser Dialektik zwischen Erfindung und Konvention – die Notwendigkeit von Erfindung ist durch die kulturelle Konvention gegeben und umgekehrt – entsteht und reproduziert sich die Gesellschaft, was der Kernmechanismus aller Kulturen ist (ebd. 52ff.). Kreativität und Erfindung sind folglich die Mechanismen, nach denen jede Kultur operiert.

Hieraus folgt für die Erforschung von Gesellschaft zunächst, dass kulturelle Elemente niemals intrinsisch „echt“ oder „unecht“ sein können, da sie in sich keine Bedeutung tragen. Die Bedeutung wird ihnen durch die Akteure in Relation zu den konventionellem und nicht-konventionellem Kontexten zugeschrieben. Außerdem verändert sich die Bedeutung kultureller Elemente ständig¹⁸ (ebd. 110f.).

2.4. Das Analyseinstrument

Das Analyseinstrument, das im Folgenden verwendet wird, besteht aus drei Teilen. Gerade die Differenzen und Unterschiede der einzelnen Theorien, die ich eklektisch benutze, sollen dazu beitragen, dass verschiedenste Bereiche für die Analyse abgedeckt werden. Jede einzelne Theorie sollte in ihrer Andersartigkeit letztlich jedoch in das Gesamtbild integriert werden, so dass alle Theorien

¹⁸ Ein Beispiel hierfür ist nach Wagner die Sprache. Keine lebende Sprache ist statisch und gebunden, es gibt immer einen Gegenprozess zur Konventionalität von Sprache, die dabei jedoch trotzdem statisch wirkt. „For the time being“, – oder, um ein deutsches Beispiel zu nennen: „Es war einmal“ – sind zwar hoch konventionalisiert, es gibt jedoch immer auch alternative Möglichkeiten. Neben Wortneuschöpfungen bestehen in der Sprache etablierte Wörter (ebd. 1975: 110f.).

zusammen ein breites Spektrum ergeben, welches den ambivalenten und widersprüchlichen Daten auf eine Art und Weise gerecht wird.

Die Rahmentheorien ermöglichen es kommunikative Prozesse gleichermaßen auf Akteurs- und Systemebene zu erfassen. Niklas Luhmann (1984) fasst Gesellschaften als aus Kommunikation bestehend auf, wobei Systeme autopoeitisch und selbstreferenziell sind, und ein System Input von der Umwelt immer in die eigene Begrifflichkeit übersetzt (Kap. 2.1.1.).

Dieser Ansatz wird durch die von Pierre Bourdieu (1977) ausformulierten habituellen Dispositionen sozialer Akteure in einem Feld ergänzt (Kap. 2.1.2.). Hier wird die von Luhmann ausgesparte Akteursebene zurück in das Analyseinstrument hineingeholt. Es wird aufgezeigt, wie der Habitus einzelner Akteure in Baan Hadnaleng die Strukturen des Feldes erzeugt. An dieser Stelle setzt die Beschäftigung mit Status-Hierarchien in der transkulturellen Kommunikation an, die besonders in Kapitel 3 aufgegriffen wird. So stellt sich die Frage, wie Hierarchien in Baan Hadnaleng strukturiert sind. Das Dorf gliedert sich nach ethnischen Kriterien und nach Status hin auf, vor allem aber strukturiert es sich in Bezug auf das Außen und den Staat. Indem Rituale vor Gästen, die von außerhalb kommen, durchgeführt werden, kann die eigene Identität sichtbar gemacht und real werden. Hier greift Marshall Sahlins' (1981, 2008) Theorie, die verdeutlicht, dass Identitätskonstruktion häufig auf Alteritätserfahrungen beruht. Identität wird also gerade durch Bezug auf den Anderen gebildet und erhalten. Kommunikation und Gemeinschaftsbildung gründen nicht lediglich auf Gemeinsamkeiten, sie können aus Differenzen hervorgehen und sich auf solche stützen. Sahlins zeigt, wie die Beziehungen aus dem Inneren einer Gesellschaft heraus zum außen als für das Überleben einer Gesellschaft konstitutiv gesehen werden. Um Identität herzustellen und zu erhalten, reicht es nicht, im Sinne Barths (1969) und Wimmers (2008), Abgrenzungsprozesse zu untersuchen. Sahlins Theorie macht den notwendigen Schritt in die Richtung speziell der Analyse der Charakteristika südostasiatischer Gesellschaften – auch wenn sie durchaus Gesellschaften außerhalb Südostasiens in die Analyse einbezieht –, ohne sehr vom Abstraktionsgrad abzurücken. Auch die Tatsache, dass historische Daten in eine strukturalistisch inspirierte Analyse gebettet sein können und sollen wird wichtig. Die Struktur des Gesellschaftssystems eines multi-ethnischen Dorfs hat sich durch historische Ereignisse ausdifferenziert und ist nur so zu verstehen.

Edmund Leach (1970) hat sich den Oszillationen sozialer Systeme in Südostasien gewidmet und stellt deshalb einen wichtigen Teil des zweiten Theorieblocks dar. Weniger liegt jedoch sein Verständnis des instabilen Equilibriums der vorliegenden Arbeit zugrunde als sein Begriff einer gemeinsamen Ritualsprache der Kachin-Gruppen. Baan Hadnaleng ist als multi-ethnisches Dorf darauf angewiesen einen gemeinsamen Sprachcode zu finden, der Gruppen mit verschiedenen Sozialorganisationen die Kommunikation erleichtert (Kap. 2.2.2.).

Fredrik Barth (1969) konzentriert sich dahingegen auf Identitätsbildung von Gruppen und Akteuren durch Abgrenzungen und durch die Hervorhebung von Gemeinsamkeiten (Kap. 2.2.3.). Prozesse der Grenzabschließung und Öffnung analysierbar zu machen ist für die vorliegende Arbeit von Wert, da die zugrundeliegende Fragestellung sich auch um diese Grenzziehungs- und Öffnungsprozesse dreht.

Den Block der Theorien, die die Themen der Ethnizität und Identität behandeln, abschließend, beinhaltet Andreas Wimmers prozessorientierte Mehr-Ebenen-Theorie die Fragestellung nach gesellschaftlichen Grenzziehungsprozessen im Sinne Fredrik Barths, ohne die Beschreibung kultureller Merkmale einer Gruppe auszuschließen¹⁹. Die Aushandlungsprozesse, die zwischen Gruppen und zwischen Gruppen und dem Staat stattfinden, können außerdem zu einem kulturellen Kompromiss führen, was für die Analyse von Baan Hadnaleng wichtig ist. Hier ist anzumerken, dass Luhmann (1997: 604, 874, 1098ff.) Konsens nicht als wichtig für die Autopoiesis einer Gesellschaft empfindet. Integration stellt er als denselben zu vernachlässigenden Mechanismus wie Desintegration dar. Wichtig ist einzig, dass Anschlusskommunikation geschieht, was gerade durch Differenzen ermöglicht werden kann. In Baan Hadnaleng ist das Finden von Konsens jedoch für die Bewohner in den meisten Kontexten wesentlich. Hier steht Luhmann nicht nur im Gegensatz zu den anderen Theorien, er ist auch in diesem Punkt nicht auf die Situation anzuwenden, in der Baan Hadnaleng sich befindet.

Der dritte Theorieblock greift auf sowohl holistische als auch prozessuale Theorien zurück, um zwei sozio-kosmische und prozessual handelnde Gruppen und

¹⁹ Diese dienen nicht zur Charakterisierung einer Gruppe, sondern sie legen deren Identitätskonstruktion in der Beziehung zu anderen Gruppen und dem Staat und das Wertesystem offen. Es geht also, um Moerman (1965, 1968) heranzuziehen, nicht um die kulturellen Repräsentationen an sich, sondern darum, wie sie verwendet werden und was das über die Praxis und Identitätskonstruktionen der Gruppen aussagt.

deren Kommunikationsprozesse zu erfassen. Der Teil von Émile Durkheims' (2007) Theorie, der rituelle Herstellung von Gemeinschaft und Solidarität (Kap. 2.3.1.) beschreibt, leitet das Kapitel ein. Während Gemeinschaftsbildung hier auf Ritualebene betrachtet wird, ziehe ich Louis Dumont (1980) für die Beschreibung der Ebene der Wertesysteme heran. Sein Begriffsinstrumentarium der hierarchisch konfigurierten und umkehrbaren Wert-Ideen ermöglicht die Beschreibung eines gemeinsamen Wertesystems, welches aus der Kommunikation zweier Gruppen mit unterschiedlichen Geschichten und jeweils eigenen Wertevorstellungen entstand. Der Analyse des Austauschs unterschiedlicher Wertesysteme kommunizierender südostasiatischer Gruppen wird David Graebers' (2001) Definition von „Wert“ als im Rahmen von Handlung und Austausch gesellschaftlich zugeschrieben zugrunde gelegt. Um den Prozess des Zusammenwachsens der verschiedenen Wertesysteme nachzuvollziehen, treten die Rahmentheorien in Kraft.

Roy Wagners (1975) Begrifflichkeit sich ständig wandelnder, und erfundener Kultur durch kreative Bedeutungszuschreibungen der Akteure gesteht letzteren die notwendige Kreativität zu, in der Kommunikation miteinander ein gemeinsames System herzustellen. Für die vorliegende Arbeit ist die Theorie (Kap. 2.3.3.) auch deshalb von immensem Wert, da gerade in einem multi-ethnischen Dorf wie Baan Hadnaleng, welches einen permanenten Dialog zweier miteinander lebender Gruppen erzwingt, Kultur nicht *ist*, sondern erfunden werden muss. Das Dorf, die Analyseeinheit, um die es im nächsten Kapitel geht, wird in diesem Sinne permanent erfunden.

3. Das Dorf als Analyseeinheit

Nach der Darstellung des Analyseinstrumentes setze ich mich in diesem Kapitel mit der Analyseeinheit auseinander. Baan Hadnaleng als multi-ethnisches Dorf verlangt eine präzise Definition des Dorfkonzeptes sowie eine genaue Reflektion darüber, wie Dörfer sich konstituieren und wie sie analysiert werden sollten. Im Hinblick auf Identitätskonstruktionen und Kommunikation in Südostasien – und dort speziell in Bezug auf Laos – spielt die Konzeption von Dörfern eine große Rolle. In diesem Zusammenhang sind die Definitionen von Ländlichkeit und Stadt sowie die der Gemeinschaft sehr wichtig. Was macht Gemeinschaft aus? Wie wurde und wird Gemeinschaft im Diskurs der Informanten und somit in dem der Wissenschaft konzeptualisiert? Wie ist die Beziehung zwischen einer ländlichen

Gegend, mit denen Dörfer und Dorfgemeinschaften assoziiert sind und der Großstadt aus verschiedenen Perspektiven zu sehen?

Ich gehe zunächst darauf ein, wie die Ethnologie, aber auch die Soziologie und andere Disziplinen, Dörflichkeit in der Vergangenheit konstruierten. Dies ist auch deshalb wichtig, weil diese Konzeptionen heute häufig noch unterschwellig in der ethnologischen Literatur mitklingen (vgl. Walker 2009: 1). In Kapitel 3.1.1. konzentriere ich mich auf die diesbezügliche Forschung in Thailand, die umfangreicher als die Forschung bezüglich von Laos ist. In Kapitel 3.1.2. lege ich kurz dar, wie Dorfforschungen in Laos konzeptualisiert wurden. In Kapitel 3.1.3 gehe ich auf die sukzessive Dekonstruktion der früheren Begrifflichkeit von Dörflichkeit, Gemeinschaft und Dorfgemeinschaft ein, die sich im Zusammenhang mit einem veränderten Raumkonzept vollzog.

Dies führt zu der Frage wie die Kommunikationsprozesse eines multi-ethnischen Dorfs analysiert werden können. Was unter einer multi-kulturellen Einheit zu verstehen ist, wurde in Kap. 2.2.3. geklärt, in diesem Kapitel geht es um die Analyse multi-ethnischer Dörfer. In Kapitel 3.2. lege ich die Begriffe zugrunde, die es ermöglichen Baan Hadnaleng als multi-ethnisches Dorf zu analysieren. In Kapitel 3.2.1. widme ich mich der Frage, wie multi-ethnische Dörfer mit ihrer Diversität umgehen. In diesem Rahmen gehe ich besonders auf multi-religiöse Rituale und religiöse Diversität ein. Ich zeige außerdem auf, wie Modelle, die ursprünglich für die Analyse multi-ethnischer Städte entworfen wurden, diese Frage beantworten und auf Baan Hadnaleng als multi-ethnisches Dorf angewendet werden können.

Baan Hadnaleng definiert sich als multi-ethnisches und multi-religiöses Dorf in einem hohen Maß in seinen Beziehungen zum außen (zum Staat, aber auch zu anderen Dörfern). Im sechsten Kapitel zeige ich beispielsweise, wie die Durchführung mehrerer Ritualsequenzen von beiden Gruppen vor Besuchern von außen (vor allem fremde Besucher und Staatsrepräsentanten) bewirkt, dass die eigene Identität sichtbar wird. Insofern entstehen große Bereiche der Dorf-Identität erst indem die Bewohner des Dorfs sich aktiv in Bezug zum außen setzen. Gleichermäßen kommt in Baan Hadnaleng erhöhter Status vor allem demjenigen zu, der die notwendigen Beziehungen zum Staat und zu hochrangigen Personen, die in anderen Dörfern leben, unterhält. Das Statussystem definiert Baan Hadnaleng als multi-ethnisches Dorf insofern, als dass es einer ethnischen „Dichotomisierung“ der Bewohner vorbeugt. In der Identitätsartikulation spielen in Baan Hadnaleng für die

Grenzziehungsprozesse innerhalb des Dorfdiskurses ethnische Klassifizierungsmuster eine große Rolle: „Wir sind Samtao, weil wir Buddhisten sind“, war in verschiedenen Kontexten von allen Samtao zu hören, mit denen ich während der Forschung sprach. „Wir sind Khmu, weil wir keine Buddhisten sind“, kam dahingegen von vielen Khmu. Dies wird vor allem im Kontext von Baan Hadnaleng als multi-ethnisches Dorf bedeutsam, da es die transkulturelle Kommunikation auf Diskursebene zwischen Samtao und Khmu organisiert. Diese Abgrenzung voneinander über das Religionssystem zeigt einerseits, dass Ethnizität in der Selbst- und Fremdwahrnehmung eine große Rolle spielt, wobei die Aufgliederung des Dorfs nach Status diese Differenzen in vielen Kontexten verwischt. Baan Hadnaleng gliedert sich als multi-ethnisches Dorf also durch drei Dimensionen auf: Erstens: Das Dorf definiert sich in vielen Kontexten durch seine Beziehungen nach außen. Die Kommunikation innerhalb des Dorfs und die Kommunikation nach außen beruht zweitens auf einem Statussystem. Es werden drittens ethnische Klassifikationsmuster durch die Aufgliederung des Dorfs nach Status verwischt. Um diese drei Dimensionen, die in jeweils verschiedenen Kontexten wirksam werden können, geht es in dem Abschnitt 3.2.2.

3.1. Das Dorf in der früheren ethnologischen Literatur

Dorfforschungen („village studies“) wurden in Südostasien vor allem in den 1950er bis 1970er Jahren betrieben. Das Dorf wurde in dieser Zeit als ethnisch, kulturell und sprachlich homogen dargestellt. Es zeichnete sich durch eine isolierte Lage in einer ländlichen Gegend, Stasis und Authentizität aus. Es galt als die Grundanalyseeinheit, in der die traditionelle, ergo „echte“ Identität, die Sozialstruktur und das Wertesystem einer homogenen Gesellschaft hergestellt und perpetuiert wurde. Wurde das Dorf analysiert wurden diese Ergebnisse als repräsentativ für die gesamte Gesellschaft gesehen. Außerdem wurde häufig das harmonische Zusammenleben der Dorfbevölkerung hervorgehoben. Die Dorforganisation gründete auf Egalität und auf Verwandtschaftsnetzen, die gemeinsam Subsistenzwirtschaft betrieben und autonom von äußeren Einflüssen waren. In den dynamischen Städten dahingegen, – wo sich die Staatsmacht und der Markt befanden – wurden Konflikte ausgetragen. Verwandtschaftsbände weichten dort auf und ein Wertewandel führte zu dem Verlust von „Moral“. Der Staat wurde als böser Kapitalismus-

verbreitender Antagonist identifiziert, vor dem Dörfer zu fliehen versuchten (vgl. Farrelly 2009: 111; High 2009: 90; Hillery 1955: 118; McGee 2011; Michaud/Forsyth 2011: xii; Reynolds 2009: 29; Walker 2009: 18).

Dorfforschungen fanden in Südasien vor allem in Indien (vgl. Jodhka 2000: 1) und in Südostasien in Thailand statt. Ich konzentriere mich auf Südostasien, und dort auf Thailand. Bowie (1992: 797, 819) teilt die „Thai-Peasant-Studies²⁰“ in zwei Ströme: die romantischen und die marxistischen. Beide Richtungen wiesen einen verklärten Blick in Bezug auf Ländlichkeit und Bauernschaft auf. Als frühester Vertreter der Dorfforschung in Thailand – und in beide Lager gehörend – kann Chatthip Narthsupa (1996) genannt werden, ein thailändischer Wirtschafts-Historiker. Er plädierte dafür, die thailändische Dorfgemeinschaft als älteste Einheit Thailands zu sehen, die lange vor größeren Einrichtungen, wie dem Staat, existierte.

Die bis hierher skizzierte Charakterisierung von Dörfern fand bis weit in die 1980er Jahre hinein statt. Vor allem in der Soziologie, aber auch in der Ethnologie, Ökologie, Geographie und in den Geschichtswissenschaften wurde „Gemeinschaft“ mit „Dorf“ gleichgesetzt. Ziel der Forschung waren die Dorfgemeinschaften (*village-communities*).

Bis in die 1990er Jahre hinein wurde es unterlassen, „Gemeinschaft“ zu definieren. Die Konnotation, die diesem Begriff zugrunde lag, beschrieb der Philosoph und Soziologe Ferdinand Tönnies (1855-1936) als erster (vgl. Baumann 2006b: 14; Liepins 2000: 23; MacFarlane 1977: 631; Poplin 1972: 114; Reynolds 2009: 29). Er hob Gemeinschaft dabei von Gesellschaft ab. Letztere war mit dem Staat assoziiert und erstere zeichnete sich durch familiäre Verbundenheit aus. Gemeinschaft sah Tönnies als „dauerndes Verhältnis zwischen Menschen“ (Tönnies 2012: 55). Sie sei auf natürliche Weise durch Verwandtschaft, Freundschaft und Nachbarschaft gewachsen und bände die Mitglieder durch Blut und Pflichten zusammen. Gesellschaft würde dahingegen durch den Einzelnen künstlich hergestellt (ebd. 2012: 204, 221ff.).

Auch heute und im Alltag wird „Gemeinschaft“ undifferenziert gebraucht und konnotiert meist familiären Zusammenhalt und Solidarität (beispielsweise in den Komposita Gemeinschaftspraxis oder Sprachgemeinschaft). In der Politik und

²⁰ Die „Peasant Studies“ stehen in engem Verhältnis mit den Dorfstudien. Einer der berühmtesten Vertreter ist Robert Redfield, der in Indien geforscht hatte. Er fand in Dörfern eine „Little Tradition“, während Städte große Traditionen „Big traditions“ aufwiesen. Beide Traditionen waren miteinander verbunden (Redfield 1956; vgl. auch Davis 1984: 89ff.; Jodhka 2000: 3ff.).

Wirtschaft benutzen Entwicklungshelfer in der Zusammenarbeit mit finanzkräftigen Institutionen den Begriff und auch die Tourismusbranche macht davon Gebrauch (vgl. Hoadley/Gunnarsson 1996: xii; Reynolds 2009: 27, Walker 2009: 5). Als Beispiel kann hier ein Bericht von Sybille Creutz (2010) genannt werden. Der Projektbericht „Marketing pro poor community-based tourism in Luang Namtha“ soll Aufschluss über einen möglichen Ausbau des Ökotourismus in Luang Namtha geben. Hier sind verarmte Gemeinschaften das Ziel strategischer Tourismus-Projekte. Dörfer, die sich als besonders „ländlich“ qualifizieren können, sich also als „Gemeinschaften“ im oben beschriebenen Sinne darstellen lassen, werden häufig Gegenstand von Tourismus-Projekten, von innerstaatlicher- oder von Entwicklungshilfe (vgl. hierzu auch High 2009: 91ff.). Gerade in Laos sind es heute noch Entwicklungshelfer, die, die in der Tourismusbranche arbeiten oder Organe des Staats, die ein romantisiertes und teilweise auch exotisiertes Bild Lao-Dörfer zeichnen²¹.

Was die ethnologische Forschung in Thailand der 1960er bis 1990er Jahre angeht, teilt Liepins (2000) Gemeinschaftsstudien unter anderem in struktural-funktionalistische, die Dörfer als statisch und isoliert ausweisen, und in Ethnographien, die nach Authentizität suchen ein. Beide betonen die Abwesenheit von Konflikten. Im Folgenden zeige ich anhand spezieller Monographien die Entwicklung auf, die die Dorfstudien in Thailand durchmachten. Die Ethnographie von Konrad Kingshill (1965, 1991) wirft ein anderes Bild von Örtlichkeit auf, als die struktur-funktionalistisch orientierten Studien von Stanley Jeyaraja Tambiah (1970), Richard Davis (1984) und Michael Rhum (1994). Konrad Kingshill (1965) wird hier als erstes exemplarisches Beispiel für die „typischen“ Dorfstudien, die in den 1960er Jahren in Thailand durchgeführt wurden, herangezogen. Bei der Studie von Konrad Kingshill sind die Merkmale der damaligen Dorfforschung besonders augenfällig.

²¹ Eine Reiseorganisation wirbt beispielsweise folgendermaßen für Touren mit einer Übernachtung in einem Akha-Dorf: „The village is based in Muang Khua in Phongsali Province, the northernmost, remotest and poorest region in Laos. The Akha ethnic minority village, is a quiet, peaceful hillside location, reachable only on foot on two to three hours scenic walking trail through stunning landscapes“ (Tiger Trail. Outdoor Adventures Laos: <http://laos-adventures.com/page.asp?id={4E80164B-D118-4D5B-BC35-09BC4BE68D66}>).

3.1.1. Thailand und die Definition von Dorf

Konrad Kingshill forschte in einem Yuan-Dorf namens Ku Daeng in der Lamphun Provinz nahe Chiang Mai in Nordthailand. Seine Dissertation wurde 1960 und 1965 in einer überarbeiteten Version veröffentlicht. Um ein Dorf zu finden, welches für eine Dorfforschung geeignet war musste es diverse Kriterien erfüllen. Es sollte möglichst fern der Großstadt liegen und möglichst wenige westliche Einflüsse aufweisen (Kingshill²² 1965: 3; ebd. 1991: 238-247). Trotzdem zollte Kingshill dem Dorf Neugier auf das Fremde und den Wunsch nach westlicher Bildung. Außerdem betonte er, dass dieses Dorf nicht als repräsentativ gesehen werden könne, weder für die dörfliche Bevölkerung noch für die gesamte Gesellschaft Thailands (ebd. 1965: 3). Beides stand im Gegensatz zu früheren Dorfstudien.

Auf dem religiösen Sektor sollte Homogenität vorherrschen: das Dorf sollte rein buddhistisch sein, denn so könnte das thailändische Dorfleben, welches auf buddhistischen Konzeptionen beruhe, am besten nachvollzogen werden.

„Everybody in Ku Daeng is a Buddhist. [...] The Buddhist temple lies at the center of the village, both structurally and functionally“ (ebd. 1991: 92).

Diese zentrale These prägte nicht nur die Forschung und das Schreiben Kingshills. Es gab auch später, in den 1980er und 1990er Jahren kaum eine Dorfstudie, die nicht die Wichtigkeit des Tempels als Mittelpunkt des Dorflebens und als grundlegend wichtig für die soziale Organisation der ländlich gelegenen Dörfer hervorhob²³ (vgl. beispielsweise für Laos und Thailand Anuman 1961; Condominas 1998; Davis 1984; de Young 1963; Potter 1976, 1977; Tambiah 1970 etc.). Rhum schreibt dazu: „the *wat* is generally the social, geographical, and ideological focus of the village“ (ebd. 1994: 135; Hervorhebung im Original).

Solche Studien stellten Dörfer nach wie vor als statisch dar, Veränderungen blieben unberücksichtigt oder wurden als problematisch ausgezeichnet (vgl. Macfarlane 1977: 635). Halpern (1967) erforschte beispielsweise „Changing Village Communit[ies]“ in Mexiko, Serbien, Taiwan, der Türkei, Laos, Indonesien und Melanesien. Mit „Veränderungen“ meint der Autor hier jedoch keine strukturellen Prozesse, die ein Dorf durchläuft. Veränderungen sind wirtschaftliche, soziale und

²² Auch in seiner zweiten Studie, in demselben Dorf, 1991, stellt er diese Intentionen nicht in Frage.

²³ Viele widmeten sich daneben jedoch auch der lokalen Kosmologie, die als eng mit dem Buddhismus und dem Verwandtschaftssystem verbunden und älter als der Buddhismus dargestellt wurde (vgl. beispielweise Davis 1984; de Young 1963; Potter 1976, 1977; Tambiah 1970).

politische Probleme, wie Missernten, zu wenig Lehrer etc. Bezüglich von Nord-Thailand untersuchte Kingshill auf ähnliche Weise in seiner zweiten Studie 1991 zwar welche Veränderungen Ku Daeng bis dahin durchgemacht hat, allerdings zeigte diese zweite Studie kaum Unterschiede auf. Wenn doch, wurden Unterschiede in der Begrifflichkeit wie sich der moderne, technisch versierte Westen auf diese kleinen Gesellschaften auswirkte, benannt.

Stanley Jeyaraja Tambiah (1970: 1ff., 41), der in dem Dorf Phraan Muan in Nord-Ost Thailand forschte, betonte zwar nach wie vor mangelnde Kontakte zur Stadt, er hob jedoch hervor, dass Dörfer niemals isoliert liegen, sondern verbunden sind. Mit einem struktural-funktionalen Ansatz schaffte er es, von der bisherigen Dorf-Konzeption zu abstrahieren. Er ordnete dafür Buddhismus und lokale Kosmologie in einem totalen Feld an und zeigte auf, wie die beiden Religionen interagieren und wie sie das Sozialsystem des Dorfs bestimmen. Das Dorf als physisch fassbare Einheit trat somit in den Hintergrund. Das einzelne Dorf wurde als Analyseeinheit transzendiert, indem die Strukturen, die das Dorfleben Phraan Muans ausmachen, so in der ganzen Region zu finden waren. Dies war dadurch möglich, dass Dörfer miteinander kommunizierten und verbunden waren, so dass ein Muster, welches in einem Dorf auftrat, vermutlich auch in anderen Dörfern zu finden war oder zumindest diskutiert wurde. Dadurch, dass Tambiah den Prozess der Interaktion der beiden Religionssysteme verfolgte und in den Rahmen kommunizierender Dörfer einpasste, konnte er seiner Studie eine Repräsentativität zugrunde legen, die auf Struktur gründete und nicht mehr auf Isolation in einer bestimmten Lokalität.

Hier wird außerdem sichtbar, dass die Einheit „Dorf“ als die Grundlage der Einheit des religiösen Lebens gesehen werden kann. Rituale finden vor allem auf Dorfebene statt und die Bewohner vieler Dörfer in Laos und Thailand identifizieren sich stark über den Dorf-Tempel, der soziale, wirtschaftliche, religiöse und politische Bedeutung trägt (vgl. Tambiah 1970: 11, 141). Die gemeinsame rituelle Praxis verbindet die Bewohner eines Dorfes innerlich, wobei durch tempelübergreifende Organisationen verschiedener Dörfer zeitgleich eine Verbindung zu anderen Dörfern gefunden werden kann (vgl. Obeyesekere 1966). Das Dorf schließt sich also durch das Religionssystem nicht zwingend nach außen hin ab, obwohl es durch die gemeinsame rituelle Praxis eine gewisse Einheit findet.

Richard Davis (1984) forschte bei den Yuan, die er Muang²⁴ nannte, in dem Dorf Landing (Nan Provinz, Nordthailand). Er hatte die Absicht, die Reste einer ohne diese Studien dem Untergang geweihten Kultur aufzuzeichnen und konzentrierte sich dafür auf die Darstellung des Ritualzyklus und der Mythen, welche er an die sozialen Strukturen des Dorfs band. Somit bediente auch er sich in einer funktional ausgerichteten Studie strukturaler Elemente. Er fokussierte sich dabei nicht nur auf buddhistische Rituale, wie beispielsweise Kingshill, sondern er beschrieb den matrilinear vererbten *Puu Nyaa*-Kult – ein matrilinear weitergegebener Ahnengeisterkult (Davis 1984: 54ff.). Er betonte dabei, dass Dorfeinheiten mobil und die Grenzen zwischen den Einheiten fluide seien. Gemeinschaften fühlten sich nicht einem physisch festmachbaren Dorf zugehörig, sondern könnten sich überschneiden. Identitätsbildend in Landing waren vier Gemeinschaften: Die, die sich durch die gemeinsame Ausübung buddhistischer Rituale auszeichneten; die, die sich durch den *Puu Nyaa*-Kult zueinander zugehörig fühlten; die, die administrativ zusammengehörten; und die, die sich durch geographische Nähe auszeichneten (ebd. 1984: 39ff.). Im Gegensatz zu Potter (1976: 218ff.), der die Wichtigkeit der Zugehörigkeit zu einer administrativen Einheit als Identifikationsmedium betonte, fand Davis in Landing:

„village pride is rather half-hearted, and there are no institutions to promote a feeling of „us“ versus „them““ (ebd. 1984: 42).

Nun wurden identitätsbildende- und erhaltende Prozesse nicht mehr länger lediglich von Territorialität abhängig gemacht. Das Dorf wurde hier zwar auch noch nicht als sozial konstruiert oder als in einem ständigen (und nicht als negativ zu bewertenden) Wandel begriffen gesehen, aber es wurde auch nicht mehr als hermetisch nach außen abgeschlossen bewertet. Der Kontakt zu anderen Einheiten wurde als Struktur-immanent beschrieben, während der Kontakt zum Staat ausgespart wurde.

Michael Rhums „ethnography with an argument“ (1994: 1) fokussierte sich auf die Verbindung zwischen Gender und dem *Puu Nya*-Kult auch in Bezug auf den Buddhismus (1994: 46ff.). Er forschte in Baan Côm Ping (Provinz Lampang), in

²⁴ Davis (1984: 23) entschied sich für diese Bezeichnung, da die Nordthailänder, bei denen er forschte, sich selbst und ihre Sprache so nennen. O'Connor (1986) merkt an, dass diese Bezeichnung jedoch eher die Identifikation vieler Nordthailänder mit dem Muang ausdrückt, als dass es als Autonym zu sehen sei. Die Bezeichnung hat sich auch nicht durchgesetzt. Rhum (1994) nannte die Nordthailänder beispielsweise Yuan.

weiteren Dörfern der Region, sowie in den Städten Lampang und Chiang Mai und erhob mit seiner strukturalen Analyse den Anspruch der Repräsentativität für ganz Nordthailand²⁵ (ebd. 1994: 6ff.). Rhum sah Dörfer ebenso wenig wie Tambiah als eine Miniaturausgabe der sie umfassenden Region in konzentrierter Reinform. Dörfer seien miteinander verbunden und könnten deshalb als repräsentativ für eine ganze Region gesehen werden. Gleichmaßen bewertete er jedoch das, was Baan Côm Ping einzigartig machte und von anderen Dörfern abhob als am aussagekräftigsten für „the understanding of the larger structural system of which it is a part“ (ebd. 1994: 7). Was Baan Côm Ping dabei von anderen Dörfern in Nordthailand unterschied, war der Ahnengeisterkult. Während in anderen Yuan-Dörfern die *Puu Nya* matrilinear vererbt würden, sei dies in Baan Côm Ping, wo er kognatisch weitergegeben würde, nicht der Fall. Rhum zeigte anhand dieser Differenz zu anderen Dörfern, wie Gender durch die Ahnen- und Geisterkulte konstruiert und wie diese Kulte umgekehrt durch buddhistische Strukturen und Verwandtschaft geprägt werden. So wird der *Puu Nya*-Kult in Baan Côm Ping von den Ritualen für einen männlichen Dorfschutzgeist umfasst, was sich auf der sozialen Ebene in der Umfassung der Frau durch den Mann zeigt (Rhum 1994: 1ff., 12, 31, 52, 164ff.).

3.1.2. Das Lao-Dorf als Identifikationseinheit

Auch die Dorfstudien, die sich mit Laos beschäftigten, speisten sich vor allem aus dem Interesse bezüglich der Interaktion von Buddhismus und lokalen Kosmologien. Henri Deydier (1954), ein Forscher der Ecole Française d'Extrême-Orient, reiste 1952 durch Laos, um herauszufinden wie sich der Buddhismus in den entlegeneren Dörfern von Nord-Laos verbreitet hatte und wie er sich zu den lokalen Kosmologien verhielt. Ebenso widmeten sich Charles Archambault (1964) und Göran Aijmer (1979) der Beziehung des religiösen Systems zu der Sozialstruktur verschiedener Gegenden von Laos. Marcello Zago (1972) und Georges Condominas (1998) beschäftigten sich mit dem Buddhismus auf Dorfebene. Condominas begründete dabei die Einheit laotischer Dörfer auf der Interaktion zwischen buddhistischen Ritualen und dem *phii baan*-Kult. Das Dorfleben, welches sich um

²⁵ Die Frage der Repräsentativität wurde in diesen Studien durch die sich langsam verändernde Konzeption des Dorfes natürlich vielfach diskutiert. So hebt beispielsweise auch Jack Potter (1976: 11) die Repräsentativität der Ergebnisse der Forschung, die er zusammen mit seiner Ehefrau in dem Dorf Bang Chan und in mehreren anderen Dörfern Chiang Mais und Chiang Mai-Stadt durchgeführt hatte, für ganz Nord-Thailand hervor.

den Dorftempel zentrierte, sah er dabei als unabhängig von äußeren Einflüssen (ebd. 1970: 25). Insofern sind auch Archaimbault, Aijmer und Zago nicht frei von den Einflüssen der Dorfstudien, sie sind allerdings nicht direkt in diesen zu verorten, da sie primär an dem religiösen System und nur sekundär an dem Dorf als Analyseeinheit interessiert waren. So merkt Martin Barber an: „Where the British or American produces a comprehensive 'village' study in 300 pages, the French will study the ritual cycle in 500“ (Barber 1973: 307). Christian Taillard (1977) konzentrierte sich in „Le village lao de la région de Vientiane. Un pouvoir local face au pouvoir étatique“ auf friedliche Dörfer, die sich um den Tempel herum zentrierten. Durch ihre große Unabhängigkeit von der Außenwelt konnten die Dörfer sich vor kolonialen Einflüssen bewahren. Ähnlich argumentierte Geoffrey C. Gunn (2003), der sich in seinem Werk „Rebellion in Laos: peasant and politics in a colonial backwater“ unter anderem fragte, weshalb die Dörfer in Laos bemerkenswert autark von dem kapitalistisch organisierten Wirtschaftssystem der Kolonialmächte blieben, und weshalb sich auf dem Land keine großen Klassengegensätze entwickelten. Ein Teil seiner Antwort bestand in der Aussage, dass die Subsistenzwirtschaft den Lao, die auf dem Land lebten, Unabhängigkeit von dem kolonialen System ermöglichte.

W. Randall Ireson (1996: 224ff.) argumentiert, wie Chatthip Nartsupha (1996: 79), dass Dörfer als Kerneinheit bereits vor jeder größeren politischen Einheit bestanden hatten. Er sah laotische Dörfer – die er *corporate group* nannte – als autonome und selbsterhaltende natürliche Einheiten, die geographisch und durch Rituale nach außen hin abgeschlossen seien. Dies führte dazu, dass sie sich jeglicher Einflussnahme entzogen, weshalb sie auch unter der Kolonialisierung keine Stratifikation entwickelt hatten. Sie zeichneten sich durch die auf Nachbarschaft und Verwandtschaft beruhenden Dorfwerte der Solidarität (*nam chai*), des Zusammenhalts und der Reziprozität aus, was sich beispielsweise in Arbeitsgemeinschaften auf dem Feld und gegenseitiger Hilfe bei Projekten, wie dem Hausbau, zeigte. Dies führe dazu, dass es sehr wenige Konflikte gäbe. Vor allem der Buddhismus (und hier die Konzeption des Kharmas) und der Geisterkult seien dabei wichtige Identifikationsinstitutionen des Dorfs, welches er mit einer Gruppe gleichsetzte.

Die Überbetonung der (wirtschaftlichen) Unabhängigkeit der laotischen Dörfer wird heute als problematisch gesehen, denn es bestanden durchaus wirtschaftliche Beziehungen nach außen. Beispielsweise zeigen Evrard (2007) und

Badenoch/Shinsuke (2013), wie sehr das vorkoloniale ländliche Laos von Austausch zwischen Hoch- und Tieflandsegmenten und auch der Hochlandgruppen untereinander geprägt war.

Insgesamt erfuhren die Dorfstudien durch die Arbeiten von Jeremy Kemp (1991, 1996) und Jan Breman eine Wende. Jan Breman (1996), der über das koloniale Java schrieb, stellte die These auf, dass Dörfer erst im Rahmen der Kolonialisierung entstanden seien, als Staatsmächte die Bevölkerung in gut regierbare Einheiten hätten einteilen müssen. Hierzu ist anzumerken, dass dieser Ansatz Dorf-Identitäten auf Konstruktionen durch Kolonialmächte reduzierte, und ignorierte, dass sich diese Dörfer vielfach primär über Verwandtschaft und lokale Kosmologien definieren. Die Definition der Dorfbewohner von „Gemeinschaft“ muss sich folglich nicht zwingend auf „das Dorf“ beziehen, sondern gründet vielmehr auf Beziehungen, die sich auf verschiedenen Ebenen, wie Verwandtschaft und Kosmologie abspielen (vgl. Tooker 2012, Platenkamp 2008, 2010b). Jeremy Kemp (1991, 1996), der über Thailand schrieb, sah Dörfer zwar ebenso als Konstrukt einer Regierungsgewalt: Der Staat erschuf kontrollierbare Einheiten, wo es vorher lediglich lose Verbände von Gruppen und Individuen gegeben hatte. Er plädierte jedoch gleichzeitig dafür, statt Dorfeinheiten Verwandtschaftsbeziehungen zu untersuchen, die eher auf geographischer und emotionaler Nähe als auf Genealogie beruhen. Langsam wurde ersichtlich, dass sich soziale Organisation nicht primär von der Analyseinheit Dorf her verstehen lässt, wie beispielsweise Nartsupha (1996), der in Thailand forschte, und Ireson (1996), der über Laos schrieb, es dargestellt hatten. Die Dorfforschung geriet nicht zuletzt durch die Ansätze von Kemp (1991, 1996) und Breman (1996) unter zunehmende Kritik. Bowie (1992), die in Thailand forschte, kritisierte ebenso wie Kemp und Breman, dass die bisherigen Dorfforschungen ein unstimmliges Bild der Gesellschaft skizziert hätten:

„The subsistence-economy paradigm asserts a homogeneous, egalitarian, self-sufficient, non-market, and static view of Thai society. In contrast, this examination [...] reveals a society with a complex division of labor, serious class stratification, dire poverty, a wide-reaching trade network, and an unappreciated dynamism. The lives and livelihood of peasants and lords were closely interwoven in northern Thai society” (ebd. 819).

Bowie zeigt, dass Dörfer in Thailand durch Arbeitsteilung organisiert, nach Klassen stratifiziert und rege am Großhandel Thailands beteiligt waren.

Der Fokus ging hier jedoch nur insofern zu einem prozessualen und dynamischen Theorie-Ansatz, als dass wirtschaftliche Dimensionen wie Handel und Arbeitsteilung sowie Klassen-Stratifizierung in den Vordergrund gerieten und das Bild von essentialisierten und statischen Gemeinschaften in den Hintergrund trat. Es würde noch ein paar Jahre dauern, bis das Konzept der Dorfgemeinschaft hinreichend dekonstruiert wurde um als kritisch reflektierter wissenschaftlicher Begriff Verwendung zu finden.

3.1.3. Die Konzeption der Dorfgemeinschaft im Umbruch

Sukzessive wurde die althergebrachte Sicht auf Dorfgemeinschaften vor dem Hintergrund einer veränderten Sicht auf Raum und Räumlichkeit, in den 1970er und 1980er Jahren, überwunden (vgl. Dickhardt 2001: 5). Nun drehten sich die wissenschaftlichen Diskussionen darum, was eine Dorfgemeinschaft definiert, wie man diese konzeptualisieren kann und wie sinnvoll sie überhaupt noch als analytisches Konzept ist. Die Reflexionen galten vor allem Indien und Thailand; bezüglich von Laos nahm die Diskussion um das Dorf als Forschungskategorie keine Formen an (vgl. Rigg 2005: 44ff.). Da mehrere Disziplinen an den Diskussionen beteiligt waren, und sich die Erforschung von Dorfgemeinschaften nicht nur auf Südostasien beschränkt hatte, existierte auch eine regional diverse Debatte. Diese drehte sich zunächst um den Begriff der „Gemeinschaft“, ein Konzept, welches nach wie vor synonym zu „Dorf“ gebraucht wurde.

George Hillery hatte bereits 1955 mit 94 möglichen Definitionen auf die Unklarheit des Begriffs „Gemeinschaft“ aufmerksam gemacht (vgl. auch Baumann 2006b: 14; High 2009: 91). Poplin (1972) widmete der kritischen Reflexion des Begriffs die Monographie „Communities. A Survey of Theories and Methods of Research“ Wie häufig, wenn Konzeptionen kritisch hinterfragt werden und dadurch ihre Konnotation verändert wird, werden sie zunächst radikal angegriffen und von manchen gänzlich verworfen. Macfarlane (1977) sah Gemeinschaften beispielsweise als Konstrukt der Ethnologen²⁶ an, die im Feld das entdeckten, was sie vorzufinden erwartet hatten, nicht aber was tatsächlich existierte. Anthony Cohen (1985) brachte einen symbolischen Ansatz zum Einsatz um Gemeinschaften zu definieren. Ähnlich

²⁶ Aus Gründen der besseren Lesbarkeit habe ich davon abgesehen mich im Fließtext auf EthnologInnen zu beziehen. Ich gehe mit dem Begriff der „Ethnologen“ von weiblichen und männlichen Ethnologen aus.

schlug Liepins (2000: 28ff.) vor Gemeinschaft als soziales Konstrukt zu sehen. Würde Gemeinschaft als symbolisch und sozial konstruiert definiert, könnte der Begriff von der oben ausgeführten, unbrauchbaren Definition befreit und wieder verwendet werden. Gemeinschaften könnten dann als heterogen konstituiert gesehen, und die Einheit in der Unterschiedlichkeit anerkannt werden (ebd. 2000: 27).

Gerd Baumann, der im multi-ethnischen Southall forschte, setzt die Begriffe „Gemeinschaft“ und „Kultur“, genau wie Liepins, kursiv, um auf die Problematik der Konzepte aufmerksam zu machen²⁷. Er definiert Gemeinschaft als kreatives Projekt, welches im Alltag stetig neu verhandelt wird und zeigt, wie religiöse und ethnische Gemeinschaften Diskurse prägen, die sich ständig verändern.

„*Communities* are processually constructed, rather than found as the ready-made social correlates of consistent and bounded *cultures* (Baumann 2006b: 191; Hervorhebung im Original).

So hob sich die Konzeption der Dorfgemeinschaften nach und nach von den Vorstellungen der Lokalität ab. Statt eines nach außen hin hermetisch abgeschlossenen Mikrokosmos, der durch Gegensätzlichkeit zur Großstadt charakterisiert war, wurden Dorfgemeinschaften und Dörfer nach und nach als eine Einheit konzeptualisiert, die gerade durch Beziehungen zum außen – und damit auch zum Staat – funktionierten (vgl. Baumann 2006b: 14, 190; Kemp 1996; Walker 2009: 20ff.).

Wird mit Luhmann (1984, 2002) von dem Dorf als einem System ausgegangen, welches notwendigerweise operational geschlossen ist, war diese Wende unumgänglich. Systeme verarbeiten Informationen, die von außen an sie herangetragen werden, in eigener Begrifflichkeit. Das Ergebnis enthält somit eine Färbung der eigenen Grundsätze und Ideen (vgl. Sprenger 2008: 76ff.). Gleichzeitig argumentiert Sprenger hier, dass „closure does not mean isolation“ (ebd. 2008: 77):

„What distinguishes them from other systems is not their isolation, but the way they process information and transform the outside into their image“ (ebd. 92).

²⁷ Anders als Liepins und Baumann habe ich mich dagegen entschieden „Gemeinschaft“ fortan in Anführungszeichen zu setzen. Dies müsste schließlich ebenso mit Begriffen wie „ethnische Gruppe“ oder „Identität“ etc. geschehen und wäre der Lesbarkeit der vorliegenden Arbeit abträglich. Es soll genügen einmal auf die Problematik der Konzeptionen aufmerksam gemacht und diese neu definiert zu haben.

Systeme sind insofern „offen“, als dass sie von dem Input ihrer Umwelt abhängig sind. Sie verstehen sich in der Differenz zu ihrer Umwelt. Ohne Umwelt existiert also auch kein System. Einerseits reproduzieren sich Dörfer folglich stetig selbst, andererseits brauchen sie, um dies tun zu können, Informationen ihrer Umwelt. In diesem Zusammenhang analysiert Guido Sprenger (2008) die Wahrnehmung und Konstruktion von sozialem Raum der Rmeet und der Akha, eine Tibeto-Burmanisch-sprachige Gruppe (Tooker 1988) in Laos und Thailand. Sozialer Raum wird von beiden Gruppen – mit Rückgriff auf eine Innen-Außen-Dichotomie – als sozial vor allem innerhalb der Dorfgrenzen definiert. Außerhalb des Dorfs befindet sich der Wald und damit das Nicht-Soziale (Sprenger 2008: 79ff.). Insofern können Dörfer als Hersteller von Sozialem gesehen werden, die sich auf bestimmten Ebenen immer wieder reproduzieren. Das Soziale kann dabei auf verschiedenen Ebenen reproduziert werden und muss nicht jeden Lebensaspekt der Bewohner bestimmen. Beispielsweise können bei bestimmten Ritualen der Rmeet buddhistische Elemente eine große Rolle spielen. Hier beziehen sich die Rmeet auf das Außen als das Soziale, denn der Buddhismus wird mit dem Staat assoziiert (ebd. 87ff.).

Abschließend bleibt festzustellen, dass es in den 1980er und 1990er Jahren still um klassische Dorfstudien wurde, die die althergebrachte Definition der Dorfgemeinschaften zugrunde legten (vgl. Liepins 2000: 23):

„The village can no longer be viewed as a natural unit but rather as a particular type of social formation that emerges under certain historical and socio-cultural conditions“ (Tooker 2012: 78).

Vatthana Pholsena (2006), die die Kommunikation zwischen dem Staat und den Überlebenden des Bürgerkrieges von Laos untersuchte, führte eine multi-zentrierte Forschung durch. Sie forschte dabei sowohl in der Stadt, wo die Politik entstand, die das Leben der von ihr untersuchten Dörfer prägte, als auch in den Dörfern. Hier wurden Diskurse untersucht, nicht die Lokalitäten, die diese prägten.

Dennoch werden Dorfgemeinschaften in vielen Monographien und Artikeln auch heute noch – explizit oder in den Zeilen dazwischen – einem übermächtigen Staat gegenübergestellt und als von modernen Einflüssen unterminiert gesehen. Dies thematisieren zwei Sammelwerke: Andrew Walker's (2009) „Tai Lands and Thailand. Community and State in Southeast Asia“ und Jean Michaud's und Tim Forsyth's (2011) „Moving Mountains. Ethnicity and Livelihoods in Highland China, Vietnam, and Laos“.

Letztere betonen, dass Dorfbewohner Strategien entwickeln, um ein besseres Leben führen zu können, während sie zur selben Zeit ihre Identitäten gemäß ihrer eigenen lokalen Kulturen, Gewohnheiten und Bedürfnisse bekräftigen. Walker plädiert mit dem Begriff „moderne Gemeinschaft“ dafür, dass Moderne und Gemeinschaft sich nicht ausschließen, sondern dass moderne Gemeinschaften aktiv und kreativ vor dem Hintergrund wirtschaftlicher und politischer Prozesse hergestellt werden. Ein Beispiel für diese veränderte Sicht auf Dörflichkeit ist auch die Darstellung des Dorftempels:

„The temple is a core institution of local community but its grandeur and spiritual potency is based on networks of relationships that are reproduced through festivals and elaborate institutions of inter-temple reciprocity. [...] Other forms of community based on shared orientations to commodities or lifestyles are not necessarily informed by a desire to mark boundaries but by desire to participate in a cosmopolitan world of connections“ (Walker 2009: 22).

Auch Farrelly schließt sich in dem Band dieser Sicht an:

„All forms of community need to be understood within their own matrix of location, history and symbolism [...]. My suggestion is that a fruitful use of the community concept is to seek to understand how community is configured in the many and varied situations in which it arises. In Don Khiaw, it emerges that communal sentiments are expressed as multi-sited and extroverted“ (Farrelly 2009: 111).

Farrelly (2009: 94ff.) schlägt vor, von einer Gemeinschaft nicht als Nomen auszugehen, sondern es als Verb zu markieren: Dann „tun“ Menschen Gemeinschaft, stellen sie aktiv her und verändern sie. Diese Art mit Gemeinschaft umzugehen betont auch die Diversität der möglichen Konstruktionen von Gemeinschaften in verschiedenen Kontexten. Farrelly betont dabei die Autonomie multi-zentriert verbundener Haushalte.

Davon abgesehen untergraben auch Migrationsphänomene eine analytische Trennung von Dorf und Stadt, denn beide sind durch Migrationsprozesse verbunden (Michaud/Forsyth 2011: iv). Es existiert Arbeitsmigration der Dorfbewohner in die Städte²⁸ und umgekehrt migrieren Talbewohner aus Ballungsgebieten in die vergleichsweise dünn besiedelten Hochlandgebieten. Auch Dickhardt (2001: 166ff.) vertritt in seiner Dissertation „Das Räumliche des Kulturellen. Entwurf zu einer Kulturanthropologischen Raumtheorie am Beispiel Fiji“ diese Sichtweise:

²⁸ So können viele städtische Bewohner als ehemalige Hochlandbewohner gesehen werden (vgl. Leach 1960; Scott 2009).

Multilokalität und zirkuläre Migration machen es dem Anthropologen häufig schwer herauszufinden, ob Zugehörigkeit zu Stadt, Dorf oder beidem besteht, denn Individuen können in mehreren Lokalitäten gleichzeitig verortet sein²⁹. High (2009: 90) betont auf ähnliche Weise die räumlich disperse Zugehörigkeit zu Dörfern, in die auch Migrationsgeschichten hineinspielen. Diese doppelte Zugehörigkeit vieler Dorfbewohner gleichzeitig zu dem Dorf, in dem sie leben und der Stadt, wird, wenn Luhmann (1997) hinzugezogen wird, unerheblich. Nach Luhmann bestehen soziale Systeme aus Kommunikation und nicht aus Menschen (vgl. Kap. 2.1.1.), so dass es für die Analyse der Kommunikationsprozesse keine Rolle spielt, ob Menschen vom Dorf in die Stadt ziehen, oder umgekehrt. Das Dorf als Analyseeinheit verändert sich durch die Migrationsprozesse nicht.

Die Wandlungsprozesse, die Gesellschaften durchlaufen, wurden berücksichtigt (vgl. Keyes 1979, 1981; Kirsch/Skinner 1975; Tanabe/Keyes 2002), meist jedoch im Hinblick auf die Fragestellung wie sich politische, soziale und religiöse Krisen des Staates auf die Gruppen auswirkten. Im Vordergrund standen häufig Globalisierungs- und Modernisierungsprozesse, die, initiiert durch westliche Mächte, ethnische Gruppen veränderten. Zu häufig wird trotz dieser Einsichten auch gegenwärtig in ethnologischen Arbeiten noch die Beziehung des Staats zu ethnischen Gruppen rein im Rahmen des ungleichen Kräfteverhältnisses untersucht. Dabei wird häufig unreflektiert die Sicht des Staats auf die Gruppen übernommen, was diese weiterhin essentialisiert (Culas/Robinne 2010; Jonsson 2005; Turton 2000; Walker 2009). Hjørleifur Jonsson (2005) untersucht dahingegen die Beziehung zwischen den Mien und dem Staat in Thailand indem er die Komplexität dieser Beziehungen und der dabei vonstattengehenden Re-Formulierungen der Identitäten in beiden Richtungen berücksichtigt. Die Mien werden auch Yao genannt, und sind eine Miao-Yao-sprachige Gruppe, die in Gebieten die von Süd-China bis nach Thailand und Laos reichen, lebt (vgl. auch Sprenger 2013: 307 in Kap. 5.1.). Jonsson (2005) beschreibt den kulturellen, sozialen, religiösen und wirtschaftlichen Wandel der Mien und derjenigen mit denen sie interagieren unter der Berücksichtigung historischer Prozesse. Der Staat, und die kritisch zu hinterfragende Kategorie der

²⁹ Nicht zuletzt hat bereits Fredrik Barth (1978) auf die Existenz von Netzwerken hingewiesen, die zu untersuchen sind, indem von Akteuren ausgegangen wird, die Verbindungspunkte der übergeordneten Netzwerke darstellen. Er lenkt den Inhalt der ethnologischen Analyse weg von der Gegenüberstellung „moderner“ Large-Scale-Gesellschaften und „nicht-moderner“ Small-Scale Gesellschaften, womit auch die Trennung von Stadt und Land aufgehoben wird.

Tieflandbewohner definierten sich über die Hochlandbewohner, die als das gefährliche Andere als Projektionsfläche dienten und dies noch heute tun. Dabei wandelte sich das Bild, welches der Staat und die Tieflandbewohner von den Mien als Hochlandgruppe zeichneten historisch mit Ereignissen wie Krieg und Nationalstaatenbildung. Die Identitäts-Konstruktionen und –Artikulationen der Mien wurden und werden von diesem Bild beeinflusst, das die Tieflandbewohner, der Staat und Ethnografien von ihnen zeichneten und heute noch zeichnen. Die Mien greifen auf der anderen Seite heute gleichzeitig auf „traditionelle“ Werte zurück, und nehmen in der Interaktion mit dem Staat kreative Veränderungen des eigenen Systems vor, indem sie beispielsweise ihre Identität als moderne und legitime Staatsbürger bei Sportveranstaltungen artikulieren.

Ein Plädoyer dafür sich bei den Forschungen und der Analyse nicht auf eine Gruppe zu fokussieren, sondern auf interethnische Beziehungen ist bei Culas und Robinne (2010) zu finden. Culas und Robinne legen die Betonung auf die Beziehungen zwischen Gruppen auf lokaler Ebene. Dennoch ist es weiterhin wichtig, zu berücksichtigen, dass Dörfer in nationalstaatliche und globale Prozesse eingebunden sind, und dass eine geographisch isolierte Lage keine Abkapselung von größeren Strukturen bedeutet. So beschreibt Dickhardt (2001: 123), wie lokale Ordnungen mit den sie umfassenden Strukturen interagieren.

Wie bereits erwähnt spielt in diese Umwälzungen der Forschungsparadigmen eine veränderte Sicht auf „Raum“ hinein. Raum, Dorf und Ort wurden nach und nach nicht mehr länger als ein geographisch festmachbarer Punkt und als Analyseinhalt mit intrinsischem Wert gesehen, der aus sich selbst heraus Bedeutung trägt. Diese Sicht war dafür verantwortlich, dass Dorfgemeinschaften mit einer Gruppe gleichgesetzt wurden, der wiederum eine bestimmte Kultur zugeschrieben wurde. Die neue Sichtweise, die davon ausging, dass Raum, Ort und Dorf sozial konstruiert werden, begann nun sich auf Kommunikation zu konzentrieren. Dickhardt zeigt beispielsweise, wie Diskurse über Räumlichkeit die Wahrnehmung derselben prägen. So wird Räumlichkeit aktiv durch menschliche Wahrnehmung und Praxis hergestellt. Dem Dorf wird erst durch Kommunikation und Praxis Bedeutung und Wert zugeschrieben, den es intrinsisch nicht besitzt (vgl. Dickhardt 2001: 9ff., 19ff., 59). Das physisch greifbare Dorf existiert also nun nicht mehr als Analyseeinheit, es entsteht erst als Konzeption der Informanten. Analysiert werden sollten nun die Beziehungen zwischen den Menschen, aus denen solche Konstrukte hervorgehen,

und die Konstrukte selbst, die jedoch reflektiert und kritisch hinterfragt werden müssen. So wird beispielsweise das Dorf von den Informanten selbst häufig als das Gegenteil der Stadt und als Produzent der echten, traditionellen, essentialisierten und reifizierten Kultur stilisiert. Schaut man jedoch näher hin, wird sichtbar, dass die Informanten ihre Kultur zwar auf der einen Seite reifizieren, gleichzeitig jedoch eine Definition von Kultur als dynamisch und in stetiger Veränderung begriffen zugrunde legen. Dörfer sind also keinesfalls nach außen hin abgeschlossen sondern in Kommunikationsprozesse eingebunden (ebd. 2001: 122, 197, 273ff.). Dickhardt schreibt:

„Die bisherigen Darstellungen haben gezeigt, daß sowohl die Einbindung in ein staatliches System als auch in die christliche Ordnung Strukturen hervorgebracht haben, welche die wesentlichen Bereiche des Lebens der melanesischen Fijaner und Fijanerinnen bestimmen. Allerdings taten sie dies nicht durch ein bloßes Ersetzen des Alten durch das Neue. Vielmehr wurde immer wieder deutlich, wie eng diese Prozesse und ihre Resultate mit den als ‚traditionell‘ angesehenen Strukturen verschränkt waren und sind. Auf diese Weise ist es möglich, daß viele dieser Strukturen von den melanesischen Fijanern und Fijanerinnen als authentisch erfahren werden und der Prozeß ihrer Entstehung als kontinuierliche Entwicklung aus der vorkolonialen Vergangenheit heraus gedeutet wird“ (ebd. 2001: 99).

Die Fijaner und Fijanerinnen sehen Traditionen also als etwas, was gerade durch den Wandel an Authentizität gewinnt. Das Dorf wird dabei nicht nur auf Fiji, sondern auch in Laos als eine wichtige Identifikationseinheit gesehen³⁰. Es ist dementsprechend, genau wie das Konzept der Gemeinschaft, eine wichtige Analyseeinheit; die oben reflektierte Definition vorausgesetzt. Bei der Analyse müssen sowohl die Teile des reifizierenden Diskurses, als auch die prozessualen Anteile des Diskurses und der Praxis berücksichtigt werden. Ebenso sollen auf der Ebene der Analyse holistische und prozessuale Theorien nebeneinander bestehen. Dickhardt möchte „eine [...] ganzheitliche [...] Darstellung bestimmter kultureller Praxisformen in ihrer systemischen Eingebundenheit“ darlegen. Es geht hier nicht lediglich um eine ortsübergreifende Darstellung von Verwandtschafts- oder anderen Netzwerken. Ermöglicht werden sollen das Verständnis relationaler Verortungen zwischen Dorf und Land und somit die Interaktion von Praxisformen und Lokalität

³⁰ So schreibt Evans (2002: 8), dass Europäer Gruppen häufig auf der Basis ethnischer Unterscheidungskriterien klassifizierten, während diese sich an erster Stelle als die Bewohner eines Dorfs sahen. Und auch Ireson sieht das laotische Dorf als die wichtigste Identifikationseinheit (Ireson 1996: 223).

(vgl. ebd. 2001: 85, 86). Ein solches Analyse-Instrumentarium wird auch der vorliegenden Arbeit zugrunde gelegt.

Ein weiteres Beispiel für eine Dorfstudie, die nicht nur prozessuale mit holistischen Grundannahmen kombiniert, sondern die auch die zurzeit theoretisch anerkannte Definition von Ländlichkeit und Dorfgemeinschaften zugrunde legt, ist die von Deborah Tooker (2012). Sie betont, dass die Akha neben dynamischen ebenso holistische Konzepte in den Kommunikationsprozessen miteinander und dem Staat nutzen. Beide Konzeptionen müssen beschreibbar sein, ebenso wie die Interaktion der Konzeptionen (ebd. 2012: 39ff.). Das Dorf „Bear Mountain Village“³¹ der Akha in Thailand reproduziert sich nach Tooker einerseits in der Interaktion mit anderen Dörfern und dem Staat, kulturelle Vorstellungen werden jedoch gleichzeitig essentialisiert. Dörfer können so einerseits im Sinne Andersons³² (1992) als imaginiert gesehen werden:

„The ‚village‘ as a concept and the village as an entity must be produced and reproduced as an ‚imagined community‘ just as ‚nation-state‘ systems need to be reproduced“ (Tooker 2012: 78).

Gleichzeitig wird das Dorf jedoch auch als Totalität gesehen. Räumlichkeit wird hier durch kulturelle Praktiken reproduziert, beispielsweise durch Verweise auf Raumcodes wie „Innen/Außen“, in denen das Innen relational über das Außen gewertet wird. Soziale Positionen werden graduell auf diesem Innen-Außen-Kontinuum positioniert. Der *dzøma* beispielsweise – Tooker (2012: 43) betitelt ihn als „village ruler“, wobei ihn vor allem seine rituelle Expertise charakterisiert – ist stärker mit dem Innen assoziiert als gemeine Dorfbewohner. Akha weisen neben diesem Kontinuum, ebenso wie der Staat, Zentrum-Peripherie-Modelle auf und sehen sich selbst als im Zentrum stehend (ebd. 2012: 65ff., 78ff., 103ff.). So wird Räumlichkeit in der Kommunikation mit dem Staat, jedoch in eigener Begrifflichkeit konstruiert. Tooker beschreibt die von den Bewohnern des Bear Mountain Dorfes aktiv gestalteten Kommunikationsprozesse, welche vorher häufig in instrumentell argumentierter Abgrenzung zu einem übermächtigen Staat dargestellt wurden.

³¹ Der Name des Dorfs wurde von Tooker (2012: 34) geändert.

³² Es muss jedoch betont werden, dass das Dorf insofern nicht als imaginierte Gemeinschaft in Andersons Sinne gesehen werden kann, als dass diese voraussetzt, als dass diese voraussetzt, dass sich nicht alle „Mitglieder“ persönlich kennen, was in „Bear Mountain Village“ der Fall sein dürfte (Anderson 1992: 15).

Es bleibt festzuhalten, dass „das Dorf“ als eine Identifikationsbasis für die Bewohner nach wie vor vielerorts große Wichtigkeit trägt (vgl. Dickhardt 2001; Evans 2002; Ireson 1996; Tooker 2012). Die Kritik, die hier dargelegt wurde, kann also nicht dem Dorf als Analyseeinheit an sich gelten. Dorfforschung ist nach wie vor wertvoll, um Prozesse der Identitätsbildung und um Kommunikationsprozesse im Allgemeinen verstehen zu können. Die Kritik gilt der Reifizierung dörflicher Einheiten, und der damit verbundenen einseitigen Darstellung von Dörfern und Dörflichkeit. Das Dorf als Analyseeinheit bleibt wichtig, da es nach wie vor für viele Menschen der Ausgangspunkt der Identitätsbildung und der Lebensmittelpunkt ist. *Wie* diese Einheit jedoch erforscht wird, das verändert sich mit der Veränderung der Lebensumstände der dörflichen und städtischen Bevölkerung.

Die veränderte Sicht bezüglich der Analyse von Dörfern führt zu der Frage, wie der Umgang der Ethnologie mit multi-ethnischen Dörfern aussah und wie diese analysiert werden können. In Kapitel 2.2.3. habe ich die Analyseeinheit des multi-ethnischen Dorfs definiert, in diesem Abschnitt geht es darum zu zeigen, wie sie analysiert werden kann.

3.2. Das multi-ethnische Dorf als Analyseeinheit

Die Kommunikation der Gruppen multi-ethnischer Dörfer miteinander und mit dem Staat wurde in der Ethnographie von Festland-Südostasien bisher nicht systematisch – die hier beschriebenen Theorien einbeziehend –, untersucht. Zwar wurde sich in der Theoriebildung und Ethnographie mit multi-kulturellen Gesellschaften als Gesamtheiten beschäftigt, so wurde sich beispielsweise stark mit Multikulturalismus auf Staatsebene auseinandergesetzt (vgl. Turner 1993), die Beziehungssysteme und Kommunikation von Gruppen multi-ethnischer Einheiten wurde jedoch vornehmlich im Rahmen der Stadtforschung analysiert (vgl. Baumann 2006b; Vertovec 2007, 2010, 2012). Im nächsten Abschnitt beschreibe ich, welche Forschungsansätze in diesem Zusammenhang vorliegen.

3.2.1. Multi-religiöse Rituale und die Diversität multi-ethnischer Dörfer

Louis Golomb (1978) fokussiert seine Dissertation darauf, wie ein mono-ethnisches Thai-Dorf in einem multi-ethnischen Kontext mit malaiischen und chinesischen Nachbarn interagiert. Sein Beispiel des multi-ethnischen

Zusammenlebens in Nordost-Malaysia, Kelantan zeigt, wie zugleich Abgrenzungen und Anpassungen in den Kommunikationsprozessen vorgenommen werden. Das Dorf, in welchem Golomb forschte, nennt er „Siam village“. Es ist von malaiischen Dörfern umgeben, während weitere Thai-Dörfer weit entfernt situiert sind (ebd. 3, 11). Golomb zeigt zunächst, wie sich die Bewohner des Dorfs gegenüber ihrer malaiischen Umgebung abgrenzen; beispielsweise bestehen sie auf der Fortführung einer ökonomisch unrentablen Schweinezucht, was auf ihre malaiischen Nachbarn abstoßend wirkt (ebd. 136ff.). Gleichermäßen bilden sie einen Ruf als außergewöhnlich kompetente Magier aus, und ziehen so viele Malaien von außerhalb an (ebd. 164). Außerdem kommen Malaien in das Dorf, um zu wetten, was in ihrem eigenen Umfeld sanktioniert wird. Das Dorf hat sich einen Ruf als „shelter from Malay socioreligious constraints“ (ebd. 117) erworben. Der Dorftempel dient zusätzlich vielen Chinesen als Ort an welchem sie buddhistische Rituale praktizieren können (ebd. 83, 95). Insgesamt bewertet Golomb das Dorf als eines, in dem einzigartige Mechanismen im Umgang mit der multi-ethnischen Umgebung gefunden werden können:

„I am asserting that a large part of their socioeconomic adaptation has been unique in its use of socioreligious differences as structural bases for extensive interethnic economic relations. In the role of religious specialists, the Siam Villagers facilitate the performance of meritorious deeds by members of Kelantan's Chinese community. In the role of disinterested but trustworthy *kafir*, or "heathens", they facilitate the violation of local Islamic moral codes by scattered elements of the Malay-Muslim community. As one Thai villager has stated: "We help the Chinese to make merit and the Malays to make demerit." As a separate ethnic group they are able to offer social institutions which complement those of their outgroup neighbours" (Golomb 1978: 103).

Die Interaktion der Bewohner des Siam-Dorfs und der Malaien, die in das Dorf kommen, beschreibt er als generell durch viele Tabus und große Regelhaftigkeit strukturiert. Begegnungen finden vorzugsweise außerhalb der Haushalte, oder – wenn Begegnungen selten doch im Haushalt stattfinden – lediglich außerhalb der als privat markierten Räume statt. Es können jedoch auch Freundschaften zwischen den Thai des Siam-Dorfs und Malaien, die sehr weit entfernt wohnen, gefunden werden, in denen die Regelhaftigkeit und die Verbote nicht geltend gemacht werden. Die männlichen Malaien betreten sogar die Küche ihrer männlichen Thai-Freunde,

obwohl diese dort alltäglich Schweinefleisch zubereiten. Innerhalb dieser Beziehungen werden inter-ethnische Unterschiede heruntergespielt (ebd. 191ff.).

Insofern ist hier eine Parallele zu der Studie von Baan Hadnaleng zu finden, als dass auch anhand dieses Dorf spezielle Entwicklungen aufgezeigt werden sollen, die in anderen multi-ethnischen Dörfern in Luang Namtha so nicht gefunden werden können. Allerdings untersucht Golomb kein Dorf, welches selbst einen multi-ethnischen Charakter aufweist, sondern er beschreibt ein mono-ethnisches Dorf in einer multi-ethnischen Umgebung.

Andere Ethnographien und Monographien haben speziell multi-ethnische Dörfer zum Gegenstand, verschleiern das Phänomen jedoch eher, als dass sie es systematisieren und betonen. Obwohl Jack Potter (1976: 2) beispielsweise in einem multi-ethnischen Dorf forschte, ist davon in der Monographie nicht viel zu lesen. Anders Lucien Hanks (1965), der ein Dorf beschreibt, welches nach vielen Generationen multi-ethnischer Heirat letztlich ein Lahu Shi-Dorf wird. Es ist zu vermuten, dass mehr multi-ethnische Dörfer existierten, als sie in der ethnologischen Literatur explizit gemacht wurden. Zumindest beschreibt Evans (2002: 37ff.) die ethnische Zusammensetzung der ländlichen Gegenden von Laos und Thailand im 19. Jahrhundert als extrem divers. In Nordwest-Laos entstanden multi-ethnische Dörfer am Tha-Fluss durch Handel, Heirat und Arbeitsmigration. LaoBootsmänner heirateten beispielsweise in Mon-Khmer-Dörfern ein, wodurch diese Dörfer später meist Lao wurden (Evrard 2007: 130ff.; vgl. auch Izikowitz 1969: 139). Dass heute in vielen Gegenden von Laos ein vermehrtes Auftreten solcher Dörfer verfolgt werden kann, liegt vor allem an den Umsiedlungsmaßnahmen des Staates seit der Machtergreifung 1975, den dadurch initiierten Migrationsbewegungen und dem Verbot des Brandrodungsfeldbaus (vgl. Evrard 1997; Evrard/Goudineau 2004; Petit 2012: 139; Kap. 4).

Mehrere Studien beschäftigen sich mit multi-kulturellen Dörfern in Laos. Karl G. Izikowitz (1969) schreibt über die hierarchisierten Beziehungen zwischen den Hoch- und Tieflandbewohnern in Laos, die etwas Gegenteiliges bewirken, als das was Hanks (siehe oben) beschreibt. Die großen Status-Unterschiede zwischen den Thai- und *Kha*-Gruppen, wie Izikowitz sie nennt, bestimmen die Kommunikation eines multi-ethnischen Beispiel-Dorfes, in dem So und Sek leben. Izikowitz beschreibt die So als *Kha*-Gruppe, die Sek als Sprecher einer alten Thai-Sprache. Während die Sek Thaisiert sind, ist die andere Gruppe das nicht. Dieser Unterschied

strukturiert die Kommunikation der beiden Gruppen so tiefgreifend, dass die Feindschaft jegliche Heirat zwischen den beiden Dorfhälften verhindert (ebd. 140).

Grant Evans (1999b) untersucht die Kommunikation der Tai-Kadai-sprachigen Tai Dam mit den Mon-Khmer-sprachigen Sing Moon in dem Dorf „Sop“ (Houaphan, Nord-Ost Laos). Er beschreibt einen Prozess der „Taisierung“, in welchem sich Sing Moon immer mehr an die Tai Dam angleichen. Pierre Petit (2012) schreibt über rituelle und religiöse Transformationen in dem multi-ethnischen Dorf „Thongnamy“ in Bolikhamxay, Zentral-Laos. Dieses setzt sich aus Khmu, Lao, Tai Phouan, Hmong und Tai Dam zusammen. Petit beschreibt die Diversität ritueller Praktiken, derer sich die Khmu in diesem Dorf bedienen.

„La situation qui est apparue dans cette étude évoque l'image d'un palimpseste ou d'une stratigraphie où les symboles et les logiques se superposent plutôt qu'ils ne se remplacent“ (ebd. 2012: 161).

Beide Studien beschäftigen sich mit den Interaktionsprozessen der Gruppen und zeigen auf, dass diese häufig zu Akkulturation und Assimilation führen können. Grenzziehungsprozesse, die bereits Barth (1969) fokussierte, können dabei auch eine Rolle spielen. Auf die beiden Studien wird im nächsten und in Kapitel 6 näher eingegangen. Zunächst bleibt festzuhalten, dass religiöse und rituelle Transformationen vor allem in den Darstellungen von Pierre Petit (2012) eine große Rolle spielen. Es lohnt sich an dieser Stelle vertieft auf multi-religiöse Rituale einzugehen, die auch Baan Hadnaleng als multi-ethnisches Dorf ausmachen. Ich ziehe im Folgenden Arbeiten von Alexander Horstmann (2011) und Volker Gottowik (2008) heran, um diesem Phänomen gerecht zu werden.

Zunächst stellt sich die Frage, wie genau solche Rituale definiert werden können. Sie können „with reference to ritual activities in which members from different religious communities take part“ (Gottowik 2008: 31) verstanden werden.

Alexander Horstmann (2011) beschreibt das Dorf Tamot in Patthalung, Süd-Thailand, in welchem multi-religiöse Rituale thailändischer Buddhisten und malaiischer Muslime stattfinden. Eines davon wird nach dem thailändischen Neujahrsfest durchgeführt:

„In the fifth lunar month, the people in Tamot celebrate a ritual at the cemetery just after the important *phi may* New Year celebrations to symbolize the renewal of social relation“ (ebd. 12; Hervorhebung im Original).

Bei dem Ritual sind sowohl der Abt der Buddhisten, als auch der Imam der Muslime anwesend. Die buddhistischen und muslimischen Laien, die an der unterschiedlichen Kleidung gut auseinander zu halten sind, speisen gemeinsam und tauschen Essen untereinander aus. Außerdem fallen Mönche und buddhistische Laien in bestimmte Rezitationen des muslimischen Imam ein (ebd. 13ff.), und der Imam betont in einer Rede ausdrücklich „religious harmony“ (ebd. 16). Dies alles könnte auf das Ausbilden eines gemeinsamen Raumes der beiden unterschiedlichen Religionsgemeinschaften zumindest für die Dauer der Rituale schließen lassen.

Nach Horstmann

„kommt der Region am Binnensee Songkhla [...] eine hohe friedenspolitische Bedeutung zu: Thaisprachige Buddhisten und Muslime leben hier [...] friedlich in gemischt konfessionellen Siedlungen“ (ebd. 96).

Gleichzeitig zeigen der Essensaustausch, die gemeinsamen rituellen Gesänge und Gebetsgesten nach Horstmann jedoch eine gegenseitige Abgrenzung der muslimischen und buddhistischen Ritualteilnehmer voneinander:

„In the present case, the exchange of food and prayer gestures is a space in which religious boundaries are maintained rather than transcended“ (ebd. 24).

Weiter schreibt Horstmann:

„Ritual practice in Tamot at once reflect the growing separation of religious life-worlds and the tireless efforts of religious leaders to maintain a peaceful relationship with the religious other“ (ebd. 25).

In einem weiteren Artikel zeigt Horstmann, dass sich in solchen multi-religiösen Ritualen nicht nur „Spannungen und Machtverhältnisse“ (Hornbacher/Gottowik 2008: 26) spiegeln. Es kann eine „Integration durch Verschiedenheit“ (Horstmann/Schlee 2001, Horstmann 2008: 102; Hornbacher/Gottowik 2008: 26) entdeckt werden. Diese

„steht für einen dritten kulturellen Raum, in dem es eine gemeinsame Basis und ein Selbstverständnis der Kommunikation jenseits ethnischer und religiöser Grenzen gibt“ (Horstmann 2008: 102).

In dem dritten Raum ist

„Differenz in eine umfassende kosmologische Ordnung eingebaut [...]. Durch die Aufrechterhaltung der rituellen Tauschbeziehungen werden interreligiöse Spannungen geschlichtet, bevor sie das kulturelle Gefüge bedrohen“ (Horstmann 2008: 117).

Es ist die Ehrung der Ahnen, die diesen dritten Raum für die gemeinsame Ritualpraxis von Buddhisten und Muslimen eröffnet. Buddhismus und Islam sind „Säuberungsaktionen“ ausgesetzt, die die Religionssysteme jeweils von der Ehrung der Ahnen befreien sollen. Anhänger beider Gemeinschaften möchten jedoch weiterhin die Ahnen ehren. Da der Islam und der Buddhismus hier eine Schnittstelle bilden, ist die Möglichkeit gegeben, dass Buddhisten und Muslime gemeinsam ihre Ahnen ehren (ebd. 95ff.). So können auch interkonfessionelle Heiraten vollzogen werden, da Ahnen ab der dritten Generation „vergessen und also nicht mehr unterschieden“ (ebd. 97) werden. Die „Ordination für einen Tag“³³ beschreibt Horstmann als Ritual, welches Akteuren die Möglichkeit gibt zwar formal dem Islam anzugehören, jedoch weiterhin gleichzeitig Buddhist zu sein. Es ermöglicht von der einen Religion zur anderen zu wechseln (ebd. 107ff.). Auch die Kunst- und Heilungsform des Nora³⁴ zieht trotz derzeitiger gegenläufiger Tendenzen nicht nur Buddhisten an, sondern auch Muslime, denn es ehrt die Ahnen beider „Glaubensgemeinschaften“ (ebd. 99).

Multi-religiöse Rituale treten nicht nur in Südthailand auf. Horstmann (2008) verweist beispielsweise auf Reuter (2002), der Ähnliches für Nordbali und Lombok beschreibt. Multi-religiöse Rituale vereinen

„auf Bali Buddhismus und Hinduismus [...], während sie auf Java Islam und Hinduismus oder in Südthailand Islam und Buddhismus verbinden“ (Hornbacher/Gottowik 2008: 23).

Ebenso wie Horstmann (2011) beziehen sich Hornbacher und Gottowik (2008) auf das Zusammenspiel von orthodoxen und lokalen rituellen Elementen:

„Die Praxis multireligiöser Rituale eröffnet [...] die Chance, doktrinale Unterschiede herunterzuspielen und die vereinigende Macht lokaler Ahnenverehrung zu bekräftigen, um somit eine Gemeinschaft jenseits aller Orthodoxie zu schaffen. Wo immer solche Formen der Ritualpraxis fortbestehen, erscheinen Differenzen zwischen den unterschiedlichen Religionsgemeinschaften nicht als unüberbrückbare Gegensätze geschlossener Lehrgebäude, sie bilden eher den möglichen Bezugspunkt wechselseitiger Anerkennung und Toleranz. Dieser wechselseitigen Anerkennung verschiedener Religionen entspricht bis heute die Betonung ritueller Performanz

³³ Buddhisten ordinieren für einen Tag im Tempel, bevor sie zum Islam konvertieren und Muslime lassen sich beschneiden, bevor sie sich zum Buddhismus bekennen (ebd. 107ff.).

³⁴ Das Nora-Tanztheater (ebd. 110) ist ein Heilritual, welches von Heilern durchgeführt wird, die mit den Ahnen kommunizieren. Horstmann beschreibt ein Nora-Ritual, das in Songhkla im Tempel durchgeführt und von einer Muslimin mit ihrem erkrankten Kind besucht wurde (ebd. 111ff.).

gegenüber doktrinaler Orthodoxie, was mitunter dazu führt, dass selbst individuelle Konversionen und Rekonversionen als unproblematisch erlebt werden, solange sich die Betreffenden weiterhin am gemeinsamen Ahnenkult orientieren“ (Hornbacher/Gottowik 2008: 23).

In diesem Zusammenhang ist die Arbeit von Volker Gottowik (2008) zu nennen, der die sozialen Implikationen multi-religiöser Rituale untersucht. Er kritisiert die Ansätze, die Ritual auf eine Funktion der sozialen Integration reduzieren:

„Multi-religious rituals can emphasize commonalities as well as differences between the ritual actors“ (ebd. 31).

Es stellt sich folglich die Frage, ob multi-religiöse Rituale in multi-ethnischen Gemeinschaften integrierend wirken oder ob sie bestehende Spannungen eher noch verstärken. Um diese Frage zu beantworten wendet Gottowik sich nach Zentralindonesien, beziehungsweise nach Ostjava, Bali und Lombok, um dort vor allem die Rituale zu untersuchen, die Pilger unterschiedlicher Konfessionen zusammenführen (ebd. 31ff.).

Eines der von Gottowik (2008) angeführten Beispiele ist das Lingsar-Festival in Lombok, an dem Hindus, Muslime, Balinesen und Sasak teilnehmen. Einerseits drücken rituelle Kämpfe hier Spannungen aus und können auch im sozialen Bereich Konflikte verschärfen, andererseits können gemeinsame Pilgerfahrten das temporäre Vergessen konfessioneller Unterschiede und Differenzen bewirken. Ein Ergebnis ist von daher, dass „Rituale offenkundig beides vermögen: Sie wirken sowohl segregativ als auch integrativ“ (ebd. 41). Dadurch, dass Rituale häufig Differenzen und verschiedene Wertesysteme abbilden können diese sowohl Konfliktschürend, als auch (sozial) integrierend wirken (vgl. ebd. 42ff.). Diese Ambivalenz zwischen Integration und Segregation, die Ritualhandlungen ausdrücken, und die soziale Implikationen haben können, ist nach Gottowik weiterhin zu untersuchen.

„Denn wie Rituale in die Gesellschaft hineinwirken, ist aufgrund ihres prinzipiell ambivalenten Charakters nicht *an sich* zu bestimmen, sondern nur zu einem gegebenen Zeitpunkt festzumachen“ (ebd. 46).

Ob in rituellen oder sozialen Bereichen – die Bewohner einer multi-ethnischen Gegend (sei es eine Stadt oder ein Dorf) und besonders die Bewohner eines multi-ethnischen Dorfs müssen Mechanismen entwickeln mit „Vielfalt“ umzugehen. Diese kann religiöser Natur sein, aber sie ist auch in kultureller, sozialer, wirtschaftlicher,

politischer und anderer Hinsichten zu sehen. Im nächsten Abschnitt gehe ich darauf ein, wie multi-ethnische Einheiten mit ihrer Diversität umgehen.

Da die aktuelle Literatur sich im Rahmen der Stadtforschung mit gesellschaftlicher Diversität beschäftigt, konzentriere ich mich auf die Diversität und die diesbezügliche Selbstwahrnehmung der Bewohner multi-ethnischer Einheiten von Städten. Es wird sich zeigen, dass was die Stadtforschung zu der Untersuchung gesellschaftlicher Diversität beigetragen hat, Aufschluss über die transkulturelle Kommunikation in Baan Hadnaleng erlaubt. Steven Vertovec (2007, 2012) geht – sich auf das multi-kulturelle London beziehend – von einer „Super-Diversität“ aus. Er verzeichnet einen Prozess, in welchem Diversität in Form von Diskursen³⁵ soziale Vorstellungen verändert. Durch globale Migrationsbewegungen differenziert sich Gesellschaft stetig aus. Menschen tauschen sich sodann vermehrt über die wachsende Diversifizierung ihrer Gesellschaft aus, was zu einem neuen Bewusstsein bezüglich sozialer Komplexität führt. Diversität wird von Vertovec als „Set of ideas and practices that has been added to the social imaginary, the moral order“ (ebd. 2007: 306) gesehen. Sie konnotiert sowohl Komplexität, als auch Differenzen, die Interaktionen strukturieren (Vertovec 2012: 306ff.).

Gerd Baumann (2006b) untersucht Diskurse, die einen multi-kulturellen Vorort von London prägen. In Southall leben Sikh, Hindu, Muslime, Afro-Kariber und Weiße, wobei Baumann sich vor allem auf die Gemeinschaften der Jugendlichen konzentriert. Er zeigt, wie Kultur und Gemeinschaft in sozialen Kommunikationsprozessen hergestellt und verändert werden, indem zugleich reifizierende und prozessuale Definitionen von „Kultur“ und „Gemeinschaft“ angestrengt werden. Dies zeigt sich darin, dass eine Interaktion zwischen zwei Diskursen besteht: dem – in manchen Kontexten übergeordneten – dominanten Diskurs, und dem demotischen Diskurs. Der dominante und reifizierende Diskurs findet in der Interaktion in Bezug auf oder mit dem Staat Verwendung, während der demotische Diskurs abgrenzende, kreative und prozessorientierte Diskursbausteine enthält. Unter diesem Diskurs definieren sich die Gemeinschaften sehr viel differenzierter. Hindu versuchen die anderen zu umfassen, die Afro-Kariben erfinden eine neue, gemeinsame Kultur. Hier ist eine Prozess-Idee in der Interaktion zwischen zwei Diskursen über „Kultur“ und „Gemeinschaft“ zu finden, wobei gleichermaßen

³⁵ Ausführungen zu dem Diskursbegriff folgen im nächsten Abschnitt (3.2.2.).

gezeigt wird, dass reifizierende Dimensionen Teil der Konzeptionen sind (vgl. auch Baumann 1999; Dickhardt 2001; Michaud/Forsyth 2011: 15). Dies bedeutet nicht, dass denjenigen, die den reifizierenden Diskursteil nutzen, Handlungsmacht fehlt, im Gegenteil. Strategisch werden in manchen Bereichen Unterschiede und in anderen Gemeinsamkeiten betont.

Es kann abschließend festgehalten werden, dass die von Baumann (1999) und Vertovec (2007, 2012) im Rahmen der Stadtforschung entwickelten Modelle sich auf Baan Hadnaleng als multi-ethnisches Dorf anwenden lassen. Auch in Baan Hadnaleng müssen Wege gefunden werden mit der Diversität des multi-ethnischen Dorfes umzugehen. Die Selbstwahrnehmung ist eine andere, als in mono-ethnischen Dörfern. Die ethnisch diversen Bewohner greifen in der Interaktion miteinander und dem Staat sowohl auf reifizierende, als auch auf prozessuale Mechanismen zurück, um eine neue, gemeinsame Kultur zu erfinden (vgl. auch Kap. 2.3.3.).

Eine zentrale Aussage dieser Arbeit ist, dass Baan Hadnaleng sich im dörflichen Diskurs entlang der Dichotomisierung „Ahnenverehrung der Khmu und Buddhismus“ definiert. Es gliedert sich jedoch nicht nur nach ethnischen und religiösen Differenzierungsmöglichkeiten hin auf, sondern es gestaltet sich ein Beziehungssystem heraus, welches Haushalte nach persönlicher Biographie, Migrationsgeschichte und den Beziehungen nach außen verbindet. Dieses Beziehungssystem mündet in einem Statussystem, welches ethnische Unterscheidungskriterien transzendiert. Das hat nicht nur Folgen für die transkulturelle Kommunikation, sondern es charakterisiert Baan Hadnaleng auch als multi-ethnisches Dorf.

Deshalb gehe ich im nächsten Abschnitt auf die Konzeptionen von Klasse, Status und Stratifikation ein. Es stellt sich bezüglich von Baan Hadnaleng weiterhin die Frage, wie genau „Macht“ und „Hierarchie“ in diesem Zusammenhang definiert werden können.

3.2.2. Klasse, Status, Stratifizierung und Hierarchie

Während das Konzept „gesellschaftliche Stratifizierung“ in der Soziologie im Sinne einer allgemeinen sozialen Schichtung definiert ist, wird „Klasse“ besonders im Sinne eines ungleichen Zugangs zu Arbeit und Macht gedeutet. Eine Gesellschaft kann in Bezug auf „wealth, income, education, occupation, knowledge and skills,

social honour and political power” (King 2008: 95) ungleich strukturiert, und deshalb stratifiziert sein. Eine Klassengesellschaft dahingegen „is primarily based on differential ownership and/or access to economic resources, and is closely associated with the division of labour“ (ebd. 95).

Für Burton (1962) bedeutet Stratifikation eine politisch und wirtschaftlich organisierte Machthierarchie. Gesellschaften bestehen aus verschiedenen Strati, die jeweils nach wirtschaftlichem und politischem Ansehen und materiellem Reichtum streben. Der Ansatz bewegt sich im Feld der Schichtungstheorien, Schwingel drückt es folgendermaßen aus:

„Die Annahme, dass mehr oder minder subjektive Werte und Einschätzungen für soziale Ungleichverhältnisse konstitutiv sind, findet sich auch in den – implizit oder explizit an Max Weber anknüpfenden – Schichtungstheorien, welche die Sozialstruktur einer Gesellschaft als vertikale Schichtung von Statusgruppen begreifen, denen, einem mehr oder minder geteilten Wertekonsens entsprechend, ein unterschiedliches soziales Prestige zukommt“ (Schwingel 1995: 105).

Victor King zeigt den marxistischen Hintergrund auf, den diese Konzeptionen in der Soziologie aufweisen:

„In the classic Marxist definition, the ownership and non-ownership of the means of production serve to differentiate classes, and in the industrialized society of the nineteenth-century England, which Marx analysed in detail, the two main classes were the wealthy bourgeoisie (property-owners) and the increasingly impoverished proletariat (wage-earners)” (ebd. 2008: 95).

In Bezug auf nicht-westliche Gesellschaften im Allgemeinen und auf Laos im Besonderen ist eine solche Sicht nicht nutzbringend³⁶. Zum einen ist die Trennung religiöser, wirtschaftlicher und politischer Dimensionen, wenn auch in der Beschreibung unumgänglich, so aber auf der analytischen Ebene für die Analyse sozio-kosmischer Gesellschaften (vgl. Kap. 4.4.; Kap. 5.1.) problematisch. Zum anderen reicht es nicht das Streben nach einer höheren Klasse als Organisationsprinzip von Gesellschaft aufzufassen. In diesem Zusammenhang ist der Teil von Pierre Bourdieus (1983) Theorie problematisch, der auf einem klassenbasierten Streben um eine bessere Stellung in der Gesellschaft fußt. Anthony Thomas Kirsch (1997) geht zwar ebenso davon aus, dass nach einer Maximierung der eigenen Ressourcen und damit der Beziehungen gestrebt wird, was zu erhöhtem

³⁶ Siehe Rehbein (2011: 287) zu der Problematik, Prozesse, die die Gesellschaften von Laos prägen durch die Konzeption der Klassen-Stratifizierung zu erklären.

Status führt, jedoch weist Kirsch darauf hin, dass in den Hochlandgesellschaften Südostasiens Statusunterschiede auf der religiösen Ebene ausgedrückt werden, die untrennbar mit der wirtschaftlichen und politischen Ebene verbunden ist. Status ist hier relativ und von ritueller Natur. Wer genügend Ressourcen angesammelt hat, richtet Verdienstfeste aus und verteilt somit seinen materiellen Reichtum regelmäßig unter den anderen Dorfbewohnern, was die Gesellschaft davon abhält, sich in Bezug auf den Lebensstandard zu stratifizieren. Status wird nicht durch materiellen Besitz ausgedrückt, sondern durch Beziehungen, die es ermöglichen Verdienstfeste auszurichten. Wer als Ritualmeister angesehen ist, besitzt gleichzeitig politischen Status (ebd. 1997: 8ff., 23ff.).

In Baan Hadnaleng basiert der Wert, der „Reichtum“ zugeschrieben wird ebenso weniger auf materiellem Wohlstand in monetärer Form, als auf sozialen Beziehungen. Dort ist jedoch insofern ein Unterschied im Lebensstandard zu finden, als dass ärmere Haushalte ohne Mofa, große Reisfelder, Fernseher etc. existieren und reichere Haushalte, die diese Besitztümer anhäufen. Es sind meist männliche Personen, die als Repräsentant ihres Haushaltes die genannten Status-Symbole besitzen und eine bestimmte Biographie, Migrationsgeschichte und Beziehung nach außen, zum Staat aufweisen. Manche üben politische, rituelle oder soziale Ämter aus und sind angesehener als meist ärmere Dorfbewohner, die keine Beziehung zum Staat unterhalten und beispielsweise erst lange nach Gründung des Dorfs hinzuzogen. Prestige wird nicht nur durch Besitztümer, sondern auch durch die Ausrichtung von *Suu Khwan*-Ritualen und einen entsprechenden Habitus regelmäßig zur Schau gestellt. Auch der Buddhismus spielt hier hinein. Zumindest im Diskurs ist gesellschaftliches Prestige eng damit verbunden, dass die Bewohner von Baan Hadnaleng gemäß buddhistischer Vorschriften leben (vgl. Kap. 5.1.2.). De Mersan (2012) merkt in diesem Zusammenhang an, dass die soziale Position eines Akteurs in Burma einerseits auf materiellem Reichtum und Familienstammbaum beruht,

„but also in redistributive ability and on the capacity to behave and live with others in accordance with rules and values inherited from Buddhism. Those are based on self-control, gift-making, non-attachment, absence of desire and so on“ (ebd. 2012: 145).

Die vorliegende Definition von Status blickt zum Teil in die Richtung der Soziologie. Ralph Lintons (1939: 113) klassische Definition von Status geht von „polar positions in [...] patterns of reciprocal behavior“ aus. Er schreibt weiter:

„A *status*, in the abstract is a social position. It is thus quite correct of speaking each individual having many statuses, since each individual participates in the expression of a number of patterns. [...] It [status] represents his [the individual's] position with relation to the total society. [...] A status, as distinct from the individual who may occupy it, is simply a collection of rights and duties“ (ebd. 1939: 113; Einfügungen durch die Autorin).

„Status“ bezieht sich auf Positionen, die Personen in einer Gesellschaft in Bezug auf andere Personen einnehmen. Es geht bei der Beschreibung dieser Position jedoch weniger um Rechte und Pflichten, wie von Linton dargestellt, sondern mehr darum, dass Status ein relationales Konzept ist. Status ist als Aspekt von Beziehungen zu sehen und kann sich in Hinsicht auf viele Dimensionen, wie Gender, Ethnizität, Klasse oder andere Status ausdifferenzieren (Turton 2000: 10).

Hier muss betont werden, dass Ethnizität und Religion Dimensionen von Status sein können, aber nicht müssen. In Bezug auf das Statussystem von Baan Hadnaleng beläuft sich mein zentrales Argument darauf, dass dort im Alltag und Ritualleben Unterschiede der Bewohner, die auf Status beruhen, ethnische und religiöse Klassifikationskriterien, die im Diskurs existieren, überlagern und transzendieren (vgl. Kap. 6). „Status“ löst sich hier von ethnischen und religiösen Dimensionen. Verschiedene Personen und mit diesen assoziierte Haushalte sind zu unterschiedlichen Graden in der Lage, Beziehungen zum Staat auszubauen, Feste auszurichten, Status-Symbole wie Fernseher, Steinhäuser oder Mofas zu erringen und somit Prestige für sich zu beanspruchen. Bewohner, die weniger oder kein Prestige erlangen, ernten in Baan Hadnaleng nicht die soziale Anerkennung, die Erstere erhalten.

