

Berit Fuhrmann / Anja Wagner

Über Häuser und Fruchtbarkeit

Kulturelle Konzepte und tribale Gesellschaftsordnungen in Nordostindien

Die ethnographische Literatur zu den Garo, Khasi und Naga neu gelesen

Berliner Beiträge zur Ethnologie

Band 12

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Gedruckt auf holz- und säurefreiem Papier, 100 % chlorfrei gebleicht.

© Weißensee Verlag, Berlin 2007
Kreuzbergstraße 30, 10965 Berlin
Tel. 0 30 / 91 20 7-100
www.weissensee-verlag.de
e-mail: mail@weissensee-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten

Umschlagfotos: Drei Impressionen aus den Khasi-Bergen
(aufgenommen von Berit Fuhrmann)

Printed in Germany

ISSN 1610-6768
ISBN 978-3-89998-102-5

Vorbemerkung

Der vorliegende Band enthält die überarbeiteten Versionen zweier Magisterarbeiten, die im März 2005 bei Prof. Dr. Georg Pfeffer am Ethnologischen Institut der Freien Universität Berlin eingereicht wurden. Beide Studien basieren nicht auf eigenen empirischen Forschungen, sondern setzen sich umfassend und kritisch mit der ethnographischen Literatur auseinander, die zu den Garo, Khasi und Naga in einem Zeitraum von ca. 150 Jahren verfasst wurde. Die Beschäftigung mit eben diesen drei Ethnien ergibt sich in erster Linie aus der allgemeinen Literaturlage zu Nordostindien. Während die Garo und die Khasi in Meghalaya sowie die Naga in Nagaland vergleichsweise gut dokumentiert sind, liegen über viele andere Gruppen der Region bis heute keine Ethnographien vor. Nordostindien war auf Grund der politisch angespannten Lage bis vor wenigen Jahren nicht für ausländische Forscherinnen und Forscher zugänglich. Langsam werden einzelne der sieben Unionsstaaten geöffnet und es besteht die Hoffnung, dass die Region im Dreiländereck von China, Indien und Myanmar mehr und mehr ethnologische Aufmerksamkeit erhält.

Danksagung

An erster Stelle möchte ich mich bei meinem langjährigen Lehrer und Mentor Prof. Dr. Georg Pfeffer bedanken, der mich in den ersten Semestern meines Studiums zur Beschäftigung mit den in der Ethnologie wenig beachteten tribalen Gesellschaften Indiens inspirierte. Prof. Pfeffer, der meine Arbeit in allen Phasen betreute, verdanke ich viele geistig befruchtende Gespräche und Diskussionen. Danken möchte ich ebenfalls PD Dr. Roland Hardenberg, der mich während meines gesamten Studiums unterstützte und förderte und mein Augenmerk auf den Nordosten Indiens lenkte. Ebenso danke ich Almut Schneider, die mich in Paris zur Beschäftigung mit den Naga ermunterte.

Den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Magistrandencolloquiums bei Prof. Pfeffer bin ich für die vielen guten Anregungen zu Dank verpflichtet. Besonders denke ich an Anja Wagner, mit der ich mich fortwährend ausgetauscht habe. Michael Brauer danke ich für die ungezählten Milchkaffees und die damit verbundenen Schaffenspausen.

Meiner Freundin Susan Stöckigt und meiner Schwester Sigrid Fuhrmann kann ich für das aufmerksame und kritisch-konstruktive Korrekturlesen gar nicht oft genug danken. Ich danke auch meinen Eltern, die mein Studium und meine Reisen finanziell unterstützen. Der größte Dank gebührt indes Matthias, der mich in allen Bereichen meiner Arbeit unterstützt hat.

Berit Fuhrmann, Heidelberg im Dezember 2006

Ich danke Prof. Dr. Georg Pfeffer für die Betreuung meiner Magisterarbeit und die anschließende Aufforderung zur Veröffentlichung. Berit Fuhrmann hat von Meghalaya aus meine Arbeit durchgesehen und mit vielen Kommentaren zu ihrer Überarbeitung beigetragen. Besonderer Dank gilt meinen Korrekturlesern Matthias Günther, Daniel Norek, Sonja Strittmatter-Wagner und Wolf-Rüdiger Wagner.