Es kann nun der Teil von Pierre Bourdieu's (1983) Theorie hinzugezogen werden, der sich darauf beläuft, dass der Habitus für eine Unterscheidung von den Menschen sorgt, die gesellschaftlich angesehener sind und eventuell rituelle, politische oder soziale Ämter ausüben, und solchen, die weniger Ressourcen aufweisen und keine Ämter ausüben. Diese Unterscheidungen machen das Beziehungsnetzwerk in Baan Hadnaleng aus. Insofern ist Baan Hadnaleng nicht als richtiggehend „stratifiziert“ zu beschreiben, als dass diese Unterscheidungen der Mechanismus sind, der die Beziehungen des Dorfs ausgestaltet. Es geht dabei um keine absolute Überordnung einiger weniger Dorfbewohner über die anderen. Die Grenzen zwischen hohem und niedrigem Status sind überbrückbar und durchlässig.

Status dreht sich folglich um soziale Anerkennung, und beinhaltet insofern eine gewisse Über- und Unterordnung, als dass es um Zuschreibungen und das Aushandeln von Identitäten in Bezug auf gesellschaftliches Prestige geht. Beispielsweise ermöglicht in Baan Hadnaleng eine der beiden dort ausgeübten Religionen eher Anschlusskommunikation mit dem Staat, als die andere. Manche Dorfbewohner haben so einen Vorteil, damit verbunden eine höhere Stellung und sind angesehender im Dorfgefüge, als andere. Doch hier kann keine Kommunikation gefunden werden, die auf einem einfachen Mechanismus der Über- und Unterordnung basiert: es leben in Baan Hadnaleng verarmte buddhistische Samtao von relativ niedrigem Status, und Khmu von hohem Status, die sich selbst als nicht-buddhistisch als benennen. Das Ansehen dieser Akteure variiert von Fall zu Fall.

Die Beziehungen in Baan Hadnaleng strukturieren sich aufgrund von Unterschiedlichkeit und nicht basierend auf einer richtiggehenden Stratifizierung. Manche Menschen weisen in Baan Hadnaleng einen höheren Status auf, als andere. Diese Menschen lenken teilweise auch die Geschicke des Dorfs. Der Status eines Akteurs im Dorf wird durch die Interaktion mit dem Außen, daraus resultierenden wirtschaftlichen Ressourcen, der rituellen Sichtbarmachung dieser Ressourcen, persönlichem Prestige und der Biographie bestimmt. Kann Baan Hadnaleng jedoch insgesamt als stratifiziert beschrieben werden? Ich gehe nicht von einer nach Klassen geschichteten und stratifizierten Gesellschaft aus, in der wirtschaftliche und politische Schichtung zu einer, alle Dimensionen der Gesellschaft durchdringenden, Über- und Unterordnung einzelner Strata führt. In Baan Hadnaleng ist eine Aufgliederung der Gesellschaft nach Status, keine stringente Stratifizierung zu bemerken. Dort bestehen Unterschiede im Lebensstandard einzelner Bewohner insofern, als dass manche besseren Zugang zur Gesundheitsversorgung, zu politischen Ämtern und zu Prestige-Gütern wie Fernseher oder Mofas aufweisen. Dies bedeutet aber nicht zwingend eine Stratifizierung dieser Gesellschaft. Eine absolute Überordnung dieser Menschen über andere Dorfbewohner kann nicht gefunden werden.

Mit „Statussystem“ ist abschließend in Bezug auf Baan Hadnaleng gemeint, dass sich das Dorf entlang eines bestimmten Beziehungsgeflechtes ausdifferenziert, das nicht statisch ist. Der Stand von Personen in der Gesellschaft ist nicht unveränderlich, sondern kann durch Rückgriff auf religiöse, ökonomische, soziale

und politische Dimensionen verändert werden. Akteure können ihren Habitus theoretisch verändern, auch wenn dies schwierig ist.

Status definiere ich vor diesem Hintergrund. Um „Macht“ und „Hierarchie“ zu definieren und kritisch zu hinterfragen ziehe ich Louis Dumont heran. Er unterscheidet zwischen (politischer und wirtschaftlicher) Macht und Hierarchie beziehungsweise Status (1980, 1991). Sein Ansatz ist richtungsweisend, um daran zu erinnern, dass Macht und Hierarchie nicht synonym zu benutzen sind. Für Dumont bedeutet eine Ausbildung von Hierarchie nicht zwingend Zugriff auf politische und wirtschaftliche Institutionen einer Gesellschaft. Hierarchie drückt die Unterschiedlichkeit von Elementen in Bezug auf ein Ganzes aus, konnotiert jedoch weder Unterordnung und Überordnung noch Unterdrückung und Herrschaft im soziologischen Sinn. Das was auf einer Ebene untergeordnet ist, kann auf einer anderen übergeordnet sein. Außerdem existiert Hierarchie nach Dumont lediglich in Bezug auf ein Wertesystem: beispielsweise umfasst Reinheit die Unreinheit (vgl. Iteanu 2008: 355).

Zumindest im Hinblick auf das Wertesystem gehe ich also nicht davon aus, dass Hierarchie zwingend mit der Verteilung und dem Zugang zu politischer oder auch wirtschaftlicher Macht gleichzusetzen ist. Ich benutze Louis Dumont hier außerdem zum Verständnis des Wertesystems von Baan Hadnaleng, denn hier sind ebensolche Umkehrungen möglich. Dumonts feines Analysewerkzeug ist allerdings dort schwierig anzuwenden, wo sich, um gesellschaftliche Vorgänge zu erklären, auf konkrete Machtbeziehungen zwischen Akteuren bezogen werden muss. Dumonts Theorie ist jenseits einzuordnen von:

„personal initiative, narration and construction of identities [...], beyond economic motives, beyond the immediately perceived agencies and life-worlds of individuals“ (Rio/Smedal 2008: 2).

Die hierarchisch ausgestalteten Beziehungen in Baan Hadnaleng werden in der vorliegenden Arbeit jedoch nicht nur in Bezug auf das Wertesystem, sondern auch vor einem Akteurs-zentrierten Ansatz definiert. Die „Hierarchie“, die Baan Hadnaleng charakterisiert, erinnert an das was Clastres (1976) über die „Hierarchien“ archaischer Gesellschaften schrieb: Der Häuptling der Indianer wurde bei Clastres nur in dem Kontext der Kriegsführung als Oberhaupt akzeptiert, in allen anderen Kontexten wurde er nicht als den anderen Dorfbewohnern übergeordnet wahrgenommen, im Gegenteil, er stand in ihrem Dienst. Das Dorfoberhaupt von

Baan Hadnaleng erklärte mir seine Stellung im Dorf auf diese Weise. Er sah sich als Vater (Samtao: *uu*, Lao: *phoo*, Khmu: *yung*), als jemand der den anderen Dorfbewohnern half, wenn sie Hilfe benötigten, und der in Dorfversammlungen Vorschläge machte. Aber sein Wort würde während dieser Versammlungen nicht als absolut gesehen, es speiste sich aus dem Willen aller Dorfbewohner, die durch politisch, sozial und rituell wichtige Männer repräsentiert werden.

4. Baan Hadnaleng – eine Ethnographie

In diesem Kapitel wird Baan Hadnaleng als multi-ethnisches Dorf vorgestellt. Abschnitt 4.1. widmet sich der gegenwärtigen Verortung der Khmu und Samtao in der ethnographischen Literatur, im heutigen Laos und dem multi-ethnischen Baan Hadnaleng. In Abschnitt 4.2. zeige ich wie Identität und Ethnizität in Baan Hadnaleng und in Bezug auf den Nationalstaat verhandelt werden. Abschnitt 4.3. legt die Migrationsgeschichte der Khmu und Samtao dar. Diese sagt sehr viel über das Selbstverständnis der beiden Gruppen aus, über ihre Beziehungen zueinander und über die zum Nationalstaat. Khmu und Samtao haben je eine eigene Geschichte und Stellung in Laos, was ihre Beziehung zueinander prägt. Kapitel 4.4.5. nutzt die bis dahin zugrunde gelegten Informationen, und geht auf die am besten im Bezug zueinander zu verstehenden religiösen, wirtschaftlichen und politischen Dimensionen ein, die die transkulturelle Kommunikation von Baan Hadnaleng gestalten.

4.1. Die Verortung des Dorfs

Um aufzuzeigen, wie die Bewohner von Baan Hadnaleng sich in der Interaktion miteinander und dem Außen selbst sehen, und wie sie und Baan Hadnaleng als multi-ethnisches Dorf von Außen gesehen werden, gehe ich in vier Schritten vor. In einem ersten Schritt (Kap. 4.1.1.) zeige ich auf, wie Khmu und Samtao in der Literatur dargestellt werden. In dem zweiten Schritt (Kap. 4.1.2.) geht es um die Ethnonyme³⁷ der Khmu und Samtao und darum, was sie über die jeweiligen Gruppen und deren Interaktionen aussagen. In diesem Zusammenhang wird die linguistische Klassifikation der Gruppen wichtig. Der dritte Schritt (Kap. 4.1.3.) verortet Baan Hadnaleng im geographischen Umfeld. Im vierten Abschnitt

³⁷ Analog zu Proschan (1997: 107) werden auch hier drei Begriffe verwendet um Gruppenbezeichnungen darzustellen: „Ethnonym“ für die Begriffe, die allgemein als Bezeichnung für eine Gruppe gebräuchlich sind, „Autonym“ für die Eigenbezeichnung und „Exonym“ für die Fremdbezeichnung der Gruppen.

(Kap. 4.1.4.) wird angegeben, wie sich das Dorf zusammensetzt und ich gehe auf das Dorfleben ein.

4.1.1. Khmu und Samtao in der Literatur

Über die Khmu können einige Monographien gefunden werden. Khmu werden außerdem von vielen Forschern erwähnt, die nicht explizit auf Khmu konzentriert sind. Besonders wertvolle Literatur wurde von zwei Khmu-Gelehrten geschrieben. Damrong Tayanin ist ein berühmter Mythen-Erzähler der Khmu, der von Kristina Lindell wissenschaftlich gefördert wurde. Außerdem ist das Werk „Kmhmu‘ Livelihood. Farming the Forest“ von Suksavang Simana, welches von Elisabeth Preisig in das Englische übersetzt wurde, hier von großem Wert. Ich stütze mich vorwiegend auf diese beiden Quellen, wenn es um das Gesellschaftssystem der Khmu geht. Dies geschieht zumal ich mich während der Forschung in Baan Hadnaleng auf die Samtao konzentrierte und somit wenig verlässliche eigene Daten über das Khmu-Gesellschaftssystem erhoben habe. Ethnologen, die ich heranziehe, die mit den Khmu arbeiteten, sind neben Damrong Tayanin (1994, 2006) und Suksavang Simana (2003) vor allem Andrea Schopohl (2011), Olivier Evrard (2007) und Pierre Petit (2012, 2013), sowie der amerikanische Linguist Frank Proschan (1981, 1997, 2001). William A. Smalley (1961, 1964), ebenfalls ein amerikanischer Linguist, schrieb ein Werk über die Phonologie und Morphologie des Sprachsystems der Khmu. Kristina Lindell widmete sich gemeinsam mit Jan-Olof Svantesson und Damrong Tayanin (1980) einer Phonologie der Khmu-Dialekte, zeichnete aber auch vor allem Mythen auf (ebd. 1989) und schrieb über das Verwandtschaftssystem der Khmu (ebd. 1979). Außerdem entwarf sie ein Transkriptionssystem (vgl. Tayanin 1994: 118). Dieses hat sich jedoch nicht durchgesetzt, zumindest existiert keine einheitliche Schreibweise. Ich übernehme, wie bereits in der Einleitung erwähnt, größtenteils die Schreibweise von Damrong Tayanin. Außerdem ist mittlerweile eine Sammlung von 13.000 Khmu Yuan Wörtern von Svantesson et al. (2014) herausgegeben worden. Weiterhin schrieben General Henri Roux (1927) und Frank M. LeBar (1965) etwas eingehender über die Khmu. Lediglich erwähnt werden Khmu in vielen Übersichtswerken, wie denen von Laurent Chazée (1999), Frank M. LeBar et al. (1964), Jean Michaud (2006) und Joachim Schliesinger (2000, 2003a). Diese Werke geben erste Anhaltspunkte zur Orientierung. Interessant sind auch die

Informationen, die die Lao Front for National Construction (2008) über die ethnischen Gruppen von Laos bereithält.

In diesen Übersichtswerken sind auch die Samtao zu finden, allerdings existiert hier keine fundierte ethnologische Forschung. Samtao sind in keinen Chroniken zu finden, aber ich gehe davon aus, dass sie in der *Kha*-oder *Bulang*-Kategorie beinhaltet sind (vgl. Grabowsky 2012: 9). Literatur, die sich explizit mit den Samtao befasst, ist insgesamt schwer zu finden. Lediglich eine Magisterarbeit von Debbie Paulsen (1989) beschäftigt sich im Rahmen der Konstruktion des Proto-Plang auch mit dem Samtao. Der Linguist Gérard Diffloth (1992) hilft ebenso weiter Samtao als Sprache zu klassifizieren. Am Rande tauchen Samtao häufig in Werken über andere ethnische Gruppen oder Themenfelder auf: Der Missionar William Clifton Dodd (1923) erwähnt sie, ebenso wie Patrick Gay et al. (1997). Auch Olivier Evrard (2007) befasst sich kurz mit den Samtao.

Außerdem greife ich auf den Austausch mit anderen Ethnologen und Ethnologinnen zurück, wie beispielsweise auf den mit Cecilie Fries, die in einem Dorf, forschte, in welchem Samtao lebten, und auf den mit Rosalie Stolz, die bei den Khmu forscht.

Rückschlüsse auf die Samtao erlaubt die Ethnographie von Leslie Milne (1924), die die Palaungisch-sprachigen Gruppen Burmas erforschte, sowie „The Palaung in Northern Thailand“ von Michael C. Howard und Wattana Wattanapun (2001). Da Samtao als Mon-Khmer sprachige Gruppe der Palaungischen Sprachfamilie zuzuordnen sind, werden hier Vergleiche angestrengt und Rückschlüsse gezogen. Allerdings muss angemerkt werden, dass das Samtao, welches in Baan Hadnaleng gesprochen wird und das Palaungisch, welches beispielsweise von Milne (1924) aufgezeichnet wurde, wenige Ähnlichkeiten aufweisen. Beispielsweise sagen Samtao zu Geistern *pəchi*, Milne gibt für die Palaungische Entsprechung *plok* an. Es ist also problematisch von der linguistischen Verwandtschaft auf eine Ähnlichkeit der gesprochenen Sprachen zu schließen. Insofern ist es auch schwierig von der linguistischen Verwandtschaft zweier Gruppen auf soziale Ähnlichkeiten zu schließen. Die historischen Gegebenheiten, denen diese Gruppen ausgesetzt waren, und das Sozial- und Religionssystem sind jedoch so ähnlich, dass sich zeigen wird, dass vorsichtige Rückschlüsse durchaus eine Berechtigung haben. In den Chroniken über den Sipsòngpanna und Chiang Khaeng von Volker Grabowsky und Renoo Wichasin (2008, 2012) werden Samtao zwar nicht

erwähnt, aber Khmu als „*Kha Kao*“³⁸ (Grabowsky/Wichasin 2012: 145). Diese Werke geben eine gute Übersicht über das vorkoloniale Gebiet, aus einem Teil dessen das heutige Laos entstanden ist. Die historischen Khmu, die *Khmu Kassak* oder auch *Khmu Khao* werden in vielen Werken erwähnt (vgl. Kap. 4.3.1.). Khmu kann nach Meinung mancher Wissenschaftler von *Kha*³⁹ hergeleitet werden⁴⁰, ein Ausdruck, der häufig mit ‚Sklave‘ übersetzt wird. Petit (2013: 475) bezweifelt diese Herleitung jedoch. Ob dies zutrifft oder nicht, Khmu wurden von den Lao so genannt (vgl. u.a. Ireson 1991: 921; Proschan 1997: 96ff.), und die heutige Identität der Khmu ist zumindest indirekt mit dieser alten *Kha*-Identität verbunden. Sie drückt sich durch sowohl positive, als auch negative Selbst- und Fremdbewertungen aus, die sich historisch gewandelt haben. Der positive Teil sowohl in Selbst- als auch in Fremdsicht, stellt heute noch das Anrecht der Khmu dar, sich als die ersten Bewohner von Laos zu sehen (vgl. Archaimbault 1964; Condominas 1990; Turton 2000: 17). Die Legitimation dafür beruhte ursprünglich auf ihrer rituellen Beziehung zum König in Luang Prabang. Als die Tai in das Gebiet des heutigen Laos gekommen waren, hatten sie die autochthonen Mon-Khmer Gruppen in die Berge vertrieben. Jährlich fand jedoch eine Zeremonie statt, in der der König der Tai den Status dieser Gruppen als die ersten Bewohner des Landes rituell anerkannte. Khmu Kassak waren dabei die Repräsentanten der Mon-Khmer-Gruppen (vgl. Aijmer 1979: 739ff.; Evans 1998: 144ff.; ebd. 2011: 67; Suksavang 2003: 1; Tayanin 1994: 2; Trankell 1999: 194; Kap. 4.3.1.). Gerade Khmu wurden historisch von den Tieflandbewohnern häufig als diejenigen gesehen, die als Bewohner des Waldes gleichzeitig magische Kräfte aufwiesen. Dieser – einst teilweise gefürchtet, teilweise respektierte – Teil der Identität der Khmu wird heute vom Staat als eher negativ bewertet. Andererseits zeigt beispielsweise Sarinda Singh (2010) auf, wie heute vor

³⁸ Auch in den Lao-Chroniken sind Khmu als „*Kha Kao*“ (Evrard 2007: 143, kursiv im Original), als „alte Sklaven“, verzeichnet: „They were chased away from Muang Swa (the old name of Luangphabang) when the Lao seized power in this city“ (Evrard 2007: 143). Gesprochen wird *kha kao* /*kha gao*/.

³⁹ *Kha* kann im Sinne von „Sklave“ benutzt werden, aber auch als Ethnonym (vgl. Turton 2000: 17). Condominas (1990) zeigt, wie *Kha* bezüglich von Südostasien eher als Klasse gesehen werden sollte, der die Übersetzung „Sklave“ nicht gerecht wird, da *Kha* nicht zwingend Leibeigene im westlichen Sinn waren. *Kha* war eher als zugeschriebener und veränderbarer Status zu sehen. Die Übersetzung „Sklave“ behalte ich mangels eines geeigneteren Begriffs dennoch bei. Über die Institution der „Sklaverei“ in Thailand vgl. Bowie (1996).

⁴⁰ Die Lao Front For National Construction (2008: 51) nennt *Kha* als ein Autonym der Khmu. Dies habe ich jedoch niemals gehört. Wie Proschan (1997: 97, 106ff.) betont, hat *Kha* gegenwärtig eine derart herabwürdigende Bedeutung erhalten, dass es eher schwierig sein dürfte eine Gruppe, oder Person zu finden, die sich auf sich selbst mit *Kha* bezieht.

allem in den größeren Städten dem Wald (*pa*) als mystische Kraftquelle wieder mehr Wert zugeschrieben wird. So betonen auch Damrong Tayanin (1994) und Simana Suksavang (2003) die Identität der Khmu als Hochlandbewohner, womit der betreffende Feldbau assoziiert ist, die Tatsache, dass Khmu kein eigenes Schriftsystem aufweisen und der Geisterglaube. Letzterer stellt das vielleicht wichtigste Identitätsmerkmal der Khmu dar, welches sie auch von den Lao abgrenzt. Sie werden auch von anderen Gruppen, wie den Hmong als die Gruppe mit außergewöhnlichen magischen Kräften benannt (vgl. Postert 2004: 79, 88).

Khmu spielten also eine wichtige Rolle in der Geschichte von Laos⁴¹. Dabei mussten sie ihre eigene Identität beibehalten, aus der Abgrenzung hatten sie historisch gerade ihren Wert bezogen. Dies änderte sich nach 1975 insofern, als dass nach der Machtergreifung des kommunistischen Regimes mehr Wert auf Anpassung der ethnischen Gruppen an eine gemeinsame Lao-Identität gelegt wurde, als ethnische Gruppen in ihrer Andersheit anzuerkennen. Dementsprechend passten sich auch manche Khmu an: viele lernten Lao und einige übernahmen den Buddhismus⁴². Manche kulturelle Repräsentationen, wie beispielsweise die Kleidung (vgl. Kap. 5.1.4.), die einst Clans voneinander unterschied, lösten sich in der Identität der Lao auf. Doch diese graduelle Anpassung mancher Khmu stellte und stellt keinen eigenen Wert dar.

Anders bei den Samtao. Die Wurzeln dieser Gruppe stammen aus dem Sipsôngpanna – einem Königreich, welches 1180 von den Tai Lue gegründet wurde und heute eine Präfektur Chinas darstellt (Grabowsky/Wichasin 2012: 5ff; Thipmuntali 1999: 148). Damit kann auf den ersten Blick nicht angenommen werden, dass sie Laos bereits besiedelten, als die Tai in das Land kamen. Für Samtao ist die Beziehung zu den Lue identitätsspendend, denn von ihnen übernahmen sie den Buddhismus. Dieser Buddhismus ist ihr wichtigster Identitätsmarkierer. Der andere Identitätsmarkierer ist von ihnen selbst und dem Staat eher negativ bewertet: dies ist der *Toumok*, der verarmten Hochlandbewohner. Samtao weisen keine einheitliche Migrationsgeschichte auf, und ihre Stellung im Staat zeichnet sich dadurch aus, dass sie sich aus Sicht derer, die in Staatsnähe leben, örtlich und

⁴¹ Das Gesellschaftssystem der Khmu wurde vielleicht auch deshalb vor allem bezüglich der Khmu in Laos gut dokumentiert, da die Khmu gerade in Laos sehr sichtbar sind, während sie in den anderen Ländern nicht so dominieren.

⁴² Diese uneinheitliche Umgangsweise mit den Umständen sieht man auch beispielsweise daran, dass Khmu unterschiedliche Positionen im Bürgerkrieg innehatten (vgl. Kap. 5.1.6.).

sozial in der Peripherie von Laos und von Luang Namtha befinden. Diese Sicht übernehmen viele Samtao in vielen Kontexten. Ein Beispiel dafür, dass Samtao im Land zwar nicht sichtbar, aber doch anwesend sind, berichten Lindell, Swahn und Tayanin (1989: 20ff.): Ein berühmter Khmu Khwaen Mythen-Erzähler gab sich erst nach langer Bekanntschaft als Samtao zu erkennen. Er war in einem Samtao-Dorf geboren worden und war ein Samtao-Mythen-Erzähler, der Khmu-Mythen erzählte. Hier ist ein Aufschluss über die Kommunikation der Khmu und Samtao zu finden: In dieser Begegnung war die Identität, die nach außen artikuliert wurde, zunächst die Khmu-Identität. Das Zusammenleben der Khmu und Samtao wird in den Kapiteln 5 und 6 näher ausgeführt. Im nächsten Abschnitt wird gezeigt, wie Khmu und Samtao in den Ländern, in denen sie leben, klassifiziert werden, wie sie sich selbst klassifizieren und sehen, und wie sie ihre Identität artikulieren. Die Klassifikations- und Kommunikationsprozesse, die aufgezeigt werden, beziehen Baan Hadnaleng ein, das Dorf wird jedoch erst in den darauf folgenden Kapiteln 4.1.3. und 4.1.4. gründlich in die größeren Kommunikationsprozesse verortet und vorgestellt.

4.1.2. Die staatliche Klassifizierung und die Ethnonyme der Khmu und Samtao

Khmu und Samtao sind zwei von derzeit 49 offiziell anerkannten „ethnischen Gruppen“⁴³ (*sònpao*, ຊົນເຜົ່າ) in Laos (Steering Committee for Census of Population and Housing 2006: 15). Die Bevölkerung wird in vielen Kontexten nach einer – heute abgeschafften, jedoch nichts desto trotz weiterhin benutzten – Dreiteilung klassifiziert. Das Klassifikationsschema ist 1954 von einem Mitglied des Lao Royal Government (RLG⁴⁴) eingeführt worden. Durch das Präfix Lao vor jeder Gruppe sollte versucht werden, alle ethnischen Gruppen in den „Nationalstaat“ zu integrieren: Es wird zwischen den Lao Loum (die Tiefland-Lao, die Tai-Kadai-Sprachgruppe umfassend), Lao Theung (die Gruppen, die auf mittleren Höhen leben, die Mon-Khmer und austronesische Sprachgruppen umfassend) und den Lao Soung (die Hochlandlao, die Hmong-Mien-sprechende Gruppen umfassend, die in der gesellschaftlichen Hierarchie ganz unten stehen) unterschieden. Die Position des

⁴³ *sònpau* kann sowohl mit „Ethnizität“ als auch mit „ethnische Gruppe“ übersetzt werden (Pholsena 2006: 86, 164).

⁴⁴ Das Royal Lao Government (RLG) wurde 1946 im Rahmen von Verhandlungen mit der Kolonialmacht Frankreich gegründet: „In December 1946, elections were held for a 44-seat Constituent Assembly, which met for the first time in March 1947 and endorsed a Constitution. New elections were held in August, and the National Assembly of the first Royal Lao Government endorsed Prince Souvannarath as Prime Minister“ (Evans 2002: 90).

Staats ist hierbei eine gleichmachende: Aus den einst in ihrer Andersheit anerkannten und vom König auf sozio-kosmische Weise umfassten Gruppen sollten Lao-Staatsbürger werden, die entweder den Lao Loum angepasst, oder – später – in ihrer Andersheit vermarktet werden (vgl. Evans 1999a: 7, 24ff.; ebd. 1999c: 180; Ireson 1991: 920; Jerndal/Rigg 1999: 45; Pholsena 2006: 47, 154ff; Postert 2006: 104; Sprenger 2006c: 184ff.). Die Dreierteilung bildet die Bestrebungen des Staates ab, eine insgesamt homogene Bevölkerung zu schaffen und ist sehr kritisch zu sehen. Diversität wird in einem klar abgrenzbaren und überschaubaren Rahmen kenntlich gemacht, der keiner ethnographischen Realität entspricht: Weder die Dreierteilung, noch viele im Zensus aufgeführten Ethnonyme geben die im Feld vorgefundene Realität wieder. Dies ist natürlich nicht nur in Laos so, Ethnonyme decken sich häufig nicht mit den Eigenbezeichnungen der Gruppen⁴⁵ (vgl. beispielsweise Gros 2010; Robinne 2010; Schlemmer 2010).

Wie klassifizieren sich Samtao und Khmu im Nationalstaat und in der Interaktion miteinander? Nach obiger Einteilung müssten sich beide, Samtao und Khmu, als Lao Theung sehen. Tatsächlich beziehen sich in Baan Hadnaleng jedoch Khmu mit Lao Theung auf sich selbst und werden von den Samtao so klassifiziert. Samtao dahingegen beziehen sich mit Lao Lüe oder mit Samtao auf sich selbst. Sie identifizieren sich im Gegensatz zu den Khmu eher als Lao als als Lao Theung. Häufig konnte ich hören: „Das ist nicht Samtao, das ist Lao Theung“, wobei mit Letzterem die Khmu gemeint waren. Dies könnte mit Rückgriff auf historische Begebenheiten erklärt werden: die Khmu Kassak führten die in Kapitel 4.3.1. beschriebenen Rituale mit dem König durch und standen repräsentativ für alle Mon-Khmer-sprachigen Gruppen. Die Lao nennen Khmu heute noch häufig Lao Theung und auch in der Literatur wird manchmal als Alternativbezeichnung für die Khmu Lao Theung angeführt, was bei keiner anderen Mon-Khmer-sprachigen Gruppe geschieht (vgl. Ireson 1991: 921; Suksavang 2003: 1; Tayanin 1994: 2). Hier umfassen Lao Theung im Diskurs der Informanten alle Mon-Khmer-Gruppen als Khmu. Samtao als Lao Lüe fallen jedoch aus dieser Umfassung heraus, denn Lao Theung können keine Lao Lüe umfassen, die nach der oben erwähnten Dreierteilung eher den Lao Loum zuzuordnen wären.

⁴⁵ Zu der Problematik der Erfassung von Zensen und Ethnographien in Laos und Vietnam, vgl. auch Evans 1999c: 162-190.

In der Beziehung zwischen Khmu und Samtao könnte bezüglich von Baan Hadnaleng argumentiert werden, dass dort eine Umfassung der Samtao durch die Khmu stattfindet. Nicht nur nehmen Khmu – im Gegensatz zu den Samtao, die aus diesem Raster herausfallen – die im Kontext mit dem Staat existierende Kategorie für sich in Anspruch, im Alltag ist auch eine soziale Überordnung der Khmu über die Samtao zu beobachten. Im Dorf wird gemeinhin Khmu gesprochen; in der Schule lernen die Schüler zwar Lao, sprechen jedoch in den Pausen und unter sich Khmu (meist als „Lao Theung“ bezeichnet). Davon abgesehen stellt Baan Hadnaleng für die meisten Tiefland-Lao und Touristen ein Khmu-Dorf dar. Nur von wenigen wurde Baan Hadnaleng dahingegen als *das* eine Dorf genannt, in welchem die Samtao-Sprache noch gesprochen wird. Eine Umfassung in Dumonts Sinn (Kap. 2.3.2.) ist jedoch nicht feststellbar. Ein Beispiel hierfür ist das Ethnonym „Samtao“. Hier grenzen sich die Samtao durch ihre Bezeichnung „Lao Lüe“ von den Khmu als Lao Theung ab. Damit haben sie sich eine eigene Identität, die aus dem oben genannten Klassifizierungsmuster herausfällt, gesichert, und es wird keine Ebene der absoluten Umfassung erreicht, im Gegenteil.

Baumann findet in Southall jedoch eine Umfassung nach Dumont, in welcher ein Teil für das Ganze stehen kann. Hier umfassen Hindu die Sikh. Letztere lösen sich auf der oberen Analyseebene in der anderen Gruppe auf: „‘Sikhs are Hindus‘ is a phrase I have heard time and again from Hindu Southallians“ (ebd. 2006a: 118). Sprenger (2006a: 174) macht jedoch darauf aufmerksam, dass zum einen die Identität eines Hindu durch die Umfassung nicht verloren geht, zum anderen, dass Baumann Dumonts Theorie stark interpretiert. Während Louis Dumont sich auf hierarchisierte Wertvorstellungen bezieht, geht Baumann von distinkten Gruppen aus.

Dennoch scheinen die Ethnonyme „Khmu“ und „Samtao“ darauf hinzuweisen, dass „Khmu“ eher Umfassung konnotiert und „Samtao“ das Umfasste. „Khmu⁴⁶“ wird meistens /Khammu⁴⁷/ gesprochen und kann mit „Mensch, Person, Gruppe“ übersetzt werden (Lao Front For National Construction 2008: 51; Proschan 1997: 91ff; Suksavang 2003: 1). Gruppen, die sich selbst als „die Menschheit“ bezeichnen,

⁴⁶ Ich habe mich mit Evrard (2007) für die Schreibweise *Khmu* entschieden. Suksavang (2003) schreibt die Gruppe *Khmhu*, Proschan (1997) schreibt *Khmhu* und Tayanin (1994) schreibt *Kammu*.

⁴⁷ Es wird je nach in einer Gegend herrschendem Dialekt verschieden ausgesprochen, in Houaphan beispielsweise heißt es /Khəmhu/ (vgl. Proschan 1997: 96; Suksavang 2003: 1).

haben die Fähigkeit andere Gruppen zu umschließen. Als diejenigen, die das Land als erste Einwohner besiedelten und die repräsentativ für alle Mon-Khmer-sprachigen Gruppen stehen, besitzen die Khmu durchaus Überzeugungen, die es ihnen ermöglichen andere Gruppen zu umfassen und sich von den Tiefländern abzugrenzen. Ethnonyme wie *Khmu-Lüe* oder *Khmu-Yuan* belegen zwar regen Kontakt mit den Tai, da jedoch das „Khmu“ vor die Bezeichnung der Tai-Gruppe gesetzt wird, scheinen Khmu weniger dazu zu tendieren in solchen Formationen die eigene Identität hinten anzustellen, geschweige denn aufzugeben. Regionale Abgrenzung der Khmu findet dabei auch unter den Untergruppen statt (Evrard 2007: 140; Proschan 1997: 98ff., Suksavang 2003: 8). Ich gehe jedoch insofern von „den“ Khmu als eine Kategorie aus, die als Einheit gedacht werden kann, als dass die Untergruppen durch eine „ritual ‚language““ (Leach 1970: 102) verbunden sind, wie Leach sie bereits bei den Kachin fand. Hierzu gehört bei den Kachin, wie bei den Khmu vor allem das Clan-System. Khmu sind in Clans, beziehungsweise patrilineare Familienlinien organisiert, die jeweils ein Ahnentier (*smta'*) aufweisen (vgl. Kap. 4.4.4.). Davon abgesehen sollen die Dialekte der einzelnen Khmu-Untergruppen gegenseitig verständlich sein (vgl. Suksavang 2003: VI, 1ff.; Tayanin 1994: 5). Hier zeigt sich, was Gros bezüglich der Drung in China bemerkt:

„The Drung people may identify themselves as members of several categories referring to levels of more and more exclusive sets “(ebd. 2010: 120).

Khmu können sich auf Clanebene voneinander abgrenzen, auf Dorfebene von anderen Gruppen und auf Nationalstaatenebene von den Lao. So sind Lao im Gegensatz zu ihnen matrilinear organisiert. Die Einbettung in den Staat oder die Abgrenzung zu diesem erfolgt dabei je nach Geschichte, geographischer Situation und historischen Erfahrungen auf unterschiedliche Art und Weise (Petit 2013: 475).

Dies gilt ebenso für die Samtao, die jedoch, anders als die Khmu, eher von anderen Gruppen umfasst werden, als selbst zu umfassen. Während „Khmu“ als Ethnonym, Autonym und Exonym Verwendung finden kann, war „Samtao“ ursprünglich kein Autonym. Diffloth (1992) schreibt über eine Samtao-Gruppe in Nordthailand, dass „Samtao“ von Thai oder Shan benutzt würde, die Gruppe selbst

beziehe sich mit /plàŋ/⁴⁸ auf sich selbst. /sǎam tâw/ (ສຳເຕົ້າ) sei lediglich eine geographische Zuordnung, die auf eine bergige Gegend verweisen würde. (Diffloth 1992: 35; vgl. auch Proschan 1981: 899). Auch Evrard beschreibt „Samtao“ eher als politische Kategorie Palaungisch-sprechender Gruppen, die sich über das von ihnen bewohnte Gebiet identifizieren: “Samtao themselves claim the name *toumok* (highlanders) and consider that *samtao* used to be mostly a political category“ (Evrard 2007: 147).

Nichtsdestotrotz hat sich das Ethnonym „Samtao“ gehalten. In Baan Hadnaleng wird es – in einer Bedeutung, die unten erklärt wird – als Autonym benutzt. Gleichmaßen existiert in Baan Hadnaleng die Identifizierung als *Toumok*⁴⁹. Dies wurde mir gegenüber vor allem als von ihnen selbst „negativ markierter Bereich der Identität“ (vgl. Bradley 1986: 46) im Sinne ärmerer Hochlandbewohner ohne eigenes Schriftsystem⁵⁰ benutzt. Dabei leben viele Samtao-Gruppen, genau wie die Khmu, nicht in den obersten Höhenlagen, sondern siedeln in mittleren Höhen, auf denen sowohl Brandrodungsfeldbau als auch Nassreisanbau möglich ist (vgl. Chazée 1999: 83; Schliesinger 2003a: 206). Diese bevorzugte Position ermöglichte Samtao einerseits mehr Kommunikation mit anderen Gruppen und Staaten, andererseits sorgte diese aber sicherlich auch dafür, dass Samtao häufig „dazwischen“ standen: Zwischen mehreren Staaten, Gruppen und Möglichkeiten.

Meine Informanten in Baan Hadnaleng und Viang Poukha waren sämtlich sehr stolz darauf Buddhisten zu sein. Sie hatten aus einer Position „dazwischen“ eine Stellung mit guten Möglichkeiten der Anschlusskommunikation zum Staat eingenommen.

Heute tendieren Samtao dazu, und sind in Luang Namtha berühmt dafür, sich durch Übernahme fremder kultureller Elemente besonders leicht in größere soziale und politische Einheiten zu integrieren (vgl. auch Evrard 2007: 147). Ein Beispiel hierfür ist ihr Autonym. Meine Samtao-Informanten in Baan Hadnaleng erklärten mir, dass Samtao überall wo sie sich befänden drei (*saam*) Sprachen sprächen. Tatsächlich sind Samtao in Luang Namtha bekannt für ihren Multilingualismus. Die

⁴⁸ *plàŋ* kann nach Diffloth (1992: 35) mit „Berg“ übersetzt werden und spielt auf die Angewohnheit der Samtao an, Dörfer und Pagoden auf Bergen zu bauen.

⁴⁹ Hayashi (2003: 34) führt dies als Alternativname der Samtao an.

⁵⁰ Die Khmu und Samtao in Baan Hadnaleng, die der Schrift mächtig sind, greifen im Alltag in Laos auf die Lao-Schrift zurück.

Samtao in Baan Hadnaleng sprechen Khmu mit den Khmu, Lao mit den Lao und Samtao lediglich mit anderen Samtao, wenn kein Khmu zugegen ist (und selbst dann nicht immer). Die meisten Samtao-Kinder und Jugendliche sprechen folglich Samtao gar nicht mehr oder fehlerhaft⁵¹. Das Dorfoberhaupt in Baan Hadnaleng sagt zu diesem Thema:

„Meine ganze Familie ist Samtao, meine erste Ehefrau ist Samtao. Aber kaum kommt ein einziges neues Khmu-Familienmitglied hinzu, schon spricht die ganze Familie Khmu“.

Umgekehrt sprechen die Khmu in Baan Hadnaleng höchstens bruchstückhaft Samtao. Die einmütige Meinung der Khmu und Samtao in Baan Hadnaleng ist deshalb, dass Samtao früher oder später „sterben“ wird. In Luang Namtha existiert eine Bezeichnung für Kinder, die mindestens ein Samtao-Elternteil aufweisen, in deren Generation noch Samtao gesprochen wurde, die sich aber mittlerweile anders nennen: *jeua*⁵² *Samtao* (Nathan Badenoch, personal communication, 01.01.2013). Dies spiegelt sich in der Tatsache, dass Samtao in Luang Namtha häufig mit anderen Gruppen zusammenleben und das eigene Autonym nach einiger Zeit gegen das der anderen Gruppe tauschen. Als Joachim Schliesinger (2003a: 205) in Baan Tha Oo – einem Dorf, welches nah an Luang Namtha-Stadt⁵³ liegt – nach Samtao fragte, sahen diese sich nicht mehr als Samtao, sondern als Kalòm⁵⁴, was mir 2012 bestätigt wurde. Die Suche nach weiteren Samtao-Dörfern in Luang Namtha, in denen die Sprache noch gesprochen wird, gestaltete sich als schwierig. In einem Dorf namens Phouxai Sawang konnte ein älterer Mann ausgemacht werden, der noch Samtao sprechen sollte. Eine Verwandte des Dorfoberhauptes von Baan

⁵¹ Der Prozess zeigt sich auch daran, dass Samtao durchsetzt mit Khmu und Lao-Lexemen ist. Neuerfindungen, wie „Fahrrad“ (Lao: *lot tip*), oder „Mofa“ (Lao: *lot*, vereinfacht anstatt *lot djak*) werden mit Lao-Begriffen benannt und es existieren keine Samtao-Wortschöpfungen dafür. Viele Wörter werden auch aus dem Khmu geliehen. Manche Lexeme, wie Wasser (*looml*) oder Haus (*lganl*) wurden mir als intrinsisch gleich genannt, und unterscheiden sich in den Tönen. Sogar das erste Person Singular Personalpronomen *loh* für „Ich“ ist in beiden Sprachen gleich. Es wäre eine linguistische Forschung nötig, um die Prozesse die das Samtao durchläuft, näher zu beleuchten.

⁵² *Jeua* (Khmu) kann als „Sprachfamilie“, „Familienherkunft“ oder auch als „Abstammungslinie“ übersetzt werden und bezeichnet beispielsweise die austro-asiatische Sprachfamilie (Proschan 1997: 103; Suksavang 2003: 8, 103).

⁵³ Luang Namtha ist die Provinzhauptstadt im Nordwesten des Landes, in der die Forschung durchgeführt wurde. Zur generellen Verortung vgl. Kap. 4.1.3.

⁵⁴ Nach Thipmuntali (1999: 151ff.) ist Kalòm in Luang Namtha das Exonym der Tai Dam für die Lüe, die sich manchmal auch selbst so nennen. Grabowsky schreibt, dass Kalòm von Nordthai für Nicht-Tai verwendet wird. „But in northwestern Laos *kalòm* is commonly used by the local Tai Lü population to designate the Tai Yuan of Lan Na“ (ebd. 2008: 133, Hervorhebung im Original). Mir gegenüber wurde Kalòm sowohl im Sinne von Lüe aus Luang Namtha, als auch für Tai Yuan benutzt.

Hadnaleng lebt in einem Samtao-Distrikt in Viang Poukha. Ihr Samtao stellte sich als Mischung aus Thai und Lüe heraus. Baan Hadnaleng war lange Zeit das einzige Dorf in Luang Namtha, welches mir bekannt war, in welchem Samtao noch aktiv gesprochen wurde. Dennoch erfuhr ich später unvermutet von einem Samtao-Dorf in Müang Long, welches weder in Baan Hadnaleng noch unter meinen Informanten in Luang Namtha bekannt war (Cecilie Friis, personal communication, 23.01.2015). Es existieren vermutlich noch einige unentdeckte Orte, an denen Samtao leben. Dafür spricht, dass die Anzahl von Samtao in Laos statistisch gesehen ansteigt: Der Zensus von 1995 ging noch von 2.213 Samtao aus, 2005 waren es bereits 3.533 (Steering Committee for Census of Population and Housing 1995 und 2006). Der oben genannte Prozess ist also durch einen Gegenprozess gekennzeichnet. Neben den Samtao, die ihr Ethnonym gegen ein anderes tauschen, gibt es auch solche Samtao, die daran festhalten. Hier kann jedoch keine Vernetzung festgestellt werden. Die Samtao in Baan Hadnaleng haben keine Verbindung zu den Samtao in China, Burma (Myanmar) oder Thailand. Dies zeigt auch ihr Sprachsystem. Die Sprache, die in Baan Hadnaleng zu hören ist, hat kaum etwas mit der gemein, die Debbie Paulsen (1989) in einem Teil Burmas, der an Yunnan grenzt, und Gérard Diffloth (1992) bezüglich von Yunnan aufgezeichnet haben. Die Samtao wiesen beispielsweise in Burma zum Zeitpunkt der Erhebung ein eigenes Zahlensystem auf. Dies ist bei den Samtao in Baan Hadnaleng nicht vorhanden. Lediglich zwei Zahlen, die eins (*nang*) und die 10.000 (*man*), werden in Baan Hadnaleng im Sprachgebrauch genutzt. „Fuß“ wird des Weiteren bei Paulsen (1989: 32) mit /coŋ²/, bei Diffloth (1992: 36) mit /cùŋ/ benannt, in Baan Hadnaleng wird es /jɛlu:/ genannt. „Wind“ ist bei Paulsen (1989: 54) /kuh¹/, bei Diffloth (1992: 36) /ku/ und in Baan Hadnaleng /^(am)ma/. Auch was die Töne angeht verzeichnet Paulsen (1989: 19) lediglich zwei Töne (hoch und tief), während in Baan Hadnaleng zwei Töne von mir aufgezeichnet wurden (steigend und hoch), die durch zwei weitere (tief und fallend) ergänzt werden konnten. Dies könnte Hinweis darauf geben, dass Samtao – wie auch die Sprache mancher Khmu-Gruppen – sich zu einer Tonsprache hin entwickelt. Jan Olof Svantesson (1989) zeigt bezüglich des Khmu, wie es sich durch die Verbindung „of voiced and voiceless initial consonants“ (ebd. 60) zu einer Tonsprache hin entwickelt. Insgesamt standen Samtao und Khmu in Luang Namtha seit langem im Kontakt mit den Tai-Sprechern und übernahmen früh Elemente der

Tai-Sprache, während der Übergang zu einer Tonsprache nach Badenoch in Luang Namtha eher rezent ist (Badenoch/Shinsuke 2013: 33; Proschan 1981: 900; Suksavang 2003: 7).

Doch nicht nur das Sprachsystem der Samtao entwickelt im Kontakt mit verschiedenen Gruppen und Staaten unterschiedliche Merkmale. Auch ihre Ethnonyme sind von Land zu Land und oftmals von Dorf zu Dorf verschieden. Nach Schliesinger (2003a: 204) und LeBar et al. (1964: 129) werden Samtao in China unter die Kategorie der Bulang gezählt und von den Han-Chinesen so genannt. In Burma (Myanmar) werden Samtao als Tai Loi⁵⁵ geführt und von den Shan so oder Samtao genannt⁵⁶ (Diffloth 1992: 35). Parkin teilt die Gruppen 1991 folgendermaßen ein:

„The Samtau proper are found in north-east Kengtung, between the Nam Loi and the Chinese border; they are also known as Bulang and number about 52,000. They have long been Buddhist, and at least some speak and write a Tai language” (ebd. 1991: 113).

Die Klassifikation der Samtao ist vor dem Hintergrund der linguistischen Verortung des Sprachsystems zu sehen: Samtao und Khmu sind der Austro-Asiatischen Sprachfamilie und dort dem Sprachzweig des Mon-Khmer zuzuordnen. Samtao gehört hier zu dem Palaungischen Untersprachzweig und Khmu zu dem Khmuischen. Beide Sprachen sind gegenseitig nicht verständlich (Grimes 1996: 560; Parkin 1991:5, Schliesinger 2003a: 204; Suksavang 2003: 8; Tabelle 4). Samtao wird nach Dodd (1923: 61), Proschan (1981: 899), Michaud (2006: 208, 261) und anderen jedoch nicht nur der Palaungischen Sprachgruppe zugeteilt, sondern auch dem Proto-Wa. Paulsen (1989: 91) ordnet dem Proto-Plàng das Kontoi unter. Dieses spaltet sich in Shinman und Samtao auf. Diffloth (1992: 35ff.) sieht „Samtao“ als Sprachzweig des Wa. Er möchte das „Samtao“ in Thailand als „Plàng⁵⁷“ umbenennen (die Sprache und das Autonym, welches in dem Samtao-Dorf in Thailand benutzt wurde, welches er besuchte), und die gesamte Untergruppe als

⁵⁵ Dies kann damit zu tun haben, dass sie auch häufig zu den Wa gezählt werden (siehe unten). Turton (2000: 14) schreibt, dass Wa auch Tai Loi genannt wurden.

⁵⁶ Als Exonyme für Samtao nennen Proschan (1981: 896, 899) und Schliesinger (2003a: 204) unter anderem „Chol“ und „Kiorr“. Karl Gustav Izikowitz (2001: 21) und Alfred Raquez (1902: 237) nennen ähnliche Namen von Gruppen, denen sie in Luang Namtha beziehungsweise Muang Sing begegnet sind, es ist jedoch kein direkter Hinweis darauf zu finden, dass diese Gruppen tatsächlich Samtao darstellen.

⁵⁷ Paulsen (1989: 3) bezeichnet Plàng und Samtao als zwei verschiedene Sprachen, die gegenseitig nicht verständlich sind.

„Bulang“ (welches in China zugleich Sprache und Exo- und Autonym ist). Schliesinger (2003a: 204) nennt Wa sogar als ein Ethnonym der Samtao.

Wer sind die Wa? LeBar (1964) merkt an, dass „Wa is a generic term of Shan origin, accepted and used by most of the hill tribes so designated“ (ebd. 129). Michaud (2006) beschreibt die Wa als „a **Mon-Khmer**-speaking group of the **Palaung-Wa** branch located on the China-Burma-Thailand border area“ (ebd. 261; Hervorhebung im Original). Bis in die 1950er Jahre bewohnten die egalitären Wa ein eigenes Gebiet, welches politisch unabhängig war (vgl. LeBar 1964: 130; Fiskesjö 2010b: 112; Michaud 2006: 261). Heute liegt dieses Gebiet teilweise in China und teilweise in Burma „midway between the Salween and Mekong rivers“ (Fiskesjö 2010a: 241).

Der Bezug zu den Wa, der heute in Baan Hadnaleng vehement abgestritten wird, hat vor allem geographische Wurzeln:

„Samtao is a language spoken in the Shan state of eastern Burma in an area north of Kengtung known as the Samtao mountains. This area is heavily inhabited by people speaking various kinds of Wa and, in fact, the Samtao also refer to themselves as Wa. The Plang migrated through this area en route from China to Thailand, and a few Samtao have followed the Plang to Thailand. There are no demographic statistics available on the Samtao due to their remote location within Burma“ (Paulsen 1989: 2).

„Wa“ können somit einerseits als ethnische Gruppen gesehen werden, andererseits als sozio-linguistische Kategorie mit bestimmten zugeschriebenen Merkmalen. Wa-Gruppen sollen einst als Kopfjäger berühmt gewesen sein. Die buddhistischen, die Hochlandgegenden bewohnenden Wa, vor allem in Burma und im Sipsòngpanna, unterschieden sich von diesen und wurden deshalb „zahme Wa“ genannt (vgl. Fiskesjö 2010a: 250; LeBar et al. 1964: 129; Michaud 2006: 261; Milne 1924: 19). Die Parallele, die gemeinhin zwischen linguistischen und sozialen Merkmalen ethnischer Gruppen gezogen wird, ist in diesem Fall besonders unzutreffend. Auch wenn hier die Betonung darauf liegt, dass das Palaungische als Sprachzweig des Proto-Wa zu sehen ist, konnotiert dies auch soziale Merkmale. So werden Samtao als Gruppe mit den Wa in Verbindung gebracht, was insgesamt – auch wenn sich vereinzelt Samtao so genannt haben mögen – nicht richtig ist. Samtao in Baan Hadnaleng versichern, dass sie in jeder Hinsicht weit entfernt von Wa klassifiziert werden müssen und betonen dafür ihre Verbindung zu den Rmeet.

So geht Parkin (1991: 114) davon aus, dass Samtao linguistisch strikt von Wa getrennt werden muss. Ob Samtao lokal zu den „zahmen Wa“ zählen, ließe sich nicht feststellen, dies sei eine unzureichend definierte Kategorie.

Eine ebenso unklare Kategorie mit geographischen Wurzeln stellen die Doi dar. Schliesinger (2003a: 209) und die Lao Front For National Construction (2008: 97) zählen die Doi als Untergruppe der Samtao. Nach Schliesinger haben sie sich von den Samtao abgespalten und eine eigene Gruppenidentität entwickelt. Chazée (1999: 83) führt sie als distinkte Gruppe an. In Baan Hadnaleng war eine Gruppe namens *Doi* unbekannt, im Long-Distrikt dahingegen wurden Samtao oftmals „Samtao-Doi“ genannt. „Doi“ ist, genau wie „Samtao“, ein politisch-historisches Gebiet:

„Indeed, during the nineteenth century, this term [*Samtao*] referred to a semi-autonomous political area linked to the chiefdom of Xieng Tong in Burma and inhabited by Palaung populations, known on the Lao side of the Mekong as Doi [Doi, Doy], who were found mostly in Long district, Louang Namtha province” (Evrard 2007: 147; kursive Einfügung durch die Autorin).

Es kommt also auf die jeweilige Migrationsgeschichte und den Standort in Laos an, ob eine Verbindung zu den „Doi“ hergestellt wird, oder nicht.

Die Lao Front for National Construction (2008: 97) berichtet, dass Samtao in Clans (*sing sao*⁵⁸) organisiert seien, in Baan Hadnaleng konnte eine solche Organisation jedoch nicht ausgemacht werden. Es wird erneut sichtbar, dass Samtao, im Gegensatz zu den Khmu kein Gruppensystem, welches sie zusammenhält, aufweisen. Bei den Khmu sorgt eine Clan-Organisation für einen gewissen übergeordneten Zusammenhalt (siehe oben).

Es lässt sich bis hierher festhalten, dass „Samtao“ in der ethnologischen und sprachwissenschaftlichen Literatur sowie in der ethnographischen Wirklichkeit unterschiedlichen Kategorien zugeordnet werden können. Beispielsweise der Kategorie „Plàng“ in Thailand oder den „Bulang“ in China. Die Autonyme und Exonyme sind keine reinen wissenschaftlichen Konstrukte, sondern spiegeln ihre Beziehungen zu anderen Gruppen und Staaten, und werden häufig widersprüchlich dargestellt.

⁵⁸ Dasselbe wird bezüglich der Lue angemerkt (ebd. 2008: 42).

Zu dem Selbstverständnis und der Selbstdarstellung vieler Bewohner von Baan Hadnaleng gehört kontextuelle Bildung von Identitäten. Zahlreiche Dorfbewohner wählen in verschiedenen Kontexten unterschiedliche Identifikationsmöglichkeiten, und gestalten umgekehrt Situationen und Kontexte durch die Wahl einer bestimmten Identifizierung. Bevor ich in Kapitel 4.2.1. näher darauf eingehe, ordne ich Baan Hadnaleng als multi-ethnisches Dorf in die Zusammenhänge ein, innerhalb derer es zu verstehen ist.

4.1.3. Zentrum und Peripherie von Luang Namtha

Während großer Feste auf Dorfebene wird in Reden häufig die geographische Verortung von Baan Hadnaleng betont. Mit dieser soll auch hier begonnen werden: Baan Hadnaleng liegt in der Provinz (*kwεεn*, ຄອວ໌ນ) Luang Namtha und dem Bezirk (*müang*, ມືອງ) Nalae. Luang Namtha ist dabei sowohl die Bezeichnung für eine Provinz, deren Hauptstadt und für einen Distrikt der Hauptstadt.

Anders ausgedrückt ist Baan Hadnaleng im Tha-Tal von Nordwest-Laos, am Rande des Nam Ha Nationalparks (*Nam Ha National Protected Area*) zu finden. Es liegt zwischen einer Schotterstraße, die das Zentrum, Luang Namtha, mit Nalae verbindet und dem Tha-Fluss. Auf dem Weg von Baan Hadnaleng nach Nalae sind Kioske ohne feste Öffnungszeiten, eine Schule⁵⁹, eine Krankenstation, ein Gefängnis, eine Polizeistation und Khmu-Dörfer zu finden. Der von Baan Hadnaleng ungefähr 21 km entfernte Ort selbst weist einen Markt, der an bestimmten Wochentagen geöffnet ist, als auch Übernachtungsmöglichkeiten auf⁶⁰. Nalae liegt im Südwesten Luang Namthas mit Oudomsai im Süden und Bokeo im Westen (Creutz 2010: 27; Evrard 2007: 129; vgl. Karte 1).

Die Provinzhauptstadt Luang Namtha ist ungefähr 50 km von Baan Hadnaleng entfernt. Wenn man Glück hat und ein Mofa besitzt, ist es möglich die Strecke innerhalb von zwei-ein-halb Stunden zu bewältigen. Meistens, und vor allem wenn man auf öffentliche Verkehrsmittel angewiesen ist, wie die meisten Bewohner von Baan Hadnaleng, kann die Strecke bis zu acht Stunden dauern, oder, vor allem in der Regenzeit, gänzlich unbefahrbar sein. Der Weg ist vier Mal täglich für den Verkehr geöffnet, zur Zeit der Forschung wurde er die meiste Zeit des Tages saniert.

⁵⁹ Die Schule (*hóong hian matanyom*) ist vergleichbar mit einer weiterführenden Schule, die nach Abschluss der Grundschule besucht werden kann.

⁶⁰ Creutz (2010: 27) geht von vier familienbetriebenen Gästehäusern und drei Restaurants aus.

Die Dörfer entlang der Strecke nach Luang Namtha sind bis auf zwei (Baan Sop Tut, ein Lanten-Dorf, und Baan Sin Oudome, ein Dorf in welchem außer den Lue auch Khmu und Lao leben) alle Dörfer Khmu. Die Dörfer am Rand des Weges ähneln von außen Baan Hadnaleng. Was verbindet diese Dörfer, wie sieht ihre Kommunikation mit dem Zentrum aus? Alle Mon-Khmer-Sprecher dieser Gegend verbindet nach Evrard (2007: 149, 151) vor allem das soziale System. Sie sind patrilinear organisiert und weisen keine politische Autorität oberhalb der Dorfebene auf. Die Dörfer sind außerdem egalitär organisiert, wobei je nach Kontakt zu den Tai Status-Differenzierungen auftraten, die sich historisch eher auf der rechten Seite des Tha-Ufers (vor allem unter Khmu Yuan und Khwaen), als auf der linken Seite des Ufers (vor allem nicht unter den Khmu Rok) entwickelten. Da Luang Namtha zwischen China, Burma und Thailand liegt, gibt es eine lange Geschichte der transkulturellen Kommunikation zwischen Mon Khmer-Sprechern und Tai, beispielsweise über den Handel, aber auch über Heirat und politische Allianzen. Außerdem wurde die Bevölkerung der Grenzgegenden wegen Auseinandersetzungen der Nachbarländer häufig zu außergewöhnlicher Mobilität gezwungen⁶¹ (Creutz 2010: 27ff.; Evrard 1997: 12).

Wie sieht der Kontakt der Mon Khmer Sprecher zu dem Zentrum heute aus? Es ist nicht zwingend die geographische Nähe zu Luang Namtha und den großen Straßen, welche vermehrten Kontakt mit dem Zentrum ausmacht:

„The cultural influence of the lowlands is often more obvious in these remote villages than in those settled at mid-distance from the river or the main roads, which have usually kept more ‘traditional’ ways of life” (Evrard 2007: 139).

Entfernt man sich von der Hauptstraße und dem Fluss, werden in den abgelegeneren und höheren Gegenden die Dörfer größer, reicher und Statusunterschiede sichtbarer (ebd. 2007: 139). Hier stellt sich die Frage wie weit Entwicklungshilfen reichen, und mit welchem Fokus der Staat dem jeweiligen Dorf Unterstützung zusichert, es spielt aber auch die Geschichte des Dorfs eine Rolle. Auf die Geschichte Baan Hadnalengs gehe ich in Kapitel 4.3. näher ein. Zunächst weitet sich nun der Blick und schwenkt von Baan Hadnaleng auf die größeren

⁶¹ Zwar waren die Hochländer immer schon durch den Brandrodungsfeldbau mobil, aber die Migration durch Kriege verlangt beispielsweise auch Migration vom Hoch- in das Tiefland, was sich systemverändernd auswirken kann (vgl. Evrard 1997: 12, 21).

Zusammenhänge, in denen das Dorf zu verorten ist nach Luang Namtha auf die Provinzebene.

Die Provinz ist in fünf Distrikte unterteilt: Sing, Long, Viang Poukha, Nalae und Namtha. Die Lao sind mit drei Prozent der Bevölkerung eine Minorität, während sich die Majorität aus Mon-Khmer-Sprechern, Sino-tibetischen und Tai Kadai-Sprechern (Tai Lue) zusammensetzt⁶². Die größten Gruppen sind mit je 25 Prozent der Bevölkerung die Akha und Khmu und die Tai Lue mit zwölf Prozent. Samtao stellen ein Prozent der Bevölkerung Luang Namthas dar und sind somit eine der kleinsten Gruppen. Von insgesamt 145.000 Einwohnern lebten 2005 45.000 Menschen im Zentrum von Luang Namtha (Badenoch/Shinsuke 2013: 34ff.; vgl. Evrard 1997: 12; Lindeborg 2012: 96). Das Zentrum zeichnet sich nicht nur durch zwei Busstationen, eine Vielzahl von Gästehäusern, größere Hotels, Restaurants, einen Morgen- Nacht-, sowie wandernde Märkte aus, es gibt auch einen Flugplatz. Vor allem der Nachtmarkt erfreut sich dabei der Frequentierung durch Touristen. Im Jahr 2009 besuchten 244.000 Touristen das Gebiet, die Zahl steigt. Die Art des Tourismus ist als sanfter Ökotourismus einzuordnen (Creutz 2010: 1), die Zielgruppe stellen vor allem Rucksackreisende dar. Außerdem haben diverse Entwicklungsorganisationen ihre Basis in Luang Namtha. Auch Wissenschaftler zog das Gebiet an, unter anderem Ethnologen.

4.1.4. Die Zusammensetzung und das Dorfleben

Baan Hadnaleng liegt unterhalb der Schotterstraße und oberhalb des Tha-Flusses, zu beiden Seiten von Kommunikationsmöglichkeiten umgeben, die gleichzeitig die Grenzen des Dorfs darstellen. Am nördlichen Ende wird das Dorf von Dschungel begrenzt. Es ist auffällig, dass das Dorf an keiner Stelle eingezäunt ist. Es könnte argumentiert werden, dass dies nicht für notwendig erachtet wird, da die Straße und der Fluss es erübrigen Grenzen künstlich zu erbauen. Andererseits zeigen Abgrenzungen im Dorfinnen ein Bewusstsein dafür, dass Abgrenzungen manchmal notwendig sind. Thongchai Winichakul (1994: 18, 31) legte bezüglich des vormodernen Thailands dar, wie Grenzen zwischen *müang* nicht durch Zäune oder

⁶² Diesen Umstand erklärt Evrard (2007: 137) damit, dass in Nordlaos das Talland knapp war, so dass der Staat sich nicht über die Anbautechnik verbreiten und legitimieren konnte. Khmu und die anderen Hochlandgruppen waren dahingegen im Vorteil, da sie durch Brandrodung in den Bergen furchtbares Land zur Verfügung stehen hatten.

Mauern ausgedrückt, sondern kosmologisch definiert wurden (vgl. auch Leach 1960: 50), was beispielsweise von Andrew Walker (1999: 62) angegriffen wurde. Weniger scheinen die Art der Begrenzungen in Baan Hadnaleng auf die Kommunikation mit dem Staat und anderen Gruppen gemünzt zu sein, als dass sie eine Sichtbarmachung des Beginns von kulturellen Raum und dem Ende des Waldes (*pa*) anzeigen. Ich gehe hierauf erneut in Kapitel 6.1.2. ein.

Oberhalb des Dorfs ist ein Eingangsschild auf Lao zu finden. Im Dorf finden sich mehrere mit Eisen vergitterte Tafeln, die auf Lao über Entwicklungshilfen Auskunft geben, und auf Englisch um vorsichtigen Umgang mit Pflanzen und Tieren bitten. Außerdem findet sich eine Holztafel auf der eine Karte und statistische Daten verzeichnet sind. Baan Hadnaleng Nüa besitzt eine Grundschule (*hóong hian bpatom*).

Baan Hadnaleng setzt sich aus zwei, in ungefähr ein eineinhalb Kilometer Entfernung liegenden Dorfteilen zusammen: Baan Hadnaleng Tai (Baan Hadnaleng Süd) und Baan Hadnaleng Nüa (Baan Hadnaleng Nord). Die Namenszusätze „Nord“ und „Süd“ positionieren die Dorfteile in Bezug auf die größere Ortschaft Luang Namtha: Baan Hadnaleng Tai ist eher im Süden Luang Namthas und Baan Hadnaleng Nüa im Norden Luang Namthas einzuordnen. Diese Art der Namensgebung, die im Falle Baan Hadnalengs in Zusammenarbeit mit dem Staat geschah, kann auch in anderen multi-ethnischen Dörfern gesehen werden (vgl. Petit 2012: 141).

Oberhalb des südlichen Dorfs ist der Tempel zu finden. Die Wichtigkeit eines Tempels als sozialer Treffpunkt, Schule, als Ort, an dem wichtige Gemeinschaftsrituale ausgeführt werden, kurz als Lebensmittelpunkt des Dorfs, ist für viele buddhistische Teile Südostasiens in der Literatur verzeichnet, der Tempel kann außerdem Dörfer miteinander verbinden und sie voneinander abgrenzen (vgl. Hayashi 2003: 101; Kingshill 1991: 108ff.; Milne 1924: 315; Tambiah 1970: 11; Walker 2009: 22; vgl. Kap. 3.1.1.). Die Wichtigkeit des Tempels für das Dorfleben gilt speziell für Laos (vgl. Condominas 1970: 17; Gunn 2003: 54; Holt 2009: 155; Ireson 1996: 224; LeBar 1960: 2). In Baan Hadnaleng steht der Tempel so, dass er über beiden Dorfteilen liegt. Kommt man als Teil einer Reisegruppe, wird das Dorf häufig als Khmu-Dorf vorgestellt, was den Verdacht aufwerfen müsste, dass das Dorf „laoisiert“ ist, denn Khmu-Dörfer weisen „traditionell“ keinen Tempel auf. Was diese

Reisegruppen nicht erfahren ist, dass der Tempel mit der anderen Gruppe assoziiert wird, die in dem Dorf lebt: mit den buddhistischen Samtao.

Zum Zeitpunkt meiner letzten Forschung, 2012, verzeichnete ich in Baan Hadnaleng insgesamt circa 500 Einwohner und 93 Haushalte. Baan Hadnaleng Nüa bestand aus 60 Haushalten mit insgesamt circa 310 Einwohnern, in Baan Hadnaleng Tai waren 33 Haushalte mit circa 190 Einwohnern zu verzeichnen. Baan Hadnaleng wächst sehr schnell, so dass diese Zahlen heute vermutlich nicht mehr aktuell sind. Baan Hadnaleng Nüa bestand 2009 noch aus 49 Haushalten, 2011 sind es 60. In den Jahren von 2011 bis 2014 wurden drei neue Häuser in Baan Hadnaleng Nüa, zwei neue Häuser auf dem Weg von Baan Hadnaleng Tai nach Baan Hadnaleng Nüa, sowie ein neues Haus in Baan Hadnaleng Tai erbaut. Die Anzahl der tatsächlich in einem Haushalt lebenden Mitglieder fluktuiert durch vorübergehende Arbeitsmigration oder Heirat. Vor allem männliche Jugendliche arbeiten zwischenzeitlich in anderen Dörfern, einer beispielsweise als Soldat in Vientiane. Manche, deren Eltern die finanziellen Mittel aufweisen, studieren in Luang Prabang oder Luang Namtha. Alle Befragten wollen jedoch nach der Ausbildung zurück nach Baan Hadnaleng kehren, um zu helfen das Dorf zu „entwickeln“ (*pattana*-ພັດທະນາ).

Ein Khmu-Haushalt lebt heute in Amerika, ein anderer Angehöriger eines Khmu-Haushaltes in Thailand. Mein Zensus ergibt sich von daher aus den Angaben der Familienmitglieder, die zum Erhebungszeitraum zum Haushalt gezählt wurden, ob um den Zeitpunkt der Erhebung herum körperlich zugegen oder nicht. High (2009) beschreibt eine solche Multi-Zentralität des Dorfes in Süd-Laos, in welchem sie forscht. Ein Haushalt definiert sich dabei nicht lediglich über die Familienmitglieder, die tatsächlich in diesem wohnen, sondern als eine Einheit, die abwesende Haushaltsmitglieder einschließt. High (2009: 90ff.) betont in diesem Zusammenhang, dass Haushalts- Mitglieder räumlich weit verstreut leben können:

„Today, people in the south of Laos enact networks of belonging that include mobile and distant members, while members incorporate in themselves histories of mobility and disjuncture“ (ebd.: 90).

In Andrew Walkers Blog „New Mandala“ betont Douglas Miles (2009) die Schwierigkeit Statistiken über südostasiatische Dörfer zu erheben. Wer bezieht die Ahnen ein, die für die Dorfbewohner zu dem Haushalt gehören?

Insgesamt ist die Mobilität in Baan Hadnaleng in beide Richtungen sehr hoch. Nicht nur heiraten Menschen in das Dorf hinein, sie heiraten auch heraus. Baan Hadnaleng kann also als Knotenpunkt eingehender und von dem Dorf ausgehender Beziehungsnetzwerke gesehen werden. Kennzeichen des Dorfes ist, dass viele Familien aus ihren ursprünglichen Beziehungsnetzwerken herauswanderten, um in Baan Hadnaleng neue zu gründen, worauf ich in Kapitel 4.3.3. näher Bezug nehme.

Das Erste was mir auffiel, als ich den Dorfplan anlegte, war Durcheinander. Obwohl eine Struktur zu erkennen ist – Baan Hadnaleng Nüa besteht aus getrennten Samtao- und Khmu-Nischen, die von multi-ethnischen Haushalten durchbrochen werden (vgl. Tabelle 3) – bleibt der Eindruck von eher willkürlich kreuz und quer hingepflanzten Hütten. Die Häuser sind nach keiner besonderen Richtung ausgerichtet, was Milne (1924: 182) auch für Palaungische Siedlungen in Burma konstatiert⁶³. Andere Dörfer, wie Nonpaset, weisen dahingegen eine richtiggehend geometrische Grundstruktur auf.

Baan Hadnaleng besteht vor allem aus Stelzenhäusern, von denen manche Wellblechdächer aufweisen. Es sind drei Steinhäuser zu finden, welche mehr Reichtum und höheren Status zeigen. Eines gehört dem Samtao-Dorfchef, eines einem einflussreichen Khmu, der mit einer Samtao-Frau verheiratet ist, und eines einem Khmu mit politischem Amt. Die Hütten der ärmsten Familien sind direkt auf dem Boden gebaut und mit einem Strohdach bedeckt (vgl. Abbildung 7). Reichtum und Armut der Haushalte ist unabhängig von Ethnizität zu sehen: Es können sowohl verarmte Samtao- als auch Khmu-Haushalte gefunden werden, und politisch aktive und reiche Samtao- und Khmu-Haushalte. Es lässt sich vermuten, dass Ansammlung von Status und Reichtum mit der Möglichkeit zu tun hat Kontakt zum Zentrum herzustellen und zu halten.

„Haushalt“ bedeutet auf Khmu und Samtao *gaang*, die Wörter werden jedoch unterschiedlich betont. Im Lao kann *baan* (Haus) auch das Dorf, im Sinne von zuhause bezeichnen, was auf die vorkoloniale *müang*-Struktur verweist (Kap. 4.3.1.) in der das Dorf eine Miniatur-Ausgabe des Zentrums und der einzelne Haushalt vom Dorf umfasst ist (vgl. Holt 2009: 29). In Baan Hadnaleng verweisen Samtao auf das Dorf als *ck^him* und Khmu als *kùng*.

⁶³ Zwar sollten die Hauspfosten in bestimmte Richtungen zeigen, aber dies wird durch einen Ritualspezialist errechnet, so dass die Himmelsrichtungen nicht nur Osten und Westen sein müssen (Milne 1924: 178, 179).

Der Haushalt ist auch in Baan Hadnaleng die autonome Kerneinheit des Dorfs. Er besteht aus zwei bis drei Generationen (ein Ehepaar, meist die Eltern des Ehemannes, und Kinder). Felder sind im Besitz von Ehepartnern und auch Feierlichkeiten werden entweder von beiden Ehepartnern, oder einem Teil des Ehepaares stellvertretend für den gesamten Haushalt besucht. Der Haushalt wird dabei über das physische Haus der Familie definiert, in welchem Mahlzeiten geteilt werden und in dem zusammen gelebt wird. Verwandtschaft kann hier also im Sinne Janet Carstens' (1995) als durch das Teilen verschiedener Substanzen in einem Haushalt konstruiert gesehen werden (vgl. Kap. 6.2.3.).

Haushalte werden häufig nach dem Vor- oder Zunamen des männlichen Haushaltsoberhauptes betitelt (ist beispielsweise der Vorname des männlichen Haushaltsoberhauptes Sæng und der Nachname Dii, wird der Haushalt meist *gaang* Sæng genannt – Hütte Sæng). In einem Fall wurde der Haushalt auch nach dem (einzigen) Sohn des Hauses benannt. Generell konnte ich bei den Samtao-Khmu und Samtao-Haushalten jedoch keine Teknonymie in Baan Hadnaleng finden. Dabei wird beispielsweise bei den Khmu Yuan in Viang Poukha ein Haushalt, beziehungsweise werden die Eltern eines Haushalts, nach dem Erstgeborenen benannt – Teknonymie ist hier die Regel (Rosalie Stolz, personal communication, 04.09.2015).

Beides, sowohl der autonome Haushalt als auch das Dorf (als die Haushalte einschließende Einheit) waren mit die ersten Konzepte, die mir als wichtig vermittelt wurden. High (2009: 92) betont in diesem Zusammenhang ebenso, dass in Don Khiaw – dem Dorf in Süd-Laos, in welchem sie forschte –, im Diskurs, der Wirtschaft, Politik, im Sozialsystem und im Ritual der Haushalt (Lao: *hüan*), mit dem bestimmte Personen assoziiert werden, und das Dorf als Gesamtheit (Lao: *baan*) die Einheiten seien, die das Dorfleben bestimmen⁶⁴ (vgl. ebd. 92).

In einem Haushalt leben Menschen, die sich als verwandt definieren, da sie Mahlzeiten und Räumlichkeiten teilen. Ich gehe hierauf in Kapitel 6.2.4. näher ein. Zunächst bleibt festzuhalten, dass Haushalte in Baan Hadnaleng ein Netzwerk ausbilden, welches sich durch starke bis hin zu weniger starker Verbundenheit in

⁶⁴ Weniger jedoch wurde sich im Dorfdiskurs auf eine abstrakte „Gemeinschaft“ (Lao: *sumson*), wie sie vom Staat definiert wird, bezogen (High 2009: 92).

Form von Blutsverwandtschaft⁶⁵, angeheirateter Verwandtschaft, geographischer Nähe, dem gemeinsamen Verzehr von Mahlzeiten und einer gemeinsamen Geschichte definieren kann. Hier wird die graduelle Raumaufteilung der Häuser von Baan Hadnaleng entlang einer Außen-Innen-Dichotomie wichtig:

Die Türen mancher ärmerer Haushalte stehen in Baan Hadnaleng (wenn jemand zuhause ist) tagsüber offen. Diese Haushalte sind insgesamt leichter zugänglich, als reichere Haushalte, die – vor allem wenn die Haushaltsmitglieder alle im Feld sind – ihre Häuser teilweise abschließen oder wenigstens sorgsam die Türen schließen. Die Häuser weisen nur eine Türe auf, die meist zu einem Vorraum führt. Dieser ist frei zugänglich, dort werden Gäste empfangen. In diesem Bereich steht in manchen Haushalten ein Fernseher⁶⁶. Diejenigen, die ein politisches Amt ausüben, haben dort Poster von der Regierung oder Entwicklungsorganisationen hängen. Die Küche (Samtao: *gaang khua*) befindet sich in verschiedenen Haushalten an unterschiedlichen Stellen: In manchen Haushalten ist sie unter dem Haus zu finden, andere haben einen Extra-Raum direkt angegliedert. Sie wird nicht in allen Häusern sichtbar von dem allgemein zugänglichen Bereich abgegrenzt. Ich habe keinerlei Restriktionen erlebt, was den Zutritt zur Küche angeht, wobei sie gleichzeitig nie einen direkten Teil des Vorrums darstellt. Da männliche Gäste meistens mit dem männlichen Haushaltsvorstand gemeinsam im Vorbereich sitzen, ist die Küche eher der Wirkungsbereich der Frauen⁶⁷.

Der Bereich des Schlafzimmers (Samtao: *gaang et*) ist in allen Haushalten, die ich besuchte, abgetrennt und wird von Außenstehenden nicht aufgesucht. Das Innerste des Hauses ist somit dieses Zimmer. Menschen, die schlafen, werden sicherlich in Verbindung mit der Vorstellung, dass *khwan* während des Schlafs

⁶⁵ Es wird hier zwischen „echter“ (Bluts-) und „unechter“ (Nicht-Bluts-) Verwandtschaft unterschieden. Bei einer bestehenden Blutsverwandtschaft betonen meine Informanten, dass dies „echte“ Verwandte sei. Im Falle eines jüngeren Verwandten heißt es dann beispielsweise: „Das ist ein echtes, jüngeres Familienmitglied“. (Samtao: *mɛn noong dtɛ dtɛ*)

⁶⁶ Von 61 diesbezüglich befragten Haushalten besitzen 37 einen Fernseher und ein Mofa. 24 der Befragten besitzen weder Fernseher noch Mofa. Was das Fernsehen angeht, lässt sich bei ärmeren Haushalten beobachten, dass das Medium verbindend wirkt: Besitzt einer der ärmeren Haushalte ein solches Gerät, kommen diejenigen, die keines besitzen, abends vorbei und es werden gemeinsam thailändische Soap-Operas oder Lao-Serien angesehen. Die Haushalte, die mehr Wohlstand aufweisen, bleiben bei dieser Tätigkeit eher für sich. Sie isolieren sich jedoch nicht, sondern die Frauen suchen nach wie vor die Gesellschaft anderer Frauen bei den alltäglichen Tätigkeiten und die Männer treffen sich häufig abends zum „gemeinsamen Essen und Trinken“, worauf noch näher eingegangen wird.

⁶⁷ In Baan Hadnaleng habe ich es sehr selten, und nur in besser situierten Haushalten erlebt, dass das männliche Haushaltsoberhaupt kochte.

umherwandert, niemals unsanft geweckt. Jemand, der sich zum Schlafen in das Schlafzimmer zurückgezogen hat, wird nicht einmal im Notfall durch Nicht-Angehörige eines Haushalts belästigt. Er kann von draußen gerufen werden, aber das Schlafzimmer wird von Nicht-Haushaltsangehörigen nicht betreten.

So sind die Häuser von Baan Hadnaleng in Schlafbereich, Vorbereich und Küche dreigeteilt. Lediglich ein (ärmerer) Samtao-Haushalt weist einen heiligen Pfosten auf, der jedoch keine rituelle Bedeutung trägt und in keinem der Haushalte fand ich Altäre für Ahnen oder Buddha. Dennoch kann in den Haushalten eine Innen/Außen-Aufteilung gefunden werden, die an kosmologische Vorstellungen gebunden ist: Das Schlafzimmer ist das Innerste des Hauses, der Ort an dem das *khwan* während des Schlafs am verletzlichsten ist (vgl. Kap. 5.3.1.). Außerhalb dieses Raums ist die Küche eher mit dem Innen assoziiert, als der Vorraum, da die Küche in der Regel eine Frauen-Domäne ist, und Frauen eher mit dem Innen assoziiert werden als Männer. An der äußersten Position innerhalb des Hauses ist der Vorraum situiert, in dem Gäste empfangen werden. Außerhalb der Haustür beginnt für die ärmsten Haushalte, die nicht auf Stelzen gebaut sind, und keine Veranda aufweisen, das Außen. Auch für die Häuser reicher Bewohner Baan Hadnalengs, die aus Stein gebaut sind, und ebenso wenig eine Veranda aufweisen, beginnt das Außen ohne Übergang⁶⁸. Die Stelzenhäuser, die das Dorf dominieren, weisen eine Veranda auf, die als ein Raum zwischen Innen- und Außen angesehen werden kann.

Diejenigen, die gemeinsam das Innerste eines Hauses teilen, stellen die Kerneinheit des Haushaltes dar. Familienmitglieder, die entfernt leben, jedoch in diesem Haushalt sozialisiert wurden, werden – wie oben beschrieben – zu demselben Haushalt gezählt, weisen jedoch gleichzeitig einen eigenen Haushalt auf. Graduell nimmt die Intimität verwandtschaftlicher Beziehungen nach außen hin kontextuell ab. Ein Beispiel ist das Dorfoberhaupt, welches sowohl mit dem stellvertretenden Dorfoberhaupt, als auch mit Freunden in Luang Namtha *phii-noong*-Beziehungen führt. *phii-noong* (ພີ່ນ້ອງ, wörtlich übersetzt älteres und jüngeres Geschwisterteil) sind – vereinfacht dargestellt – Personen, die einander nahestehen, unter denen jedoch keine Blutsverwandtschaft bestehen muss. Auf diese

⁶⁸ Vgl. zu dieser Thematik Tooker (1988), die über die Innen-Außen-Beziehungen von Haushalten, dem Dorf und Personen eines Akha-Dorfes in Nordthailand schreibt.

Beziehungen gehe ich in Kapitel 4.4.5. näher ein. Zunächst ist wichtig, dass sie in der Intensität je nach Kontext unterschieden werden können: Das stellvertretende Oberhaupt, mit dem das Dorfoberhaupt regelmäßig Mahlzeiten einnimmt, und dessen Mutter eine Freundin seiner Mutter ist, steht ihm näher als ein Freund aus Luang Namtha, mit dem er keine gemeinsame Geschichte hat. An dieser Stelle entsteht in Baan Hadnaleng Status: Einzelne (männliche) Personen können Status durch ihre Position im Dorf und in Bezug auf den Staat ausbilden. Da Personen über ihren Haushalt definiert werden hat der Haushalt als Gesamtheit Status erworben.

Baan Hadnaleng Nüa wurde von sechs Samtao-Familien gegründet, die heute über das Dorf verteilt leben (vgl. Kap. 4.3.3.). Wie der Dorfplan von Baan Hadnaleng Nüa (Tabelle 3) zeigt, können zwar einige Samtao- und Khmu-Nischen ausgemacht werden, die jedoch von multi-ethnischen (meist Khmu-Samtao-) Haushalten durchbrochen werden. Khmu von niedrigem Status sind am Ende im nördlichen Teil des Dorfs zu finden. Außerdem sei anzumerken, dass die Samtao- und Khmu-Nischen keinen Rückschluss auf Status zulassen. Die Haushalte der Bewohner von Baan Hadnaleng mit hohem Status liegen teilweise in Richtung der Dorfausgänge, teilweise im Dorf. Es können, wie erwähnt, arme und reiche Samtao-Haushalte, so wie arme und reiche Khmu-Haushalte gefunden werden.

Die Genealogien⁶⁹ zeigen zum einen die starke Dezimierung aller Familien durch den Krieg auf. So gut wie jede Familie, die ich erhob, verlor Großeltern, Eltern oder Kinder. Außerdem wird sichtbar, dass viele Familien Mitglieder in anderen Dörfern, Thailand oder sogar Amerika aufweisen. Dies ist in vielen Fällen auf Kriegserfahrungen zurückzuführen, und nicht auf die einem System entsprechende Heirat. Samtao heiraten nach eigener Aussage und den Genealogien zufolge ihre Kreuzcousinen (Mutter's Bruder's Tochter, ab hier MBD) nicht, was für die Khmu in der Literatur vielfach belegt ist (vgl. Evrard 2007: 149; Lindell/Samuelsson/Tayanin 1979; Suksavang 2003: 2; Tayanin 1994: 4). Khmu-Informanten machten keine einheitlichen Aussagen. Insgesamt habe ich diese Form der Heirat in den Genealogien in Baan Hadnaleng nicht entdeckt. Dies könnte damit zu tun haben, dass die Familien, die nach Baan Hadnaleng kamen, aus ihren alten Zusammenhängen gerissen wurden, und sich nach dem Krieg neu orientieren mussten. Das „System“, welches ich in Baan Hadnaleng fand, entstand aus der

⁶⁹ Es wurden hundert Genealogien erfasst.

Notwendigkeit für die Bewohner mit ethnischer und ritueller Pluralität umzugehen. Zwei Gruppen mit unterschiedlichen Migrationsgeschichten und kosmologischen Vorstellungen bildeten in der Interaktion miteinander und mit dem Staat nach den Umwälzungen des Krieges ein neues und gemeinsames System aus. Das stellvertretende Dorfoberhaupt, welches beispielsweise je nach Kontext seine Samtao- oder Lao Theung-Identität betont, hat eine Khmu-Frau nach eigenen Angaben aus „Liebe“ geheiratet. Tatsächlich stammt diese Frau aus dem Haushalt eines im Dorf sehr angesehenen Khmu-Kriegsveteranen. Eine MBD-Heirat war hier nicht von Belang, im Gegenteil, eher wiesen beide Parteien eine bestimmte Stellung im Dorf und im Hinblick auf den Staat auf. Die Verbindung „passte“ also. Was Familien miteinander kompatibel macht, ist hier eine ähnliche Stellung im Dorf und in Bezug auf den Staat. Bezüglich der Beziehung zwischen Baan Hadnaleng Nüa und Baan Hadnaleng Tai zeigen die Genealogien, dass beide Dorfteile einander verwandtschaftlich verbunden sind. Auf dem Weg von Baan Hadnaleng Nüa nach Baan Hadnaleng Tai leben Angehörige der Familie des Dorfoberhauptes, so dass beide Dorfteile durch die Reichweite des Dorfoberhauptes miteinander verbunden sind. Tatsächlich wird dies jedoch nicht so gesehen: Mehrfach wurde kritisch angemerkt, dass Baan Hadnaleng Tai die politische Führung fehle, obwohl dort ein stellvertretendes Dorfoberhaupt existierte. Da ich den Großteil meiner Zeit während der Forschung in Baan Hadnaleng Nüa zubrachte, geht es in der vorliegenden Arbeit um diesen Dorfteil.

Baan Hadnaleng Nüa zeichnet sich durch mehrere Haushalte aus, die nur aus nicht-verheirateten Personen bestehen: Zwei ältere Samtao (ein Mann und eine Frau) leben je alleine in ihren Hütten, ein Samtao-Haushalt besteht aus Waisenkindern, der Ältteste ist 17 Jahre alt.

Mehrere leerstehende Häuser können für Gemeinschaftsrituale oder als Kiosk umfunktioniert werden. Baan Hadnaleng Nüa weist vier Kioske auf, von denen einer so gut wie nie, ein zweiter in unregelmäßigen Abständen und der dritte und vierte lediglich bei Festlichkeiten sichtbar geöffnet sind. Kaufen kann man Verschiedenes, von Handykarten über Snacks, Zigaretten oder Getränken (oft auch Alkohol). Die Kioske in Baan Hadnaleng Nüa gehören je einem Lue-, einem Khmu-Samtao und zwei Khmu-Haushalten. Auch in Baan Hadnaleng Tai ist manchmal ein Kiosk am Straßenrand geöffnet.

Hühner laufen tagsüber frei im Dorf herum, jeder Haushalt erkennt seine eigenen Tiere. Die reicheren Familien besitzen Büffel. Schweine stehen in Ställen nahe dem Fluss, Ziegen laufen auf dem Weg in das Süd-Dorf umher. Manche Haushalte besitzen Haushunde, die Namen bekommen, und Katzen. Insgesamt richtet sich das Dorfleben nach dem Rhythmus des Feldanbaus. Der Tagesablauf sieht so aus, dass die Frauen gegen fünf Uhr aufstehen, eventuell vorhandene Schweine und Hühner versorgen und danach das Frühstück zubereiten. Die Männer stehen später auf und das Paar fährt gemeinsam zum Feld. Die Felder liegen auf der anderen Seite des Flusses, in meist ungefähr 45 minütiger Entfernung zum Dorf. In der Nähe der Felder werden Hütten gebaut, so dass die Dorfbewohner in arbeitsintensiven Phasen dort übernachten können. Wie es in so vielen Ethnographien – wie beispielsweise bei Anthony Walker (2003) – zu lesen ist, ist auch Baan Hadnaleng zu besonders arbeitsintensiven Phasen bis auf die Alten, manche ganz Junge, die Kranken, und aus sonstigen Gründen Nicht-Arbeitsfähigen verwaist, während die Feldhütten als eigene kleine Dörfer, mit Hühnern, Beeten und Wegen gut bevölkert sind.

Die Zentralität von Reis für die Ernährung, das kulturelle Leben und die Identitätsbildung südostasiatischer Dörfer ist ebenso gut dokumentiert. So schreibt beispielsweise Oliver Tappe (2008: 318) bezüglich Laos über die „Klebreiskultur“ (*vatthanatham khao nyiao*) der Lao. Reis dient auch in Baan Hadnaleng als Nahrungsgrundlage. Dreimal am Tag werden in vielen Familien als Beilage gesammeltes Gemüse (Wasserhyazinthen, Bambus, Kürbis, etc.), Insekten wie zum Beispiel die Gottesanbeterin, Schnecken, Schlangen, Fisch und manchmal Ei⁷⁰ verzehrt. Manche der Haushalte besitzen kleine Gemüsegärten, in denen sie beispielsweise Chinakohl anbauen. In Baan Hadnaleng gibt es Fleisch, wenn einer der männlichen Haushaltsangehörigen Glück bei der Jagd hatte oder Geld erübrigen konnte, um anderen Familien Fleisch abzukaufen. Während ärmere Haushalte meistens kleine Vögel, Frösche und Ratten – eben alles, was sich leicht erlegen lässt – verzehren, essen die reicheren Haushalte zwischendurch Huhn und selten Büffel. Welche Beilage zum Reis gegessen wurde, kennzeichnet den Wohlstand eines

⁷⁰ Die Palaungisch sprachigen Gruppen in Burma essen Ei nur wenn sie krank sind (vgl. Milne 1924: 193), was in Baan Hadnaleng nicht der Fall ist. Zwar gibt es Eier meistens bei *Suu Khwan* Ritualen (eine Assoziation mit Krankheit kann hier also durchaus berechtigt sein), aber wenn Hühner Eier legen, werden diese auch im Alltag gegessen.

Haushalts und wird benutzt, um Befindlichkeiten auszudrücken. Ärmere Haushalte essen manchmal lediglich gestampfte Chili-Paste zu dem Reis. Während der Mahlzeit gibt es in den Samtao-Haushalten keine besondere Sitzordnung, die Familienmitglieder setzen sich dahin wo es ihnen gerade gefällt, was sich täglich ändern kann. Auf großen Feiern sitzen Männer und Frauen jedoch eher getrennt, an kleinen Feiern und Ritualen nehmen Frauen selten teil.

Zu Festtagen stellen manche Khmu aus fermentiertem Reis *Lao Hai* her. Khmu nennen diesen Reiswein *Buuk Kdong*, wörtlich übersetzt: „Alkohol-Tonkrug“ (Suksavang 2003: 59). Das *Hai* (ໄຫ) ist ein Tonkrug, der mit Reiswein (*Lao* [ເຫລົ້າ] ist der Alkohol) gefüllt ist, Petit (2013: 486) bezeichnet es auch als Reisbier, da es das Bier der Khmu darstellt. Fermentierter Reis wird im Tonkrug mit Wasser aufgeschüttet und aus Bambusstrohhalmen (Khmu: plôông) getrunken (vgl. auch Suksavang 2003: 21, 55ff.; Kap. 6). Zu Festen wird außerdem *Lao Lao* getrunken, ein klarer Whiskey, der käuflich erworben wird. Reiche Haushalte kaufen manchmal Bier. Diese Getränke werden bei jedem Ritual angeboten, vor allem bei den *Suu Khwan*. Der gemeinsame Konsum von Alkohol und das gemeinsame Verzehren von Mahlzeiten stellt in Baan Hadnaleng Verwandtschaft und Verbundenheit her und erhält diese (Vgl. Kap. 6.2.3.). Damit kann gemeinsames Essen und Trinken als grundlegend für das Sozialsystem von Baan Hadnaleng bewertet werden. Fiskesjö (2010b) schreibt Ähnliches in Bezug auf die Wa. Er stellt das Teilen von Reisbier (*blai*) als grundlegenden Mechanismus des Wa-Sozialsystems in der ganzen Region heraus:

„The drinking of rice beer differs slightly across the Wa lands [...] Wa social relations everywhere are imagined and made by means of *blai*, more than almost any other means, and in largely similar fashion“ (ebd. 118).

Ich gehe in Kapitel 6.2.3. näher darauf ein. An dieser Stelle soll genügen festzustellen, dass das Teilen von Reiswein nicht nur die Beziehungen der Wa miteinander und mit den Ahnen herstellt sondern auch Status zeigt und perpetuiert. Dieser Mechanismus ist bei den Wa so durchdringend, dass Auseinandersetzungen selten durch den Einfluss von Alkohol ausgelöst werden (Fiskesjö 2010b: 119). In Baan Hadnaleng spielt der gemeinsame Genuss von Alkohol auch eine wichtige Rolle, hier kann gemeinsamer Alkohol-Konsum jedoch sehr wohl ein Auslöser von Konflikten sein.

Insgesamt ist Baan Hadnaleng ein Dorf, in welchem permanent Spannungen fassbar sind. Dies erlebte ich nicht in den mono-ethnischen Dörfern, die ich besuchte. Konflikte werden in Laos insgesamt vermieden und auch die Dorfbewohner von Baan Hadnaleng betonen immer wieder ihr harmonisches Zusammenleben. Der vielleicht von mir in Baan Hadnaleng meistgehörte Halbsatz war „*hak pEEng gan*“ – „einander lieben und respektieren/füreinander da sein“. Dies ist für die Bewohner des Dorfs die „übergeordnete Struktur“, die Baan Hadnaleng ausmacht und zusammenhält. Die Konflikte dahingegen weisen keine Struktur auf: Es können gewaltsame Konflikte zwischen Eheleuten sein, Väter und Söhne, die in Konflikt geraten oder auch männliche Jugendliche untereinander. Die Thematiken sind jeweils unterschiedlich. Es gibt also keine strukturellen Unregelmäßigkeiten oder Wandlungsprozesse im Verwandtschaftssystem oder der Dorfhierarchie, die für Konflikte sorgen. Die Auseinandersetzungen sind auch nicht ethnischer Natur, denn sie fanden sowohl unter Khmu, als auch Samtao und nicht zweckmäßig gegeneinander statt. Das Religionssystem spielte ebensowenig eine Rolle. Wird ein Streit zu einer öffentlichen Angelegenheit mit Folgen, schreitet das Dorfoberhaupt ein und es muss später ein Ritual abgehalten werden, im Verlauf dessen die schuldige Partei die andere um Vergebung bittet.

Nachdem Baan Hadnaleng in die Zusammenhänge gesetzt wurde, innerhalb derer es zu verstehen ist, und grundlegende Informationen zur Zusammensetzung des Dorfes und zum Dorfleben bereitgestellt wurden, wird im Folgenden aufgezeigt, wie Identität und Ethnizität verhandelt werden.

4.2. Die Aushandlung von Identität und Ethnizität

Ich gehe in Kapitel 4.2.1. auf die Kontextualität der identitätsbildenden Prozesse in Baan Hadnaleng ein. In diesem Rahmen zeige ich auf, wie sich Baan Hadnaleng ethnisch zusammensetzt. Zwei Beispiele zeigen in der zweiten Hälfte des Kapitels wie kulturelle Repräsentationen Aufschluss über die Geschichte und Wertumwandlungen geben, die die Identifizierungsprozesse in Baan Hadnaleng offenlegen. Kapitel 4.2.2. dreht sich um den Umgang mit ethnischer Diversität. Eine Mythe, die in Baan Hadnaleng von den Samtao erzählt wird und die in Südostasien häufig zu hören ist, gibt Aufschluss über die Zuschreibung von Status vor dem Hintergrund ethnischer Diversität und der Beziehungsgestaltung lokaler Gruppen.

4.2.1. Kontextuelle Identitätsbildung und Wertwandel kultureller Repräsentationen

Evrard zeigt ein Kontinuum in Luang Namtha, welches von Khmu Rok (die mit Isolation und Armut assoziiert werden), bis zu Samtao (die für Offenheit und erfolgreich ausgestaltete Netzwerke stehen) reicht:

„Beyond their linguistic differences, the so-called *rok* and *samtao* populations can be seen as two symmetric cases inside the same territorial and relational system, or, in other words, as two ends of a continuum that, if represented as a line, would include the other troy (*rlamet*, *khwaen*, *lü* and *yuan*) in intermediary positions“ (ebd. 2007: 149; Hervorhebung im Original).

In Baan Hadnaleng kommen im Rahmen der kontextuell gebildeten Identitäten vor allem die Brüche zwischen diesen zum Vorschein. Ob sich jemand in Baan Hadnaleng als Lao, Khmu oder Samtao zu erkennen gibt, erfordert die Kenntnis sehr unterschiedlicher kultureller Systeme. Das stellvertretende Dorfoberhaupt wird in der Interaktion mit Lao einen gänzlich anderen Verhalten an den Tag legen, als er es in der Interaktion mit seiner Khmu-Ehefrau und seinen Khmu-Freunden tut. Die Beziehung zu dem Samtao-Dorfoberhaupt gestaltet sich wiederum anders insofern, als dass hier in offiziellen Situationen ein formalerer Umgang herrscht.

Nicht jeder Dorfbewohner hat die gleichen Möglichkeiten Identifizierungen zu wählen. Während Samtao und Khmu von höherem Status zwischen den Identifizierungen Samtao, Lao und Khmu wählen können, ist dies für Khmu von niedrigerem Status nicht möglich.

Ein Beispiel für Identitäten, die je nach Kontext gewählt werden, ist das derzeitige stellvertretende Dorfoberhaupt, der sich selbst als „Khmu“ oder „Lao Theung“ bezeichnet. Die Dorfbewohner nennen ihn manchmal „Lao Theung“, was mit seiner Eigenbezeichnung übereinstimmt. Wollen sie jedoch auf seine Beziehungen nach Luang Namtha anspielen nennen sie ihn „Lao Loum“. Mir wurde er zu Beginn als „Samtao“ vorgestellt. Dies erklärt sich damit, dass seine Mutter Samtao ist. Dem patrilinearen Zug beider Verwandtschaftssysteme gemäß, gibt bei den Khmu und Samtao zwar eher der Vater seine Ethnizität an das Kind weiter, gleichermaßen sind jedoch Tendenzen auszumachen, die die Mutter als diejenige sehen, die Familienzugehörigkeit und Ethnizität weitergibt. Die meisten Nachnamen wurden beispielsweise von dem Vater weitergegeben, manche jedoch auch von der

Mutter (vgl. Kap. 4.4.5.). Im Falle des Hilf-Dorfoberhauptes kam der Nachname von der Mutter. Der verstorbene Vater wird in den Darstellungen der Informanten mal Samtao, Lao Loum und Lao Theung genannt. Seine Mutter sagt ihr Mann, der Vater des Hilf-Dorfoberhauptes, sei Samtao gewesen, manche benennen ihn als Lao Loum. Das stellvertretende Dorfoberhaupt selbst sagt sein Vater sei Lao Theung gewesen. Da der Vater lange Zeit im Tempel diente und in Rückbezug auf die Biographie seines Sohnes, ist es sehr wahrscheinlich, dass der Vater die meiste Zeit seines Lebens die Samtao-Identität betonte. Wie kommt es dazu, dass ein stellvertretendes Dorfoberhaupt, dessen Eltern als Samtao identifiziert werden können, sich (meistens) Lao Theung nennt und so genannt wird? Den Hintergrund zu seinen Identifizierungen bilden vor allem seine Ehe mit einer Khmu-Frau und die Familien-Biographie.

Es werden von verschiedenen Akteuren je nach Biographie und Situation unterschiedliche Wertungen, und somit Benennungen vorgenommen. Identifikationen haben also nicht nur etwas mit Gruppenbeziehungen und mit Wertungen die Machthierarchien implizieren, zu tun, sie beruhen auch auf der persönlichen Familiengeschichte eines Akteurs. Um die transkulturelle Kommunikation in Baan Hadnaleng darzustellen, konzentriere ich mich auf das Muster der Identifikationen, welches auch aus diesen persönlichen Biographien entstanden ist. Die Wertungen kontextueller Identifikationen wandelten sich dabei historisch, was auch mit Statusunterschieden zu tun hat.

Da Identitäten in Baan Hadnaleng – wie auch andernorts in Südostasien – kontextuell derart wandelbar sind, ist es schwierig statistisch zuverlässige Daten bezüglich der ethnischen Zusammensetzung des Dorfes darzulegen. Eine wachsende Anzahl multi-ethnischer Khmu/Samtao-Haushalte lässt die Frage offen welcher Ethnizität vor allem die Kinder des Haushalts zuzurechnen sind. Mit statistischer Sicherheit konnte ich 2012 feststellen, dass sich Baan Hadnaleng Nüa aus Haushalten zusammensetzte, von denen sich 16 als Samtao-, 26 als Khmu-, und einer als Lüe-Haushalt benannten. 17 Haushalte waren multi-ethnisch – die meisten bestehend aus Khmu und Samtao⁷¹. Baan Hadnaleng Tai bestand fast gänzlich aus

⁷¹ Genauer benannt setzten sich diese aus elf Samtao/Khmu-, drei Khmu/Lüe-, zwei Samtao/Lao- und einem Khmu/Lao-Haushalt zusammen.

Samtao-Haushalten⁷². Wie sieht die Proportion der beiden Gruppen in Laos insgesamt aus? Samtao sind nicht nur in Baan Hadnaleng Nüa eine zahlenmäßige „Minorität“, sie gehören mit 3.533 Menschen in Laos (0,01 % der Gesamtbevölkerung) zu den kleinsten Gruppen des Landes. Khmu dahingegen zählen nicht nur in Baan Hadnaleng Nüa und Luang Namtha zur „Majorität“ unter den ethnischen Gruppen, sondern mit 613.893 Personen (10,9 % der Gesamtbevölkerung) stellen sie nach den Lao die größte ethnische Gruppe in Laos (Evrard 2007: 129; Lao Front for National Construction 2008: 97; Petit 2013: 475; Steering Committee for Census of Population and Housing 2006: 8, 15).

Nicht nur werden Identifizierungen in Baan Hadnaleng durch viele Akteure aktiv kontextuell ausgestaltet, auch kulturelle Repräsentationen durchlaufen dort – wie andernorts in Südostasien, vgl. beispielsweise Moerman (1965, 1968) – Bedeutungsveränderungen. Das erste Beispiel hierfür ist die Webkunst. Bezüglich der palaungisch-sprachigen Gruppen in Burma (Myanmar) führt Milne (1924: 196, 222) an, dass diese nicht webten, sondern nähten. Nur Shan-Frauen und wenige ärmere Haushalte webten. Es ist folglich möglich, dass auch für die Samtao, zu dem Zeitpunkt, als sie im Sipspöngpanna auf die Lüe trafen, das Weben keine große Rolle spielte. Lüe sind dahingegen berühmt für ihre Webkunst (vgl. Lao Front For National Construction in Laos 2008: 43; Schliesinger 2003a: 63), was Moerman (1968: 156) als eines ihrer Merkmale nennt, die sie von anderen Gruppen abgrenzen. Als Samtao mit den Lüe in Berührung kamen, stellte sich deren Webkunst also möglicherweise nicht als etwas dar, was verarmte Haushalte in Not tun müssen, sondern als eine Kunst, die Status und Abgrenzung ausdrückt. So war das erste und letzte distinkte Samtao-Artefakt, welches mir voller Stolz gezeigt wurde, ein Webstuhl. Dieser befand sich in dem Besitz eines eher armen Samtao-Haushaltes⁷³ und wird heute nicht mehr benutzt. In dem Haushalt des

⁷² Zwei Haushalte bildeten hier die Ausnahmen: Ein Haushalt auf dem Weg nach Baan Hadnaleng Tai bestand aus einer Samtao-Frau, deren verstorbener Ehemann Khmu Rok gewesen war. Ein Haushalt in Baan Hadnaleng Tai bestand aus einer Samtao-Frau mit einem Lüe-Ehemann.

⁷³ Dies ist der Haushalt des Ritualspezialisten von Baan Hadnaleng Nüa. Der Ritualspezialist ist im Dorf häufig Gegenstand von Unmut. Sein Amt legitimiert er darüber, dass er über viele Jahre als Mönch ordiniert war und somit die für bestimmte Rituale wichtigen Formeln kennt. In dieser Funktion ist er im Dorf angesehen und er wird häufig und von vielen Haushalten bei Krankheit oder für andere Rituale gerufen. Da er jedoch gleichzeitig ein schnell zu erzürnendes Naturell besitzt, was buddhistischen Vorstellungen zuwiderläuft, wird gleichzeitig vor allem von Frauen sehr negativ über ihn gesprochen. Ihm wird beispielsweise Geiz gegenüber seiner Familie vorgeworfen. Geiz ist in Baan Hadnaleng verpönt, da als buddhistischer Regelsatz die Großzügigkeit gegenüber anderen betont wird. Hier zeigt sich, dass Status nicht zwingend mit materiellem Reichtum, aber sehr viel mit

Dorfoberhauptes, oder dem anderer wichtiger Männer dahingegen wird man keinen Webstuhl finden. Das Weben hat erneut einen Bedeutungswandel für die Samtao durchgemacht, was wiederum Aufschlüsse über die heutige Dorfhierarchie gibt. Heute erwerben Haushalte von hohem Status in Laos Kleidung, sie weben nicht. Der Webstuhl ist also für einen ärmeren Haushalt in Baan Hadnaleng durch die Erinnerung an alte Beziehungen zu den Lue von Wert. Reichere Familien ziehen jedoch Status aus dem Kontakt zu den Lao und Kleidern, die sie auf dem Markt erwerben, und können einem alten Webstuhl keinen Wert mehr abgewinnen⁷⁴.

Ein zweites Beispiel sind Turbane, die im 19. Jahrhundert sowohl von Khmu, als auch von den Palaungisch-sprachigen Gruppen, von Männern als Zeichen des Wohlstandes und Status getragen wurden. Khmu-Männer in Luang Namtha trugen diesen, wenn sie von Tai-Adeligen *Phaya*-Titel verliehen bekommen hatten, als Zeichen ihres Status. Das Markenzeichen der Lue waren ebenfalls Turbane, allerdings tragen es heute dort eher Frauen (Evrard 2007: 132; Lao Front For National Construction 2008: 42; Milne 1924: 33; Moerman 1965: 159; Schliesinger 2003a: 63; Tayanin 1994: 25). Dies ist auch in Baan Hadnaleng der Fall: Selbst wenn männliche Vorfahren der heute in Baan Hadnaleng Lebenden einst Turbane als Status-Symbol getragen hatten, tun dies heute in Baan Hadnaleng ältere Samtao-Frauen – zum Wohlfühlen. Die Interaktion mit den Tai-Adeligen wurde durch die Interaktion mit dem Staat ersetzt. Das Äquivalent der Turbane im heutigen Baan Hadnaleng sind schwarze Hosen und weiße Hemden für die Männer und Lao-*Sin* für Frauen.

So machen kulturelle Repräsentationen, die von den ethnischen Gruppen Südostasiens ausgetauscht werden, Bedeutungswandel durch, die viel über die transkulturelle Kommunikation und über die Zuschreibung von Status aussagen. Der Bedeutungswandel kultureller Repräsentationen und die hohe Kontextualität der

persönlicher Biographie und Persönlichkeit und Habitus zu tun hat. Ritualspezialisten weisen generell einen hohen Status im Dorf auf. Durch die persönlichen Fehlritte und die geringe Zahl von Prestige-Gütern positioniert sich dieser Ritualspezialist jedoch in vielen Kontexten als eine Person von weniger hohem Status.

⁷⁴ Was Khmu in Luang Namtha angeht, schreibt Evrard (2007: 146), dass Khmu Rok Frauen im Gegensatz zu Khmu Lü und Khmu Yuan nicht weben. Die Khmu Rok hatten sich zu sehr isoliert, um Status-Symbole zu erlangen. Hier hat sich, im Gegensatz zu Baan Hadnaleng, kein Wertewandel vollzogen: Khmu Rok können durch ihre fehlenden Webfähigkeiten heute nicht an Entwicklungsprojekten teilnehmen, die sich auf die Herstellung von Artefakten beschränken, was ihnen zu mehr ökonomischer Sicherheit und somit Status hätte verhelfen können.

Identitäten sind vor dem Hintergrund kultureller Diversität zu sehen, um die es im nächsten Kapitel geht.

4.2.2. Kulturelle Diversität in Laos: Die Kürbismythe

Wie in Laos mit kultureller Diversität umgegangen wird, lässt sich anhand der Kürbismythe darstellen, die – in der Literatur meist Flutmythe genannt – in ganz Südostasien weit verbreitet ist. Die Mythe, die vom Umgang mit kultureller Diversität handelt, gibt Aufschluß über die Strukturierung der Beziehungen von ethnischen Gruppen und über die Zuschreibung von Status. Bezüglich von Baan Hadnaleng zeigt die Mythe, wie der sozialen Organisation eher Unterschiede und weniger absolute Über- und Unterordnungen zugrunde liegen.

Archaimbault (1964) und Aijmer (1979) knüpfen die Mythe an die im vorkolonialen Laos durchgeführten Neujahresrituale (vgl. Kap. 4.3.1.). Sowohl Hochlandgruppen als auch Tieflandgruppen nutzen sie, um jeweils ein Anrecht auf das Land zu legitimieren, indem sie sich als die ersten Bewohner desselben darstellen⁷⁵. In Baan Hadnaleng sehen sich manche Khmu und Samtao als die älteren Geschwister (*phii*) der Lao: manche Mitglieder beider Gruppen stellen sich also als diejenigen dar, die das Land bereits bewohnten, als die Lao in das heutige Laos migrierten. An diesen Anspruch darauf die Gruppe zu sein, die Laos vor den Tai bewohnte, wird die Flutmythe gebunden.

Zwei Samtao-Ältere – ein Ritualspezialist und seine Schwester – benannten unabhängig voneinander die Flutmythe als den Ursprungsmythos der Samtao. Die beiden Versionen unterschieden sich in manchen Punkten, beiden gemein war jedoch, dass ein Geschwisterpaar vor einer Flut flüchten muss und beide als einzige Menschen auf der Welt verbleiben. In diesem Rahmen kann nicht detailliert auf die Mythe eingegangen werden und ich richte mich im Folgenden nach der detaillierteren Version des Ritualspezialisten. Die jüngere Schwester gebärt ihrem älteren Bruder einen Kürbis, den der Bruder nach einiger Zeit mit einem langen Nagel, der angebrannt wird (Lao: *lek ga*), öffnet. Zunächst kommen die Gruppen, die die höchste Körpergröße aufweisen, aus dem Kürbis, die Man⁷⁶. Es folgen die Lue mit

⁷⁵ Condominas (1990) nennt die Mythe beispielsweise als Rechtfertigung der sozialen Überordnung der Tai über die Nicht-Tai und Sprenger (2004: 181ff.) beschreibt, wie die Rmeet in Laos durch den Mythos Anspruch darauf erheben, andere Gruppen zu umfassen.

⁷⁶ Mit den „Man“ ist nach meiner (Khmu-) Assistentin eine hellhäutige Gruppe gemeint, die in Yunnan lebt. Eli Alberts schreibt diesbezüglich: „*Man* is usually translated as “barbarian“, but it is not clear

einer geringeren Körpergröße, dann kommen die Lao und zuletzt klettern die Samtao aus dem Kürbis. Bei dem Vorgang des Heraustretens aus dem Kürbis wird die Haut der Gruppen, die zuerst herauskommen dunkler, als die Haut der Gruppen, die später kommen. Dafür nehmen die, die den Kürbis zuerst verlassen, mehr der in dem Kürbis befindlichen Reichtümer, wie Geld und Gold mit. Die große Armut der Samtao rührt der Mythe zufolge daher, dass sie zuletzt aus dem Kürbis kamen. Geht man davon aus, dass die Reihenfolge, in der die Gruppen aus dem Kürbis kommen, eine Überordnung über die, die zuletzt aus dem Kürbis gelangen ausdrückt, erheben die Samtao nach dieser Mythenversionen kein Anrecht auf politische, soziale oder religiöse Überordnung über andere Gruppen. Gleichzeitig weisen sie in der Mythe jedoch die hellere Haut auf, die auch in Baan Hadnaleng als schöner als dunkle Haut empfunden wird. Man könnte hier argumentieren, dass die Samtao ihre soziale Benachteiligung (als die, die zuletzt aus dem Kürbis kommen, können sie die wenigsten Reichtümer ergattern) durch einen ästhetischen Vorteil, der auch mit Prestige gleichgesetzt werden könnte (vgl. Lindell 1988: 270), ausgleichen. In den meisten Mythenversionen wird die helle Haut der Gruppe zugeschrieben, die zuerst aus dem Kürbis kam. Nach Condominas' (1990: 65) Darstellung ist es beispielsweise so, dass die Tai⁷⁷ mit heller Haut aus dem Kürbis kommen. Sprenger weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die Unterscheidungen keine Über- oder Unterordnung der Gruppen implizieren:

whether it was originally a pejorative label for peoples in South China or an indigenous term of southern provenance that was adopted by officials [...]. It might be, in fact, a transliteration of a Southern Chinese word for person or human, and also an autonym of certain groups living in South China" (Alberts 2006: 153, 154). Er schreibt außerdem: „In the most generalized sense of the term Man, it referred to the South, and was opposed to the Center [...] and to the other generic terms associated with North, West, and East [...]. As I discussed in Chapter Two, even when Man referred to specific groups, officials discussed them with reference to state administrative units“ (Alberts 2006: 119). Der Ausdruck *Man* drückt also eine Zentrum-Peripherie Beziehung aus. Als *Man* wurden Gruppen in Südchina bezeichnet, die an der Peripherie lebten. Dabei ist *Man* nicht unbedingt als Ethnonym zu sehen, sondern als Ausdruck, der durch staatliche Repräsentanten benutzt wurde. Es könnte vermutet werden, dass die *Man*, auf die die Samtao-Mythe anspielt, in Südchina eine ähnliche Position innehatten, wie es heute die Khmu in Laos haben. Die *Man* könnten eine Majorität der Minoritäten der Peripherie von Südchina gewesen sein. Samtao überlassen den *Man* im Mythos zumindest die Rolle der ersten Bewohner des Landes. Interessant finde ich, dass der Mythos nicht verändert wurde. Es wäre leicht gewesen die *Man* durch die Khmu zu ersetzen, dies geschah jedoch nicht. Die Beziehungen, die die Samtao in Südchina ausgestaltet hatten, sind also in vielen Kontexten heute noch konstitutiv für ihre Identitätskonstruktionen.

⁷⁷ Zu den „Tai“ gehören Gruppen wie die Thai, Lao, Shan etc. in Festland Südostasien. „Tai“ umfasst als linguistische Kategorie Sprecher der Tai-Kadai-Sprachfamilie und bezieht sich häufig auf Tieflandbewohner (Davis 1984: 23, Evans 2002: 2).

„Ethnicities in this scheme are thus not hierarchically ordered but separated by flexible but contrastive codes of differences“ (Sprenger 2013: 312).

Diese Betonung auf der Unterschiedlichkeit der Gruppen, die weniger als eine hierarchische Über- und Unterordnung zu sehen ist, betont auch der Samtao-Ritualspezialist als das, was aus der Mythe zu schlußfolgern ist. Er schließt seine Erzählung damit, dass die Gruppen in getrennten Dörfern leben und jede Gruppe einen eigenen Weg findet.

Nach der Mythe der Khmu, die Suksavang (2003: 3, 11) darlegt, kommen im Gegensatz zu dem Mythos der Samtao zuerst die Khmu aus dem Kürbis, gefolgt von den Lao und Thai. Hieran kann gesehen werden, dass Khmu – auch wenn nicht alle Khmu-Gruppen diesen Mythos aufweisen⁷⁸ – durchaus ein Augenmerk auf die Über- und Unterordnung der Gruppen in Bezug darauf haben, wer das Land zuerst bewohnte. Allerdings ist dies in dieser Mythenversion in Bezug auf die Lao und Thai zu verstehen und wird durch das Ende relativiert. Die Khmu-Mythe betont nämlich, dass letztlich alle – ungeachtet der Hierarchien oder Differenzen zwischen den Gruppen – aus demselben Kürbis kommen⁷⁹. Lao gehen in ihren Kürbismythen dagegen häufig von mehreren Kürbissen aus (vgl. Aijmer 1979: 735). Dort wird eine Trennung und die damit verbundene Über- und Unterordnung der Gruppen betont.

Die Mythen der Khmu und Samtao behandeln zwar gesellschaftliche Asymmetrien, dies jedoch nicht mit Rückgriff auf absolute politische, religiöse,

⁷⁸ In der Darstellung einer Khmu Yuan Version gelangen beispielsweise die Rmeet zuerst aus dem Kürbis, was zeigt, wie schwierig es ist Aussagen über *die* Khmu zu treffen (Lindell 1988: 269).

⁷⁹ In dieser Version der Mythe geht es vor allem um die gemeinsame Herkunft aller Khmu. So schreibt Suksavang (2003: 96): „We all are Kmhmu' that trace ourselves back to the same origin of that pocked, black hole in the gourd [...]; we all had the same forefathers and are of one common descent“. Dies drückt eine „Einheit“ aus, die sich nicht in den Mythen meiner Samtao-Informanten finden lässt. In beiden Samtao-Versionen wird die Verschiedenheit und Trennung der Gruppen betont. Dies könnte durch die unterschiedlichen Erfahrungen begründet werden, die während der Migrationsgeschichte gemacht wurden. Samtao standen außerhalb größerer Einheiten, während Khmu es nicht nur schafften durch die Ausbildung von Clans und Lineages eine gewisse Gruppen-Einheit zu kreieren, sondern viele Khmu-Gruppen sind auch eher in den Nationalstaat integriert und dort sichtbarer als die Samtao. So wurde mir in Baan Tiao (Viang Poukha) von einer älteren Samtao-Frau eine Mythe erzählt, die die Heimatlosigkeit der Samtao von Baan Tiao betont. Samtao mussten nach dieser Mythenversion zwischen verschiedenen Ländern (Thailand, China und Laos) hin und her wandern, und niemals wurde das Fleisch, welches sie grillen wollten, gar, bis die Gruppe letztlich in Viang Poukha ankam. Dies erinnert an eine ähnliche Mythensequenz der Palaung-Gruppen in Burma, die umher irren, um Wasser zu finden (Milne 1924: 19). Hier zeigt sich die Kommunikationsstrategie der Replikation der Samtao: In Baan Hadnaleng, einem Dorf, in denen Samtao mit Khmu zusammenleben, wurde mir eine Mythe, die auch bei den Khmu prominent ist, als Samtao-Ursprungsmythe benannt. In Viang Poukha dahingegen, wo neben den Samtao vor allem Lue leben, ist eine Mythe im Gedächtnis geblieben, die eher an Sequenzen von Mythen der Palaungischen Gruppen in Burma erinnert (vgl. Milne 1924: 19).

wirtschaftliche oder soziale Über- und Unterordnung, sondern mehr durch die Erklärung von Unterschieden und im Fall der Samtao vor allem von wirtschaftlichen Unterschieden. Die Mythenversionen zeigen eine Auflösung der über- oder unterordnenden Hierarchien in kontrastierende Differenzen. Diese Differenzen lagen vor allem der vorkolonialen Wahrnehmung von kultureller Diversität und Raum zugrunde. Die Beziehungen zwischen dem Hoch- und dem Tiefland zeichnete ein buddhistischer König aus, der über ethnisch diverse animistische Gruppen herrschte (Evans 1999a; Pholsena 2006). Um diese Beziehungen dreht sich auch das nächste Kapitel.

4.3. Die Migrationsgeschichten der Khmu und Samtao

Es geht mir hier weniger darum darzustellen, wie sich die Migrationen der beiden Gruppen tatsächlich zugetragen haben könnte, es soll eher gezeigt werden, wie Samtao und Khmu ihre Geschichte sehen und was dies über ihre Identitätskonstruktionen aussagt.

Fragt man nach der Migrationsgeschichte, betonen viele Khmu und Samtao, dass sie diejenigen sind, die vor den Lao das Land bewohnten. Die Migrationsgeschichten der Khmu und Samtao beginnen in mythischer Ferne mit dem Entstehen der Menschheit. Die Urahnen der Samtao und Khmu in Baan Hadnaleng kamen nach deren Angaben im ersten bis zweiten Jahrhundert (*soong sattawat* bzw. vor 1000 Jahren) aus der ursprünglichen Heimat, dem Sipsòngpanna (Süd-Yunnan). Dass buddhistische Samtao zu diesem Zeitpunkt das Land besiedelten ist nicht korrekt (vgl. Kap. 4.3.2.), den Khmu wird jedoch auch in der Forschung und von den Tiefland-Lao zugesprochen, dass sie das heutige Laos bereits lange bewohnten, bevor sich dort Tai-Gruppen ansiedelten. Auch die Literatur geht davon aus, dass die Khmu-Kassak⁸⁰ als austroasiatische Sprachgruppe die ersten Bewohner von Laos waren. Dies wird gemeinhin mit der Flut- oder Kürbismythe legitimiert, nach der die Lao Theung, zu denen Khmu und Samtao gehören, die älteren Geschwister der Lao darstellen (vgl. Archaimbault 1964: 57; Petit 2013: 476; Pholsena 2006: 17, 95; Reynolds 1978; Kap. 4.2.2.).

Ich skizziere zunächst die Beziehung der Khmu zu den nach ihnen in das heutige Laos immigrierten Tai, sowie den Raum, in dem diese Beziehung stattfand.

⁸⁰ „Kassak“ ist eine alte Bezeichnung für Khmu in Luang Prabang (Evans 1998: 144).

Besonders wichtig wird in diesem Zusammenhang die Verteilung der Gruppen speziell in Luang Namtha. Daraufhin geht der Blick in Richtung des heutigen Süd-Yunnan und ich betrachte wie Samtao ihre Beziehung zu den Lüe wahrnehmen, deren Königreich, das Sipsòngpanna das eigentliche Herkunftsland der Samtao darstellt. Um die Gründung Baan Hadnalengs darzulegen wird auf die Kriegserfahrungen eingegangen, die die Gruppen auf dem Weg nach Baan Hadnaleng machten.

4.3.1. Die Khmu im nationalen und regionalen Kontext

Die Geschichte der Khmu ist in Bezug auf den nationalen und regionalen Kontext des Lao Staates zu verorten, da sie sich –stärker als die Samtao – im Nationalstaat verorten. Sie binden ihre Geschichte daran, dass sie Laos bereits bewohnten, als die Tai in das Land kamen.

In der diesbezüglichen ethnologischen Literatur wird diese Meinung geteilt. Nach dieser Darstellung hatten sich ab dem 8. Jahrhundert und verstärkt im 12. und 13. Jahrhundert n. Chr. die Tai, die aus West-Yunnan kamen, in die heutigen Gebiete des Nordwest-Vietnam, Nordost-Laos, Nordthailand und Nordburma verteilt. Sie siedelten sich – nachdem sie die Bewohner in die Berge gedrängt hatten – in den fruchtbaren Tieflagen an (Evrard 2007: 137; Michaud 2006: xix; Pholsena 2006: 19).

Kulturelle Diversität von Südostasien ist im Zusammenhang mit vorkolonialen Gebietseinteilungen entstanden. In diesen Zeiten wurde das heutige Südostasien in *müang* aufgeteilt. Macht strahlte von einem heiligen, buddhistischen Tiefland-Zentrum in die bergigen Peripherien. Die sich überlappenden Gebiete wiesen keine Grenzen im heutigen politischen und geographischen Sinne auf, sondern Raum wurde zu dieser Zeit kosmologisch konstruiert und wahrgenommen, die religiöse Ordnung legitimierte die politische und umgekehrt. O. W. Wolters (1999) bezeichnete diese Struktur als *mandala* und Stanley J. Tambiah (1985) als *galactic polities*⁸¹. Jedem *müang* stand ein buddhistischer König vor, der seine weltliche Herrschaft durch die religiöse Kompetenz legitimierte (vgl. Evans 1999a: 14-16; Ivarsson 2010: 2; Jerndall/Rigg 1999: 36; Pholsena 2006: 22-26). Modelle, die von einer auf einfachen Dichotomien beruhenden Hoch-Tiefland-Hierarchie ausgehen, sind insofern problematisch, als dass die Beziehungen zwischen den Hoch- und den

⁸¹ Vgl. Thongchai Winichakul (1994) der zeigt wie Raum in Thailand konstruiert wurde.

Tiefländern damit ihrer Plastizität beraubt werden. Die Verfügungsgewalt des buddhistischen Staatszentrums reichte beispielsweise leidlich bis in die unwegbaren Peripherien. Die animistischen *Kha* lebten fern des Staats relativ autark und oft „staats-abweisend“ (Evans 2002: 3; Pholsena 2006: 21; Scott 2009; Turton 2000). Die staats-resistenten Akha hatten beispielsweise, wie Tooker (2012: 44-46, 225) es zeigt, eigene „Zentrum-Peripherie“-Kosmologien, die sie in das Zentrum und die Tai an die Peripherie stellte. Zentrum und Peripherie hängen also von der Perspektive des Betrachters ab. Condominas' Begriff der (1990: 35) „systèmes à emboîtement“, zeigt außerdem die Durchlässigkeit des damaligen Systems.

Davon abgesehen gab es jedoch auch Verbindungen zwischen dem Hoch- und dem Tiefland, beispielsweise durch den Handel, wobei Mittelmänner (*lam*) eingesetzt wurden. Die Beziehung war in Luang Prabang insgesamt ritualisiert und hierarchisiert (Badenoch/Shinsuke 2013: 47; Evrard 2007: 151, 152; Scott 2009: 31; Turton 2000: 12; Walker 1999; Wolters 1999: 114). Die Khmu Kassak schworen dem König rituell jährlich am ersten Tag des neuen Jahres Treue, wobei der König umgekehrt ihren Status als erste Bewohner des Landes anerkannte. Im Verlauf des Rituals reinigten die *Kha* das Reich von schlechten Einflüssen, und nahmen an einer buddhistischen Zeremonie teil. Sie wurden von der Macht des Königs umfasst, waren dabei in ihrer Andersartigkeit anerkannt. Häufig wurden die Lao Theung vom König als Hüter des Waldes eingesetzt. Sie konnten mit der Wildnis, der nicht-sozialen Sphäre und den dort lebenden Geistern umgehen, die buddhistischen Talbewohner nicht (Aijmer 1979: 739ff.; Evans 1998: 144ff.; Trankell 1999: 194; vgl. Kap. 4.1.1.). Diese Rituale und die damit verbundenen Implikationen sind für die Identitätskonstruktion der Khmu von immenser Wichtigkeit und werden im weiteren Verlauf der Arbeit erneut aufgegriffen und kontextualisiert.

Auch das Tha-Becken im heutigen Nord-West Laos zeichnete sich durch eine Kommunikation der Khmu und Tai über den Handel und Heirat aus. Zum einen kamen Lao-Händler über die Flüsse, so dass in den tieferen Tal-Gegenden multi-ethnische Dörfer entstanden, die nach einiger Zeit Lao wurden. Zum anderen verbanden Maultierpfade, durch die chinesische Händler kamen, Viang Poukha und Müang La durch Sop Ngim (Evrard 2007: 131ff.; vgl. Tabelle 2). Durch die unterschiedlichen geographischen Begebenheiten hatten die Gruppen unterschiedliche Kommunikationsmöglichkeiten mit den Tai. In relativer geographischer Nähe ergaben sich somit gänzlich unterschiedliche Geschichten. In

diesem Kontext bildete sich das *tmoy*-System heraus, welches ein politisch, geographisch und kulturell strukturiertes Klassifikationssystem der Khmu darstellt und die transkulturelle Kommunikation Luang Namthas strukturierte (Evrard 2007: 140; vgl. auch Proschan 1997: 98).

„In Khmu language, the word *tmoy* has several inclusive meanings. It can designate guests, or strangers, or, more generally, people who share a common culture but who have different customs, language or peculiarities. This word is used to create specific ethnonyms by adding the name of a river [...], the name of an area [...], a Tai-population (*tmoy yuan* or *khmu yuan*; *tmoy lü* or *khmu Lü*) [...], or even a detail of dress [...]" (Evrard 2007: 140, 141; Hervorhebung im Original).

Durch den Handel und die Heirat mit den Tai entwickelte sich bei manchen ursprünglich egalitär organisierten Khmu-Untergruppen Stratifikation. Während die *tmoy* westlich des Tha-Flusses (*tmoy Khwaen*, Yuan und Lüe), durch Kontakt mit den Tai eher ein stratifiziertes System erwarben, blieben die an dem östlichen Ufer (Khmu Rok) isoliert und erlangten keinen Anschluss an Stratifikation (Badenoch/Shinsuke 2013: 32; Evrard 2007: 129, 140). Samtao-Familien siedelten entlang der Haupthandelswege und Flüsse, und genossen einen guten Ruf als Schmiede. Die Khmu beschafften sich das für Werkzeuge etc. benötigte Eisen von den Samtao (Evrard 2007: 131ff.).

4.3.2. Die Übernahme des Buddhismus der Samtao im Sipsòngpanna

Das Tha-Tal stellte eine Pufferzone zwischen verschiedenen Reichen, wie dem Sipsòngpanna (China), Lane Xang (Laos) und Siam (Thailand) dar. Wie in Kapitel 4.3.1. dargestellt waren die Grenzen jedoch fließend, so dass ein Dorf durchaus gleichzeitig verschiedenen Tai-Prinzen unterstehen konnte. Während grob die *tmoy* südöstlich des Thaa-Flusses Lane Xang unterstanden, waren die Gebiete südwestlich des Tha-Flusses Siam zuzuschreiben. Nordöstlich des Tha-Flusses hatten sich im 18. Jahrhundert Khmu Lüe aus Müang La, dem Sipsòngpanna, angesiedelt, im Nord-Westen des Flusses unterstanden die Khmu Khwaen Müang Sing, und teilweise dem Sipsòngpanna (Evrard 2007: 144ff.; Hsieh 1995: 303).

Sipsòngpanna erstreckte sich nicht nur über Teile des heutigen Nordwest-Laos, sondern auch über das heutige Südwest-China (Süd-Yunnan) und Nordost

Burma (Myanmar). Das Königreich der Tai Lue war 1180 von König Cwang⁸² unter dem Namen Müang Lü gegründet worden und wurde 1570 in zwölf Distrikte aufgeteilt, woher die Bezeichnung stammt: *síp sòng* (zwölf) *panna* (Distrikte). Über Lan Na übernahmen die Lue im 14. bis frühen 15. Jahrhundert den Buddhismus (Davis 2005: 9; Grabowsky et. al. 2012: xvii ff., 5ff.; Hsieh 1995: 313). Im Folgenden gehe ich speziell auf die Samtao ein, da deren Herkunft aus dem Sipsongpanna einen größeren Teil der Identität ausmacht, als im Falle der Khmu. Dieser Teil der Geschichte der Samtao spielt sich im heutigen Süd-Yunnan ab. Die Samtao in Baan Hadnaleng weisen keine überlieferten Geschichten aus dieser Zeit auf. Sie sehen sich vor allem kontemporär als „Bürger“ eines Nationalstaats und der Blick zurück wird gemieden. Auf wiederholte Nachfrage erzählt jedoch ein alter Mann in Baan Hadnaleng Tai was er erinnert oder was ihm erzählt wurde. Von fünf Dörfern ist die Rede, in denen Samtao als nicht-buddhistische Brandrodungsfeldbauer in den Bergen lebten. Mehrere Informanten betonen in diesem Zusammenhang, dass Samtao nur Samtao heiraten durften. Damals soll es also das Bemühen gegeben haben, das eigene System vor äußeren Einflüssen zu schützen. Heute wird dahingegen betont, dass es keinerlei Einschränkungen bei der Wahl eines Ehepartners gibt. In der Selbstsicht der Samtao zeigt sich hier ein Wandel: Vor Urzeiten erinnern meine Informanten das eigene System als schützenswert und im Bereich der Heirat als geschlossen. Heute wird der Offenheit des Systems ein großer Wert zugeschrieben. Der Bruch zwischen dem offenen- und dem geschlossenen System wird jedoch nicht thematisiert. In den Erzählungen suggerieren meine Informanten Kontinuität, wo zeitgleich Brüche zu finden sind.

Die Berichte der Informanten vermitteln weiterhin den Eindruck, dass die Dorfgemeinschaften im Sipsongpanna egalitär und lose strukturiert waren und der einzelne Haushalt jederzeit fortziehen und ein eigenes „Dorf“ gründen konnte. Bei manchen Hochlandgruppen, wie beispielsweise den Lahu (eine Tibeto-burmanisch sprachige Gruppe, die in China, Burma (Myanmar), Laos, Thailand und Vietnam zu finden ist), werden autonome Haushalte ebenso hoch geschätzt, was auch mit deren Idee von Egalität zu tun hat (vgl. Walker 2003: 15ff., 55ff., 101ff.). Auch bei den Lisu⁸³ kann diese Tendenz, dass Haushalte ihr Dorf verlassen, gefunden werden

⁸² Hsieh (1995: 308) schreibt den König Bhaya Cheeng.

⁸³ Die Lisu sind, wie die Lahu, Tibeto-Burmanisch-sprachig und leben in China, Burma (Myanmar), Indien und Thailand (Dessaint 1971: 330).

(O'Connor 2003: 277). Es geht jedoch weniger darum, ob Gruppen generell eine Tendenz zur Bildung autonomer Haushalte aufweisen – was insgesamt den Dorfbund schwächt (O'Connor 2003: 276). Es geht eher um eine besondere Situation, in der die Samtao sich befanden. Grabowskys und Wichasins Chronik über das Sipsongpanna (2012) zeigt, dass die *Kha* im Gesichtsfeld der Herrscher lagen und das Land zwar dünn besiedelt war, aber Menschen letztlich immer Menschen fanden. So könnten sich die häufigen Kriege der Machthabenden auf die Dörfer im Einflussgebiet ausgewirkt haben. Dörfer sollten in solchen Kriegszeiten die Bereitschaft besitzen, sich aufzuteilen, denn kleinere Gruppen sind beweglicher, als Große. Samtao-Dörfer, die lediglich aus ein bis zwei Familien bestanden, wie sie heute in Luang Namtha zu finden sind, hatten damals einen Vorteil vor größeren Dorfverbänden. Tatsächlich wird meistens von Migrationsbewegungen in kleineren Gruppenverbänden berichtet.

Heute existiert dahingegen die Idee, dass große und multi-ethnische Dörfer durch ihre Kohäsion das ersehnte Wohlbefinden (*sabai*) ermöglichen. Fragt man Samtao danach, weshalb sie meist mit anderen Gruppen zusammenleben, führen sie als Grund an, dass es angenehmer sei in einem großen Dorf mit anderen Gruppen zusammen zu leben. Das Leben in kleinen Dörfern würde dahingegen häufig Probleme bereiten. Hier zeigt sich der Wandel einer Idee von losen mono-ethnischen Dorfverbänden hin zu der Wertschätzung stabilerer multi-ethnischer Dorfgebilde.

Ab dem 13./14. Jahrhundert sind ritualisierte Tribut-Beziehungen der Tai Lue zu den Han-Chinesen zu verzeichnen. Diese Beziehungen intensivierten sich im 15. Jahrhundert. Im 20. Jahrhundert begannen die Tai des Sipsongpanna von den wachsenden nationalstaatlichen Bestrebungen der Han-Chinesen absorbiert zu werden. Die Lue erhoben sich nicht gegen die mächtigeren Han-Chinesen, versuchten jedoch trotzdem die eigenen Interessen weiterhin durchzusetzen (Davis 2005: 43, 44, 90; Hsieh 1995: 308ff.). Manche Samtao-Gruppen standen also vermutlich zwischen zwei oder mehr Herrschern. Mit Auftreten der Han-Chinesen als Oberstaatsgewalt wiederholte sich diese Erfahrung. Hier wählten Samtao Anschluss an die Lue auch in Abgrenzung zu einem mächtigeren Dritten.

Im Rahmen der Umwälzungen, die China ab den 1960er Jahren mitmachte⁸⁴ flohen viele Samtao-Familien aus dem Land und verteilten sich in Nord-West Laos,

⁸⁴ Bereits während der Kulturrevolution ab den 1960er Jahren wurden Tempel von kommunistischen Truppen niedergebrannt und Mönche und Gelehrte verließen das Land. 1949 rief Mao Zedong die

Nord-Thailand und Nord-Ost-Burma (Myanmar), wo sie auch heute noch zu finden sind. Eine exakte Fluchtroute *der* Samtao existiert nicht – anders als es beispielsweise Schliesinger (2000: 116; ebd. 2003a: 204) darstellt – genauso wenig wie *die* Migrationsgeschichte der Samtao. Bewegungen zwischen dem Sipsòngpanna und dem heutigen Laos gab es bereits seit dem ersten Jahrhundert. Samtao waren zum einen durch den Brandrodungsfeldbau ohnehin mobil, zum anderen wiesen sie Handelsverbindungen zu anderen Gruppen auf und hatten sich entlang der Handelsrouten verteilt (vgl. Evrard 2007: 147). So erzählt ein Samtao-Informant von Samtao-Gruppen, die im 16. Jahrhundert in das heutige Laos kamen.

Samtao flohen nach eigenen Angaben meist vor Hunger und Krieg. Dies geschah in unterschiedlichen Schüben in kleinen Familienverbänden und häufig mit anderen Gruppen, die sich auf bereits existierende Dörfer verteilten. Über die heutigen Grenzen hinweg bestanden damals vermutlich Verbindungen, so dass Muster der Migrations- und Fluchtrouten durchaus gefunden werden könnten.

Als Widerspruch stellt sich dar, dass Khmu in Baan Hadnaleng angeben, dass sie aus dem Sipsòngpanna kommen und sich gleichzeitig als die ersten Bewohner von Laos sehen, während Samtao sich in Baan Hadnaleng als diejenigen benennen, die Laos vor den Tai bewohnten, primär jedoch als diejenigen gelten, deren Herkunftsland das Sipsòngpanna ist. Die Identitätskonstruktion der Samtao fußt auf dieser Herkunft. In den Aussagen der Informanten zeigt sich die Ambiguität und Vagheit ritueller Aussagen (Leach 1970; Kap. 2.2.2.), die für die transkulturelle Kommunikation wichtiger ist, als historische Korrektheit. Die Unvereinbarkeit der Aussagen entspricht außerdem den oben dargelegten fließenden vorkolonialen Grenzen der südostasiatischen *müang*. Zum einen lag das damalige Sipsòngpanna auch auf heutigem Boden der Lao, zum anderen kann, wie erwähnt, eine einfache Migrationsgeschichte der Samtao nicht gefunden werden: manche Gruppen kamen später aus dem Sipsòngpanna, während andere Samtao, die noch keine Buddhisten waren, bereits auf dem Boden des heutigen Laos lebten.

Wie oben angemerkt geht es nicht darum, eine detailgetreue Migrationsgeschichte zu skizzieren, die sich so tatsächlich abgespielt hat, sondern es geht darum, aufzuzeigen, wie Samtao ihre Geschichte sehen und wie diese

Volksrepublik China aus. 1953 wurden die Teile Sipsòngpannas, die in China lagen, eine unabhängige Präfektur (Davis 2005: 20; Grabowsky 2012: xviii., 5; Michaud 2006: xxiii). Meine Informanten erinnern sich in diesen Zusammenhängen nur an Krieg und Hunger.

Darstellungen der Vergangenheit sich in ihrer heutigen Selbstdarstellung spiegelt. Hier zeigt sich in Bezug auf die Ethnizität und Herkunft der Samtao, dass zwei Diskurse nebeneinander Bestand haben: Einerseits sehen Samtao sich, gemeinsam mit den Khmu, als die ursprünglichen Bewohner von Laos. Dass diese ersten Bewohner sich über ihre lokale Kosmologie identifizieren müssen die buddhistischen Samtao aussparen. Gleichzeitig greift in der Selbstdarstellung der Samtao als Buddhisten an dieser Stelle ihre Herkunft aus dem Sipsongpanna. Hier zeigt sich die in Kapitel 2.2.2. ausgeführte „rituelle Vagheit“ (Leach 1970: 286), die ich in Kapitel 5.3.1. und in Kapitel 6.2.1. erneut aufgreife. Aussagen, die im rituellen Bereich getätigt werden, was soziale, wirtschaftliche, politische und andere Bereiche einschließt, werden vage ausgedrückt, so dass Raum für Interpretation gelassen wird. Kulturellen Repräsentationen, mythischen Frequenzen, Verwandtschaftsanreden etc. können im Diskurs und in der Praxis mehrere Bedeutungen zugeschrieben werden, wobei jede der zugeschriebenen Bedeutungen das gleiche Anrecht auf Wahrhaftigkeit und Anerkennung aufweist.

Einerseits nehmen Samtao die Kategorie der Lao Theung insofern für sich in Anspruch, als dass viele sich als die älteren Geschwister der Lao, ergo als die ursprünglichen Bewohner des Landes begreifen. Gleichermaßen klassifizieren sich die Samtao als Lao Lüe, nicht als Lao Theung. Hier finden sich Widersprüche, die im Diskurs in Baan Hadnaleng nicht thematisiert werden. Diese rituelle Vagheit sorgt für eine Anschlusskommunikation die große Räume für Interpretationen offen lässt, was eine relativ entspannte Interaktion in Baan Hadnaleng ermöglicht, selbst wenn es um Themen wie Herkunft, Ethnizität und soziale Ungleichheiten geht.

Im Folgenden stelle ich dar, wie die Samtao, die heute in Baan Hadnaleng leben, ihre Flucht vor Krieg und Hunger und den Weg nach Baan Hadnaleng beschreiben. Hintergrundinformationen zu den Begleitumständen entnehme ich der diesbezüglichen Literatur. Hier sind die Selbstwahrnehmung und – Darstellung der Samtao von unveränderter Wichtigkeit, es geht jedoch vor allem darum die Umstände darzulegen, unter denen Baan Hadnaleng als multi-ethnisches Dorf gegründet wurde.

Die Flucht der Samtao, die heute in Baan Hadnaleng leben, begann nach eigener Darstellung in Müang Sing, der Hauptstadt von Chiang Khaeng — ein Pufferstaat, der im 15. Jahrhundert gegründet worden war und zwischen dem Sipsongpanna, dem heutigen Burma (Myanmar), Laos und Thailand lag (vgl.

Grabwosky/Renoo 2008: xviii, 6). Zehn Samtao-Familien flohen 1948/1949 in die Richtung des Ngim-Flusses und errichteten dort das Baan Tao oder auch Baan Tha Khra. Während Baan Tao jegliche Dörfer, in denen Samtao unter sich leben bezeichnet, ist Baan Tha Khra der Name für ein bestimmtes Dorf.

Diese Flucht ist vor dem Hintergrund des zu der Zeit in Laos herrschenden Bürgerkrieges zu sehen, der ab 1945 Auswirkungen auf Luang Namtha hatte. Laos war seit 1893 französisch kolonisiert. Während die Soldaten des Königs – und ab 1946 das RLG – vereinfacht dargestellt, die Seite der Franzosen ergriffen und von den Ebenen aus operierten, sammelten sich die Anhänger der Lao Issara⁸⁵ als Guerrilla-Kämpfer in den Hochlandgebieten. Es hätte zu erwarten gestanden, dass die eher egalitär organisierten *tmoy* östlich des Tha-Flusses von Luang Namtha sich der Lao Issara anschlossen und die stratifizierteren *tmoy* westlich des Flusses auf der Seite des Royal Government standen. Hier ergaben sich jedoch von Dorf zu Dorf und Haushalt zu Haushalt, je nach Geschichte und pragmatischer Orientierung, unterschiedliche Positionierungen (vgl. Evans 1999a: 17; ebd. 1999c: 174; ebd. 2002: 82-93; Evrard 2007: 153ff.; Michaud 2006: xxi; Pholsena 2006: 2; Stuart Fox 1997: 1, 30). Das Dorfoberhaupt von Baan Hadnaleng kämpfte mit den kommunistischen Soldaten gegen die Feinde (*satu*, ສັດຕຸ), stand also auf der Seite, die letztlich den Sieg davontragen würde. Zugleich sind in Baan Hadnaleng aber auch Familien zu finden deren Angehörige heute noch in Amerika leben.

Für die Samtao-Familien, die heute in Baan Hadnaleng leben, brachten die Jahre 1962/1963 einen erneuten Dorfwechsel. Sie wanderten, streckenweise zusammen mit Khmu Khwaen-Familien, entlang des Guai-Flusses, der in *tmoy*-Khwaen Gebiet westlich des heutigen Baan Hadnalengs liegt. Es handelte sich um sechs Samtao-Familien, die später auch das heutige Baan Hadnaleng Nüa gründeten. In diesem Jahr nahmen die kommunistischen Truppen Luang Namtha ein, und das Gebiet wurde von amerikanischen Bomben getroffen. Nachdem Laos 1954 letztendlich unabhängig wurde und die Franzosen offiziell des Landes verwiesen worden waren⁸⁶, war das RLG gezwungen, Amerika um finanzielle

⁸⁵ Die Lao Issara (Freie Lao) stellte eine Bewegung dar, die für ein von der französischen Kolonialmacht unabhängiges Laos eintrat. 1945 machte sie einen Teil der Regierung aus, 1946 mussten die Mitglieder ins Exil fliehen (vgl. Evans 1999a: 17; ebd. 2002: 82ff.; Gunn 2003:162; Ivarsson 2010: 212; Stuart Fox 1999: 155).

⁸⁶ Der Bruch mit den Franzosen war ein langsamer Prozess gewesen. Die erste Unabhängigkeit von den Franzosen war bereits 1945 verkündet worden. Bis 1954 hatte es aber immer wieder

Unterstützung zu bitten (Evans 2002: 99; Evrard 1997: 13; ebd. 2007: 156; Stuart Fox 1997: 59, 121, 136, 141). Die US-Regierung hatte zum Ziel, den Kommunismus im Land auszumerzen und „Laos holds the unfortunate distinction of being the most heavily bombed country on a per capita basis in history“ (Pholsena 2006: 17). In Baan Hadnaleng sprechen vor allem ältere Männer noch heute weit ausschweifend von den Höhlen, in die sie flüchteten, und von den Bomben, die fielen.

1975 siegte die die Pathet Lao⁸⁷ (PL) – eine kommunistische Bewegung –, der König dankte ab, und die Lao People's Democratic Republic (LPDR) wurde gegründet (Evans 2002: 175). Obwohl die neue Regierung, die selbst so lange im Hochland gelebt hatte, den ethnischen Gruppen Gleichberechtigung und Mitspracherecht an der Regierung versicherte, wurde in den Folgejahren eher angestrebt, die Hochlandgruppen den Vorstellungen, die der Staat von ihnen hatte anzugleichen:

„The ultimate goal for the Lao Communists, as it had been for their Soviet, Chinese and Vietnamese counterparts, guided by a historicist and evolutionist vision, was to eradicate the „old“ identities and replace them with a new socialist one“ (Pholsena 2006: 91).

Wie es so häufig nach Bürgerkriegen geschieht, fand auch in Laos eine Umkehrung des alten Wertesystems statt: Manche von denen, die vor dem Krieg noch von den Tai *Phaya*-Titel erhalten hatten, waren nach dem Krieg Staatsfeinde, und manche von denen, die vor dem Krieg eher abgeschieden gelebt hatten, wurden zu Helden erhoben. Die folgenden vier Jahre waren für die Hochlandbewohner in wirtschaftlicher Hinsicht katastrophal. Vor allem 1978/1979, als die Landwirtschaft kollektiviert wurde, mussten viele Gruppen Hunger leiden (vgl. Evans 1998: 149ff.; ebd. 1999a: 26ff.; ebd. 1999b: 143; Evrard 2007: 153; Michaud 2006: xxiv-xxvi; Pholsena 2006: 55, 176; Stuart Fox 1997: 3). Die hungernden und dezimierten

Rückschläge und Kämpfe darum gegeben, und auch 1954 verließen nicht alle Franzosen das Land (Stuart Fox 1997: 1, 6, 57ff.).

⁸⁷ Die Ursprünge der Pathet Lao könnten in der oben erwähnten Lao Issara zu finden sein, deren Mitglieder Evans (2002:84) als nationalistisch beschreibt. 1950 entstand die kommunistische Neo Lao Issara, übersetzt „Lao Freedom Front“ (Evans 2002: 104). Dieser Partei folgte die Neo Lao Hak Xat (NLHX), übersetzt „Lao Patriotic Front“ (Evans 2002: 107). Bis Ende der 1950er Jahre stellten die Kommunisten eine Gruppierung dar, die eine geringe Reichweite besaß. Dennoch beanspruchten sie einen Platz in der Regierung. Ende der 1950er Jahre wurde die NLHX unter dem Namen Pathet Lao (PL), bekannt und der Einfluss der Kommunisten nahm zu. Die Partei operierte im Dschungel und wurde von vietnamesischen Kommunisten unterstützt. Im Bürgerkrieg, der Ende der 1940er Jahre begann, standen sich schließlich das königliche RLG und die kommunistische Partei in der Regierung gegenüber (Evans 2002: 113ff.; Pholsena 2006: 2).

Samtao-Familien spalteten sich auf ihrem letzten Weg auf: Eine Gruppe zog Richtung Nalae, die andere nach Viang Poukha. Sechs Familien gründeten das heutige Baan Hadnaleng Tai, welches sie damals noch Baan Tha Khra nannten. Diese Familien zogen später nach Baan Hadnaleng Nüa. 1977 siedelten sich dort viele Khmu-Familien an.

In Baan Hadnaleng werden die Jahre bis 1981 noch als Kriegsjahre erinnert, und auch in manchen Samtao-Genealogien häufen sich gerade in diesen Jahren noch einmal die Verstorbenen.

1983 wird Nalae als administratives Zentrum gegründet, welches für Baan Hadnaleng zuständig ist (Evrard 2007: 144). Es war der Staat, der das Dorf Baan Hadnaleng nannte, was übersetzt *Reißender Fluss* bedeutet. Es wird nach Aussagen mancher Informanten so genannt, weil es direkt am Wasser liegt, und die dort ansässigen Familien immer am Wasser lebten. Samtao und Khmu siedeln tatsächlich, wie viele ethnische Gruppen, häufig am Wasser.

Die Familien, die heute in Baan Hadnaleng Tai leben kamen 1992-1994 aus Baan Pung, nahe Nonpaset. Auch sie hatten sich aufgeteilt: Manche waren nach Baan Hadnaleng Tai gezogen, andere nach Nonpaset. Der Tai-Dorfteil wurde später administrativ an den Nüa-Dorfteil angegliedert.

4.3.3. Die Gründung von Baan Hadnaleng

Das Entstehen von Baan Hadnaleng ist nicht nur im Rahmen der durch den Krieg verursachten Dorf-Fluchten zu sehen, sondern ab 1975 im Rahmen von Umsiedlungsmaßnahmen der Pathet Lao⁸⁸. Die Regierung siedelte viele Familien und ganze Dörfer zur besseren Kontrolle aus dem Hochland in die Ebenen um. Die oben beschriebene *tmoy*-Geographie ist durch die massiven Umsiedlungsprojekte heute nicht mehr existent, die Khwaen-Gegend ist so gut wie leer (Evrard 1997: 11, 16; ebd. 2007: 138ff.; Evrard/Goudineau 2004). Baan Hadnaleng besteht dafür heute vor allem aus Khmu-Khwaen und Samtao. Evrard (1997: 28), der mehrere durch Umsiedlungen entstandene Dörfer besuchte, schreibt über Baan Hadnaleng, dass es

⁸⁸ Vgl. hierzu auch die Debatte zwischen Holly High (2008) und Ian G. Baird et al. (2009). High geht davon aus, dass die Umsiedlungsmaßnahmen nicht nur als Unterdrückung eines übermächtigen Staats zu sehen sind, sondern dass von den Betroffenen Hoffnungen mit den Umsiedlungen verbunden sind, und es einen experimentellen Modus der Kommunikation zwischen dem Staat und den Hochlandbewohnern gibt. Diese Sicht finden Baird et. al. gefährlich, da sie zur Verharmlosung und Legitimation der oft gegen den Willen der Beteiligten durchgeführten Umsiedlungsprojekte führen könnte.

seine heutigen Bewohner aus fünf Dörfern bezog, was sich mit meinen Erhebungen deckt. Noch heute sind die beiden Dorfteile Baan Hadnalengs durch ihre Geschichte klar gekennzeichnet: während der südliche Dorfteil, Baan Hadnaleng Tai, mit Ausnahme von zwei Haushalten gänzlich aus Samtao besteht, setzt sich der nördliche Dorfteil, Baan Hadnaleng Nüa, vor allem aus Khmu Khwaen, wenigen Khmu Lüe, und Samtao zusammen. Außerdem leben dort wenige Khmu Rok, Khmu Yuan, Lao Lüe, Tiefland-Lao und zeitweise ein Tai Daeng.

1995 nahm die Straße Gestalt an, die 2017 fertig werden soll (vgl. auch Evrard/Goudinau 2004: 955), seit 2009 hat Baan Hadnaleng Elektrizität. Nach Baan Hadnaleng kamen Repräsentanten des Staats, um das Dorf auf einer Karte zu erfassen, um den Häusern Nummern zu geben und die Bevölkerung zu zählen. Es kamen Entwicklungshelfer, wie die Adventist Development and Relief Agency (ADRA), das World Food Program (WFP) und die heutige Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ). Zwischen Nalae und Baan Hadnaleng Tai wurde eine Krankenstation gebaut, dort befinden sich auch das Gefängnis und eine Schule. Aus keinem der Kontakte entstanden den Samtao und Khmu Nachteile, im Gegenteil. Sie erhielten finanzielle Hilfe, und es bewahrheitete sich wieder das, was sich bereits in China als hilfreich erwiesen hatte: Kontakte nach außen zu nutzen war sinnvoller als sie abzuwehren.

In Baan Hadnaleng gibt es keine Verbindung mehr zu Samtao in China, Burma (Myanmar) oder Thailand. Selbst innerhalb von Laos werden die Beziehungen zu anderen Dörfern, in denen verwandte Samtao leben nicht aktiv aufrecht erhalten. In Laos leben Samtao heute noch vor allem in Luang Namtha in den Distrikten Nalae, Viang Poukha und Muang Long. Nach Aussagen mancher Informanten leben auch Samtao in den Provinzen Oudomsai und Bokeo. Sie mischen sich unter die Bevölkerung vieler Dörfer, so dass sie nicht einfach ausgemacht werden können. Khmu sind ebenso weit verzweigt, aber durch die Größe ihrer Gruppen besser zu finden. Sie leben heute in Nordlaos und in den angrenzenden Gebieten, Süd-Yunnan, Thailand, Burma (Myanmar) und Vietnam. Viele Khmu mussten während des Krieges bis nach Frankreich oder Amerika fliehen, und Damrong Tayanin ist in Schweden ausgebildet. Auch die Khmu haben sich kein transkulturelles Netzwerk erhalten (vgl. Parkin 1991: 95; Suksavang 2003: V, 1, 96; Michaud 2006: 125; Proschan 1997: 92; Tayanin 2006: 10; Zago: 9).

4.4. Die Strukturierung der Kommunikationsprozesse

In den Kapiteln 4.2. und 4.3. wurde gezeigt, wie buddhistische Staatenbildung das Tiefland und die Beziehung zu den Hochlandgruppen in Südostasien prägten und wie lokale Kosmologien die transkulturelle Kommunikation von Hochlandgruppen in Bezug auf Status und kulturelle Diversität bestimmen. In diesem Kapitel geht es um die Strukturierung der Kommunikationsprozesse in Baan Hadnaleng. Von der religiösen Dynamik Baan Hadnalengs ausgehend, erläutere ich die wirtschaftlichen, politischen, auf Status beruhenden und ethnischen Dimensionen des Zusammenlebens von Baan Hadnaleng, wobei eine Dimension im Zusammenhang mit der anderen gesehen wird. Außerdem gehe ich auf das Verwandtschaftssystem ein. In Kapitel 4.4.6. zeige ich abschließend die sozialen Hierarchien auf, die der transkulturellen Kommunikation in Baan Hadnaleng zugrunde liegen.

Kernfragen sind: Wie strukturiert die Kommunikation von Buddhismus und lokaler Kosmologie Baan Hadnaleng und die transkulturelle Kommunikation? Wie prägt diese das Politiksystem, das Sozialsystem und die wirtschaftliche Zusammensetzung des Dorfes? Wie wird sie davon geprägt? Zunächst werden die Konzepte „Animismus“ und „Buddhismus“ definiert und kontextualisiert.

4.4.1. Begriffsdefinitionen zur Interaktion der Ritualsysteme

Die in der vorliegenden Arbeit herangezogene Terminologie, die lokale Beziehungen zwischen den Menschen und nicht-menschlichen Wesenheiten beschreibt, erstreckt sich auf „Animismus“, „Ahnenverehrung“, „Geisterglaube“ und „lokale Kosmologie“. Während die letztgenannten Begriffe selbsterklärend sind, hat „Animismus“ einen Bedeutungswandel in der Ethnologie durchgemacht. Edward Burnett Tylor's „minimum definition of Religion“ (ebd. 1920: 424) sah Religion als „the belief in Spiritual Beings“ (ebd. 424). Tylor ging von einer evolutionären Entwicklung aus, binnen derer Animismus sich zu monotheistischen Religionen hin entwickelt. Dieser Hintergrund machte die Definition später unbrauchbar:

„Since the mid-twentieth century, anthropologists increasingly hesitated to employ the term, for two reasons. First, Tylor's concept was laden with evolutionist and colonialist notions of the superiority of modern science. Second, the term covered too many diverse phenomena“ (Sprenger 2015: 8).

Mit „Animismus“ wurde der Glaube an die Beseeltheit und Lebendigkeit von „all things, including animals, plants, objects, and heavenly bodies or weather phenomena“ (Sprenger 2015: 7) ausgedrückt.

Nach der veränderten Definition ist Animismus nicht mehr als Glaubenssystem zu sehen, sondern als Beziehungssystem. Ich ziehe Philippe Descola (1992), Tim Ingold (2006) und Viveiros de Castro (1998) heran, um die Definition, die heute vorliegt, kurz darzustellen. Auf die Unterscheide der drei Ansätze gehe ich in diesem Rahmen nicht ein. Zwischen Natur und Kultur besteht eine Kontinuität, die die Dichotomie zwischen Natur und Kultur aufhebt. Damit rückt die Beziehung zwischen dem Mensch und Nicht-Menschen in den Vordergrund der Betrachtungen. Der Mensch schreibt Tieren und Pflanzen soziale Charakteristika zu (Descola 1992: 113):

„It [Animism] endows natural beings not only with human dispositions, granting them the status of persons with human emotions and often the ability to talk, but also with social attributes“ (ebd.: 114; Einfügung durch die Autorin).

Menschen identifizieren sich mit den Tieren, genauer ausgedrückt: Menschen sind Tiere (ebd. 114), wobei ihr gemeinsamer Grundzustand die Menschlichkeit ist:

„The original common condition of both humans and animals is not animality but rather humanity. The great mythical separation reveals not so much culture distinguishing itself from nature but rather nature distancing itself from culture“ (Viveiros de Castro 1998: 472).

Auch Tim Ingold (2006) geht bezüglich der Animisten in „Amazonia, Southeast Asia and the circumpolar North“ (ebd. 2006: 10) davon aus, dass – da alles ständigem Wandel unterlegen ist –, Objekte nicht existieren. Alles lebt, und Alles *ist* – Eins. Es geht jedoch nicht lediglich darum, dass menschliche Züge auf Tiere projiziert werden.

„Animacy [...] is not a property of persons imaginatively projected onto the things with which they perceive themselves to be surrounded. Rather [...] it is the dynamic, transformative potential of the entire field of relations within which beings of all kinds, more or less person-like or thing-like, continually and reciprocally bring one another into existence. The animacy of the lifeworld, in short, is not the result of an infusion of spirit into substance, or of agency into materiality, but is rather ontologically prior to their differentiation (Ingold 2006: 10).

Animismus wird also hier nicht als eine Glaubensform gesehen, sondern eher als eine Art zu Sein und dieses Sein relational in der Beziehung zu anderem

Seienden wahrzunehmen. Insofern ist der Religionsbegriff insgesamt problematisch. Was ist als Religion zu sehen und was nicht, wenn religiöse Praktiken und Glaubenssysteme so divers sind? Wie kann Religion definiert werden? Jonathan Z. Smith (1982) steht dafür ein, dass Religion imaginiert wird. Diese Problematik des Begriffs „Religion“ kann hier jedoch nicht vertieft werden.

Wird Religion im Sinne von ritueller Praxis betrachtet, kann festgehalten werden, dass die Betrachtung der Rituale sozio-kosmischer Gesellschaften (vgl. Kap. 2.3.) es ermöglicht das System der Gesellschaft zu ergründen, denn „ritual activities seem to have a bearing upon its basic structure“ (Barraud/Platenkamp 1990: 103). Bei der Betrachtung religiöser Praktiken ist zu beachten, dass „das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile“ (Dumont 1991: 12). Religiöse Phänomene können wirtschaftliche, politische und soziale Charakteristika tragen und umgekehrt (vgl. Kap. 2.2.2.). Wenn ich im Verlauf meiner Arbeit den Begriff „Religion“ verwende, definiere ich ihn in diesem Sinne.

Für das rituelle System und in der lokalen Kosmologie der Khmu spielen Geister und die „Beseeltheit“ bestimmter Objekte, Tiere und Pflanzen eine große Rolle (vgl. Kap. 5.3.1.). In Baan Hadnaleng wurde sich mir gegenüber von Samtao und Khmu auf den Animismus mit *sàatsanǎa phii* (ສາສະໜາພີ, wörtlich: Religion-Geist[er]) oder *tüü phii* (ນັບຖືພີ ehren-Geist[er]) bezogen. Samtao beziehen sich meist mit *tüü phii* (Lao) auf lokale Kosmologien, obwohl ein Samtao-Lexem für Geist(er) (*pæchi*) gefunden werden kann. Khmu bezeichnen ihre lokale Kosmologie als *tüü hrooy* (Lao: ehren und Khmu: Geist[er]) oder auch *het phii* (Lao wörtlich: den Geist machen). Dies sind Lao- und Khmu-Ausdrücke, die im staatlichen Kontext oder in der Kommunikation mit dem Außen benutzt werden. Die Konzeptionen der Samtao und Khmu können durch Nutzung der Lao-Begriffe als Lingua Franca ausgedrückt werden. *sàatsanǎa* kann vorsichtig als „Religion“ übersetzt werden. Der Begriff konnotiert in der Literatur eine Religion, die eher institutionalisiert ist als *naptüü* und *khwaam süa* („Ehrung“ beziehungsweise „Glaube“), wobei *sàatsanaǎa* keine staatlich gestützte Kategorie darstellt. In Laos können im Diskurs der Menschen in Baan Hadnaleng sowohl Buddhismus, als auch Animismus *sàatsanaǎa* sein. Buddhismus wurde mir gegenüber in Baan Hadnaleng als *sàatsanǎa phud* (ສາສະໜາພຸດ) bezeichnet, was zumindest auf linguistischer Ebene für eine

Verbindung der beiden Religionssysteme miteinander auf Augenhöhe spricht (vgl. Holt 2009; Trankell 1999: 195).

In Laos ist der Theravada-Buddhismus⁸⁹ die vom Staat legitimierte Religion. Nach 1975 versuchte die kommunistische Partei den Buddhismus für sozialistische Zwecke zu benutzen. Buddhistische Lehrinhalte sollten säkularisiert und für die Verbreitung und Durchsetzung sozialistischer Werte benutzt werden. Dies sollte möglich sein, indem die Regierung dafür eintrat, dass der Buddhismus mit sozialistischen Vorstellungen kompatibel sei. Mönche wurden dazu angehalten sich selbst zu versorgen und der Bevölkerung wurde von Almosengaben abgeraten. Viele rituelle Elemente wurden in diesem Zuge als wirtschaftliche Verschwendung gebrandmarkt. Das That Luang Fest blieb beispielsweise bestehen, es durfte jedoch nicht gewettet werden. Allerdings wurde der Buddhismus nicht wie in Kambodscha brutal unterdrückt (Evans 1998: 58ff.; ebd. 2002: 202ff.; Holt 2009: 144; Ladwig 2011b: 211; Stuart Fox 1997: 173ff.; ebd. 1999: 161). So schreibt Martin Stuart Fox:

„Repression of Buddhism was half-hearted and temporary in Laos, and even high-ranking members of the Lao People’s Revolutionary Party attended Buddhist festivals. Suppression of phi worship had even less effect” (ebd. 2006: 7).

Ethnischen Gruppen wurde zwar von „Aberglaube“ abgeraten, aber dies hatte wenig Erfolg. Seit den 90er Jahren erfährt der Buddhismus eine Wiederbelebung und lokale Rituale werden wieder mehr und mehr geduldet (vgl. Chauvet 2011: 90; Holt 2009: 161ff.; Pholsena 2006: 71). Gerade in Vientiane gibt es nicht nur eine wachsende Anzahl weiblicher Medien sondern auch Geisterhäuser (*hoo phii*, ຫໍພີ) sind sehr präsent. Andere Rituale, wie das *Baci* (vgl. Kap. 5.3.) werden heute vom Staat für eigene Belange benutzt:

„While the *baci* ritual was previously suppressed by the socialist state, it is now a ubiquitous part of government work across the country“ (Singh 2014: 1075).

In Baan Hadnaleng können zwar weder Geisterhäuser noch weibliche Medien, oder Schamanen gefunden werden, es wird jedoch rege von dem *Baci*-Ritual

⁸⁹ Der Theravada-Buddhismus wird heute in „Sri Lanka, Myanmar, Thailand, Laos and Cambodia“ (Swearer 2010: x) praktiziert. Nach Festland-Südostasien war er aus Indien und China durch Händler gebracht worden (Hornbacher/Gottowik 2008: 23). Er wurde und wird dort meist an Staatenbildung gebunden (vgl. beispielsweise Holt 2009: 64; O’Connor 1986: 291; Swearer 2010: xvi).

Gebrauch gemacht (Kap. 5.3.). Hervor sticht außerdem der Dorftempel, der 1985 gebaut wurde. 2012 dienten dort fünf bis acht Novizen, die zwischen acht und zehn Jahre alt waren. Der Tempelvorsteher wechselt alle drei Jahre.

Im nächsten Kapitel werden die Entstehungsgeschichte von Baan Hadnaleng und die Migrationsgeschichten der Khmu und Samtao, die dort heute leben, dargelegt. Diese sind von großer Wichtigkeit, um die Interaktion der Gruppen miteinander und mit dem Staat zu verstehen.

4.4.2. Buddhismus und die lokalen Kosmologien

Aus historischer Sicht erlangten Samtao im Sipsòngpanna Zutritt zu dem stratifizierten Gesellschaftssystem der Lüe, als sie zum Buddhismus konvertierten (vgl. Kap. 4.3.2.). Dabei inkorporierten sie ihre ehemals haushaltsbasierte Ehrung der Ahnen in die buddhistischen Gemeinschafts-Rituale und sozialisierten die Geister (Samtao *pəchi*) durch den Buddhismus. Die Informanten geben an, dass früher Geister noch mittels kleiner Hausaltäre geehrt wurden. Heute würde jedoch Buddha geehrt, was die Geister besänftigen würde – so viele Samtao. Ein Informant, Phorn, sagte diesbezüglich: „Die Geister sind im Wald. Da darf man nicht hin. Sie beißen und dann stirbt man“. (Samtao, mit Lao-Lexemen: *pəchi ngud paa. Gud, a phün yaang, iam lɛ*). Hielte man sich an die buddhistischen Regeln (indem man nicht stiehlt, oder anderen schadet, sondern sich um die Ahnen kümmert und anderen gegenüber gutes Benehmen an den Tag legt) und hielte man sich im Wald an die befestigten Wege, sei man sicher, so der Samtao-Informant. Samtao sehen dabei den Buddhismus als „indigen“, auch wenn sie zugeben, dass sie nicht schon immer Buddhisten waren, sondern es einen Wendepunkt gab. Der Buddhismus ist der durchdringende und wichtigste Identitätsmarkierer der Samtao. Samtao ist man, wenn man Buddhist ist (vgl. Holt 2009: 15). Sakhong (2003) zeigt wie die Chin in Burma (Myanmar) ihre Identität gerade durch eine Übernahme des Christentums gefunden haben und leben. Auch die Samtao übernahmen den Buddhismus so gründlich, dass er heute in Laos untrennbar mit ihrer Identität verbunden ist. Durch Bezug auf ihre Ritualsysteme grenzen sich in Baan Hadnaleng auch Khmu und Samtao voneinander ab: „Samtao beten im Tempel, das würde ein Khmu niemals tun“, hörte ich häufig. Die Trennung im Diskurs von Samtao als Buddhisten (die Geister aus ihren lokalen Kosmologien ausgeschlossen haben) auf der einen und

Khmu als Animisten (die in ihrem Ritualsystem nur Geister ehren) auf der anderen Seite, wird in der Praxis in Baan Hadnaleng aufgehoben. Um den Grund dafür zu verstehen gehe ich als nächstes kurz auf die Beziehung von Buddhismus und Animismus im ethnologischen Diskurs ein.

Buddhismus als „Weltreligion“⁹⁰ weist einen schriftlich fixierten Kanon auf und zeichnet sich in der Praxis als veränderbares Geflecht ritueller Möglichkeiten aus. Der Buddhismus inkorporiert (oft durch Unterordnung) Formen lokaler Elemente, was auch seine weite Verbreitung in Südostasien erklären könnte. Allerdings verändert sich der Buddhismus im Kontakt mit der lokalen Kosmologie ebenfalls (vgl. Golomb 1985; Holt 2009; Ladwig/Williams 2012: 11ff.; Langer 2007: 74; Leach 1970; Mc Daniel 2008; Sparkes 2005: 197; Swearer 2010; Tam 2012: 260). Chauvet (2011: 98) zeigt, dass nicht nur der Buddhismus flexibel und offen für Inkorporationen ist, sondern auch die lokale Kosmologie. Swearer (2010: 4, 18) und Terwiel⁹¹ (1994) gehen, wenn Buddhismus und lokale Kosmologie in Kontakt miteinander treten, von Synkretismus⁹² aus. Gerade in Laos ist zu beobachten, dass beide Ritualsysteme nur in Bezug aufeinander verstanden werden können (vgl. Archaimbault 1973; Evans 1999a: 28; Holt 2009). Auch Deydier (1954) und Reynolds (1976) gehen davon aus, dass Buddhismus und lokale Kosmologie untrennbar verbunden sind. Tambiah (1970) findet in Nordostthailand zwei komplementäre Systeme in einem Feld, die sich gegenseitig durchdringen und hierarchisch angeordnet sein können. Kirsch (1977) und Keyes (1977) „both working in Thailand, also claim there is a single religious system with tensions and distinctive symbolic opposites“ (Sparkes 2005: 198). Manning Nash zeigt, wie buddhistische Rituale in Burma (Myanmar) als

⁹⁰ Smith Kipp (1996) schreibt im Kontext des Islam von universalistischen Religionen.

⁹¹ Terwiel (1994) findet Buddhismus in Thailand eher in den Städten und den lokalen Kosmologien auf dem Land.

⁹² Ein Begriff, der nach Baumann (1995) kritisch zu sehen ist, und den auch Mc Daniel (2008: 19) zurückweist, da er zu sehr im Kontext von Modernisierungsphänomenen gebraucht wird. Horstmann betont ebenso, dass der Begriff „lack[s] a focus of agency (ebd. 2011: 23; Einfügung durch die Autorin). Er enthielte moralische Wertungen (ebd. 2008: 101). Horstmann spricht sich stattdessen für die Begrifflichkeit der „kulturellen Übersetzung“ (ebd. 2008: 102) aus. Steward (1999) zeigt jedoch, dass die negative Bewertung des Begriffs mit der Geschichte der Britischen und Amerikanischen Anthropologie einhergeht und dass dieser weiter benutzt werden kann, wenn er sorgfältig definiert wird. In der Britischen Anthropologie wurde er mit Kolonialisierung verbunden, während die amerikanische Anthropologie Synkretismus an die positiv bewertete Idee des „melting pot“ band. Synkretismus als „the combination of elements from two or more different religious traditions within a specified frame“ (ebd. 58) definiert trägt keine negativen Konnotationen. Es geht darum, zu untersuchen wie die Vermischungen der unterschiedlichen religiösen Elemente auf lokaler Ebene verhandelt werden: „From the perspective that I have outlined above, these sort of analytic distinctions about syncretism need to be examined as part of the strategic social negotiation of religious synthesis“ (ebd. 58).

Gemeinschaftsrituale eine religiöse dorfübergreifende Gemeinschaft herstellen, während die Rituale für Geister „regionalize this community (in one dimension), make it village-structured, and finally personalize it“ (Nash 1966: 113).

Spiro stellt in Burma (Myanmar) zwei sich gegenüberstehende und ausschließende Systeme fest. Er geht von einer strikten „Arbeitsteilung“ (ebd. 1967: 266) des Buddhismus und der lokalen Kosmologie aus. Während der Buddhismus für das Nachleben verantwortlich ist, kümmert sich die lokale Kosmologie um die Probleme des Alltags und erklärt, was der Buddhismus nicht zu erklären vermag⁹³. Was von diesen Kontroversen bleibt ist, dass eine Spannung zwischen dem Buddhismus und lokaler Kosmologie besteht. Geister sind meist lokal verankert, weniger transzendent; Buddhismus ist, häufig mit Königen und Staatenbildung verbunden, transportabel und weitreichender (Holt 2009; Kendall 2011: 106). Dies würde erklären, dass Geister nicht so gut transportierbar sind. Wenn die lokale Kosmologie an einen Ort und eine Geschichte gebunden ist, können Gruppen, die sozialem und politischem Druck ausgesetzt sind, sie auf ihrer Flucht nicht „mitnehmen“ (vgl. auch Sakhong 2003). Samtao mussten immer beweglich bleiben und konnten sich ab einem bestimmten Zeitpunkt ihre lokale Kosmologie eventuell nicht mehr „mitnehmen“.

In diesem Zusammenhang sieht O' Connor (2003), dass

„our subject, the founders' cult, is a regional creation. [...] I'll argue that the cult is one of a variety of initially agricultural and eventually political adaptations that came to function as a lingua franca of localism“ (ebd. 271).

Der Geisterkult⁹⁴ stellt eine Lingua Franca dar, die lokal unterschiedlich interpretiert wird. Geisterkulte sind regional von unterschiedlicher Art, Funktion und Bedeutung und stark an Lokalität gebunden (ebd. 274, 283). Die Adaption an eine bestimmte Region hat diesen Ritualen ihre Form gegeben und diese Art der Rituale kann von daher nicht so einfach auf Reisen mitgenommen werden (vgl. ebd. 274ff.). Die Ehrung der Ahnen dahingegen ist mobiler, und kann „mitgenommen“ werden. Weltreligionen wiederum sind mit Staatenbildung verbunden und ermöglichen ethnischen Gruppen Zugang zu politischer Macht (ebd. 291). Das könnte erklären,

⁹³ Demgegenüber betont Langer (2007: 5, 33), dass der Buddhismus sich sehr wohl mit Alltagsproblemen beschäftigt, was hier bekräftigt werden kann (siehe unten).

⁹⁴ Dieser Geisterkult betrifft in einem Sammelwerk von Kammerer/Tannenbaum (2003) die Geister, mit denen im Rahmen der ersten Urbarmachung eines Gebietes ein Vertrag geschlossen wurde: „Founders' cults concern the relationship between the spirit or spirits of the land and the human founders of settlements and their descendants“ (ebd.: 2).

weshalb manche ethnische Gruppen, wie die Samtao, in Zeiten des Umbruchs und Krieges zu einer Weltreligion „konvertieren“: „Here world religion shelters minorities against oppressive policies and national prejudices“ (ebd. 293). Die Ehrung der Ahnen kann entweder neben einer Hochreligion, wie dem Buddhismus, weiter betrieben werden, oder sie wird in den Buddhismus integriert (vgl. Archaimbault 1946: 57ff.; Holt 2009).

Der Unterschied ist also vor allem die Anschlussfähigkeit. Sprenger (n.d.) schlägt vor dem Dualismus von Buddhismus und Animismus zu entkommen, indem man beide Systeme durch die Reichweite ihrer Anschlussfähigkeit sieht. Während der Buddhismus nach dieser Sicht in Baan Hadnaleng Anschlusskommunikation mit dem Staat erlaubt, hat der Animismus eine weniger umfassende Reichweite. Dies erklärt die transkulturelle Kommunikation in Baan Hadnaleng am besten.

Die lokale Kosmologie der Samtao schloss sie im Sipsòngpanna nach außen hin ab, der Buddhismus der Lüe dahingegen verschaffte ihnen Zugang zu einer größeren und fremden Welt. Es eröffnete ihnen Zutritt zu einem stratifizierten System voller Möglichkeiten der Anschlusskommunikationen. Später, in Baan Hadnaleng, war die Übernahme des Buddhismus den Samtao von großem Vorteil. Die Kommunikation mit den Khmu und Lao hatte dann die Folge, dass beide Religionssysteme normativ streng getrennt wurden. Dies ist häufig der Fall, und als Grund wird oft die „Reinhaltung“ des Buddhismus genannt (vgl. Brac de La Perrière 2011: 168; Sparkes 2005: 197).

Hier ist allerdings zum einen zu betonen, dass Kommunikation mit dem Staat nicht zwingend alleine über den Buddhismus stattfinden muss. Zwar ist der Buddhismus in Laos die vom Staat legitimierte Religion, während lokale Kosmologien eher belächelt und abgewertet werden. Insofern ist der Buddhismus die Prestige-trächtigere Religion und diejenige, die eine mögliche Anschlusskommunikation mit dem Staat am ehesten sicherstellt. Jedoch ist generell auch Kommunikation über lokale Kosmologien möglich. Zum anderen besteht in der Praxis in Baan Hadnaleng eine Vermischung von Buddhismus und lokaler Kosmologie. Beispielsweise führen Samtao, obwohl sie das Gegenteil behaupten, Rituale außerhalb des Tempels durch, die Geistern gelten. Als Beispiel wird hier ein Ritual angeführt, welches in Luang Namtha von vielen Gruppen, unter anderem auch den Lao Loum, durchgeführt wird. Geschieht in einer Familie etwas Schlimmes, geht zum Beispiel Geld verloren oder treten vermehrt Krankheiten oder andere Unglücke auf, wird davon ausgegangen,

dass der Geist (*Samtao pəchi*) der verstorbenen Eltern den Haushalt aufsucht. *Samtao* nennen die Zeremonie *tho⁹⁵ kho ga:ng*, auf Lao heißt sie *sòng⁹⁶ kho hūan* („das Böse hinaustransferieren“). Das *tho kho ga:ng*, dem in Baan Hadnaleng beigewohnt wurde, fand in dem Haushalt eines einflussreichen Khmu-Mannes und seiner *Samtao*-Ehefrau am 07.02.2012 statt. Der Ritualspezialist ist *Samtao*, ein ehemaliger Mönch. Kern der Zeremonie stellt ein quadratisches Bambusgestell dar, auf dem sich eine Tonfigur befindet, in die der *pəchi* transferiert wird. Ein Ritualteilnehmer gibt an, dass die Tonfigur ein Geist (*Samtao: pəchi*) sei. Nachdem der Ritualspezialist buddhistische Rezitationsverse aus dem Skript des Tempels intoniert hat, reinigt er die beteiligten Personen durch das Bespritzen mit heiligem Wasser. Am Ende der Zeremonie wird das quadratische Bambusgestell mitsamt dem *pəchi* heraus – in den Wald gebracht.

Die Zeremonie zeigt zum einen, dass entgegen der Aussagen meiner Informanten Geister sehr wohl auch abseits des Tempels zeremoniell versorgt werden. Die Tonfigur und das Gestell können auch bei nicht-buddhistischen Gruppen, wie den Rmeet (vgl. Sprenger 2006b: 167, Abbildung 11), gefunden werden, allerdings in anderer Bedeutung. Bei den Rmeet verkörpern die Lehmfiguren Feldgeister, Ahnen, diejenigen, die einen schlechten Tod gestorben sind etc.. In Baan Hadnaleng ist eine Überordnung des Buddhismus gegeben: der Geist wird mit buddhistischen Formeln und mit Hilfe der Formeln aus dem Tempel-Manuskript (vgl. Abbildung 10) verjagt.

Außerdem ist zu sehen, dass Khmu und *Samtao* eine rituelle Lingua Franca finden, denn das Ritual trägt Merkmale beider Ritualsysteme. Der Khmu von hohem Status hat keinen Khmu-Ritualspezialist gerufen, sondern den *Samtao*-Ritualspezialist. Aber nicht nur wenden sich höher gestellte Khmu an *Samtao*-Ritualspezialisten, sie besuchen auch Tempelrituale. Dies hängt mit der Anschlussfähigkeit der beiden Ritualsysteme zusammen, denn die Reichweite der

⁹⁵ *tho* wird in diesem Zusammenhang mit „bringen/hinaustransferieren“ übersetzt, trägt jedoch in der Alltagssprache in Verbindung mit *yang* (*Samtao*: „gehen“) auch die umgekehrte Bedeutung, nämlich „nach jemanden rufen, nach jemandem schicken“, *in to* dahingegen heißt „jemanden irgendwohin bringen, begleiten“. *kho* (Lao) kann mit ‚etwas bösem, ein böser Geist‘ übersetzt werden.

⁹⁶ *sòng* (ส่ง) bedeutet auf Thai unter anderem „wegschicken“ (Davis 1984: 102; Haas 1964: 517; Ladwig 2012: 123). Davis (1984: 101ff.) beschreibt *sòng*-Riten als Exorzismus-Rituale in Nordthailand. Diese sollen Unglück vertreiben und werden durch einen ehemaligen Mönch durchgeführt. Sie finden auch regelmäßig an Neujahr statt. Bouté (2012: 99, 107) beschreibt ebenso *kho*-Rituale der Phunoy (eine Tibeto-Burmanisch sprechende Gruppe, die zum Buddhismus konvertierte) in Laos an Neujahr. Diese finden in Baan Hadnaleng nicht statt.

durch die Rituale durchgeführten Kommunikation hat Auswirkungen auf den relativen Status der Teilnehmer. Für die relativ höher gestellten (beispielsweise das Dorfoberhaupt, dessen Stellvertreter und Lehrer) Personen ist es unabdingbar, sich während der großen Tempelrituale wenigstens kurz sehen zu lassen. Insofern lässt sich die Khmu-Gesellschaft Baan Hadnalengs, ähnlich wie Kirsch⁹⁷ (1977) und Smith Kipp⁹⁸ (1996) es feststellen, in die ärmeren Khmu-Mitglieder aufteilen, die nach wie vor animistische Zeremonien ausüben (dies sind ungefähr zehn Haushalte), und die reicheren Khmu, die normativ an ihrem Animismus festhalten und trotzdem buddhistische Zeremonien besuchen.

Die Trennung von Buddhismus und Animismus in Baan Hadnaleng im Diskurs lässt Khmu und Samtao als durch ihre Religionssysteme unterscheidbare Gruppen erscheinen. Gleichzeitig nehmen in der Praxis Khmu an buddhistischen Ritualen teil und Samtao führen Rituale durch, die sich an Geister und Ahnen auch außerhalb der buddhistischen Tempelzeremonien wenden. Hier zeigt sich im Diskurs ein Zwist der gesellschaftlichen Hierarchie Baan Hadnalengs. Während Khmu in der sozialen Hierarchie als über den Samtao stehend wahrgenommen werden (vgl. Kap. 4.1.2.), sind Samtao auf der religiösen Ebene und in der Interaktion mit dem Außen diejenigen, die die Religion mit einer größeren Reichweite der Anschlusskommunikation ausüben. Es stellt sich die Frage, ob hier mit einem dadurch hervorgerufenen Status-Ausgleich zwischen Khmu und Samtao argumentiert werden kann. Dies ist in Baan Hadnaleng jedoch nicht der Fall. Samtao betonen in keinem Moment eine Überordnung über die Khmu, indem sie sich zu dem mit dem Staat assoziierten Religionssystem bekennen. Der Buddhismus ist einfach Teil ihrer Identität. Bezüglich des Buddhismus kann eher gesagt werden, dass er verbindend wirkt. Er stellt eine rituelle Plattform dar, die die Haushalte zusammenführen kann⁹⁹. Auch wenn nicht alle Haushalte an den Tempelzeremonien teilnehmen, sind doch alle Haushalte auf den Samtao-Ritualspezialist angewiesen und dieser legitimiert sein Amt mit Rückbezug auf den Buddhismus. Alle Haushalte

⁹⁷ Kirsch schreibt, dass „the impoverished are more likely to be involved in animist activities than the well-to-do; and less accessible regions are likely to have a higher incidence of animist elements than more accessible areas. In general, where Buddhist and/or Folk Brahmin involvement and activities are high, animist involvement and activity is likely to be low” (ebd. 1977: 259).

⁹⁸ Smith Kipp bemerkt, dass „the traditionalist stance is the stance of the poor and uneducated. No traditionalist, not even Hindu Karo, have positions in Jakarta circles” (ebd. 1996: 252).

⁹⁹ Zu dem Buddhismus als Identitätsmarkierer, der in einem poly-ethnischen System verschiedene Gruppen und Menschen vereinigen kann, vgl. Evans 2002: 9ff., 22.

müssen außerdem die Gesetze des Dorfs kennen und befolgen, die durch das Samtao-Dorfoberhaupt vertreten werden und die buddhistisch erklärt werden.

4.4.3. Die politische Organisation und das Statussystem

Beiden Dorfteilen steht dasselbe, von den Bewohnern gewählte, Dorfoberhaupt (*nai baan*) vor¹⁰⁰, welches als Teil des lokalen administrativen Apparates in Baan Hadnaleng Nüa lebt. Der Samtao-*nai baan* wird mit großem Respekt behandelt. Bei Streit wird er als Schlichter gerufen, er ist häufig derjenige, der bei Hochzeiten als Berater beider Parteien und als ein Ritualspezialist fungiert, und er hält bei dem Dorf-Ritual *Bun Greh* (vgl. Kap. 6) die längste Rede. In der Interaktion der Bewohner von Baan Hadnaleng mit dem Dorfoberhaupt zeigt sich das Statussystem und „Habitus“. Das Dorfoberhaupt stammt aus einer Familie, die seit mehreren Generationen die Elite der Samtao-Dörfer stellt. Der Großvater trug den Titel eines *Phaya*, was bedeutet, dass er in die Adelsklassen der Lüe inkorporiert war. Der Titel wurde häufig von Tai-Herrschern an besondere Dorfoberhäupter der *Kha* verliehen (vgl. Evrard 2007: 133, 149; Grabowsky 2012: 25; Kap. 4.3.1.). Das Dorfoberhaupt von Baan Hadnaleng spricht sehr gerne über diesen Sachverhalt. Er erklärt damit auch seinen höheren Status im Dorf, wobei er gleichzeitig hervorhebt, dass er von allen Menschen des Dorfs gewählt wird, und dass sein Status sich nicht nur auf einen historisch erworbenen Adelstitel beschränkt. Er spricht fließend Lao, kann lesen und schreiben, trägt zu Festtagen westliche, für lokale Verhältnisse teure Kleidung, seine Körperhaltung drückt Autorität aus und er weiß wie man mit Fremden interagiert, vor denen sich viele andere Bewohner von Baan Hadnaleng eher fürchten. Nur wer einen solchen Habitus aufweist, wird in das Amt des *nai baan* gewählt. Neben dem Amt des Dorfoberhauptes können in Baan Hadnaleng drei weitere wichtige Ämter gefunden werden: das des stellvertretenden Dorfoberhauptes (Lao: *hoong nai baan*), des Parteisekretärs (Lao: *lekha noi pak*) und das eines Älteren, der den Dorfbewohnern bei Problemen zur Seite steht (Lao: *neo hoom*)¹⁰¹. Außer der Position des *hoong nai baan* in Baan Hadnaleng Tai sind diese Ämter von Nicht-Samtao besetzt, von denen alle in verschiedenem Ausmaß buddhistische

¹⁰⁰ Allerdings weist Baan Hadnaleng Tai einen eigenen *hoong nai baan* auf.

¹⁰¹ Diese politische Organisation ist in Luang Namtha nach Angaben meiner Informanten in allen Dörfern zu finden. Die Männer, die ein Amt ausüben, werden von Nalae aus bezahlt. Ihr Lohn beträgt 100.000 Kip im Monat, was ungefähr 10 Euro entspricht.

Festivitäten besuchen. Drei der vier Dorflehrer, die großes Ansehen im Dorf genießen, sind Khmu. Die Ausnahme ist ein kürzlich hinzugezogener Lehrer, der Tai Daeng ist¹⁰².

Neben Lehrern weisen auch die Ritualspezialisten einen hohen Status auf. Diese sind alle Samtao, und waren in der Vergangenheit bereits ordiniert. Bei gesundheitlichen Problemen werden meist sie oder/und der *hoong nai baan* aufgesucht, der westliche Medizin verkauft. Die, die es sich leisten können fahren nach Nalae oder Luang Namtha ins Krankenhaus und führen außerdem – unter Zuhilfenahme eines Ritualspezialisten – die betreffenden Rituale durch¹⁰³.

Hier zeigt sich, dass das alltägliche Miteinander in Baan Hadnaleng durch ein Statussystem organisiert wird, die Gesellschaft jedoch nicht stratifiziert ist. Weder ist eine strikte ethnische oder politische noch eine wirtschaftliche Schichtung der Gesellschaft zu entdecken. Politische Würdenträger (die auch religiös, sozial und wirtschaftlich eine große Rolle in dem Dorf spielen) weisen einen höheren Status auf, als der Durchschnittsbürger von Baan Hadnaleng. Aber das höhere Ansehen dieser Khmu- und Samtao-Bürger ist kontextuell zu sehen und bedeutet nicht, dass Baan Hadnaleng als in soziale Strati aufgeteilt zu bewerten ist.

Die Gesetzes-Regeln, die das Zusammenleben in Baan Hadnaleng gestalten, muss jeder Dorfbewohner kennen und befolgen – und diese sind buddhistisch. Der Buddhismus kann in Baan Hadnaleng nicht nur als Dorfreligion gesehen werden, welche animistische Elemente umfasst, sondern auch als moralischer Code (vgl. Milne 1924: 313), der politische und juristische Dimensionen aufweist. Die „moralischen Handlungsanweisungen“, die der Buddhismus gibt, wurden auch von Khmu gekannt und verinnerlicht. Dies könnte daran liegen, dass viele Khmu schon lange Kontakt zum Buddhismus hatten, und manche buddhistischen Rituale und Teile der Kosmologie für sich übernahmen (vgl. Suksavang 2003: 8; Tayanin 1994: 20). Gerade verarmte Khmu könnten schon bevor sie nach Baan Hadnaleng kamen Kontakt zum Buddhismus gehabt haben. So beschreibt Tayanin (1994: 99), wie Khmu-Jungen buddhistische Tempelschulen besuchten, um Wissen anzusammeln.

¹⁰² Er tritt in meiner Statistik bezüglich der multi-ethnischen Haushalte nicht auf, da er adoptiert wurde, also zu der Zeit meiner Forschung in keinem eigenen Haushalt lebte.

¹⁰³ Krankheit wurde mir in Baan Hadnaleng von Khmu- und Samtao-Informanten als Ungleichgewicht des Körpers erklärt. Ein Mensch wird krank, wenn *khwan* den Körper verlässt, da es sich beispielsweise erschrocken hat. Auch zu viel Alkoholgenuss, schlechtes Wetter etc. sind nicht gut für den Körper. Die Seelenrückruf-Zeremonien sind zwischen Buddhismus und Animismus anzusiedeln, und werden in Kapitel 5 näher erklärt.

Das Selbstverständnis vieler Khmu begründet sich also auf einem indigenen System, welches seit jeher mit Buddhistischen Elementen in Kontakt stand.

Wie sehen die Regeln aus, die mir von Khmu und Samtao dargelegt wurden? Zwei Begriffe strukturieren das Miteinander nicht nur der Lebenden, sondern auch der Lebenden und Verstorbenen: die Konzepte des Karma und des Verdienstes. Beide legitimieren die politische, wirtschaftliche und soziale Ordnung. Haushalte mit mehr Wohlstand haben mehr Verdienst (*bun*) angehäuft und deshalb ein besseres Karma als ärmere Haushalte. Erstere stehen in der ständigen Pflicht dies zu beweisen und sich um letztere zu kümmern (vgl. Ladwig/Williams 2012: 16, 314ff; Langer 2007: 59; Milne 1924: 262; Spiro 1967; Swearer 2010: 2, 21; Tambiah 1970: 56; Kap. 5). Nach der Literatur bezüglich der buddhistischen Doktrin ist die ideale Handlung *puñña-kamma*, eine Handlung die kein Nicht-Verdienst (*papa-kamma*) anhäuft. Wer Mitgefühl zeigt (*karuna*), anderen hilft, die Ahnen versorgt, viel lächelt, also liebenswürdig (*metta*), gleichmütig (*upekkha*) und großzügig ist (*dana*), sammelt Verdienst¹⁰⁴ (Lao: *het bun*, Thai: *tham bun*, wörtlich „machen Verdienst“, aus dem Pali: *puñña*, Sanskrit: *punya*) und gutes Karma (vgl. Hayashi 2003: 124; Langer 2007: 21, 145, 156; Milne 1924: 317; Swearer 2010: 4, 219). Die oben genannten Begriffe werden in Baan Hadnaleng nicht genannt, die Konzeptionen, die hinter diesen stehen, sind jedoch vorhanden. Es werden schlechte Taten (*baab*) und gute Taten (*het bun*) unterschieden. Das Erste, was sowohl hochrangige Khmu als auch alle Samtao-Informanten mir als zutiefst – fast schon habituell – verinnerlichten Regelsatz, nach dem sich alle richten sollten, nannten, und welche das Samtao-Dorfoberhaupt auf politischer Ebene als für das ganze Dorf geltend macht, sind manche der buddhistischen fünf Vorschriften für Laien: man soll nicht töten, stehlen, lügen, den Partner betrügen – beziehungsweise sich sexuell fehlverhalten, oder Rauschmittel konsumieren (vgl. Crosby 2014: 116; Swearer 2010: 25). Hiervon werden in Baan Hadnaleng meistens die ersten drei genannt, zuzüglich der wichtigsten Vorschrift, dass man für seine verstorbenen Verwandten sorgen sollte. Eine Vorschrift, die so nicht in der buddhistischen Doktrin zu finden ist. Als schlechte Taten gelten in Baan Hadnaleng vor allem zu töten, zu stehlen und zu lügen. Die signifikantesten guten Taten sind die Ehrung der verstorbenen Eltern sowie „ein gutes Herz zu haben“ (*djai dii*) beziehungsweise großzügig zu sein (Kap. 5.1.2.). Im

¹⁰⁴ Vgl. hierzu auch Langer (2007: Kapitel 3): Sie stellt dar, wo das Konzept historisch herkommen könnte und bindet es an Todesrituale, deren Hauptbestandteil es auch heute noch in Sri Lanka ist.

dörflichen Diskurs wird außerdem häufig über „Mitgefühl“ (*karuna*) diskutiert. Es werden dabei zwei Arten von Menschen unterschieden: Auf der einen Seite stehen „gute Menschen“ (*bun khun*): Menschen die sich gegenseitig helfen (*suai lüa*) und so Reziprozität leben. Diese Menschen haben viel Verdienst angesammelt (*tham* oder *het bun*), vor allem, indem sie die Ahnen (*banpabulut*) ehren. Diese Menschen kommen in den Himmel (*sawan*), wo die vorher verstorbenen Familienmitglieder und Freunde warten, und werden selbst zum Ahnen. Wer dahingegen Schlechtes tut, sich den Eltern gegenüber schuldig macht, stiehlt, mordet, schreit oder nicht für die verstorbenen Eltern sorgt, der begeht „Sünden“ (*baap*), kommt in die Hölle (*nalok*), und wird zum bösen Geist (*phi*).

Nach diesem Verdienst-Konzept sind auch die zwölf buddhistischen Jahresrituale (*hit sipsong*) angeordnet, bei denen Verdienst gesammelt werden kann (vgl. Hayashi 2003: 120; Holt 2009: 210). Die meisten der zwölf Feste werden auch in Baan Hadnaleng gefeiert. Es wird hier nicht darum gehen diese aufzuzählen und genau zu erfassen. Wichtig ist, zu wissen, dass, indem buddhistische Rituale die Beziehung der Lebenden zu den Ahnen gestalten, auch die Gesundheit der Lebenden, die Fruchtbarkeit der Felder und manchmal die Lösung von Alltagsproblemen gewährleistet sind.

4.4.4. Wirtschaftliche Beziehungen

Die Felder liegen nicht in gegenseitiger Sichtweite, sondern oft weit entfernt voneinander, so dass sich das Dorf in landwirtschaftlich anspruchsvollen Zeiten, wenn die Feldhütten bewohnt werden, in die Kernfamilien und deren Freunde aufteilt, die als ältere und jüngere Geschwister (*marl-cham*) betitelt werden. Ist eine Familie mit ihren Feldern fertig, hilft sie den befreundeten *marl-cham* aus, deren Felder noch unbearbeitet sind. Der Großteil des Dorfs ist durch solche klassifikatorischen Beziehungen¹⁰⁵ miteinander verbunden. Manche Familien, wie beispielsweise die Bewohner der Khmu-Hütten am Ende des Nüa-Dorfs, haben jedoch nach eigenen Angaben niemanden, mit dem sie Arbeitskräfte austauschen können. Für die Hilfe auf dem Feld bekommt ein Helfer weder Geld, noch sonstige Vergütung. Der Haushalt, der Hilfe in Anspruch genommen hat, wird ein Essen zubereiten und die

¹⁰⁵ Diese Form der klassifikatorischen Verwandtschaft ist in Südostasien weit verbreitet und nicht nur in Laos zu finden. In Thailand schreibt beispielsweise Kinghill (1991: 83) darüber, für Indonesien und Malaysia vgl. Wazir Jahan Karim (1995: 37) und Fiona Kerlogue (2007: 56).

Helfer dazu und je nach Möglichkeiten zum gemeinsamen Alkohol-Trinken einladen. Es findet jedoch kein direkt reziproker Arbeitstausch in dem Sinne statt, dass eine Familie, der durch Freunde geholfen wurde, verpflichtet ist, wiederum diesen Freunden auszuhelfen. Der Austausch ist, ähnlich wie es Ireson (1996: 230) für Lao-Dörfer in Nord-Laos beschreibt, nicht direkt reziprok, obwohl Reziprozität natürlich auch vorkommen kann.

Die „historischen Wurzeln“ der Samtao und Khmu weisen sie als Hochlandbewohner und Brandrodungsfeldbauern aus, womit sie sich auch heute noch identifizieren. Sie waren und sind jedoch auch häufig in den Zwischenhöhen zu finden (vgl. Chazée 1999: 81; Suksavang 2003: 6, 12; Tayanin 1994: 1, 97). In und um Baan Hadnaleng betreiben die meisten Bewohner (38 von 58 in Baan Hanaleng Nüa befragte Haushalten) Brandrodungsfeldbau, einige wenige (8 Haushalte, die meisten Samtao) Nassreisanbau, 12 Haushalte betreiben beides. Die Größe eines Feldes variiert. Sehr arme Familien besitzen lediglich Felder, die Flächen von unter einem Hektar aufweisen, die reicheren Haushalte besitzen nicht nur Reis-Felder, sondern haben auch anderes Land zur Verfügung stehen. Generell wird Reis als Subsistenzprodukt für den Eigenbedarf angebaut, nicht benötigte Mengen werden jedoch verkauft.

Viele Familien bauen in Zusammenarbeit mit zunächst einer chinesischen, später einer Lao-Firma, Kautschuk an. Vor allem die reicheren Haushalte haben sich in diesen Erwerbszweig eingekauft¹⁰⁶. In der Provinz Luang Namtha, genauer dem Distrikt Muang Sing, wird Kautschuk seit 1994 angebaut. In größerem Ausmaß geschieht der Anbau seit 2005, als fremde Firmen begannen sich in Laos „einzukaufen“ (Lindeborg 2012: 96). Auch im Sipsongpanna kannte man Kautschukanbau, weshalb mir wohl auch ein Samtaowort dafür genannt wurde (*baat yaa*). Anna-Klara Lindeborg (2012) zeigt in ihrer Dissertation, wie sich die Kautschuk-Bewirtschaftung auf das Gender-Gleichgewicht in einem Hmong-Dorf in Luang Namtha auswirkt. In manchen Haushalten tätigen Frauen beispielsweise Arbeiten, die vorher Männern vorbehalten waren, was die Vormachtstellung der Männer angreift. In Baan Hadnaleng sammeln vor allem Jugendliche nachts das Gummi in

¹⁰⁶ Außer zehn Familien, so wurde mir gesagt, sollen alle Haushalte in verschiedenem Ausmaß in die Kautschuk-Bearbeitung involviert sein. Von insgesamt 71 explizit diesbezüglich befragten Haushalten gaben 57 Haushalte an daran beteiligt zu sein, 14 Haushalte waren es nicht. Von 72 % der Dorfbevölkerung bauen also 80 % Kautschuk an.

den kritischen Phasen aus kleinen Behältern, die der Vater anfertigt. Veränderungen im Gender-Gleichgewicht beobachtete ich nicht.

Weitere wichtige Einnahmequellen sind beispielsweise Kardamon (*makleng*) und Gräser namens *Thysanolaena Latifolia* (*dok kh&em*, *Samtao kalai*), die nach Luang Namtha verkauft werden. Die Blütenstände der *Thysanolaena Latifolia* werden später für die Herstellung der Borsten von Besen benutzt. Fast jeder Haushalt, der keine Feldarbeit zu tun hat, sammelt diese und andere Gewächse und verkauft sie an das stellvertretende Dorfoberhaupt, der sie weiterverkauft.

Baan Hadnaleng ist Ziel von Reisegruppen. In der Hochsaison, die ungefähr von Oktober bis März dauert (vgl. Creutz 2010: 11), besuchen nach Aussagen des Dorfoberhauptes im Monat ungefähr 80 Touristen Baan Hadnaleng. Die meisten Gruppen, bestehend aus vier bis acht Backpackern, halten kurz im Dorf, machen ein paar Bilder und verlassen es wieder (vgl. zu dieser Thematik Cohen 1986). Eventuelle „Homestays“ nächtigen bei einem der drei wichtigen Männer des Dorfes, meistens jedoch bei dem stellvertretenden Dorfoberhaupt. Manchmal fungieren Dorfbewohner (die, die gerade im Dorf sind, also meist Jugendliche) als Fremdenführer, damit die Gruppe den Guai-Fluss findet. Manche Bewohner des Dorfs sind neugierig und betrachten die Reisegruppe aus der Ferne. Interaktion zwischen den Dorfbewohnern und den Touristen findet jedoch lediglich im Rahmen der Übernachtung über die Fremdenführer statt. In den Situationen, die ich beobachten konnte wurde insgesamt weniger eine „ethnische Gruppe“ den Touristen vorgeführt, als umgekehrt. Dies kann in anderen Dörfern und Teilen von Laos anders sein. Dass der Staat eine von ihm bestimmte Andersheit der Gruppen unter anderem nutzt, um Touristen anzuziehen, und die Gruppen damit kommodifiziert, beschreiben beispielsweise Pholsena (2006: 51ff.) und Evans (1999a: 26ff.). Gleichzeitig kann Tourismus eine zusätzliche Einnahmequelle für Dörfer darstellen. Michael Kleinod schreibt diesbezüglich:

„At the same time, those often imagined as “ethnic tribes“ are not simply experiencing an imposition, but they encounter complex situations of possibilities and impossibilities in which they are active agents“ (Kleinod 2014: 4, 5).

Kleinod (2014: 13) schreibt außerdem über ein Dorf am Rande eines Naturparks in Süd-Zentral Laos, welches bewusst als animistisches Dorf vermarktet wird. In diesem Dorf wird Anders-Gläubigen (Buddhisten und Christen) der Zutritt

zum lukrativen Geschäft mit Touristen verwehrt. In Baan Hadnaleng geht es weniger darum, das Dorf als animistisches Dorf darzustellen, das Erlebnis von Natur steht hier durch die Lage am Fluss im Vordergrund. Baan Hadnaleng stellt nur eine Station auf einer Reise dar, die als „Natur-Erlebnis“ vermarktet wird. Die Bewohner Baan Hadnalengs verkaufen keine Artefakte, es wird auch nicht darauf geachtet, dass einer der für Besucher sichtbaren Kioske geöffnet ist, wenn Touristen kommen¹⁰⁷. Das Dorfoberhaupt zeigte mir dahingegen stolz einen Rucksack, den ihm ein Tourist geschenkt hatte, und den er von nun an zusammen mit seinem *sam* (den Beutel, den Frauen im Dorf selbst herstellen, Lao *thung*) nutzte, wenn er länger unterwegs war.

Die Netzwerke der Bewohner von Baan Hadnaleng können in eine Beziehung von Zentrum und Peripherie eingeordnet werden. Die Netzwerke der ärmeren Familien erstrecken sich über Heirat und Arbeitsmigration auf die (aus Staats-Sicht gesehene) Peripherie von Laos. Die reicheren Familien unterhalten freundschaftliche, familiäre und berufliche Beziehungen nach Luang Namtha und Nalae, und nutzen die Reichweite des Buddhismus zur Interaktion mit der Regierung. Sie bewegen sich im Zentrum des Landes. Hier wird Baan Hadnaleng in Bezug auf den Nationalstaat von den Bewohnern Baan Hadnalengs als Peripherie wahrgenommen. Die meisten der besser situierten Haushalte, die sich auch im Zentrum aufhalten, sind Khmu-Haushalte, die mit Entwicklungshelfern und anderen mit dem Staat assoziierten Organen zusammenarbeiten. Ein möglicher Grund dafür, warum vor allem die Khmu-Akteure im Zentrum agieren, liegt in der jeweiligen Geschichte des betreffenden Haushalts¹⁰⁸.

Baan Hadnaleng Tai, welches durch den Staat angesiedelt wurde, wirkt insgesamt ärmer als Baan Hadnaleng Nüa. Es gibt dort keine Steinhäuser und unter den Hütten stehen weitaus weniger Mofas. Die Bewohner dieses Dorfteils versuchen sich an den Staat anzupassen, indem sie beispielsweise kaum mehr Samtao sprechen. Dies wird eher in Baan Hadnaleng Nüa als in Baan Hadnaleng Tai gesprochen. Beide Dorfteile sind durch Verwandtschaftsbeziehungen verbunden.

¹⁰⁷ Es wird überlegt das zu ändern (vgl. Creutz 2010: 41). Die von mir befragten Bewohner von Baan Hadnaleng stünden dem positiv gegenüber. Der wichtigste Ritualspezialist würde beispielsweise gerne ein Hotel in Baan Hadnaleng eröffnen.

¹⁰⁸ Dies widerspricht nicht der Tatsache, dass Status in Baan Hadnaleng unabhängig von Ethnizität erworben wird. Status erwerben meist die Bewohner von Baan Hadnaleng, die mit dem Zentrum interagieren. Mit dem Zentrum verbunden sind unabhängig von Ethnizität alle Bewohner von Baan Hadnaleng, die durch eine entsprechende Biographie die notwendigen Beziehungen aufbauen und erhalten konnten. Dass in Baan Hadnaleng mehr Khmu als Samtao diese Beziehungen aufweisen liegt an den jeweiligen Geschichten der Haushalte.

4.4.5. Verwandtschaft und Heirat

In Baan Hadnaleng benennen Khmu und Samtao das Haus einer Familie (sowohl den physisch fassbaren Haushalt, als auch das dahinterstehende Konzept der jeweiligen Familie) *gaang*. Im Khmu weist *gaang* jedoch einen anderen Ton auf, als im Samtao (vgl. Kap. 4.3.). Ein Haushalt wird dabei häufig nach dem männlichen Haushaltsoberhaupt, manchmal auch nach dem ältesten Sohn, benannt. Dies entspricht den Khmu, bei denen Haushalte nach patrilinearen Lineages organisiert sind. Lindell schreibt:

„The local lineage is composed of some 4 to 6 households. This social group has a common genealogical reckoning and a common sacrifice to the same ancestor spirits. [...] The head of the local lineage – yon kaan [nach meiner Transkription *gaang*] – is the eldest male in the oldest generation” (Lindell 1979: 65; Einfügung durch die Autorin).

Der Wohnsitz nach der Heirat scheint bei den Samtao tendenziell von jeher patrilokal ausgerichtet gewesen zu sein. Milne (1924: 37, 187ff.) schreibt von einer Patrilokalität der Palaungisch-Sprachigen Gruppen in Burma, die Ehefrau lebt nach der Heirat zunächst bei der Familie des Ehemannes, bis ein eigener Haushalt errichtet wird, und ein Kind gehört zum Vater, dessen übergeordnete Stellung in der Familie auch im Alltag spürbar ist. Der Vater hat bei den Samtao in Baan Hadnaleng im Alltag allerdings nicht dieselbe Vormachtstellung, wie Milne es für die Palaungisch-sprachigen Gruppen in Burma beschreibt. So gibt es am Esstisch keinen festen Platz für ihn und er erhält auch nicht zwingend als erster eine Portion der Mahlzeit. Schliesinger (2000:119) berichtet bezüglich der Samtao in Nordthailand, dass der Wohnsitz nach der Heirat virilokal ist. Auch Khmu weisen einen virilokalen Wohnsitz auf (vgl. Evrard 2007: 149). Die Patrilinearität hebt Baan Hadnaleng von den Lao ab, deren Verwandtschaftssystem eher matrilinear ausgerichtet ist. Dort erbt beispielsweise meist die jüngste Tochter das Haus (Evans 1990: 124).

Obwohl der Wohnsitz nach der Hochzeit bei Samtao und Khmu anfänglich favorisiert virilokal ist, herrschen, was die genaue Ausgestaltung des Wohnsitzes nach der Heirat und das Erbe angeht, unterschiedliche Vorstellungen vor. In Kapitel 6 zeige ich auf, dass dies mit dem Wert vager ritueller Aussagen (Leach 1970) zu tun hat. Allen Aussagen und Vorstellungen gemein ist, dass man es so oder anders

machen könnte, und als besonders wichtig wird angesehen, dass bei der Regelung keine Konflikte auftreten. die Frau zieht in den Haushalt der Familie des Ehemannes bis dessen Eltern sterben¹⁰⁹. Die Söhne betreffend, sollte normalerweise nach den Aussagen der meisten Khmu und Samtao der älteste Sohn zuhause wohnen bleiben, jüngere Söhne können nach einiger Zeit einen eigenen Haushalt errichten. Dies muss jedoch nicht so sein. Wenn der jüngere Sohn vor dem älteren heiraten sollte, wird er vermutlich den Haushalt verlassen und dann bleibt der älteste Sohn zuhause wohnen. „Traditionell“ bleibt bei den Khmu nach Evrard (2007: 131) meist der jüngste Sohn zuhause wohnen. Milne (1924: 189) schreibt bezüglich der Palaungisch-sprachigen Gruppen, dass der älteste Sohn zuhause wohnen bleibt und später den Platz des Vaters einnimmt. Es könnte also argumentiert werden, dass sich in Baan Hadnaleng Khmu und Samtao, was den Wohnsitz nach der Heirat in Bezug auf das Erbe angeht, eher nach den Vorstellungen richten, die von Palaungisch-sprachigen und mit den Samtao assoziierten Gruppen herrühren, nicht nach dem, was Khmu in mono-ethnischen Dörfern vorziehen würden. Es muss jedoch gleichermaßen betont werden, dass dies in Baan Hadnaleng nicht so ausgedrückt wird. Die Informanten geben nicht an, dass Khmu es auf die eine und Samtao auf die andere Art handhaben, betont wird Flexibilität in der Handhabung und das gemeinsame System aller beteiligten Gruppen.

Was das Erbe angeht, betonen die Befragten¹¹⁰, dass alle Kinder gleich viel erben sollen, was auch bei den Khmu der Fall ist. Dabei erhält der Sohn, der zuhause wohnen bleibt, jedoch den größten Teil des Erbes (vgl. Evrard 2007: 131). Ein ähnliches Modell, welches mir in Baan Hadnaleng von dem Samtao-Dorfoberhaupt genannt wurde, ist, dass der Sohn, der zuhause wohnen bleibt, das Haus erbt, und den weiteren Besitz der Eltern zu gleichen Teilen unter seinen Geschwistern verteilt.

Die Weitergabe von Familienzugehörigkeit ist im Rahmen der in Südostasien so häufig kontextuell ausgestalteten Identitäten einzuordnen (Kap. 4.2.1.). Manche (allerdings nicht alle) Samtao- und Khmu-Informanten geben an, dass der Vater die

¹⁰⁹ Eine Ausnahme wäre zum Beispiel wenn der Brautpreis nicht aufgewendet werden kann, dann vollzieht der Mann einen Brautdienst und arbeitet eine Zeitlang für die Eltern der Braut.

¹¹⁰ Hier wird gleichermaßen immer wieder betont, dass das heute keine Rolle mehr spielt und auch anders gemacht werden kann.

Familienzugehörigkeit weitergibt und ein Kind die Ethnizität des Vaters übernimmt¹¹¹. Ein Kind mit einem Khmu-Vater würde demnach Khmu, ein Kind mit einem Samtao-Vater würde Samtao. Diese Betonung eines patrilinearen Wertes entspricht nicht der gleichzeitigen Hervorhebung der kontextuellen Identitätsgestaltung. Für die Interaktion mit dem Außen wird im Alltag die Khmu-Identität gewählt, im Dorf betonen ärmere Samtao dahingegen häufig die Samtao-Identität. Hier zeigt sich, wie wichtig für die Identitätsbildung in Baan Hadnaleng die Beziehung des Dorfs nach außen ist. In diesem Zusammenhang spielt Status eine große Rolle, was anhand der Bildung des Nachnamens erläutert werden kann. Der Nachname, beziehungsweise dessen individuelle Bildung, gibt Aufschluss über den Status eines Akteurs. Nachname und Status können patri-, matri- oder bilinear vererbt werden. Ein Individuum kann sich den Nachnamen meist selbst aussuchen, und hat sowohl die Möglichkeit Teile des Namens, oder den ganzen Namen des Vaters, als auch Teile des oder den ganzen Namen von der Mutter zu wählen. Gleichzeitig waren in Baan Hadnaleng Tendenzen und Normen zu finden, wie „es normalerweise gemacht wird“. Die meisten Khmu- und Samtao-Informanten und Informantinnen geben an, dass der Nachname häufig vom Vater kommt. Manche Khmu und Samtao Frauen und Männer wählen jedoch den Namen der Mutter zum Nachnamen.

Status-Träger sind vorrangig Männer, deren Stellung im Dorfgefüge jedoch in den meisten Kontexten auf die Familie im Sinne eines Haushalts übertragen wird. Im Falle der Status-hohen Khmu- und Samtao-Männer kommen die Vor- und Nachnamen häufig von beiden Elternteilen und werden nicht nach dem Geschlecht des jeweiligen Elternteils, sondern wegen der persönlichen Beziehung und aus Prestige Gründen ausgesucht. Dabei wird auch die Großelterngeneration berücksichtigt. Beispielsweise setzt sich der Vor- und Zuname des Dorfoberhauptes aus dem Namen der Mutter, einem eigenen Teil, dem Namen des Vaters und Großvaters väterlicherseits zusammen¹¹². Ähnliches gilt für den Nachnamen des Khmu-Hilfsdorchchefs. Die langen Nachnamen ehrwürdiger Personen des Dorfs

¹¹¹ Die Familienzugehörigkeit wird nach Angaben zweier Samtao-Informantinnen und eines Khmu-Informanten durch die Mutter weitergegeben. Vermutlich haben die Informantinnen auf die soziale Dominanz der Mutter im Leben des Kindes angespielt. Zwar ist der Vater das Familienoberhaupt, wenn es darum geht die Familie nach außen hin zu repräsentieren, aber die Mutter ist die wichtigste Bezugsperson des Kindes und hat einen größeren Anteil an der Sozialisierung des Kindes, als der Vater.

¹¹² Dies könnte für Baan Hadnaleng spezifisch sein. Milne (1924: 29, 30) zumindest erwähnt lediglich Namen, die je nach dem Tag der Geburt gegeben werden. Die Anrede der Eltern ändert sich mit der Geburt eines Kindes.

drücken besonders gute Eigenschaften und das Prestige von Familienmitgliedern früherer Generationen aus und übertragen es auf den Träger dieses Namens. Außerdem wurde mir gegenüber betont, dass die Familiennamen dazu beitragen die Personen, von denen der Name übernommen wurde nicht zu vergessen. Ärmere Mitglieder der Gesellschaft weisen im Gegensatz zu denen von höherem Status lediglich eine einzige Silbe als Nachname auf, die der Mutter oder des Vaters. Sie würden sich mit einem langen Nachnamen eher lächerlich machen. Die langen Nachnamen werden vor allem in der Interaktion mit dem Staat wichtig und ärmeren Bewohnern des Dorfs fehlt diese Beziehung.

Frauen haben meist keinen Nachnamen, beziehungsweise geben an ihn nicht zu kennen, da er unwichtig sei. Der Nachname gibt während der Ehe in Baan Hadnaleng häufig nicht die Familienzugehörigkeit einer Frau zu der Familie des Mannes wieder, sondern die zur Herkunftsfamilie. Dies würde dazu passen, dass die Ehefrau in Baan Hadnaleng häufig nicht bei ihrem Ehemann, sondern bei der Herkunftsfamilie begraben wird. Es fände demnach keine vollständige Inkorporation in die Familie des Ehemannes statt. Allerdings wurde von meinen Informanten kein Zusammenhang vom Nachnamen mit dem Grabplatz hergestellt: die Nachnamen spielten eine große Rolle in der Beziehung zum Staat und drückten diese, sowie die persönliche Biographie, gegenüber anderen Dorfbewohnern aus. Die Frauen in Baan Hadnaleng sind für die Familie und „das Innen“ zuständig, während Männer die Beziehungen zum außen ausgestalten. Es war beispielsweise für mich als jemanden von außen zu Beginn der Forschung sehr viel einfacher mit Männern zu sprechen, da Frauen sehr misstrauisch waren und weniger Lao sprachen, als Männer. Die Nachnamen sagen nicht nur viel darüber aus wie in Baan Hadnaleng die Beziehungen nach außen und persönliche Biographien interne Beziehungen organisieren, sondern auch etwas über die Konstruktion von Gender-Beziehungen in Baan Hadnaleng.

Die Verwandtschaftssysteme der Khmu und Samtao sind vor allem hinsichtlich der Ehrung der Ahnen zu interpretieren und weisen hier erhebliche Unterschiede auf. Während Khmu patrilineare Lineages aufweisen, die nach Totems organisiert sein können (Lindell 1979: 63ff.), waren Samtao früher einmal nach Lineages (Samtao: *sing sao*) organisiert (vgl. Lao Front for National Construction 2008: 92). Die Familien von Baan Hadnaleng, mit denen ich arbeitete, sind allerdings nicht nach Lineages mit Totems organisiert. Was sehr wohl geschieht ist, dass Männer mit *ta* oder *te*

zuzüglich des Vornamens angesprochen werden. Dies war nach Evrard (2007: 129, 132) ursprünglich eine Anrede für Egos Patrilinie¹¹³ und konnte außerdem im Kontext der Begegnung mit den Tai als Ehrenanrede für alte und wichtige Männer (*ta pia*) gebraucht werden (Evrard 2007: 129, 132). Es ist ebenso eine Anredeform der Bulang im Sipsôngpanna für ältere Herren (Friedlind Riedl, personal communication, 27.06.2013). Die Palaungisch sprachigen Gruppen in Burma sprechen wichtige männliche Führungspersönlichkeiten mit *ta*, *te* oder dem Namen an¹¹⁴ (Milne 1924: 21, 150). Frauen werden in Baan Hadnaleng mit *i* und dem Vornamen bezeichnet. Dies ist eine Samtao- und keine Khmu-Anredeform, sie ist auch bei den Bulang im Sipsôngpanna zu finden und bei den Palaungisch-sprachigen Gruppen in Burma (Milne 1924: 306).

ta, *te* und *i* sind in Baan Hadnaleng die der transkulturellen Kommunikation zwischen Khmu und Samtao zugrundeliegende Anredeformen. Während *ta* den Khmu bekannt war, scheint *i* aus dem Wortschatz der Samtao zu stammen. Khmu und Samtao haben hier eine gemeinsame linguistische Ebene gefunden, die sich stark an der Samtao-Terminologie orientiert.

Nicht nur die Anredeformen geben Hinweis darauf, dass sich Samtao in Baan Hadnaleng bezüglich mancher verwandtschaftlicher Dimensionen durchsetzen. Eine Position im rituellen und verwandtschaftlichen Gefüge der Samtao findet sich in Baan Hadnaleng auch bei den Khmu: Der *phü*. Dieser ist immer männlich, und muss nach den Aussagen der meisten Informanten von der Mutterseite her kommen. Oft ist es der Bruder der Mutter, aber nicht immer. Manche betonen es sollte der ältere Bruder der Mutter sein, andere betonen, es sollte der jüngere sein, wieder andere geben an, er müsste der Bruder der Mutter sein, wobei es keine Rolle spielt, wie alt er ist. Manche sagen es könne der Bruder des Vaters oder der Mutter sein. Wieder andere gehen davon aus, dass er als *lung thaa* zu übersetzen ist, was bedeutet, dass er der HFB ist, der Bruder des Vaters des Ehemannes einer Ehefrau. Khmu übersetzen es mit *taai*, was bedeutet, dass es jemand aus Egos Verwandtschaftsgruppe ist, der nicht geheiratet werden darf. Sieht man sich die Genealogien an, können noch weniger Regelmäßigkeiten gefunden werden: Mehrmals war es der MB, ein andermal der MBWB (der Bruder der Ehefrau des Bruders der Mutter von Ego), ein

¹¹³ Suksavang (2003: 2) übersetzt *ta* als Clannamen, der auch als Familienname benutzt werden kann.

¹¹⁴ Ein Samtao-Informant erklärte mir dahingegen, dass diese Anrede von *tào*, der respektvollen Lao-Anrede für ältere Personen käme.

andermal ist es der MMHBS (der Sohn des Bruders vom Ehemann der Großmutter mütterlicherseits) oder auch der MFBS (der Sohn des Mutters' Vaters Bruder). Außerdem war es in einem Fall der MZS (Mutters Schwesters Sohn).

Leztlich können alle männlichen Personen, die zu Ego in einer asymmetrischen Position stehen als *phü* benannt werden, auch solche, die nicht verwandt sind. Der Begriff impliziert eine Schutzbeziehung, in welcher eine männliche Person als „guter Onkel“ einer anderen Person Schutz zukommen lässt. Das Dorfoberhaupt beschreibt sich beispielsweise als *phü* aller Samtao. Außerdem kann ein Ego mehrere *phü* haben.

Die Diversität, die die Informanten-Aussagen und Praktiken bezüglich der genealogischen Position des *phü* aufweisen, haben sie nicht bezüglich seiner Funktion. Der *phü* trägt immer Verantwortung für den Menschen, der in seinem Schutz steht. Ist der *phü* beispielsweise Egos MB (Mutters Bruder), trägt er lebenslang eine Verantwortung für Ego. Er muss bei dem Geburtsritual anwesend sein und hat rituelle Pflichten. Hat Ego einen Unfall oder wird krank muss der *phü* beispielsweise durch Ausrichtung eines *Suu Khwan* helfen. In Baan Hadnaleng haben Khmu und Samtao einen *phü*, obwohl dies eine Samtao-Terminologie darstellt.

Eine dritte, und entscheidende Ausrichtung des Verwandtschaftssystems von Baan Hadnaleng in der Begrifflichkeit der Samtao sind die *marl-cham* Beziehungen. Bei den Khmu gliedern die Beziehung zwischen Frauengebern (WG) und Frauennehmern (WT) das Verwandtschafts- und Sozialsystem auf (Evrard 2007: 32). Khmu weisen dabei eine Terminologie auf, die ihrem asymmetrischen Verwandtschaftssystem entspricht. Dieses besteht aus drei Verwandtschaftskategorien, die sich in Egos blutsverwandte patrilineare und exogame Verwandtschaftsgruppe (ältere Geschwister [Frauengeber] werden *dtai* genannt, jüngere Geschwister [Frauennehmer] *hæm*), und die angeheirateten Frauennehmer (WT)- und Frauengeber (WG)-Kategorien (der WG ist hier *eem*, und der WT *khöi* bzw. *perha*) aufgliedern. Die Geschwister von Ego, die auch nach Geschlecht unterschieden werden, werden *pre* (der Bruder) und *mook* (die Schwester) genannt (Evrard 2007: 132; Lindell 1979: 66; ebd. 1988: 268; Tayanin 1994: 5).

Samtao hingegen strukturieren ihre Beziehungen nach den Bezeichnungen für das ältere und jüngere Geschwisterteil (*marl-cham*). Der fast schon „kognatische“

Gebrauch von *marl-cham* entspricht dabei den *phii-noong* (ພີ້ນ້ອງ) der Lao. Da in Baan Hadnaleng Samtao von *marl-cham* und weniger von *phii-noong*-Beziehungen sprechen, verwende ich im weiteren Verlauf der Arbeit den Samtao-Ausdruck *marl-cham*. Im Kontext der Beziehungen nach Luang Namtha oder Nalae werden die Beziehungen analog zu den *phii-noong* Beziehungen konzeptualisiert, so dass ich in diesem Kontext von *phii-noong* ausgehe.

Die Geschwister können noch einmal nach Geschlecht unterteilt werden. Ein guter Freund, also auch jemand, mit dem Ego nicht als Frauennehmer (WT) oder Frauengeber (WG) in Verbindung steht, wird zu einem älteren Bruder (Samtao: *marl i küin*) oder jüngeren Bruder (*cham i küin*) beziehungsweise eine gute Freundin zur älteren Schwester (*marl i kən*) oder jüngeren Schwester (*cham i kən*). Weitaus jüngere Menschen werden zum Sohn (*khorn i küin*) oder zur Tochter (*khorn i kən*), beziehungsweise zum Enkel (*korn su*). Obwohl das Samtao insgesamt von vielen Khmu- und Lao-Lexemen, und das Verwandtschaftssystem von Lao-Ausdrücken durchzogen ist, besteht es in dieser Beziehung weiter (vgl. Tabellen 6a und b).

Khmu- und Samtao-Verwandtschaftsterminologien werden jedoch auch übersetzt: Der WG (der *eem* der Khmu) kann bei den Samtao als älteres Geschwisterteil benannt werden (*marl*), der WT wird von Khmu und Samtao durch Rückgriff auf das Lao benannt, als *khöi*. Dies ist die einzige Gemeinsamkeit, die Khmu und Samtao hier aufweisen¹¹⁵. Der hohe Wert, den die Heirat einer „matrilateral cross-cousins“ (Evrard 2007: 132) bei den Khmu haben, konnte bei den Samtao nicht gefunden werden. Dies wäre für weitere Forschungen interessant.

Es konnte gesehen werden, dass Samtao und Khmu in Baan Hadnaleng durch ein in vielerlei Hinsicht „kognatisch“ aufgebautes Verwandtschaftsnetz verbunden sind, was im Gegensatz zu Khmu-Dörfern steht, die durch patrilineare Lineages organisiert sind. Hier spielt das Religionssystem eine große Rolle. Samtao sind Buddhisten und angesehene Khmu nehmen an buddhistischen Feiern teil. Im Tempel können die Ahnen beider Seiten geehrt werden. Die haushaltsbasierte Ehrung der Ahnen, die eng mit den patrilinearen Lineages der Khmu verbunden ist, wird also in Baan Hadnaleng vielfach durch den Gang zum Tempel ersetzt. Auf diesen Umstand gehe ich in Kapitel 6.2.4. näher ein.

¹¹⁵ Khmu und Samtao benennen „Kind“ zwar beide mit *khorn*, der Ton ist bei den Samtao jedoch ein anderer.

4.4.6. Soziale Hierarchien

Baan Hadnaleng ist ein egalitäres und nach Status und Ethnizität hin ausgerichtetes Dorf. Die egalitäre Grundhaltung kann beispielsweise darin gesehen werden, dass das Dorfoberhaupt von allen Bewohnern gewählt wird. Es existiert zwar kein Ältestenrat, aber häufig werden Versammlungen abgehalten, an denen alle wichtigen Männer (und einige Status-hohe Männer, die jedoch kein Amt innehaben) teilnehmen. Beide Gruppen sind davon abgesehen schon in ihrer Grundstruktur egalitär ausgerichtet. Khmu wiesen nach Evrard (2007: 129ff.) generell keine absoluten Status-Differenzen auf. Der Dorfgründer, der den Titel „Priester“ *Ikun* trug und die Rituale für den Dorfgeist ausführte, wurde zwar als Autorität gesehen, ansonsten befanden sich Lineage-Mitglieder jedoch auf Augenhöhe. Wichtige Entscheidungen wurden auch hier von der Dorfversammlung getroffen, die sich aus den Ältesten jeder Lineage zusammensetzen. Manche Khmu-Untergruppen entwickelten jedoch im Kontakt mit den Tai Stratifizierung, was sich durch den Erwerb von Prestige-Objekten mancher männlicher Mitglieder auszeichnete (Kap. 4.3.1.). Diese Männer erlangten häufig auch Adelstitel von den Tai und erwarben somit gleichzeitig einen höheren Status im Dorf. Samtao sind von ihren Grundwerten her ebenso egalitär ausgerichtet und konnten gleichzeitig Anschluss an das stratifizierte Lue-System erlangen.

Da Baan Hadnaleng sich als multi-ethnisches Dorf aus diesen Familien unterschiedlicher Khmu-Untergruppen und aus Samtao-Familien zusammensetzt, die durch verschiedene Migrationsgeschichten jeweils unterschiedliche Beziehungen zum außen geknüpft haben (vgl. Kap.4.3.3.), wird gleichzeitig eine (auch durch den Staat propagierte) Gleichheit aller Bewohner von Baan Hadnaleng betont, und es sind stratifizierende Mechanismen zu finden. Status entsteht in Baan Hadnaleng auch heute noch durch externe Beziehungen von männlichen Akteuren, die als Repräsentanten für Haushalte als Ganzes stehen. Hier ist eine Spannung zwischen verwandtschaftlichen Banden auf der einen, und der Bildung von Status auf der Haushaltsebene auf der anderen Seite zu entdecken. Haushalte bestehen aus einer Kernfamilie, aber das (Bluts-) Verwandtschaftsnetz erstreckt sich über mehrere Haushalte in Baan Hadnaleng Nüa und Baan Hadnaleng Tai. Status wird jedoch keiner Familie zugeschrieben, sondern einem Haushalt. Beispielsweise weist einer der Dorflehrer in dieser Funktion einen erhöhten Status auf. Dem Haushalt seiner

Tante (Vaters jüngere Schwester) dahingegen, die in Baan Hadnaleng Tai wohnt, wird kein erhöhter Status zugeschrieben, zumindest nicht in der Selbstdarstellung dieses Haushalts¹¹⁶. Blutsverwandtschaft ist insofern kein zwingender Indikator für gleichen Status, ein gemeinsamer Haushalt ist es schon.

Ausgedrückt und sichtbar wird Status durch Zeichen wie den Häuserbau¹¹⁷ (reichere Haushalte erbauen Steinhäuser, ärmere Haushalte weisen häufig kein Stelzen auf, vgl. Kap. 4.3.), der Ausrichtung von und die Teilnahme an Ritualen, Kleidung (reichere Frauen tragen bei wichtigen Ritualen *Sin*, die an die der Lao erinnern, ärmere Frauen nicht), der Größe von Reisfeldern, durch das Essen (Haushalte von höherem Status essen häufiger Fleisch, ärmere Haushalte essen manchmal zu dem Reis lediglich eine Chilli-Paste) und auch am Verhalten. Betritt vor allem das Dorfoberhaupt (aber auch seine Frau) einen Raum, ist Respekt, fast schon Ehrfurcht spürbar. Er legitimiert seine Stellung im Dorf sowohl rituell (er verheiratet beispielsweise die Menschen) als auch durch juristische und politische Befugnis (er schlichtet Streit). Insgesamt wird Status außerdem durch „gutes Verhalten“ im Sinne des Buddhismus untermauert. Jemand, der zwar durch Beziehungen mit dem Staat materiellen Reichtum erwerben konnte, dabei jedoch häufig gewalttätig wird, hat zumindest dem Diskurs der Dorfbewohner nach zu urteilen weniger Möglichkeiten, als Dorfoberhaupt gewählt zu werden, als derjenige, der eher den buddhistischen Vorstellungen eines gerechten und großzügigen Oberhauptes entspricht.

Status wird also hauptsächlich aufgrund der Beziehungen nach außen, zum Staat, der persönlichen Biographie und des Habitus ausgebildet und nicht über die Artikulationen einer ethnischen oder religiösen Identität. Die Kommunikation mit dem Außen ist Khmu und Samtao gleichermaßen möglich. Dass dies stimmig ist, zeigt sich beispielsweise an zwei ärmeren Samtao-Haushalten. Beide Samtao-Frauen haben Lao geheiratet, trotzdem sind sie aufgrund ihrer Ärmlichkeit im Statussystem Baan Hadnalengs im unteren Bereich anzusiedeln. Da die Lao-Ehemänner selbst nicht aus Zusammenhängen stammen, die ihnen in Baan Hadnaleng Status hätten garantieren können, fangen sie unten auf der Baan Hadnalenger Status-Leiter an.

¹¹⁶ Da ich mich selten in Baan Hadnaleng Tai aufhielt kann ich nicht beurteilen, wie der Haushalt im Alltag von anderen Haushalten gesehen und behandelt wird.

¹¹⁷ Außerdem unterscheiden sich Dorfbewohner mit einem relativ höherem Status in dem Grad der Fähigkeit zu Lesen und zu Schreiben und den Möglichkeiten an anderen wirtschaftlich lukrativen Projekten, wie dem Kautschuk-Anbau mitzuwirken von den „gemeinen“ Bewohnern Baan Hadnalengs.

Die Unterscheidung der Bewohner nach Status und nach Ethnizität weist verschiedene Reichweiten auf: Status hat eine weitere Reichweite als die Klassifikation nach Ethnizität. Das Samtao-Dorfoberhaupt und die Hilfs-Dorfoberhäupter sowie weitere für das Dorf wichtige Männer weisen Beziehungen zu Regierungsbeamten sowie *phii-noong*-Netzwerke in Luang Namtha und Nalae auf¹¹⁸. Haushalte von höherem Status führen ein multi-zentriertes Leben, indem sie zwischen dem Dorf, Luang Namtha, Nalae und den Feldern hin und her pendeln¹¹⁹. Die Bewohner von Baan Hadnaleng mit einem niedrigeren Status sind ohne solche Beziehungen weit weniger beweglich. Sie unterhalten Beziehungen zu Haushalten anderer Dörfer, die sich an der Peripherie des Staats befinden. Ihr materieller Reichtum ist – auch wenn manche von ihnen Fernseher aufweisen –, gering und sie nehmen meist nicht an den *Suu Khwan* der Personen mit höherem Status teil. Reichere Haushalte von höherem Status besitzen durch ihre Beziehungen zum Staat dahingegen neben Reisfeldern weitere Ertragsquellen, wie Beteiligung am Kautschuk-Geschäft, und vermitteln als Zwischenhändler zwischen dem Dorf und der Stadt.

Khmu und Samtao differenzieren sich zwar im Dorf-Diskurs entlang einer religiösen Dichotomie: Samtao führen die mit dem Staat assoziierte Religion aus, und Khmu die Religion mit der geringeren Reichweite. Dieses Ungleichgewicht wird jedoch relativiert, indem Khmu an buddhistischen Zeremonien teilnehmen, und sich trotz der Distanz zu der mit dem Staat assoziierten Religion im Diskurs Zugang zum Staat verschaffen¹²⁰. Davon abgesehen könnte hier auch argumentiert werden, dass die lokale Kosmologie sich gut vermarkten lässt (vgl. Kap. 4.4.4.), so dass die Hartnäckigkeit der Khmu im Diskurs an der lokalen Kosmologie als distinktives Identitätsmerkmal zu den Samtao festhalten, auch in diesem Zusammenhang gesehen werden könnte. Da Baan Hadnaleng Touristen gegenüber jedoch mehr im

¹¹⁸ Dass Beziehungen nach außen häufig als *phii-noong*-Beziehungen tituiert werden, hilft, das Innere des Dorfs nach Außen zu erweitern. Auch wenn allen klar ist, dass weder Bluts- noch Heiratsverwandtschaft besteht, wird so das Netz des Dorfs nach außen hin für die erweitert, die höheren Status aufweisen.

¹¹⁹ Die Felder würde ich dabei weniger als einen zusätzlichen sozialen Raum sehen, da die Aufenthalte dort keine Regelmäßigkeiten aufweisen und auch keine Gemeinschaften entstehen, die sich über speziell die längeren Aufenthalte in den Feldhütten definieren. Wenn *marl-cham* anderen Haushalten auf dem Feld helfen fand das meiner Erfahrung nach auf einer täglichen Basis statt und die helfenden Haushalte kehrten abends meist in die eigenen Haushalte zurück.

¹²⁰ Außerdem sind Khmu insgesamt im Staat zahlenmäßig stärker vertreten und sie sind die, die Baan Hadnaleng nach außen hin sichtbar machen. Khmu bestimmen das Sozialsystem von Baan Hadnaleng, denn ihre Sprache wird von den meisten Bewohnern von Baan Hadnaleng Nüa im Alltag gesprochen. Die *Sin*, die Frauen im Alltag tragen, wurden mir ebenso als Khmu-*Sin* benannt.

Zusammenhang mit „Naturerlebnissen“ dargestellt wird, und weniger als animistisches Dorf, scheint mir diese Möglichkeit derzeit eher zu vernachlässigen.

In der Interaktion mit dem Staat sind in Baan Hadnaleng auf einer gewissen Ebene ethnische Unterscheidungskriterien nicht mehr von Belang. Sowohl Khmu als auch Samtao unterhalten Beziehungen zum Staat, und haben dadurch einen erhöhten Status in Baan Hadnaleng erlangt. Dass Status eine größere Reichweite als Ethnizität aufweist, könnte erklären, weshalb in Baan Hadnaleng Samtao und Khmu im Dorf-Diskurs weder in ethnischer noch in religiöser Begrifflichkeit übereinander lästern. In Baan Sot, dem Dorf, in dem Evans (1999b: 128ff., 146) forschte, ist das anders. Tai Dam sehen dort auf die Sing Moon herab, die im Gegenzug ihre eigene Identität abwerten und versuchen sich in vielen Bereichen anzupassen. Kommunikationen zwischen einer Mon-Khmer und einer Tai-Kadai-sprachigen Gruppe gestalten sich natürlich ohnehin schwieriger als die zwischen zwei Mon-Khmer-Gruppen. Jedoch zeigt Evans auch auf, dass – seitdem transkulturelle Kommunikation nicht mehr in kosmologischer Begrifflichkeit möglich ist – der Kontakt zwischen ethnischen Gruppen in Laos insgesamt schwieriger geworden ist, da der Staat versucht Gruppen einander anzugleichen, was häufig zu Konflikten in ethnischer Begrifflichkeit führt. In Baan Hadnaleng sind Konflikte nicht in ethnischer oder religiöser Begrifflichkeit spürbar. Spannungen beruhen auf familiären Schwierigkeiten, und gehen von bestimmten männlichen Bewohnern Baan Hadnalengs unter Alkoholeinfluss aus. Die Konflikte, die ich miterlebte, hatten weiterhin nichts mit Spannungen zwischen haushaltsbasiertem Status und verwandtschaftlichen Beziehungen zu tun.

Bezüglich von Baan Hadnaleng hat sich insgesamt gezeigt, dass dort zwei Gruppen nebeneinander bestehen, ohne dass eine der Gruppen sich unterordnen müsste oder Teile der Identität aufgibt. Samtao finden den Raum ihre Sprache weiter zu sprechen und sogar das Dorfoberhaupt zu stellen (vgl. Kap. 4.4.4.). Dabei entsteht die Möglichkeit eines multi-ethnischen Miteinanders. Bei den Sing Moon und den Tai Dam wäre beispielsweise eine gegenseitige Heirat schwierig gewesen (Evans 1999b: 141), was in Baan Hadnaleng nicht der Fall ist. Um sich in ethnischer Begrifflichkeit voneinander abzugrenzen, hätten Khmu und Samtao sich gegen solche Heiraten entscheiden können. Es werden jedoch, im Gegenteil, sehr viele Ehen zwischen Khmu und Samtao geschlossen. Die Wahl eines Ehepartners geschieht dabei nicht in ethnischer Begrifflichkeit. Ein Partner sollte „gut“ sein, sagen

Khmu und Samtao. Er oder sie sollte fleißig sein und schön beziehungsweise gesund aussehen. Ob er oder sie Lao, Khmu, Samtao oder Tai Lüe ist spielt nach Angaben meiner Informanten keine Rolle.

4.5. Fazit

Baan Hadnaleng liegt in vieler Hinsicht dazwischen. Zwischen Feldern, auf denen Nassreis angebaut wird, und Feldern, auf denen Brandrodungsfeldbau betrieben wird. Es besitzt einen Tempel, wird jedoch als Dorf ausgewiesen, in welchem Buddhismus und lokale Kosmologie nebeneinander bestehen. Es lassen sich Steinhäuser, die materiellen und sozialen Wohlstand ausdrücken, finden, aber auch Hütten, die direkt auf dem Boden gebaut sind und deren Dach lediglich aus Stroh besteht. Diese Unterschiede zeigen sich, wenn man die Khmu und Samtao als ethnische Gruppen betrachtet, noch einmal mehr, und es stellt sich die Frage, ob Baan Hadnaleng als multi-ethnisches Dorf dabei sein könnte einen Weg „Dazwischen“ zu finden: Zwischen dem Khmu-Dorf, welches Reiseleiter vorstellen, und dem Samtao-Dorf, welches der an den Samtao interessierte Ethnologe findet.

Khmu sehen sich vor allem als die, die in den Bergen leben, Brandrodungsfeldbau betreiben, kein eigenes Schriftsystem besitzen und Geister ehren (vgl. Suksavang 2003: 1, 7, 21). Insofern sehen sich Khmu als eine Gruppe, die immer am Rande anderer, größerer, mächtigerer Gesellschaften lebte, und diese Sicht legt gleichzeitig Abgrenzung von anderen Gruppen und dem Staat nahe. Dennoch leben Khmu auch häufig in mittleren Höhen und blicken – wie die meisten Mon-Khmer sprachigen Gruppen in Luang Namtha – auf eine lange Geschichte der Interaktion mit den Tai zurück (vgl. Badenoch/Shinsuke 2013: 33; Suksavang 2003: 1).

Khmu hatten dabei immer „eine Stimme“: sie standen vor 1975 repräsentativ für viele Hochlandgruppen in der Interaktion mit dem König. Auch heute noch bewerten Khmu solche Teile ihrer Identitätsmarkierer, die sie von den Lao abgrenzen, vermehrt als positiv. So bekennen sie sich in Baan Hadnaleng normativ zur lokalen Kosmologie, der sie in Bezug auf den Staat heute eher isoliert. Sie besitzen aber auch heute noch Stimmen – wie die von Damrong Tayanin oder Suksavang Simana –, die bis nach Schweden und Amerika reichen. Khmu können dabei insgesamt als die gesehen werden, die eher zu Grenzerhaltung tendieren. Durch Mechanismen wie dem einer (trotz der Dialekte) gemeinsamen und

gegenseitig verständlichen Sprache, Clan-Organisation etc. weisen Khmu einen gewissen überdörflichen Zusammenhalt¹²¹ auf, auch wenn dieser nicht rituell organisiert ist. Insgesamt wirkt die Gruppenidentität der Khmu stärker als die der Samtao, was dadurch untermauert wird, dass Khmu in Luang Namtha eine Majorität stellen, also auch rein physisch sichtbarer sind als Samtao. Samtao bleiben im Gegensatz zu den Khmu häufig unbemerkt und tauchen trotzdem immer wieder unvermutet auf. Wie der Mythen-Erzähler von dem Lindell, Swahn und Tayanin (Kap.4.1.1.) berichten, der sich nicht sofort als Samtao zu erkennen gab. In Luang Namtha existieren Dörfer, die nur aus wenigen Samtao-Familien bestehen, von denen andere Samtao nichts wissen. In der Literatur werden Samtao in Nebensätzen erwähnt, wo man sie nicht vermutet (vgl. beispielsweise Lindell 1989).

Samtao weisen keine Verbindungen oberhalb der Dorfebene auf. Eine alle Samtao verbindende Sprache, Geschichte und soziale Organisation ist nicht vorhanden. Ihr System zeichnet sich durch einen stark performativen Bereich aus, während das der Khmu in vielen Bereichen eher als präskriptiv beschrieben werden kann (Sahlins 1992; Kap. 2.2.1.; 6.2.1.). Dies brachte den Samtao im Sipsòngpanna Anschluss an ein stratifiziertes Gesellschaftssystem und damit teilweise materiellen Wohlstand und Sicherheit. Ihr Gesellschaftssystem ist dadurch großen Veränderungen unterworfen, die häufig bedeuten, dass kulturelle Elemente nicht mehr Samtao benannt werden und sie ganz in dem System der anderen Gruppe aufgehen, mit denen sie zusammenleben. Dies mag auch daran liegen, dass Teile ihrer Identitätsmarkierer von ihnen selbst und dem Staat negativ bewertet werden, beispielsweise der Teil der „verarmten Hochlandbewohner“ (vgl. Kap. 4.1.1.).

In Baan Hadnaleng Nüa kann derzeit beobachtet werden, dass immer mehr Khmu-Haushalte hinzuziehen und Samtao zu einer Minorität in dem Dorf werden, welches sie gegründet haben. Gleichzeitig finden jedoch manche Tempelzeremonien immer mehr Zulauf durch Khmu und immer weniger Khmu-Haushalte ehren in Baan Hadnaleng in der Praxis Geister. Die Dorfhierarchie gerät hier durcheinander. Khmu dominieren in Baan Hadnaleng, was das Sozialsystem angeht, in vielen Bereichen. So übt die sozial dominantere Gruppe die im Staat erst jüngst wieder geduldete Geister-Religion aus. Die sozial eher untergeordnete Gruppe übt dahingegen die Religion aus, die die größere Reichweite hat und mit dem Staat assoziiert wird. Für

¹²¹ Beispielsweise gibt es auch einen Nationalhelden (vgl. Kap. 5.1.6.).

Samtao beinhaltet dies die Möglichkeit einer Abgrenzung von den Khmu, die es in anderen Dörfern nicht gibt. Bezüglich der Khmu ist zu beachten, dass sie sich zwar als diejenigen darstellen, die Geister ehren, in der Praxis jedoch buddhistische Zeremonien besuchen. Dies wird nicht als Widerspruch gesehen, denn Khmu nahmen als Hochlandbewohner mit einer Kosmologie des Geisterglaubens auch schon vor 1975 an buddhistischen Zeremonien teil. Diese Teilnahme bedeutete jedoch auch damals keine Aufgabe des eigenen religiösen Systems. Dennoch werden die Khmu- und Samtao-Identitäten in Baan Hadnaleng anders artikuliert als in vielen anderen Dörfern.

Baan Hadnaleng ist insofern einerseits als ein „besonderes“ Dorf zu sehen, als dass es durch Umsiedlungen entstand und sich aus Flüchtlingen zusammensetzt, die jeweils unterschiedliche Migrationsgeschichten, verschiedene Erfahrungen in den Kriegsjahren und Stellungen im Staat heute aufweisen. Dies macht Baan Hadnaleng auf der anderen Seite zu einem typischen Dorf, denn in den Kriegsjahren entstanden sehr viele solcher Gebilde gerade in Nord-West-Laos. Die Dynamiken der transkulturellen Kommunikation in Baan Hadnaleng zu analysieren könnte deshalb auch Aufschluss über Prozesse geben, die in anderen multi-ethnischen Dörfern zu beobachten sind. Dörfer, in denen mehrere Gesellschaftsstrukturen interagieren und die Akteure aktiv eine neue, gemeinsame Struktur herstellen müssen. Ziel der vorliegenden Arbeit ist es diese Struktur darzustellen, die sich aus dem Zusammenleben unterschiedlicher Gruppen mit Akteuren, die unterschiedliche Biographien aufweisen, ergeben hat und noch weiter im Prozess ist sich auszugestalten.

Baan Hadnaleng verlangt dabei als multi-ethnisches Dorf eine fluide Definition von „Raum“ und „Dorf“. Es ist einerseits als Identifikationsbasis der Menschen zu betrachten: nach der Heimat gefragt, wird der Dorfname genannt; dort sind die Kinder geboren und aufgewachsen, dort hat sich die eigene Identität gefestigt, dort wird sie erhalten und stetig erneuert. Das Dorf besteht andererseits aus Beziehungen nach außen, zu anderen Dörfern und dem Staat. Das Dorfoberhaupt knüpft Beziehungen nach Nalae und Luang Namtha, ärmere Familien unterhalten Verbindungen zu anderen Dörfern die schwerer zugänglich sind. In der Ausgestaltung dieser Beziehungen spielt Ethnizität keine Rolle.

Wie die transkulturelle Kommunikation sich vor diesem Hintergrund gestaltet wird im nächsten Kapitel dargestellt.

5. Das Modell der transkulturellen Kommunikation: Mechanismen des Zusammenlebens

Das letzte Kapitel hat gezeigt, dass Baan Hadnaleng als multi-ethnisches Dorf aus Gruppen mit verschiedenen Migrationsgeschichten, sozialen und religiösen Systemen sowie unterschiedlichen „Standings“ im Staat besteht. Es stellt sich die Frage wie diese Gruppen miteinander und dem Staat kommunizieren. In diesem Kapitel lege ich dar, welche Modi der Kommunikation in der Interaktion gewählt werden. Je nachdem, welche Modi der Kommunikation benutzt werden, gibt es Aufschluss darüber, welche Beziehungen auf welche Weise reproduziert werden und wie das System strukturiert ist, das sich aus diesen Beziehungen herausbildet. Es kann ein Prozess beobachtet werden, in welchem aus den Gesellschaftssystemen der Khmu und Samtao, aber auch aus denen der Lue und Lao ein neues, gemeinsames Gesellschaftssystem entsteht. Dieses wird sowohl durch „Gemeinsamkeiten“ als auch durch „Abgrenzungen“ zusammengehalten. Um dieses System zu skizzieren ziehe ich Guido Sprengers (2013) synthetisches und komparativ angelegtes Modell heran, welches ermöglicht, Kommunikationsstrategien ethnischer Gruppen und die Auswirkungen auf die Systeme zu analysieren.

5.1. Die drei Modi der Kommunikation und die kulturellen Repräsentationen

Guido Sprenger (2013) stellt drei mögliche Modelle transkultureller Kommunikation dar: *Zentrum und Peripherie*, *Kontrast oder Kontinuität* und *Dominante und Untergeordnete Formen*. Das erste Modell besteht aus einer Beziehung zwischen Zentrum und Peripherie, was bestimmte Wertvorstellungen evoziert. Damit ist gemeint, dass südostasiatische staatstragende Tieflandbewohner vom *müang* – dem Zentrum – aus ihre Macht bis in die Peripherien ausdehnen, wo die Hochlandbewohner zu finden sind. In dieser Idee sind zwangsläufig Werte impliziert und damit auch Hierarchie, die jedoch umkehrbar ist (vgl. auch Dumont 1980). Wird also aus der einen Sicht das Tiefland als das Zentrum, als zivilisiert und ordnungsgebend betrachtet und die Peripherie als untergeordnete, mangelhafte Wildnis, kann dies aus einer anderen Sicht umgekehrt sein. Die Beziehungen zwischen Hochlandgruppen und dem Staat können natürlich auch mit anderen Modellen beschrieben werden. Alte Zentrum-Peripherie-Modelle modulieren jedoch

auch heute noch vielfach die Beziehungen vieler südostasiatischer Hochlandgesellschaften zueinander und zum Staat (Sprenger 2013: 300, 301, 314).

Das zweite Modell, *Kontrast oder Kontinuität* zeigt, wie auf einer übergeordneten Ebene in Verbindung mit dem Zentrum-Peripherie-Modell Identitäten artikuliert werden. Während beispielsweise die Yao (oder auch Mien, vgl. Kap. 3.1.3.), Kontinuität mit dem Zentrum, Replikation und Mimesis nutzen, berufen sich die Rmeet, eine Mon-Khmer-sprechende Gruppe in Laos auf Komplementarität, Grenzerhaltung und Kontrast/Gegensatz (ebd. 2013: 301, 303). Die Rmeet grenzen sich zum Beispiel vom Staat ab, indem sie sich explizit als Hochlandbewohner klassifizieren, die kein Schriftsystem aufweisen und Nicht-Buddhistisch sind. Yao benutzen dahingegen das chinesische Schriftsystem, und replizieren damit die dominante Gruppe. Die von den Gruppen jeweils als übergeordnet gewählten Modi der Kommunikation sind nicht verwunderlich, denn während die Rmeet in Laos als die „Anderen“ auch Wertschätzung erlebten, widerfuhr den Yao in China eher Abwertung (Sprenger 2013: 304ff.).

Das dritte Modell besagt, dass es dominante und untergeordnete Formen gibt. Ein Beispiel wäre, dass die Kommunikation der Yao untergeordnet auch aus Kontrast, die der Rmeet untergeordnet auch als Replikation bestehen kann (ebd. 2013: 301 ff., 307). So besitzen die Yao auf einer untergeordneten Ebene einen Mythos, der sie als die Ahnen der Chinesen darstellt und sie somit den Chinesen überordnet: den Flutmythos. Die Rmeet dahingegen replizieren auf einer untergeordneten Ebene den Staat. Zum Beispiel vergleichen sie das Haus ihres Dorfgeistes mit einem Lao-Tempel und nennen den Geist sogar *phi müang*, eine Lao-Bezeichnung für den *Geist des müang* (ebd. 2013: 311ff.).

Um die transkulturelle Kommunikation der Khmu und Samtao untereinander, in Bezug auf andere ethnische Gruppen und mit dem Staat zu analysieren, stütze ich mich auf dieses Modell von Sprenger. In Baan Hadnaleng herrschen drei Modi der Kommunikation vor: Replikation, Komplementarität und Abgrenzung. Insofern weiche ich jedoch von Sprengers Modell ab, als dass die drei Modi der Kommunikation in einem Kontinuum angeordnet werden können. An dem einen Ende der Kommunikationsmöglichkeiten befindet sich die *Replikation*, die bedeutet, dass eine Gruppe kulturelle Merkmale der anderen Gruppe leiht und die andere Gruppe nachahmt. Gemeinsamkeiten werden also betont und die Gruppen funktionieren in Bezug aufeinander. Am anderen Ende des Kontinuums der

Kommunikationsmöglichkeiten steht die *Abgrenzung*. Die eine Gruppe grenzt sich von der anderen durch die Wahl und Ausgestaltung bestimmter kultureller Repräsentationen oder durch andere Mittel ab. Zwischen Abgrenzung und Replikation findet sich die *Komplementarität*. Dieser Modus der Kommunikation bedeutet, dass zwar die Unterschiede der beiden Gruppen betont werden, aber so organisiert sind, dass die Gruppen einander ergänzen.

Das Bild, welches sich bis hierher ergibt, ist in Tabelle 5 skizziert. Die Beziehungen der Gruppen sind auf mehreren Ebenen zu betrachten: Die erste Ebene ist die Betrachtung der transkulturellen Beziehungen aus historischer Perspektive. Genau wie die Betrachtung der Ebene zwei (der gegenwärtigen Beziehungen zum Staat) zeigt diese, dass der übergeordnete Kommunikationsmodus der Samtao die Replikation ist. Khmu dahingegen nutzen aus historischer Perspektive als übergeordneten Kommunikationsmodus Abgrenzung, der sie Replikation unterordneten. Kontemporär können bei den Khmu in Bezug auf den Nationalstaat sowohl Replikationen als auch Abgrenzungen auf individueller Ebene entdeckt werden. Die dritte Ebene zeigt wie die Beziehungen auf Dorfebene in Baan Hadnaleng gestaltet werden; die vierte Ebene stellt aus der Vogelperspektive heraus dar, wie die Modi der Kommunikation die Beziehungen in Baan Hadnaleng ausgestaltet haben. Hierbei ist wichtig zu betonen, dass es über- und untergeordnete Modi der Kommunikation gibt. Das Modell ist notwendigerweise eine starke Vereinfachung der sehr viel komplexeren Realität transkultureller Kommunikation in Baan Hadnaleng. Es ist problematisch Replikation, Kontinuität, Komplementarität und Abgrenzung in ein feststehendes Schema zu pressen, da auf jeder Ebene über- und untergeordnete Strategien benutzt werden und es Transformationen gibt, wie es in Kapitel 5.2. anhand des Beispiels der Todesrituale deutlich wird. Aus den während der Feldforschung gesammelten Daten ein Modell zu abstrahieren ist eine Angelegenheit der Perspektive und des Blickwinkels. Das Modell hebt eine bestimmte Sicht hervor, es könnten aber auch andere Blickwinkel gewählt werden. Dennoch gibt es auch hier Regelmäßigkeiten, die aufgezeigt werden. Ich richte mich in der folgenden Darstellung zwar grob nach dem hier skizzierten Modell – in Kapitel 5.1. halte ich mich an die Ebenen 1 und 2, in Kapitel 5.2. an die dritte und vierte Ebene – ich beziehe jedoch Abweichungen mit ein, wie beispielsweise in Kapitel 5.2.

Die Kontexte, in denen die Kommunikation geschieht (Ethnizität, Sozialsystem, Verwandtschaft, Politik, Religion, Wert-Ideen, Historische Ereignisse wie die Migrations- Konversionsgeschichte, etc.), können deshalb auch nicht getrennt voneinander betrachtet werden, sondern sind Transformationen voneinander. Um das gemeinsame, neue Sozialsystem in Baan Hadnaleng, welches sich aus den transkulturellen Kommunikationen ergibt, darstellen zu können gehe ich deshalb von den Schnittpunkten aus. So gibt beispielsweise die Migrationsgeschichte der Samtao Aufschluss sowohl über politische als auch über religiöse Hierarchien, in denen die Samtao sich bewegten und noch heute verortet werden können. Indem sie den Buddhismus der Lue übernahmen, errangen sie einen Platz in deren politisch stratifizierten System, was sich auf ihre heutige Interaktion mit den Lao und Khmu auswirkt.

Um analysieren zu können welche Modi der Kommunikation in Baan Hadnaleng und anderen Dörfern – vor allem in multi-ethnischen Dörfern, in denen auch Samtao leben – benutzt werden, sind „Identitätsmarkierer“ und kulturelle Repräsentationen wie beispielsweise Sprache, Kleidung oder Hausbau im Sinne Barths (1969: 14), die eine Gruppe von der anderen abheben, von großer Wichtigkeit. So bestimmen auch Dorftopographie, Titel, Ethnonyme, die Ursprungsmymen, und vor allem Rituale die transkulturelle Kommunikation (vgl. Sprenger 2013). Weshalb sind ausgerechnet Rituale so fundamental wichtig, um die Struktur des Gesellschaftssystems von Baan Hadnaleng und damit der transkulturellen Kommunikation gerecht zu werden? Gerade sozio-kosmische Gesellschaften können am besten als Systeme verstanden werden, welche aus Beziehungen bestehen:

„Society is conceived of in terms of relationships rather than as collection of discrete groups. These relationships define the various social categories of the living in reference to categories of ancestors, deities, and the dead“ (Barraud/Platenkamp 1990: 117).

Diese Beziehungen, sowie das Wertesystem einer Gesellschaft werden durch das Ritual hergestellt, reproduziert, erhalten und abgebildet (Barraud/Platenkamp 1990: 103, 106 ff., Sprenger 2006c: 54). Die Frage ist also welche Beziehungen wie durch das Ritual abgebildet werden.

In dieser Arbeit gibt auch die gemeinschaftsspendende, vermittelnde und integrative Dimension des Rituals Aufschluss über Kommunikation in Baan

Hadnaleng. Durkheim (2007; Kap. 2.3.1.) betont wie Ritual *eine* Gemeinschaft miteinander verbindet. Hier stärken Rituale den Zusammenhalt und die Kohärenz mehrerer Gemeinschaften. Ritual ist dabei per definitionem veränderlich. Es passt sich gesellschaftlichen Veränderungen genauso an, wie diese im Ritual angezeigt werden (vgl. Sprenger 2006c: 56). Beispielsweise beschreibt Willemijn de Jong (2007: 197) wie in Indonesien Reisrituale an Wichtigkeit verlieren, während Lebenszyklusrituale wichtiger werden, was Transformationen im Verwandtschaftsgefüge offenlegt. Verändern sich rituelle Handlungen, so können dabei, wie Claire Chauvet (2011: 87) es bezüglich eines Rituals der Geisterbesessenheit in Nord-Vietnam beschreibt, die Ritualhandlungen gleichbleiben, die Bedeutungszuschreibungen sich jedoch wandeln. Oder aber das Ritual verändert sich, während die Bedeutung gleichbleibt. Veränderungen von Ritualen werden von Endres und Lauser (2011) in „Engaging the spirit world. Popular beliefs and practices in modern Southeast Asia“ vor allem in Bezug auf die Moderne herausgearbeitet. In Baan Hadnaleng sind Veränderungen des Ritualsystems bereits auf Migrationsbewegungen und auf Kontakte zu anderen Gruppen in vorkolonialer Zeit zurückzuführen.

Es stellt sich hier letztlich die Frage wie es zu vereinbaren ist, dass Ritual einerseits Struktur aufbaut, erhält und abbildet, auf der anderen Seite jedoch Veränderungen einleitet, aufzeigt und sich selbst permanent verändert. Hierauf antwortet Guido Sprenger (2006c: 69), dass Struktur und Prozess in diesem Zusammenhang wie zwei Seiten derselben Münze sind. Mit Rückgriff auf Luhmann (1984) zeigt er, wie System/Umwelt-Beziehungen ein rituelles System am Leben halten. Das System hängt vom Außen ab, und übersetzt Input in die systemeigene Sprache. Struktur ist demnach von System-Veränderungen abhängig. Oder, um es mit Sahlins auszudrücken: Struktur ist nicht statisch, sondern eine

„dynamische Entwicklung der kulturellen Kategorien und ihrer Beziehungen zueinander, die ein System der Schaffung und Neuerschaffung der Welt ergeben“ (Sahlins 1992: 82).

Ein Ritualsystem kann unter Berücksichtigung dieser sich ständig wandelnden Struktur und der zur Systemerhaltung notwendigen Kommunikationen mit dem Außen als ein Regelwerk gesehen werden, das Kommunikation ermöglicht (Sprenger 2006c: 52). Genauer formuliert wird Ritual hier gemäß Sprenger definiert als:

„[...] an activity that a particular community acknowledges as being effective in the maintenance or creation of social or cosmic relationships that are vital for the reproduction of this community; this creative or maintaining force gains its efficacy with reference to a higher level in the social or cosmological hierarchy than the one represented by the persons or groups for whom the ritual is being performed” (Sprenger 2006c: 52).

Rituale sind mannigfaltig. Bezüglich von Baan Hadnaleng können beispielsweise Staatsrituale, Rituale, die sich Geistern widmen, buddhistische Rituale, Lebenszyklusrituale und viele andere unterschieden werden. Willemijn de Jong (2007: 209) subsumiert Reisrituale, die sie als die gemeinsame Konsumption und den Austausch von Reis im rituellen Kontext darstellt unter Lebenszyklus-Feste. Sie trennt Rituale von Zeremonien. Letztere definiert Willemijn als „non-everyday events and practices which show a sacred dimension“ (ebd. 2007: 199) und Ritual als “[...] single sequences and practices of a ceremony” (ebd. 199). Die Rituale, die hier bedeutsam werden (beispielsweise das gemeinsame Essen und Trinken in Kap. 6), benötigen keinen sakralen Kontext, können aber dennoch zeremoniellen Charakter haben. Dies wird in Kapitel 2.2.2. aufgegriffen. Ich konzentriere mich insgesamt auf die Rituale, die in Baan Hadnaleng ein gemeinsames Wertesystem ermöglichen und ausdrücken, die das Dorf zusammenhalten, und die sich bei der Forschung als am identitäts- und bedeutungstragensten für Baan Hadnaleng herausgestellt haben. Ich erhebe dabei keinen Anspruch auf Vollständigkeit der Beschreibung des Ritualzyklus des Dorfes. Die Hauptfragen sind, ob Khmu und Samtao in der Interaktion miteinander, dem Staat und im Hinblick auf die Migrationsgeschichten Unterschiede (Abgrenzung) oder Ähnlichkeiten (Replikation) zueinander artikulieren. Außerdem ist es wichtig herauszufinden, ob daraus Gemeinsamkeiten entstehen, so dass die Gruppen vor allem in Bezug aufeinander funktionieren (Kontinuität), oder ob auch in einem gemeinsamen System weiterhin Unterschiede betont werden (Komplementarität). Solche Unterschiede können auf ethnischen Kriterien gründen, auf der Ebene des Religionssystems artikuliert werden oder durch relativem Status begründet sein.

5.1.1. Transkulturelle Beziehungen in der Geschichte und Heute

Zunächst wird in diesem Abschnitt der übergeordnete Kommunikationsmodus der Samtao in der Geschichte und im heutigen Laos dargelegt: der der Replikation. In

dem Zuge wird darauf eingegangen, wie der Buddhismus zu beschreiben ist, der heute in Baan Hadnaleng praktiziert wird, und der die transkulturelle Kommunikation des Dorfs bestimmt. Außerdem wird danach gefragt, welche Beziehungen die Ausübung des Buddhismus der Samtao in Baan Hadnaleng reproduziert und ob Anschlussmöglichkeiten zwischen dem Buddhismus der Samtao und dem Animismus der Khmu bestehen.

Daraufhin wird die Sprache als ein weiteres Beispiel dafür angeführt wie Samtao in Luang Namtha Khmu und andere ethnische Gruppen replizieren (Kap. 5.1.3.). Das Beispiel der Musik (Kap. 5.1.5.) zeigt gleichermaßen wie die Replikation nicht als das reine Kopieren eines anderen Systems verstanden werden kann, sondern auf der Offenheit des Samtao-Systems beruht. Die Kleidung, die in Baan Hadnaleng getragen wird, zeigt auf einer Ebene eine Bewegung der Samtao und Khmu aufeinander zu, bei der ethnische Unterschiede aufgehoben werden (Kap. 5.1.4.). In Abschnitt 5.1.6. wird gezeigt wie bei den Khmu aus historischer Sicht übergeordnet Abgrenzung, untergeordnet jedoch Replikationen gefunden werden können, und wie Khmu im heutigen Laos Replikation und Abgrenzung individuell nutzen.

5.1.2. Die Replikation als übergeordneter Modus der Kommunikation der Samtao und der Buddhismus in Baan Hadnaleng

Replikation ist der übergeordnete Modus der Kommunikation der Samtao, und insofern ist die Übernahme des Buddhismus im Sipsòngpanna von den Lüe (Kap. 4.3.2.) nicht verwunderlich. In Laos ist der Buddhismus die von der staatstragenden Gruppe ausgeführte Religion. Viele der von den Lao als wichtig erachteten buddhistischen Zeremonien und Rituale werden auch in Baan Hadnaleng groß gefeiert. So beispielsweise das Neujahrsfest *Bun Phi Mai* (Kap. 6.1.4.) oder das *Bun Phravet*, ein Fest welches das frühere Leben des Buddha würdigt, als er noch Prinz Vessantara hieß¹²². Während jedoch in Luang Namtha selbst Laien die Hintergründe des Festes kennen werden diese in Baan Hadnaleng auf Anfrage hin nicht betont. Insgesamt werden in Baan Hadnaleng buddhistische Zeremonien wie *Bun Phravet*¹²³

¹²² Während *Bun Phravet* (Tambiah schreibt es *Bun Phraawe*) intonieren Mönche eine Nacht lang für Laien das Leben des Prinz Vessantara (vgl. Cate/ Lefferts 2012; Tambiah 1970).

¹²³ Nach Hayashi (2003: 121) nennen Lao als die wichtigsten buddhistischen Feste zuerst *Bun Phravet* (es wird aus der Jataka vorgelesen), dann *Bun Kathin* (den Mönchen werden Roben

und *Khao Salak*¹²⁴, die mit der buddhistischen Doktrin assoziiert werden, und die von vielen Lao als wichtigste buddhistische Zeremonien genannt werden (vgl. Hayashi 2003: 121), in ihrer Wichtigkeit lediglich bestätigt, wenn von mir genannt. Am häufigsten wird als wichtiges Ritual *Bun Greh* genannt, welches innerdörfliche und die Beziehung zum Staat zum Ausdruck bringt, wobei es gleichermaßen auch die Beziehung zu den Ahnen reproduziert (vgl. Kap. 6).

Eine materielle buddhistische Repräsentation in Baan Hadnaleng knüpft ebenfalls an die Kommunikation mit den Lao an: das Tempel-Manuskript ist in der Lao-Tham-Schrift¹²⁵ verfasst.

Was hier gesehen werden kann ist die Anschlussfähigkeit des Buddhismus. In Baan Hadnaleng wird der Buddhismus vor allem wegen der Möglichkeit, Anschluss an den Staat zu finden geschätzt. Die Zeremonien stellen eine Kommunikationsplattform mit dem Staat dar, und als solche werden sie genutzt. Die dahinterstehende buddhistische Doktrin ist nicht bekannt oder nicht so wichtig, die Betonung liegt auf dem zugrundeliegenden Konzept des Karma und den damit verbundenen guten (*bun*) und schlechten (*baab*) Taten.

In Kapitel 4.4.2. wurde bemerkt, dass buddhistische Verhaltensregeln für Laien, wie beispielsweise nicht zu töten, zu stehlen oder zu lügen und vor allem die nicht-buddhistische Wichtigkeit die Eltern zu ehren das Dorfleben von Baan Hadnaleng bestimmen. Es stellt sich die Frage, wie diese Konzeption auf die transkulturelle Kommunikation in Baan Hadnaleng wirkt, und wie sie die Beziehungen strukturiert. Die genannten Vorschriften und auch die in Baan Hadnaleng und andernorts sehr hoch geschätzten Tugenden ein gutes Herz zu haben (*djai dii*) und großzügig zu sein sind allgemeine Wertzuschreibungen, mit denen sich Angehörige vieler Religionssysteme identifizieren können. Die Anschliessbarkeit der buddhistischen Konzeptionen der Samtao an die Kosmologie der Khmu hält sich jedoch generell in

präsentiert) und als drittes *Khao Salak*. Tambiah (1970: 160 ff.) betont für den thailändischen Nordosten vor allem die Wichtigkeit des *Bun Phravet* als das wichtigste dörfliche Verdienstfest.

¹²⁴ Direkt übersetzt bedeutet es die „Auslosung von Reis“. Die Tempel-basierten Zeremonien drehen sich darum, dass die Ahnen während der kritischen Phase des Reisanbaus auf die Erde zurückkehren und von den Nachfahren Puffreis angeboten bekommen. Den Verstorbenen werden dabei jedoch auch Objekte und häufig persönliche Gaben bereitgestellt und durch die Mönche überbracht, was Verdienst generiert (vgl. Bouté 2012: 100; Ladwig 2011a; Tambiah 1970: 156; Hayashi 2003: 121).

¹²⁵ Die Tham-Schrift ist charakteristisch für die Tempel-Manuskripte der Lao (Enfield 1999: 260; Koret 1999: 251; Mc Daniel 2008: 35, 45ff.). Der Begriff „Tham“ steht (abgeleitet von *dhamma* aus dem Pali) insgesamt für die buddhistische Lehre (vgl. Tappe 2008: 65, 231). Diese Schrift unterscheidet sich leicht von der Lue-Schrift (Bouté 2012: 100).

Grenzen. So entspricht die in Kapitel 3 beschriebene Konzeption einer Hölle der Samtao nicht der Unterwelt der Khmu.

„Just like people of many other cultures, the Kammu in the traditional villages in northern Laos believed that the universe has three levels: heaven, the world where we live, and the underworld. This does not mean that there was a Heaven to which the souls of good people went after death. It was the heavenly spirits who lived there, but who sometimes, under certain circumstances, came down to earth. The underworld was not a Hell either but the abode of other kinds of spirits. Human beings lived on the middle level, and they stayed on the same level also after death” (Tayanin 2006: 15).

Verstorbene Verwandte leben bei Khmu und Samtao in einer Welt, die der Welt der Lebenden ähnlich ist. Hier besteht also die Möglichkeit des Anschlusses, aber es kann auch Missverständnisse zwischen Khmu und Samtao geben. Samtao trennen Himmel (Lao: *sawan*, Samtao: *bpung*), Hölle (Samtao und Lao: *nalok*) und die Gebiete auf der Erde, wo Geister leben, möglichst sorgfältig. Sie beschreiben mir gegenüber wie ihre verstorbenen Familienangehörigen im Himmel auf sie warten, Geister dahingegen leben im Wald. Die Achtung buddhistischer Regeln bewahrt Individuen vor unerwünschtem Kontakt mit Geistern. Khmu gehen dahingegen stärker von der gegenseitigen Durchdringung dieser verschiedenen Domänen aus. Die Welt der Geister ist nach dieser Sicht nicht nur auf der Welt der Lebenden anzusiedeln, die „Seele“ des lebenden Menschen wandert nachts auch im Schlaf dorthin, wo gleichermaßen die Ahnen leben, die irgendwann Geister werden oder mal waren. Dementsprechend vermischen sich auch Ahnen und Geister gründlicher als bei den Samtao. Eines deckt sich allerdings bei Khmu und Samtao: dass der Ort, an dem die Ahnen leben, ähnlich der Erde ist, auf der sich die Lebenden befinden. Damrong Tayanin beschreibt deckungsgleich mit dem was Samtao mir zu diesem Thema sagten:

„[...] spirits have everything just like living people. [...] They had everything they once had in our world: fields, villages and domestic animals – even a police force as we have seen. They also had families and relatives, just as they did before they died” (Tayanin 2006: 31).

Gleichermaßen merkt Suksavang (2003: 7) an, dass die Welt der Geister (*hrooy*) die Umkehrung der Welt der Lebenden ist. Was beispielsweise die Geister schön finden, finden Menschen hässlich. Die Ehrung der Ahnen stellt keinen gemeinsamen Nenner zwischen Khmu und Samtao bereit. Khmu ehren ihre Ahnen

als Hausgeist (*hrôdy gaang*) durch das Rezitieren von Formeln und das Verschütten von Alkohol und Hühnerblut vor seinem Altar im Haus (vgl. Schopohl 2011: 260; Suksavang 2003: 39), Samtao ehren ihre Ahnen durch Almosengaben (*thaan*) im Tempel.

Abschließend bleibt festzuhalten, dass das buddhistische Regelwerk, welches die Beziehungen der Samtao und zum Teil der höherrangigen Khmu zu den Ahnen gestaltet, auch Baan Hadnaleng als multi-ethnisches Dorf strukturiert. Der Buddhismus kann als Gemeinschaftsreligion gesehen werden, die für Dorfzusammenhalt und als ein Korsett der Dorfhierarchien fungiert. In Baan Hadnaleng wird der Buddhismus auf diese Weise von Samtao und hochrangigen Khmu zur Kommunikation mit dem Staat und zur Artikulation der Identität nach außen genutzt. Beispiele dafür sind die Tempel-basierten *Bun Greh*-Feiern (vgl. Kap. 6), bei denen möglichst viele Teilnehmer von außen eingeladen werden oder auch, dass Samtao sich Fremden gegenüber primär als Buddhisten darstellen. Weniger wird der Buddhismus als Plattform der dorfinternen Kommunikation herangezogen. Diese ist durch die Anschlussfähigkeit buddhistischer Konzepte in geringerem Maße auch gegeben, wobei Khmu von niedrigerem Status ausgeschlossen werden.

Zu Beginn dieses Abschnitts wurde gezeigt, dass Samtao selektiv Teile buddhistischer Praktiken betonen, um bestimmte Beziehungen zu festigen. Es ist dabei davon auszugehen, dass Samtao den Buddhismus der staatstragenden Gruppen nicht exakt kopierten, sondern im Laufe der Geschichte eigene Variationen des Buddhismus herausbildeten. Die kulturelle Repräsentation Sprache wird, wie ich im Folgenden zeigen möchte, repliziert im Sinne von kopiert. Die kulturelle Repräsentation „Kleidung“ zeigt, wie Replikationen zu gemeinsamen Merkmalen mit anderen Gruppen führen können, woraufhin die Bedeutungsunterscheidung verloren geht und eine Kontinuität entsteht, die ethnische Unterscheidungen transzendiert.

5.1.3. Sprache

Samtao in Baan Hadnaleng sprechen Khmu und Lao, in Dörfern in denen sie mit Lue zusammenleben sprechen sie Lue, kurz: Samtao lernen in multi-ethnischen Dörfern immer die Sprache der anderen Gruppe, während die andere Gruppe ihre nicht lernt. Khmu sprechen in Baan Hadnaleng zwar Lao, aber kaum Samtao. Lediglich in gemischten Haushalten, die in Baan Hadnaleng zunehmen, kennen die

Khmu-Partner meist ein paar Samtao-Ausdrücke¹²⁶. Baan Hadnaleng ist das einzige Dorf in Luang Namtha, in dem die Samtao-Sprache zumindest in Samtao-Haushalten teilweise noch gesprochen wird (vgl. Kap. 4.1.2.). In anderen Dörfern führt die Replikation der Sprache anderer Gruppen zur Aufgabe der eigenen Sprache und letztlich des eigenen Ethnonyms. Das liegt meines Erachtens nach daran, dass in den anderen Dörfern die Gruppen, mit denen die Samtao leben, buddhistisch sind und somit das unterscheidungstragende Identitätsmerkmal der Samtao wegfällt. So ist es in Ban Tha Oo geschehen, in dem Schliesinger (2003a: 205) sich aufhielt (vgl. Kap. 4.1.2.). Ganz anders die Khmu, die in Luang Namtha eine Majorität darstellen und somit ihre Sprache durchsetzen können.

5.1.4. Kleidung

Khmu replizieren, was die Kleidung angeht, in Laos normalerweise eher die Gruppe, mit der sie zusammenleben, und übernehmen deren Kleidungsstil, beispielsweise den der Lüe, Lao oder Yuan (Suksavang 2003: 74, 75). Gleichzeitig ist es jedoch schwierig zu sagen, was „traditionelle“ Khmu-Kleidung ist. Khmu hatten zwar eigene, „traditionelle“ Kleidung, stellten diese selbst her, und grenzten sich mit dieser Kleidung voneinander und anderen Gruppen ab (Evrard 2007: 142), heute existiert jedoch keine „traditionelle Khmu-Kleidung“ mehr. Petit (2013) schreibt, dass die Kleidung der Khmu immer schon denen der Tai-Gruppen ähnelte. Ein Khmu-Informant hatte ihm gegenüber angemerkt, dass Khmu keine eigenen Kostüme hätten, und die Kostüme, die Khmu in Nam Deua trügen wären „copied from the Lu“ (Petit 2013: 482). Die *Sin*¹²⁷ die viele Khmu-Frauen tragen und als „indigen“ benennen, sind von den Lüe entliehen. In Luang Namtha und Oudomsai weisen die Khmu-Lüe (eine Untergruppe der Khmu) noch eine „Baumwoll-Kleider-Tradition“ auf (Evrard 2007: 133; Petit: 2012: 145; Suksavang 2003: VI, 74ff.). Schliesinger (2003a: 152ff.) und die Lao Front for National Construction (2008: 51) berichten von einer traditionellen Khmu-Kleidung, die auch heute noch bei Ritualen getragen wird. Diese besteht für Frauen aus einer dunklen Weste, einem schwarzen *Sin* und

¹²⁶ Das hängt nicht damit zusammen, ob die Ehefrau Samtao ist. Eigentlich wäre zu vermuten, dass eine Samtao-Frau Khmu lernt, aber eine Khmu-Frau, die einen Samtao-Mann heiratet müsste eigentlich Samtao lernen, was nicht der Fall ist, wie man es an der Familie des Samtao-Dorfchefs sieht, dessen Khmu-Ehefrau die Familie eher umgekehrt dazu brachte Khmu zu sprechen. Hier wird also Ethnizität über Verwandtschaft gewertet.

¹²⁷ Dies sind gerade geschnittene Röcke, die Ähnlichkeit mit Sarongs aufweisen. Sie werden um die Taille gebunden, und oft mit Gürteln gehalten.

Silberschmuck, für Männer aus einem mit silbernen Plättchen bestickten Lendenschurz und der obligatorischen schwarzen Weste. Solche Kleidung trugen manche Khmu in Baan Hadnaleng bei dem Teil des *Bun Greh*-Festes, welches Khmu-Identität hervorhebt und artikuliert. Ich wurde gebeten Bilder zu machen und die Kleidung wurde mit Stolz getragen¹²⁸ (siehe Abbildung 8).

Insgesamt herrschen in Baan Hadnaleng im Alltag bei der Bekleidung der Frauen¹²⁹ schwarze Baumwoll-*Sin* oft mit bunten Streifen an der oberen Borte vor. Diese *Sin* wurden mir gegenüber von einem Informant als Khmu-*Sin* benannt, andere sagen jedoch, dass es zwischen Khmu- und Samtao-*Sin* keine Unterschiede gibt. Wieder andere betonen, dass es früher einmal traditionelle Samtao-*Sin* gegeben hätte. Dies sind dunkle *Sin* mit farbigen (rot-blau-weißen) Streifen an der oberen Borte. Nach Schliesinger (2000: 117) sollen diese *Sin* ähnlich der der Blang sein, zu deren Sprachgruppe Samtao gehören, und mit denen sie einige Gemeinsamkeiten teilen. In Baan Hadnaleng besitzt noch ein Haushalt derlei *Sin*, sie werden aber nicht getragen. Chazée (1999: 83) erwähnt ebenso wie Howard und Wattanapun (2001: 49) das fehlende Kostüm der Samtao, das sie von anderen Gruppen abhebt. Samtao bedienen sich nach diesen Quellen bei den Kleidungsstücken der Lüe. In Baan Hadnaleng verkaufte manchmal ein Lüe-Ehepaar unter anderem auch *Sin*, es ist also denkbar, dass die *Sin*, die in Baan Hadnaleng getragen werden Lüe-*Sin*, oder Khmu-Lüe-*Sin* sind.

Insgesamt sind *Sin* in Baan Hadnaleng nur in manchen Kontexten und von manchen Informanten ethnisch klassifiziert. So wurde mir der schwarze Baumwoll-*Sin*, wie er im Alltag in Baan Hadnaleng getragen wird, im Kontext des *Bun Greh* als *Sin lin*, also als *Sin* zum Spielen benannt, im Gegensatz zu den sehr viel feineren Lao-Stoffen, die einen gewissen Status (und Unbequemlichkeit) vermitteln. Hier findet eine gemeinsame Abgrenzung von Baan Hadnaleng als ein Dorf, in dem Unterschiede zwischen Khmu und Samtao aufgehoben werden, gegenüber den Lao statt.

Ein weiterer Index dafür wie die transkulturelle Kommunikation gestaltet wird ist die Jeans. Männer jeglichen Alters, manche Frauen der mittleren und mehr

¹²⁸ Leider habe ich versäumt zu fragen, wo diese Kleidung hergestellt wurde, so dass es sein kann, dass das Kostüm nach der Khmu-Lüe Tradition hergestellt wurde.

¹²⁹ Gerade die Kleidung der Frauen kann häufig ein Markierer distinkter Ethnizität sein. Bei Khmu umfasste ethnisch markierte Kleidung zwar auch die Männer (Suksavang 2003: 75), bezüglich der Palaungisch-sprechenden Gruppen in Burma merkt Milne (1924: 209) jedoch an, dass gerade die Kleidung der Mädchen und Frauen Gruppenidentität und Clanzugehörigkeit anzeigte.

Frauen der jungen, jedoch keine Frauen der älteren Generation tragen Jeans. Die Frauen der mittleren Generation ziehen dabei gerne den *Sin* über die Jeans. Hier replizieren Samtao und Khmu Lao beziehungsweise den Westen, was als typisch für die Prozesse gesehen werden kann, die in Baan Hadnaleng derzeit Ethnizität transzendieren und die Gesellschaft eher nach Status aufgliedern. Ein Haushalt von relativ niedrigerem Status könnte sich keine Jeans leisten und somit ist dieses Kleidungsstück auch Ausdruck des neuen Statussystems.

Zusammenfassend lässt sich bis hierhin feststellen, dass Samtao in Baan Hadnaleng im Alltag die Sprache der Khmu replizieren, womit sie sich diesen anpassen. Gleichzeitig gibt es Punkte, an denen sich die Khmu- und Samtao-Systeme so überschneiden, dass Bedeutungsunterscheidungen in beide Richtungen aufgehoben werden. Im Alltag tragen weder Samtao noch Khmu ihre eigenen *Sin*, es findet eine „Ent-ethnisierung“ der Kleidung statt. In anderen Kontexten replizieren Khmu und Samtao gemeinsam die Lao. Beispielsweise tragen die Khmu und Samtao-Frauen, die es sich leisten können, bei wichtigen buddhistischen Feierlichkeiten leuchtende Lao-*Sin* aus einem feinen Material und Männer mit einem höheren Status häufig schwarze Anzughosen und weiße Hemden. Dies trägt nicht nur dazu bei, dass beide Gruppen Staatsnähe aufbauen, sondern auch, dass sie ein gemeinsames System aufbauen, in welchem durch Rückgriff auf die dritte Gruppe Nischen bereitgestellt werden, so dass Khmu und Samtao jeweils ihre distinkte Identität bewahren und nicht die der anderen Gruppe komplett übernehmen müssen.

Im Folgenden wird gezeigt, wie der Mechanismus der Replikation der Samtao die große Offenheit ihres Systems zeigt, was dazu führen kann, dass das andere System als zukunftsführender bewertet wird als das Eigene, was aber nicht immer der Fall ist und nur eine mögliche Folge von vielen.

5.1.5. Der Wert externer Beziehungen

Schliesinger schreibt bezüglich der Samtao-Kleidung, die Samtao heute nicht mehr tragen: „This is a reflection of a process of Tai-ization of the Samtao which they seem to support themselves, appearing opposed to their own ethnicity“ (Schliesinger 2003a: 205). Dabei leiten Samtao diesen Prozess jedoch selbst ein. Die Replikation beruht nicht auf einer unhinterfragten Mimesis, sondern auf einer grundsätzlichen Offenheit des Samtao-Systems, welche bei den Khmu in Baan Hadnaleng so nicht

zu finden ist, und die bei den Samtao einen eigenen Wert darstellt. Samtao-Sein heißt nicht nur Buddhistisch sein, es bedeutet auch offen für fremde Einflüsse zu sein und diese zu inkorporieren. Hier kann mit Sahlins (1992) argumentiert werden, dass Samtao im präskriptiven Bereich der Gesellschaftsordnung Offenheit aufweisen. Die Offenheit des Systems wird mehr noch als „typisch Samtao“ definiert, als ein den Samtao inhärenter Zug. Beispielsweise sind Samtao in Luang Namhta berühmt dafür, dass sie viele Sprachen sprechen (Nathan Badenoch, personal communication, 07.01.2013). Ihr Name bedeutet nach meinen Informanten so auch sinngemäß keinesfalls wie zu vermuten gewesen wäre und in Chroniken erwähnt wird (Volker Grabowsky, personal communication, 23.01.2015) „drei Gründerherren“ (ສາມເຖົ້າ), sondern „Drei Sprachen“ (vgl. Kap. 4.1.2.). Meine Informanten führten diesbezüglich an, dass Samtao gleich, wo sie seien, immer drei Sprachen sprechen könnten. In Baan Hadnaleng beispielweise Khmu, Lao und Samtao. Dies mag auch eine Anspielung auf das Dreiecksverhältnis sein, Teil dessen sie in vielen Ländern sind. Viele Samtao-Gruppen lernten mit dem Staat zurechtzukommen und mit der ethnischen Gruppe, mit der es direkte Interaktion gab. In Baan Hadnaleng betrifft das die Lao und Khmu, im Sipsòngpanna betraf es die Lue und Han-Chinesen, etc.

Ein weiteres Beispiel für die Betonung des performativen Bereichs des Samtao-Systems (Sahlins 1992: Kap. 2.2.1.) und für den Wert, der „Replikation“ und „Kontinuität“ zugeschrieben wird, ist die Musik. Samtao singen zu manchen festlichen Gelegenheiten Lieder, die Ad-hoc-Schöpfungen der derzeitigen Situation darstellen, wobei ein bewundernswertes Gedächtnis für etwas länger zurückliegende Ereignisse vorliegt. Das Samtao-Dorfoberhaupt weist außerdem die Fähigkeit auf Lue-*Changkhab*-Lieder zu singen (siehe z.B. Davis 2005). Khmu besitzen ebenfalls eine gesungene Poesie (*teem*), die aber nicht die Eigenschaften der Samtao-Lieder hat, sondern eher traditionelles „Khmu-Kulturgut“ darstellt (vgl. Suksavang 2003: 9).

Das Ergebnis der Betonung der Kommunikationsmodi „Replikation“ und „Kontinuität“ muss nicht die Aufgabe des eigenen Gesellschaftssystems bedeuten. In Baan Hadnaleng werden kulturelle Repräsentationen der Lao und Khmu als Samtao umgedeutet, womit das kulturelle System „Samtao“ einen neuen Inhalt bekommt, der als „ureigene Tradition“ benannt wird. Als Beispiel kann hier der Buddhismus dienen, den Samtao als für sich identitätstragend benennen. Die Praktizierung buddhistischer Rituale war im Sipsòngpanna das Merkmal einer Gruppe, die in der Wahrnehmung beider Gruppen als den Samtao übergeordnet empfunden wurde. Samtao nutzten

den Buddhismus zunächst, um mit dieser Gruppe besser kommunizieren zu können. Sie machten sich im Folgenden den Buddhismus so zu Eigen, dass sie selbst damit identifiziert waren und sind. Aber sie verwendeten die Elemente, die am besten in das eigene System passten und die zum eigenen Vorteil genutzt werden konnten. In diesem Zusammenhang beschreibt Nicola Tannenbaum (1987: 705) ein ähnliches Vorgehen der Shan, die, indem sie ein Tattoo erwerben und von den vorgeschriebenen fünf buddhistischen Vorschriften eine befolgen, Zugang zu der politischen „Macht“ haben, die die Ausübung des Buddhismus bereitstellen kann.

Diese Nutzung fremder kultureller Elemente führt in Baan Hadnaleng zu einer Sozialstruktur, die übergeordnet in vielen Kontexten auf einer Kontinuität der Khmu- und Samtao-Systeme gründet. Es bilden sich gemeinsame Rituale heraus, die auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner gründen: gemeinsam Reis essen und Alkoholtrinken. Beide Gruppen haben sich ein Funktionieren in Bezug aufeinander erarbeitet. Dies wird in Kapitel 6 näher erläutert.

5.1.6. Abgrenzung und Replikation als Modus der Kommunikation der Khmu

In den vorangegangenen Ausführungen lag der Fokus der Darstellung häufig auf dem System der Samtao, im Folgenden wird mehr auf die Modi der Kommunikation eingegangen, die Khmu in der Interaktion mit Samtao, Lao und anderen Gruppen anwenden. Khmu haben eine lange Geschichte der gleichzeitigen Abgrenzung und untergeordneten Komplementarität gegenüber den Tiefland-Lao. Als Ureinwohner von Laos waren es vor allem die Khmu-Kassak, die rituell mit dem König regelmäßig eine Beziehung bekräftigten, die zwar die Dominanz der Lao bestätigte, den Khmu jedoch weiterhin zusprach, dass sie die Tieflandebenen des heutigen Laos bereits vor den Tai besiedelt hatten, also die ursprünglich rechtmäßigen Eigentümer dieses Landes waren (vgl. Kap. 4.3.1.; Evans 1998: 144 ff; Suksavang 2003: 1; Tayanin 1994: 2). Insofern waren Khmu als „Hüter des Waldes“ und den damit assoziierten Kräften respektiert und geschätzt, gleichermaßen grenzten sich die Tieflandbewohner aber von Khmu in derselben Rolle auch ab. Khmu galten als das zu zähmende, unterzuordnende „Wilde“ und „Andere“. Auch heute noch sind Reste dieser Beziehungen zu spüren. Insgesamt haben Khmu also ein ganz anderes „Standing“ im Lao-Staat: sie spielen eine aktive Rolle in der

Geschichte von Laos, als mächtiger und manchmal gefürchteter, manchmal respektierter Anderer.

Im Gegensatz zu den Samtao weisen die Khmu außerdem einen mythischen „Helden“ auf, den man auch als Ahnenvater¹³⁰ der Khmu sehen könnte und der mit der Ebene der Tonkrüge verbunden wird. Einer von Suksavang (2003: 55) aufgezeichneten Mythe zufolge führte der mit magischen Kräften ausgestattete Kommandant Cwang die Khmu vor 4000 bis 5000 Jahren gegen die Vietnamesen ins Feld. Leider verfiel Cwang dem Alkohol, verlor letzten Endes die Schlacht und aus diesem Grund sind Khmu bis heute „Skaven“ (*Kha, khooy*) einer übergeordneten Gruppe (vgl. Suksavang 2003: 55ff.; Tayanin 1994: 66). Die Gestalt des Cwang wird noch einmal in Kapitel 6 aufgegriffen, zunächst bleibt festzuhalten, dass er eng mit dem Anspruch der Khmu, die ursprünglichen Bewohner von Laos zu sein, und dem Grund für ihren heute untergeordneten Status in Bezug auf die Lao zusammenhängt. Trotz des „Helden“, der theoretisch eine einende Wirkung auf Khmu hätte haben können, haben Khmu keine geeinte Khmu-Identität ausgebildet und sind in viele Untergruppen unterteilt, die verschiedene Geschichten und Dialekte aufweisen (vgl. Petit 2013: 475; Suksavang 2003: 8). Manche kämpften im Krieg zusammen mit den PL gegen die RLG, andere nicht (vgl. Kap. 4.1.4.). Damit ähneln sie den Samtao, die in vielen voneinander getrennten, kleinen Gruppen von dem Sipsôngpanna nach Laos migrierten und keinen übergeordneten Zusammenhalt aufwiesen. Khmu sind jedoch im Gegensatz zu den Samtao eine der größten ethnischen Gruppen in Laos, und in Luang Namtha zahlenmäßig sogar stärker als die Tai-sprecher vertreten (vgl. Kap. 4.1.3.). Khmu leben, wie Samtao auch mit anderen Gruppen in multi-ethnischen Dörfern (vgl. Petit 2013: 475; Suksavang 2003: 8). In Luang Namtha können viele Dörfer gefunden werden, deren Bewohner größtenteils Khmu sind. Fast alle Dörfer auf dem Weg von Luang Namtha in Richtung Nalae sind Khmu: Lediglich zwei Dörfer bilden eine Ausnahme: Baan Soptout ist ein Lanten-Dorf und in *Sin Oudome* leben heute vor allem Lue. Badenoch (2013: 13) erwähnt sogar, dass es Tai-Dörfer gibt, die zu Khmu-Dörfern geworden sind. Insofern ist nicht zu erwarten, dass Khmu den Modus der Replikation wählen, denn sie sind die tonangebende Gruppe. Tatsächlich können eher noch Abgrenzungsmechanismen der Khmu gegenüber den Lao

¹³⁰ Suksavang (2003: 4, 47) und Tayanin (1994: 66) bezeichnen Cwang (von Tayanin als Wáan transkribiert) als König (*phachao*) und Ahne der Khmu. Beide beschreiben eine Mythe, nach der Cwang durch das Fällen eines bestimmten Baumes half Luang Prabang zu erbauen.

gefunden werden und viele Khmu blieben auch nach 1975 ihren lokalen Kosmologien treu. In Nonpaseth¹³¹ beispielsweise, einem Dorf, welches zwischen Luang Namtha und Nalae nicht am Rande der Hauptstraße liegt, betonten Informanten regelmäßig Ernterituale zu Ehren der Geister, für die das Dorf nach außen hin abgeschlossen würde, durchzuführen.

Auf der anderen Seite muss beachtet werden, dass der Nationalstaat auch in Luang Namtha gegenwärtig ist und es sich insofern für Khmu anbietet durch Replikation Kommunikationsbasis mit dem Staat zu schaffen. Hier spielt hinein, dass verschiedene Khmu unterschiedliche Positionen während des Krieges bezogen, und dass es keinen einheitlichen Umgang mit dem Staat gibt. Manche Khmu beharren auf der lokalen Kosmologie, andere treten zum Buddhismus oder sogar Christentum über (vgl. Petit 2012: 160; Suksavang 2003: 8; Tayanin 1994: 20; ebd. 2006: 15). Viele der zuletzt genannten Khmu replizieren nicht nur den Buddhismus, es wurde oben auch beschrieben wie beispielsweise ein eigenes, distinktes Kostüm (abgesehen von der Khmu-Lüe-Kleidung) in Vergessenheit geriet. Auch Khmu greifen also auf den performativen Bereich ihres Gesellschaftssystems zurück (Sahlins 1992; Kap. 2.2.1.) Dies zeigt sich beispielsweise an den diversen Untergruppen, die sich nach der Interaktion mit Tai-Gruppen (Khmu-Lüe, Khmu-Yuan etc.) benennen (vgl. Kap. 4.1.2.). Hier bleibt jedoch das „Khmu“ dem Namen der anderen Gruppe vorangestellt, anders als bei den Samtao, die ihre eigenen Identitätsmarkierer denen der anderen Gruppe unterordnen. Außerdem wird Khmu als Sprache vor allem solange Khmu in manchen Regionen von Laos weiterhin die Majorität stellen zumeist weiter gesprochen, was bei den Samtao anders ist.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten: Manche Khmu in Luang Namtha grenzen sich von den Lao ab, andere replizieren Elemente des Lao-Systems, es kann kein einheitlicher Kommunikationsmodus gefunden werden.

Die Kommunikationsstrategien der Khmu in Baan Hadnaleng müssen hinsichtlich des Statussystems betrachtet werden. Khmu, die weniger mit dem Staat zu tun haben, grenzen sich von Lao und Samtao ab, indem sie die Wichtigkeit ihrer lokalen Kosmologie betonen und weiter Khmu-spezifische Rituale (vor allem Todes- und Heilungsrituale stechen hier heraus) durchführen. Khmu von höherem Status

¹³¹ Auch in diesem Dorf stieß ich jedoch auf große Zurückhaltung, als es darum ging tiefer über die mit der lokalen Kosmologie assoziierten Rituale zu sprechen. „Über Geister spricht man nicht“, war die Begründung.

dahingegen nehmen an buddhistischen Zeremonien teil und kennen genauso gut wie Samtao die buddhistischen Normen der „Schlechten Taten“ (*baab*) und „Guten Taten“ (*het bun*). Das bedeutet jedoch nicht, dass sie zum Buddhismus konvertieren. Die Informanten betonen immer wieder, dass Khmu per definitionem Geister ehren (*tüü phii*). Im Diskurs ist kein Raum für Khmu, die zum Buddhismus übertreten. Ein Khmu, mit dem ich auf dem Weg zu einer buddhistischen Zeremonie war, betonte diesen Umstand derartig überzeugend, dass ich in diesem Moment eher anzweifelte seine Ethnizität korrekt erfasst zu haben, als zu erkennen, dass ich mit einem Khmu zu einer buddhistischen Zeremonie ging, der vehement abstritt so etwas abwegiges jemals zu tun. Übergeordnet und im Diskurs grenzen sich also auch hochrangige Khmu in Baan Hadnaleng von Samtao und Lao ab. Untergeordnet und in der Praxis replizieren hochrangige Khmu den Buddhismus jedoch, um mit dem Staat zu kommunizieren.

Nachdem die Modi der Kommunikation der Khmu und Samtao wie sie in Luang Namtha und Baan Hadnaleng genutzt werden, erläutert wurden, gehe ich im folgenden Kapitel darauf ein welche Modi der Kommunikation in Baan Hadnaleng „aus der Vogelperspektive“ zu finden sind und welche Folgen die gewählten Modi der Kommunikation haben. Es zeigt sich wie die Modi der Kommunikation die gemeinsame Sozialstruktur der in Baan Hadnaleng lebenden Khmu und Samtao bestimmen. Zunächst beschreibe ich, wie aus dem übergeordneten Modus der Replikation der Samtao in Baan Hadnaleng Abgrenzung gegenüber den Khmu wird. Der Kommunikationsmodus der Abgrenzung kann als Transformation des Kommunikationsmodus der Replikation gesehen werden.

Es wurde gezeigt, dass Samtao in Baan Hadnaleng ihren übergeordneten Modus der Replikation beibehalten haben, was man vor allem hört, wenn man in das Dorf kommt: es wird allseits Khmu gesprochen. Im Sipsòngpanna hatten Samtao dank dieses Modus der Kommunikation den Buddhismus der Lue übernommen und ihn in Laos weitergeführt. Dies führt in Baan Hadnaleng zu einer Abgrenzung: indem Samtao die mit dem Staat assoziierte Religion ausüben, grenzen sie sich gegenüber den Khmu ab, die zumindest auf der normativen Ebene diejenigen sind, die Geister ehren. Jeder Samtao, ob männlich oder weiblich, jung, oder alt, den ich fragte, was es für ihn bedeutet Samtao zu sein, sagte „Wir sind Buddhisten, die Khmu sind die, die Geister ehren“. In Baan Hadnaleng ist dies das Identitätsmerkmal, das sie von

Khmu abhebt. Im Folgenden wird dies anhand der *Soma Phɔɔ-Mɛɛ* Zeremonie gezeigt.

5.1.7. Abgrenzung als Transformation der Replikation: das *Soma Phɔɔ-Mɛɛ* Ritual

Das Dorfoberhaupt betonte mir gegenüber stets, dass *Soma Phɔɔ-Mɛɛ* ein Samtao-Ritual sei, und dass ein Lao Theung solche Rituale nicht durchführen würde. Die Zeremonie gilt also als „typisch Samtao“ und grenzt Samtao von Khmu und anderen Lao Theung ab. *Soma Phɔɔ-Mɛɛ* kann als „Vater und Mutter Respekt erweisen, sich bei Vater und Mutter entschuldigen“ übersetzt werden. Im Alltag wird *Soma* manchmal im Sinne von „Entschuldigung“ sowohl in Baan Hadnaleng unter Samtao, als auch in Luang Namtha anstatt *khɔɔ thot* (ຂໍໂທດ) oder *sia djai* (ເສຍໃຈ) gebraucht. Beispielsweise, wenn eine Person zu nah an jemand anderem vorbei gegangen war. Es kann auch im Sinne von „Danke sehr“ verwendet werden. Rhum (1994: 93) beschreibt *khɔɔ soma* als Element, mit welchem in Nordthailand vor buddhistischen Ritualen allgemein um Verzeihung gebeten wird. Das Ritualelement, ältere Menschen um Vergebung zu bitten (Tambiah schreibt es *somma phuu thaw*) kann in Nordost-Thailand als Teil der Heiratszeremonie gefunden werden (Tambiah 1970: 232).

In Baan Hadnaleng findet die Zeremonie einmal im Jahr nach dem Neujahrsfest der Lao (*Bun Phi Mai*), an dem Abend nach dem großen Feuerwerk (*Bun Bang Fai*¹³²) als letzte Feierlichkeit statt. Ich wohnte dem Ritual in Baan Hadnaleng am 17.04.2012 bei. Es ist das Samtao-Dorfoberhaupt, das in Baan Hadnaleng die Aufgabe übernimmt die Tradition (*hidkong papeini*, ຮີດຄອງປະເພນີ) weiterzuführen. Er zieht – nachdem seine eigene Mutter geehrt wurde – mit manchen seiner Kinder und der Ehefrau von Samtao-Haushalt zu Samtao-Haushalt, um dort zusammen mit dem jeweiligen Haushaltsoberhaupt (zumindest wenn dieses anwesend ist) die betreffenden Eltern und Großeltern zu ehren, ihnen Respekt zu

¹³² Laut Bouté (2012: 110) wird *Bun Bang Fai* (Raketenfest) bei den Lao als vom Neujahr getrenntes Fest im Juni gefeiert. Condominas (1998: 49) benennt das *Bun Bang Fai* ebenso als eigenständiges Ritual, welches die Lao im Mai, angelehnt an das *Vissakha Bousa* durchführen. Letzteres „commemorates the birth, enlightenment, and death of Buddha“ (LeBar 1960: 57). Zu Beginn der Regenzeit, im April, wird nach Condominas (1975: 263) lediglich ein nicht-buddhistisch inspiriertes *Bun Bang Fai*, welches für Regen sorgen soll, durchgeführt. Er bindet die Durchführung dieses *Bun Bang Fai* an die Ehrung des Dorfgeistes.

zollen und sie um Vergebung für vergangene schlechte Taten zu bitten. Auf dem Gabentablett (*Phaa Khwan* oder *Pha Khao*, ဝာငခိၵ်¹³³) werden der älteren Generation rote Blumen, Blätter, roher Reis und kleine, gelbe Kerzen dargeboten. Die Anwesenden verneigen sich auf dem Boden ausgestreckt vor den ebenfalls auf dem Boden sitzenden Älteren und murmeln dabei rituelle Formeln. Diese sind je nach Haushalt Lüe, Samtao, Lao oder auch Pali-Formeln, aber ich habe nie gehört, dass sie auf Khmu ausgesprochen wurden. Neu Eingehiratete dürfen ein bis zwei Jahre nicht an der Zeremonie teilnehmen, sie sitzen außen und haben keine Funktion. Es wird keine spezielle Kleidung getragen, und die Atmosphäre ist halb träge und halb feierlich. Die Reihenfolge, nach der die Haushalte besucht werden, richtet sich dabei nach der geographischen Entfernung und nicht nach Status oder anderer (wie emotionaler oder verwandtschaftlicher) Nähe zu dem Haushalt des Dorfoberhauptes. Die Haushalte, die am nächsten zu dem Haus des Dorfoberhauptes liegen werden zuerst besucht und zuletzt die, die am weitesten weg liegen. In manchen Haushalten läuft der Fernseher im Hintergrund.

Milne (1924: 199, 200) beschreibt eine der *Soma Phoo-Mεε* ähnelnde Zeremonie für Palaungisch-sprachige Gruppen in Burma (Myanmar), ohne die Zeremonie allerdings zu benennen. Nach Milne findet das Ritual dreimal im Jahr statt, meistens wenn es dämmt, und Kinder bitten ihre Eltern und Ältere um Vergebung und erbitten ihren Segen.

Auch Phunoy, die den Buddhismus wie die Samtao in Interaktion mit den Lüe erworben haben, begehen ein solches Ritual. Bouté (2012: 100, 110) beschreibt, wie nach dem *Bun Bang Fai* und bevor das Säen beginnt, Gong-Schläge auf die Zeremonie hinweisen, jedoch sehr wenige an dem Ritual teilnehmen. Empfänger der Ehrerbietung sind nicht nur Eltern und Großeltern: (Bouté 2012: 100, 110, 111):

„After the rockets have been sent up, there are then tributes (*soma*, L) to the elders, the monks and dignitaries, in exchange for their blessing. [...] These little ceremonies take place in several stages. The sons and their wives first pay tribute to their parents. The son lays in front of his father a plate and a piece of material containing a little money and some flowers, while his wife (or sometimes the unmarried girls) washes the feet of her father-in-law. The elder touches the plate and recites prayers aimed to protect the members of the household and to obtain wealth and fertile fields” (Bouté 2012: 110).

¹³³ Dieser Begriff wird auch im Sinne des Tablett benutzt, welches für die normalen Mahlzeiten in den Dörfern als Tisch dient. Es findet keine Abgrenzung zu der Alltagshandlung „Essen“ statt.

Dasselbe wiederholt sich für Mönche und es gibt eine Prozession bestehend aus älteren und jüngeren Menschen, die das Dorfoberhaupt und den Lehrer (*atjan*) ehren. In Baan Hadnaleng wurde das Fest auf keine Weise angekündigt, es fand kein Füße-Waschen statt und Adressaten waren lediglich Eltern, Großeltern und Enkel. Auch in Baan Hadnaleng ist es eine klein gehaltene Zeremonie, die fast wie nebenbei ausgeführt wird. Außerdem wird sie zwar als „typisch“ Samtao und als das Paradebeispiel für das Samtao-Ritualsystem (im Gegensatz zu dem der Lao Theung) genannt, als die wichtigste Zeremonie jedoch gilt sie nicht.

Im nächsten Kapitel geht es um unter- und übergeordnete Modi der Kommunikation. Auf einer übergeordneten Ebene grenzen Samtao und Khmu in Baan Hadnaleng sich durch die Todesrituale voneinander ab, auf einer untergeordneten Ebene können Gemeinsamkeiten gefunden werden.

5.2. Unter- und übergeordnete Modi der Kommunikation: die Todesrituale

Der Umgang mit dem Tod im Allgemeinen und mit den Verstorbenen im Besonderen ist ein gefährliches und sensibles Thema, welches rituell gemeistert wird. Eine Analyse der Todesrituale lässt deshalb Rückschlüsse auf die Dorfstruktur und die Beziehungen, die eine Gesellschaft strukturieren, zu (vgl. de Mersan 2012: 157; Ladwig/Williams 2012: 3; Tambiah 1970: 179). Denn gerade in Südostasien betrifft der Tod eines Gesellschaftsmitgliedes immer die Gesellschaft als Ganzes. Christian Postert (2003: 268, 329) stellt in diesem Zusammenhang beispielsweise dar, wie der Austausch zwischen Frauengeber (WG) und Frauennehmer (WT) mit dem Tod der Ehefrau endet. Die Brautpreisgabe der WT, der Büffel, wird von dem WG verwendet, um der verstorbenen Frau genügend Büffel zu opfern, damit sie in hinüber in das Reich der Verstorbenen gehen kann. Doch die Todesrituale sind in Südostasien nicht nur mit Heiratsritualen verknüpft, es besteht auch eine Verknüpfung mit den landwirtschaftlichen Ritualen. Die Fruchtbarkeit der Menschen hängt genauso von intakten Beziehungen zwischen Ahnen und Lebenden ab wie die der Felder. Schafft der Verstorbene es nicht, in „die andere Welt“ zu gelangen, oder vernachlässigen die Lebenden ihre rituellen Pflichten, so kann dies für die Hinterbliebenen (die Familie, und Freunde des Verstorbenen, aber auch für das ganze Dorf) Krankheit und Tod, für die Felder Dürre und Unfruchtbarkeit nach sich ziehen (Davis 2012: 63; Ladwig 2012: 1ff., 119; Platenkamp 1992). Kurz: Sind die

Beziehungen zwischen Lebenden und Verstorbenen „gesund“ (werden also die erforderlichen Rituale richtig durchgeführt), so ist auch die Gesellschaft gesund. Todesrituale sind die Rituale, die die Beziehung zu den Verstorbenen herstellen und aufrechterhalten. Deshalb wird gerade an Todesritualen – selbst wenn es große gesellschaftliche Umbrüche durch Krieg oder Ähnliches gegeben hat – vehement festgehalten. Das Loslassen des Verstorbenen sowie der spätere Umgang mit diesem ist für die Gesellschaft überlebenswichtig. Ändert sich jedoch, beispielsweise initiiert durch Krieg, die Beziehung zu den Ahnen, verändern sich auch die Rituale, die diese Beziehungen gestalten. Folglich kann davon ausgegangen werden, dass, wenn veränderte Todesrituale in einer Gesellschaft vorgefunden werden, sich grundlegende sozio-kosmische Beziehungen verändert haben.

Außerdem sind Todesrituale „the most prominent manifestation of the village as a social unit, showing the value of good neighbourly relations in this society“ (de Mersan 2012: 142). In Baan Hadnaleng sagen diese Rituale tatsächlich sehr viel über das Dorf als soziale Einheit und die Beziehungen zwischen Khmu, Samtao und Lao, und zwischen Lebenden und Verstorbenen aus.

5.2.1. Übergeordnete Abgrenzung und untergeordnete Replikation

In Baan Hadnaleng zeigen die Todesrituale auf einer übergeordneten Ebene die Abgrenzung der Samtao und Khmu: Stirbt ein Samtao, bekommt er eine buddhistische Zeremonie. Es werden Mönche eingeladen, die für den Verstorbenen die relevanten Pali-Formeln¹³⁴ intonieren. Khmu dahingegen führen eine Zeremonie durch, die vor dem Hintergrund ihrer lokalen Kosmologie zu sehen ist. Sie nennen Zeremonien für Verstorbene *ring roy* (Tayanin 2006: 76), was wörtlich übersetzt „Friedhof-Geist“ bedeutet. Mir wurden in diesem Zusammenhang die Lao-Ausdrücke *hed phii, tūū kwai* genannt, „den Geist machen, den Büffel ehren“. Der Büffel ist die Gabe der Familie für den Verstorbenen, dessen Seele dieser mit in die andere Welt nimmt. Der Verstorbene erhält meiner Informantin zufolge speziell den Kopf des Tieres. Tayanin (2006: 93) erwähnt, dass der Frauengeber und der Sargmacher bei dem Essen die Hinterläufe des Tiers bekämen, während der Rest

¹³⁴ Die Rezitationen der Mönche sind ein grundlegendes Element buddhistischer Rituale, die Verdienst generieren (Tambiah 1970: 207). Rita Langer (2012), die über buddhistische Todesrituale in Sri Lanka schreibt, betont die Zentralität der Rezitationen im Rahmen von Todeszeremonien. Sie vergleicht die Pali-Formeln, die Mönche bei Trauerfeiern in Sri Lanka, Laos, Thailand und Burma (Myanmar) intonieren.

von allen gemeinsam verzehrt würde. Die meisten Familien würden jedoch ein Schwein statt des Büffels verwenden. Ritualspezialist bei den Todeszeremonien der Khmu ist der *mɔɔ phii*, Lao für die Ritualspezialisten, die mit Geistern umgehen, es kann wörtlich übersetzt werden als: „Arzt/Spezialist-Geist“. In Baan Hadnaleng gibt es keinen *mɔɔ phii*, jedoch könnte der Hausvater diese Rolle übernehmen (vgl. Tayanin 2006: 78).

Die Trennung buddhistischer Samtao und nicht-buddhistischer Khmu-Rituale gilt dem Dorfoberhaupt zufolge sowohl für Khmu von niedrigerem, als auch von höherem Status. Meines Erachtens nach ist jedoch eine „Individualisierung“ dieser Norm erkennbar und es kommt auch auf die staatsnähe und persönliche Biographie des jeweiligen Khmu an, welche Zeremonie er wählt: Während in Baan Hadnaleng der Parteisekretär auf Dorfebene (*lekha noi pak*) als Animist gilt, könnte der *neo hɔɔm* (ein weiser Älterer, der den Dorfbewohnern auch bei Problemen hilft) sich für eine buddhistische Zeremonie oder eine Mischung aus buddhistischen und animistischen Elementen entscheiden, er nimmt insgesamt an sehr vielen buddhistischen Zeremonien teil. Auch eine wachsende Anzahl multi-ethnischer Ehen weicht das sehr rigide Bild des Dorfoberhauptes auf: Heiratet eine Khmu-Frau einen Samtao-Mann, bekommt die Khmu-Frau eine buddhistische Zeremonie. Heiratet umgekehrt jedoch ein Khmu-Mann eine Samtao-Frau muss dies nicht zwingend dazu führen, dass der Mann an buddhistischen Ritualen teilnimmt. Hier spielt Patrilinearität eine Rolle (vgl. Kap. 5). Aus diesen Ehen resultieren so oder so Kinder, die sich entscheiden können, ob sie lieber die Samtao- oder die Khmu-Identität betonen. Der Hilfs-Dorfchef (*hoong nai baan*) von Baan Hadnaleng Nüa entscheidet sich beispielsweise sehr häufig dafür, seine Lao Theung-Identität zu betonen¹³⁵, obwohl seine Mutter Samtao ist. Hier weist zwar die Ehefrau eine Khmu-Ethnizität auf, aber seine Entscheidung hat weniger etwas mit Genealogie, sondern eher etwas mit Identitätsfindung und Staatsnähe zu tun. Er und seine Frau werden eine buddhistische Todes-Zeremonie wählen, was zeigt wie Ethnizität nebensächlich und Nähe zum Staat und persönliche Motive das Kriterium für die Wahl der Zeremonie sind.

Ausgehend von den Todesritualen der Samtao stelle ich in den Abschnitten 5.2.2. bis 5.2.7. dar, wie die buddhistischen und nicht-buddhistischen Rituale in Baan

¹³⁵ Wie in Kapitel 4.1.2. beschrieben wird in Baan Hadnaleng „Lao Theung“ synonym zu Khmu benutzt.

Hadnaleng aussehen und zeige die Interaktion der Ritualsysteme der Samtao und Khmu auf. Als Vorlage dient der Tod einer Samtao-Frau, die im hohen Alter von 76 Jahren frühmorgens friedlich eingeschlafen war. Meine Beobachtungen werden von den Aussagen meiner Informanten darüber, wie Todesrituale gemeinhin durchgeführt werden, gestützt. Diese Daten setze ich hauptsächlich in Bezug zu der Literatur über buddhistische Todesrituale in Thailand (vgl. Tambiah 1970), zu den buddhistischen Todesritualen Palaungisch-sprachiger Gruppen in Burma (vgl. Milne 1924), sowie zu den nicht-buddhistischen Todesritualen der Khmu (vgl. u.a. Suksavang 2003) und anderen nicht-buddhistischen Gruppen in Laos (vgl. Postert 2003). Es wird sich nicht nur herausstellen, dass die buddhistischen Todesrituale der Samtao, die sich gegen jede Form der Geisterehrung verwahren, mit nicht-buddhistischen Elementen durchwirkt sind, sondern es wird sich auch die Anschlussfähigkeit der Samtao- und Khmu-Ritualsysteme in Baan Hadnaleng zeigen.

5.2.2. Die Aufbahrung des Verstorbenen

Die Mönche kommen in den Vormittagsstunden in den Haushalt des Verstorbenen und rezitieren die relevanten Pali-Formeln. Die Formeln sollen dem Toten Verdienst geben, und die Seele auf dem Weg in das Jenseits geleiten. In Baan Hadnaleng gibt jeder Gast den Mönchen einen kleinen Geldbetrag, womit Verdienst für den Verstorbenen und den Geber selbst gesammelt wird. Das Sammeln von Verdienst für den Verstorbenen ist somit Hauptbestandteil der Zeremonie, zu der auch das Gießen von Wasser durch die Mönche gehört¹³⁶ (vgl. de Mersan 2012: 150; Chen 2012: 281; Crosby 2014: 115; Tambiah 1970: 192).

Der Verstorbene liegt bis nachmittags im Haus und Freunde und Verwandte kommen, um ihm den letzten Respekt zu zollen. Tambiah (1970: 180) schreibt, dass dem Leichnam bei buddhistischen Todesritualen Münzen, Blumen und Kerzen auf bestimmte Körperteile gelegt werden. In Baan Hadnaleng bekommt der Verstorbene eine Münze in die Hand, um sich den Eintritt in die andere Welt erkaufen zu können.

Auch die Palaungisch-sprechenden Gruppen in Burma geben dem Verstorbenen Silber-Münzen, die aber ans Handgelenk des Verstorbenen gebunden oder auf die Zunge gelegt werden. Viele sehen dies als Weggeld für den

¹³⁶ Langer (2007) fragt, ob das Wasser-Gießen buddhistisch, oder vor-buddhistisch ist, findet jedoch keine Antwort. Jedenfalls ist es in buddhistischen Ritualen das wichtigste Ritualelement, welches Verdienst sammelt (Ladwig 2011a: 27).

Verstorbenen (Milne 1924: 295). Sprenger (2006b: 196) berichtet, dass den Rmeet eine Münze in den Mund gelegt wird, damit der Tote die Lebenden nicht erkennt, sollte er sie als Geist heimsuchen wollen.

Außerdem werden dem Verstorbenen in Baan Hadnaleng Wasser, Zigaretten und – später, wenn der Leichnam zum Friedhof getragen wird – Geld (egal ob Münzen oder Papiergeld) und Süßigkeiten als Wegzehrung mitgegeben. Dies berichtet auch Milne (1924: 293) bezüglich der Palaungisch sprechenden Gruppen in Burma, die immer Betelnüsse, Tabak und Reis in den Sarg auf die Schulter des Verstorbenen legen. Shih-Chung Chen (2012: 251) schreibt bezüglich buddhistischer Todesrituale der Lü in China, dass man im 13. Jahrhundert von Geldschaltern in der Hölle ausging, wovon jede Person vor der Geburt Geld abhebt, was im Tod zurückgezahlt werden muss. Auch in China geht es also bei der Transformation vom lebenden Verwandten zum verstorbenen Ahnen darum, den Verstorbenen mit Geld auszustatten¹³⁷.

Während der Aufbahrung im Haus spielt es keine Rolle, wo im Haus genau der Leichnam platziert wird. Formoso (2012: 192) betont in diesem Zusammenhang vor allem die Zentralität der Liegeposition des Kopfes des Verstorbenen. Dies bestätigt sich in Baan Hadnaleng: Der Leichnam muss so liegen wie er zu Lebzeiten geschlafen hat. Khmu sehen es genau anders herum: der Leichnam sollte entgegen der Schlafrichtung gebettet werden (vgl. Tayanin 2006: 89). In Baan Hadnaleng sollte der Verstorbene nach den Angaben der meisten Samtao-Informanten außerdem mit dem Kopf in Richtung Osten und den Füßen nach Westen liegen. Es gab dabei in Viang Poukha und in Baan Hadnaleng verschiedene Angaben, eine Informantin in Viang Poukha sagte sogar der Leichnam müsse mit dem Kopf in Richtung Norden liegen. Postert (2003: 174) beschreibt diesbezüglich, wie die Hmong ihre Verstorbenen im Haus mit dem Kopf nach Osten betten. Erst wenn er zum Friedhof getragen wird, wird der Kopf nach Westen gedreht (Postert 2003: 293). Tambiah (1970: 21) zufolge liegt der Leichnam in Richtung Westen aufgebahrt.

Diese Diversität der Angaben könnte zum einen daran liegen, dass es sehr viele verschiedene buddhistische Schulen und Doktrinen gibt, die verschiedene Ansichten lehren. Aber auch die Unterschiedlichkeit der Vorstellungen lokaler

¹³⁷ Langer (2007: 188) erklärt bezüglich Sri Lanka, dass diese Weggaben aus dem Brahmanismus stammen, und sich daraus das Verdienst-Konzept entwickelte, demgemäß der Verstorbene und der Hinterbliebene durch die Almosen, die der Hinterbliebene dem Verstorbenen bereitstellt, Verdienst sammeln.

Kosmologien, die sich in die buddhistischen Schulen verwoben haben, tragen zu dem divers verteilten Wissen um Todesrituale bei. Insgesamt ist festzustellen, dass Samtao bei der Durchführung dieser Rituale aus einem gemeinsamen Repertoire an Ritualelementen schöpfen, die in Südostasien im Hoch- aber auch im Tiefland verbreitet sind.

Bereits am Nachmittag desselben Tages wird der Leichnam auf den Friedhof getragen. Zunächst verwundert die Schnelligkeit der Vorgehensweise. Bei thailändischen Todesritualen wird der Leichnam tagelang aufgebahrt, je nachdem welche finanziellen Mittel für die Verpflegung der Verwandten und Freunde zur Verfügung stehen. Die Länge der Zeremonien zeigt dabei den Status der Familie des Verstorbenen an. De Mersan (2012: 142ff.) berichtet bezüglich eines buddhistischen Dorfs (Mrauk U) im Tiefland Burmas ebenso von durchschnittlich drei Tagen andauernden Feierlichkeiten.

Auch die Hmoong bahren den Leichnam einige Tage auf, alleine schon damit diejenigen, die bei dem Toten Schulden hatten, diese zurückzahlen können und die Familie die Schulden des Toten begleichen kann (Postert 2003: 277, 288). Auch Khmu sollen ihre Verstorbenen erst am zweiten oder dritten Tag nach Todeseintritt begraben.

Warum begraben Samtao also ihre Verstorbenen noch am selben Tag des Ablebens? Weshalb wird hier auf ein längeres Ausstellen der Verstorbenen verzichtet? Dies hat nichts mit einem „schlimmen Tod“¹³⁸ zu tun (vgl. Formoso 1998; Tambiah 1970: 314) und auch nichts mit der Haltbarkeit von verwesendem Fleisch. Palaungisch-sprechende Gruppen in Burma halten es genauso: Stirbt Jemand nachts, findet die Beerdigung¹³⁹ nachmittags statt, passiert der Tod mittags wird er erst am nächsten Nachmittag verabschiedet, der Verstorbene sollte zumindest binnen 24 Stunden begraben sein (Milne 1924: 291, 294). Die Schnelligkeit der

¹³⁸ Menschen die den „schlimmen Tod“ gestorben sind, sind in Südostasien beispielsweise Frauen, die im Kindsbett starben, Menschen, die bei einem Autounfall ums Leben kamen oder auch Jemand, der ermordet wurde, also Menschen, die unerwartet aus dem Leben gerissen wurden. Diesen wird es verwehrt in ihre eigene Welt zu gelangen und sie hängen als „hungrige Geister“ zwischen den Welten. Diese Menschen werden möglichst schnell und mit einfachsten Ritualen unter die Erde gebracht, und sie liegen meist nicht auf dem allgemeinen Friedhof, sondern werden im Wald vergraben (vgl. beispielsweise de Mersan 2012: 146, 159, 162; Ladwig/Williams 2012: 13). Sie vergreifen sich gerne an Lebenden, da sie auch wieder auf die Welt kommen möchten, aber nicht reinkarnieren können. Diese Konzeption des Todes gibt es auch in Baan Hadnaleng.

¹³⁹ Ich benutze „Beerdigung“ synonym zu „Todesritual“ wobei Letzteres die bessere Wahl ist, da „Beerdigung“ oft Särge, in schwarz gekleidete Menschen und Grabsteine in das Gedächtnis ruft, kurz, eine Beerdigung im westlichen Sinn. Dennoch verwende ich auch Beerdigung, da der Verstorbene tatsächlich beerdigt, im Sinne von begraben wird.

Beerdigung steht also nicht im Widerspruch zu den anderen Palaungisch-sprechenden Gruppen, die auch Buddhisten sind. Davon abgesehen kann es gut sein, dass Samtao den Buddhismus von verarmten Lue übernahmen und es eine Status-Frage ist, wie lange der Leichnam aufgebahrt bleibt.

Zudem zeigt der Umgang mit dem Tod in Baan Hadnaleng allgemein Unsicherheit bezüglich der Richtigkeit der Durchführung der Rituale. Die Informanten geben zögerlich und ungerne Informationen über Regeln bezüglich der Todesrituale heraus. Wenn sie darüber sprechen, scheint es, als kramten sie nach lange vergessenem und gerade erst wieder aufgetauchtem Wissen. Dass der Tod für ein Dorf sehr gefährlich ist, wurde bereits erwähnt. Es ist von immenser Wichtigkeit, dass der Verstorbene ohne Zwischenfälle in die andere Welt gelangt. Passiert das nicht, steht nicht nur die Gesundheit des betreffenden Haushalts und dessen Verwandten, sondern die des ganzen Dorfs auf dem Spiel (vgl. beispielsweise Postert 2003: 278). In Baan Hadnaleng ist Angst spürbar: In einem Samtao-Haushalt, der nicht mit dem Haushalt der verstorbenen alten Dame verwandt war, pustete beispielsweise ein weibliches Familienmitglied vorsichtshalber allen jüngeren Anwesenden eine Paste auf den Kopf, damit die Verstorbene nicht in den Träumen vorbei käme¹⁴⁰.

5.2.3. Verhaltensregeln im Umgang mit dem Tod

Enge Verwandte (im Falle der verstorbenen alten Frau waren es deren Ehemann, Sohn, Tochter, und die Ehepartner der Kinder) sind nach einem Tod sieben Tage lang Tabu (Samtao: *khü*, Lao: *kham*), das heißt, sie dürfen an keinerlei Ritualen teilnehmen, nicht feiern, keinen Alkoholtrinken oder Arbeiten jeglicher Art ausführen¹⁴¹. Eine Woche lang sind die Verwandten also aus der Gesellschaft ausgeschlossen. Dies geschieht nach Angabe der Informanten aus Trauer um den Verblichenen. Interessanterweise hängt nach buddhistischen Vorstellungen der Geist des Verstorbenen sieben Tage lang zwischen den Welten¹⁴², womit die Tabu-Phase enger Verwandter auch ein Schutz ihrer selbst und anderer Dorfbewohner vor Übergriffen des Geistes des Verstorbenen darstellen könnte. Milne (1924: 269, 301)

¹⁴⁰ Geister machen sich nicht nur in Laos dadurch bemerkbar, dass sie den Menschen in Träumen begegnen, Nikolas Arhem (2009: 138) beschreibt dies beispielsweise auch für die Katu in Vietnam.

¹⁴¹ Die Rmeet in Takheung sind sogar 60 Tage lang von dieser Regel betroffen (Sprenger 2006b: 202), und bei den Hmong gibt es ähnliche Tabus. Feldarbeit ist bei diesen 13 Tage lang für Verwandte verboten und es ist nicht erlaubt, über den Toten zu sprechen (Postert 2003: 268).

¹⁴² Nach Ladwig/Williams (2012: 5) sind Verstorbene allerdings noch länger als 45 Tage unter Lebenden wahrnehmbar.

schreibt beispielsweise, dass nach sieben Tagen der Prozess, der den Verstorbenen von den Lebenden trennt, abgeschlossen ist und man das vorher bereitgestellte Weggeld wegnehmen kann. Es gibt ein Essen und die Zeit des Übergangs endet. De Mersan (2012: 147ff.) bemerkt ebenso, dass trauernde Haushaltsmitglieder eine Woche nach dem Tod den Mönchen Essen in den Tempel bringen, um das für die Reise des Verstorbenen nötige Verdienst zu sammeln. Erst nach diesem Zeitraum enden die Regeln und Verbote, die mit der Beerdigung verbunden sind, mit einem letzten großen Essen.

In Baan Hadnaleng wird die den Verwandten eines Verstorbenen auferlegte Zeit der Abstinenz durch das Konzept des *khalam* (ခးသံာ) – dort *kham* genannt – erklärt. Tod, aber auch Heirat und Geburt sind durch dieses Konzept geregelt. Nach Platenkamp (2010: 181) können diese Regeln als negativ formulierte Verhaltensregeln („rules of avoidance“) oder auch Tabus bezeichnet werden (vgl. auch Spiro 1967). Nach diesen darf eine werdende Mutter beispielsweise bestimmte Nahrungsmittel nicht zu sich nehmen, möchte sie nicht die Geburt gefährden (Platenkamp 2010: 181). Dies gilt auch für Baan Hadnaleng. *kham* wird dort auch für unpassende Heiratsbeziehungen benutzt: zwei Personen, die beispielsweise zu eng miteinander verwandt sind, sind füreinander *kham*, dürfen folglich einander nicht heiraten. Würde trotzdem eine Verbindung zustande kommen, bedeutete dies schlechtes Karma für das Paar und die jeweiligen Familien, oder sogar für das ganze Dorf. Samtao sagen *khü* dazu und es gibt auch ein Konzept der Khmu, welches von einem Samtao-Hauptinformant als äquivalent zu den Lao- und Samtao-Konzeptionen benannt wurde: Dieses nennt sich *sri*, und wird in Bezug auf Zeiteinteilungen verwendet. An manchen Tagen oder Monaten ist es beispielsweise verboten Feldarbeit auszuführen. Außerdem ist es Tabu ein Feld zu bearbeiten, von dem aus man die Felder Anderer sehen kann. Es gibt zwar auch hier Regeln für Frauen, die ein Kind erwarten, dies sind jedoch keine Essenstabus, sondern eine schreibt beispielsweise vor, dass schwangere Frauen vormittags Quellen zu meiden haben (vgl. Tayanin 2006: 18ff.). Mein Informant sieht hier eine Vergleichbarkeit der Systeme, die sich darauf bezieht, dass Khmu und Samtao negative Verhaltensregeln aufweisen. Anschlussfähigkeit ist jedoch nur teilweise gegeben, wenn man bedenkt, dass das Konzept des Karma an Reinkarnation und gute und schlechte Taten gekoppelt ist, während *sri* keinerlei solcher Hintergründe aufweist. So hat die

genannte Regel für Frauen, die ein Kind erwarten, mit bestimmten Geistern zu tun, die nicht gestört werden sollten.

5.2.4. Die Wichtigkeit der Gäste

Besonders wichtig bei einem Todesritual ist das Erscheinen zahlreicher Gäste, genannt *kεεk* (Lao: ຄູ່ຂຽນ¹⁴³). In Baan Hadnaleng legen die Haushalte in unmittelbarer Nachbarschaft ihre Arbeit nieder und sitzen den ganzen Vormittag über zusammen, um der Verstorbenen Respekt zu zollen.

In mehreren aufeinanderfolgenden Nächten nach dem Tod vergnügt sich die Baan Hadnalenger Jugend mit Spielen und zecht vor dem Haus, vor dem ein Feuer entzündet wurde, während ältere Erwachsene im Haus zusammensitzen. Auch Khmu zünden ein Feuer an, allerdings um die Geister fortzuscheuchen (Tayanin 2006: 96).

Dass im Rahmen buddhistischer Feiern gewettet wird, ist nicht ungewöhnlich und gut dokumentiert. So erwähnt Françoise Robinne (2012: 167), dass am ersten Tag bei der Kremierung eines Mönchs in Burma (Myanmar) Wetten und Spiele auf dem Tempelgelände stattfinden. Tambiah (1970: 185) und Alan Klima (2002) beschreiben Nachtwachen für Nordost-Thailand. De Mersan (2012: 150) findet Derartiges in Tiefland-Burma.

In Baan Hadnaleng ist am Tag des Todes vor dem Haus der Betroffenen ein *Lao Hai* aufgebaut (siehe Kap. 4.1.4.). Suksavang (2003: 51ff.) und Schopohl (2011: 264) beschreiben das gemeinsame Trinken des Reisweins aus einem bestimmten Krug mit Strohhalmen als zu althergebrachten Khmu-Ritualen gehörend. Das gemeinsame Trinken von Alkohol ist für Khmu ein sehr wichtiges Ritualbestandteil, wenn nicht sogar das Ritual schlechthin und gilt als einer ihrer wichtigsten Identitätsmarkierer. Alkohol wird bei fast allen Ritualen, so wie Hochzeit und Häuserbau, nicht nur an die Ahnen „verfüttert“ (Lao und nach Suksavang Khmu: *liang*¹⁴⁴), das gemeinsame Alkohol-Trinken der Ritualteilnehmer gehört zu dem Ritual. Schopohl betont dabei, wie Khmu Khwaen vor allem bei Todesritualen ihre „Seelen“ stärken, um mit dem Tod umzugehen, indem sie Alkoholtrinken, der ebenso die „Seele“ des (zukünftigen)

¹⁴³ Im Wörterbuch findet man es als „Gast, Inder, Malaye, eine Person aus dem mittleren Osten“ (Mingbuapha/Becker 2003: 433).

¹⁴⁴ Zu dem Begriff des *liang* siehe auch Ladwig 2012: 133.

Ahnen stärkt (vgl. Petit 2012: 144; Schopohl 2011: 263ff.; Suksavang 2003: 38 ff.). Auch manche Samtao heben – nach Todesritualen gefragt –, nicht die Wichtigkeit hervor, dass Mönche die notwendigen Pali-Formeln intonieren. Sie betonen – entgegen einer der buddhistischen Vorschriften, die den Genuss berauschender Mittel verbietet – die Wichtigkeit des gemeinsamen Alkoholtrinkens (Lao: *gin lao*, Samtao: *tchang dori*) und des Spaßes (Lao: *muan*, Samtao: *mɔ:n*), den man gemeinsam hat. Außerdem verstand eine weibliche Informantin als Definition des Todesrituals im speziellen und Ritual im Allgemeinen explizit „gemeinsam Alkoholtrinken“ (Lao: *gin lao*, Samtao: *tchang dori*). Dennoch darf nicht vergessen werden, dass Freunde und Fremde vor allem bei den Todesritualen erscheinen, um Verdienst für den Toten zu sammeln. Je mehr Gäste erscheinen und somit dem Verstorbenen Respekt zollen, desto mehr Verdienst kann gesammelt werden. Verdienst wird auch durch Spaß haben im Sinne von ein frohes Gemüt haben gesammelt, und dieses ist vor allem bei gemeinsamen Essen und Alkoholtrinken machbar (vgl. Tambiah 1970: 189). Aber nicht nur positive Gefühle sind bei den Todesritualen der Samtao von Nöten: Ebenso gehört, nachdem die Mönche das Haus bereits verlassen haben, Trauerweinen dazu, etwas, das sowohl Buddhisten als auch Nicht-Buddhisten, wie beispielsweise die Hmong, Khmu und Rmeet kennen¹⁴⁵ (vgl. Postert 2003: 269; Sprenger 2006b: 188; Tayanin 2006: 93). Die älteste Tochter der verstorbenen Dame ist mit losem und wirrem Haar zu sehen, die engen Verwandten weinen und jammern lautstark, kurz bevor der Leichnam aus dem Haus getragen wird.

5.2.5. Die Prozession zum Grab

Nach dieser Verabschiedung wird der Leichnam in Baan Hadnaleng nachmittags in eine Decke – deren Farbe keine Rolle spielt (im Buddhismus wäre es eine weiße Decke, die den Leichnam jedoch lediglich verhüllt und nicht umhüllt hätte, die Rmeet nehmen eine rote Todesdecke, vgl. Tambiah 1970: 181; Sprenger 2006:

¹⁴⁵ Das schmerzliche Weinen der Verwandten bei der Prozession oder an anderer Stelle gehört in China, und Hoch- und Tiefland Burma zu der buddhistischen Verabschiedung des Verstorbenen (vgl. de Mersan 2012: 151; Milne 1924: 289; Tam 2012: 252, 257). Das rituelle Trauerweinen entspricht jedoch nach Shih-Chung Chen (2012: 269) nicht der buddhistischen Doktrin, da gemäß dieser das Ziel der Nichtverhaftung auch die Befreiung von tiefgehenden Emotionen bedeutet. Trauerweinen wäre dann als vor-buddhistisches Ritualelement zu deuten, welches heute nach wie vor Raum auch in buddhistischen Zeremonien hat.

162) – gehüllt und auf einer Matte (Lao: *Peel*, Samtao: *Impeel*) aus dem Dorf herausgebracht. Damrong (2006: 89ff.) beschreibt wie verstorbene Khmu ebenso in eine Decke gehüllt auf einer Totenbahre (Khmu *rngɔɔng*) transportiert werden, jedoch wird der Verstorbene später in einen Sarg gelegt. Während buddhistischer Todeszeremonien in Hoch- und Tiefland Burma, in Thailand und Sri Lanka liegen Verstorbene in einem Sarg (de Mersan 2012: 148; Kingshill 1965: 158; Milne 1924: 290; Tambiah 1970: 189). Dass es bei den Samtao kein Sarg, sondern eine Matte ist, könnte einerseits auf vorbuddhistischen Ritualidiomen beruhen, in denen der Leichnam in eine Decke gehüllt und in den Wald gebracht wurde, wo er zum Verrotten verblieb. Die Begründung könnte aber auch die sein, dass Samtao weiterhin ihre *Toumok*-Identität betonen. Die Rituale könnten von ärmeren Lue übernommen worden sein, die ebenso keinen Sarg bereitstellten.

Wichtig ist in Baan Hadnaleng beim Heraustragen des Verstorbenen, dass er mit den Füßen zuerst in Richtung des Friedhofs hinausgetragen wird, was ebenso bei den Palaungisch-sprachigen Gruppen in Burma und bei den Khmu gefunden werden kann (Milne 1924: 296 ff.; Tayanin 2006: 95). Die nun folgende Prozession hin zum Grab ist in allen genannten Ländern und Gruppen wichtig (vgl. u.a. Tambiah 1970: 182; Tayanin 2006: 96 ff.). In Baan Hadnaleng wird die Matte von Anverwandten getragen.

Der Verstorbene erhält eine letzte Wegzehrung und wird sodann begraben. „Der Körper verbleibt in der Erde“, so mein Informant Phorn zu diesem Thema (Samtao: *ku ngud a têt*). Auch Khmu begraben „traditionell“ ihre Verstorbenen (vgl. Tayanin 2006: 97; Schliesinger 2003: 155). Im Fall der Khmu ist das nachvollziehbar, weshalb aber ändern die Samtao ihre Praktiken nicht, wo sie doch, wie gezeigt wurde, in so vielen Hinsichten ihre Verstorbenen buddhistisch verabschieden? Schliesinger gibt eine mögliche Begründung. Er schreibt:

„Deceased group members are either cremated at the temple compound or, when the family cannot afford a proper cremation, buried outside the village. Deceased young children are always buried“ (Schliesinger 2003a: 206, 207).

Es geht also bei der Kremierung um die notwendigen finanziellen Mittel und den sozialen Status der Familie. Frederick Chen (2012: 267) schreibt ebenso, dass es in China vor allem von finanziellen Mitteln abhängt, ob ein Leichnam begraben oder kremiert wird. Die Verstorbenen zu kremieren war und ist auch in Burma (Myanmar) ein Zeichen von Wohlstand und hohem Status: Wer Tote begräbt gehört

meist zu den finanziell ärmeren, während finanziell Bessergestellte und Mönche kremiert werden (vgl. de Mersan 2012: 147). In Baan Hadnaleng werden jedoch auch hochrangige Verstorbene nicht kremiert. Dies kann mehrere Gründe haben und die Migrationsgeschichte bietet einen möglichen Erklärungsansatz: Ein Grund dafür, dass es den Samtao nicht als Widerspruch erscheint als Buddhisten die Verstorbenen zu begraben, könnte sein, dass Samtao im Sipsòngpanna mit ärmeren Lüe interagierten, die ihre Toten begruben und nicht kremierten. In China ist die Praxis der Kremation insgesamt eher zögerlich übernommen worden: üblich war Verstorbene weiterhin zu begraben¹⁴⁶, auch wenn andere Teile der Todesrituale buddhistisch inspiriert waren. Als einen möglichen Grund nennt Chen (2012: 267ff.) die konfuzianischen Grundsätze, verstorbene Körper nicht zu beschädigen (vgl. auch Formoso 2012: 198). So übernahmen buddhistische Missionare in China die lokalen Sitten, statt ihre eigenen durchzusetzen.

In Viang Poukha beginnen reichere Samtao (und Lüe) ihre verstorbenen Verwandten zu kremieren¹⁴⁷. Auch hochrangige Khmu, die bei der Regierung arbeiten, fangen nach Schopohl (2011: 260) in Viang Poukha an, ihre Verstorbenen nach einer buddhistischen Zeremonie zu kremieren. Allerdings werden viele dieser verstorbenen Khmu trotzdem als *hrooy gaang* nach der Bestattungszeremonie haushaltsintern durch familiäre Zeremonien nach Khmu-„Tradition“ geehrt, und nicht im Tempel, da buddhistische Rituale als unwirksam betrachtet werden. Schopohl betont die Ambivalenz, die dieser „Spagat“ zwischen Khmu-Tradition und buddhistischem Staatszeremoniell für die Betroffenen nach sich zieht. Ein Informant von Schopohl berichtet:

„The spirits decide on their own if they want to be respected as Buddhist or Khmu Khwaen spirits. The problem is that they do not tell you when they come back from the Buddhist cemetery in order to stay with the family in the house” (Schopohl 2011: 260).

Hier sieht man sehr gut, was auch in Baan Hadnaleng geschieht: Im Diskurs ist eine Ausschließlichkeit zu beobachten, die es Khmu verbietet sich als Buddhisten zu definieren. Manche Khmu tun es trotzdem, aber dies ist ein Prozess, der sich nicht auf der diskursiven Ebene durchgesetzt hat. Die Praxis einiger weniger

¹⁴⁶ Davon abgesehen begruben selbst Inder in vedischen Zeiten ihre Verstorbenen, und als später die Kremierung eingeführt wurde, existierten beide Praktiken nebeneinander (Langer 2012: 26, 66, 88).

¹⁴⁷ Bei 197 Häusern und 57 Samtao-Häusern kremieren 4 Menschen (Samtao und Lüe) ihre verstorbenen Verwandten.

staatsnaher Khmu ändert sich, aber das bedeutet nicht, dass sich das Selbstverständnis aller Khmu und die Sichtweise auf Khmu insgesamt ändert.

Im Gegensatz zu den Khmu machen Samtao in Baan Hadnaleng keine Anstalten, etwas an ihrer alten Handhabung im Umgang mit den Verstorbenen zu ändern, und äußern auch nicht den Wunsch, dies zu tun. Hier kann gesehen werden, wie tief verwurzelt ihr Selbstverständnis von sich selbst als verarmt und benachteiligt (*Toumok*) ist, und diesem Selbstbild gemäß wurde und wird die passende Form der Beerdigung gewählt.

In Baan Hadnaleng erleichtert das gemeinsame Begraben der Verstorbenen (vgl. Kap. 5.2.7.) die Kommunikation. Dies könnte dazu beitragen, dass sich an dieser Praxis nichts verändert hat und dass niemand die Absicht äußert, etwas daran zu ändern. In Viang Poukha, wo Samtao mit buddhistischen Lue zusammenleben ist das anders.

5.2.6. Die Seele des Verstorbenen

Nachdem der Leichnam begraben wurde, geht „die Seele“ eines Verstorbenen, der einen normalen Tod starb und der genug Verdienst gesammelt hat, ohne Zeitverzögerung in den Himmel, beziehungsweise verbleibt im Tempel. Beide Alternativen wurden nebeneinander genannt. Zum einen sieht man hier, dass, auch wenn es in Baan Hadnaleng keine Kremierung gibt, trotzdem der Gedanke vorhanden ist, dass der Geist des Verstorbenen wenn nicht im Himmel, so im Tempel zu finden ist. Zum anderen ist der Zeitpunkt, zu dem der Geist des Verstorbenen die Welt der Lebenden verlässt, interessant: Zwar helfen die abgehaltenen Rituale, im Falle der Samtao vor allem die Rezitation der Mönche, dabei den Verstorbenen begleitend fortzuschicken (Lao: *bpai soong*, wörtlich gehen senden). Er verlässt jedoch nach Angaben der Informanten in Baan Hadnaleng sofort, ohne Zeitverzögerung die Welt der Lebenden und befindet sich direkt im Himmel, und könnte wiedergeboren werden. Er kann theoretisch auch sofort „Ahne“ genannt werden.

Nach Auffassung buddhistischer Mönche wird ebenso von einer sofortigen Wiedergeburt ausgegangen (de Mersan 2012: 154). Gleichzeitig gehen viele Laien und Mönche jedoch von einer Übergangsphase aus, was aus prä-buddhistischen Gedankengut des brahmanischen Hinduismus stammt. Diesem zufolge wird der

Verstorbene zunächst zu einem Geist (Lao: *phii*, oder auch *preta*). In diesem Zustand ist er verwirrt und für seine Angehörigen gefährlich, da er versuchen wird, zu ihnen zurückzukehren und sie somit krank machen oder töten könnte. Diese Phase dauert sieben Tage, danach erst kann der Geist, wenn er genug Verdienst gesammelt hat, zum Ahnen werden und wiedergeboren werden (Davis 1984: 61; de Mersan 2012: 162). Diese sieben Tage werden in Baan Hadnaleng rituell mit Vorsichtsmaßnahmen belegt: Enge Verwandte sind aus Trauer um den Verstorbenen *khü*, und werden aus der Gemeinschaft ausgeschlossen (vgl. Kap. 5.2.3.).

Vermutlich auch weil die beiden Konzepte (das eines stufenweisen Überganges binnen sieben Tagen und das von einem sofortigen Übertritt in die andere Welt) in Spannung zueinander stehen, werden die Konzepte „Geist“ (im Sinne einer von Grund auf böartigen und mit dem Wald assoziierten Entität) und „Ahne“ (einer im Grunde wohlwollenden Entität, die sich nur bei Vernachlässigung negativ bemerkbar machen kann) in Baan Hadnaleng in manchen Kontexten getrennt und in anderen verwischen die Grenzen¹⁴⁸.

Zwar bezeichnen Samtao Geister mit *pæchi* und Ahnen mit den Lao-Begriffen (*phii*) *banphabuulut* (ບັນພະບູລຸດ), *dtakuun* (ຕະຄູນ), *phu day*, oder auch *pɔɔ mɛɛ day leew* (vgl. Ladwig 2012: 124). Auf Samtao existiert jedoch auch ein Komposita, welches Ahnen mit Geistern gleichsetzt: *pæchi noui*, *pæchi uu* („Geist Vater, Geist Mutter“), im Lao *phii phôô mɛɛ* (wörtlich: Geist-Vater-Mutter). In Kontexten wie den Todesritualen oder wenn es um das Thema ihrer Versorgung geht, werden sie häufig so benannt, die verstorbenen Eltern werden im Samtao jedoch als Geist (*pæchi*) tituiert, wenn sie sich bemerkbar machen, indem sie Hinterbliebene krank machen.

Auch bei Khmu können diese Überlappungen der beiden Konzepte gefunden werden: Während Geister *hrooy* genannt werden, werden die Ahnen mit *hrooy gaang* (Hausgeist) bezeichnet (Suksavang 2003: 56). Diese Vorstellung ist auch im Lao zu finden, wo der Hausgeist (*phii hüan*) als Ahne konzipiert wird (Platenkamp 2008: 10). Dies hat mit der Ehrung der Ahnen zu tun: die Ahnen der Khmu werden unter anderem im Haus mit einem eigenen Altar geehrt (Suksavang 2003: 39; Tayanin 1994: 3), Samtao hingegen ehren ihre Ahnen heute nur im Tempel.

¹⁴⁸ Für dasselbe Phänomen bezüglich des Buddhismus in Sri Lanka vgl. Langer 2007: 159ff.

Nicht nur was Geister und Ahnen angeht gibt es in Baan Hadnaleng Überschneidungen zweier sich gleichsam stark unterscheidender Konzepte. Auch die Definitionen davon, was es genau ist, das den Körper nach dem Tod eines Menschen verlässt, gehen auseinander. Hier werden im Lao *winjaan* und *khwan* unterschieden. Nach lokalen buddhistischen Vorstellungen gibt es eine Komponente des Verstorbenen, die zu einem Geist (Lao *phii*) wird, diese Komponente ist *winjaan* (vgl. Tambiah 1970: 59). *winjaan* kommt aus dem Pali (*viññana* विññान) und kann als das Bewusstsein, das wiedergeboren wird, übersetzt werden. Es ist mit der buddhistischen Doktrin assoziiert und die Entität, die in den buddhistischen Ritualen mit Verdienst versorgt wird. *khwan*, die Seele oder Lebensessenz, wird eher als prä-buddhistisches Konzept verstanden. Beide Konzepte weisen Überlappungen auf (vgl. Anuman 1953: 121; Davis 2012: 66; de Mersan 2012: 144; Ladwig/Williams 2012: 12; Ladwig 2012: 124; Platenkamp 2010a: 189; Tambiah 1970: 54). Samtao bezeichnen beide Konzepte mit *kla*. Daran könnte es liegen, dass die Vorstellungen meiner Informanten in Baan Hadnaleng weit auseinandergehen, was die Unterscheidung dieser Aspekte der Person angeht und was mit ihnen geschieht. Die Unterscheidung zwischen *winjaan* und *khwan* ist selbst wenn man mit demselben Informant länger darüber spricht nicht trennscharf¹⁴⁹. Aus *winjaan* wird im Zuge der Unterhaltung im selben Kontext immer wieder *khwan*, und umgekehrt. Die meisten Informanten in Baan Hadnaleng (sowohl Samtao als auch Khmu von höherem Status) gehen davon aus, dass nach dem Tod einer Person im besten Fall beide „Essenzen“, *khwan* und *winjaan*, den Körper verlassen und in den Himmel (*sawan*) gehen. Viele Informanten stellen bei diesem Thema eine Verbindung zum Schlaf her, wie es auch bezüglich der Liegerichtung des Verstorbenen geschah. Ein hochrangiger Khmu erklärt, dass nach dem Tod *winjaan* und *khwan* zu den *thevada* gehen. *thevada* werden meist mit „Engel“ übersetzt (vgl. Bouté 2012: 108; Tambiah 1970: 57ff.). In Baan Hadnaleng werden sie vor allem als die Wesenheiten definiert, die den Verstorbenen Gaben überbringen, man könnte sie insofern auch als „Überbringer“ übersetzen. *khwan* entweicht nach der Meinung dieses Informanten lediglich, wenn man träumt. Der Informant zieht eine Parallele zur Kosmologie der Khmu, und bezeichnet dieses Wissen als den Khmu und Samtao gemein. Ein

¹⁴⁹ Die Verwirrung ist jedoch nicht auf Baan Hadnaleng beschränkt: Davis (1984: 61) schreibt ebenso, dass nach Meinung der einen *khwan* wiedergeboren wird, während andere sich eher auf die buddhistische Sichtweise stützen und davon ausgehen, dass *winjaan* wiedergeboren wird.

Samtao Informant sagt dahingegen, dass *winjaan* den Körper im Traum verlässt, während *khwan* geht, wenn man stirbt. Der Hintergrund ist der, dass wenn *khwan* den Körper verlässt, der Mensch erkrankt oder stirbt. *winjaan* kann schon eher den Körper verlassen und wiederkommen, ohne Schaden anzurichten. Umgekehrt verlässt, wie oben beschrieben, nach dem orthodox orientierten Buddhismus bei dem Tod einer Person nicht *khwan* den Körper, sondern *winjaan* (vgl. Kingshill 1965: 155; Tambiah 1970: 57, 58). Während *khwan* nämlich als vorbuddhistisches Konzept mit dem Leben verbunden ist, wird das orthodox-buddhistisch konzipierte *winjaan* mit dem Tod assoziiert (Tambiah 1970: 223). Die Todesrituale beziehen sich demgemäß auf *winjaan*, die *khwan*-Rituale beziehen sich auf die Lebenden. Die Beziehung von *khwan*, *winjaan*, *kla* und dem *hmaal* der Khmu wird in Kapitel 5.3.1. vertieft. Zunächst geht es im Folgenden um den Ort auf dem die verstorbenen Körper in Baan Hadnaleng begraben werden: den Friedhof.

5.2.7. Der Friedhof und die Nachfolgerituale

Der „Friedhof“ (Samtao *krmluit*, Lao: *bpaasaa*, *phaasaksit*, Khmu: *küt*) ist als unberührtes Waldstück zu sehen, welches abseits des Dorfs in Richtung Baan Hadnaleng Tai liegt. Hier werden sowohl Khmu als auch Samtao nach Familien begraben. Der gemeinsame Friedhof ist erstaunlich insofern, als dass gerade in diesem wichtigen Bereich die Abgrenzung voneinander möglich gewesen wäre, die im Diskurs so betont wird. Khmu und Samtao hätten hier die Möglichkeit gehabt, die Gräber nach Ethnizität und Religionssystem zu trennen. Dies wäre auch in Hinsicht auf die Migrationsgeschichten eine geeignete Option gewesen. Samtao als die ersten Bewohner des Dorfs hätten sich so eine getrennte Nische der Identität bewahren können. In dieser Hinsicht gab es während der Forschung, anders als in so vielen anderen Bereichen, eine erstaunliche Einheit aller Aussagen der Khmu und Samtao: Es gibt nach allen von mir befragten Khmu- und Samtao-Informanten *einen* Friedhof des Dorfs, den sich beide Gruppen teilen. Khmu und Samtao begraben die Verstorbenen, womit eine weitere wichtige Gemeinsamkeit gefunden ist. Die Verstorbenen werden nicht nur auf dem gleichen Friedhof, sondern auch auf die gleiche Art beerdigt.

Horstmann (2011: 13) zeigt in diesem Zusammenhang auf, wie in einer multi-ethnischen und multi-religiösen Gegend Süd-Thailands die Friedhöfe Ausdruck der

getrennten religiösen und ethnischen Identität der Dörfer werden. Ein buddhistisches Dorf, welches vorher von Muslimen bewohnt gewesen ist, errichtete einen Tempel auf dem ehemaligen Friedhof der Muslime. Insgesamt scheint es, als würden Muslime auf einem muslimischen Friedhof und Buddhisten im Tempel bestattet. In Baan Hadnaleng ist eine gemeinsame Bestattung der Khmu und Samtao vermutlich auch aus dem oben genannten Grund möglich: Samtao kremieren die Verstorbenen nicht, sondern begraben sie, wie die Khmu.

Der Friedhof darf in Baan Hadnaleng nicht betreten werden. Ich konnte jedoch den Friedhof in Viang Poukha besuchen und dieser stimmt mit den Berichten meiner Informanten bezüglich des Friedhofs von Baan Hadnaleng überein: Er stellt einen Teil des Dschungels dar, lediglich einige Lao-Theung-Gräber sind gekennzeichnet. Auch Khmu haben, so wie es oben bezüglich der Samtao beschrieben wurde, die Konzeption, dass der Verstorbene „im Wald“ (*bri*) begraben wird (vgl. Schopohl 2011: 264; Suksavang 2003: 98). Khmu beschreiben ihren „traditionellen“ Friedhof genau so:

„In the olden days our people had no burial place, no graves. When somebody died, they just dug a hole where they put the dead body, and then took calla plants and taro leaves and covered the body“ (Tayanin 2006: 16).

Diese Art von Friedhof ist nicht unüblich. So beschreibt de Mersan (2012: 152, 153), dass Friedhöfe in Burma ebenso nicht markiert und möglichst gemieden werden. Palaungisch sprechende Gruppen in Burma lassen die Gräber verfallen und lediglich das Grab des Dorfoberhauptes ist mit einem Stein versehen (Milne 1924: 300). In Baan Hadnaleng wird der Friedhof jedoch nicht nur gemieden, es ist strikt verboten ihn außerhalb der Beerdigungszeremonie zu besuchen. Die Informanten sagen, sie hätten Angst vor den Geistern (*phii*), die nicht gestört (*lob guan*) werden wollen. Stört man sie doch, verärgert man die Geister, und es können Krankheit und Unglück folgen. Schopohl (2011) erklärt die Furcht, die auch Khmu außerhalb von Baan Hadnaleng haben, damit, dass die Geister der Verstorbenen darauf aus sind, sich der Seelenessenz der Lebenden zu bemächtigen. Derjenige, dem die Lebensessenz fehlt, erkrankt, und könnte selbst sterben. Die Menschen ängstigen sich demnach vor den Geistern, die Lebensessenzen rauben. Um die Lebenden vor diesen zu schützen, wird es in Baan Hadnaleng zur Regel, dass der Friedhof nicht betreten werden darf. So scheint eine sehr wichtige Dorfregel, an die alle Samtao sich halten, eine Regel der Khmu zu sein. Palaungisch ist das Verbot nicht, denn die

Gruppen, die Milne (1924: 264) in Burma beschreibt, führen einige Rituale außerhalb der Todesrituale auf dem Friedhof durch (beispielsweise Liebeszauber). Samtao erklären die Regel jedoch in eigener, buddhistischer Begrifflichkeit: Wer das Waldstück, auf dem sich die Verstorbenen befinden, betritt, handelt zuwider des *kham* (Samtao: *khü*). In diesem Zusammenhang benutzt ein Samtao-Informant das Lao-Wort *pit*, welches bedeutet, dass man einen Fehler macht und einer anderen Person etwas Böses antut. Wenn beispielsweise der erwachsene Sohn seine Mutter anschreit, begeht er *pit* an ihr. Eine solche Tat kann ein Ritual erfordern, um die Situation zu bereinigen. Nicht nur ist es also gefährlich, das Waldstück, das Verstorbene beherbergt zu betreten, es bricht einen „Vertrag“, den die Lebenden mit den Verstorbenen geschlossen haben, nämlich respektvollen Abstand zu halten. Und dieser Vertrag ist bei den Samtao in buddhistischer Begrifflichkeit aufgesetzt. Auch die weitere Ehrung der Verstorbenen geschieht bei den Samtao nach buddhistischen Regeln.

An den darauffolgenden zwei Tagen beten vor allem die Kinder der Verstorbenen im Tempel, ein halbes bis ein Jahr nach dem Tod eines Verstorbenen kann dieser – wenn die entsprechenden finanziellen Mittel zur Verfügung stehen – erneut im Tempel geehrt werden. Diese Zeremonien sind jedoch kostspielig und nicht jeder kann sie sich leisten. So werden die Ahnen insgesamt bei großen Festen wie dem *Bun Khao Phadap Din*, *Khao Salak*, dem *Bun Greh* oder auch dem *Bun Phi Mai* kollektiv geehrt¹⁵⁰.

5.2.8. Fazit

Während Samtao übergeordnet dem Tod durch buddhistische Zeremonien begegnen, die mit dem lokalen Kult verwoben sind, verabschieden Khmu ihre Toten mit Zeremonien, die auf ihrer lokalen Kosmologie beruhen. So grenzen Khmu und Samtao sich im Diskurs und in der rituellen Praxis durch die Todesrituale voneinander ab: Die Ritualspezialisten sind unterschiedlich (Samtao ziehen Mönche hinzu, Khmu einen *moo phii*), zur späteren Ehrung der Verstorbenen gehen Samtao in den Tempel, während Khmu einen Altar für den *hrooy gaang* im Haus errichten.

¹⁵⁰ Hier ist ein gewisser Widerspruch zu finden: Einerseits könnten diese Ahnen bereits reinkarniert sein, andererseits werden sie nach wie vor als gemeinsam im Himmel lebend konzeptualisiert und dementsprechend geehrt. Ältere Menschen freuen sich in Baan Hadnaleng bereits fast auf den eigenen Tod, da sie dann die vor ihnen gegangenen Familienmitglieder wiedertreffen.

Während bei dem Verdienst-Sammeln für die Ahnen der Samtao im Tempel unter anderem Wasser-Gießen eine große Rolle spielt, ist ein Ritualelement der Khmu das Vergießen von Alkohol vor dem Altar (vgl. Suksavang 2003: 39). Eine rigide Trennung zwischen buddhistischen und animistischen Zeremonien bleibt so zwar bestehen, aber die buddhistische Zeremonie der Samtao birgt einige Elemente, die sie mit der animistischen Zeremonie der Khmu verbindet. Die Resistenz der Samtao in Baan Hadnaleng ihre Verstorbenen zu begraben und nicht zu kremieren, wurde mit der Stärke ihrer Identifizierung als *Toumok*, „verarmte“ Hochlandbewohner, in Zusammenhang gebracht. Dies schafft eine Gemeinsamkeit mit den Khmu, die beispielsweise interethnische Ehen erleichtert. In diesem Zusammenhang ist auch das Bestatten der Verstorbenen auf demselben Friedhof zu werten. Auf dieser Ebene wird die oben beschriebene Abgrenzung der Khmu und Samtao voneinander aufgehoben und es wird Kontinuität betont.

Es können weitere Kommunikationen der Ritualsysteme der Samtao- und Khmu gefunden werden, die auf Kontinuität schließen lassen: Vor dem Samtao-Haushalt, der eine verstorbene, alte Dame mit buddhistischen Ritualen verabschiedet, wird ein *Lao Hai* aufgebaut, welches als Identitätsmarkierer der Khmu dient. Als dem Modus der Abgrenzung untergeordnet entdeckt man hier den Modus der Replikation: Samtao replizieren Khmu. Ich gehe jedoch nach Schopohl (2011) und den Aussagen mancher Informanten davon aus, dass auch in Baan Hadnaleng früher oder später hochrangige Khmu beginnen werden, ihre Verstorbenen mit Hilfe der Mönche in die andere Welt zu verabschieden, oder dies schon tun, und es lediglich auf einer normativen Ebene anders konzeptualisiert wird, so dass staatsnahe und in Baan Hadnaleng gut positionierte Khmu den Buddhismus replizieren. Khmu von höherem Status nehmen bereits an buddhistischen Zeremonien, die die Ahnen ehren, teil. Khmu replizieren hier umgekehrt den Buddhismus.

Ein letzter gemeinsamer Nenner der Todeskonzeptionen von Khmu und Samtao ist die gemeinsame Angst vor dem Geist des Verstorbenen und das daraus resultierende Verbot, das besagt, dass der Friedhof außerhalb der Zeremonie der Beerdigung nicht betreten werden darf. Zwar trifft diese Regel auf viele nicht-buddhistische Gruppen in Laos zu, jedoch ist in Baan Hadnaleng auffällig, dass die

buddhistischen Samtao¹⁵¹ sich ebenso an die Regel halten, wie die nicht-buddhistischen Khmu. Dies könnte damit zu tun haben, dass es in Baan Hadnaleng kein stabiles, einheitliches, gemeinsames rituelles System gibt, sondern eine große Vielfalt von Ritual-Handlungen, und Samtao sich in Folge an die Regeln halten, die sie näher zu der Gruppe bringt, mit denen sie das Dorf teilen.

Gleichzeitig zeichnet sich eine gemeinsame soziale Ordnung in Baan Hadnaleng ab, innerhalb derer Samtao und Khmu einen gemeinsamen Nenner finden, ohne dass Replikation zu „Identitätsverlust“ der replizierenden Gruppe führt: Beide, Khmu und Samtao, erachten das gemeinsame Konsumieren von Alkohol als für ihre Rituale wichtig, was ein erster Hinweis auf die in Baan Hadnaleng gefundene gemeinsame soziale Ordnung ist. Im nächsten Kapitel geht es um diese für Baan Hadnaleng typische Kontinuität.

5.3. Das gemeinsame Ritual-Repertoire südostasiatischer Gruppen und die Kontinuität in Baan Hadnaleng

Die Konzeption einer „Lebensessenz“ oder „Seele“ ist Samtao, Khmu und Lao gemein und in Südostasien weit verbreitet¹⁵². Hoch- und Tiefland Lao, Thai, aber auch Vietnamesen, Kambodschaner und andere Südasiaten teilen die Vorstellung, dass der menschliche Körper aus einer oder mehreren „Seelen“ beziehungsweise „Lebensessenzen“ besteht, ohne die er unvollständig ist (vgl. Anuman 1961: 121; Davis 2012: 66; de Mersan 2012: 144; Platenkamp 2010a: 199). Anuman (1953: 121) leitet das Konzept aus dem Chinesischen her, in dem *khwan* Seele oder Geist bezeichnet, was der Grund sein könnte, warum es so häufig als „Seele“ bezeichnet wird, was genau so häufig kritisiert wird¹⁵³. Ich bleibe dennoch der Einfachheit halber bei „Seele“, es sei denn der Kontext erzwingt die „Lebensessenz“.

Hinter den jeweiligen Konzepten stecken unterschiedliche Ritualsysteme und Vorstellungen. Könnte es dennoch möglich sein, dass Samtao und Khmu über diese Konzeptionen Anschlussmöglichkeiten finden? Dies ist im Folgenden zu prüfen.

¹⁵¹ Buddhisten können zu bestimmten Ritualen die Verbrennungsorte aufsuchen (vgl. Langer 2012: 140).

¹⁵² In Burma heißt es *leipbya* (vgl. Anuman 1953: 121; de Mersan 2012: 144), in Kambodscha wird es *praling* genannt (vgl. Anuman 1953: 121; Davis 2012: 66).

¹⁵³ Anuman (1961: 73) bezeichnet *khwan* als „vital spirit“, Keyes (1986: 76) als „vital essence“, häufig findet man auch das (problematische) Konzept der Seele. Tambiah (1970: 223) nennt es „spirit essence“.

Zunächst wird das südostasiatische „Brückenkonzept“ des *khwan* beschrieben, um dann zu zeigen wie Khmu und Samtao es in Baan Hadnaleng konzeptualisieren und was das über die transkulturelle Kommunikation sagt und wie es diese gestaltet.

5.3.1. Die Konzeptionen der Lebensessenz in der transkulturellen Kommunikation

Die Konzeption von *khwan* zeigt erste unterschiedliche Konnotationen der Hoch- und Tieflandgruppen Südostasiens bezüglich der Anzahl. Die in Laos eher mit dem Animismus assoziierten Tai Daeng gehen nach Platenkamp (2010a: 199) beispielsweise von insgesamt 80 *khwan* aus: 30 an der Vorder- und 50 an der Rückseite des Körpers. Tai Lue haben insgesamt 52 *khwan*: 32 *khwan* vorne und 30 hinten im Körper (Mayoury 1990: 286; Zago 1970: 137). Tai-Kadai Sprecher in Südostasien, wie Tiefland Thai und Lao gehen von 32 *khwan* aus, die der Körper benötigt, um gesund zu bleiben. *khwan* sind nicht nur Menschen inhärent, auch Reis, Hauspfosten, Kanus¹⁵⁴, Tiere (im speziellen Büffel) etc. haben *khwan* (vgl. Condominas 1970: 15; Davis 1984: 62; 144; Holt 2009: 177, 271; Kingshill 1965: 155; Platenkamp 2010a: 190, 199; Rhum 1994: 121 ff.; Tambiah 1970: 58; Zago 1972: 169). Ebenso sind die Khmu und Samtao in Baan Hadnaleng diesbezüglich divers aufgestellt. Mönche und in Staatsnähe lebende Samtao- und Khmu Informanten gehen auch in Baan Hadnaleng von 32 *kla* aus, aus denen der Körper (Samtao: *ku*) besteht¹⁵⁵. Samtao und Khmu, die weniger mit dem Staat zu tun haben (und teilweise noch sehr jung sind), sprechen von 12, 10 oder einem *kla* beziehungsweise *pəchi-kla* (wörtlich: Geist-Lebensessenz). Hier fällt auf, dass die Konzeption einer „Seele“ mit der von Geistern zusammenfällt. Diese Nebeneinanderstellung von „Geist“ und „Lebensessenz“ ist auch in Tiefland-Nord-Ost Thailand nicht unüblich, also kein „Hochlandphänomen“. Es findet sich bei den Khmu als Konzept eines der Person zugeschriebenen *hrooy hmaal* (wörtlich: Geist-Lebensessenz). Bei den Khmu wird die Vorstellung so erklärt, dass der Geist (*hrooy*) nachts in die andere Welt wandert, die Teil dieser Welt ist (vgl. Kap. 5.1.2.). Menschen gehören nach dieser Ansicht zu beiden Welten. Das *hmaal* als „spiritueller

¹⁵⁴ Vgl. auch Platenkamp (2008: 12), der beschreibt wie vor den Kanu-Wettrennen in Luang Prabang die *khwan* der Kanus mit einem *Suu Khwan* gerufen werden, bevor sie ins Rennen geschickt werden.

¹⁵⁵ Hier ist eine Parallele zu den Palaungisch-sprachigen Gruppen in Burma zu verzeichnen, die ein *kar-bu* besitzen, das sich in 32 Teile teilen kann (Milne 1924: 114ff., 277, 336).

Doppelgänger“ wird nach dieser Konzeption mehr noch mit der außersozialen Domäne in Verbindung gebracht, denn als reine Lebensenergie gesehen¹⁵⁶ (Schopohl 2011: 275; Suksavang 2003: 7, 26ff.; Tambiah 1970: 58). Die Unterscheidung könnte in Baan Hadnaleng mit Status zu tun haben, denn während die in Staatsnähe lebenden Khmu und Samtao betonten, dass der Körper aus 32 *khwan* besteht, waren es staatsferner lebenden Samtao, die von *pəchi-kla* sprachen.

Neben Menschen weisen bei den Khmu vor allem Reis und Geld *hmaal* auf. Letzteres wird *hmaal kmmul* („Lebenselement-Geld“) genannt (Suksavang 2003: 35; Tayanin 1994: 4; Tayanin 2006: 115). Samtao wiesen mir gegenüber neben dem Mensch vor allem Reis und Tiere (speziell Büffel) als Träger von *kla* aus. Geld, welches von Khmu rituell geehrt wird, wurde mir von keinem Samtao-Informanten genannt. Dies mag daran liegen, dass die dementsprechenden Zeremonien nach meinem Wissen in Baan Hadnaleng nicht durchgeführt werden und viele Informanten schienen von den Zeremonien auf das Seelenkonzept zu schließen und nicht umgekehrt.

Wie Holt (2009: 271) schreibt, dass *khwan* in Laos mit bestimmten Körperteilen korrespondieren, gehen auch die Samtao in Baan Hadnaleng davon aus, dass *kla* verschiedenen Körperregionen zugeordnet werden können, sind dabei jedoch wenig explizit. Die genaueste Beschreibung ist, dass *kla* sich im Kopf, in der Brust, in den Beinen und Armen, eben überall befände. Letzteres („überall“) hört man meistens, ohne eine genaue Zuordnung zu bestimmten Körperteilen. Hier ist die für Baan Hadnaleng so prägnante Vagheit der Konzepte zu sehen. Die Kommunikation in Baan Hadnaleng zeichnet sich in vielen Bereichen durch das aus, was Leach (1970: 286) die „essential vagueness of all ritual statements“ nennt (vgl. Kap. 2.2.2.). Werden *khwan* weniger bestimmten Körperstellen zugeschrieben, und mehr als irgendwo im Körper verteilt gesehen, ist eine Anschlusskommunikation bezüglich dieser wichtigen Fragen leichter. Dies ist gerade in einem multi-ethnischen Dorf, welches auf „Brückenkonzptionen“ zwischen Khmu, Samtao (und Lao) angewiesen ist sehr vorteilhaft. Die Thematik wird in Kapitel 6 näher behandelt. Platenkamps (2010a: 190ff.) Lao-Informanten waren bezüglich des *khwan* konkreter, sie ordneten alle 32 *khwan* genau den Körperteilen und Organen zu. So sind beispielsweise *khwan* zwei und drei mit den Ohren assoziiert, die achte mit dem Mund etc. Eines

¹⁵⁶ So wird der Hausgeist auch mit *hmaal hryoong* angesprochen (Suksavang 2003: 7, 111).

der wichtigsten *khwan* sitzt dabei an den Handgelenken. Durch diese kann *khwan* entfliehen oder zum Körper zurückkehren. Genau wie *khwan* flieht auch *kla*, wenn der Mensch sich beispielsweise erschreckt, weit weg, in unzivilisierte Zonen. Das kann bedeuten, dass es in den Wald, die Provinzhauptstadt (*kwεεn*) oder in den Fluss flieht. Vor allem wird *kla*, genau wie *khwan* mit der Wildnis, dem Wald (Lao: *pa*, Samtao: *plii*) assoziiert. Der Mensch erkrankt und kann sterben, wenn die entwichenen *khwan* nicht zurückgeholt werden. Ebenso flieht das *hmaal* der Khmu und muss zurückgeholt werden (vgl. Davis 1984: 144; Hayashi 2003: 112; Kingshill 1965: 154; Platenkamp 2010a: 190ff.; Tambiah 1970: 223, 227; Tayanin 1994: 4, 105; Zago 1972: 159).

Bisher ist zu sehen, dass *khwan* in die Konzeption des *hmaal* und *kla* übersetzt werden kann, und umgekehrt *hmaal* und *kla* in die Lao-Konzeption des *khwan*. Diese Übersetzbarkeit könnte die Anschlusskommunikation in Baan Hadnaleng erleichtern. Dabei muss berücksichtigt werden, dass Samtao im Verlauf ihrer Migrationsgeschichte ein anderes Rahmenwerk für die Konzeption des *kla* ausgebildet, als Khmu. Gleichzeitig drückt das Konzept folglich Differenz aus. Dies kann am besten mit Rückgriff auf das *Suu Khwan*-Ritual erklärt werden.

5.3.2. Das *Suu Khwan* zwischen Buddhismus und Animismus: Übersetzbarkeit, Artikulation von Differenzen und Anschlussmöglichkeiten

Das am häufigsten (ein- bis zweimal im Monat) durchgeführte Ritual, welches zusammen mit „gemeinsamen Essen und Alkoholtrinken“ in Baan Hadnaleng als Synonym für „Ritual“¹⁵⁷ (Lao: *pitii*, ພິທິ) gebraucht wird, ist das *Suu Khwan* (ສູຂວັນ). Dieses Ritual kann, korrespondierend zur Konzeption des *khwan*, unter vielen Tai-Gruppen Südostasiens gefunden werden. In Zentral-Thailand wird es häufig *Tham Khwan* (wörtlich: machen -Lebensessenz) genannt (vgl. Evans 1998: 77ff.; Hayashi 2003: 375; Platenkamp 2010a: 190). In Laos wird es meist als *Baci* (ບາສີ) tituliert¹⁵⁸, wobei ich in Baan Hadnaleng am häufigsten den Thai-Ausdruck *Suu Khwan* (wörtlich

¹⁵⁷ Samtao benutzen *pitii* oder *hiidkɔɔng* (Tradition) um sich auf Rituale im Sinne von Zeremonien zu beziehen. Sie weisen kein eigenes Wort dafür auf und die Konzeption band sich im Laufe der Zeit an das Lao. Ähnliches berichtet Rosalie Stolz (personal communication, 17.08. 2015) für die Khmu Yuan. Suksavang gibt für „Ritual“ *trnual* an. Dieses Wort ist allerdings kaum gebräuchlich. Khmu ziehen hier ebenso *riid khoong* (in Baan Hadnaleng *hiidkɔɔng*) heran.

¹⁵⁸ LeBar (1960: 99) bezeichnet das *Baci* als formelleres *Suu Khwan*. Laut Evans (1998: 77) wird es in Laos eher *Baci* als *Suu Khwan* genannt. Hayashi fügt hinzu, dass eine Begriffskombination *baisi su khwan* (Hayashi 2003: 376) möglich ist.

übersetzt: das Rufender Seelenessenz) hörte¹⁵⁹ (vgl. Evans 1998: 77; Platenkamp 2010b: 218; Zago 1970: 129).

*Suu Khwan*¹⁶⁰ sind zwischen Buddhismus und lokaler Kosmologie anzusiedeln. Condominas (1970: 15) stellt fest, dass sie Teil des *phi*-Kultes seien, der vom Buddhismus modelliert wurde (vgl. auch Evans 1998: 77). Dies kann am besten anhand des Ritualzubehöres erklärt werden. Wie auch bei Tiefland-Lao-*Suu Khwan* zu beobachten, befindet sich bei der Durchführung eines *Suu Khwan* in Baan Hadnaleng in der Mitte des Raumes ein Gabenteller, welcher *phaa khao* oder auch *phaa khwan* genannt wird (vgl. Bouté 2012: 111; Deydier 1954: 65ff.; Evans 1998: 81; Singh 2010: 319). Mittig und zentral auf dem Tablett ist ein kunstvoll aus Bananenblättern, mit dem Berg Meru assoziierter „Turm“ errichtet (Lao: *mak baeng*), an dem die weißen Fäden hängen, die später benutzt werden, um die Handgelenke zu binden (vgl. Evans 1998: 82). Daneben liegen Opfertgaben für die Ahnen. Diese sind immer verschieden. In Baan Hadnaleng waren es meistens und je nach *Suu Khwan* variiert: drei Sorten Reis: ungekochter Reis (Lao: *khao saan*, ເຂົ້າສານ), Reisspreu (Lao: *khao bpüak* ເຂົ້າເບືອກ) und gekochter Reis (Lao: *khao suk*, ເຂົ້າສຸກ¹⁶¹), Süßigkeiten, Zigaretten, Blumen, Eier¹⁶², Bananen, Piaster-Münzen aus der Kolonialzeit, Geldscheine und Kerzen. Neben dem Tablett stehen Flaschen mit Alkohol (*Lao Lao* genannter Reisschnaps). Der Gabenteller beinhaltet alles, was den Ahnen durch das Ritual überbracht wird, und niemals fehlt ein gekochtes Huhn¹⁶³

¹⁵⁹ *Suu* bedeutet auf Thai und Lao unter anderem „to seek, go for“ (Haas 1964: 544). Meine Vermutung ist, dass dies eine Verbindung zu Thailand erklärt, der Begriff wurde mir gegenüber als von den Lao in Thailand benutzt dargestellt. Davon abgesehen, dass es Verbindung nach Thailand gibt spielt hier sicher auch die Migrationsgeschichte der Samtao eine große Rolle. Schließlich übernahmen die Samtao den Buddhismus von den Lue und dies weist hohe Ähnlichkeit mit dem Thailändischen auf. Ich gebe im Folgenden dem *Suu Khwan* vor *Baci* den Vorzug.

¹⁶⁰ Nach Davis (1984: 144) sind diese prä-buddhistische Rituale der Tai-Gruppen. Ein Mönch betonte Kingshill (1965: 154) gegenüber, dass die dem *Suu Khwan* zugrundeliegende Vorstellung der Seelen-Rückrufung brahmanischen Ursprungs wäre. Diese hätte sich mit buddhistischen Konzeptionen vermischt. Auch Rhum (1994: 159ff.) betont, dass die Nord-Thai *khwan*-Rituale als brahmanische Rituale benennen. So werden Ritualelemente, die einerseits nicht der buddhistischen Doktrin entsprechen, andererseits jedoch als nahe dem Buddhismus eingeordnet werden, häufig als „brahmanisch“ tituliert. Der Brahmanismus (*sàatsanāa pham*) kann nach Davis (1984: 36ff.) als eine rituelle Lehre gesehen werden, die – wie der Buddhismus – aus Indien kommt, jedoch nicht-buddhistische Aspekte enthält. Sparkes (2005: 4) benennt den Brahmanismus als mit dem Buddhismus und der lokalen Kosmologie vermischt.

¹⁶¹ Als Begründung für die drei Reissorten wurde mir genannt, dass dies Tradition sei (*hiidkɔŋ*) und mit dem Geben von Almosen (*thaan*) zu tun hätte.

¹⁶² Diese symbolisieren nach Mayoury (1990: 293) Vitalität und Wiedergeburt.

¹⁶³ Mir wurde gesagt, dass dies je nach Größe des *Suu Khwan* auch ein Schwein oder Büffel sein könne. Sing (2003: 319, 321) nennt dieselben Tiere, mit der Begründung, dass diese nicht als wild

(vgl. Abbildung 9). Bei einem Tiefland-Lao-*Suu Khwan* beispielsweise in Vientiane, aber auch in Luang Namtha, wenn es ein sehr staatsnahes *Suu Khwan* mit Betonung auf den buddhistischen Ritualelementen ist, findet sich im Gegensatz dazu auf dem Tablett häufig kein Fleisch, und wenn doch, dann wird es explizit als domestiziertes Tier (*sat ban*) im Gegensatz zu Fleisch von wildem Tier (*sat pa*) benannt. Außerdem ist weder das Töten des Tieres Teil des Rituals, geschweige denn spielt sein Blut eine Rolle (vgl. Singh 2010: 319, 327, 329; Mayoury 1990: 294; Sprenger 2009: 943ff.). Dahinter steckt eine Trennung der Gaben, die mit dem Buddhismus, und der Gaben, die mit dem Animismus assoziiert werden. Ein thailändischer Informant Marlowes drückt es so aus: „The Buddha eats sweets and flowers and the spirits eat flesh and rice. That is the difference between them“ (Marlowe 1979: 175). Während also Tiefland-Lao, die eher nach buddhistischer Doktrin und in Staatsnähe leben, häufig keine, oder nicht speziell markierte Fleischgaben inkludieren, zieht das eher animistisch orientierte Ritual seine Wirkung gerade aus der Anwesenheit des Huhns. Es ist für die Ahnen bestimmt, die dessen Lebensessenz später verspeisen. Nirgendwo sieht man besser wie Buddhismus und Animismus nebeneinander bestehen: Direkt neben dem mit dem Berg Meru assoziierten *mak baeng*, den man auch bei Tiefland-Lao-*Suu Khwan* findet, ist das gekochte Huhn positioniert, welches einerseits die Verbindung zu den Ahnen, und andererseits die der Ritualteilnehmer untereinander stärkt.

Ihre Wirkung zieht die Zeremonie aus den (manchmal Pali-) Rezitationen der Älteren, die weiße Baumwollfäden um die Handgelenke der Ritualteilnehmer binden und so *khwan* im Körper (re-)installieren. Diese Handlungen sind auch in Lao- und Thai-Tempeln zu beobachten, wobei die weißen Fäden von Mönchen gebunden werden und Buddhas Kraft ausdrücken und übertragen sollen (vgl. Davis 1984: 81, 118; Deydier 1954: 66ff.; Evans 1998:78; Rhum 1984: 126; Singh 2010: 319; Tambiah 1970: 223, 227; Zago 1970: 133, 151ff.).

Ein Ritual, welches aus einem Dialog buddhistischer und animistischer Elemente besteht, müsste gut zwischen Gruppen wie Samtao und Khmu vermitteln können, deren Oszillieren zwischen Buddhismus und Animismus zu ihrer Positionierung im Dorf und Identitätsartikulation grundlegend wichtig ist. Wie sieht die Übersetzbarkeit des Rituals in Südostasien und vor allem in Baan Hadnaleng aus

gelten, sondern domestiziert sind. Es müssen domestizierte Tiere sein, da die Zeremonie vor den gefährlichen und unkontrollierbaren Kräften des gefährlichen Waldes (*pa*) schützen soll.

und kommuniziert es Abgrenzung oder Gemeinsamkeiten? Gruppen können durch die Durchführung von *Suu Khwan* ihre Verbindung zum Staat ausbauen, und somit besser mit diesem kommunizieren, indem sie Gemeinsamkeiten, wie buddhistische Elemente betonen. Eine Gruppe kann aber auch Differenz dem Staat (oder auch anderen Gruppen) gegenüber artikulieren, indem sie das Ritual als „indigen“ und vom Staat abgetrennt durchführt und beschreibt. Es existieren dabei nicht nur die beiden Extrempole Replikation und Gemeinsamkeit, oder Differenz und Abgrenzung, in der Kommunikation finden Übersetzungen statt. Manche Gruppen übersetzen das buddhistische Grundgerüst (das Binden der Handgelenke und die Intonation von Pali-Versen) in die eigene Begrifflichkeit, andere ethnische Gruppen besitzen dem *Suu Khwan* ähnelnde Rituale, die jedoch als „indigen“ zu betrachten sind. Letzteres ist beispielsweise bei den Hmong in Laos, bei denen Postert (2003: 30, 43, 210) forscht, der Fall. Er beschreibt, wie ein Kind durch das Umwickeln der Handgelenke mit weißen Baumwollfäden durch ältere Verwandte *hmoo* – einen Namen und Prestige – bekommt, was als „indigene“ Zeremonie der Hmong zu sehen ist. Das Umwickeln der Handgelenke ist dabei lediglich eine rituelle Handlung, die in einen größeren Hmong-Rahmen inkorporiert ist. Die Jru in Laos sehen das Ritual dahingegen als übernommen (Guido Sprenger, personal communication, 14.01.2015). Khmu, die über eine Seelenbindezeremonie sprechen, nennen diese *Dtèeng Hmaal* und übersetzen sie mit *Suu Khwan* (vgl. Petit 2013: 480). Gleichmaßen sagen manche hochrangige Khmu und Samtao jedoch, dass Khmu traditionell keine Seelenbindezeremonien (*Suu Khwan*) durchführen. Petit (2012: 146; ebd. 2013: 479 ff.) betont den Unterschied eines im Rahmen des *Bun Greh* durchgeführten *Dtèeng Hmaal* zum *Baci* der Lao: Bei dem *Dtèeng Hmaal* der Khmu wird zwar auch ein gekochtes Huhn zu Ehren der *hmaal* der Ritualadressaten bereitgestellt, die Hauptsache der Zeremonie ist jedoch, dass den Kindern Reisbällchen auf den Kopf gelegt werden, die herunterfallen, woraufhin die Handgelenke gebunden werden. Dies stärkt die *hmaal* der Enkel, für die das Ritual durchgeführt wird. Das Beschmieren der Körperteile des zu segnenden Ritualteilnehmers mit Blut, welches häufig Teil der *Dtèeng Hmaal* ist, hat ebenso keine Anschlussfähigkeit an die Seelenbindezeremonien wie sie in Baan Hadnaleng und Tiefland-Laos durchgeführt werden (vgl. Suksavang 2003: 36ff.). Tayanin (2006: 65) beschreibt, wie im Laufe eines Heilungsrituals der Hausvater auf der Brust eines jeden Ritualteilnehmers einen Daumenabdruck mit Büffelblut hinterlässt, um das

Herz der Menschen zu stärken, woraufhin die Handgelenke der Ritualteilnehmer mit Fäden umbunden werden, damit die Seele im Körper bleibt. Sprenger (2009: 943) beschreibt in diesem Kontext bezüglich der Rmeet, deren *Dondei* (‚die Hände binden‘) normalerweise ebenso wie das *Dtèeng Hmaal* der Khmu Blut-Schmierens beinhaltet, wie dieses Ritualelement einfach ausgelassen wird, wenn beispielsweise Regierungsbeamte zur Begrüßung gesegnet werden. Er zeigt, wie das Element des Blut-Schmierens eine Transformation des *Suu Khwan* ist: denn auch viele Lao verwenden ein gekochtes Huhn, das Schlachten und Blut des Tieres ist lediglich kein Teil des Rituals. Die Seelen der Ritualteilnehmer und Ahnen konsumieren jedoch letztlich ebenso ein Huhn.

Insgesamt kommuniziert das *Dtèeng Hmaal* der Khmu folglich eher Abgrenzung zum Staat, es hält jedoch ebenso Anschlussmöglichkeiten bereit. Sehr gut anschließbar ist in Baan Hadnaleng das gemeinsame Reiswein Trinken, welches den Khmu-Seelenbinderitualen inhärent ist (vgl. Suksavang 2003: 51). Auch die Tatsache, dass das *hmaal* der Khmu mit weißen Fäden, die für die im Tempel durchgeführten *Suu Khwan* stehen, gebunden wird, zeigt Anschlussfähigkeit. Es ist davon auszugehen, dass durch die rege Kommunikation der Khmu mit den buddhistischen Tiefland-Lao das Ritualsystem der Khmu buddhistische Elemente aufgenommen hat, die mit der Zeit als Khmu-Elemente gedeutet wurden¹⁶⁴.

Samtao, die sich in Baan Hadnaleng untereinander unterhalten, nennen die Zeremonie *Drrk Tii* (wörtlich: „binden-Handgelenk“), ein Ausdruck, der ebenso von Khmu benutzt wird. Rosalie Stolz (personal communication, 17.08.2015) berichtet bezüglich der Khmu-Yuan in Viang Poukha, dass dort *Dtèeng Hmaal* allgemein Zeremonien jeglicher Art, und *Drrk Tii* speziell Handbinde-Zeremonien bezeichnet. In Baan Hadnaleng wurden Seelenbindezeremonien mir gegenüber von Samtao und Khmu entweder als *Suu Khwan*, *Drrk Tii* oder als *Mat Kaen* betitelt. *Mat Kaen* ist ein Ausdruck, den Buddhisten für das Binden der Handgelenke durch Mönche mit weißen Baumwollfäden verwenden, der vor allem in Dörfern häufig Verwendung findet (Evans 1998: 78ff.; Singh 2010: 329). Im Folgenden beziehe ich mich auf Seelenbindezeremonien mit *Suu Khwan*.

Suu Khwan können in der transkulturellen Kommunikation sowohl Gemeinsamkeiten als auch Differenzen auszudrücken. Im nächsten Abschnitt

¹⁶⁴ Hier wäre es spannend zu analysieren, inwiefern sich umgekehrt das System der Lao in der Kommunikation mit dem der Khmu veränderte.

werden die verbindenden und integrierenden Komponenten des *Suu Khwan* sowohl in Bezug auf die Gemeinschaftsbildung der Bewohner von Baan Hadnaleng, als auch in Bezug auf deren Beziehung zum Staat hin geprüft.

5.3.3. Das *Suu Khwan* als Gemeinschaft produzierendes Ritual

Neben Geburten beinhalten Hochzeiten und Ordinationen der Tai *Suu Khwan*, fremde Menschen werden durch ein *Suu Khwan* begrüßt und in die Gemeinschaft integriert und Menschen, die das Dorf verlassen, werden so verabschiedet.

„All ritual acts of social integration—be they performed on a newborn child, on a member of society who has been temporary absent (for instance, one who has been jailed, hospitalized, or expatriate), or on a stranger coming to live among Lao—are directed at these persons' *khuan*“ (Platenkamp 2010a: 181).

Der erste Übergang, den ein menschliches Wesen vollzieht – der aus einer außersozialen Sphäre (dem Reich der *phi*) in die Welt der Menschen – wird bereits mit einem *Suu Khwan* vollzogen, und jeder weitere Übergang ebenso (vgl. Platenkamp 2010a: 190ff). Erkrankt jemand, wird ein *Suu Khwan* abgehalten, welches die verlorenen *khwan* zurückholt und erneut an die Person bindet. In Laos gibt es auch bei den Neujahrsfeiern (*Bun Phi Mai*) *Suu Khwan* und aus historischer Sicht wurde die Beziehung zwischen dem König und den *Kha* durch *Suu Khwan* bekräftigt (vgl. Evans 1998: 77; Mayoury 1990: 292; Pholsena 2006: 18; Rhum 1994: 126; Tambiah 1970: 224 ff.; Trankell 1999: 200). Auch in Baan Hadnaleng werden bei all diesen Gelegenheiten durch Samtao und höherrangige Khmu die Lebensessenzen gebunden. Das *Suu Khwan* ist die Antwort auf Krisensituationen jeder Art. Nach Unfällen, als Wiedergutmachung nach einem Streit, oder bei Hauseinweihungen finden *Suu Khwan* statt. *Suu khwan* sind außerdem als eine der Hauptritualaktionen bei fast allen Dorf-Festen zu finden: beispielsweise bei großen Festen wie *Bun Greh* und *Bun Phi mai* (vgl. Kap. 6).

Das beste Beispiel für die sozialisierenden und integrierenden Merkmale des *Suu Khwan* ist vielleicht ein *Suu Khwan*, das nach einem Streit abgehalten wird. Nach einer ernsthaften Auseinandersetzung kann es sein, dass derjenige, der als für den Streit schuldig gesehen wird, ein *Suu Khwan* für denjenigen ausrichten muss, an dem er schuldig wurde. Das gegenseitige Binden der Handgelenke gilt als rituelle

Widergutmachung und schafft so Einheit, wo vorher Brüche waren; und das unabhängig von Ethnizität. Samtao können solche Rituale für einen Khmu geben und umgekehrt. Doch wie genau geht das von statten? Dies wird anhand der wichtigsten Sequenzen dargelegt. Die erste ist, dass unter allgemeinem Gemurmel¹⁶⁵ das *phaa khwan* gemeinsam hochgehoben wird. Wer nicht direkt das Tablett zu fassen bekommt, berührt einen anderen Ritualteilnehmer, der an das Tablett herankommt. Dieses gemeinsame Heben des Tablett soll die Ahnen aus dem Wald hervorlocken und ihnen die auf dem Tablett liegenden Gaben anbieten. Das Samtao-Dorfoberhaupt drückt es so aus, dass das *phaa khwan* zu heben die Seele aus dem Wald holt. Die Seele verspeist Reis, Banane und Süßes, was die Seele am Körper befestigt.

Nachdem das *phaa khwan* gemeinsam gehoben wurde, binden sich die Ritualteilnehmer weiße Baumwollfäden um beide Handgelenke. Jeder, der einem anderen das Handgelenk bindet murmelt dabei segnende Wörter. Die Sprache, auf der man dies tut, ist offiziell nicht von Belang. Vor allem die politisch wichtigen Männer des Dorfs greifen auf Lao Standard-Sätze zurück, wie: „Yuu dii mii kaeng haeng“ (Möge es Dir gut gehen und mögest Du Kraft haben), der Ritualspezialist rezitiert Pali-Formeln (Lao: *kham tham, kham phorn*). In gewissen Sinn können die Lao-Formeln als verbindende Ritualsprache (vgl. Leach 1970; Kap. 2.2.2.) gesehen werden, mehr jedoch das gemeinsame Heben des Gabentellers und das gegenseitige Binden der Handgelenke (vgl. Kap. 5.3.2.). Die Sequenzen reproduzieren durch den Akt der gegenseitigen Seelenstärkung die Beziehungen der Ritualteilnehmer zueinander und zu den Ahnen. Evans betont beispielsweise die verbindende Charakteristik der *Suu Khwan* außerhalb der Hauptstadt Vientiane, indem er *Suu Khwan* „a ritual of communal solidarity“ (Evans 1998: 81) nennt.

Auch auf Staatsebene ist das Ritual sehr prominent und wird politisch genutzt, um Einheit zu schüren und die Lao-Identität (beispielsweise gegenüber Touristen) nach außen zu artikulieren. Es wird als ein Symbol der nationalen Identität der Lao

¹⁶⁵ Wer kann, rezitiert das *Namo Tassa*, welches in Baan Hadnaleng nicht nur Ritualspezialisten (hier: *moo phorn*) kennen, sondern auch ein paar Samtao- und Khmu-Laien, die in Staatsnähe leben. Die Pali-Formeln gehen folgendermaßen: „Namo- tassa phakhawato- arahato- samma –samphudhasa“ (Kingshill 1965: 130). Übersetzt bedeutet das: „We pay the highest respect through body, speech, and mind, to the highest Lord, the purest one, who is free from all faults, self enlightened by his own efforts“ (Kingshill 1965: 130). Meine Informanten in Baan Hadnaleng nannten mir die Formeln im Zusammenhang mit der Ehrung der verstorbenen Eltern. Bei Tempelfeiern wird das *Namo Tassa* in Baan Hadnaleng von den Mönchen rezitiert, und die Anwesenden sprechen es nach.

genannt (vgl. Evans 1998: 77ff.; Trankell 1999: 200; Zago 1972: 131)¹⁶⁶. In Vientiane wird das Ritual nach Evans (1998: 81) individualisiert, indem sich auf denjenigen konzentriert wird, der das *Suu Khwan* bekommt. Obwohl Letzteres auch in Baan Hadnaleng der Fall ist, bleibt die gemeinschaftsspendende Dimension dort erhalten. Derjenige, dem das Ritual gilt, bekommt zwar die ersten und meisten weißen Bänder und die auf dem *phaa khao* befindlichen Gaben, er wird jedoch angehalten ein paar davon unter den Anwesenden zu verteilen, so dass auch ihr *khwan* profitiert und die Verbindung zueinander betont wird.

In Baan Hadnaleng zeigt die Fokussierung auf das Binden der Handgelenke, welches auch Mönche in den Tempeln durchführen können und in den Lao-*Suu Khwan* prominent ist, die Verbindung des Dorfs nach Außen, zum Staat.

In diesem Zusammenhang zeigt Sarinda Singh (2014) auf, wie *Suu Khwan*-Rituale, die in abgelegenen Dörfern durch Regierungsmitglieder initiiert werden, eine Beziehung zu den Dorfbewohnern herstellen und Differenzen zwischen den Bewohnern und der Regierung verwischen. Das nach dieser Zeremonie stattfindende Dorftreffen sorgt allerdings für die Wieder-Einführung der im *Suu-Khwan* unterbetonten Hierarchien. Michael Kleinod beschreibt, wie das Ritual eine Kommunikation zwischen Touristen und den Dorfbewohnern eines Dorfs in Süd-Zentral Laos erleichtert. Es „transcends the differences between hosts and guests“ (ebd. 2014: 14).

Seelenbindezeremonien werden in Baan Hadnaleng als verbindendes Element und als Kommunikationsplattform in Bezug auf den Staat benutzt und artikulieren die Identität des multi-ethnischen Dorfs nach Außen. Auch die Wahl des Ritualexperthen, der Seelenbindezeremonien durchführt belegt, wie hoch die Kommunikation mit dem Staat geschätzt wird. Zwar kann theoretisch jeder *Suu Khwan* geben, sollen es jedoch größere *Suu Khwan* sein wird ein *ມັງ ປາກນ* (ມໍ່ພອນ, Lao: wörtlich Doktor, Experte-Segen) gerufen. Dies ist in Tiefland-Laos und Baan Hadnaleng einer der Älteren, ein ehemaliger Mönch¹⁶⁷, der die nötigen Pali-Formeln kennt. Alle Ritualspezialisten und *ມັງ ປາກນ* sind in Baan Hadnaleng Samtao. Dass in

¹⁶⁶ Zunächst wurden nach Machtübernahme der Pathet Lao 1975 zwar größere Rituale unterbunden, und somit auch – wenn zu aufwändig angelegt – *Suu Khwan*, seit den 90er Jahren ist jedoch eine Revitalisierung sowohl buddhistischer Rituale als auch des *Suu Khwan* zu verzeichnen (vgl. Evans 2002: 202ff.).

¹⁶⁷ Einer der *ມັງ ປາກນ* in Baan Hadnaleng gab jedoch an, dass er nicht ordiniert war. Nichtsdestotrotz kennt er die notwendigen Formeln.

Baan Hadnaleng Samtao-*moo porn* wichtige *Suu Khwan* durchführen, weist darauf hin, dass aktiv Staatsnähe gesucht wird. Evans (1998: 78) beschreibt beispielsweise wie Tai Daeng für *Suu Khwan* ihren *moo cham*, der zwischen Menschen und Geistern vermittelt, als Ritualspezialist zu Rate ziehen. Tai Daeng drücken somit Differenz zum Staat aus, während in Baan Hadnaleng der *moo porn* Anknüpfungsmöglichkeit zum Lao-Staat gibt und Baan Hadnaleng nach außen hin öffnet. Sowohl der Alkohol, als oft auch das Fleisch und das *mak baeng* werden käuflich erworben. Wenn alle Kioske in Baan Hadnaleng (was meist der Fall ist) geschlossen sind, fahren diejenigen, die ein *Suu Khwan* geben, nach Nalae, um das Benötigte zu erwerben.

Nachdem in Baan Hadnaleng der Gabenteller abgeräumt wurde, stärken die Ritualteilnehmer ihre Lebensessenzen, indem sie gemeinsam das Huhn verzehren und dazu den obligatorischen Reisschnaps (*Lao Lao*) trinken. Oft hört man noch bis spät nachts Musik und Gelächter aus dem Haus, in dem ein *Suu Khwan* durchgeführt wird. Dies wird *hiidkɔɔng* (Lao ສີດອຳ), (Tradition) genannt und ist mit die wichtigste Ritualsequenz der *Suu Khwan* in Baan Hadnaleng, aber auch in anderen Dörfern in Laos. Singh beschreibt es folgendermaßen:

„An elder invites wandering *khwan* to return in order to grant happiness and wellbeing to their physical hosts and share in a feast of food and drink“ (Hayashi 2003: 111 zitiert nach Singh 2010: 319).

Trankell nennt das *Baci* „a meal where the spirits of life are being summoned“ (Trankell 1999: 200).

Das haushaltsbasierte *Suu Khwan* schafft und stärkt demnach Einheit, Gemeinschaft und Solidarität, so wie eine Kommunikationsplattform die aus einer gemeinsamen Ritualsprache (das Heben des Tablett, das Binden der Handgelenke, die Formeln und die gemeinsame Mahlzeit nachher) besteht. Für ein multi-ethnisches Dorf wie Baan Hadnaleng, dessen stetiger Wandel der sozialen Struktur nicht nur dem Zeitgeschehen folgt, sondern auch durch die Kommunikation zweier Gruppen miteinander und dem Staat gestaltet wird, ist ein solches Ritual von immensem Wert. Das Ritual hilft so Übergänge zu meistern und erleichtert die transkulturelle Kommunikation. Schafft und erhält es jedoch eine Solidarität, die das ganze Dorf verbindet? Das *Suu Khwan* verbindet nach Barth'scher (1969) Manier die Ritualteilnehmer desselben Status nach Innen, was gleichzeitig eine Abgrenzung nach außen zur Folge hat.

In diesem Zusammenhang müssen in Baan Hadnaleng zwei Kategorien von *Suu Khwan* unterschieden werden: Die haushaltsbasierten *Suu Khwan*, und die, die auf Dorfebene stattfinden und in größere nationale Dorffeste wie *Bun Greh* oder *Bun Phi Mai* eingebunden sind. Die Haushalts-*Suu Khwan*, die im Laufe eines Jahres in Baan Hadnaleng gegeben werden, verbinden lediglich die Ritualteilnehmer des betreffenden Haushalts. Beispielsweise gehören zu dem *Suu Khwan* eines hochrangigen Bürgers dessen Freunde und andere wichtige Würdenträger, ein erkrankter Khmu von niedrigerem Status ist auf das Erscheinen seiner Familie und Freunde desselben Status angewiesen. Es können zwar familiäre Querverbindungen gefunden werden, auf die gehe ich jedoch erst im Abschnitt 5.3.4. ein.

Baan Hadnaleng gliedert sich grob in zwei „Statusgruppen“ auf, die durch das *Suu Khwan* abgebildet und perpetuiert werden. Die Grenze zwischen den Gruppen zeigt sich an der Häufigkeit der Durchführung eines *Suu Khwan* wie es oben beschrieben wurde. Während reichere Samtao und Khmu Haushalte zu vielen Gelegenheiten derartige *Suu Khwan* ausrichten, führen wenige ärmere Khmu Haushalte die hier beschriebenen *Suu Khwan* durch. Ein groß angelegtes *Suu Khwan* kann nur von den Haushalten abgehalten werden, die die Mittel dazu besitzen¹⁶⁸. Um ein solches ausrichten zu können, werden Huhn und Alkohol benötigt, müssen die Ritualteilnehmer verköstigt werden. Doch bei der Ausrichtung eines *Suu Khwan* dreht es sich nicht nur um die wirtschaftlichen Mittel. Wie oben gezeigt müssen die sozialen Beziehungen vorhanden sein, damit ein *Suu Khwan* ausgerichtet werden kann. *Bun Phi Mai* besteht beispielsweise aus vielen haushaltsbasierten *Suu Khwan*: Selbst wenn ein ärmerer Khmu-Haushalt die Mittel hätte, um an *Bun Phi Mai* ein *Suu Khwan* auszurichten, was ihn näher zu dem Kreis der Status-Habenden bringen würde, wird selten eine Person der Status-Höheren erscheinen.

Sieht man sich Dorf-*Suu Khwan* an, wie sie zum Beispiel an *Bun Greh* stattfinden, scheinen diese die multi-ethnische Identität Baan Hadnalengs nach außen hin zu artikulieren und das Dorf nach innen hin zu verbinden: Gäste von außerhalb werden eingeladen und durch das *Suu Khwan* – den Dorfbewohnern untergeordnet – mit eingebunden. Die Dorfgemeinschaft wird betont, wobei keine

¹⁶⁸ Auch ärmere Samtao-Haushalte versuchen *Suu Khwan* bei Hochzeit, Geburt, und Krankheit durchführen. *Suu Khwan*, die Fremde inkorporieren oder verabschieden, Ordination und Haus-Einweihungen im großen Stil können jedoch nur von reicheren Haushalten durchgeführt werden.

Abschließung nach außen stattfindet, im Gegenteil, eine Öffnung. Auf den zweiten Blick zeigt sich jedoch dasselbe Phänomen wie bei den haushaltsbasierten *Suu Khwan*. An den Dorf-*Suu Khwan*, die in große Feste eingebunden sind, nimmt nicht das ganze Dorf teil. Viele ärmere Haushalte können es sich nicht leisten mit der Arbeit auszusetzen und fahren wie jeden Tag auf die Felder. Sie werden zwar in den Reden des Dorfoberhauptes und der anderen wichtigen Männer des Dorfs mit eingeschlossen, aber anhand der Frage „Was hast Du gegessen?“ und anhand der vorhandenen oder nicht vorhandenen weißen Bänder¹⁶⁹ um die Handgelenke kann bestimmt werden, wer bei dem Fest dabei war und wer nicht teilnehmen konnte. Ein Khmu-Haushalt mit niedrigerem Status hat somit kaum Chancen (und vielleicht auch Absichten) am Leben der Gruppen von höherem Status teilzunehmen. Er führt seine eigenen Rituale weiter fort und lebt, was die meisten Rituale angeht, abgetrennt von den Haushalten mit höherem Status. Männliche Stellvertreter ärmerer Samtao-Haushalt nehmen dahingegen an *Suu Khwan* teil.

Wie das *Suu Khwan* soziale Beziehungen und somit das Statussystem Baan Hadnaleng reproduziert, rückt es in die Nähe der Verdienstfeste (*feasts of merit*), die Kirsch beschreibt.

5.3.4. Die Möglichkeit das *Suu Khwan* als Verdienstfest zu definieren

Zunächst muss mit Holt (2009: 272) konstatiert werden, dass *Suu Khwan* nicht als Feste gesehen werden können, die Verdienst generieren – weder im buddhistischen noch im sozialen Sinn. Verdienst im buddhistischen Sinne bezieht sich auf eine Beziehung zwischen den Lebenden und den Ahnen, oder auch auf eine Beziehung zwischen Laien und dem Sangha. Die Lebenden können Verdienst (*bun*) für sich selbst oder für die Verstorbenen sammeln, indem sie gute Taten begehen. Hieran wird häufig auch das Konzept des Karma gebunden, da wer viel Verdienst angehäuft hat, ein besseres Karma erhoffen kann, als derjenige, der kein Verdienst aufweist (vgl. Crosby 2014: 115; Swearer 2010: 19; Kap. 4.4.2.). Bei der Ausrichtung eines *Suu Khwan* in Baan Hadnaleng werden den Ahnen Gaben bereitgestellt – eine Handlung, die per se Verdienst generiert. Jedoch wurden mir *Suu Khwan* nie als

¹⁶⁹ Normalerweise werden sie eine Zeitlang [nach Mayouri (1990: 298) in Laos drei Tage und drei Nächte, mir wurde jedoch gesagt, man dürfe die Bänder zehn Tage lang nicht ablegen] getragen, bis sie abgeschnitten und fortgeworfen werden. Während dieser Zeit ist für jeden sichtbar, wer bei dem *Suu Khwan* dabei war und wer nicht.

Verdienstfeste im buddhistischen Sinne beschrieben. Verdienst (*bun*) kann im Tempel gesammelt werden, oder indem gemäß der buddhistischen Vorschriften gelebt wird, nicht indem man *Suu Khwan* gibt.

Kirsch (1997: 6, 18) beschreibt die Verdienstfeste (*feasts of merit*) als vom Haushalt ausgerichtete Feste, die den ärmeren Mitgliedern des Dorfs zugute kommen. Der Verdienst der hier generiert wird ist wirtschaftlicher und sozialer Natur. Nicht die Beziehung Ahnen-Lebende (oder Laie-Sangha) wird erhalten und ausgedrückt, sondern die Beziehungen der Lebenden untereinander, die sich um Status-Unterschiede drehen. Ein reicher Haushalt sammelt Güter an, bis er ein Verdienstfest geben kann. Dieses verteilt den Reichtum unter allen Dorfbewohnern und gleicht Unterschiede in der Lebenshaltung aus. Somit bleiben Unterschiede im Lebensstandard gering, während der rituelle Status große Unterschiede aufweist. Bei den *Suu Khwan* in Baan Hadnaleng geht es nicht darum, dass ein Haushalt, der Reichtum angesammelt hat, diesen unter den Ärmern verteilt. Wie gezeigt wurde, öffnen *Suu Khwan* das Dorf eher nach außen und die *Suu Khwan*, die regelmäßig gegeben werden kommunizieren eine Verbindung zum Staat. Die Konsequenz der häufigen Durchführung der *Suu Khwan* in Baan Hadnaleng ist von daher eher, dass sich die Gruppen mit höherem Status von denen mit niedrigerem Status abgrenzen. In Baan Hadnaleng bestehen auch Unterschiede, was den Lebensstandard angeht (vgl. Kap. 4.4.4.), und das Statussystem wird durch die *Suu Khwan* ausgedrückt und perpetuiert. Während Kirsch (1997) von Status ausgeht, der rituell erzeugt und erhalten wird und keine Verbindungen zu ökonomischem Standard aufweist, wird in Baan Hadnaleng Status zwar ebenso rituell erzeugt und erhalten, der materielle Ausgleich bleibt jedoch zumindest im Rahmen der meisten *Suu Khwan* aus. Hier muss jedoch das Konzept des Karma berücksichtigt werden. Nur derjenige gelangt in den Himmel (Lao: *sawan*), der zu Lebzeiten großzügig gegenüber anderen war und in Not geratenen Mitmenschen half. Samtao und Khmu von höherem Status richten sich danach. Dementsprechend können nicht nur familiäre und freundschaftliche Beziehungen zu ärmeren Haushalten gefunden werden, sondern auch Verantwortlichkeiten. Hat ein reicherer Haushalt beispielsweise Essen übrig, während ein ärmerer Haushalt keines hat, so bekommt der ärmere Haushalt die Reste. Zur Familie des Samtao-Dorfoberhauptes gehört ein sehr armer Samtao-Haushalt, dessen männlicher Stellvertreter ebenso wie hohe Würdeträger zu *Suu Khwan* für hochrangige Personen kommt. Das Konzept des Karma sorgt hier für

einen gewissen Ausgleich materieller Unterschiede zwischen den Haushalten. Dies ist aber nicht wie Kirsch (1997) es beschreibt durch die *Suu Khwan* „institutionalisiert“.

Abschließend lässt sich feststellen, dass die gesellschaftliche Aufgliederung nach Status, die Kirsch als aus den Verdienstfesten resultierend beschreibt, auch in Baan Hadnaleng gefunden werden kann. Dadurch, dass in Baan Hadnaleng materielle Unterschiede eher durch die Konzeption des Karma, als durch *Suu Khwan* ausgeglichen werden, existieren jedoch materielle Unterschiede, und ist Status nicht lediglich rituell markiert. *Suu Khwan* können ebenso wie Kirschs (1997: 10) Verdienstfeste als stabilisierend gesehen werden. Sie bilden die soziale Ordnung Baan Hadnalengs ab, die nach Status aufgliedert ist, und reproduzieren diese. Das Konzept des Karma sorgt jedoch gleichermaßen für einen Ausgleich an Unterschieden im Lebensstandard und für eine gewisse soziale Mobilität.

5.4. Fazit

In diesem Kapitel wurden die Modi der Kommunikation, die für Baan Hadnaleng konstitutiv sind herausgearbeitet. Es zeigt sich, dass Samtao insgesamt dazu tendieren, andere Gruppen zu replizieren. Die Abgrenzungsmechanismen der Samtao in Baan Hadnaleng wurden als Transformationen dieser Replikationsstrategien gekennzeichnet. Die Abgrenzung ist hier ein Teil der Differenz zwischen Khmu und Samtao. Indem Samtao den Buddhismus ausüben, grenzen sie sich in Baan Hadnaleng von Khmu ab, was in anderen Dörfern in Luang Namtha so nicht geschieht. Khmu hingegen sind in Baan Hadnaleng nach ihrer Stellung im Dorfgefüge zu betrachten: Während Khmu von niedrigerem Status sich von den Samtao abgrenzen, indem sie sich zu ihrer lokalen Kosmologie bekennen, wählen Khmu von höherem Status in der Praxis die Replikation des Buddhismus, um mit dem Staat zu interagieren. Im Diskurs stellen sich in Baan Hadnaleng Khmu von hohem und niedrigem Status als diejenigen da, die Geister ehren. Genau so werden sie von den Samtao in Baan Hadnaleng charakterisiert.

Außerdem lassen sich in Baan Hadnaleng unter- und übergeordnete Modi der Kommunikation finden. Während sich Samtao und Khmu auf einer übergeordneten Ebene durch die unterschiedliche Durchführung der Todesrituale voneinander abgrenzen finden sich auf einer untergeordneten Ebene gegenseitige Replikation

sowie Gemeinsamkeiten. In Baan Hadnaleng herrscht aus der vereinfachenden Vogelperspektive heraus betrachtet ein Modus der Kontinuität¹⁷⁰ vor, der über Replikation und Abgrenzung gesetzt ist.

Dies lässt sich am besten anhand des *Suu Khwan* Rituals und der dahinterstehenden Konzeption des *khwan* erklären. Um Aufschluss darüber zu erhalten wie das Konzept der Lebensessenz die transkulturelle Kommunikation in Baan Hadnaleng strukturiert und von dieser strukturiert wird, bin ich von einem gemeinsamen Ritual-Repertoire ausgegangen, das den Hoch- und Tieflandgruppen Südostasiens gemein ist. Aus diesem schöpften Samtao und Khmu auf ihrem Weg nach Baan Hadnaleng. Es hat sich gezeigt, dass das Konzept Anschlussmöglichkeiten bereitstellt. Über das gemeinsame Ritual-Repertoire können beide Gruppen ihre Vorstellungen modifizieren und einen gemeinsamen Nenner hervorbringen. Dieser zeigt und perpetuiert eine Strukturierung des Dorfs, die ethnische Unterscheidungskriterien aufweicht und das Dorf nach relativem Status hin aufgliedert. Im nächsten Kapitel wird dieser Prozess, der die Sozialstruktur von Baan Hadnaleng konstituiert, exemplarisch anhand der Darstellung des *Bun Greh*-Festes aufgezeigt.

6. *Bun Greh* und das Gesellschaftssystem von Baan Hadnaleng

In Baan Hadnaleng finden sich zwei verschieden strukturierte, miteinander interagierende Gesellschaftssysteme, die durch das Ausführen und Betonen der in diesem Kapitel dargelegten rituellen Elemente und Konzepte Gemeinsamkeiten ausbilden. Khmu und Samtao sind einander – in Luhmanns (2002; vgl. Kap. 2.1.1.) Terminologie – Umwelt. Sie funktionieren autopoietisch, also nur mit Rückgriff auf das eigene System, und verarbeiten Irritationen systemintern. Dennoch gibt es Bereiche, in denen Khmu und Samtao einander nicht mehr Umwelt sind, sondern aus einem gemeinsamen System heraus operieren. Dies ist der Bereich, in dem die jeweiligen Grenzziehungsmechanismen der Gruppen in dem – von Wimmer (2008; vgl. Kap. 2.2.4.) konzeptualisierten – kulturellen Kompromiss münden.

¹⁷⁰ Insgesamt werden nicht nur Gemeinsamkeiten gefunden, sondern es werden auch Differenzen reproduziert. Khmu und Samtao funktionieren jedoch weniger komplementär zueinander, denn dort wo Unterschiede betont werden, wie beispielsweise im Rahmen der Religionssysteme, kann keine gegenseitige Ergänzung gefunden werden. Khmu sind diejenigen, die Geister ehren und Samtao sind die Buddhisten. Zwar bestehen beide Religionssysteme in Baan Hadnaleng nebeneinander, sie funktionieren jedoch nicht zwingend in Bezug aufeinander. Auch im Rahmen des *Bun Greh* (Kap. 6) wird zwar beiden Religionssystemen genüge getan, aber es tritt dennoch keine Komplementarität der beiden Gruppen in Erscheinung.

Pierre Petit (2012) beschreibt in einem solchen Zusammenhang den Pragmatismus, den die Bewohner des multi-ethnischen Dorfs Thongnamy im Umgang miteinander an den Tag legen. Es bestehen alte Begrifflichkeiten, beispielsweise im Rahmen der Durchführung von Ritualen, es existiert aber auch eine Anpassung an neue Rituale. Um diese Aushandlungen der Identitäten geht es in diesem Kapitel.

Die zugrundeliegende Fragestellung in Bezug auf die Prozesse, die in Baan Hadnaleng nachzuvollziehen sind, beschäftigt sich folglich damit, wie zwei Gruppen, die zwar beide Mon-Khmer-sprachig sind, aber dennoch in ihrer Organisation und Wertsetzung markante Unterschiede aufweisen, es bewerkstelligen, ein Sozialsystem zu schaffen, welches ein Zusammenleben in einem multi-ethnischen Dorf ermöglicht. Wie sieht ein gemeinsames Sozial- und Verwandtschaftssystem aus, welches trotzdem Raum für eigene Identitätsgestaltung lässt? Und wie wird es hergestellt? Die Antworten auf diese Fragen liegen vor allem in der Betrachtung des *Bun Greh*.

Das *Bun Greh* wird in Baan Hadnaleng von den meisten Khmu- und Samtao- Informanten als das wichtigste Fest des Jahresritualzyklus genannt. Tatsächlich vermag kein anderes Ritual die Identität des multi-ethnischen Dorfes Baan Hadnaleng so auszudrücken und zu gestalten wie dieses. Im Verlauf von diesem Kapitel zeige ich auf, wie das *Bun Greh* die Beziehungen der Bewohner von Baan Hadnaleng untereinander sowie die Beziehungen der Bewohner des Dorfs nach außen strukturiert, und wie es sozio-kosmische Beziehungen reproduziert.

Nachdem ich dargelegt habe, wie das *Bun Greh* in Baan Hadnaleng zelebriert wird (Kap. 6.1.1. bis 6.1.3.), setze ich es zu den Neujahrsfeiern (*Bun Phi Mai*) der Lao in Bezug (Kap. 6.1.4.).

Wie das *Bun Greh* in Baan Hadnaleng begangen wird, gibt Aufschlüsse über das Sozialsystem von Baan Hadnaleng. In Kapitel 6.2. beschreibe ich, wie in Baan Hadnaleng ein gemeinsamer Raum, der untergeordnet Abgrenzungen ermöglicht, ausgebildet wird. Kapitel 6.2.1. beschäftigt sich mit den Grundzügen des Wertesystems der Khmu und Samtao in Baan Hadnaleng. Die übergeordneten Wert-Ideen der Gemeinschaft und Gemeinsamkeit lassen sich anhand der Konzeption des *samakghi* (Solidarität) erläutern. In vielen Kontexten wird dabei der große Wert, der externen Beziehungen zugeschrieben wird, den internen Beziehungen untergeordnet. Ich zeige außerdem den Wert auf, der in Baan Hadnaleng der

Patrilinearität zugeschrieben wird. Dadurch, dass die Heirats- und Verwandtschaftssysteme der Khmu und Samtao patrilineare Grundzüge aufweisen, wird die Kommunikation der Gruppen erleichtert. Außerdem wird für die Aushandlung der Vereinigung zweier Familien Raum für Flexibilität und Interpretationen gelassen, was mit dem Wert rituell vage gehaltener Aussagen benannt wird (Leach 1970; Kap. 2.2.2., 4.3.2.). Diese Vagheit von Begriffen, Praktiken und Regeln zeigt sich beispielsweise an dem Wohnsitz nach der Heirat und dem Erbe (Kap. 4.4.5.). Davon abgesehen ist in Baan Hadnaleng der Rückgriff auf das System der Lao zu finden (Kap. 6.2.2.). Dies kann am besten an der Ausgestaltung der Heirat erläutert werden. Gleichermäßen findet sich hier das gemeinsame Schöpfen der Gruppen aus einem südostasiatischen Ritualrepertoire.

In Kapitel 6.2.3. stelle ich gemeinsames Essen und Alkoholtrinken als für das multi-ethnische Baan Hadnaleng konstitutives Ritual dar. Bei der Betrachtung wie das Ritual in Baan Hadnaleng ausgestaltet wird, zeigt sich, dass auf einer bestimmten Ebene ethnische und religiöse Trennungslinien unterbetont werden. Die Haushalte werden hier übergeordnet durch Beziehungen strukturiert, die sich auf Gemeinsamkeiten in den Biographien, den Migrationsgeschichten und den Beziehungen nach außen gründen. In diesem Zusammenhang schildere ich, dass in Baan Hadnaleng Haushalts- oder Lineage-basierte Rituale an Wichtigkeit verlieren, während Dorf- und buddhistische Rituale an Wert gewinnen. An diesen Prozess angelehnt zeigt sich die kognatisch organisierte Ahnenverehrung der Samtao, die sich in der Konzeption der *marl-cham* spiegelt und die durch die Betonung buddhistischer Ahnenverehrung verstanden werden kann. Bei den Khmu dahingegen ehren patrilineare Lineages ihre Ahnen (Kap. 4.4.4.). Es zeigt sich die Verbindung zwischen der Ahnenverehrung und den Verwandtschaftssystemen in Baan Hadnaleng. Um die Ausgestaltung des Sozialsystems vornehmlich im Hinblick auf die Verwandtschaftsbeziehungen dreht sich Abschnitt 6.2.4. Hier spielen erneut die *marl-cham*-Beziehungen eine große Rolle, in deren Kontext gesehen werden kann, wie Samtao und Khmu in Baan Hadnaleng eine gemeinsame Terminologie finden, die auf einer Begrifflichkeit der Samtao beruht.

Die Betrachtung dieser Beziehungen wird abschließend zeigen, dass das Dorf weniger im Hinblick auf ethnische und religiöse Trennlinien – die in vielerlei Hinsicht den Diskurs von Baan Hadnaleng bestimmen – zwischen Khmu und Samtao aufgegliedert ist, sondern mehr im Hinblick auf die Beziehungen zwischen

Haushalten, deren männliche Repräsentanten unterschiedliche Migrationsgeschichten, Biographien, Beziehungen, Ressourcen und Prestige aufweisen und somit unterschiedliche Positionen im Dorf und in Bezug aufeinander einnehmen (Kap. 6.3.).

In Kapitel 6.3. gehe ich in einem Fazit auf die Frage ein, was Baan Hadnaleng außergewöhnlich macht und was das Dorf von anderen Dörfern, in denen Samtao mit anderen Gruppen zusammenleben, abhebt.

6.1. *Bun Greh* – die erfundene Tradition

Das *Bun Greh* wird in Baan Hadnaleng, Luang Namtha, Vientiane und Sin Oudome gemeinhin als nicht-buddhistisches Fest der Lao Theung bezeichnet, welches vor allem in kleinen Dörfern zelebriert wird, nicht aber in größeren Städten wie Luang Namtha oder Vientiane. Die Khmu, so heißt es häufig, feiern mit diesem Fest das neue Jahr, an welches auch der Dank für eine gute Ernte gebunden ist¹⁷¹.

Pierre Petit (2012: 150; ebd. 2013: 477ff.), der im Januar 2006 einem *Bun Greh* in Nam Deua, Bolikhamxay beiwohnte, nennt es eine Erfindung, die aus der Interaktion der Khmu mit dem Staat entstand. Ein Informant von Pierre Petit berichtete, dass den Khmu ein eigenes Neujahrsfest gefehlt hätte und der Staat ihnen das *Bun Greh* zugestand. Dieses Fest basierte zwar auf Khmu-Ritualhandlungen, es würde jedoch heute von vielen Khmu als „falsch“ gesehen (Petit 2013: 482; Suksavang 2003: 53). In Baan Hadnaleng wird *Bun Greh* nach den Angaben meiner Informanten seit den 1980er Jahren gefeiert. Als ich es im Januar 2012 erlebte, bereiteten sich die Bewohner nicht nur mit großem Eifer darauf vor, viele Samtao und Khmu betonten auch die große Wichtigkeit des Festes. Auch in den folgenden Jahren wurde ich wiederholt aufgefordert für genau diese Feierlichkeiten in das Dorf zurückzukehren. Weshalb wird ein Fest, welches auch von Suksavang (2003: 53) als „unecht“ eingestuft wird, in Baan Hadnaleng als identitätsspendend gesehen? Diese Frage wird genauer in Kapitel 6.3. beantwortet. Zunächst zeige ich auf, wie das frühere *Greh* der Khmu aussah. Ich gehe somit von einer Unterschiedlichkeit des „traditionellen“ *Greh*, wie es von den Informanten von Petit (2012, 2013) und Suksavang (2003) dargestellt wird, und des *Bun Greh*, wie es heute häufig in multi-ethnischen Dörfern gefeiert wird, aus. Die Veränderungen die

¹⁷¹ Je nach Kontext kann die Feier des neuen Jahres oder auch die der Ernte betont werden, dies wird an späterer Stelle ausgeführt.

das Ritual durchlief werden im Kontext dieser Arbeit vor allem interessant, um aufzuzeigen, wie Ritualpraktiken, die in mono-ethnischen Khmu-Dörfern an Ernte und somit zeitgleich das neue Jahr gebunden waren, in einem multi-ethnischen Dorf zu einer Gemeinschaftsbildung führen. Es soll keine künstliche Trennung zwischen „traditionell“ durchgeführten und veränderten, beziehungsweise neu erfundenen Ritualen eingeführt werden, aber der Bruch zwischen der Art der Ritualpraktiken und den dahinterstehenden Konzepten und dem, was sich daraus ergab, muss betont werden. So kann besser nachvollzogen werden, was die Art der Durchführung des Rituals heute in Baan Hadnaleng für die transkulturelle Kommunikation der Khmu und Samtao bedeutet.

Das *Greh*, wie Khmu es „traditionell“ feierten, war nach Petit (2013: 480ff.) ein haushaltsbasiertes Ritual¹⁷². In allen Haushalten des Dorfes wurde, nachdem die Ernte eingeholt war, das alte Landwirtschaftsjahr verabschiedet und ein neues landwirtschaftlich erfolgreiches Jahr willkommen geheißen. Im Fokus stand der landwirtschaftliche Zyklus, der das Zeiteinteilungssystem der Khmu markierte. Die Verabschiedung des alten Jahres geschah, indem der Haushaltsvorstand die Knie von Verwandten mit dem Blut eines Huhnes abrieb, das Beschmieren der Knie derselben Personen mit dem Blut eines Hahnes begrüßte das neue Jahr (Suksavang 2003: 49ff.). Petit (2013: 480), der einem solchen *Greh* 2005 in Nam Deua – Bolikhamxay beiwohnte, beschreibt außerdem, dass ein *Tèng Hmmaal* abgehalten wurde (vgl. Kap. 5.3.2.). Nicht nur wurden durch diese Zeremonien die „Seelen“ der Lebenden (zuerst die der Kinder und Enkel) gestärkt, auch die Ahnen wurden mit Reiswein geehrt. Die familiären Beziehungen zwischen älteren und jüngeren Familienmitgliedern in Bezug auf die Ahnen wurden so hergestellt und erhalten¹⁷³. Eine zentrale Rolle spielten dabei Knollenfrüchte, wie beispielsweise Süßkartoffeln (Khmu: *kvaay* oder *srô*, Lao: *man*, Samtao: *kho*, *geo man*) oder Kürbisse, die für die Khmu eine besondere Relevanz aufweisen. Als erste Bewohner des heutigen Laos hatten sich die Khmu hauptsächlich von diesen Knollenfrüchten ernährt. Davon abgesehen wurden für das *Greh* Bananen gesammelt. Eine gemeinsame Mahlzeit

¹⁷² Ich beziehe mich in dieser Darstellung auf die Daten von Petit (2012, 2013) und Suksavang (2003), wobei die Ritualhandlungen regional und von Dorf zu Dorf variieren. Rosalie Stolz, die in dem Khmu-Yuan Dorf Prlec in Viang Poukha forschte, gibt beispielsweise an, dass in diesem Dorf kein *Greh* stattfindet. Ernte und Neujahr werden dort durch ein nicht-haushaltsbasiertes Fest (Khmu: *pc'hooc pi*) zelebriert (ebd., personal communication, 28.08.2015).

¹⁷³ Es konnten allerdings auch ältere und respektierte Menschen für das Fest eingeladen werden, mit denen keine Blutsverwandtschaft besteht (Suksavang 2003: 76).

und rituelles gemeinsames Trinken von *Lao Hai*¹⁷⁴ am Hauspfosten (Khmu: *tchen drang ling*) waren ebenso Teil der Zeremonie (Petit 2012: 146ff., ebd. 2013: 480; Suksavang 2013: 77ff., 106).

Der Zeitpunkt der *Greh*-Feier Ende Dezember bis Anfang Januar hing mit dem in Kapitel 5.1.6. erwähnten mythischen „Gründervater“ der Khmu, Cwang, zusammen. Der Monat „Januar“ ist nach seinem Kindheitsnamen (Khmu und Lao: *ni*) benannt und der Monat „Dezember“ (Khmu und Lao: *awang*) nach seinem späteren Namen. Nachdem Cwang einer Mythe zufolge in einer Schlacht gestorben war, kam er zurück und lehrte die Khmu ihre Traditionen (Khmu, Lao: *hid kong*). Das gesamte System der Khmu beruht insofern auf den Lehren des Cwang, mit dem auch die Zeitrechnung zusammenhängt (Petit 2013: 484; Suksavang 2003: 7, 47ff.).

In Baan Hadnaleng wurde das *Bun Greh*¹⁷⁵ im Jahr 2012 ab dem ersten Januar gefeiert und erstreckte sich insgesamt über neun Tage. Aktiv gefeiert wurde an sechs Tagen, wobei je nach Kontext die Meinung darüber variiert, ob tatsächlich alle Feiertage zu dem *Bun Greh* im strikten Sinn gehören. Der Zeitpunkt des Festes und das Fest selbst wurden von keinem Samtao-Informanten an den König Cwang gebunden. Cwang ist manchen Samtao in Baan Hadnaleng zwar ein Begriff, nicht jedoch im Zusammenhang mit dem *Bun Greh*. Ein Samtao-Informant beschrieb mir das *Bun Greh* derart, dass im Tempel durch Samtao Verdienst (*hed bun*) für die Verstorbenen Eltern produziert, *Lao Hai* getrunken und Büffel gegessen würde. Insgesamt benannten die meisten Samtao-Informanten das Fest als eines, welches das neue Jahr einleitet. Erst im Rahmen des Festes selbst wurde betont, dass auch die Ernte mit dem *Bun Greh* gefeiert würde. Die Betonung auf der Feier des neuen Jahres statt der Ernte im Diskurs könnte mit der Anbindung an den Staat zu tun haben, der das Fest eher als Neujahrsfest propagierte. Da die Ernte jedoch bei den Khmu untrennbar mit dem neuen Jahr verbunden ist, und für die Bewohner des Dorfs

¹⁷⁴ Es wurde gemeinsam mit Strohhalmen Alkohol aus einem Tonkrug getrunken, wobei es eine Regel gab: „What is important is that they all drink together the exact amount which was decided upon beforehand“ (Suksavang 2003: 51). Der Alkohol wurde über Büffelhörner in den Tonkrug gefüllt, so dass diese Füllungen der Maßstab dafür waren wie viel getrunken werden sollte. Suksavang bindet diese Khmu-„Tradition“ an Zukunftsvorhersagen, was auch bei Khmu-Todesritualen durchgeführt wird (Tayanin 2006: 88). In Baan Hadnaleng wurde diese Art des Alkohol-Trinkens bei einer Samtao-Hochzeit ohne Weissagungen durchgeführt.

¹⁷⁵ Wie Petit (2012: 148; 2013: 481) benutze ich *Bun Greh*, um mich auf das mit dem Staat assoziierte *Greh*-Fest zu beziehen. *Bun* bezeichnet ein Fest bei dem Verdienst gesammelt wird (Condominas 1970: 22) und konnotiert in diesem Zusammenhang ein „öffentliches Fest“, im Gegensatz zu dem haushaltsbasierten *Greh*, welches Khmu ursprünglich durchführten. *Greh* bezeichnet das „traditionell“ von den Khmu auf Haushaltsebene durchgeführte Fest.

von immenser Wichtigkeit, muss im Rahmen der Ritualpraxis diese auch betont werden.

In den folgenden Kapiteln lege ich dar, wie das *Bun Greh* in Baan Hadnaleng gefeiert wird, welchem ich im Januar 2012 beiwohnte.

6.1.1. Gemeinsames Essen und Trinken am ersten Tag

Im Vorfeld der Feiern wurde mir von manchen Samtao der erste Tag als der wichtigste genannt. Das stellvertretende Dorfoberhaupt, welches im Dorf als Lao Theung, ergo Khmu gilt (vgl. Kap. 4.3.1.), sagte, dass ich an diesem Tag einen Samtao-*Sin* tragen und Samtao singen würde. Dieser erste Tag würde also explizit dazu verwendet die Samtao-Identität zu artikulieren. Was passierte an diesem Tag?

Das Dorfoberhaupt und das genannte stellvertretende Dorfoberhaupt richteten ein gemeinsames Essen und Trinken am Fluss aus, zu dem auch Freunde aus Nalae und Luang Namtha erschienen. Bis spät in die Nacht wurde nach dem gemeinsamen Essen in der Hütte des stellvertretenden Dorfoberhauptes Lamvong getanzt. Dies ist ein Tanz der Lao, bei dem sich zwei Kreise aus je Männern und Frauen bilden. Der Lamvong ist ein Kernelement vieler Feste der Lao (Petit 2013: 482).

Mir erschien es zunächst widersprüchlich, dass dieser Tag Samtao-Identität artikulieren sollte und lediglich aus einer gemeinsamen Mahlzeit, bei der viele externe Gäste zugegen waren, bestand. Es wurde weder Samtao gesprochen noch gesungen und es wurden keine als Samtao markierten Kleider getragen. Zu keinem Moment wurde also speziell auf die Samtao-Identität verwiesen. Dennoch waren die Aussagen der Informanten zutreffend, denn dieser Tag artikuliert die höchste Wert-Idee der Samtao: Gemeinsamkeit und Gemeinschaft. Samtao und Lao Theung hatten diesen Tag gemeinsam mit bemerkenswert unmarkierten Ritualen zelebriert.

6.1.2. Das große Dorffest am zweiten Tag

Der zweite Tag, der gemeinhin unter *Bun Greh* verstanden wird, fand am dritten Januar 2012 statt. Je nach Informant und Kontext wird nur dieser Tag oder die ganze Reihe der Festtage als *Bun Greh* bezeichnet. Im Schwange der Feiern nannte beispielsweise das stellvertretende Dorfoberhaupt den ersten Tag als am wichtigsten für die Samtao (vgl. oben). Bei einem späteren Interview und in einer offizielleren Atmosphäre benannte das Dorfoberhaupt dahingegen als *Bun Greh* im strikten Sinn

lediglich den zweiten Tag der Dorffeiern. Der erste Tag und die Tempelfeiern fielen nach dieser Definition weg. Dies zeigt die Kontextualität der Identitätskonstruktionen- und Artikulationen in Baan Hadnaleng, denn je nach Kontext können verschiedene Beziehungen betont werden. Der erste Tag reproduziert die nicht markierten Werte der Samtao, die des gemeinsamen Essens und Trinkens und der Gemeinschaft und Gemeinsamkeit. Der Tag der Dorffeste reproduziert übergeordnet die Khmu-Identität. Wird in der Öffentlichkeit über das Fest gesprochen, ist es diese Identität, die artikuliert wird, denn so werden die Feierlichkeiten von anderen (Repräsentanten des Staats, Bewohnern anderer Dörfer etc.) definiert. Dass auch Samtao-Identität betont wird (vgl. Kap. 6.1.3.), und dies auf einer gewissen Ebene übergeordnet, denn die Tempelfeiern reproduzieren die Beziehung zu den Ahnen und schließen die Festtage ab, wird in solchen Kontexten nicht erwähnt. Wenn diese Tempelfeiern als von *Bun Greh* abgetrennt genannt werden, nutzt derjenige, der dies tut, den staatlichen Diskurs.

Die Feierlichkeiten, die am zweiten Feiertag vollzogen wurden, benannten in Baan Hadnaleng die meisten Khmu- und Samtao-Informanten als „Lao Theung“, also Khmu-spezifisch, wobei Khmu und Samtao den Festtag gleichzeitig explizit als Festtag (fast) aller in Baan Hadnaleng lebender Gruppen (*Khmu Khwaen*, *Khmu Hok* und Samtao) bezeichneten, was auch in den Reden des Dorfoberhauptes explizit gemacht wurde.

Bereits morgens waren kleine Stände aufgebaut, an denen Obst oder Süßigkeiten verkauft wurden. Zu diesem Zeitpunkt war der Platz jedoch noch verwaist. Externe Gäste wurden erst später sichtbar, als das Fest bereits fortgeschritten war und auch die wenigen Dorfbewohner, die im Rahmen ihrer alltäglichen Arbeiten über den Platz kamen, übersahen die Stände zu diesem Zeitpunkt geflissentlich.

Mittags wurden entlang der Südseite des Dorfes Tische und Bänke aufgestellt, mit einem Torbogen aus Palmenblättern versehen, und durch Planen abgegrenzt. Viele Khmu erschienen in Kostümen, die von der Alltagskleidung abgegrenzt wirkten (vgl. Kap. 5.1.4). Keine der an dem Fest teilnehmenden Frauen trug einen Lao *Sin*. Es wurden die schwarzen Baumwoll-*Sin* mit bunten Streifen an der Borte getragen, die mir einmal als Khmu-*Sin* benannt worden waren.

Am Kopfende der als Viereck gestellten Tische saßen die vier politisch wichtigsten Männer des Dorfes und ein Ritualspezialist aus Baan Hadnaleng Tai. Die

Männer eröffnen mit Reden auf Lao das Fest. Während der Reden wurde Baan Hadnaleng in einen größeren Zusammenhang positioniert, es wurden Dörfer genannt, mit denen Baan Hadnaleng Beziehungen unterhielt. Gleichzeitig wurde der innerdörfliche Zusammenhalt von Baan Hadnaleng betont. Besonders hervorgehoben wurden die langen Nachnamen der Männer des Dorfs, speziell der des Dorfoberhauptes, dessen Rede gleichermaßen die längste war. Außerdem wurde verlesen, welche Bewohner Geld für das Fest und besonders das *Mat Kaen* gespendet hatten. Jeder Bewohner sollte etwas dazugegeben haben. Die Reden waren über Lautsprecher im gesamten Dorf zu hören, was dem Fest zusätzliche Wichtigkeit verlieh, Verbundenheit kreierte und das Dorf hörbar im Nationalstaat verankerte. Nur wer regen Kontakt zum Staat hegt, kann sich die Technik leisten Stimmen im gesamten, stetig wachsenden Dorf hörbar zu machen. Frauen reichten Alkohol herum, was sonst eher bei Festen der Lao beobachtet werden kann.

Schließlich wurde in der Mitte des Platzes auf Matten ein Tablett für das *Mat Kaen*¹⁷⁶ postiert, auf dem sich Bananen, eine Knollenfrucht und ein gekochtes Huhn befanden. Am Rand der Matten wurden neben einem der mit Bananenstauden geschmückten Pfosten mehrere *Lao Hai* bereitgestellt. Die Pfosten erinnerten die teilnehmenden Khmu wohlmöglich an den Pfosten des Cwang, der mit dem *Lak Müang* (die Säule, die in vorkolonialen Zeiten das kosmologische Zentrum vieler Orte in Südostasien darstellte, und die mit einem Kult verbunden war und es häufig heute wieder ist; vgl. Formoso 1996; Rhum 1994: 128) der Lao verglichen werden könnte (Petit 2013: 484). Diese Informationen wurden mir nicht von meinen Samtao- Informanten gegeben. Das Töten des Huhns gehörte nicht zu der Feier und zu keinem Zeitpunkt wurde etwas oder jemand mit Blut beschmiert¹⁷⁷. Vor und nach dem *Mat Kaen* wurden in Baan Hadnaleng zwar vereinzelt Knollenfrüchte gegessen und verteilt, eine rituelle Signifikanz der Früchte wurde jedoch nicht hervorgehoben. Hauptbestandteil des *Mat Kaen* waren das gemeinsame Heben des Tabletts und das gegenseitige Binden der Handgelenke mit weißen Fäden. Es war also an ein Tiefland-*Mat Kaen* angelehnt, nicht ein Khmu *Dtèng Hmmaal* im Rahmen eines *Greh* (vgl. Kap. 5.3.2.). In diesem Kontext wird also keine historische Khmu-Identität

¹⁷⁶ Im Rahmen des *Bun Greh* wurde das Binden der Handgelenke der wichtigsten Männer des Dorfs als *Mat Kaen* und nicht als *Suu Khwan* bezeichnet. Obwohl ich in Kapitel 5.3.2. vorwiegend von *Suu Khwan* schreibe, beziehe ich mich in diesem Kapitel auf dieselbe Ritualhandlung deshalb mit *Mat Kaen*.

¹⁷⁷ Dies war bei dem *Bun Greh*, dem Petit (2013) im Jahr 2006 in Nam Deua beiwohnte, anders. Dort war das offizielle Töten eines Huhns und eines Hahns Teil der Zeremonie.

betont, was eine Abgrenzung zu den Samtao zur Folge gehabt hätte. Im Gegenteil: Sichtbar wurden die wichtigsten Amtsträger von Baan Hadnaleng. Dies sind diejenigen, die mit den meisten weißen Bändern aus dem *Mat Kaen* hervorgingen. Ethnizität spielte hier keine Rolle.

Später tranken hochrangige Khmu und Samtao meist in Begleitung von Gästen, die von außerhalb kamen, am Rande der Veranstaltung *Lao Hai*. Auch bei dem *Bun Greh*, dem Pierre Petit (2013: 484) in Nam Deua beigewohnt hatte, hatte es die *Lao Hai* gegeben. Sie waren explizit daran gebunden worden, dass Khmu die ersten Bewohner von Laos gewesen seien. Die *Lao Hai* sollten an Cwangs Kampf auf der Ebene der Tonkrüge erinnern. In Baan Hadnaleng kannten Samtao die Mythe des Cwang, sie bezogen diese jedoch nicht auf die *Lao Hai*.

Nach dem *Mat Kaen* konkurrierten die wichtigsten Männer des Dorfes beim Bogenschießen, wobei das Dorfoberhaupt den Anfang machte. Hieran schlossen sich Aufführungen an. Khmu-Frauen führten – in Kleidung, die als Khmu-Kostüm bezeichnet werden kann – Tänze vor (Abbildung 8). Einer der Tänze beinhaltete das Steigen über Holzbretter und war mehrere Nächte vorher geübt worden. Die Frauen banden den Tanz an die Anwesenheit von Geistern. Außerdem führte ein Samtao einen Schwerttanz vor, der mir gegenüber als Khmu-Tradition benannt wurde. Das Dorfoberhaupt erklärte, dass diese Art von Tanz für die Bauern durchgeführt würde, die die Ernte hereingeholt hätten. Nach Petit (2012: 150; ebd. 2013: 484) gedenken Khmu mit diesem Tanz dem König Cwang und seiner Armee, womit sie den Tanz daran binden, dass sie die ersten Bewohner des Landes waren. Noch heute vollführen Khmu den Schwerttanz bei den Neujahresprozessionen der Lao, in denen bis in die 60er Jahre der König anerkannt hatte, dass Khmu die eigentlichen Besitzer des Landes seien¹⁷⁸ (Trankell 1999: 197, 206; vgl. Kap. 4.3.1.).

Es sind bis hierher viele Anspielungen auf die Vormachtstellung der Khmu in Laos zu finden: die verteilten Knollenfrüchte, die Bananenstauden, die *Lao Hai* die an das „traditionelle“ Khmu *Greh* erinnern und der Schwerttanz, der für Khmu einen historischen Wert darstellt. Samtao ignorieren diese jedoch. Die Überordnung der Khmu wird von den Samtao zwar generell anerkannt, beispielsweise ist ihnen Cwang, an den die *Lao Hai* und der Schwerttanz in Pierre Petits (2012, 2013) Darstellung gebunden werden, generell bekannt. Im Kontext des Festes werden

¹⁷⁸ Nach Zago (1972: 205) gehören Schwerttänze auch zu dem Ritualrepertoire der Lao im Rahmen von Prozessionen zu Ehren der Geister.

diese Zusammenhänge jedoch anders interpretiert. Die Rolle der Khmu im Lao-Staat als diejenigen, die Laos vor den Lao besiedelten, wird im Rahmen des Festes unterbetont. Die Tonkrüge, *Lao Hai*, Bananenstauden und der Schwerttanz werden in Baan Hadnaleng im Kontext des *Bun Greh* von der historischen und kulturellen Signifikanz, die sie andernorts und in anderen Diskursen der Khmu aufweisen, abgelöst. Dies führt dazu, dass Spannungen in ethnischer Begrifflichkeit vermieden und ein gemeinsames friedliches Feiern sowie ein harmonisches Zusammenleben im Dorf ermöglicht werden. Spannungen können jedoch in anderen Kontexten auch während dieses Festes auftreten (vgl. Kap. 4.1.4.).

Später gab es ein gemeinsames Essen, bei dem Frauen und Männer getrennt aßen und welches aus Büffel, Huhn und Rinderfleisch bestand. Zum Abschluss des Abends wurde Lamvong getanzt und am Rande der Veranstaltung wurde *Khene* gespielt, ein Instrument der Lao, welches für diese traditionelle Signifikanz trägt (vgl. Petit 2013: 480; Pholsena 2006: 47; Zago 1972: 205). Am nächsten Tag wurde noch einmal gemeinsam gegessen und in einigen Hütten wurde getanzt.

6.1.3. Gaben für die Ahnen im Tempel

Am 5. Januar, dem zweiten Tag nach dem großen Dorffest, begannen reichere Samtao-Haushalte Artefakte aus Pappmaché zu bauen. Dies können Flugzeuge, Miniaturhäuser, Tiere wie beispielsweise Büffel oder andere Objekte sein. Die Artefakte sind für die Ahnen gedacht, es wird aber auch betont, dass diese einem selbst nützlich sind, wenn man stirbt.

Am 6. Januar fertigten Samtao und Khmu von höherem Status vor dem Tempel vor allem *pâsaat* (Lao, Samtao: *pâsaat*, ຜາສາດ) an. An diese Bäume aus Bambus, die auf einem viereckigen Gestell fußen, wird alles gehängt, was ein Verstorbener brauchen könnte: Süßigkeiten, Zigaretten, Geldscheine, kleine Spiegel, Zahnbürsten etc. Lao benutzen ähnliche Gestelle im Rahmen von Tempelzeremonien. Bouté (2012: 105) übersetzt sie als „Maisonette¹⁷⁹“. Meine (Samtao und Khmu-) Informanten erklärten, dass die *pâsaat* im Himmel gelagert (Lao: *faak wai*) würden, damit sie einem selbst nach dem Tod zur Verfügung

¹⁷⁹ Bouté beruft sich dabei u.a. auf Zago (1972: 98, 295), der anmerkt, dass sie die Form eines Miniatur-Tempels aufweisen. Der Form nach erinnern sie so an den Berg Meru und sind an die buddhistische Kosmologie gebunden.

stunden. Die Artefakte und die *pâsaat* wurden nach und nach auf dem Boden des Tempels abgelegt, bis eine große Fläche damit bedeckt war.

Die erste Zeremonie am Morgen des 7. Januar war die größte und wichtigste der vielen Tempelzeremonien, die an den Folgetagen mehrmals täglich stattfanden. Bei dieser ersten Zeremonie fungierten das Samtao-Dorfoberhaupt sowie das stellvertretende Dorfoberhaupt, der Khmu-Parteisekretär und der Khmu, der den Bewohnern Baan Hadnalengs bei Problemen zur Seite steht, als Initiatoren. Außerdem wurde einem Amtsträger aus Luang Namtha, der den Bau des Tempels mitfinanziert hatte, ein Teil der Zeremonie gewidmet. Nach Angaben des Dorfoberhauptes war das gesamte Dorf anwesend¹⁸⁰. Während der Tempel an diesem Tag tatsächlich von vielen Khmu und Samtao-Männern und Frauen, von hohem Status und von Samtao von niedrigerem Status besucht wurde, fiel mir nicht auf, dass ärmere Khmu teilnahmen¹⁸¹. Die Tempelzeremonien hatten außerdem Zulauf aus Luang Namtha, Sin Oudom und anderen, umliegenden Dörfern.

Auf dem Tempelboden und zu Füßen der großen Buddha-Statue (Lao: *phaphut tha djao*, ພະພຸດທະເຈົ້າ genannt) wurden *khao dtom*¹⁸² (ເຂົ້າຕົ້ມ, in Bananenblätter gewickelter Reis in Korbbehältern) gelegt, damit die verstorbenen Eltern es bekämen und man selbst Verdienst sammelte. Die Gaben umfassten außerdem Reis im Bananenblatt (*hoo khao*), Fleisch (*sin*), Fisch (*bpa*), Chilli-Sauce (*pet*), Salz (*güa*), Süßkartoffeln (*man*) und Kürbis (*mak fak, mak ü*). Knollenfrüchte sind also auch in den Gaben für die Ahnen enthalten, mir wurde jedoch gesagt, dass die Gaben einzig daran gebunden sind, was zu dem Zeitpunkt der Feiern am einfachsten zu sammeln ist. Während der Tempelzeremonien gab es diverse, von reicheren Haushalten des Tai-Dorfs organisierte Büffelessen.

In der Nacht auf den 8. Januar schliefen manche Status-hohe Khmu-Würdenträger des Dorfes im Tempel und enthielten sich des Alkohols. Mittig auf einem Platz in Baan Hadnaleng Tai wurde dann ein großer *pâsaat* errichtet, um den

¹⁸⁰ In anderen Kontexten gibt er zu, dass Samtao als Buddhisten im Tempel beten, Lao Theung dahingegen nicht.

¹⁸¹ Da ich nicht bei allen Zeremonien von Anfang bis Ende dabei sein konnte, auch weil die großen gemeinsamen Mahlzeiten häufig parallel zu den Zeremonien stattfanden, könnte sich mir die Anwesenheit ärmerer Khmu auch entzogen haben.

¹⁸² Diese in Bananenblätter gewickelten Reispäckchen werden häufig im Tempel als Gaben für die Ahnen verwendet. Bei dem *Bun Khao Salak* (dem Fest des Puffreis, vgl. Kap. 5.1.2.) werden sie auf dem Tempelboden abgelegt, damit Geister sie erhalten (Ladwig 2012: 123), aber auch bei dem *Suu Khwan* einer Geburt finden sie in Tiefland Laos Verwendung (Platenkamp 2010a: 192). In Baan Hadnaleng wurden sie sowohl im Tempel als auch für *Suu Khwan* benutzt.

herum bis in die späten Abendstunden Lamvong getanzt wurde. Hier wurde kein *Lao Hai* errichtet. Mit dem Abfeuern von durch reichere Samtao- und Khmu-Haushalte erbauten Raketen wurde in der Nacht des 8. Januar das Ende der Feierlichkeiten eingeleitet. Der letzte Tag der buddhistischen Zeremonien war der 9. Januar. An diesem Tag wurden die im Tempel für die verstorbenen Eltern gelagerten Artefakte von Jungen und Novizen zerstört und ins Gebüsch geworfen¹⁸³.

6.1.4. *Bun Greh* und das *Bun Phi Mai*

Das neue Jahr wird also in Baan Hadnaleng im Rahmen der Ernte und der Stärkung der Beziehung zu den Ahnen im Januar eingeleitet. Außerdem wird im April über insgesamt fünf Tage das Lao-Neujahr (*Bun Phi Mai*) gefeiert. Dieses Fest wird in Laos (und Thailand) auf nationaler Ebene groß und häufig kommerzialisiert gefeiert (vgl. Evans 1998: 147ff.; Petit 2013: 476; Trankell 1999). Wie in Kapitel 5.3.3. erwähnt, war der ursprüngliche Hintergrund dieser Feiern in Laos die Erneuerung der Beziehung zwischen dem König der Lao und den ersten Bewohnern des Landes, den Khmu Kassak (vgl. Kap. 4.1.1.). Vor 1975 wurden rituell jedes Jahr die für das Wohlergehen und die Fruchtbarkeit des Landes wichtigen Beziehungen zwischen dem König, den *Kha* und Geistern (*phii*) durch die Zirkulation von Wasser reproduziert (Platenkamp 2008, 2010b: 217ff.). Im Rahmen mehrerer Rituale

¹⁸³ Auf die Frage, weshalb das geschähe wurde mir lediglich geantwortet, es zeige das Ende des Festes an. Es könnte vermutet werden, dass die Gaben erst zu den Ahnen gelangen können, wenn sie keine Entsprechung mehr im Diesseits besitzen. Häufig, und so beispielsweise von de Mersan (2012: 156) in Burma bezüglich von Beerdigungsritualen festgestellt, müssen die Dinge der Verstorbenen oder die Sachen, die an die Verstorbenen erinnern, im Verlauf der Zeremonie zerstört werden, da es auf dieser Welt nichts geben darf, was dem entspricht, was in der anderen Welt zu finden ist. Wäre dies der Fall, könnten die Verstorbenen den Wunsch verspüren, es sich zu holen. Ein anderes Beispiel sind die Hmong, die Papier durch den Akt des Verbrennens in Silber transformieren und in dieser Form zu den Ahnen schicken – ein Ritual, welches Chinesen in der Kommunikation mit den Ahnen nutzen (Jureerat/Jiraporn 2014: 140; Postert 2003: 172, 288). Im Fall der Hmong verändert die Gabe während des Transfers ihre Substanz, was in Baan Hadnaleng nicht geschieht. Dies ist auch bei den Gaben und Opfern der Khmu für die Verstorbenen nicht der Fall. Während einer bestimmten Sequenz der Todesrituale erhält der Verstorbene beispielsweise „a water buffalo or a cow, a pig and a hen“ (Tayanin 2006: 100). Hier verändern die Opfer beim Transfer höchstens insofern die Gestalt, als dass die Tiere auf der Welt der Lebenden getötet werden müssen, um in die andere Welt gelangen zu können. In der Welt der Verstorbenen weisen die Tiere die Eigenschaften auf, die sie vor der Tötung hatten. Deshalb müssen während der diesbezüglichen Sequenz der Todesrituale bestimmte Tiere von besonders guter Qualität ausgewählt werden, damit der Verstorbene seine Welt sicher erreicht und dort ein Leben in Fülle führen kann (ebd. 100). Auch die Objekte in Baan Hadnaleng wurden mit großer Sorgfalt und Mühe hergestellt, da sie in der Welt der Ahnen dieselben Eigenschaften aufweisen, wie vor der Zerstörung. Es könnte bezüglich der Überbringung der Objekte zu den Ahnen weiterhin vermutet werden, dass es die Aufgabe derer ist, das zu zerstören, was in die andere Welt geschickt wird, die (von der Anzahl an Lebensjahren her) am weitesten von den Verstorbenen entfernt sind. Mit dieser Handlung sind die Festlichkeiten in Baan Hadnaleng abgeschlossen, denn das Ziel ist erreicht, die Objekte weilen nun bei den Ahnen.

übergaben die Khmu Kassak dem König die Früchte des Lebens, was nicht nur dem König, sondern auch dem ganzen Land Wohlstand und Gesundheit sichern sollte. Durch Prozessionen wurden auch die Beziehungen von Lao-Dörfern als Frauengeber der Ehefrauen des Königs erneuert. Prozessionen gingen von einem Ort im Zentrum, der mit der älteren Ehefrau des Königs assoziiert wurde, zur Peripherie, die mit der jüngeren Ehefrau des Königs verbunden wurde, und zurück. Heute erinnert noch ein Schönheitswettbewerb an diese „vor-sozialistischen“ Ritualhandlungen (ebd. 2010b: 204f.).

Anders als an *Bun Greh* gibt es an *Bun Phi Mai* in Baan Hadnaleng kein großes gemeinsames Dorffest. Es besteht aus Tempelfeiern und haushaltsbasierten *Mat Kaen*. Die Neujahrsfeierlichkeiten in Form von haushaltsbasierten *Mat Kaen* finden in Baan Hadnaleng vom 12. bis zum 17. April statt. Die Feiern im Tempel begannen im Jahr 2012 am 13. April und wurden am 15. April mit dem Abschuss von Raketen beendet.

Bei den Tempelfeiern erschienen diesmal keine Khmu von höherem Status, insgesamt wurden diese Zeremonien eher von älteren Frauen und Männern besucht. Wie an *Bun Greh* wurden den Ahnen verzehrfertige Kürbisse, Melonen, Bambus, *khao dtom* und andere Nahrungsmittel in Holzkörben auf dem Tempelboden bereitgelegt.

Auf dem hinteren Teil des Tempelgeländes befindet sich ein Engel- und Geisterhaus. Das Haus wird *hüan thevada* genannt, was ich hier mit „Engelhaus“ übersetze (vgl. Kap. 5.2.6.). Es beherbergt je nach Kontext und Informant außerdem Geister (*phii*). Vor diesem Haus wurde ein phallusartig arrangierter Stein, umgeben von Bambusrohren und einem Gabenkorb, errichtet. Dies sollte das Bauen von Sandstupas – eine Anlehnung an das buddhistische Ritualsystem der Lao (vgl. Holt 2009: 222) – symbolisieren. Meine Informanten machten keine Aussagen dazu, jedoch beschreibt beispielsweise Condominas (1975: 265), dass zu dem Raketenfest vor Beginn der Regenzeit ein großer roter Phallus gehört. Die Neujahrsfeiern werden mit dem beginnenden Regen und Fruchtbarkeit assoziiert (vgl. Davis 1984: 118, LeBar 1960: 54ff., Platenkamp 2008, 2010b, siehe auch oben). Also könnte die Stein-Formation in Baan Hadnaleng an den Wunsch nach Regen und Fruchtbarkeit gebunden sein, wobei diese Bedeutung verloren ging (vgl. beispielsweise Davis 1984: 13; Sparkes 2005: 182). Die Tempelfeiern wurden mit dem Abfeuern von Raketen beendet, wozu alle Würdenträger des Dorfs, Khmu und Samtao,

erschieden. Im Gegensatz zu dem Feuerwerk von *Bun Greh*, welches nachts stattgefunden hatte, und so ausgerichtet wurde, dass der visuelle Aspekt betont wurde, erstreckte sich das Abfeuern der Raketen an *Bun Phi Mai* über den gesamten letzten Tag der Tempelfeiern. An die Raketen waren Zettel mit Wünschen derer, die sie abfeuerten, gebunden.

Wie zu erwarten, wurden die *Mat Kaen* von Khmu und Samtao, die die nötigen Ressourcen aufweisen, abgehalten. Weder Khmu noch Samtao betonten bei den Feiern eine distinkte Identität, vielmehr wurden Ritualelemente der Lao genutzt: Nach dem Binden der Handgelenke wurde Lamvong getanzt. Außerdem betupften sich die Anwesenden mit Seifenwasser, was auch bei Neujahrsfeiern der Lao auf Nationalstaatenebene geschieht. Zu dem Lao-Neujahr gehört vor allem das Besprenkeln von Buddha-Statuen mit Wasser. Die große Rolle, die Wasser bei den Feierlichkeiten spielt, ist in Laos (und Thailand) an den Beginn der Regenzeit und an den damit verbundenen Wunsch bezüglich der Fruchtbarkeit der Felder gebunden (Bouté 2012: 104; Davis 1984: 118; Rhum 1994: 40; Platenkamp 2008, 2010b).

Die ärmeren Bewohner von Baan Hadnaleng nehmen an *Bun Phi Mai* nur teilweise teil. Diejenigen, die es sich leisten können, versuchen hochrangige Personen an der Teilhabe von *Mat Kaen* zu bewegen, was selten erfolgreich ist, da diese mit den *Mat Kaen* anderer hochrangiger Personen beschäftigt sind (vgl. Kap. 5.3.3.).

Bun Phi Mai produziert eine andere Art der Gemeinsamkeit als *Bun Greh*. Während der Feiern des Neujahres der Lao sind, im Gegensatz zu der Feier des *Bun Greh*, Haushalte die rituelle Einheit. Auch an *Bun Phi Mai* werden jedoch keine Verwandtschaftseinheiten betont, sondern *marl-cham*-Beziehungen, auf die ich in den Abschnitten 6.2.3. und 6.2.4. näher eingehe. Die Bezugnahmen auf Ritualsequenzen der Lao sind nicht verwunderlich, da ein nationales Fest der Lao gefeiert wird. Davon abgesehen werden in Baan Hadnaleng Rituale der Lao insofern favorisiert durchgeführt, als ein „nicht-markierter“ gemeinsamer ritueller Nenner den Samtao und Khmu hilft Differenzen unterzubetonen. Dass das Fest so lange und intensiv gefeiert wird, zeigt, wie wichtig Gemeinschaftsbildung jenseits ethnischer Grenzmarkierer für das Dorf ist.

6.2. Die Organisation von Baan Hadnaleng als multi-ethnisches Dorf

Im Folgenden zeige ich, wie sich aus den bisherigen Beobachtungen das Wertesystem und das Sozialsystem von Baan Hadnaleng herleiten lassen. Durch die regelmäßige Durchführung des *Bun Greh* werden die für die Reproduktion von Baan Hadnaleng als multi-ethnisches Dorf notwendigen Beziehungen abgebildet, produziert und erhalten.

6.2.1. Die Konfiguration des gemeinsamen Wertesystems in Baan Hadnaleng

Viele Samtao, die heute in Baan Hadnaleng leben, können als offen und flexibel beschrieben werden. Ihre Kommunikationsstrategien umfassen übergeordnet Replikation und Kontinuität, was zur Anpassung an andere Gruppen führen kann. Samtao sind in Luang Namtha für ihren Multilinguismus bekannt – was viele meiner Informanten in Baan Hadnaleng als ein Kennzeichen der Samtao angaben und was ihr Ethnonym ausdrückt: Samtao bedeutet nach dieser Darstellung übersetzt „drei Sprachen“ (vgl. Kap 5.1.5.). Historisch gesehen interagierten Samtao-Gruppen im Sipsòngpanna mit den Lüe. Ihr System zeichnete sich in dieser Zeit insofern durch Offenheit aus, als dass sie sich den Buddhismus der Lüe zu eigen machten. Dies spricht für eine Betonung des performativen Bereichs der sozialen Ordnung (Sahlins 1992; Kap. 2.2.1.). Ein letztes Beispiel ist die Musik der Samtao (Kap. 5.1.5.), deren Charakteristikum es ist, dass sie innovative Elemente der Gegenwart verarbeitet.

Samtao grenzen sich in Baan Hadnaleng von den Khmu ab, indem sie betonen Buddhisten zu sein und indem sie untereinander ihre Sprache weitersprechen. Dies wird letztlich jedoch den Ideen von Gemeinschaft, Gemeinsamkeit und Kontinuität untergeordnet, denn Samtao sprechen im Alltag in der Regel (und häufig selbst untereinander) Khmu

Übergeordnet findet sich somit bei den Samtao in Baan Hadnaleng die Wert-Idee der Kontinuität, während sie sich untergeordnet (als Transformation des Kommunikationsmodus der Replikation, vgl. Kap 5.1.7.) von den Khmu und weniger den Lao abgrenzen.

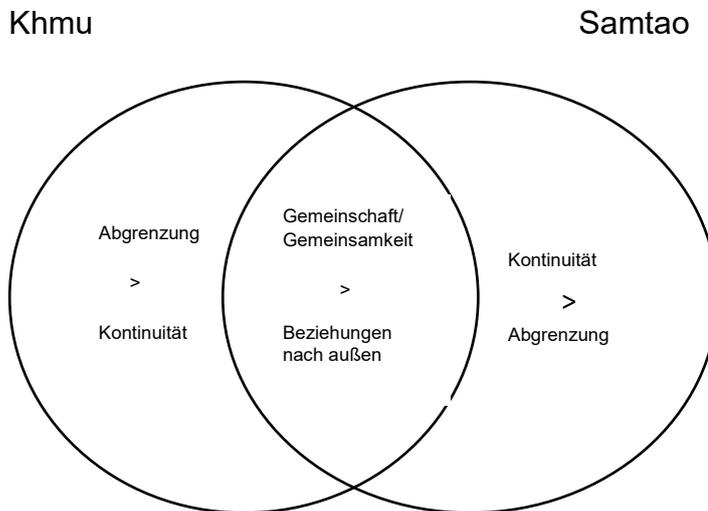
Die Wert-Ideen der ärmeren Khmu in Baan Hadnaleng sind dahingegen übergeordnet der Erhalt der eigenen Kultur durch Abgrenzung und erst untergeordnet Kontinuität. Sie betonen eher die präskriptiven Bereiche der sozialen Ordnung (Sahlins 1992; Kap. 2.2.1.). In Baan Hadnaleng grenzen sich ärmere Khmu

von den buddhistischen Samtao ab, indem sie die eigene Kosmologie (*tüü phii*) im Diskurs betonen und weiterhin ausüben. Während des *Bun Greh* tragen Frauen bei den Tänzen am Tag des großen Dorffests Kostüme, die als Khmu benannt werden können (vgl. Kap. 5.1.4. und 6.1.2.). Khmu weisen einen eigenen mythischen Held auf und sie verbindet eine historische Beziehung mit den Lao (Kap. 5.1.6.). Die Khmu weisen folglich eine andere Stellung als die Samtao in Laos auf. Während die Khmu in Luang Namtha eine Majorität darstellen, sind Samtao weitestgehend unsichtbar. In Baan Hadnaleng wird im Alltag Khmu gesprochen, es setzt sich im Alltag die Gruppe durch, die im Nationalstaat sichtbarer ist.

In Baan Hadnaleng ist untergeordnet zu verzeichnen, dass hochrangige Khmu Tempelzeremonien besuchen und dass viele Khmu Bilingual sind: sie sprechen Khmu und Lao. Nicht zuletzt entwickelt sich Khmu im Kontakt mit dem Lao zu einer Tonsprache (vgl. Kap. 4.1.2.). Außerdem existieren Khmu-Dörfer, Akteure und Untergruppen, die zum Christentum oder Buddhismus konvertieren und die ihre eigene Kleidung zugunsten der einer Tai-Kadai-Gruppe aufgaben (Kap. 5.1.4.; 5.1.6.). Jedoch können hier keine Regelmäßigkeiten gefunden werden: in manchen Kontexten und Konstellationen grenzen Khmu sich von anderen Gruppen ab, in anderen nicht. In Baan Hadnaleng ordnen Khmu in vielen Kontexten die Wert-Idee der Abgrenzung der der Kontinuität über.

Im Zusammenleben der Khmu und Samtao in Baan Hadnaleng kristallisiert sich ein gemeinsames Wertesystem heraus, welches das Dorf charakterisiert und von anderen Dörfern abhebt, und es gleichermaßen nach außen hin öffnet. Die in vielen Kontexten übergeordneten Werte-Ideen, die Khmu und Samtao in Baan Hadnaleng ausgebildet haben, sind die der „Gemeinsamkeit“ und „Gemeinschaft“, was Abbildung 16 (siehe unten) verdeutlichen soll. Diese Wert-Ideen der „Gemeinsamkeit“ und „Gemeinschaft“ werden in vielen Kontexten über die jeweils distinkten Anordnungen der Wert-Ideen der Khmu und Samtao gestellt, und sind deshalb die in Baan Hadnaleng übergeordneten Werte. Das kann beispielsweise daran gesehen werden, dass das *Bun Greh*, wenn es als die gesamten neun Tage andauernd gesehen wird, sowohl Khmu als auch Samtao-Identität artikuliert. An dem Tag des großen Dorffestes wird hauptsächlich Khmu-Identität nach außen artikuliert, und die Samtao stellen ihre Identität vor allem an den letzten Tagen nach außen hin dar. Die Artikulation der distinkten Identitäten ist jedoch der Gemeinsamkeit und Gemeinschaft insgesamt untergeordnet.

Abbildung 16: Die Konfiguration des Wertesystems in Baan Hadnaleng



Wie genau wird in Baan Hadnaleng Gemeinsamkeit und Gemeinschaft konzeptualisiert? Gemeinschaft und Gemeinsamkeit wird im weitesten Sinne durch „Verbundenheit“ definiert. Häufig zu hören waren während meiner Forschung die Ausdrücke *hak peeng [gan]* (Lao: „[Einander] lieben [und] schätzen“, ຮັກແພງ[ກັນ]) und *haksaa gan*¹⁸⁴ (Lao: „Füreinander sorgen“, ຮັກສາກັນ). Diese, oft auch im Rahmen der Staatsrhetorik und in Lao-Dörfern auftretenden Konzeptionen wurden in Baan Hadnaleng verwendet, wenn Verwandtschaftskonzepte, Rituale oder andere Themen, die um soziale Beziehungen kreisen, angesprochen wurden¹⁸⁵. Hierzu gehört auch *samak* (Lao, ສາມັກຄີ), was mit „Solidarität“, auch im Sinne von „etwas gemeinsam tun“¹⁸⁶ übersetzt werden kann. So erklärt Tappe (2008: 63ff.; 2011: 181)

¹⁸⁴ High (2009: 92) stellt in Don Khiaw (Süd-Laos) ebenfalls fest, welchen hohen Stellenwert das füreinander Sorgen (*haksaa gan*) im dörflichen Diskurs hat.

¹⁸⁵ „Gemeinschaft“ dahingegen (Lao: *sangkohm*, *sumson*) konnte ich in Baan Hadnaleng nicht häufig hören. Reynolds (2009: 30) zeigt wie der Begriff (*chumchon*) in Thailand aus der Hochsprache von Entwicklungshelfern aufgegriffen wurde, jedoch sehr zögerlich Eingang in Dörfer fand. Ähnliches bestätigt High (2009: 91) für Laos. Es könnte vermutet werden, dass Konzepte wie *hak peeng* oder *haksaa gan* durch die Dorfbewohner leicht übersetzt werden können. Die Konzeptionen des „Füreinander Sorgens“ stößt auf Entsprechungen im Vokabular. *sangkohm* und *sumson* verweisen dahingegen auf den Zusammenhalt eines Nationalstaates, eine Konzeption die den Dorfbewohnern nicht vertraut ist. Zwar beschränken sich Dorfgemeinschaften, wie High (2009: 90ff.) es beschreibt, nicht lediglich auf die Bewohner eines Dorfs, sondern sie inkludieren Menschen, die das Dorf längst verlassen haben (vgl. auch Kap. 4.1.4.). Diese Menschen sind jedoch durch Rituale, Rechte, Pflichten und ein Gefühl der Zusammengehörigkeit verbunden, nicht durch Staatsbürgerschaft.

¹⁸⁶ *samak* übersetzt Tappe (2008: 63) dabei mit „sich freiwillig anschließen“.

samakkhi mit Durkheims (1964) Konzept der organischen Solidarität¹⁸⁷. *samakkhi* ist ein Schlüsselbegriff der Geschichte der Lao und im Zusammenhang des Bürgerkrieges in einem gemeinsamen Kampf gegen den Feind zu sehen. Heute noch wird es in Laos im politischen Kontext benutzt, um ein Zusammengehörigkeitsgefühl entstehen zu lassen und Spannungen zwischen den ethnischen Gruppen des Landes und dem Staat zu mindern¹⁸⁸. So drückt das Konzept den Wunsch nach Integration und Harmonie zwischen dem Staat und den ethnischen Gruppen aus. Außerdem transformiert es die Unterschiedlichkeit der (buddhistischen und lokalen) Religionssysteme zu einer diffusen Gemeinsamkeit (Petit 2012: 14). Menschen mit unterschiedlichem sozialem Prestige werden durch das Ausrufen dieses kurzen gemeinsamen Leitspruches und durch den begleitenden gemeinsamen Konsum von Alkohol auf politischen Veranstaltungen zusammengebracht, ohne dass Spannungen entstehen (Schopohl 2011: 263). In Baan Hadnaleng drückt *samakkhi* den Wunsch nach und die Verwirklichung von einer Gemeinsamkeit und Gemeinschaft aus, die ethnische Unterschiede auf einer übergeordneten Ebene transzendiert, auch wenn diese untergeordnet betont werden können. Das erste Mal hörte ich es als Trinkspruch im Rahmen einer Brautpreis-Transaktion. Hin und wieder wurde es später zu Gelegenheiten, bei denen männliche Haushaltsangehörige gemeinsam Alkohol tranken, ausgerufen, ohne dass Repräsentanten des Staats anwesend gewesen wären. Außerdem wurde der Begriff mir gegenüber häufig in Verbindung mit der gegenseitigen Hilfe der *marl-cham* bei Ritualen wie Heirat und Hauseinweihung genannt. Der Ausdruck wurde also nicht als Floskel in der Interaktion mit dem Staat benutzt, sondern zu Gelegenheiten, bei denen es um Aushandlungen und die Festigung innerdörflicher Verwandtschafts-Beziehungen ging. Eine Beziehung zum Staat konnotiert der Gebrauch des Begriffs insofern, als dass er vor einem ähnlichen Hintergrund benutzt wird und mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit durch die Interaktion mit dem Staat nach Baan Hadnaleng gekommen ist. Der Staat hat das Ziel, eine multi-ethnische Bevölkerung

¹⁸⁷ Durkheim (1964: 132ff.) unterscheidet „mechanische Solidarität“, die vor allem „vormodernen Gesellschaften“ innewohnt, und „organische Solidarität“, die „modernen Gesellschaften“ zu eigen ist. Er beschäftigt sich in diesem Zusammenhang mit der wachsenden Ausdifferenzierung von Gesellschaften durch Arbeitsteilung, und geht davon aus, dass solche Prozesse nicht in einer sozialen Spaltung enden, sondern dass eine neue Form der Kohäsion und Solidarität entsteht (Durkheim 1964: 406; vgl. Kneer/Nassehi 1994: 28; Rawls 2013: 560; Tappe 2011: 181).

¹⁸⁸ Es existiert beispielsweise ein *Lamvong samakkhi*, ein „Lamvong [der] Solidarität“ (Tappe 2011: 181).

zusammenzuhalten. Auch in Baan Hadnaleng handeln zwei Gruppen ihre Vorstellungen, Ziele und Identitäten aus. Dabei sind die *marl-cham*-Beziehungen von immenser Wichtigkeit und diese Beziehungen werden über ethnische Trennlinien hinaus geknüpft. Die übergeordnete Wert-Idee der Gemeinschaft und Gemeinsamkeit verbindet das multi-ethnische Baan Hadnaleng nach Innen. Doch grenzt es das Dorf folglich nach außen hin ab? Im Gegenteil, das Dorf wird im Zuge der Ausbildung des gemeinsamen Wertes noch weiter nach außen hin geöffnet. Den externen Beziehungen wird in vielen Kontexten ein sehr großer Wert beigemessen und diese Wertschätzung ermöglicht die eigene Identitätsbildung. Das *Bun Greh*, ein Fest, welches das Dorf weit nach außen hin öffnet, wird beispielsweise als das wichtigste Fest des Jahres genannt. Bereits die Stände morgens, die Waren gegen Geld boten, zeigten, dass die Beziehungen nach außen betont wurden. Während in Baan Hadnaleng Beziehungen durch gemeinsames Essen und materielle Geschenke zementiert werden, können sich Beziehungen nach außen und zum Staat auch durch die Möglichkeit von Dienstleistungen gegen die Zahlung eines Geldbetrages auszeichnen. Gäste von außerhalb sind an *Bun Greh* nicht nur ausdrücklich erwünscht, sondern notwendig. Zu keinem anderen Fest erscheinen so viele Gäste aus Nalae, Luang Namtha und den umliegenden Dörfern. Mono-ethnische Khmu-Dörfer würden dahingegen bei wichtigen Feiern geschlossen (vgl. Tayanin 1994: 27; ebd. 2006: 94; Kap. 5.1.6.). Baan Hadnaleng wird dahingegen nicht nur an *Bun Greh* geöffnet, es wird bei keinem Ritual nach außen hin abgeschlossen, denn „Sichtbarmachen“ von Identitäten kann am Besten in Bezug auf einen „fremden Anderen“ geschehen (vgl. Sahlins 1981, 1986, 1992).

In diesem Zusammenhang könnten auch die in Kapitel 4.1.4. beschriebenen Dorfbegrenzungen von Baan Hadnaleng durch Fluss, Berge und Dschungel, der an bestimmten Stellen wuchern gelassen wird, gedeutet werden. Die Art der Grenzziehung markiert das Dorf als Innen, während der Dschungel das Außen darstellt. Ausgedrückt wird die Beziehung zwischen dem Wald und der „Zivilisation“ (vgl. beispielsweise Tooker 1988: 47ff.; ebd. 2012: 79). Das Dorf „trägt“ Kultur (hier Lao: wattanatam - ວັດທະນະທຳ), während der unkontrollierbare Wald (*pa*) sich außerhalb des Dorfs befindet. Zäune oder aufgetürmte Steine, wie Tayanin (1994: 17) die Begrenzungen mancher Khmu-Dörfer beschreibt, hätten die Kommunikation zu anderen Dörfern oder dem Staat begrenzt, was in Baan Hadnaleng nicht

geschieht. Die Abgrenzungen, die Baan Hadnaleng ausmachen, beziehen sich folglich nicht auf die Kommunikation mit anderen, ebenso „zivilisierten“ Gruppen oder dem Staat. Die Wertsetzung in Bezug auf die Kommunikation mit anderen Gruppen oder dem Staat ist in Baan Hadnaleng keine „Identitätserhalt durch Abschließung“, sondern „Identitätskonstruktion durch Sichtbarmachung vor denen, die von außen kommen“. Erst die Artikulation der Khmu und Samtao-Identitäten nach außen lässt distinkte kulturelle Werte sichtbar werden und erleichtert die Kommunikation der Khmu und Samtao untereinander.

So wichtig externe Beziehungen jedoch für die Gemeinschaftsbildung in Baan Hadnaleng sind, letztlich werden die internen Beziehungen den externen übergeordnet. Im Rahmen des *Bun Greh* werden die Beziehungen der Bewohner von Baan Hadnaleng zueinander über die Beziehungen nach außen gestellt, indem Essen und Trinken als Rahmenhandlung die Lao-Ritualelemente umfasst. Diejenigen, die das Fest von außen besuchen, sind Gäste und den Bewohnern Baan Hadnalengs insofern untergeordnet.

Die Ausgestaltung externer und interner Beziehungen ist vor dem Hintergrund der Spannung zwischen Zentrum und Peripherie zu sehen. So stellen sich manche Khmu- und Samtao-Informanten als die älteren Geschwister der Lao dar, und manche der Aufführungen der Khmu an dem Tag des großen Dorffestes können in diese Richtung interpretiert werden (vgl. Petit 2012, 2013), auch wenn dies mir gegenüber 2012 nicht geschah. Hier klingt eine Überordnung der Khmu und Samtao über die Lao als älteste Bewohner des Landes an. Ein weiteres Beispiel für die Überordnung des eigenen Systems – welches an der Peripherie anzusiedeln ist – über das Zentrum der Lao, ist im Bereich des Essens zu finden. So erklärten mir zwei Samtao-Informanten, dass, wer in Baan Hadnaleng Nahrung zu sich nähme, kräftiger und gesünder würde, als jemand, der sein Essen in Luang Namtha, oder Vientiane kaufe. „*gin ahaan thammaasat*“ („Essen aus der Natur zu sich nehmen“) bedeutet satt zu werden und an Gewicht zuzunehmen, so dass der Körper widerstandsfähig und stark wird¹⁸⁹. Die in Baan Hadnaleng konsumierte Nahrung wird als hochwertiger gesehen, als das Essen, welches in Luang Namtha oder Vientiane erhältlich ist. Hier kann außerdem eine Verbindung zu den in Kapitel 6.1.4.

¹⁸⁹ In diesem Zusammenhang schreibt Sarinda Singh (2010) von einem wachsenden urbanen Bevölkerungsanteil in Laos, der beginnt das Essen, welches aus der Natur kommt, und somit als dörfliche Nahrungsquelle dient, hoch zu werten.

ausgeführten Beziehungen der Khmu Kassak zu dem Lao-König als lebensspendende Instanz durch die Übergabe der Früchte des Lebens (*nyoe:n*) gezogen werden (Platenkamp 2010b: 217).

Zusammenfassend bleibt an dieser Stelle festzuhalten, dass in Baan Hadnaleng ein den Khmu und Samtao gemeinsames Wertesystem gefunden wurde, welches sich übergeordnet aus den Werten der Gemeinsamkeit und Gemeinschaft zusammensetzt. Untergeordnet erlaubt es jeder Gruppe eine distinkte Identitätskonstruktion und -artikulation. Diese Wertzuschreibungen sind vor dem Hintergrund der Zentrum-Peripherie-Beziehungen zu sehen, in denen Baan Hadnaleng zu verorten ist.

Als letzter Punkt sind in diesem Abschnitt die Werte der Patrilinearität und vager ritueller Aussagen zu nennen. Baan Hadnaleng Nüa besteht aus einem Kern weniger Samtao-Haushalte, die das Dorf gründeten, während Khmu nach und nach hinzuzogen. Das Dorf setzt sich somit aus Haushalten zusammen, die zwar durch Heirat nach Baan Hadnaleng kamen, aber dies geschah nicht unbedingt im Rahmen ihrer eigenen operierenden Systeme, sondern im Rahmen von Umsiedlungsprojekten. So musste das Dorf einen Weg finden, die aus anderen Zusammenhängen kommenden Haushalte in einem neuen und gemeinsamen System zu platzieren.

Die Patrilinearität in Bezug auf den Wohnsitz nach der Heirat und das Erbe (vgl. Kap. 4.4.4.) ist eine der Gemeinsamkeiten, die die Gruppen verbindet, und kann deshalb auch als sehr hoch gehaltener, gemeinsamer Wert gesehen werden. Dies und die Nutzung von Anredeformen, die sowohl beiden Gruppen gemeinsam, als auch Samtao-spezifisch sind, wird durch den großen Wert vager ritueller Aussagen ergänzt (vgl. Kap. 4.3.2.; 4.4.5.; 5.3.1.). Es hat sich wiederholt gezeigt, und es zeigt sich hier erneut, dass Samtao und Khmu in vielen Kontexten auf konkrete rituelle Aussagen verzichten und in Anschlusskommunikationen mit vagen rituellen Aussagen Missverständnissen vorbeugen und Abgrenzungen vermeiden. Vage rituelle Aussagen sind Kennzeichen der Sozialstrukturen vieler südostasiatischer Gruppen und Anschlusskommunikationen (Leach 1970: 203; Robinne 2007: 264). Sie können jedoch als Kennzeichen der transkulturellen Kommunikation speziell von Baan Hadnaleng gesehen werden, da sie dort in vielen Kontexten stärker betont werden, als die eigene, distinkte Praxis und Tradition. Als Ritual (Lao: *pítii*) oder

Tradition (Lao: *hidkong papeini*) wird benannt, was das Dorf zusammenhält und was ethnisch nicht markiert ist: gemeinsames Essen und Trinken, das *Bun Greh*, etc. Die Systeme der Khmu und Samtao waren dem Bürgerkrieg und dem Wechsel des Lebensraums aus dem Hoch- ins Tiefland ausgesetzt. Die Umwälzungen – in Luhmanns (1997; Kap. 2.1.1.) Terminologie Irritationen – die die Systeme der Khmu und Samtao durchmachten, dürften die ohnehin bestehenden Widersprüche und „Inkonsistenten“ (Leach 1970: 203) der Systeme nicht geschmälert, eher vergrößert haben. Treffen zwei solche Systeme aufeinander – in Luhmanns (1984; Kap. 2.1.1.) Begrifflichkeiten werden sie einander Umwelt – kann es zu Spannungen und Missverständnissen kommen. Dies wird verhindert, indem Aussagen bezüglich sozialer und ritueller Praktiken vage gehalten werden. Deshalb strukturiert der Wert ritueller Vagheit die transkulturelle Kommunikation von Baan Hadnaleng. Was eine Vereinigung zweier Haushalte, im Falle der Khmu zweier Gruppen, anbelangt, wird sich bei der Ausrichtung der Feier nicht auf vage rituelle Aussagen verlassen. Dies wird in Baan Hadnaleng durch den Rückgriff auf ein drittes System, das der Lao, bewerkstelligt.

6.2.2. Die Verwendung ritueller Elemente der Lao

Dass in Baan Hadnaleng Gemeinschaft und Gemeinsamkeit durch einen Rückgriff auf das System der Lao gebildet wird, zeigte sich bereits im Rahmen des *Bun Phi Mai* und des *Bun Greh*. Am zweiten Tag der Feiern, dem großen Dorffest, geben Elemente wie das Lamvong-Tanzen, das eher an Tiefland-Ritualidiome gelehnte *Mat Kaen* und das *Khene*-Spielen den Khmu und Samtao einen Raum gemeinsam zu feiern. Während des Festes wurde mir außerdem Lao als die Lingua Franca (*paasaat luam*) des Dorfs genannt (vgl. Kap. 6.1.2.). Khmu und Samtao benutzen in Baan Hadnaleng auch bei Hochzeiten rituelle Elemente der Lao.

Der Termin einer Hochzeitsfeier (Lao: *gin dong*, Samtao: *kai dom*; Khmu: *srya*¹⁹⁰, oder *maa dong*) ist in Baan Hadnaleng an ein buddhistisches Zeitfenster gebunden. Dieses wird durch Erwägungen den landwirtschaftlichen Zyklus betreffend

¹⁹⁰ Nach Suksavang (2003: 155) benennen Khmu Hochzeiten mit *srya*. Rosalie Stolz (personal communication, 04.09.2015) berichtet bezüglich der Khmu Yuan in Viang Poukha, dass die mit dem *srya* assoziierten Rituale dort heute kaum noch durchgeführt werden. Der Begriff für das Fest, zu dem Gäste erscheinen und während dessen Lamvong getanzt wird, ist dort *maa dong*. *maa* bedeutet auf Khmu Reis und konnotiert in diesem Zusammenhang „essen“. Dieser Begriff wird lokal jedoch nicht benutzt und stellt die im Kontakt mit den Lao übersetzbare Konzeption dar.

konkretisiert. Übereinstimmend geben Khmu- und vor allem Samtao-Informanten an, dass auf keinen Fall während der buddhistischen „Fastenzeit“ (*phansa*), die ungefähr von Juli bis Oktober dauert¹⁹¹ (vgl. Hayashi 2003: 120), geheiratet werden dürfte¹⁹². Außerdem wird dieser Termin von Khmu- und Samtao-Informanten an die Zeit nach der Ernte gebunden, was den „Traditionen“ der Khmu in mono-ethnischen Dörfern entspricht (vgl. Suksavang 2003: 33). Das Samtao Dorfoberhaupt nennt davon abgesehen eine Richtlinie der Khmu, die besagt, dass eine bestimmte Blumen-Art blühen sollte. Tayanin (2006: 20) schreibt, dass eine Gras-Art blühen müsste, was von April bis Juni der Fall sei. Es handelt sich um die Art „*Imperata cylindrica*“ (Tayanin: 2006: 20), die Khmu nennen sie *srliaŋ*.

Das Hochzeitsfest selbst ist – wie auch in Thongnamy, wo viele multi-ethnische Hochzeiten stattfinden (vgl. Petit 2012) – vor allem an Lao-Ritualidiome gelehnt. Ich nahm an Hochzeiten teil, bei denen je ein Khmu-Mann eine Samtao-Frau und ein Samtao-Mann eine Khmu-Frau, sowie ein Samtao-Paar heirateten. Es stellte sich heraus, dass, egal ob Samtao Samtao heirateten oder Samtao Khmu, die Braut einen Lao-*Sin* (vgl. Abbildung 12) trug und das *Mat Kaen* nicht zuletzt durch die Prominenz des Samtao-Ritualspezialisten, an buddhistisch-orientierte Tiefland *Suu Khwan* erinnerte (vgl. Tambiah 1970: 230ff.; LeBar 1960: 65ff.). Auch das Lamvong-Tanzen gehörte stets zu den Feierlichkeiten.

Die Wahrscheinlichkeit, dass es bei Khmu- und Samtao- Hochzeiten zu Spannungen kommt, weil Khmu mit den Ritualhandlungen der Samtao nicht vertraut sind, oder umgekehrt, ist geringer, wenn beide sich auf ein drittes System stützen, welches beide Gruppen kennen und welches eine gegenseitige Über-oder Unterordnung verhindert. Das Ritualsystem der Lao dient so beiden Gruppen dazu ein gemeinsames System zu entwickeln, welches Raum für die Ausgestaltung eigener Bereiche lässt. Dies geschieht nicht aus einer untergeordneten Position dem System der Lao gegenüber heraus, sondern weil Samtao und Khmu damit eine gute Möglichkeit gefunden haben, auf eine Art und Weise zu kommunizieren, die wenig Konfliktpotenzial birgt und Kontinuität erlaubt. Durch die Interaktion der Khmu und Samtao mit dem Staat wird es ihnen erleichtert sich nicht trennscharf voneinander

¹⁹¹ Die meisten Hochzeitsfeiern finden in und um Baan Hadnaleng herum von Januar bis April statt.

¹⁹² Der Hochzeitstag wird bei den Palaungisch-sprachigen Gruppen in Burma (Myanmar) aus den Geburtsdaten von Mann und Frau errechnet, was in Baan Hadnaleng nicht der Fall ist (Milne 1924: 145).

abgrenzen zu müssen (vgl. hierzu Wimmer 2008; Kap. 2.2.4.), was zu großen Teilen das Funktionieren des multi-ethnischen Dorfs ausmacht.

Ein rituelles Element, welches bei allen Hochzeiten vorhanden ist, ist das sich Braut und Bräutigam gegenseitig mit *Lao Lao* (siehe Kap. 4.1.4.) oder/und je nach ethnischer Gruppe variierendem Essen (Ei und Klebreis sind sehr häufig) füttern. Diese Ritualhandlung ist bei sehr vielen Hoch- und Tieflandgruppen in Südostasien zu finden (vgl. ähnliches für Burma: Manderson 1986: 12). Die gemeinsame Ebene, die bei der Kommunikation zwischen Samtao und Khmu in Baan Hadnaleng gefunden wird, erstreckt sich also nicht nur auf ein Leihen von Lao-Ritualelementen, sondern auch auf die Nutzung eines Ritualrepertoires, welches viele Hoch- und Tieflandgruppen in ganz Südostasien teilen. Davon abgesehen wird hier wichtig, dass diese gemeinsame Ebene in Baan Hadnaleng nur durch eine kreative Gestaltung des Ritualsystems aufgebaut und erhalten werden kann. Dies zeigt sich gleichermaßen bei der Betrachtung des in Baan Hadnaleng als Ritual benannten gemeinsamen Essens und Alkoholtrinkens.

6.2.3. Gemeinsames Essen und Alkoholtrinken als für Baan Hadnaleng konstitutives Ritual

Die Nahrungszubereitung, der Verzehr, der Austausch, und die Klassifikation von Essen sind in der Literatur viel beschriebene Phänomene¹⁹³, da sich Essen als kulturell konstruiertes Vehikel für die Artikulation von Identität und für die Reproduktion kultureller Werte sehr eignet. So argumentiert Singh in Übereinstimmung mit Holtzman (2006: 364), dass „all types of food offer rich and dynamic sites for the construction of memories, identities and other aspects of social life“ (Singh 2010: 315).

¹⁹³ Es existiert ein weites Feld von Studien, die sich mit „Essen“ im weitesten Sinn auseinandersetzen. Einen Überblick über die Literatur zu der „Anthropology of Food and Eating“ gibt Mintz (2002). Die „Anthropology of Food“ von Pottier (1999) geht beispielsweise auf soziale Veränderungen und mangelnde Nahrung ein. Auch der Sammelband „Critical Readings on Food in East Asia“ beschäftigt sich mit „preparation and consumption of food [...] [in] China, Japan, Korea and Taiwan“ (Cwiertka 2013: 7; Einfügung durch die Autorin). Da Essen in jeder Kultur notwendig ist, ist es häufig speziell markiert und es können einige Ethnographien gefunden werden, die sich damit befassen. Beispielsweise „Cooking, Care and Domestication. A Culinary Ethnography of the Tai Yong, Northern Thailand“ von Trankell (1995). Holtzman (2006) beschreibt wie Essen Erinnerungen verkörpern kann und gibt eine Übersicht über Literatur zu den Themenkomplexen von Essen in Bezug auf Ethnizität im weitesten Sinne, und dazu wie Nationalstaaten es zur Erfindung von Identität nutzen. Chang (1977) gibt einen guten Überblick darüber wie die Konzeptionen von Essen sich in China historisch gewandelt haben.

In diesem Abschnitt gehe ich darauf ein, wie gemeinsames Essen und Alkoholtrinken von Samtao, Khmu und Lao unterschiedlich konzeptualisiert wird. Ich argumentiere, dass gemeinsames Essen und Alkoholtrinken zwar in allen genannten Gruppen Verwandtschaft und Soziales herstellt, Samtao in Baan Hadnaleng jedoch das gemeinsame Essen und Alkoholtrinken als Ritual anerkennen, was bei den Lao nicht und bei den Khmu auf eine andere Art der Fall ist. Ich erläutere die Merkmale, die das gemeinsame Essen und Alkoholtrinken in Baan Hadnaleng aufweist. Abschließend zeige ich die Prozesse auf, die im Zusammenhang mit der Wichtigkeit des gemeinsamen Essens und des Alkoholtrinkens für die Gemeinschaftsbildung von Baan Hadnaleng beobachtet werden können. Insbesondere gehe ich darauf ein, wie sich diese Prozesse in Hinsicht auf das Verwandtschaftssystem ausgestalten.

In Baan Hadnaleng definieren sich vor allem Samtao über das gemeinsame Essen und Alkoholtrinken. Auf meine Frage, was genau Samtao-Rituale sind, wurde mir wieder und wieder geantwortet, dass Samtao-Zeremonien gemeinsam zu essen und Alkohol zu trinken seien. Letzteres, das gemeinsame Alkoholtrinken (Samtao: *tchang dorl*), wurde von einer Samtao-Informantin als direkte Übersetzung für „Ritual“ herangezogen (Kap. 5.2.4.), weshalb der erste Tag der Feiern des *Bun Greh* so bedeutungsvoll für viele Samtao ist. Eine weitere Zeremonie, die als klassisches Ritual gilt ist das *Mat Kaen*, zu dem untrennbar das gemeinsame Essen und Trinken von Alkohol gehört (vgl. Kap. 5.3.3.).

Gemeinsame Mahlzeiten und das Alkoholtrinken sind ebenso Bestandteil des Ritualsystems vieler Khmu-Gruppen und als eigenständige Ritualhandlungen zu betrachten¹⁹⁴: In Kapitel 5.2.4. habe ich gezeigt, wie die Beziehungen der Lebenden untereinander und die der Lebenden zu den Ahnen bei den Khmu rituell durch geteilte Mahlzeiten und gemeinsamen Alkoholkonsum gestärkt werden¹⁹⁵. In Baan Hadnaleng werden die gemeinsamen Essen im Rahmen der haushaltsbasierten Speisung der Ahnen allerdings lediglich von ärmeren Khmu-Haushalten

¹⁹⁴ Dies ist nicht der Fall bei den Khmu Yuan in Viang Poukha, wo Rosalie Stolz forschte. Dort ist rituelles Trinken durch keinen speziellen Terminus belegt (ebd., personal communication, 17.08.2015). Auf die Unterschiede der jeweiligen Khmu-Untergruppen, die vor allem auch regional bedingt sind, kann hier jedoch nicht detailliert eingegangen werden.

¹⁹⁵ Mit den Ahnen wird vor allem im Rahmen von Todesritualen und in kritischen Phasen der Arbeit auf den Reisfeldern durch gemeinsame Mahlzeiten und den gemeinsamen Konsum von Alkohol interagiert. Während die Ritualteilnehmer gemeinsam essen und trinken, werden die Ahnen rituell gefüttert (Khmu: *liang hrôdy*) indem ein offener Krug mit Reiswein präsentiert wird, an dem die Ahnen „schnuppern“ oder auch indem Alkohol verschüttet wird. Außerdem werden die Ahnen durch eine Präsentation verschiedener Essensgaben vor dem Ahnenaltar mit Nahrung versorgt (Suksavang 2003: 24, 38ff., 60).

durchgeführt, und sind von dem gemeinsamen Essen und Alkoholtrinken, welches in Baan Hadnaleng eine Ausbildung von Gemeinsamkeit und Gemeinschaft sichert, zu unterscheiden. Dass gemeinsames Essen und Alkoholtrinken im Rahmen der Ritualpraxis betont wird, zeigt dahingegen die Übersetzbarkeit des Konzeptes. Suksavang schreibt:

„We need to drink rice alcohol when a house is built, when magic (*môn*) is performed, when a wedding (*srya'*) is celebrated, during healing rituals (*pua*) and when feeding the spirits of our ancestors. It is also used in blessing rituals for a person (*hmmaal*), or when one's respected or close family members or dependants call in to socialize" (Suksavang 2003: 56).

So kann in Baan Hadnaleng eine den Khmu zugeschriebene „Trinktradition“ gefunden werden, die eine Ebene der Kommunikation beider Gruppen erschafft und erhält, die auf der Akzeptanz der Unterschiede beruht. Das gemeinsame *Lao Hai* Trinken von Khmu und Samtao zu Ritualen, wie zu Beerdigungen, einer Feier zum Abschluss eines Entwicklungsprojektes oder dem *Bun Greh* ist an ein Khmu-Idiom gebunden. Alle nehmen durch die Bambushalme dieselbe Substanz zu sich (vgl. Carsten 1995), wodurch Gemeinsamkeit und Gemeinschaft über Differenz und Unterschiedlichkeit betont wird. Der Tonkrug, der ursprünglich auf die Ureinwohnerschaft der Khmu verwies, verweist nun auf die Mitglieder eines multi-ethnischen Dorfs. Da „gemeinsam Essen und Alkoholtrinken“ in Baan Hadnaleng vor allem von Samtao als Tradition gesehen wird, wird dabei gleichermaßen die Samtao-Identität vermittelt.

Auch was die Konzeption geteilter Mahlzeiten – häufig in Verbindung mit dem gemeinsamen Konsum von Alkohol – der Lao angeht, sind Bereiche zu finden, die sich von dem Wert, den Samtao dieser Praxis zuschreiben, unterscheiden, und solche, die übersetzbar sind. Als unterschiedlich zu bewerten ist, dass Samtao in Baan Hadnaleng den gemeinsamen Verzehr von Mahlzeiten und den diese Gelegenheiten häufig begleitenden Konsum von Alkohol explizit als Ritual (Lao: *pitii*) definieren. Dies hörte ich nicht unter Lao. Lao markieren ihre nationale Identität über den gemeinsamen Verzehr von Klebreis. So schreibt beispielsweise Evans: „It is common for ordinary Lao, for Lao intellectuals, and foreigners to refer to the eating of sticky rice as a key marker of Lao-ness“ (Evans 1999a: 28). In Baan Hadnaleng ist zwar Ähnliches in Bezug auf die Identifikation mit dem „Essen aus der Natur“ (*ahaan thammawat*) festzustellen, (vgl. Kap. 6.2.1.), dies ist jedoch nicht das, was den

gemeinsamen Verzehr von Nahrung in Baan Hadnaleng ausmacht. Das Phänomen ist in Baan Hadnaleng auf einer anderen Ebene anzusiedeln. Im Vordergrund steht hier der Mechanismus, der gemeinsame Mahlzeiten zu Ritualen macht und in Baan Hadnaleng eine multi-ethnische Gemeinschaftsbildung ermöglicht, die durch Gemeinsamkeiten und Abgrenzungsmöglichkeiten charakterisiert werden kann.

Übersetzbar ist, dass gemeinsame Mahlzeiten und gemeinsamer Genuss von Alkohol „Relatedness“ herstellen. Die *phii-noong*-Beziehungen, die manche Bewohner von Baan Hadnaleng nach Luang Namtha und Nalae ausgebildet haben, beruhen auf einem geteilten Verständnis darüber, dass gemeinsames Essen und gegebenenfalls zusammen Alkohol zu trinken Verwandtschaft im speziellen und Soziales im Allgemeinen herstellen. In Baan Hadnaleng und Lao-Dörfern wird deshalb den geteilten Mahlzeiten während gemeinsamen Arbeitsprojekten eine große Wichtigkeit zugeschrieben. Ireson schiebt bezüglich von Lao-Dörfern:

„One action which well expresses the idea of commonality of interest and outlook is the practice of eating together at any joint activity. Any cooperative or joint activity lasting more than a few hours will involve a shared meal of some kind“ (Ireson 1996: 228).

Dies gälte insbesondere für Arbeitsgemeinschaften auf Dorfebene, die untereinander Arbeitskraft und Essen austauschen. Derjenige, der andere um Hilfe bittet, verpflichtet sich ein Essen für die Helfer auszurichten. Das häufige Teilen von Mahlzeiten kreiert und erhält auf Dorfebene die Gemeinschaft (ebd. 1996: 226ff.). Khmu nennen diese Mobilisierung möglichst vieler Menschen, um ein Projekt zeitig zu beenden *pndreh* (Suksavang 2003: 93). Solche Arbeitsgemeinschaften sind in Baan Hadnaleng ebenfalls zu finden und beruhen auf *marl-cham*-Beziehungen. Auch in Baan Hadnaleng sorgt der Haushalt, der seine *marl-cham* um Hilfe bittet für eine Mahlzeit, was im Falle eines Haushalts von hohem Status auch das Bereitstellen von Alkohol umfasst.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, dass es gemeinsame Mahlzeiten auf dem Feld, der gemeinsame Konsum von Alkohol durch Männer, wodurch häufig auch Verbindungen nach außen geknüpft werden, und die gemeinsamen Essen im Rahmen von *Mat Kaen* oder buddhistischen Ritualen sind, die in Baan Hadnaleng von Samtao-Informanten als Rituale und Traditionen benannt werden. Auch die buddhistischen Rituale selbst drehen sich um das Bereitstellen von Nahrung für die Ahnen. Dies ist beispielsweise von Chang (1978: 17-19) und Ladwig (2012)

dokumentiert. Ladwig (2012: 121ff.) zeigt anhand der *Bun Khao Padap Din* und *Khao Salak*-Feiern in Laos auf, wie die Speisung der Verstorbenen die Beziehung zu ihnen erhält und Verdienst generiert. Ebenso wird in Baan Hadnaleng während der Tempelzeremonien durch Essensgaben die Beziehung zwischen den Verstorbenen und den Lebenden gesichert. Diese Versorgung der Ahnen mit Essen bringt vor allem Samtao von hohem und niedrigen und Khmu von hohem Status im Tempel zusammen.

Da die Ritualsysteme der Khmu und Samtao in vielen Bereichen große Unterschiede aufweisen, wird ein gemeinsames Ritual und eine gemeinsame Ritualsprache benötigt. Hier bietet sich die begriffliche Ritualisierung einer ethnisch nicht markierten Alltagshandlung an, da diese keine Übersetzungsleistung der Ritualteilnehmer verlangt. Deshalb definieren vor allem die Samtao in Baan Hadnaleng gemeinsames Essen und Alkoholtrinken als repräsentatives Ritual (Lao: *pítii*) und Tradition (Lao/Samto/Khmu: *hidkɔɔng [papein]*). Khmu und Samtao benutzen, wenn sie die Ritualhandlung des gemeinsamen Essen und Alkoholtrinkens benennen, die Alltagssprache, es existieren keine speziellen Begriffe, die die Ritualhandlungen von den täglichen Familienmahlzeiten abheben. Das gemeinsame Essen wird auf Lao mit *gin khao* (ກິນເຂົ້າ, wörtlich „Essen Reis“), auf Samtao mit *kai sorm* und auf Khmu mit *böh ma* benannt. Das gemeinsame Alkoholtrinken wird auf Lao mit *gin lao* (ກິນເຫລົ້າ, wörtlich „Essen Alkohol“ – der Ausdruck *düüm lao*, wörtlich „Trinken-Alkohol“ wurde mir gegenüber in Baan Hadnaleng nicht gebraucht), auf Samtao mit *tchang dorl*, und auf Khmu Yuan mit *üak* benannt (Rosalie Stolz, personal communication, 17.08.2015). Die fehlende Abgrenzung von Alltags- und Ritualsprache bedeutet hier nicht, dass das gemeinsame Essen und Alkoholtrinken nicht als Ritualhandlung gesehen werden kann, wie bereits Leach (1970; vgl. Kap. 2.2.2.) zeigte.

Meine Samtao-Informanten benutzten mir gegenüber manchmal die Lao, manchmal die Samtao Entsprechung der Bezeichnungen. Die jeweils eigene und kulturspezifische Konzeptualisierung des gemeinsamen Essens und Alkoholtrinkens weist eine Schnittstelle auf, die mit der Lao-Terminologie benannt werden kann. Dies bietet sich an, da in Baan Hadnaleng Lao in Kontexten der Interaktion mit dem Außen als Lingua Franca benutzt wird. Gemeinsam zu essen und Alkohol zu trinken könnte wegen dieser guten Übersetzbarkeit als Ritualsprache nach Leach (1970; vgl.

Kap. 2.2.2.) und als erfunden im Sinne Roy Wagners (1975; vgl. Kap. 2.3.3.) gesehen werden. Hierfür sind in Baan Hadnaleng vor allem die Samtao verantwortlich. Meine Samtao-Informanten beschäftigen sich äußerst ungerne mit ihrer eigenen Vergangenheit und setzen sich lieber mit den rituellen Elementen anderer Gruppen, wie den Lue, Khmu und Lao auseinander. Die Samtao in Baan Hadnaleng sind insofern prädisponierter als Khmu dafür Rituale zu erfinden, die in Baan Hadnaleng eher dazu tendieren, ihre eigenen lokalen Rituale weiterhin durchzuführen, beziehungsweise sich wenigstens im Diskurs zu diesen zu bekennen¹⁹⁶.

Das Besondere an der Situation in Baan Hadnaleng ist, dass eine Konzeption, die bei den Khmu, Samtao und Lao jeweils eigene soziale, politische, religiöse und wirtschaftliche Relevanz trägt, und insofern auch Differenz zu anderen Gruppen ausdrücken könnte, einen Raum für Beziehungen zwischen Samtao und Khmu bereitstellt, in dem ethnische Unterschiede überwunden werden können. Gemeinsamkeiten werden betont, wobei Abgrenzungen und die Betonung der eigenen Identität in bestimmten Kontexten möglich sind. Das Teilen von Mahlzeiten und Alkohol dient in Baan Hadnaleng als ein Mechanismus der Inklusion und Integration, und als Gemeinschafts-spendendes Ritual nach Durkheim (2007, vgl. Kap. 2.2.1.), welches sich jedoch durch wenig ethnische und rituelle Markierung auszeichnet und Baan Hadnaleng nicht nach außen hin abschließt, sondern im Gegenteil weiter öffnet. Das *Mat Kaen*, dessen wichtiger Bestandteil das gemeinsame Essen und Alkoholtrinken ist, gibt beispielsweise in Baan Hadnaleng Gelegenheit zu einem Ethnizitäts-übergreifendem Beisammensein. In diesem Zusammenhang schreiben Singh (2014) und Kleinod (2014), dass *Suu Khwan* in Laos Differenzen zwischen den Teilnehmern verwischen und sie verbinden können. Dennoch haben, wie in Kapitel 5.3.3. gezeigt, in Baan Hadnaleng nicht alle Dorfbewohner gleichermaßen Zugangsmöglichkeiten zu *Mat Kaen*, was mit der Biographie dieser Haushalte, der Reichweite ihrer Kontakte und der daraus folgenden Stellung im Dorf zu tun hat. Das gemeinsame Essen und Alkoholtrinken insgesamt kann folglich auch ausschließen. Wer an *Bun Greh* beispielsweise kein Büffelfleisch isst, zeigt, dass er oder sie nicht bei den Feiern zugegen war, und betont damit einen niedrigeren Status im Sozialgefüge. Hier zeigt sich erneut, dass

¹⁹⁶ Auch wenn Khmu das *Bun Greh*, wie es in multi-ethnischen Kontexten begangen wird, ausgestaltet haben, legen die Khmu in Baan Hadnaleng nicht dieselbe Kreativität an den Tag, wie die Samtao.

ethnische Unterschiede in Baan Hadnaleng in vielen Kontexten unterbetont und persönliche Biografie, die Beziehung zum Staat, und damit ein relativ höherer Status überbetont werden. Khmu und Samtao von relativ höherem Status haben häufiger Gelegenheit Feste auszurichten, bei denen gemeinsam gegessen und getrunken wird, als die von relativ niedrigerem Status. Es geht hier nicht um Ethnizität, sondern um die Positionen der Mitglieder in der Gesellschaft von Baan Hadnaleng, die sich in Bezug auf Statussymbole, wie ein größeres Haus, wirtschaftliche Ressourcen etc. und die Beziehung zum Staat, die mit einem bestimmten Habitus verbunden ist (vgl. Kap. 4.4.4.; 4.4.6.) aufgliedern.

Rituale, die sich durch eine geringe ethnische Markierung auszeichnen werden häufiger durchgeführt und geschätzt, als solche, die Differenzen ausdrücken. Dies wird durch die Wichtigkeit belegt, die dem gemeinsamen Essen und Alkoholtrinken in Baan Hadnaleng zugeschrieben wird, und durch den hohen Stellenwert des *Bun Greh*. Wenn – wie an dem zweiten Tag des *Bun Greh* – Rituale Differenzen kommunizieren, werden diese im Diskurs verschwiegen. In dem Zusammenhang ist ein Rückgang und eine Diversifizierung von haushaltsbasierten Ritualen bezüglich Saat und Ernte zu beobachten¹⁹⁷, was dazu passt, dass die Familienfelder sehr weit auseinander liegen (vgl. Kap. 4.4.4.), hier also keine Gemeinsamkeit der Haushalte sichtbar gemacht werden kann. Manche Haushalte führen haushaltsbasierte Ehrungen der Ahnen auf dem Feld bei Saat und Ernte durch, es sind aber sehr wenige, und die Aussagen, wie solche Zeremonien durchgeführt werden, variieren. Beispielsweise sagen unter den Samtao manche Informanten, dass die Frau zuerst sät, andere sagen, dass dies die Aufgabe des Mannes sei. Für die meisten spielt es keine Rolle, denn sie führen keine haushaltsbasierten Zeremonien bei Saat oder Ernte durch. Gemein ist allen Samtao und den hochrangigen Khmu, dass sie an dem Tempel-basierten *Bun Greh* teilnehmen. In Baan Hadnaleng werden also von Samtao und hochrangigen Khmu gemeinsame Rituale im Tempel, die allgemein die Ahnen ehren, haushalts- oder Lineage-basierten Ritualen für die Ahnen, die das Dorf nach Verwandtschaftsgruppen hin aufgliedert hätten, vorgezogen.

¹⁹⁷ Nikolas Århem (2009: 67ff.) zeigt im Gegensatz dazu für Katu-Dörfer in Vietnam, dass haushaltsbasierte Rituale immer wichtiger werden, so dass die soziale Kohäsion des Dorfs verloren ginge. In Baan Hadnaleng ist das Gegenteil der Fall.

Der Prozess zeigt sich bei den Samtao in Baan Hadnaleng auch an den fehlenden Buddha-Figuren und Ahnenaltären auf der Haushaltsebene. In Viang Poukha besitzen buddhistische Haushalte eine abgetrennte Ecke für Buddha-Figuren. In Baan Hadnaleng dahingegen werden Ahnen und Geister von den Samtao im Tempel geehrt. Hier können bei Samtao fast schon kognatische Züge gesehen werden. Auf die Frage ob eine Ehefrau die eigenen oder die Ahnen des Ehemannes ehrt, entgegnet das Dorfoberhaupt, dass die Ahnen beider Familien während buddhistischer Feste wie dem *Bun Phi Mai* und der *Soma Phoo-Mεε* Zeremonie und im Rahmen der *Mat Kaen* von der Ehefrau geehrt werden. Bei den Khmu werden die Ahnen durch patrilineare Lineages an Ahnenaltären bestimmter Haushalte geehrt (vgl. Lindell 1979: 66; Tayanin 1994: 3). Samtao wiesen ehemals Altäre für die Ahnen im Haushalt auf. Durch die Konversion zum Buddhismus veränderte sich jedoch nicht nur ihr Ritualsystem, sondern es ist wahrscheinlich, dass sich die Art, wie Verwandtschaft und Heirat organisiert wurde, mit veränderte. Heute ersetzt der Buddha auf dem großen Altar im Tempel den Ahnenaltar auf der Haushaltsebene und das Verwandtschaftssystem ist in Bezug auf die Ehrung der Ahnen nicht patrilinear, sondern kognatisch ausgerichtet. Insofern gibt die weitgehende Ersetzung haushaltsbasierter Saat- und Ernte-Rituale durch dorfbasierte Tempelzeremonien während des *Bun Greh* Aufschluss über die Organisation des Sozialen, der Heirat, Verwandtschaft und Ahnenverehrung in Baan Hadnaleng. Die Ehrung der Ahnen ist bei den Khmu in mono-ethnischen Dörfern an ein Lineage-basiertes Verwandtschaftssystem gebunden (vgl. Lindell 1988: 65), was bei den Samtao nicht der Fall ist.

6.2.4. Wie sich das Sozialsystem von Baan Hadnaleng ausgestaltet

In einem ersten Schritt gehe ich in diesem Abschnitt darauf ein, wie sich das Verwandtschaftssystem von Baan Hadnaleng in Bezug auf das gemeinsame Ritualsystem des gemeinsamen Essens und Alkoholtrinkens der Samtao und Khmu aufgliedert. Daraufhin erläutere ich wie das Verwandtschafts- und Heiratssystem von Baan Hadnaleng mit Religion, Ethnizität und Status zusammenhängt.

„Verwandtschaft“ kann in Bezug auf Baan Hadnaleng im Sinne von Janet Carstens (1995) Konzept der „Relatedness“ definiert werden. Das Teilen von Mahlzeiten erschafft Verbindungen, die als Verwandtschaft kategorisiert werden. Die

damit verbundene Auffassung, dass Verwandtschaft nicht mit biologischen Prozessen erklärt werden kann, sondern aktiv in einem Prozess hergestellt wird, ist nicht nur bezüglich weiter Teile von Südostasien, sondern auch für Baan Hadnaleng passend (vgl. Carsten 1995; Janowski 2007: 2, 20; Manderson 1986: 1, 17). „Kinship and Food in Southeast Asia“ von Monika Janowski und Fiona Kerlogue (2007) zeigt in diesem Zusammenhang beispielsweise, wie gemeinsam verzehrte Reismahlzeiten in Indonesien, Malaysia, Thailand und Vietnam verwandtschaftliche Bande herstellen und erhalten. Janowski (2007: 20ff.) legt speziell dar, wie in Malaysia (Sarawak) durch „Füttern“¹⁹⁸ generationenübergreifende Kreisläufe entstehen: Die Mütter füttern ihre Kinder, die wiederum die verstorbenen Eltern bis zu deren Versterben und weiterhin nach dem Tod füttern (vgl. Carsten 1995).

„Food is, in all the societies dealt with in this volume, an important basis for the construction of ties of relatedness – ‘kin’ ties. [...] In much of Southeast Asia it is rice meals which are the key eating event, the basis for constructing kinship through feeding“ (Janowski 2007: 20).

Dieser Kreislauf kann auch in Baan Hadnaleng beobachtet werden. Auch dort werden „Relatedness“ und Verwandtschaft durch das gemeinsame Verzehren von Mahlzeiten hergestellt und erhalten. Als Familie (Lao: *kob khua*) gilt die Einheit, die gemeinsam in einem Haushalt lebt und regelmäßig (dreimal täglich) Mahlzeiten teilt. Auch Fremde werden durch ein *Suu Khwan* und regelmäßige gemeinsame Essen als *phii-noong* in Familien integriert. Ein Fremder, der in das Dorf kommt und länger bleiben möchte, wird von dem Haushalt, der ihn als Mitglied akzeptiert, mit einem *Suu Khwan* begrüßt und durch regelmäßige Familienessen als *phii* oder *noong* „adoptiert“¹⁹⁹ (vgl. Carsten 1995: 228).

Damit verbunden und gelöst von Familienmahlzeiten zu betrachten ist der gemeinsame Genuss von Alkohol, der immer von Männern und oft in Bezug auf externe Gäste durchgeführt wird. Frauen können dabei zwar mittrinken, zumal sie das Essen für solche Gelegenheiten kochen, ziehen sich jedoch ab einem bestimmten Zeitpunkt zurück. Dieses rituelle, gemeinsame Essen und Alkoholtrinken unter befreundeten, männlichen *phii-noong* – Personen, unter denen keine

¹⁹⁸ „Füttern“ ist hier im engen Sinne gemeint: eine Mutter füttert das Kind mit Milch, so dass Blut mit Milch gleichgesetzt wird und eine Person erst durch das stetige Füttern und Zusammenleben mit der Mutter, oder Pflegemutter im selben Haushalt entsteht (vgl. Carsten 1995).

¹⁹⁹ Diese Formen der Inklusion von Nicht-Blutsverwandten sind in Südostasien häufig und beispielsweise auch in dem System und der Terminologie der Lao und Thai, sowie in Malaysia und Indonesien zu finden (Kerlogue 2007; Kingshill 1991; Karim 1995).

Blutsverwandtschaft besteht, die einander jedoch nahestehen, und die sich gegenseitig als verwandt klassifizieren (vgl. Kap. 4.4.5.), reproduziert Beziehungen, die außerhalb der Kernfamilie anzusiedeln sind und sich auf das Außen erstrecken. Die Familienmahlzeiten kreieren und festigen dahingegen verwandtschaftliche Beziehungen, die das „Innere“ einer Einheit konnotieren.

Fiskesjö (2010b; Kap. 4.1.4.) zeigt, wie der gemeinsame Konsum von Alkohol bei den Wa nicht nur inter-ethnische- und Status-Beziehungen innerhalb der Dörfer gestaltet, sondern wie sämtliche Beziehungen von dem gemeinsamen Genuss der alkoholischen Flüssigkeit abhängen. Eine soziale Wa-Person ist, wer Alkohol mit anderen teilt. Der Haushalt, der Reisbier herstellt und mit anderen gemeinsam konsumiert, zeigt seinen Reichtum und stärkt so sein Prestige. Außerdem stellt er sich als sozial kompetent dar. Gleichzeitig werden diese Eigenschaften bei den Gästen anerkannt, mit denen das Reisbier geteilt wird: „Hosts become indebted to the guests for offering them this stage, but hosts and guests also produce each other’s worthiness“ (ebd. 117). Ein Angebot, Reisbier zu trinken, darf nur unter ganz bestimmten Umständen²⁰⁰ ausgeschlagen werden, denn dies bedeutet die Verweigerung einer Beziehung. Da gemeinsam Alkohol zu trinken bei den Wa soziale Beziehungen herstellt und erhält, positioniert sich, wer keinen Alkohol mittrinkt, außerhalb der Gesellschaft. Chinesische Parteimitglieder, die den Alkohol nicht mittrinken, zeigen beispielsweise auf diese Weise, dass sie sich nicht mit den Wa auf eine Stufe stellen, und die Regeln der Wa nicht akzeptieren. Reiswein abzulehnen bildet insofern ethnische Trennungslinien ab.

In Baan Hadnaleng sind vor allem Männer dem Druck ausgesetzt, Einladungen zum gemeinsamen Alkoholtrinken annehmen zu müssen, um Beziehungen zu erhalten und als soziale Personen anerkannt zu bleiben. Für Frauen gilt dies nicht, was erneut die Identifikation der Frau mit dem Innen und die des Mannes mit dem Außen zeigt (vgl. Kap. 4.1.4.)

Die Inklusion eines Fremden in das Gesellschaftssystem verlangt in Fiskesjös Darstellung und in Baan Hadnaleng nicht nur danach, dass der Außenseiter mit seinen Freunden eine Mahlzeit teilt, sondern auch, dass er gemeinsam mit ihnen Alkohol konsumiert. Damit ordnet sich der Außenstehende auf eine gewisse Weise

²⁰⁰ Dies ist der Fall, wenn Beziehungen so lange bestehen, und so eng sind, dass sie nicht permanent rituell bekräftigt werden müssen. Es sind meistens ältere Menschen, die sich eine Zurückweisung von Reisbier leisten können (ebd. 118).

dem Gastgeber unter, denn um gemeinsam mit Fremden zu speisen und Alkohol zu trinken benötigt es Vertrauen (vgl. hierzu Davis 2007: 80). Er setzt sich außerdem mit seinen Gastgebern gleich und begegnet ihnen auf Augenhöhe. Er isst und trinkt dasselbe wie diejenigen, in deren Beziehungsnetz er fortan aufgenommen ist. Aus Differenzen können in diesem Prozess Gemeinsamkeiten werden. Dieser Mechanismus ist für Baan Hadnaleng, ein Dorf, welches sich aus Neu-Hinzugezogenen zusammensetzt (vgl. Kap 4.3.3.) extrem wichtig. Gemeinsames Essen und Alkoholtrinken (re-) produziert Verwandtschaft und stellt Verbindungen her, wo andernfalls die Unterschiede zwischen Akteuren und Gruppen Beziehungsbildungen hätten erschweren können.

Wie oben beschrieben, wird dem gemeinsamen Essen und Alkoholtrinken in Baan Hadnaleng vor allem durch die Samtao Ritual-Status zugesprochen. Ein Blick auf die Anreetermini, die in Baan Hadnaleng benutzt werden (Kap. 4.4.5.), gibt weiterhin Aufschluss darüber, dass das Verwandtschafts- und Sozialsystem von Baan Hadnaleng in der Begrifflichkeit der Samtao und weniger in der Begrifflichkeit der Khmu organisiert ist. Frauen werden beispielsweise mit *i* angesprochen, eine Samtao-Anredeform. In dem Wortschatz der Samtao, haben sich – was Verwandtschaftstermini und Anredeformen angeht –, obwohl im Alltag Khmu gesprochen wird, wenige Khmu-Klassifikationen durchgesetzt. In Baan Hadnaleng existiert sogar eine rituell markierte und verwandtschaftlich markierbare Kategorie der Samtao, die Khmu von höherem Status nicht nur bekannt ist, sondern die sie auch in ihr System übernommen haben: der *phü* (Kap. 4.4.5.). Als „Patenonkel“ übernimmt er wichtige Pflichten in Hinsicht auf das Kind seiner Schwester, seines Bruders oder seiner Schwiegertochter etc. In anderen Dörfern und unter Khmu außerhalb von Baan Hadnaleng ist ein *phü* nicht bekannt. Dies bedeutet, dass der *phü* in Baan Hadnaleng eine Verwandtschaftsposition mit rituellen Pflichten innehat, die sich speziell in Baan Hadnaleng in der Interaktion zwischen Khmu und Samtao herausgebildet hat.

Außerdem orientiert sich das Zusammenleben der Khmu und Samtao in Baan Hadnaleng an den *marl-cham*-Beziehungen, die das eher kognatische Verwandtschaftssystem der Samtao spiegeln, nicht das Lineage-organisierte der Khmu (Kap. 4.4.5.). Die *marl-cham* Beziehungen gestalten sich in Baan Hadnaleng nach wahrgenommener sozialer Nähe, die auf einer gemeinsamen Geschichte oder/und ähnlichem Status beruht aus. Im Alltag organisieren beispielsweise *marl-*

cham die Arbeit auf den Reisfeldern (vgl. Kap. 6.2.3.). *marl-cham* sind auch diejenigen, die bei wichtigen Ritualen, wie Beerdigungen oder *Mat Kaen* zusammen kommen. In Kapitel 5.3.3. wurde dargestellt, wie das Ausrichten eines *Mat Kaen* (zu dem untrennbar eine gemeinsame Mahlzeit und das gemeinsame Trinken von Alkohol gehören) das Sozialsystem von Baan Hadnaleng reproduziert. Auch die Tempelzeremonien zeigen die Aufgliederung von Baan Hadnaleng und können als Kommunikationsplattform mit dem Außen benannt werden. Sie erhalten großen Zulauf von außerhalb und Khmu und Samtao von hohem Status waren besonders sichtbar. Ebenso dienen die *Phi Mai*-Feiern (vgl. Kap. 6.1.4.) zur Sichtbarmachung und zum Erhalt von Status²⁰¹. Wer in diesem Rahmen die rituell definierten Mahlzeiten bereitstellt, erhält und/oder verbessert seinen relativen Status. Wie in Kapitel 4.1.4. erwähnt, sagt außerdem die Unterschiedlichkeit der Güte des Essens etwas über Unterschiede im Sozialsystem von Baan Hadnaleng aus. Während Haushalte von niedrigerem Status häufig lediglich Chili-Paste und Reis essen, können reichere Haushalte häufiger Fleisch und Gemüse zu sich nehmen.

Die *marl-cham*-Beziehungen fördern ein gemeinsames Sozialsystem, in welchem ethnische Differenzen transzendiert werden und die Beziehungen der Haushalte im Hinblick auf die Migrationsgeschichten, persönliche Biographie und den Bezug zum Außen wirksam werden. In einem Dorf, in dem viele Haushalte Pflegekinder von verstorbenen Eltern aufziehen und alleinstehende ältere Personen von Nicht-Blutsverwandten versorgt werden, sind diese Verwandtschaftserweiterungen sehr wichtig. Da der gemeinsame Verzehr von Mahlzeiten in Baan Hadnaleng nicht nur Verwandtschaft, sondern auch soziale Personen herstellt, wie Carsten (1995) es für Pulau Langkawi, Malaysia erörterte, haben Personen, die ihre täglichen Mahlzeiten mit niemandem teilen können, einen schweren Stand in der Gesellschaft. Hayami (2004), die dieses Phänomen beschreibt, konstatiert den großen Wert, der Dyaden zugeschrieben wird. Eine Person, deren Partner verstirbt, wird als unvollständig erlebt und steht insofern etwas außerhalb der Gesellschaft. Als multi-ethnisches Dorf, welches aus Krieg und Umsiedlung hervorging, befindet sich Baan Hadnaleng in einer Lage, in der sich so

²⁰¹ Die Verbindung zwischen dem Verzehr von Essen und Status wird in der Literatur viel erwähnt (vgl. Douglas/Gross 1981: 5; Manderson 1986: 8). Janowski (2007: 17) zeigt beispielsweise wie auf Borneo die Bereitstellung von Reismahlzeiten Status für den das Essen ausrichtenden Haushalt produziert und erhält. Langer (2007: 156) stellt dar, wie in Sri Lanka an den Jahrestagen eines Verstorbenen das von dem betroffenen Haushalt arrangierte Essen Status perpetuiert. Der gastgebende Haushalt präsentiert sich mit der Ausrichtung dieses Essens großzügig und reich an Beziehungen.

etwas kaum geleistet werden kann. Hier werden ältere allein lebende Menschen und Waisen von den jeweiligen *marl-cham* – welche in vielen Fällen Nicht-Blutsverwandte sind – durch gemeinsame Essen (auch auf einer unregelmäßigen Basis) mitgetragen. Das Verwandtschafts- und Sozialsystem von Baan Hadnaleng kann analog zu der unmarkierten Ritualebene betrachtet werden. Nicht-Markiertheit von Ritualen und ein Verwandtschaftsnetz, welches auf Nicht-Verwandte erweitert wird, erleichtert in Baan Hadnaleng zwei Gruppen die aufreibende Aufgabe, ein sich ausgestaltendes Sozialsystem funktionstüchtig zu halten.

Es zeigt sich, wie Systeme miteinander kommunizieren, die jeweils aus den eigenen Zusammenhängen gerissen wurden. Wenn Khmu und Samtao aufeinandertreffen, behalten beide ihre jeweiligen Terminologien und damit verbundenen Klassifikationen bei, wobei Übersetzungen und Vermischungen gefunden werden können. Relativer Status der Haushalte wird in Baan Hadnaleng höher als ethnische Klassifizierungsmöglichkeiten gewertet. Die Prominenz der Nennung der Nachnamen an *Bun Greh* ist ein Beispiel: Das wiederholte Nennen der Nachnamen der wichtigen Bewohner Baan Hadnalengs an *Bun Greh* spiegelt die politische und soziale Ordnung des Dorfs, welche nach Haushalten hin aufgegliedert ist, die durch persönliche Biographien, die Migrationsgeschichten und den Beziehungen nach außen miteinander verbunden sind. Ein weiteres Beispiel sind inter-ethnische Heiraten: Die beiden männlichen Lao, die in Baan Hadnaleng Samtao-Frauen geheiratet haben, sind gesellschaftlich nicht automatisch angesehen. Zwar sind die beiden männlichen Lao zu *Mat Kaen* und Dorfversammlungen willkommen, aus dem *Soma Phoo-Mee*-Ritual (vgl. Kap. 5.1.7.) sind sie dennoch die ersten Jahre ausgeschlossen. Da sie in ihrem Herkunftsdorf keinen erhöhten Status genossen, tun sie das auch in Baan Hadnaleng nicht. Insgesamt wird die Samtao-Identität in diesem Haushalt überbetont, der Teil der Lao-Identität spielt dahingegen keine Rolle. Um in Baan Hadnaleng sozial an Ansehen zu gewinnen, müssen sie durch „gute Taten“ Prestige sammeln und sich sozialisieren, indem sie über gemeinsame Mahlzeiten und den gemeinsamen Konsum von Alkohol die notwendigen Beziehungen knüpfen.

Bei der Partnerwahl spielt in Baan Hadnaleng Ethnizität insofern keine Rolle, als dass kein Wert darauf gelegt wird, dass ein Samtao einen anderen Samtao

heiratet, oder ein Khmu einen anderen Khmu²⁰². Dahingegen konnte ich das Knüpfen vieler „standesgemäßer“ Verbindungen zwischen Samtao und Khmu beobachten. Jemand von hohem Stand wird also jemandem heiraten, der denselben, oder wenigstens einen ähnlichen Stand aufweist.

Auch was die rituelle Praxis angeht kann eine Aufgliederung nach Ethnizität letztlich nur im Diskurs entdeckt werden. Dem Diskurs zufolge müsste in einer Ehe zwischen Khmu und Samtao der Khmu (ungeachtet ob männlich oder weiblich) der eigenen lokalen Kosmologie anhängen, während der Samtao (ungeachtet ob männlich oder weiblich) buddhistisch sein müsste. Nach dieser Darstellung gäbe es keine Konversion. Evans zeigt in einem ähnlichen Kontext: „Lao who marry into a Black Tai village often drop all Buddhist rituals and *“tue phi seu seu”* (“simply worship spirits”), while Black Tai who marry into a Lao cultural universe begin to adopt Buddhism” (ebd. 1999b: 144)²⁰³. In Baan Hadnaleng ist in der Praxis die soziale Stellung desjenigen, der heiratet, bedeutsam. Familien von hohem Status zeigen sich bei buddhistischen Zeremonien, lediglich Khmu von niedrigerem Status tun dies nicht. Heiratet also ein Khmu einen Samtao, ist es sehr wahrscheinlich, dass nach und nach eher buddhistische Ritualhandlungen den Alltag bestimmen werden. Hier spielt jedoch insofern die Gender-Konstellation hinein, als dass aufgrund der patrilinearen Züge normativ eher eine Frau „konvertieren“ würde, als der Mann. Wie genau eine inter-ethnische Ehe ausgestaltet wird, kommt letztlich jeweils auf die Geschichte der Akteure an.

Heiratet ein Samtao-Mann eine Khmu-Frau setzt sich eher die Religionszugehörigkeit des Mannes durch. Eine Samtao-Frau, die einen Khmu-Mann heiratet (was in Baan Hadnaleng etwas häufiger passiert, als dass eine Khmu-Frau einen Samtao-Mann heiratet), wird weiterhin als Buddhistin gelten und die buddhistischen Rituale besuchen. Hier wird eher auf Rituale zurückgegriffen, die zwischen Buddhismus und Animismus anzusiedeln sind. Das Beispiel des *sòng kho*

²⁰² Diese Nicht-Beachtung einer möglichen Regelung des Heiratssystems durch ethnische Begrifflichkeit zugunsten von einer, die auf sozialem Ansehen beruht, ist nicht selbstverständlich. So beschreibt Evans (1999: 129), welche Stereotypen bei einer Hochzeit zwischen Tai Dam und Sing Moon vorherrschen. Die Faulheit des Sing Moon würde bei einer solchen Heirat auf den Tai Dam abfärben, oder umgekehrt, der Fleiß des Tai Dam auf den Sing Moon, heißt es bei den Tai Dam. Das Beispiel ist insofern nicht ganz zielführend, da dort eine Mon-Khmer-sprachige-Gruppe mit einer Tai-Kadai-sprachigen Gruppe interagiert. Diese Interaktion kann als schwieriger bewertet werden, als die zwischen zwei Mon-Khmer-sprachigen Gruppen.

²⁰³ Dort spielt nach Evans (1999b: 147) hinein, dass manche Lao, die eine Tai Identität übernehmen vor vielen Generationen selbst Tai gewesen sein könnten.

hüan Rituals in Kapitel 4.4.2. hat gezeigt, wie ein Khmu von relativ hohem Status mit seiner Samtao-Ehefrau Wege fand, im Umgang mit persönlichem Unglück auf ein Ritual zurückzugreifen, welches zwischen Buddhismus und Animismus anzusiedeln ist. Auch die Prominenz von *Suu Khwan* in Baan Hadnaleng zeigt, dass Kompromisse zwischen Animismus und Buddhismus möglich sind.

Hier wird sichtbar, wie problematisch es ist, von „Konversion“ zu schreiben. Die Übergänge zwischen den Akteuren, die an buddhistischen Zeremonien teilnehmen und sich gleichzeitig zu ihren lokalen Ritualsystemen bekennen, und den Akteuren, die tatsächlich das eigene Ritualsystem aufgeben, sind fließend. Beispielsweise nehmen die Khmu-Ehefrauen des Samtao-Dorfoberhauptes und des Samtao-stellvertretenden Dorfoberhauptes an buddhistischen Zeremonien teil und sollen auf buddhistische Weise beerdigt werden. Eine andere Khmu-Frau, die mit einem Mann von relativ hohem Status verheiratet ist, gab dahingegen an, dass sie auch weiterhin Geister (*hrooy*) versorge, nur ihr Mann nicht, der sich je nach Kontext als Khmu oder Samtao darstellt. Der Khmu-Parteisekretär (*lekha noi pak*), der sich bei wenigen Tempelzeremonien zeigt, soll eine Khmu-Beerdigung erhalten. Er gilt als einer, der an den lokalen Khmu-Ritualen festhält, im Gegensatz zu dem Khmu *neo hoom*, der den Bewohnern von Baan Hadnaleng bei Problemen zur Seite steht. Dieser besucht recht viele Tempelzeremonien und positioniert sich insofern anders. Sollte Letzterer sich gegen Ende seines Lebens für eine buddhistische Todes-Zeremonie entscheiden, was in Anbetracht seiner Stellung im Dorf möglich wäre, hätte er für künftige Generationen den Weg vorbereitet, eine buddhistische Khmu-Familie zu werden. Bis dahin gilt er jedoch als Khmu, der dem Diskurs nach auf die eigenen Rituale zurückgreift und gleichzeitig buddhistische Zeremonien besucht. Er und seine Familie halten sich zwischen den Schnittstellen verschiedener Identifizierungsmöglichkeiten auf, was den Akteuren Stärke und Geschick im Manöver abverlangt.

6.3. Fazit: multi-kultureller Erfindungsreichtum und Grenzziehungsprozesse

Abschließend kann auf die eingangs gestellte Frage nach den Prozessen eingegangen werden, die Baan Hadnaleng von anderen Dörfern abheben. Im Gegensatz zu anderen multi-ethnischen Dörfern in Luang Namtha, in denen Samtao mit anderen Gruppen zusammenleben, haben in Baan Hadnaleng zwei Mon-Khmer-sprachige Gruppen, mit jeweils ihrer eigenen Migrationsgeschichte und einem

eigenen Wertesystem, Raum für ein gemeinsames System gefunden, welches gleichermaßen übergeordnet Gemeinsamkeiten erlaubt. Die Samtao, die ich in anderen multi-ethnischen Dörfern Luang Namthas vorfand, und die mit Tai-Kadai-sprachigen Gruppen zusammenlebten, haben nicht den Kommunikationsmodus der Abgrenzung benutzt. In Baan Tha Oo beispielsweise passten sich Samtao durch ihren übergeordneten Kommunikationsmodus der Replikation den Kalòm an, und in letzter Instanz gaben sie ihr Ethnonym „Samtao“ auf (vgl. Kap. 4.1.2.; 6.3.). Dies ist in Luang Namtha vor allem in den Dörfern zu beobachten, in denen die andere Gruppe auch buddhistisch ist. In Baan Hadnaleng ist aufgrund der in dieser Arbeit erläuterten Kommunikationsmodi und Umstände ein Neben- und Miteinander der beiden Gruppen möglich. Dort ist es in manchen Kontexten von Wert, das Ethnonym „Samtao“ und was damit zusammenhängt zu betonen. Zwar können auch in Baan Hadnaleng die Khmu in vielen Bereichen den Samtao als übergeordnet angesehen werden (im Alltag wird Khmu gesprochen und insgesamt sind viele Khmu- und auch Lao-Lexeme im Samtao-Vokabular zu finden). Dennoch haben Samtao sich in Baan Hadnaleng eine eigene Verwandtschaftsterminologie und eigene Rituale wie das *Soma Phoo-Mεε*-Ritual erhalten, und grenzen sich so von den Khmu ab.

Dies wird durch den Erfindungsreichtum eines multi-ethnischen Dorfes im Umgang mit Identitätskonstruktionen durch Rituale ermöglicht und beantwortet die Frage, weshalb in Baan Hadnaleng ein Fest als identitätsspendend gesehen wird, welches in Nam Deua als „unecht“ titulierte wurde (Petit 2013: 482; Suksavang 2003: 53; Kap. 6.1.). Das *Bun Greh*, wie es in Baan Hadnaleng zelebriert wird, hat – ebenso (wenn nicht zu einem noch geringeren Maß) wie das in Nam Deua – nur noch wenig mit dem kleinen, haushaltsbasierten und familiären *Greh* der Khmu gemein. Es vermittelt hauptsächlich den Wert gemeinschaftlicher Solidarität nach außen, während es Nischen für abgrenzende Identitätskonstruktionen bereitstellt²⁰⁴. Es reproduziert und bildet so das Werte-, Sozial- und Verwandtschafts-System von Baan Hadnaleng ab. Rituale, die diese Funktion aufweisen, werden hoch geschätzt. Die unterschiedliche Wertschätzung des Festes hat mit unterschiedlichen Identitätsartikulationen zu tun und auch in Baan Hadnaleng sind die Meinungen diesbezüglich je nach Informant und Kontext nicht einheitlich. In manchen Kontexten

²⁰⁴ In anderen Kontexten können die Abgrenzungen der Gruppen überbetont und Gemeinsamkeiten unterbetont werden. Wird beispielsweise nur der zweite Tag der Feiern als *Bun Greh* titulierte, sieht der Betreffende das Fest als Fest der Lao Theung (Khmu), die ihre ethnische Identität in Abgrenzung zu den Samtao und Lao betonen. Während meiner Forschung wurde dies selten gesagt.

kann von Samtao in Baan Hadnaleng das *Soma Phoo-Mee*-Ritual höher gewertet werden als das *Bun Greh*; und ein ärmerer Khmu, der das eigene Ritualsystem in Baan Hadnaleng unterrepräsentiert sieht, wird ebenso wenig das *Bun Greh* als das für ihn wichtigste Ritual benennen. Die Prozesse, die ich bei meiner Forschung vorfand, lassen jedoch vorwiegend die anderen Meinungen in den Vordergrund treten.

Die Art, wie Samtao und Khmu ihre voneinander distinkten Identitäten in einem gemeinsamen System anordnen, kann mit Wimmers (2008) Prozess orientierter Mehr-Ebenen-Theorie beschrieben werden. Ein umfassender kultureller Kompromiss, der auf einem ausgeprägten Konsens beruht, lässt eine Öffnung nach außen, und alternative und ambigue Identitätskonstruktionen- und Artikulationen zu. So können sich zwei verschiedene Gesellschaftssysteme in ein gemeinsames System mit Unterausprägungen transformieren, die weiterhin für Verhandlungen offen sind. Die höchsten Werte, die in Baan Hadnaleng vertreten werden, sind die, die den oben genannten kulturellen Kompromiss erleichtern. Khmu und Samtao ordnen in Baan Hadnaleng die Wert-Ideen der Gemeinsamkeit und Gemeinschaft in vielen Kontexten über Abgrenzung.

Einzelne Akteure haben in Baan Hadnaleng unterschiedliche Motivationen Grenzen zu betonen oder nicht zu betonen. Die Möglichkeit die Tempelfeiern im Rahmen des *Bun Greh* anzusiedeln, zeigt eine Gemeinsamkeit beider Gruppen. Ethnische Abgrenzung gegeneinander ist während der Feier des *Bun Greh* möglich und findet statt, aber übergeordnet sind es die Wert-Ideen der Gemeinsamkeit und Gemeinschaft, die immer wieder betont und zelebriert werden. Diese Art der Kontinuität zeigt sich auch an der Eingangs angeführten Aussage des Samtao- Informanten darüber, wie *Bun Greh* begangen wird. Der Informant sagte, dass durch Samtao Verdienst [*hed bun*] für die verstorbenen Eltern im Tempel generiert, *Lao Hai* getrunken und Büffel gegessen würde. Die Beschreibung enthält Ritualelemente beider Gruppen. Verdienst für die Eltern sammeln Samtao, *Lao Hai* ist ein Identitätsmerkmal der Khmu und Büffel essen verbindet beide. Zwar könnte man den Büffel auch als speziell für die Khmu-Rituale zugehörig sehen, denn Büffelopfer spielen unter anderem bei deren Todesritualen eine große Rolle (vgl. Kap. 5.2.1.), aber tatsächlich geht es bei den Feiern lediglich darum, Büffelfleisch gemeinsam zu verzehren. Das Opfern des Tieres spielt keine prominente Rolle und gehört nicht zu den Ritualhandlungen.

Neben der Durchführung des *Bun Greh* ermöglichen die Ausrichtung von *Suu Khwan* und das gemeinsame Essen und Alkoholtrinken Gemeinsamkeiten und den Bestand einer multi-ethnischen Gemeinschaft mit internen Abgrenzungen. Dies könnte als gelungenes multi-kulturelles Miteinander im Sinne Baumanns (1999, 2006b) gedeutet werden, in welchem die Unterschiede der Gruppen und Akteure anerkannt, und gleichzeitig Gemeinsamkeiten gefunden werden.

Das gemeinsame Essen und Alkoholtrinken wird in Baan Hadnaleng zu einer Ritualhandlung, die ein gemeinsames Miteinander in Bezug auf das Außen ausgestaltet. In diesem Zusammenhang werden ethnisch nicht markierte Dorfrituale immer wichtiger und höher als die Durchführung lokaler Rituale gewertet. Dies konnte beispielsweise anhand der Ernterituale beobachtet werden. Das Statussystem, welches das Dorf anstelle einer ethnisch markierten Hierarchisierung aufgliedert, basiert auf der Vormachtstellung mancher Haushalte mit einer bestimmten Biographie und Kontakten nach außen. Hier spielt der über Generationen weitergegebene Habitus eine große Rolle und die Akteure produzieren in Baan Hadnaleng durch ihre Wertungen und Handlungen Sozialstruktur im Sinne Bourdieus (1977; vgl. Kap. 2.1.2.). Den politischen Amts- und Würdenträgern, und vor allem dem Dorfoberhaupt wird in Baan Hadnaleng überdurchschnittlicher Respekt gezollt. Das Dorfoberhaupt ist ein Samtao, der das Dorf mit gründete und dessen Großvater bereits einen Adelstitel trug. Auch der Khmu-*lekha noi pak* hatte diese Stellung bereits in seinem Herkunftsdorf inne. Mobilität ist dabei generell möglich. Wer durch „gute Taten“, beispielsweise im Rahmen der Ausrichtung von *Suu Khwan*, genügend Prestige beweist, könnte theoretisch auch als verarmter und Status-niedriger Bürger an Status gewinnen. Dies ist allerdings nicht leicht zu bewerkstelligen, denn für die Ausrichtung der *Suu Khwan* sind eine materielle Grundlage und bestimmte *phii-noong*-Beziehungen, auch nach Luang Namtha und Nalae, erforderlich (vgl. Kap. 6.2.3.; 6.2.4.).

Status stratifiziert Baan Hadnaleng jedoch weniger, als dass die Positionen einzelner Akteure in der Gesellschaft und vis à vis anderer Akteure auf einer Betonung von Unterschieden beruhen. Hier fallen die in Kapitel 4.5. beschriebenen „Statuskonfusionen“ auf, was die hierarchische Organisation der beiden Gruppen angeht. Khmu haben sich im Alltag durchgesetzt, sie sind im Dorf sicht- und hörbarer als Samtao. Reiche Samtao haben jedoch bessere Möglichkeiten, mit dem Staat zu kommunizieren, da sie Buddhisten sind (siehe oben). Hier sind also in Bezug auf den

Staat unterschiedliche Reichweiten zu verzeichnen, die mit einer gehobenen Stellung im Dorf eingehen, was ein gewisses Maß an Hierarchie impliziert. Die hierarchischen Züge bedeuten jedoch keine klassische Über- und Unterordnung zueinander. Khmu und Samtao stellen diesbezüglich ihre Differenzen zueinander heraus, keine Über- und Unterordnung. Dies legte auch die Betrachtung der Entstehungsmythe der Samtao nahe (Kap. 4.2.2.).

Baan Hadnaleng ist eine Gemeinschaft in der Unterschiede betont werden dürfen, auch wenn sie meist nicht betont werden. Das empfindliche Gleichgewicht, das erlaubt, dass Khmu und Samtao Teile ihrer Identitäten leben können, muss von beiden Gruppen beständig ausgehandelt werden. Dieser Prozess ist für alle Beteiligten kräftezehrend und mühsam. Grenzen nicht zu betonen, wo sie nichtsdestotrotz bestehen, so wie Khmu an *Bun Greh* nicht betonen, dass sie das Land als erstes bewohnten, obwohl sie es hervorkehren könnten (Kap. 6.1.2.), geschieht nicht mühelos. Das Dorf befindet sich in einem permanenten Aushandlungs-Prozess. Zwar befinden sich alle Gesellschaften in permanenten Prozessen, interne Diversität kann jedoch für jede Gesellschaft als eine spezielle Herausforderung gesehen werden, wie es beispielsweise Horstmann (2011) bezüglich von Südthailand zeigt.

Der Wert, der vagen rituellen Aussagen (Kap. 2.2.2.) zugeschrieben wird, erleichtert in Baan Hadnaleng die transkulturelle Kommunikation, indem Raum für Interpretationen gelassen wird, wo sonst ethnische Spannungen auftreten könnten (vgl. Kap. 6.2.1.). Zwar ist in Baan Hadnaleng ein Aggressionspotenzial zu erkennen, dies ist jedoch bestimmten Persönlichkeiten inhärent und es sind keine strukturellen Regelmäßigkeiten zu entdecken. Weder drehen sich Aggressionen um ethnische oder religiöse Streitpunkte noch können strukturelle Spannungen zwischen Generationen gefunden werden (vgl. Kap. 4.1.4.). Evrard (2007: 134) beschreibt beispielsweise Konflikte mancher Khmu-Dörfer, die durch vermehrten Kontakt zu Tai und damit einhergehender Veränderung des Machtgleichgewichts des Dorfes zwischen der jüngeren und der älteren Generation entstanden seien, was zu Dorfteilungen führte. In Baan Hadnaleng sind in manchen Familien Generationen-Konflikte feststellbar. Diese arten jedoch nicht in Gewalt aus. Vor allem ethnische Konflikte könnten durch die „Statuskonfusionen“ verhindert werden, die Baan Hadnaleng charakterisieren (siehe oben).

Die transkulturelle Kommunikation der Khmu und Samtao wird weiterhin durch die Ähnlichkeit der Systeme erleichtert. Beide Gruppen sind in vielerlei Hinsicht patrilinear und definieren sich stark über ihre Position im Staat als Hochlandgruppe. Bei den Samtao zeigt sich das an dem Eigennamen *Toumok*, bei den Khmu an der Bezeichnung *Lao Theung*. Gleichmaßen gibt es zwischen Khmu und Samtao in Baan Hadnaleng Unterschiede bezüglich der Migrationsgeschichten, der Sprachen, die gegenseitig nicht verständlich sind, und bezüglich des Religionssystems. In der transkulturellen Kommunikation kann auf ein gemeinsames Ritualrepertoire von Südostasien, aber auch auf das System der Lao ausgewichen werden. Dies war beispielsweise an den Durchführungen der Hochzeitszeremonien zu sehen (vgl. Kap. 6.2.2.).

In Kapitel 4 wurden die Samtao als eine Gruppe beschrieben, die Replikation und Kontinuität über Abgrenzung werten. Die Kommunikationsstrategien der Khmu beinhalten dahingegen übergeordnet häufig eher Abgrenzung. Die übergeordneten Wert-Ideen der Gemeinschaft und Gemeinsamkeit, die das tägliche Dorfleben von Baan Hadnaleng strukturieren, entsprechen also am ehesten den Wertvorstellungen der Samtao, und weniger derjenigen der Khmu. Das System, welches sich in Baan Hadnaleng herausbildete, funktioniert, wenn nicht auf den ersten Blick, so dennoch nach einiger Zeit wahrnehmbar, in vielen Bereichen in der Begrifflichkeit der Samtao, und weniger in der Terminologie der in anderen Bereichen übergeordneten Khmu. Das Religions-, Sozial- und Verwandtschaftssystem, wie Samtao es heute aufweisen, strukturiert die Kommunikation von Baan Hadnaleng.

6. Fazit

Baan Hadnaleng wurde in den 1980er Jahren zu einer Zeit gegründet, als die Nachwirkungen des Bürgerkrieges das Land fest im Griff hatten. Das Dorf wuchs in den nachfolgenden Jahren vor allem durch Umsiedlungsprozesse immer weiter an (vgl. Kap. 4.3.3.). Heute ist es ein multi-ethnisches Dorf, dessen Alltag und rituelles Leben durch die Kommunikation zweier verschiedener Mon-Khmer-Gruppen miteinander, mit anderen Gruppen und dem Staat bestimmt werden. Den Prozess nachzuvollziehen, der durch den Dialog der Gruppen geprägt wird und herauszufinden, welches System sich daraus in Baan Hadnaleng ausgestaltet, ist der Hauptgegenstand der vorliegenden Dissertation.

Das in dieser Arbeit verwendete Analyseinstrument wurde so zugeschnitten, dass die Kommunikation analysiert werden konnte, ohne in analytische Einbahnstraßen zu geraten. Beispielsweise hätte die Frage, ob Baan Hadnaleng verwestlicht oder modernisiert sei, als es darum ging, dass ethnisch nicht markierte Rituale zunehmen, den Blick in eine Richtung gelenkt, die für die vorliegende Analyse nicht zielführend gewesen wäre. Ich gehe mit Sahlins (1986, 1992; Kap. 2.2.1.) und Luhmann (1984; Kap. 2.1.1.) von Gesellschaftsstrukturen aus, denen Wandel immanent ist. Insofern erübrigt sich die Frage, ob Verwestlichung und Modernisierung stattfinden. Die Frage, die sich stellt, lautet vielmehr, wie die Dynamik der transkulturellen Kommunikation aussieht und beschrieben werden kann. Die Arbeit geht mit Luhmann (1984; Kap. 2.1.1.) davon aus, dass Systeme autopoietisch, also in eigener Begrifflichkeit operieren. Sie können zwar irritiert werden und ein System kann Untersysteme ausbilden, aber sie operieren letztlich nach eigenen Regeln und verarbeiten Irritationen durch die Umwelt systemimmanent.

Dem Abstraktionsgrad zum Trotz wurde in Kapitel 3 zunächst die physisch fassbare Analyseeinheit definiert: das multi-ethnische Dorf. Die Konzeptionen von „Dörflichkeit“ und „Gemeinschaft“ wurden definiert, um zu schließen, dass die Einheit „Dorf“ am besten als Raum bestehend aus Beziehungen definiert werden kann. Bezüglich von Baan Hadnaleng blieb dennoch festzuhalten, dass das Dorf als Identifikationseinheit für die Bewohner zentral war und ist. Hier zeigte sich, dass Baan Hadnaleng sich auf drei Beziehungsebenen ausgliedert: Es definiert sich über die Beziehungen nach außen, über Ethnizität und Religion.

In der Ethnographie (Kap. 4) wurde Baan Hadnaleng als multi-ethnisches Dorf dargestellt, welches sich aus zwei Systemen zusammensetzt, die jeweils in Bezug zu anderen Umwelten zu verstehen sind. Die Lüe spielten für die Samtao und deren Identitätskonstruktion eine große Rolle. Von ihnen übernahmen die Samtao den Buddhismus, was ein Anhaltspunkt für die Betonung des performativen Bereichs der Gesellschaftsordnung der Samtao ist (vgl. Sahlins 1992; Kap. 2.2.1.). Khmu legitimieren ihre ethnische Identität in Laos damit, dass sie das Land als Erstes bewohnten, was eng mit ihrer lokalen Kosmologie verbunden ist (Kap. 4.3.). In der Folge ging ich davon aus, dass Khmu im Vergleich zu den Samtao eher die präskriptiven Bereiche (vgl. Sahlins 1992; Kap. 2.2.1.) ihrer sozialen Ordnung betonen, auch wenn hier keine Regelmäßigkeiten zu entdecken sind (Kap. 5.1.6.).

Um darzustellen wie Khmu und Samtao in Baan Hadnaleng und Luang Namtha miteinander kommunizieren, stützte ich mich im fünften Kapitel auf das synthetisch und komparativ angelegte Modell von Guido Sprenger (2013). Nach diesem Modell konnten die Modi der Kommunikation der Gruppen auf einem Kontinuum, welches von Abgrenzung bis zu Replikation reichte, eingeordnet werden. Samtao-Gruppen wählten historisch und wählen noch heute in Luang Namtha Replikation als übergeordneten Kommunikations-Modus. Khmu weisen keinen einheitlichen übergeordneten Kommunikationsmodus auf. Es können in Luang Namtha Khmu-Dörfer gefunden werden, die Abgrenzung über Replikation werten, aber manche Khmu konvertieren auch zum Buddhismus und replizieren so das mit den Lao assoziierte Ritualsystem. Khmu weisen jedoch im Gegensatz zu den Samtao einen mythischen Held und eine Gruppenorganisation durch Lineages und Clans auf, was zu einem gewissen Zusammenhalt führt.

Bis hierher zeigte sich, dass ethnische Grenzmarkierer in Baan Hadnaleng vor allem durch den Rückgriff auf das Religionssystem formuliert wurden: Khmu galten als diejenigen mit einem lokalen Ritualsystem (*tüü phii*) und Samtao definierten sich als die Buddhisten (*sàatsanăa phud*). In diesem Kontext wurde Identität durch Abgrenzung gestaltet (vgl. Barth 1969, Kap. 2.2.3.). Bei näherer Betrachtung ergab sich ein Bild von zwei Gruppen, die sich in Bezug aufeinander durch keine klar aufgegliederte Hierarchie auszeichneten, sondern deren Kommunikation sich im Gegenteil durch „Statuskonfusionen“ auszeichnete. Die Khmu konnten im Alltag als den Samtao sozial übergeordnet gesehen werden, beispielsweise wird im Alltag Khmu gesprochen und die Kinder lernen Khmu in der Schule, außerdem sind Khmu im Nationalstaat sichtbarer. Das religiöse System gestalteten jedoch die buddhistischen Samtao in der Kommunikation mit dem Staat und das Dorfoberhaupt wurde zur Zeit der Forschung durch einen Samtao gestellt. Außerdem zeigten Formen der Anrede (vgl. Kap. 4.4.5.), dass sich Samtao auch was die Verwandtschaft anging in Baan Hadnaleng durchsetzen konnten.

In einem nächsten Schritt wurde klar, dass analytisch zwischen dem Diskurs und der rituellen Praxis unterschieden werden musste: Zwar definierten sich Khmu als diejenigen, die ihre lokalen Rituale ausführten, während Samtao sich als die Buddhisten sahen und so gesehen wurden. Jedoch beteiligten sich viele angesehene und reichere Khmu an den Tempelzeremonien und Samtao wiesen in ihren Ritualen mehr Elemente lokaler Kosmologien auf, als sie zugaben. Der Buddhismus ist in

Baan Hadnaleng die Religion mit der größeren Reichweite und ermöglicht den Bewohnern von Baan Hadnaleng Anschlusskommunikation mit dem Staat; die lokalen Khmu-Rituale weniger (vgl. Kap. 4.4.2.).

Dies ist der Grundmechanismus der Aufgliederung des Sozialsystems von Baan Hadnaleng. Zwar sind auf der Ebene des Diskurses ethnische und insbesondere religiöse Trennungslinien zwischen Khmu und Samtao zu entdecken, jedoch finden diese weder im Alltag, noch in der rituellen Praxis Entsprechung. Das Sozialsystem von Baan Hadnaleng gliedert sich nach Haushalten, die aufgrund einer ähnlichen Biographie, Migrationsgeschichte und den Beziehungen nach außen verbunden sind. Es existieren Haushalte von relativ höherem und niedrigerem Status, was an materiellem Reichtum und dem Habitus erkennbar ist. Die Aufgliederung des Dorfs nach relativem Status und weniger nach Ethnizität ist wenig verwunderlich, da Status die größere Reichweite aufweist, als Ethnizität. Khmu und Samtao können beide mit dem Staat interagieren, solange sie die dazu notwendigen Beziehungen aufweisen. Vor allem die *Suu Khwan*-Rituale sind dabei Status-Produzenten und Erhalter, denn Status wird primär durch die Beziehung mit dem Außen und speziell in der Interaktion mit dem Staat erlangt. Die *Suu Khwan* stellten sich als die Rituale heraus, die die multi-ethnische Identität von Baan Hadnaleng nach außen hin artikulieren und die eine Kommunikationsbasis mit dem Staat bereitstellen.

Um weitere Aussagen über die Struktur treffen zu können, die sich aus den Wertsetzungen, Handlungen und Beziehungen der Akteure ergibt, muss die Akteursebene betrachtet werden. Dafür wurde Pierre Bourdieu's (1977, vgl. Kap. 2.1.2.) Theorie der Praxis herangezogen. Akteure werden von habituellen Dispositionen geleitet, was sich auf die Struktur des Feldes auswirkt. Das Dorf wurde von Samtao gegründet, von denen manche das Verhalten von Menschen mit hohem Status aufwiesen und andere ein gänzlich anderes Verhalten erworben hatten. Das heutige Dorfoberhaupt legitimiert zwar sein Amt nicht darüber, dass sein Großvater einen *Phaya*-Titel trug, denn es wird von allen Bewohnern gewählt und bei der Wahl ist vor allem von Belang, dass der Kandidat für das Amt geeignet ist. Derjenige sollte die richtigen Beziehungen aufweisen, gerecht und großzügig sein. Dennoch trug mit hoher Sicherheit nicht einfach nur das Charisma und die Führungsstärke, die er bewiesen hatte, dazu bei, dass er zum Dorfoberhaupt gewählt wurde. Es ist der Habitus, der durch die Biographie der Akteure geschaffen wurde, der eine große

Rolle in der politischen und sozialen Organisation von Baan Hadnaleng spielt und dieser setzt sich über ethnische Trennlinien hinweg, denn auch Khmu, die den Habitus von Menschen mit höherem Status aufweisen, können eine hohe Stellung im Dorf aufweisen. Und das tun sie: Das stellvertretende Dorfoberhaupt (*hoong nai baan*), derjenige, der für die Probleme der Bürger zuständig ist (Lao: *neo hoom*) und der Parteisekretär (*lekha noi pak*) sind Khmu.

Das Merkmal der Struktur, die in Baan Hadnaleng durch die Handlungen der Akteure entstand, ist, dass Abgrenzungen einer multi-ethnischen Gemeinsamkeit untergeordnet werden. Dies ist für jeden beteiligten Akteur mühsam. Das mehrmals erwähnte Aggressionspotential (vgl. Kap 4.3. und 6.3.) könnte vor diesem Hintergrund gesehen werden. Ethnisch diverse Gesellschaften verlangen Akteuren andere Kapazitäten ab, als ethnisch nicht-diverse Gesellschaften. Davon abgesehen reagieren verschiedene Akteure unterschiedlich auf anspruchsvolle Situationen. Die Notwendigkeit eines permanenten Dialoges, in dem Differenzen ausgehandelt werden müssen, kann den einen Akteur stärker beanspruchen als den anderen. Gewalttätige Konflikte sind in Baan Hadnaleng, ähnlich wie das Sozialsystem, vor dem Hintergrund persönlicher Erfahrungen und Kapazitäten einzelner Akteure zu sehen und können nicht durch Merkmale der Sozialstruktur oder strukturelle Schwierigkeiten erklärt werden.

Die permanente dialogische Aushandlung der Identitäten in Baan Hadnaleng, die beinhaltet, dass Khmu und Samtao in manchen Kontexten ihre Unterschiede betonen und in anderen verschweigen, werden an den Beispielen der Todesrituale und des *Bun Greh* sichtbar. Todesrituale sind in jeder Gesellschaft wichtig, vor allem aber in multi-ethnischen Gefügen, in denen eine Einigung darauf, wie die gefährliche Übergangszeit rituell gemeistert wird, für den Dorffrieden von großer Bedeutung sein kann. Zunächst zeigte die Darstellung der Todesrituale eine starke Betonung der Unterschiedlichkeit der Samtao und Khmu. Während Khmu ihre Verstorbenen mit einer Zeremonie verabschieden, die auf lokalen Ritualen beruht, ist es für die Samtao existentiell, dass Mönche im Haushalt des Verstorbenen die notwendigen Ritualhandlungen vollziehen. Gleichmaßen wurden jedoch Schnittstellen zwischen den rituellen Praktiken der Khmu und Samtao in Baan Hadnaleng entdeckt. Samtao bedienen sich vieler Elemente, die nicht buddhistisch sind: Das aufgebaute *Lao Hai* vor der Hütte verwies auf eine Tradition der Khmu, und dass Samtao ihre Verstorbenen nicht kremieren sondern begraben zeigt, dass Samtao sich nicht nur

an buddhistischen Anweisungen, sondern auch an Praktiken der Khmu orientieren. Dass beide Gruppen sich einen Friedhof teilen und nicht auf gesonderten Friedhöfen bestehen, zeigt ebenso wie Baan Hadnaleng als multi-ethnisches Dorf zusammenwächst und Gemeinsamkeiten entstehen. Umgekehrt betonen die Informanten, dass Khmu von hohem Status früher oder später beginnen werden, buddhistische Beerdigungszeremonien durchzuführen, wie es in Viang Poukha bereits geschieht. Hier wäre eine zukünftige Forschung spannend, die untersucht, wie dieser Prozess sich weiter gestaltet.

Auch anhand der Durchführung des *Bun Greh* in Baan Hadnaleng konnte gesehen werden, wie Gemeinschaft und Gemeinsamkeit über Abgrenzung gewertet wird. Gemeinsam wurde die Vielfalt des multi-ethnischen Baan Hadnalengs zelebriert. Unterschiede wurden betont und nach außen hin artikuliert, aber das übergeordnete Ziel des Festes war es, dass diese Unterschiedlichkeit in einem gemeinsamen, multi-ethnischen System angeordnet wird. Am ersten Tag feierten Samtao „Gemeinschaft und Gemeinsamkeit“ durch ein ethnisch nicht markiertes Ritual: gemeinsam zu essen und zu trinken. Am zweiten Tag artikulierten vor allem Khmu ihre von den Samtao distinkte Identität nach außen. Die letzten Tage ehrten Samtao und hochrangige Khmu die Ahnen.

In Baan Hadnaleng stellt das *Bun Greh* für die Dauer des Rituals Gemeinschaft im Sinne Durkheims (2007; vgl. Kap. 2.3.1.) her. Dieser geht, ethnographisch gelesen, zwar von Versammlungen homogener Gruppen aus und nicht von einem multi-ethnischen Kontext, abstrahiert man jedoch darauf, dass nach seiner Theorie die regelmäßige Durchführung von Ritualen Soziales kreiert und festigt, ist es genau das, was in Baan Hadnaleng passiert. *Bun Greh* reproduziert nicht nur das Sozialsystem von Baan Hadnaleng, sondern es perpetuiert die Beziehungen der Lebenden zu den Ahnen und ersetzt das haushaltsbasierte Erntedankfest vieler Khmu und das der Samtao. Insgesamt werden ethnisch markierte Rituale, die Haushalte nach Verwandtschaft hin organisiert und nach außen hin abgegrenzt hätten, als weniger wichtig erachtet und seltener durchgeführt, als Rituale auf Dorfebene, die die Beziehungen zum Staat abbilden und reproduzieren (vgl. Kap. 6.2.3.).

Das Dorf schließt sich, wie in den Kapiteln 4.3. und 6.2.1. anhand der Dorfgrenzen gesehen werden konnte, nicht nach außen hin ab. Ganz im Gegenteil: wenn die für die Reproduktion des eigenen Systems wichtigsten Rituale abgehalten

werden, öffnet es sich noch weiter. Durch das Erscheinen der Gäste von außerhalb kann während des *Bun Greh* das multi-ethnische Baan Hadnaleng seine Identität nach außen hin artikulieren. Erst durch das Sichtbarmachen vor Fremden und im Falle des *Bun Greh* vor Staats-Repräsentanten wird die Ausgestaltung des multi-ethnischen Gesellschaftssystems von Baan Hadnaleng und das fortwährende Verhandeln der einzelnen Identifizierungen möglich. Das Außen wird zur Sichtbarmachung und zur Herstellung, Legitimierung und Erhaltung des eigenen Systems benötigt.

Der hohe Wert, der externen Beziehungen zugeschrieben wird, ist umkehrbar. Beziehungen nach außen dienen den Akteuren dazu, Status zu gewinnen, womit externe Beziehungen den internen übergeordnet werden. Es können aber auch Kontexte gefunden werden, in denen interne Beziehungen den externen übergeordnet werden. So sind die Gäste beim *Bun Greh*, die von außen kommen, zwar konstitutiv, damit das Fest die Beziehungen reproduziert, die Baan Hadnaleng als multi-ethnisches Dorf ausmachen, sie sind den Bewohnern von Baan Hadnaleng jedoch als Gäste untergeordnet.

Externe Beziehungen spielen nicht nur für die Sichtbarmachung von Dorfritualen eine große Rolle, sondern das Ritualsystem der Lao wird benutzt, um interne Grenzziehungsprozesse zu regeln. Besonders Heiratsrituale, die ich in Kapitel 6.2.2. beschreibe, bedienen sich der Lao-Elemente, die Braut trägt beispielsweise einen *Sin*. Auch die *Suu Khwan* enthalten viele Lao-Elemente. Das Ausweichen auf ein drittes Ritualsystem erlaubt es Gemeinsamkeiten aufzubauen, die weder durch Samtao- noch durch Khmu-Identitätsmarkierer definiert werden. Dabei kann das System der Lao als übersetzbares Brückenkonzept und Lingua Franca verstanden werden. Zumindest wurde Lao im Rahmen des *Bun Greh* von meinen Informanten als eine solche (Lao: *paasaat luam*) benannt. Im Rahmen der *Suu Khwan*, der Hochzeiten und der Todesrituale wird außerdem auf rituelle Elemente eines gemeinsamen Ritualrepertoires vieler Hoch- und Tieflandgruppen Südostasiens zurückgegriffen (Kap. 5.2.2.; 5.3.; 6.2.2.). Dieses Ritualrepertoire kann in der Begrifflichkeit von Leachs (1970; vgl. Kap. 2.2.2.) Ritualsprache beschrieben werden. Khmu und Samtao finden eine gemeinsame Ritualsprache, die einen Übersetzungsprozess erleichtert und Missverständnisse vermeidet. Dazu gehört das von den Samtao als Ritual erfundene gemeinsame Essen und Alkoholtrinken (Kap. 6.2.3.).

In diesem Bezug kommt Roy Wagners (1975; vgl. Kap. 2.3.3.) Theorie zum Tragen, nach der jede Kultur aus einer Spannung zwischen Erfindung und Konvention besteht und Erfindungen Teil jedes kulturellen Systems sind. Gerade Baan Handaleng als multi-ethnisches Dorf, welches sich aus vielen Haushalten zusammensetzt, die aus verschiedenen Kontexten kommen, muss sich erfinden. Die Signifikanz, die Samtao dem gemeinsamen Essen und Alkoholtrinken zuschreiben, womit sie es als Ritual erfanden, gehört hierzu, aber auch die Signifikanz, die das Dorf einem durch die Khmu in Zusammenarbeit mit dem Staat erfundenem Fest zuschreiben: dem *Bun Greh*. In diesem Zusammenhang kann das Konzept des *samakghi* (Solidarität) erwähnt werden, welches in Laos vor allem mit Regierungskreisen assoziiert wird und multi-ethnische Solidarität sichern soll. In Baan Hadnaleng wird es im Rahmen von gesellschaftlicher Diversität in eigener Motivation und Begrifflichkeit verwendet. Sieht man die Systeme der Khmu und Samtao als autopoietisch operierende Systeme an, so wurden die gegenseitigen Irritationen jeweils systemintern verarbeitet und wenn miteinander Alkohol getrunken wird, was für die Beziehungsgestaltung maßgeblich ist, wird „*samakghi*“ nicht im Sinne eines Nationalspruches ausgerufen, sondern um Beziehungen auszudrücken, die auf Freundschaft, wahrgenommener Nähe und einer Solidarität beruhen, die täglich neu ausgehandelt werden müssen. Während hier Differenzen und Grenzen aufgelöst werden, können sie in anderen Kontexten betont werden.

Dass die Khmu und Samtao von Baan Hadnaleng es sich leisten können, ethnische Grenzen in der Kommunikation miteinander mal zu betonen und mal zu dämpfen, liegt an der Natur des kulturellen Kompromisses, der in Baan Hadnaleng bei den Aushandlungen der einzelnen Akteure erzielt wurde und der immer weiter erzielt werden muss. Wimmer (2008; Kap. 2.2.4.) zeigt in diesem Zusammenhang, wie Grenzen je nach Stärke einer gegebenen Institution und der Position der Akteure in dem politischen Netzwerk betont werden, oder nicht. Die Beziehungen der Khmu und Samtao gestalten sich in Baan Hadnaleng folglich gemäß der jeweiligen Position in den Machthierarchien des Landes und gemäß der Natur ihrer Beziehungen zum Staat. Wäre der Staat nicht nur autoritär, sondern gäbe es darüber hinaus keinerlei Möglichkeit einer Kommunikation mit Repräsentanten des Staats, die einen „experimentellen“ Umgang miteinander erlauben (vgl. High 2008), könnte es sein, dass keine Einigung in Bezug auf Grenzen stattfinden könnte. Die Identitätskonstruktionen der Dorfbewohner würden erstarren und das Dorf würde sich

nach außen hin abschließen. Dies ist in Baan Hadnaleng nicht der Fall. Tatsächlich zeichnet sich die Kommunikation der Bewohner von Baan Hadnaleng mit dem Staat durch das aus, was High einen „experimental consensus“ (ebd. 2013: 491; Kap. 1.1.) nennt. Der Staat mag sozialistisch sein, zeichnet sich in Laos jedoch nicht durch absolute Reichweite aus. Davon abgesehen empfinden die Bewohner von Baan Hadnaleng ihre Beziehungen zum Staat als sehr positiv. Die Positionen der Khmu und Samtao von Baan Hadnaleng im Nationalstaat eröffnen Raum für die Aushandlungen von Identitäten der beiden Gruppen auf Augenhöhe. Auch wenn Khmu und Samtao unterschiedliche Beziehungen zum Staat haben, wirken sich die oben genannten Status-Konfusionen ausgleichend auf die Kommunikation mit dem Staat aus. Khmu gelten als erste Bewohner des Landes und weisen das stabilere Standbein im Staat auf. Samtao sind die Buddhisten und ihre historische Kommunikation mit einer Tai-Kadai-sprachigen Gruppe gereicht ihnen in Bezug auf den Staat zum Vorteil.

Auch das Verwandtschaftssystem, das Baan Hadnaleng heute prägt, musste und muss von Khmu und Samtao ausgehandelt werden. Khmu und Samtao weisen grundlegende Unterschiede sowie Gemeinsamkeiten auf. Khmu sind in patrilineare Lineages organisiert, die einen gemeinsamen Gründerahnen aufweisen, während Samtao ihre Ahnen kognatisch im Tempel ehren. Dennoch ist auch das System der Samtao beispielsweise im Bereich der Regelung des postmaritalen Wohnsitzes als patrilinear zu beschreiben. Die Ehefrau zieht normalerweise nach der Heirat in den Haushalt der Eltern des Ehemannes, wie bei den Khmu. Die genaue Regelung des Wohnsitzes nach der Hochzeit, Erbe, der Namensgebung etc. verlangt im Detail Übersetzungsleistungen beider Gruppen, da geringfügige Abweichungen bestehen. Hier hilft die rituelle Vagheit (Kap. 4.3.2.; 5.3.1.; 6.2.1.), die einer „traditionellen“ Regeln weniger Wert beimisst, als flexiblen Ausgestaltungen von Heiratsregelungen etc.

Während die Khmu generell vorzugsweise ihre MBD heiraten, ist die MBD-Heirat in Baan Hadnaleng mehrheitlich nicht akzeptiert (Kap. 4.4.5.; 6.2.1.). Dies könnte vor dem Kontext der massiven Umsiedlungen in den Nachkriegszeiten zu sehen sein. Als besonders folgenreich für das Zusammenleben in Baan Hadnaleng stellte sich die außergewöhnliche Belastung durch den Krieg heraus. Die Akteure und Haushalte, die nach Baan Hadnaleng kamen, waren aus ihren ursprünglichen Kontexten herausgerissen worden, innerhalb derer sie ihre eigenen Strukturen

ausgestaltet hatten. Dies zeigte sich im Verlauf der Ethnographie beispielsweise auch an der mangelnden Struktur des Hausbaus: Häuser, die in mono-ethnischen Dörfern häufig nach einer bestimmten Struktur angeordnet sind, wirken in Baan Hadnaleng wie zufällig nebeneinander gesetzt. Es können dabei Samtao- und Khmu-Nischen gefunden werden, jedoch auch einzelne Häuser, die diese Einteilungen durchbrechen (vgl. Tabelle 3). Viele Haushalte bestehen aus lediglich einer älteren Person und es gibt einen Haushalt, der nur aus unverheirateten Waisenkindern besteht. Unvollständige Haushalte, die nicht aus einem Paar bestehen, laufen in vielen mono-ethnischen Dörfern den kosmischen Beziehungsstrukturen zuwider, erscheinen in Baan Hadnaleng jedoch als Fortführung eines Musters, welches sich durch Unvollständigkeit und Brüche definiert (vgl. Kap. 4.1.4.; 6.2.4.).

Für das System der Samtao hatte bereits der Wechsel vom Hoch- in das Tiefland große Veränderungen gebracht. Nicht nur mussten sie ihre Reisanbautechniken den veränderten ökonomischen Begebenheiten anpassen, sie tauschten auch ihr Religionssystem gegen den Buddhismus ein. Im Rahmen dieser Entwicklungen hat sich vermutlich auch das Verwandtschaftssystem verändert. Mit der Durchführung buddhistischer Rituale begannen Samtao die Ahnen im Tempel zu ehren, während Khmu kleine Häuschen für ihre Ahnen im Haushalt besitzen. Die oben genannte Aufgabe und Diversifizierung haushaltsbasierter Rituale zugunsten der Rituale auf Dorfebene erklärt sich an dieser Stelle durch die Verbindung zum Buddhismus. Das Dorf benötigt zur Identitätskonstruktion das Außen, insbesondere den Staat. Die Religion, die mit dem Staat verknüpft ist, ist der Buddhismus. Die Haushalte, die mit dem Staat kommunizieren möchten, nehmen folglich – auch wenn Khmu im Diskurs trotzdem ihrer eigenen Kosmologie treu bleiben – an buddhistischen Ritualen teil. Dies erklärt außerdem die Durchsetzungskraft der Samtao, was Verwandtschaftsterminologie, Anredeformen und die Position des *phū* angeht. Das Dorf kommuniziert in der Begrifflichkeit der Samtao, weil diese am besten in das Lao zu übersetzen ist.

Im Alltag sticht nicht die Lineage-Organisation der Khmu hervor, sondern die *marl-cham*-Beziehungen, die nicht unbedingt als Frauengeber und -nehmer in Verbindung zueinander stehen. Diese können parallel zu den *phii-noong*-Beziehungen der Lao konzeptualisiert werden. Es zeigt sich des Weiteren an der Position des *phū* wie das gemeinsame Sozialsystem der Khmu und Samtao sich in der Begrifflichkeit der Samtao ausgestaltet, denn dieser spielt im Ritual- und

Verwandtschaftssystem der Samtao eine große Rolle. Khmu von großem Ansehen kennen diese Position und können sie in ihre eigene Terminologie übersetzen. Mehr noch: Khmu haben in Baan Hadnaleng auch einen *phū*. Was in Anbetracht der Tatsache, dass im Alltag Khmu gesprochen wird, die Khmu in vielen Kontexten nach außen hin sichtbarer als Samtao sind und dass große Teile des Samtao-Verwandtschaftssystems vom Lao durchsetzt sind, bemerkenswert ist.

Auch das Wertesystem von Baan Hadnaleng gliedert sich eher in der Begrifflichkeit der Samtao aus. „Gemeinsamkeit“ im Sinne von einer Überordnung der Replikation und Kontinuität über Abgrenzung ist vor allem bei den Samtao zu finden. Im Wertesystem von Baan Hadnaleng wird „Gemeinsamkeit“ und „Gemeinschaft“ in vielen Kontexten höher als Abgrenzung gewertet. Ich zog, um dieses darzustellen, Louis Dumonts (1980, 1991) Konzeption der Wert-Ideen heran und berücksichtigte dabei David Graebers‘ (2001) Ausführungen, nach denen Wert durch Handlung entsteht. Je nach Akteur mögen hier unterschiedliche Wertungen vorgenommen werden, aber was in Baan Hadnaleng das Sozialsystem reproduziert und nach außen hin artikuliert, ist diese Anordnung der Wert-Ideen.

Diese Wertsetzung ist Teil der Antwort auf die eingangs gestellte Frage inwiefern Baan Hadnaleng ein außergewöhnliches Dorf sei. Trotz des in der Begrifflichkeit der Samtao übergeordneten Werts der Gemeinsamkeit und Gemeinschaft ist es in Baan Hadnaleng untergeordnet möglich, dass beide Gruppen ihre voneinander distinkten Identitäten artikulieren und betonen. So können in Baan Hadnaleng, wie oben beschrieben, Prozesse beobachtet werden, die in anderen multi-ethnischen Dörfern Luang Namthas so nicht sichtbar werden. Wo Samtao mit anderen Gruppen zusammenleben, die wie sie buddhistisch ist, fehlt ein Identitätsmarkierer, der sie von der anderen Gruppe abgrenzt. Während die Samtao in Baan Tha Oo ihr Ethnonym beispielsweise gegen das der Kalòm eingetauscht haben, stellen sie in Baan Hadnaleng das Dorfoberhaupt und sprechen bis zu einem gewissen Grad die eigene Sprache weiter (Kap. 4.1.2.). Dies hängt zum einen damit zusammen, dass sie in Baan Hadnaleng die Religion mit der größeren Reichweite ausüben, in Baan Tha Oo nicht. Zum anderen hängt es mit der Tatsache zusammen, dass sie die ersten Bewohner von Baan Hadnaleng waren. Auch dieses „Recht des Älteren“ ermöglicht es ihnen in einigen Kontexten sich von den Khmu abzugrenzen. Beispielsweise führen sie einmal im Jahr in Baan Hadnaleng die *Soma Phoo-Mεε*-Zeremonie durch, bei der die Samtao-Identität betont wird. Anders ausgedrückt: Die

Abgrenzungen der Samtao in Baan Hadnaleng sind Transformationen der Replikation des Buddhismus der Lüe (Kap. 5.1.7.).

In Baan Hadnaleng wird die Identität der Samtao geschützt, indem die Khmu als diejenigen gelten, die ihre lokalen Rituale praktizieren und die Samtao als die Buddhisten. In Baan Hadnaleng wirken Khmu von höherem Status bei buddhistischen Ritualen mit, so dass es dazu führen könnte, dass auch in Baan Hadnaleng in Zukunft der Identitätsmarkierer, der Khmu und Samtao voneinander abhebt, von beiden Gruppen gleichermaßen genutzt wird. Dies prognostizieren manche Samtao und Khmu. Es wäre interessant herauszufinden, ob sich der Prozess tatsächlich so gestaltet, oder ob Baan Hadnaleng nicht vielmehr auch in Zukunft als multi-ethnisches Dorf zu sehen ist, in dem religiöse und kulturelle Vielfalt die Kommunikation bestimmt.

Die Mechanismen, die in dieser Arbeit offen gelegt wurden, lassen sich auf andere ethnisch diverse Gesellschaften anwenden. Dies wäre vor dem Hintergrund der Entwicklungen die Deutschland derzeit mitmacht besonders spannend. In Baan Hadnaleng findet sich ein Prozess, in dem zwei unterschiedliche Systeme, die im Rahmen politischer Umwälzungen außerordentlichen Belastungen ausgesetzt waren, eine funktionierende multi-ethnische Gemeinschaft ausgestalten. Es wäre interessant sich die Mechanismen, die dies bewerkstelligen vor dem Hintergrund anzusehen, ob nicht Teile auch in nicht-südostasiatischen Gesellschaften gefunden werden können und wie das Gelingen von gesellschaftlicher Diversität in diesen Ländern aussehen könnte.

Literaturverzeichnis

AIJMER, Göran

1979. "Reconciling Power with Authority: An Aspect of Statecraft in Traditional Laos." *Man* 14 (4): 734-749.

ALBERTS, Eli

2006. *A history of Daoism and the Yao people of South China*. Amherst, New York: Cambria Press.

ANDERSON, Benedict O. C.

1992. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso. (Zuerst 1983).

ANUMAN, Phya Rajadhon

1961. *Life and Ritual in Old Siam. Three Studies of Thai Life and Customs*. New Haven, Connecticut: Hraf Press.

ANUMAN, Phya Rajadhon

1962. "The khwan and its ceremonies." *Journal of the Siam society* 50 (2): 119-164.

ARCHAIMBAULT, Charles

1964. "Religious Structures in Laos." *Journal of the Siam Society* 52: 57-74 (Translated by Jane Hanks).

ARCHAIMBAULT, Charles

1973. *Structures religieuses Lao (rites et mythes)*. Vientiane: Vithagna.

ÄRHEM, Nikolas

2009. *In the sacred forest. Landscape, livelihood and spirit beliefs among the Katu of Vietnam*. Bangkok: White Lotus Press.

BADENOCH, Nathan and Tomita Shinsuke

2013. "Mountain people in the *Muang*. Creation and governance of a Tai polity in Northern Laos." *Southeast Asian Studies* 2 (1): 29-67.

BAIRD, G. Ian, Keith Barney, Peter Vandergeest, and Bruce Shoemaker

2009. "Internal Resettlement in Laos." *Critical Asian Studies* 41: 4: 605-620.

BARALDI, Claudio, Giancarlo Corsi and Elena Espito

1997. *Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. Frankfurt an Main: Suhrkamp.

BARBER, Martin

1973. "Review of The new year ceremony at Basăc (South Laos). By Charles Archaimbault." *Modern Asian Studies* 7 (2): 306-309.

BARNES, R. H.

1985: "Hierarchy without caste." *Contexts and Levels. Anthropological Essays on Hierarchy*, edited by R. H. Barnes, Daniel de Coppet and R. J. Parkin, 8-20. Oxford: Jaso Occasional Papers No. 4.

- BARRAUD, Cécile und Josephus D. M. Platenkamp
1990. "Rituals and the comparison of societies." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146: 103-123.
- BARRAUD, Cécile
1990. "A turtle turned on the sand in the Kei Islands. Society's shares and values." *Bijdragen tot de Taal-, Land en Volkenkunde* 146 (1): 35-54.
- BARTH, Fredrik
1969. "Introduction." *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, edited by Fredrik Barth, 9-38. Bergen-Oslo: Universitets Forlaget.
- BARTH, Fredrik
1978. "Scale and Network in Urban Western Society" *Scale and Social Organization*, edited by Fredrik Barth, 163-183. Oslo, Bergen, Tromsø: Universitetsforlaget.
- BAUMANN, Gerd
1992. "Ritual implicates 'Others': rereading Durkheim in a plural society." *Understanding Rituals*, edited by Daniel de Coppet, 97-116. London: Routledge.
- BAUMANN, Gerd
1995. "'The Lamps are many but the light is one?' Processes of Syncretisation in a Multi-ethnic Suburb of London." *Syncretism and the commerce of symbols*, edited by Göran Aijmer, 104-120. Göteborg: University of Gotheburg Press.
- BAUMANN, Gerd
1999. *The multicultural riddle: rethinking national, ethnic, and religious identities*. New York [u.a]: Routledge.
- BAUMANN, Gerd
2006a. "Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach." *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*, edited by Gerd Baumann and Andre Gingrich, 18-50. New York, Oxford: Berghahn Books.
- BAUMANN, Gerd
2006b. *Contesting Culture. Discourses of identity in multi-ethnic London*. Cambridge, New York, Melbourne [u.a.]: Cambridge University Press. Ninth edition.
- BECKER, Benjawan Poomsan and Khamphan Mingbuapha
2003. *Lao-English Dictionary*. Thailand: Paiboon Publishing.
- BELL, Catherine
1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- BENTLEY, Carter G.
1987. "Ethnicity and Practice." *Comparative Studies in Society and History* 29 (1): 24-55.
- BOUTÉ, Vanina
2012. "Good death, bad death and ritual restructurings: the New Year ceremonies of

the Phunoy in northern Laos." *Buddhist funeral cultures of Southeast Asia and China*, edited by Paul Williams and Patrice Ladwig, 99-118. Cambridge: Cambridge University Press.

BOURDIEU, Pierre

1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

BOURDIEU, Pierre

1983. *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Zuerst 1979: *La distinction. Critique social du judgement*. Paris: Les editions de minuit).

BOURDIEU, Pierre

1988. *Homo Academicus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Zuerst 1984: *Homo academicus*. Paris: Les editions de minuit).

BOURDIEU, Pierre and Loïc J. D. Wacquant

1996. *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Zuerst 1992: *Réponses pour une anthropologie réflexive*. Paris: Édition du Seuil).

BOWIE, Katherine A.

1992. „Unraveling the Myth of the Subsistence economy: Textile Production in Nineteenth-Century Northern Thailand." *The Journal of Asian Studies* 51 (4): 797-823.

BOWIE, Katherine

1996. "Slavery in Nineteenth Century Northern Thailand: Archival Anecdotes and Village Voices." *State Power and Culture in Thailand*, edited by Edward Paul Durrenberger, 100-138. New Haven: Yale University Southeast Asia Monograph 44.

BRAC de La Perrière, Bénédicte

2011. "Being a Spirit Medium in Contemporary Burma." *Engaging in the Spirit World. Popular Beliefs and Practices in Modern Southeast Asia*, edited by Kirsten W. Endres and Andrea Lauser, 163-183. New York, Oxford: Berghahn Books. *Asian Anthropologies* 5.

BRADLEY, David

1986. "Identity: The Persistence of Minority Groups." *Highlanders of Thailand*, edited by John McKinnon and Wanat Bhruksasri, 46-55. Singapore, Oxford, New York: Oxford University Press.

BREMAN, Jan

1996. „The Village on Java and the Early Colonial State." *The Village Concept in the Transformation of Rural Southeast Asia*, edited by Mason C. Hoadley and Christer Gunarsson, 3-28. Richmond: Curzon Press (Nordic Institute of Asian Studies).

BURTON, Richard

1962. "Stratification in plural societies." *American Anthropologist* 64 (6): 1235-1246.

CARSTEN, Janet

1995. "The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood,

and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi." *American Ethnologist* 22 (2): 223-241.

CATE, Sandra and Leedom Lefferts

2012. "Becoming Active/Active Becoming: Prince Vessantara Scrolls and the Creation of a Moral Community." *The spirit of things. Materiality and religious diversity in Southeast Asia*, edited by Julius Bautista, 165-182. Ithaca, New York: Cornell University.

CHANG, Kwang-Chih

1978. *Food in Chinese culture*. New Haven [u.a.]: Yale University Press.

CHEN, Frederick Shih-Chung

2012. "Buddhist passports to the other world: a study of modern and early medieval Chinese Buddhist mortuary documents." *Buddhist funeral cultures of Southeast Asia and China*, edited by Paul Williams and Patrice Ladwig, 261-287. Cambridge [u.a.]: Cambridge University Press.

CHAUVET, Claire

2011. "Changing spirit identities: Rethinking the Four Palaces' Spirit Representations in Northern Vietnam." *Engaging the Spirit World. Popular Beliefs and Practices in Modern Southeast Asia*, edited by Kirsten W. Endres and Andrea Lauser, 85-120. New York, Oxford: Berghahn Books. *Asian Anthropologies* 5.

CHAZÉE, Laurent

1999. *The Peoples of Laos. Rural and Ethnic Diversities*. Bangkok: White Lotus.

CLASTRES, Pierre

1976. *Staatsfeinde: Studien zur politischen Anthropologie*. Frankfurt: Suhrkamp.

COHEN, Abner

1974. "Introduction: the lesson of ethnicity." *Urban ethnicity*, edited by Abner Cohen, ix-xxiv. London: Tavistock Publications, Ltd. A.S.A. Monograph 12.

COHEN, Anthony

1985. "Symbolism and Social Change: Matters of Life and Death in Whalsay, Shetland." *Man, New Series* 20 (2): 307-324.

COHEN, Erik

1986. "Hill Tribe Tourism." *Highlanders of Thailand*, edited by John McKinnon and Wanat Bhruksasri, 307-325. Singapore, Oxford, New York: Oxford University Press.

CONDOMINAS, Georges

1970. "The Lao." *Laos: War and Revolution*, edited by Nina S. Adams and Alfred W. McCoy, 9-27. New York: Harper and Row.

CONDOMINAS, Georges

1975. "Phiban Cults in Rural Laos." *Change and Persistence in Thai Society: Essays in Honor of Lauriston Sharp*, edited by G. William Skinner and A. Thomas Kirsch: 252-77. Ithaca, New York: Cornell University Press.

CONDOMINAS, Georges

1990. *From Lawa to Mon from Saa' to Thai: Historical and anthropological aspects of Southeast Asian social spaces*. An Occasional Paper of the Department of Anthropology, RSPS. Canberra: Australian National University.

CONDOMINAS, Georges

1998. *Le Bouddhisme au villages: notes ethnographiques sur les pratiques religieuses dans la société rurale Lao, plaine de Vientiane*. Vientiane: Éditions des Cahiers de France.

COOPER, Robert G.

1987. „Poly-ethnic systems analysis: the relevance of Leach's Political Systems to the ethnography of Northrn Thailand and Laos“ *Journal of Sociology and Psychology* 1: 56-64.

CREUTZ, Sibylle

2010. *Marketing pro Poor Tourism in Luang Namtha. Strategic options and tools for promoting community-based tourism in Luang Namtha with emphasis on RDMA target districts Muang Sing and Nalae*. IP Consult: Cooperation Lao PDR and Federal Republic of Germany.

CROSBY, Kate

2014. *Theravada Buddhism. Continuity, Diversity, and Identity*. Malden: Wiley Blackwell.

CULAS, Christian and François Robinne

2010. "Introduction." *Inter-ethnic dynamics in Asia: considering the other through ethnonyms, territories and rituals*, edited by Christian Culas and François Robinne, 1-10. London [u.a]: Routledge.

CWIERTKA, Katarzyna

2013. *Critical Readings on Food in East Asia*. Volume 1. Leiden, Boston: Brill.

DAVIS, Carol

2007. "Food, Fertility and Kinship in Minangkabao" *Kinship and food in South East Asia*, edited by Monica Janowski and Fiona Kerlogue, 71-92. Denmark: Nias Press.

DAVIS, Richard

1984. *Muang Metaphysics: A study of Northern Thai myth and ritual*. Bangkok: Pandorra. (Studies in Thai Anthropology 1).

DAVIS, Sara L. M.

2005. *Song and silence. Ethnic revival on China's southwest borders*. New York, Chichester: Columbia University Press.

DE MERSAN, Alexandra

2012. "Funeral rituals, bad death and the protection of social space among the Arakanese (Burma)." *Buddhist funeral cultures of Southeast Asia and China*, edited by Paul Williams and Patrice Ladwig, 142-164. New York: Cambridge University Press.

- DE JONG, Willemijn
2007. "Rice Rituals, Kinship Identities and Ethnicity in Central Flores" *Kinship and food in South East Asia*, edited by Monica Janowski and Fiona Kerlogue, 196-222. Denmark: Nias Press.
- DE YOUNG, John E.
1966. *Village Life in Modern Thailand*. Berkeley: University of California Press.
- DESCOLA, Philippe
1992. "Societies of nature and the nature of society." *Conceptualizing Society*, edited by Adam Kuper, 107-126. London and New York: Routledge.
- DESSAINT, Alain Y.
1971. "Lisu Migration in the Thai Highlands." *Ethnology* 10 (3): 329-348.
- DEYDIER, Henri
1954. *Lokapala. Dämonen, Totems und Zauberer von Nord-Laos*. Berlin: Nauck.
- DICKHARDT, Michael
2001. *Das Räumliche des Kulturellen: Entwurf zu einer kulturanthropologischen Raumtheorie am Beispiel Fiji*. Münster [u.a.]: Lit. Dissertation.
- DIFFLOTH, Gérard
1992. "On the Bulang (Blang, Phang) Languages." *Mon-Khmer Studies* 18 (19): 35–43.
- DODD, William Clifton
1923. *The Tai Race. Elder Brother of the Chinese. Results of Experience, Exploration and Research*. Cedar Rapids Iowa: The Torch Press. Compiled and edited by His Wife.
- DUMONT, Louis
1980. *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*. Chicago: University of Chicago Press. (Zuerst 1970: *Homo hierarchicus: Le système de castes et ses implications*. Editions Gallimard).
- DUMONT, Louis
1991. *Individualismus: Zur Ideologie der Moderne*. Frankfurt/New York: Campus. (Zuerst 1983: *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Editions du Seuil).
- DURKHEIM, Émile
1964. *The Division of Labor in Society*. London: The Free Press. (Zuerst 1893: *De la division du travail social. Étude sur l'Organisation des Sociétés Supérieures*).
- DURKHEIM, Émile
2007. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main, Leipzig : Verlag der Weltreligionen (Zuerst 1912: *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Alcan).
- DOUGLAS, Mary and Jonathan Gross

1981. "Food and culture: Measuring the intricacy of rule systems." *Social Science Information* 20 (1):1-35.

ENFIELD, Nicholas James

1999. "Lao as a national language" *Laos: Culture and Society*, edited by Grant Evans, 258-290. Chiang Mai: Silkworm Books.

ERIKSEN, Thomas Hylland

1993. *Ethnicity and nationalism. Anthropology, culture and society*. London: Pluto Press.

EVANS, Grant

1990. *Lao Peasants under Socialism*. New Haven [u.a.]: Yale University Press.

EVANS, Grant

1998. *The politics of ritual and remembrance. Laos since 1975*. Honolulu: University of Hawaii Print.

EVANS, Grant

1999a. "Introduction" *Laos. Culture and Society*, edited by Grant Evans, 1-34. Chiang Mai: Silkworm Books.

EVANS, Grant.

1999b "Ethnic change in the Northern Highlands of Laos." *Laos. Culture and Society*, edited by Grant Evans, 125–147. Chiang Mai: Silkworm Books.

EVANS, Grant

1999c. "Apprentice Ethnographers. Vietnam and the study of minorities in Laos." *Laos: Culture and Society*, edited by Grant Evans, 161-190. Chiang Mai: Silkworm Books.

EVANS, Grant

2000. "Tai-lzation: Ethnic Change in Northern Indo-China." *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*, edited by Andrew Turton, 263-290. Richmond, Surrey: Curzon Press.

EVANS, Grant

2002. *A short history of Laos: the land in between*. Australia, Thailand, Cambodia, Laos, Vietnam, Burma: Silkworm books.

EVANS, Grant

2011. *The last century of Lao Royalty: a documentary history*. Chiang Mai: Silkworm Books.

EVERS, Hans-Dieter

1980. "The Challenge of Diversity: Basic Concepts and Theories in the Study of South-East Asian Societies". *Sociology of South-East Asia. Readings on Social Change and Development*, edited by Hans-Dieter Evers, 2-7. Kuala Lumpur, Oxford, New York, Melbourne: Oxford University Press.

EVRARD, Olivier

1997. "Luang Namtha." *Resettlement and social characteristics of new villages: basic needs for resettled communities in the Lao PDR I-II*, edited by Yves Goudineau, 7-46. Vientiane: UNESCO and UNDP.

EVRARD, Olivier and Yves Goudineau

2004. "Planned resettlement, unexpected migrations and cultural trauma in Laos." *Development and Change* 35 (5): 937–962.

EVRARD, Olivier

2007. "Interethnic systems and localized identities: the Khmu subgroups (tmoy) in North-West Laos." *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia. Reconsidering Political Systems of Highland Burma by E. R. Leach*, edited by François Robinne and Mandy Sadan, 127–59. Leiden, Boston: Brill.

FARRELLY, Nicholas

2009. "Tai Community and Thai Border Subversions" *Tai Lands and Thailand. Community and State in Southeast Asia*, edited by Andrew Walker, 67-88. Singapore, Denmark: NUS Press and Nias Press. Asian Studies Association of Australia.

FISKESJÖ, Magnus

2010a. "Mining, history, and the anti-state Wa: the politics of autonomy between Burma and China." *Journal of global history* 5: 241-264.

FISKESJÖ, Magnus

2010b. "Participant Intoxication and Self-Other Dynamics in the Wa context." *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 11 (2): 111-127.

FORMOSO, Bernard

1996. "Tai Cosmology and the Influence of Buddhism." *Diogenes* 44 (174): 61-82.

FORMOSO, Bernard

1998. "Bad Death and Malevolent Spirits among the Tai Peoples." *Anthropos* 93 (3): 3-17.

FORMOSO, Bernard

2012. "From bones to ashes: the Teochiu management of bad death in China and overseas." *Buddhist funeral cultures of Southeast Asia and China*, edited by Paul Williams and Patrice Ladwig, 192-216. New York: Cambridge University Press.

FUCHS, Peter

1992. *Niklas Luhmann – beobachtet. Eine Einführung in die Systemtheorie*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

FURNIVALL, John Sydenham

1980. "Plural Societies." *Sociology of Southeast Asia. Readings on Social Change and Development*, edited by Hans-Dieter Evers, 86-96. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

FURNIVALL, John Sydenham

1983. *Netherlands India: a study of plural economy*. New York: Cambridge University Press. (Zuerst 1944)

GAY, Patrick et al.

1997. *Tresor du Laos*. Singapore: Institut de Recherches sur la Culture Lao and Association Culturelle des Routes de la Soie.

GENSICKE, Dietmar

2008. *Grundwissen Philosophie*. Luhmann. Stuttgart: Reclam.

GOFFMAN, Erwing

2010. *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. München: Piper Verlag Achte Ausgabe. (Zuerst 1959: the presentation of self in everyday life)

GOLOMB, Louis

1978. *Brokers of Morality: Thai Ethnic Adaptation in a Rural Malaysian Setting*. The University Press of Hawaii. Asian Studies at Hawaii, No. 23. (A revision of the author's thesis, Stanford University, 1976)

GOLOMB, Louis

1985. *An Anthropology of curing in multiethnic Thailand*. Urbana/Chicago: University of Illinois press.

GOTTOWIK, Volker

2008. "Interagma: Multireligiöse Rituale in Zentralindonesien." *Zeitschrift für Ethnologie* 133: 31-50.

GRABOWSKY, Volker and Renoo Wichasin

2008. *Chronicles of Chiang Khaeng: a Tai Lü principality of the Upper Mekong*. Honolulu, Hawaii: Center for Southeast Asian Studies, University of Hawaii.

GRABOWSKY, Volker; Renoo Wichasin, and Foon Ming Liew-Herres

2012. *Chronicle of Sipsòng Panna. History and Society of a Tai Lü kingdom twelfth to twentieth century*. Chiang Mai: Mekong Press.

GRAEBER, David

2001. *Towards an Anthropological Theory of value: The false coin of our dreams*. New York: Palgrave.

GRAVERS, Mikael

2007. „Introduction“ *Exploring ethnic diversity in Burma*, edited by Mikael Gravers, 1-33. Copenhagen: Nias Press.

GRAVERS, Gravers, Mikael

2008 "Moving from the Edge – Karen Strategies of Modernizing Tradition." *Challenging the Limits, Indigenous Peoples of the Mekong Region*, edited by Prasit Leepreecha, Kwanchewan Buadaeng and Don McCaskill, 143-180. Chiang Mai, Mekong Press.

GRIMES, Barbara F.

1996. *Ethnologue. Languages of the World*. United States of America: The Summer Institute of Linguistics. Thirteenth edition.

GROS, Stéphane

2007. "The Missing Share: The ritual language of sharing as a 'total social fact' in eastern Himalayas (northwest Yunnan, China)" *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia. Reconsidering Political Systems of Highland Burma* by E. R. Leach, edited by François Robinne and Mandy Sadan, 257-282. Leiden/Boston. Brill.

GROS, Stéphane

2010. "A sense of place: the spatial referent in the definition of identities and territories in the Dulong Valley (north-west Yunnan – China)." *Inter-ethnic dynamics in Asia: considering the other through ethnonyms, territories and rituals*, edited by Christian Culas and François Robinne, 103-122. London [u.a.]: Routledge. (Routledge contemporary series 22).

GUNN, Geoffrey C.

2003. *Rebellion in Laos: peasant and politics in a colonial backwater*. Bangkok: White Lotus Press.

HAAS, Mary R.

1964. *Thai-English Student's Dictionary*. Stanford, California: Stanford University Press.

HALBWACHS, Maurice

2002. *Soziale Morphologie. Ausgewählte Schriften*, edited by Franz Schultheis und Louis Pinto. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH.

HALPERN, Joel M.

1967. *The Changing village community*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

HANKS, Lucien M.

1965. "The Lahu Shi Hopoe: The birth of a new culture." *Ethnographic notes on Northern Thailand*, edited by Lucien M. Hanks, 72–83. Ithaca: Cornell University. (No. 58 of Cornell University Southeast Asia Program Data Paper).

HART, Keith

2007. "Marcel Mauss: In Pursuit of the Whole, "A Review Essay"". *Comparative Studies in Society and History* 49 (2): 473-485.

HAYAMI, Yoko

2004. *Between Hills and Plains. Power and Practice in Socio-Religious Dynamics among Karen*. Kyoto Area Studies on Asia: Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University 7. Melbourne: Kyoto University Press.

HAYASHI, Yukio

2003. *Practical Buddhism among the Thai-Lao. Religion in the Making of a Region*. Kyoto: Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University. Kyoto area studies on Asia 4.

HEFNER, Robert W.

2001. *The Politics of Multiculturalism. Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

HEPP, Andreas

2006. *Transkulturelle Kommunikation*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.

HIGH, Holly

2008. "The implications of aspirations." *Critical Asian Studies* 40 (4): 531-550.

HIGH, Holly

2009. "The Spirit of Community: Puta Belief and Communal Sentiments in Southern Laos." *Tai Lands and Thailand. Community and State in Southeast Asia*, edited by Andrew Walker, 89-112. Copenhagen, Denmark, Singapore: Asian Studies Association of Australia in association with Nus Press and Nias Press.

HILLERY, G. A.

1955. "Definitions of Community: Areas of Agreement." *Rural Sociology* 20 (2): 111-123.

HINTON, Peter

1986. "Do the Karen really exist" *Highlanders of Thailand*, edited by John McKinnon and Wanat Bhruksasri, 155-168. Singapore, Oxford, New York: Oxford University Press.

HOADLEY, Mason C. and Christer Gunnarsson

1996. "Introduction" *The Village Concept in The Transformation of Rural Southeast Asia*, edited by Mason C. Hoadley and Christer Gunnarsson, VII-2. Great Britain: Curzon Press. Nordic Institute of Asian Studies 20.

HOBSBAWM, Eric and Terence Ranger

1984. *The invention of Tradition*. Cambridge, New York, Melbourne: Press Syndicate of the University of Cambridge.

HOLT, John Clifford

2009. *Spirits of the place. Buddhism and Lao religious culture*. Honolulu: University of Hawaii Print.

HOLST, Frederik

2010. *Ethnicization and Identity Politics in Malaysia*. Berlin: Südostasien Working Papers No. 39. Dissertation.

HOLTZMAN, Jon D.

2006. "Food and Memory." *The Annual Review of Anthropology*: 361-378.

HORNACHER, Annette und Volker Gottowik

2008. "Die Transformation des Religiösen. Südasiatische Perspektiven." *Zeitschrift für Ethnologie* 133: 19-30. (Themenheft Zwischen Synkretismus und Orthodoxie: Zur religiösen Dynamik Südasiens, edited by Anette Hornbacher and Volker Gottowik).

HORSTMANN, Alexander

2008. „Lokale Kosmologie und religiöse Differenz: Versuch einer Typologie über buddhistisch-islamische Austauschprozesse im Süden Thailands.“ *Zeitschrift für Ethnologie* 133: 95-119.

HORSTMANN, Alexander

2011. "Performing Multi-Religious Ritual in Southern Thailand." *Working Paper 11-05*. Göttingen: Max-Planck-Institut zur Erforschung multireligiöser Rituale und multiethnischer Gesellschaften. (www.mmg.mpg.de/workingpapers).

HOWARD, Michael C. and Wattana Wattanapun

2001. *The Palaung in Northern Thailand*. Chiang Mai: Silkworm Books.

HSIEH, Shih-Chung

1995. "On the dynamic of Tai/Dai-Lue ethnicity. An Ethnohistorical analysis." *Cultural encounters on China's ethnic frontiers*, edited by Stevan Harrell, 301-328. Seattle/London: University of Washington Press.

INGOLD, Tim

2006. "Rethinking the Animate. Re-Animating Thought." *Ethnos* 71 (1): 9-20.

IRESON, Carol J. and W. Randall

1991. "Ethnicity and Development in Laos." *Asian Survey* 31 (10): 920-937.

IRESON, Randall W.

1996. "Invisible walls: village identity and the maintenance of cooperation in Laos." *Journal of Southeast Asian Studies* 27 (2): 219-244.

ITEANU, André

2008. "Hierarchy and Power: A Comparative Attempt under Asymmetrical Lines." *Hierarchy. Persistence and Transformation in Social Formations*, edited by Knut M. Rio and Olaf H. Smedal, 331-348. New York, Oxford: Berghahn Books.

IVARSSON, Søren

2010. *Creating Laos: the making of a Lao space between Indochina and Siam, 1860-1945*. United Kingdom: Nias Press. Second Edition.

IZIKOWITZ, Karl G.

1969. „Neighbours in Laos.“ *Scale and Social Organization*, edited by Fredrik Barth, 135-148. Oslo, Bergen, Tromsø: Universitetsforlaget.

IZIKOWITZ, Karl Gustav

2001. *Lamet: Hill Peasants in French Indochina*. Goeteburg: *Etnografiska muesst.* New York: AMS Press. First Published 1951.

JANOWSKI, Monica

2007. "Introduction." In *Kinship and food in South East Asia*, edited by Monica Janowski and Fiona Kerlogue, 1-23. Denmark: Nias Press.

JERNALL, Randi and Jonathan Rigg

1999. From Buffer State To Crossroads State. Spaces of Human Activity and Integration in the Lao PDR. *Laos. Culture and Society*, edited by Grant Evans, 35-60.

Chiang Mai: Silkworm Books.

JODHKA, Surinder S.

2000. "Sociology/Anthropology, Nation and the "Village Community"." *Knowledge, Institutions, Practices: The Formation of Indian Anthropology and Sociology*. National Workshop. Delhi: Sociology Unit, Institute of Economic Growth.

JONSSON, Hjorleifur

2000. "Yao Minority Identity and the Location of Difference in the South China Borderlands." *Ethnos* 65 (1): 56-82.

JONSSON, Hjorleifur

2005. *Mien Relations. Mountain People and State Control in Thailand*. Ithaca, London: Cornell University Press.

JUREERAT, Buakaew und Janjula Jiraporn

2014. "Informal Learning of Thai Chinese in Songkhla Province through Qingming Tradition." *Asian Social Science* 10 (3): 1911-1025.

KARIM, Wazir Jahan

1995. *Male and Female in developing Southeast Asia*. Oxford [u.a.]: Berg.

KEMP, Jeremy

1991. "Processes of Kinship and Community in North-Central Thailand" *Cognition and social organization in Southeast Asia*, edited by Frans Hüsken, 91-107. Leiden: KITLV Press.

KEMP, Jeremy

1996. "The Dialectics of Village and State in Modern Thailand." *The Village Concept in The Transformation of Rural Southeast Asia*, edited by Mason C. Hoadley and Christer Gunnarsson, 44-65. Great Britain: Curzon Press. Nordic Institute of Asian Studies 20.

KENDALL, Laurel

2011. "Gods, Gifts, Markets, and Superstition: Spirited Consumption from Korea to Vietnam." *Engaging the Spirit World. Popular Beliefs and Practices in Modern Southeast Asia*, edited by Kirsten W. Endres and Andrea Lauser, 103-120. New York, Oxford: Berghahn Books. Asian Anthropologies 5.

KERLOGUE, Fiona

2007. "Food and Family: Assimilation in a Malay village." *Kinship and food in South East Asia*, edited by Monica Janowski and Fiona Kerlogue, 54-70. Denmark: Nias Press.

KEYES, Charles

1976. "Towards a New Formulation of the Concept of Ethnic Group." *Ethnicity* 3: 202-213.

KEYES, Charles F.

1977. *The golden Peninsula: culture and adaptation in mainland Southeast Asia*. New York [u.a.]: Macmillan.

- KEYES, Charles F.
1979. *Ethnic adaptation and identity. The Karen on the Thai frontier with Burma*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- KEYES, Charles
1981. "The dialectics of ethnic change" *Ethnic Change*. Seattle: University of Washington Press: 4-30.
- KINGSHILL, Conrad
1965. *Ku Daeng, the Red Tomb: A Village Study in Northern Thailand*. Bangkok: Christian College. Second Revised Edition.
- KINGSHILL, Konrad
1991. *Ku Daeng – Thirty Years Later: A Village Study in Northern Thailand 1954-1984*. Center for Southeast Asian Studies: Special Report No. 26. Northern Illinois University.
- KIRSCH, Anthony Thomas and G. William Skinner
1975. *Change and Persistence in Thai society. Essays in Honor of Lauriston Sharp*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- KIRSCH, Anthony Thomas
1977. "Complexity in the Thai Religious System: An Interpretation." *The Journal of Asian* 36 (2): 241-266.
- KIRSCH, Anthony Thomas
1997. *Feasting and Social Oscillation. A working paper on Religion and Society in Upland Southeast Asia* Ithaca/New York: Cornell Department of Asian studies. . Southeast Asia Program Publications. Data Paper No. 92. Fifth Edition.
- KING, Victor
2008. *The Sociology of Southeast Asia: transformations in a developing region*. Copenhagen: NIAS Press.
- KITIARSA, Pattana
2011. "The Horror of the Modern: Violation, Violence, and Rampaging Urban Youths in Contemporary Thai Ghost Films." *Engaging in the Spirit World. Popular Beliefs and Practices in Modern Southeast Asia*, edited by Kirsten W. Endres and Andrea Lauser, 200-220. New York, Oxford: Berghahn Books. Asian Anthropologies 5.
- KLEINOD, Michael
2014. "Enchanting Frontiers. A sacred forest and the symbolic-material complexities in Laos. *DORISEA Working Paper Series, No. 5*.
- KLIMA, Alan
2002. *The Funeral Casino. Meditation, Massacre, and Exchange with the Dead in Thailand*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- KNEER, Georg und Armin Nassehi
1994. *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. München: Wilhelm Fink Verlag.

KORET, Peter

1999. "Books of search: The invention of traditional Lao literature as a subject of study" *Laos: Culture and Society*, edited by Grant Evans, 226-257. Chiang Mai: Silkworm Books.

KOSSIKOV, Igor

2000. "Nationalities Policy in Modern Laos" *Civility and Savagery*, edited by Andrew Turton, 227-244. Richmond/Surrey: Curzon Press.

LADWIG, Patrice

2004. *Short Dictionary of Religious and Buddhist Terms. Lao-English*. Vientiane: Vat That Luang Neua.

LADWIG, Patrice

2011a. "Can Things Reach the Dead? The Ontological Status of Objects and the Study of Lao Buddhist Rituals for the Spirits of the Deceased." *Engaging the spirit world. Popular Beliefs and Practices in Modern Southeast Asia*, edited by Kirsten W. Endres and Andrea Lauser, 19-41. New York, Oxford: Berghahn Books. Asian Anthropologies 5.

LADWIG, Patrice

2011b. "The Genesis and Demarcation of the Religious Field: Monasteries, State Schools, and the Secular Sphere in Lao Buddhism (1893-1975)" *Journal of Social Issues in Southeast Asia* 26 (2): 196-223.

LADWIG, Patrice and Paul Williams

2012. "Introduction: Buddhist funeral cultures." *Buddhist funeral cultures of Southeast Asia and China*, edited by Paul Williams and Patrice Ladwig, 1-20. New York: Cambridge University Press.

LADWIG, Patrice

2012. "Feeding the dead: ghosts, materiality and merit in a Lao Buddhist festival for the deceased." *Buddhist funeral cultures of Southeast Asia and China* Williams, edited by Paul Williams and Patrice Ladwig, 119-141. New York: Cambridge University Press.

LANGER, Rita

2007. *Buddhist Rituals of Death and Rebirth. Contemporary Sri Lankan practice and its origins*. London, New York: Routledge.

LANGER, Rita

2012. "Chanting as 'bricolage technique': a comparison of South and Southeast Asian funeral recitation." *Buddhist funeral cultures of Southeast Asia and China*, edited by Paul Williams and Patrice Ladwig, 21-59. New York: Cambridge University Press.

LAO Front For National Construction

2008. *The Ethnic Groups in Lao P.D.R.* Printed by: Department of ethnic affairs. Sponsored by the Institutional Development Fund, World Bank.

LEACH, Edmund Ronald

1960. "The frontiers of Burma." *Comparative Studies in Society and History* 3 (1): 49-67.

LEACH, Edmund Ronald

1970. *Political systems of Highland Burma: a study of Kachin social structure*. London school of economics monographs on Social Anthropology No 44. University of London: The Athlone Press. (Zuerst 1954).

LEACH, Edmund

1978. *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge*. Frankfurt am Main: Surkamp. (Zuerst 1976: *Culture and communication. The logic by which symbols are connected*. Cambridge University Press).

LEBAR, Frank M. and Adrienne Suddard

1960. *Laos: Its People, Its Society and Its Culture*. New Haven: Yale University Press, Human Relations Area Files.

LEBAR, Frank M. and Robbins Burling

1964. *Ethnic groups of Mainland Southeast Asia*. New Haven: Human Relations Area Files Press.

LEBAR Frank M.

1965. *Ethnographic notes on the Khamu*.

<http://digital.library.wisc.edu/1711.dl/SEAIT.Khamu>

LEHMAN, F. K.

1967. "Ethnic Categories in Burma and the Theory of Social Systems." *Contemporary change in traditional societies*, edited by Julian H. Steward, 93-124. Urbana/Chicago/London: University of Illinois Press.

LEHMAN, F. K. L. (Chit Hlaing)

2007. "Some Remarks upon Ethnicity Theory and Southeast Asia, with Special Reference to the Kayah and the Kachin." *Exploring ethnic diversity in Burma*, edited by Mikael Gravers, 107-122. Copenhagen, Denmark: NIAS Studies in Asian Topics Series, 39.

LIEPINS, Ruth

2000. "New Energies for an old idea: reworking approaches to 'community' in contemporary rural studies." *Journal of Rural Studies* 16: 23-35.

LINDEBORG, Anna-Klara

2012. *Where Gendered Spaces Bend: The Rubber Phenomenon in Northern Laos*. Dissertation, Uppsala Universitet.

LINDELL, Kristina; Rolf Samuelsson and Damrong Tayanin

1979. "Kinship and marriage in Northern Kammu villages." *Sociologus* 29: 60-84.

LINDELL, Kristina; Jan Olof Svantesson and Damrong Tayanin

1980. "Phonology of Kammu Dialects." *Cahiers de Linguistique Asie Orientale* 7 (1): 59-67.

LINDELL, Kristina

1988. *The flood myth. Three Northern Kammu versions of the story of creation.* Berkeley, California [u.a.]: University of California Press.

LINDELL, Kristina, Jan Ojvind Swahn and Damrong Tayanin

1989. *Folk tales from Kammu IV: a master-Teller's tales. Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph Series, 56.* London: Curzon Press.

LINTON, Ralph

1939. *The Study of Man. An Introduction.* New York: Appleton-Century-Crofts, Inc.

LUHMANN, Niklas

1984. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

LUHMANN, Niklas

1990. *Die Wissenschaft der Gesellschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

LUHMANN, Niklas

1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft.* Erster Teilband. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

LUHMANN, Niklas

2002. *Einführung in die Systemtheorie*, edited by Dirk Baecker. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme Verlag. Second Edition.

MACFARLANE, Alan

1977. "History, Anthropology and the Study of Communities." *Social History* 2 (5): 631-652.

MALETZKE, Gerhard

1996. *Interkulturelle Kommunikation: zur Interaktion zwischen Menschen verschiedener Kulturen.* Opladen: Westdeutscher Verlag.

MANDERSON, Leonore

1986. "Introduction" *Shared wealth and symbol. Food, culture, and society in Oceania and Southeast Asia*, edited by Leonore Manderson, 1-28. Paris, Cambridge, London [u.a.]: Cambridge University Press (Editions de la Maison des Sciences de l'Homme).

MARLOWE, David H.

1979. "In the Mosaic: The Cognitive and Structural Aspects of Karen-Other Relationships." *Ethnic adaptation and identity. The Karen on the Thai frontier with Burma*, edited by Charles F. Keyes, 165-214. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.

MAUSS, Marcel

1990. *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften.* Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Zuerst 1925: *Essai sur le don*).

MAYOURI, Ngaosyvathn

1990. "Individual Soul, national identity. The baci-Sou Khouan of the Lao." *Soujourn* 5 (2): 283-307.

MC DANIEL, Justin

2008. *Gathering leaves and lifting words: histories of Buddhist monastic education in Laos and Thailand*. Seattle, Washington [u.a.]: University of Washington Press.

MCGEE, Terry

2011. "Foreword." *Moving mountains. Ethnicity and Livelihoods in Highland China, Vietnam, and Laos*, edited by Jean Michaud and Tim Forsyth, IX-XVI. Vancouver, Toronto: UBC Press.

MICHAUD, Jean

2006. *Historical dictionary of the peoples of the Southeast Asian massif*. Lanham: The Scarecrow Press. Historical Dictionaries of Peoples and Cultures 4.

MICHAUD, Jean and Tim Forsyth

2011. "Rethinking the Relationships between Livelihoods and Ethnicity in Highland China, Vietnam and Laos." *Moving Mountains. Ethnicity and Livelihoods in Highland China, Vietnam, and Laos*, edited by Jean Michaud and Tim Forsyth, 1-27. Toronto: UBC Press.

MILES, Douglas

2009. "On the cutting edge of a paradigm shift in Yao studies? Innovative research (but deficient scholarship) in the Mainland Anthropology of Mainland Southeast Asia." <http://asiapacific.anu.edu.au/newmandala/2009/08/24/review-of-jonssons-mien-relations/>

MILNE, Leslie

1924. *The home of an Eastern Clan. A study of the Palaungs of the Shan States*. Oxford: At the Clarendon Press.

MINTZ, Sidne W., Du Bois Christine M.

2002. "The anthropology of Food and Eating." *The Annual Review of Anthropology* 31: 99-119.

MOERMAN, Michael

1965. "Who are the Lue. Ethnic identification in a complex civilization." *American Anthropologist* 67: 1215-1229.

MOERMAN, Michael

1968. "Being Lue. Uses and abuses of ethnic identification." *Essays on the problem of tribe. Proceedings of the 1967 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*, edited by June Helm, 153-169. Berkeley: University of California.

NARTSUPHA, Chatthip

1996. "Village Economy in Pre-Capitalist Thailand." *The Village Concept in The Transformation of Rural Southeast Asia*, edited by Mason C. Hoadley and Christer Gunnarsson, 67-73. Great Britain: Curzon Press. (Nordic Institute of Asian Studies

20).

NASH, Manning

1966. "Ritual and Ceremonial Cycle in Upper Burma." *Anthropological Studies in Theravada Buddhism*, edited by Manning Nash, Gananath Obeyesekere, Michael M. Ames et. Al., 97-116. USA: Southeast Asia Studies: Yale University (Cultural Series No. 13).

OBEYESEKERE, Gananath

1966. "The Buddhist Pantheon in Ceylon and Its Extensions." *Anthropological Studies in Theravada Buddhism*, edited by Manning Nash, Gananath Obeyesekere, Michael M. Ames et. Al., 1-26. USA: Southeast Asia Studies: Yale University (Cultural Series No. 13).

O'CONNOR, Richard A.

2003. "Founders' Cults in Regional and Historical Perspective." *Founders' Cults in Southeast Asia: Ancestors, Polity, and Identity*, edited by Nicola Tannenbaum and Cornelia Ann Kammerer, 269-312. New Haven, Connecticut: Yale University: Yale Southeast Asia Studies; Monograph 52.

PARKIN, Robert

1991. "A Guide to Austroasiatic Speakers and Their Languages." *Oceanic Linguistics Special Publication 23*: 1-198.

PAULSEN, Debbie Lynn

1989. *A phonological reconstruction of Proto-Plang*. Thesis (M.A.), University of Texas.

PETIT, Pierre

2012. "Émergence d'un pluralisme religieux en contexte multiethnique: l'exemple du village recomposé de Thongnamy (Bolikhamxay)." *Sociétés et pouvoirs au Laos contemporain*, edited by Vatthana Pholsena and Vanina Bouté, 139-61. Paris: Les Indes savants.

PETIT, Pierre

2013. "Ethnic performance and the state in Laos: The Bun Greh annual festival of Khmu." *Asian Studies Review* 37 (4): 471-90.

PHOLSENA; Vatthana

2006. *Post-war Laos. The Politics of Culture, History and Identity*. Copenhagen, Chiang Mai, Singapore: NIAS Press, Silkworm Books, ISEAS.

PLATENKAMP, Josephus D. M.

1992. "Transforming Tobelo ritual." *Understanding Rituals*, edited by Daniel de Coppet. London: Routledge: 74-96.

PLATENKAMP, Josephus D. M.

2008. "The Canoe Racing Ritual of Luang Prabang." *Social Analysis* 52 (3): 1-52.

PLATENKAMP, Josephus D. M.

2010a. "Becoming a Lao Person: Rituals of Birth and Socialization in Luang Prabang, Laos." *The Anthropology of Values, Essays in Honour of Georg Pfeffer*, edited by Peter Berger, Roland Hardenberg, Ellen Kattner and Michael Prager, 180-200. Delhi: Pearson Education 2010.

PLATENKAMP, Josephus M.

2010b. "Political change and ritual tenacity. The New Year's ritual of Luang Prabang (Laos)." *La cohérence des sociétés, Mélanges en hommage à Daniel de Coppet*, edited by André Iteanu, 193–234. Paris: Fondation de la Maison des sciences de l'homme.

POPLIN, Dennis E.

1972. *Communities. A Survey of Theories and Methods of Research*. New York, London: The Macmillan Company.

POSTERT, Christian

2003. *Rituelles Handeln verstehen: Soziale Morphologie, und ritueller Zyklus der Person bei den Hmong in Laos und Thailand*. Dissertation, Universität Münster.

POSTERT, Christian

2004. *Das Medizinische System der Hmong zwischen Schamanismus und Biomedizin: eine interkulturelle Studie zur Rationalität des Heilens*. Universität Inaugural-Dissertation, Münster.

POSTERT, Christian

2006. "Completing or Competing? Contexts of Hmong Selfing/Othering in Laos." *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*, edited by Gerd Baumann and Andre Gingrich, 101-111. New York, Oxford: Berghahn Books.

POTTER, Jack M.

1976. *Thai peasant social structure*. Chicago: University of Chicago Press.

POTTER, Sulamith Heins

1977. *Family life in a Northern Thai village. A study in the structural significance of woman*. Berkeley [u.a.]: University of California Press.

POTTIER, Johan

1999. *Anthropology of Food. The Social Dynamics of Food Security*. Cambridge, Oxford, Malden: Polity Press.

PROSCHAN, Frank

1981. "A Survey of Khmuic and Palaungic Languages in Laos and Vietnam." *Cahiers de Linguistique Asie Orientale*: 895-918.

PROSCHAN, Frank

1997. "We are all Khmu, just the same. Ethnonyms, ethnic identities, and ethnic groups." *American Ethnologist* 24 (1): 91-113.

PROSCHAN, Frank

2001. "Peoples of the Gourd: Imagined Ethnicities in Highland Southeast Asia." *The Journal of Asian Studies* 60 (5): 999-1032.

RAQUEZ, Alfred

1902. *Pages Laotiennes: Le Haut-Laos – le Moyen-Laos – le Bas-Laos*, edited by F. H. Schneider. Hanoi.

RAWLS, Anne W.

2013. "Durkheims Theorie der Moderne: Selbstregulierende Praktiken als konstitutive Ordnung sozialer und moralischer Tatsachen" *Émile Durkheim. Soziologie-Ethnologie-Philosophie*, edited by Tanja Bogusz and Heike Delitz, 559-576. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

REDFIELD, Robert

1956. *Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization*. Chicago: The University of Chicago Press.

REHBEIN; Boike

2006. *Die Soziologie Pierre Bourdieus*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH.

REHBEIN, Boike

2011. "Differentiation of Sociocultures, Classification, and the Good Life in Laos." *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 26 (2): 277-303.

RENARD

1990. "Tai Lü Self, House, Village, and Mœng." *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies* 5 (1): 43-58.

REUTER, Thomas A.

2002. *Custodians of the Sacred Mountains. Culture and Society in the Highlands of Bali*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

REYNOLDS, Craig

1976. "Buddhist Cosmography in Thai History, with Special Reference to Nineteenth-Century Culture Change." *Journal of Asian Studies* 35 (2): 202-220.

REYNOLDS, Frank E.

1978. "Ritual and Social Hierarchy: An Aspect of Traditional Religion in Buddhist Laos." *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos and Burma*, edited by Bardwell L. Smith, 166-174. Chambersburg: Anima Books. South and Southeast Asia Studies.

REYNOLDS, Craig

2009. "The Origins of Community in the Thai Discourse of Global Governance." *Tai Lands and Thailand. Community and State in Southeast Asia*, edited by Andrew Walker, 27-43. Singapore, Denmark: NUS Press and Nias Press. Asian Studies Association of Australia.

RHUM, Michael R.

1994. *The ancestral lords: gender, descent and spirits in a Northern Thai village*. Northern Illinois University: Center for Southeast Asian studies.

RIGG, Jonathan

2005. *Living in transition in Laos. Market integration in Southeast Asia*. London, New York: Routledge.

RIO, Knut M. and Olaf H. Smedal

2009. "Hierarchy and Its Alternatives: An Introduction to Movements of Totalization and Detotalization." *Hierarchy. Persistence and Transformation in Social Formations*, edited by Knut M. Rio and Olaf H. Smedal, 1-64. New York, Oxford: Berghahn Books.

ROBINNE, François

2007. "Transethnic social space of clans and lineages: A discussion of Leach's concept of common ritual language." *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia. Reconsidering Political Systems of Highland Burma by E. R. Leach*, edited by François Robinne and Mandy Sadan, 283-298. Leiden/Boston. Brill.

ROBINNE, Françoise and Mandy Sadan

2007. "Postscript: Reconsidering the dynamics of ethnicity through Foucault's concept of 'spaces of dispersion'." *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia. Reconsidering Political Systems of Highland Burma by E. R. Leach*, edited by François Robinne and Mandy Sadan, 299-308. Leiden/Boston. Brill.

ROBINNE, François

2010. "Making ethnonyms in a clan social organization: The case of the so-called Kachin subgroups (Burma). *Inter-Ethnic Dynamics in Asia. Considering the Other through ethnonyms, territories and rituals*, edited by Christian Culas and François Robinne, 57-78. London [u.a.]: Routledge.

ROBINNE, Françoise

2012. "Theatre of death and rebirth: monks' funerals in Burma." *Buddhist funeral cultures of Southeast Asia and China*, edited by Paul Williams and Patrice Ladwig, 165-191. Cambridge: Cambridge University Press.

ROUX, Henri.

1927. "Les Tsa Khmu." *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* 27 (1):169-222.

SADAN, Mandy

2007. "Translating *Gumlau*: History, the 'Kachin' and Edmund Leach." *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia. Reconsidering Political Systems of Highland Burma by E. R. Leach*, edited by François Robinne and Mandy Sadan, 67-87. Leiden/Boston. Brill.

SAHLINS, Marshall

1981. "The stranger-king: or Dumézil among the Fijians." *The Journal of Pacific History* 16 (3): 107-132.

SAHLINS, Marshall

1986. *Der Tod des Kapitän Cook. Geschichte als Metapher und Mythos als Wirklichkeit in der Frühgeschichte des Königreiches Hawaii*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach. (Zuerst 1981: *Historical Metaphors and Mythical Realities*).

- SAHLINS, Marshall
1992. *Inseln der Geschichte*. Hamburg: Junius. (Zuerst 1985 *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press).
- SAHLINS, Marshall
2008. "The stranger-king, or, elementary forms of the politics of life." *Indonesia and the Malay world* 36 (105): 177-199.
- SAHLINS, Marshall
2010. "The Whole is a Part. Intercultural Politics of Order and Change." *Experiments in Holism. Theory and Practice in Contemporary Anthropology*, edited by Ton Otto and Nils Bubandt, 102-126. Chichester: Wiley-Blackwell.
- SAKHONG, Lian
2003. *In search of Chin identity. A study in religion, politics and ethnic identity in Burma*. Copenhagen: Nias.
- SCHLEE, Günther
2001. "Einleitung" *Integration durch Verschiedenheit. Lokale und globale Formen interkultureller Kommunikation*, edited by Alexander Horstmann und Günther Schlee, 17-46: Bielefeld: Transcript Verlag.
- SCHLEMMER, Grégoire
2010. "Cross-representations and ritual management of alterity and illness among the Kulung (Nepal)." *Inter-Ethnic Dynamics in Asia. Considering the Other through ethnonyms, territories and rituals*, edited by Christian Culas and François Robinne, 154-166. London [u.a.]: Routledge.
- SCHLIESINGER, Joachim
2000. *Ethnic groups of Thailand. Non-Tai-speaking peoples*. Bangkok: White Lotus Press.
- SCHLIESINGER, Joachim
2003a. *Ethnic groups of Laos Vol 2. Profile of Austro-Asiatic-Speaking Peoples*. Bangkok: White Lotus Press.
- SCHLIESINGER, Joachim
2003b. *Ethnic groups of Laos Vol. 3. Profile of Austro-Thai-Speaking Peoples*. Bangkok: White Lotus Press.
- SCHOPOHL, Andrea
2011. "Processes of Social Differentiation and (Re-) Integration in Northern Laos." *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 26 (2): 248-276.
- SCHWINGEL, Markus
1995. *Pierre Bourdieu zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag GmbH.
- SCOTT, James C.
2009. *The Art of not being governed. An anarchist history of Upland Southeast Asia*. New Haven/London: Yale University Press.
- SEVENIG, Eva

2015. "Social Mobility in Baan Hadnaleng: When the Valuation of Community allows for a Demarcation Line in a Multi-Ethnic Village in Northwest Laos." *DORISEA Working Series 16*.

SHARMA, K. L.

2013. "Caste and Class in India: Some Conceptual Problems." *Social stratification and mobility*, edited by K. L. Sharma, 50-78. Jaipur, New Delhi, Bangalore, Hyderabad, Guwahati: Rawat Publications. (Zuerst 1994).

SINGH, Sarinda

2010. "Appetites and aspirations: Consuming wildlife in Laos." *The Australian Journal of Anthropology* 21: 315–331.

SINGH, Sarinda

2014. "Religious Resurgence, Authoritarianism, and "Ritual Governance": *Baci* Rituals, Village Meetings, and the Developmental State in Rural Laos." *The Journal of Asian Studies* 73 (4): 1059-179.

SMALLEY, William A.

1961. Outline of Khmu[?] structure. New Haven, Connecticut: American Oriental Series 2.

SMALLEY, William A.

1964. "Khmu." *Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia*, edited by Frank M. LeBar, Gerald C. Hickey and John K. Musgrave, 112-116. New Haven, Connecticut: Human Relations Area Files Press.

SMITH, Jonathan Zittell

1982. *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press.

SMITH, Jonathan Zittell

2004. *Relating Religion. Essays in the study of religion*. Chicago [u.a.]: University of Chicago Press.

SMITH Kipp, Rita

1996. *Dissociated Identities: Ethnicity, Religion and Class in an Indonesian society*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

SPARKES, Stephen

2005. *Spirits and Souls. Gender and Cosmology in an Isan Village in Northeast Thailand*. Bangkok: White Lotus Press. Studies in Contemporary Thailand 13.

SPIRO, Melford E.

1967. *Burmese Supernaturalism. A Study in the Explanation of Reduction of Suffering*, edited by David M. Schneider. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

SPRENGER, Guido

2006a. "Encompassment and its Discontents: The Rmeet and the Lowland Lao." *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*, edited by Gerd Baumann and Andre Gingrich, 173-191. New York, Oxford: Berghahn Books. Zuerst 2004.

SPRENGER, Guido

2006b. *Die Männer, die den Geldbaum fällten. Konzepte von Austausch und Gesellschaft bei den Rmeet von Takheung, Laos*. Dissertation. Universität Münster. Münster: Lit-Verlag.

SPRENGER, Guido

2006c. "The end of rituals: a dialogue between theory and ethnography in Laos." *Paideuma* 52: 51-72.

SPRENGER, Guido

2008. "The Problem of wholeness: Upland Southeast Asian cosmologies in transition." *Zeitschrift für Ethnologie* 133: 75-94.

SPRENGER, Guido

2009. "Invisible Blood: Self-censorship and the Public in Uplander Ritual, Laos." *Asian Journal of Social Science* 37: 935-951.

SPRENGER, Guido

2013. "Transcultural communication and social order. Comparisons in Upland Southeast Asia." *Asian Ethnology* 72 (2): 299-319.

SPRENGER, Guido

2015. "Animism" *Religion in Southeast Asia. An Encyclopedia of Faiths and Cultures*, edited by Jesudas M. Athyal, 7-10. Santa Barbara, California, Denver, Colorado, Oxford: ABC-CLIO.

Sprenger, Guido

Forthcoming. "Reconnecting the ancestors: Buddhism and animism on the Boloven Plateau, Laos." *Confronting local traditions and world religions*, edited by Michel Picard e.a.

STEERING Committee for Census of Population Housing

1997. *Results from the Population and Housing Census 1995*. Vientiane.

STEERING Committee for Census of Population Housing

2006. *Results from the Population and Housing Census 2005*. Vientiane.

STEWART, Charles

1999. "Syncretism and its Synonyms: Reflections on Cultural Mixture." *Diacritics* 29 (3): 40-62.

STUART FOX, Martin

1997. *A history of Laos*. Cambridge: Cambridge University Press.

STUART FOX, Martin

1999. "Laos: From Buddhist Kingdom to Marxist State." *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*, edited by Ian Harris, 153-172. London, New York: Pinter.

STUART FOX, Martin

2006. *"Buddhism and Politics in Southeast Asia"*. Paper presented at the Cambodia, Laos, Myanmar and Thailand Summer School, Asia Pacific Week.

SUKSAVANG, Simana

2003. *Kmhmu' livelihood. Farming the forest*. Translated by Elisabeth Preisig. Vientiane: Ministry of Information and Culture, Inst. for Cultural Research. First edited 1998.

SVANTESSON, Jan Olof

1989. "Tonogenetic Mechanisms in Northern Mon-Khmer." *Phonetica* 46: 60-79.

SVANTESSON, Jan Olof; Damrong Tayanin; Kristina Lindell and Håkan Lundström

2014. *Dictionary Kammu Yúan Language and Culture*. Nordic Institute of Asian Studies.

SWEARER, Donald

2010. *The Buddhist World of Southeast Asia*. Albany: University of New York Press. Second Edition.

TAILLARD, Christian

1977. "Le Village lao de la region de Vientiane. Un pouvoir local face au pouvoir étatique." *L'Homme* 17 (2): 71-100.

TAM, Yik Fai

2012. "Xianghua foshi (incense and flower Buddhist rites): a local Buddhist funeral ritual tradition in Southeastern China." *Buddhist funeral cultures of Southeast Asia and China*, edited by Paul Williams and Patrice Ladwig, 238-261. Cambridge [u.a.]: Cambridge University Press.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja

1970. *Buddhism and the spirit cults in North-East Thailand*. Cambridge: University press.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja

1985. *Culture, Thought and Social Action: an anthropological perspective*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

TANABE, Shigeharu and Charles F. Keyes

2002. *Cultural Crisis and Social Memory. Modernity and Identity in Thailand and Laos*. London, USA, Canada: Routledge Curzon. Taylor & Francis Group.

TANNENBAUM, Nicola

1987. "Tattoos: Invulnerability and power in Shan cosmology." *American Ethnologist* 14: 693-711.

TAPPE, Oliver

2008. *Geschichte, Nationsbildung und Legitimationspolitik in Laos. Untersuchungen zur laotischen nationalen Historiographie und Ikonographie*. Berlin: Lit-Verlag.

TAPPE, Oliver

2011. "Memory, Tourism, and Development: Changing Sociocultural Configurations and Upland-Lowland Relations in Houaphan Province, Lao PDR." *Journal of Social Issues in Southeast Asia* (26) 2: 174-195.

TAYANIN, Damrong

1994. *Being Kammu. My village, my life*. Ithaca/New York: Cornell Southeast Asia Program.

TAYANIN, Damrong

2006. *Where do our souls go after death. Kammu traditions rituals and ceremonies*, edited by Kristina Lindell and Arthur Holmer. Thailand.

TERWIEL, Barend Jan

1994. *Monks and magic. An analysis of religious ceremonies in Central Thailand*. Bangkok: White Lotus. Third edition.

THIPMUNTALI, Khampeng

1999. "The Tai Lue of Muang Sing." *Laos: Culture and Society*, edited by Grant Evans, 148-160. Chiang Mai: Silkworm Books.

TOOKER, Deborah

1988. *Inside and Outside: Schematic Replication at the Levels of Village, Household and Person among the Akha of Northern Thailand*. Harvard University. Dissertation.

TOOKER, Deborah E.

2012. *Space and the Production of Cultural Difference among the Akha prior to Globalization. Channeling the Flow of Life*. Amsterdam University Press.

TÖNNIES, Ferdinand

2012. "Der Begriff der Gemeinschaft." *Studien zu Gemeinschaft und Gesellschaft. Klassiker der Sozialwissenschaften*, edited by Klaus Lichtblau, 221-230. Frankfurt a. M., Wiesbaden: Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften. (Zuerst 1919)

TRANKELL, Ing-Britt

1995. *Cooking, Care and Domestication. A Culinary Ethnography of The Tai Yong, Northern Thailand*. Stockholm: Uppsala Studies in Cultural Anthropology 21. (Printed edition of doctoral thesis at Uppsala University, 1989).

TRANKELL, Ing-Britt

1999. "Royal Relics. Ritual and Social Memory in Louang Prabang." *Laos: Culture and Society*, edited by Grant Evans, 191-213. Chiang Mai: Silkworm Books.

TURNER, Terence

1993. "Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists should be mindful of it?" *Cultural Anthropology* 8 (4): 411-429.

TURTON, Andrew

2000. "Introduction to Civility and Savagery" *Civility and Savagery*, edited by Andrew Turton, 3-31. Richmond/Surrey: Curzon Press.

TYLOR, Edward Burnet

1920. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. Vol 1. London: John Murray, Albemarle Street. (Zuerst 1871).

VERTOVEC, Steven

2007. "Super Diversity and its implications." *Ethnic and Racial Studies* 30 (6): 1024-1054.

VERTOVEC

2010. "Introduction: New directions in the anthropology of migration and multiculturalism." *Anthropology of Migration and Multiculturalism. New Directions*, edited by Steven Vertovec, 1-18. London and New York: Routledge.

VERTOVEC, Steven

2012. "'Diversity' and the social imaginary." *Journal of Sociology* 53 (3): 287-312.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism." *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 4 (3): 469-488.

WAGNER, Roy

1975. *The Invention of Culture*, edited by David M. Schneider. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall Anthropological Series.

WALKER, Andrew

1999. *The Legend of the Boat: Regulation, Trade and Traders in the Borderlands of Laos, Thailand, China and Burma*. Richmond: Curzon Press.

WALKER, Anthony R.

2003. *Merit and the millennium: routine and crisis in the ritual lives of the Lahu people*. New Delhi: Hindustan Publishing Cooperation.

WALKER, Andrew

2009. "Modern Tai Community." *Tai Lands and Thailand. Community and State in Southeast Asia*, edited by Andrew Walker, 1-26. Singapore, Denmark: NUS Press and Nias Press. Asian Studies Association of Australia.

WIMMER, Andreas

2005. *Kultur als Prozess. Zur Dynamik des Aushandelns von Bedeutungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

WIMMER, Andreas

2008. "The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries. A Multilevel Process Theory." *American Journal of Sociology* 113 (4): 970-1022.

WINICHAKUL, Thongchai

1994. *Siam mapped. A history of the geo-body of a nation*. Chiang Mai: Silkworm books.

WOLTERS, O. W.

1999. *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*. New York: Southeast Asia Program Publications. Revised Edition.

ZAGO, Marcello

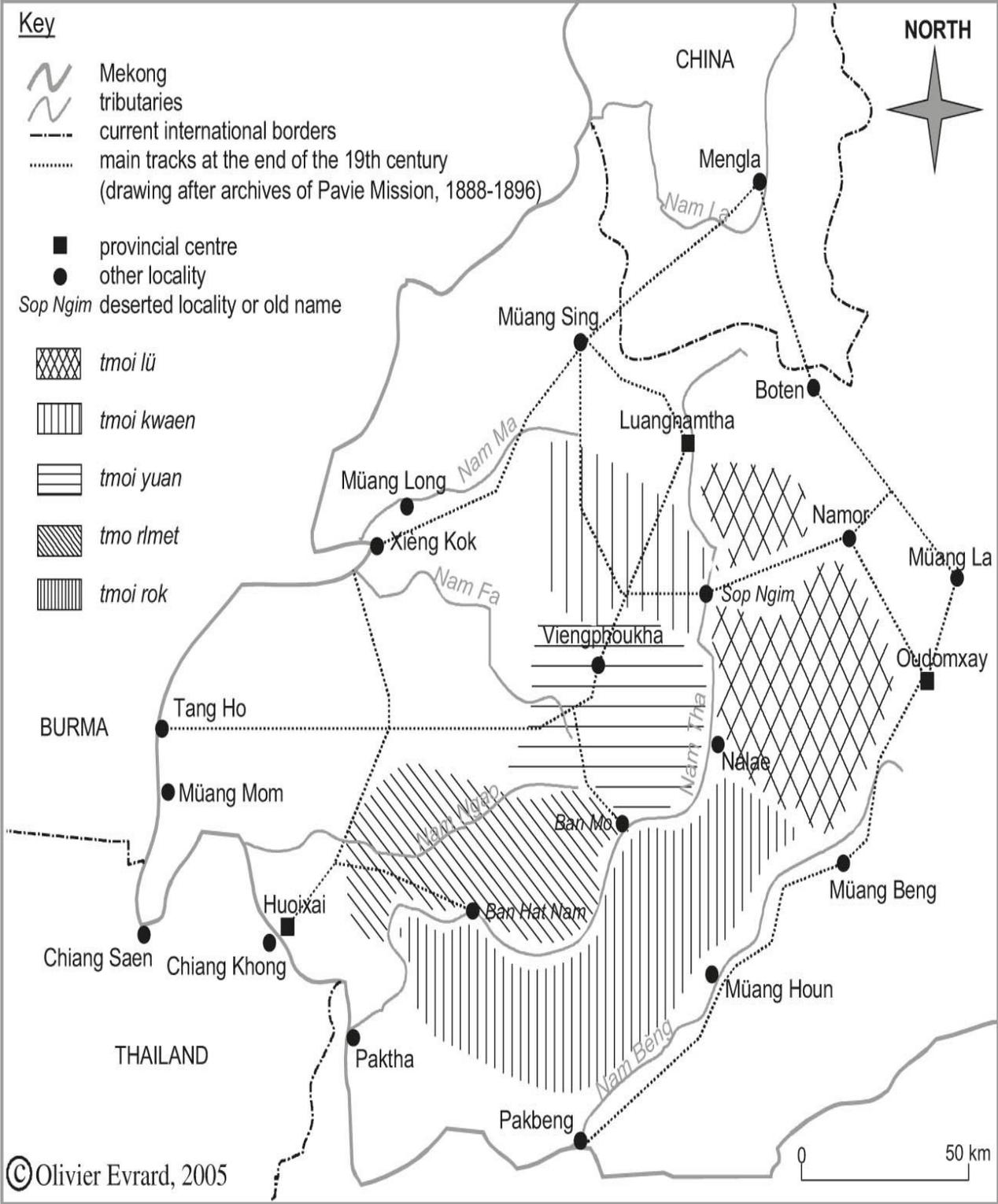
1972. *Rites et cérémonies en milieu bouddhiste Lao*. Rom: Univ. Gregoriana. (Documenta missionalia 6).

Karte 1: Laos



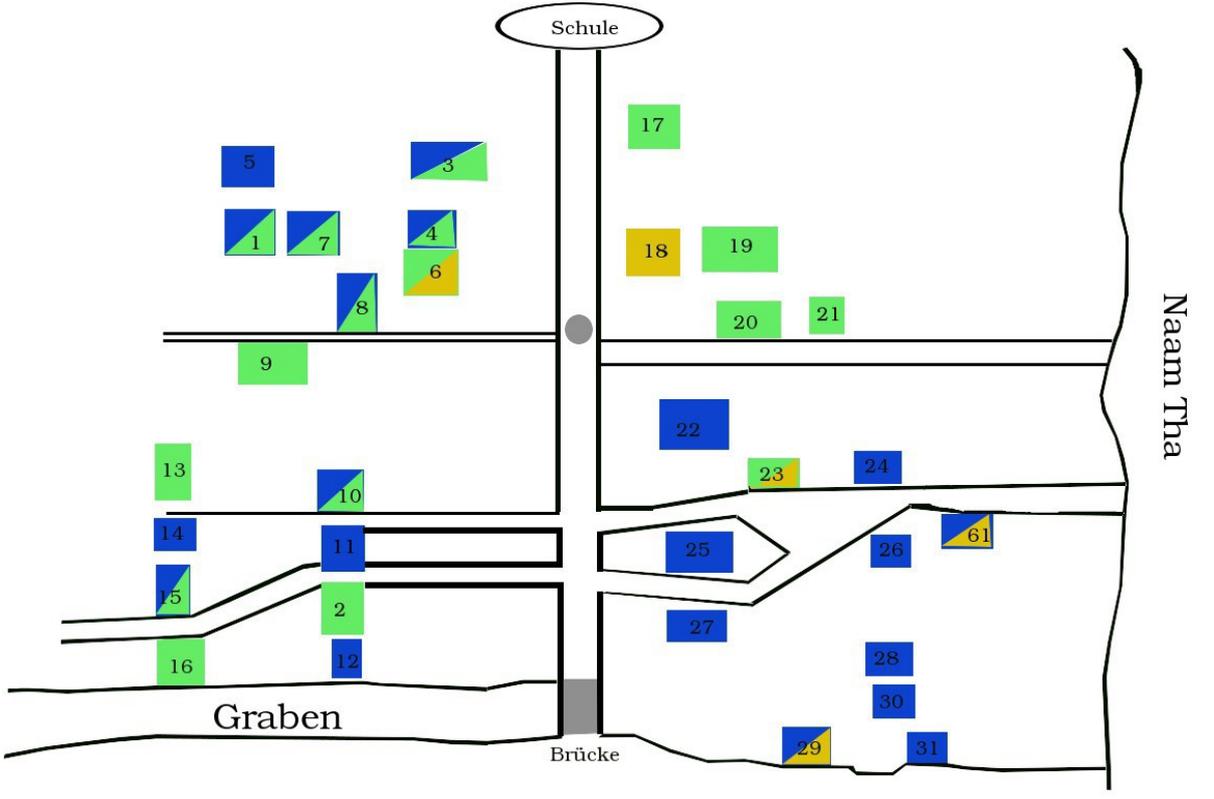
Quelle: Lindeborg (2012: 14) modifiziert nach NAFRI und GIS.

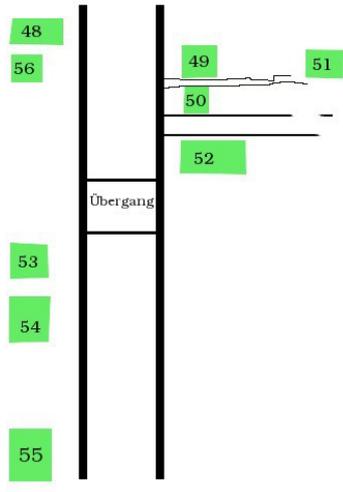
Tabelle 2: Das tmoy-System von Luang Namtha nach Olivier Evrard



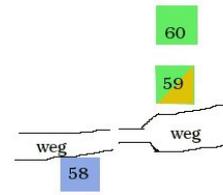
Quelle: Evrard, Olivier (2007: 148).

Tabelle 3: Der Dorfplan von Baan Hadnaleng Nüa





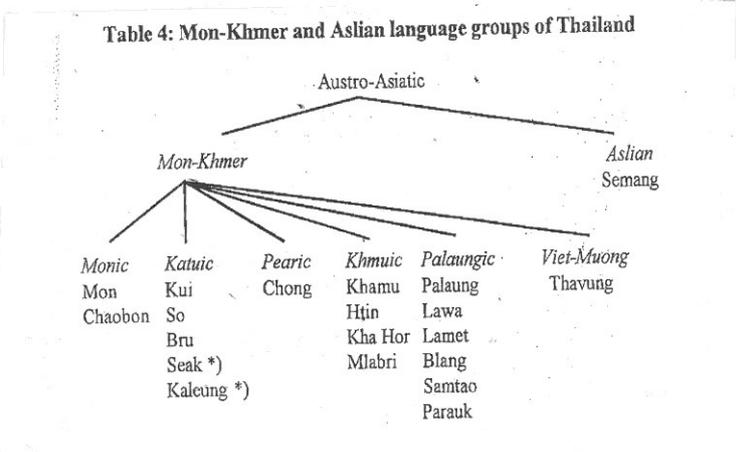
Dorfeingang



Legende

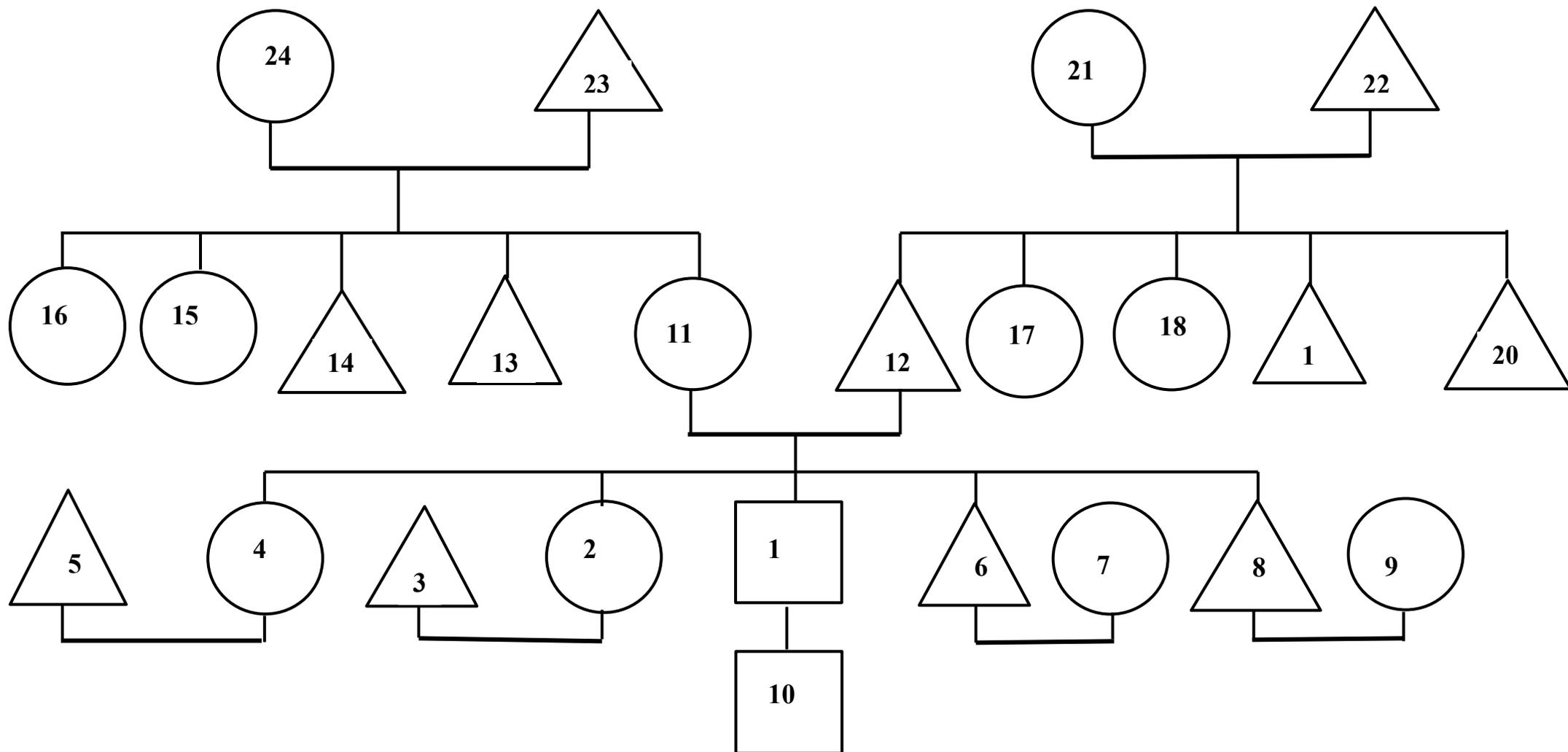
Blau=Samtao-Haushalte, Grün= Khmu-Haushalte, Gelb= andere Haushalte (meist Lue)

Tabelle 4: Die Mon-Khmer Sprachen



Quelle: Schliesinger, Joachim 2000: 29.

Tabelle 6a: Verwandtschaftstermini der Samtao



Links befinden sich die jüngeren, rechts die älteren Geschwister.

Zu Tabelle 6a: Legende der Verwandtschaftstermini der Samtao

1. Ego
2. marl i kən
3. lung
4. cham i kən
5. aao
6. cham i küin
7. aa
8. marl i küin
9. bpa
10. khörn
11. noui
12. uu
13. marl i küin noui, phü
14. cham i küin noui
15. marl i kən noui, bpa
16. cham i kən noui, naa
17. cham i kən uu, aa
18. marl i kən uu, bpa
19. cham i küin uu, aao, phü
20. marl i küin uu, lung, phü
21. noui tao
22. uu tao
23. uu tao
24. noui tao

Tabelle 6b: Die Verwandtschaftsterminologie der Samtao

Egos Generation 0

Ehemann (H)	kh ^a mè
Ehefrau (W)	kən
Cousins und Cousinen	marl/cham
MZeCh, MBeCh, FBeCh, FZeCh	marl
MZyCh, MByCh, FByCh, FZyCh	cham
MZeS, MBeS, FBeS, FZeS	marl i küin
MZyD, MByD, FByD, FZyD	cham i kən

Cousins und Cousinen zweiten Grades

MMZDyCh, MMZSyCh, MMBDyCh, MMBSyCh, MFZDyCh, MFZSyCh, MFBDyCh, MFBSyCh, FMZDyCh, FMZSyCh, FMBDyCh, FMBSyCh, FFZDyCh, FFZSyCh, FFBDyCh, FFBSyCh

cham

MMZDeCh, MMZSeCh, MMBDeCh, MMBSyCh, MFZDeCh, MFZSeCh, MFBDeCh, MFBSyCh, FMZDeCh, FMZSeCh, FMBDeCh, FMBSyCh, FFZDeCh, FFZSeCh, FFBDeCh, FFBSyCh

marl

Cousins und Cousinen dritten Grades

MMMSbChChyCh, MMFSbChChyCh, MFMSbChChyCh, MFFSbChChyCh, FMMSbChChyCh, FMFSbChChyCh, FFMSbChChyCh, FFFSbChChyCh etc.

cham

MMMSbChCheCh, MMFSbChCheCh, MFMSbChCheCh, MFFSbChCheCh, FMMSbChCheCh, FMFSbChCheCh, FFMSbChCheCh, FFFSbChCheCh etc.

marl

Geschwister	marl/cham
jüngere Geschwister (ysb)	cham
jüngerer Bruder (yB)	cham (i küin)
jüngere Schwester (yZ)	cham (i kən)
ältere Geschwister (esb)	marl
älterer Bruder (eB)	marl (i küin)
ältere Schwester (eZ)	marl (i kən)

Ehepartner der Geschwister

eBW	<i>bpaal/ün pui</i>
yBW	<i>aa</i>
eZH	<i>lung</i>
yZH	<i>aao</i>

Erste Generation (G⁺¹)

Eltern (F-M)	uu-noui
Vater (F)	uu
Stiefvater (wörtl. Vater-Neu)	uu tamé
Vater des Hauses	uu gaang
Mutter (M)	noui
Stiefmutter (wörtl. Mutter-Neu)	noui tamé
Auch, selten: HFB	
	phü
ältere Geschwister der Mutter (Mesb)	marl noui
jüngere Geschwister der Mutter (Mysb)	cham noui
MyZ	<i>naa</i> /cham (i kən) noui
MeZ	<i>bpa</i> /marl (i kən) noui
MyB	<i>naa</i> / marl (i küin) noui//phü
MeB	<i>lung</i> / cham (i küin)noui//phü
ältere Geschwister des Vaters (Fesb)	marl uu
jüngere Geschwister des Vaters (Fysb)	cham uu
FyB	<i>aa</i> / cham (i küin) uu//phü (selten)
FeB	<i>lung</i> / marl (i küin) uu//phü (selten)
FyZ	<i>aa</i> /cham (i kən) uu
FeZ	<i>bpa</i> /marl (i kən) uu
Schwiegereltern	
HM	noui <i>tao</i>
HF	uu <i>tao</i>
WM	mεε dtaa
WF	phɔɔ dtaa

Zweite Generation (G⁺²)

Großeltern	uu <i>tao</i> /noui <i>tao</i>
Großmutter (MM=FM)	noui <i>tao</i>
Großvater (MF=FF)	uu <i>tao</i>
Urgroßmutter (MMM etc.)	noui <i>tao</i>
Urgroßvater (FFF etc.)	uu <i>tao</i>

-> Wiederholung in den Generationen über G⁺².

Generation Minus 1 (G⁻¹)

Tochter (D)	khörn i kən (im Sinne von Lao: <i>lu:k phuu nyi</i> ng)khörn phaya (im Sinne von Lao: <i>lu:k sao</i>)
Sohn (S)	khörn i küin

Neffen und Nichten

ZS=ZD=BS=BD

khɔ:rn

Schwiegertochter (SW)

om (gesprochen fast ^am)/ *luuk pai*

Schwiegersohn (DH)

khöi

Generation Minus 2 (G⁻²)

Enkelkinder (SS=SD=DS=DD)

khɔrn suu

Enkelin (SD=DD)

khɔrn suu i khən

Enkel (SS=DS)

khɔrn suu i küin

Generation Minus 3 (G⁻³)

Urenkel

leen

Die kursiv gedruckten Begriffe werden auch von Lao verwendet. Die Begriffe, die an erster Stelle stehen, wurden meistens zuerst genannt. khɔrn ist zwar auch ein Khmu-Verwandtschaftstermini für „Kind“, es wird jedoch ein anderer Ton benutzt.

Abbildung 7: Baan Hadnaleng



Abbildung 8: Khmu Kleidung- und Tänze an *Bun Greh*



Abbildung 9: Ein *Suu Khwan*-Gabenteller und der Gabenteller an *Bun Greh*



Abbildung 10: Das Tempel-Manuskript.

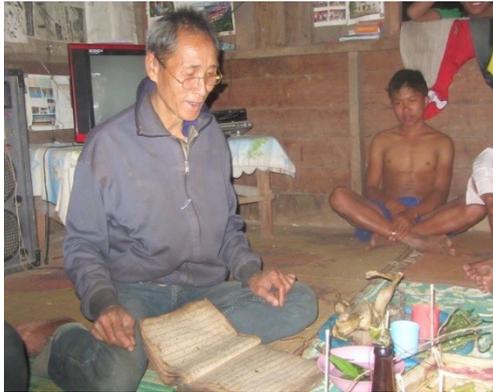


Abbildung 11: Tonfiguren beim *sòng kho hūan*-Ritual



Abbildung 12: Ein Hochzeitspaar



**Erklärung gemäß § 8 Abs. 1 Buchst. b) und c) der Promotionsordnung
der Fakultät für Verhaltens- und Empirische Kulturwissenschaften**

**Promotionsausschuss der Fakultät für Verhaltens- und Empirische
Kulturwissenschaften
der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg**
Doctoral Committee of the Faculty of Behavioural and Cultural Studies, of Heidelberg
University

**Erklärung gemäß § 8 Abs. 1 Buchst. b) der Promotionsordnung der Universität
Heidelberg
für die Fakultät für Verhaltens- und Empirische Kulturwissenschaften**
Declaration in accordance to § 8 (1) b) and § 8 (1) c) of the doctoral degree regulation of
Heidelberg University, Faculty of Behavioural and Cultural Studies

Ich erkläre, dass ich die vorgelegte Dissertation selbstständig angefertigt, nur die
angegebenen Hilfsmittel benutzt und die Zitate gekennzeichnet habe.
I declare that I have made the submitted dissertation independently, using only the specified tools and
have correctly marked all quotations.

**Erklärung gemäß § 8 Abs. 1 Buchst. c) der Promotionsordnung
der Universität Heidelberg für die Fakultät für Verhaltens- und Empirische
Kulturwissenschaften**

Ich erkläre, dass ich die vorgelegte Dissertation in dieser oder einer anderen Form nicht
anderweitig als Prüfungsarbeit verwendet oder einer anderen Fakultät als Dissertation
vorgelegt habe.
I declare that I did not use the submitted dissertation in this or any other form as an examination paper
until now and that I did not submit it in another faculty.

Vorname Nachname
First name Family name _____

Datum, Unterschrift
Date, Signature _____