Anja Wagner, Chandigarh im Dezember 2006

Vorwort

von Prof. Dr. Georg Pfeffer

Gerade weil in der Sozialanthropologie der Gegenwart Studien über die „eigenen“ Themen bevorzugt werden, etwa über Migration, Massenmedien und Musikmoden, begrüße ich die vorliegenden Arbeiten über Gesellschaftsordnungen, die heute am Rande der allgemeinen Aufmerksamkeit liegen, z.B. weil der indische Staat seinen bergigen Nordosten seit Jahrzehnten gegen externe Besucher abriegelt, oder weil die großen Stammesgesellschaften von Meghalaya und Nagaland nicht zum technologisch gezeichneten Bild des modernen Indien zu passen scheinen. Die beiden Autorinnen dieses Bandes liefern jeweils kritische Bestandsaufnahmen der bisherigen Fachliteratur und alternative Forschungsansätze. Berit Fuhrmann zeigt, wie die ethnische Kategorie „Naga“ von der britischen Kolonialmacht erfunden und im Nachfolgestaat beibehalten wurde, weil die kaum über die Dorfebene hinaus organisierten Menschen der Berge administrativ „in Ordnung“ gebracht werden mussten. Die Autorin erweist dem persönlichen Engagement der ethnographischen Pionierin jedoch auch Achtung, denn die heute nach wie vor gültigen grundsätzlichen Data zur Sozialstruktur stammen aus ihren Unternehmungen. Anja Wagner wiederum bietet eine Einführung in die Literatur über jene Ethnien (Garo und Khasi), deren matrilineare Deszendenzordnung maßlos überbetont wurde, so dass darüber andere Ordnungsmodelle, wie das des Hauses, oder offensichtliche Übereinstimmungen mit patrilinear organisierten Nachbar ethnien vernachlässigt wurden. Die beiden theoretisch-methodisch ausgerichteten Arbeiten sind Vorstudien, damit die sich anschließenden Feldforschungen fehlerhafte Ausrichtungen der Vergangenheit vermeiden und in der Lage sind, die sozialanthropologischen Strukturen in Nagaland und Meghalaya grundsätzlich neu zu durchdenken. Beide Autorinnen stehen kurz vor eigenen empirischen Untersuchungen und leisten mit der vorliegenden Schrift einen wichtigen Beitrag zur Vorbereitung anderer ethnographischer Arbeiten.

Berlin im November 2006

Inhalt

I Die Naga zwischen Süd- und Südostasien

Berit Fuhrmann

II Khasi und Garo: Ein Gesellschaftsvergleich

Anja Wagner

Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis	XV
Abkürzungsverzeichnis	XVI
I Die Naga zwischen Süd- und Südostasien	1
<i>Berit Fuhrmann</i>	
I.1 Einleitung	3
I.1.1 Zwischen Süd- und Südostasien.....	3
I.1.2 ‚Naga‘ – Einheit oder Vielfalt?	6
I.1.3 Aufbau der Arbeit	9
I.2 ‚Naga‘ – Wandel einer ethnischen Kategorie	13
I.2.1 ‚Naga‘ – präkolonial.....	13
I.2.2 ‚Naga‘ – perikolonial	15
I.2.3 ‚Naga‘ – postkolonial	21
I.3 Die ethnologische Kritik	23
I.3.1 Leach und die Kachin.....	23
I.3.1.1 Die Ethnographie.....	23
I.3.1.2 Die Theorie.....	25
I.3.2 Ausgewählte Anwendungen.....	28
I.3.2.1 Lehman und die Chin	28
I.3.2.2 Kirsch und die ‚Hill Tribe Society‘	30
I.4 Die Gesellschaftsordnung der Naga	33
I.4.1 Territoriale Einheiten	33
I.4.1.1 Das Dorf.....	33
I.4.1.2 Das Khel.....	35
I.4.1.3 Das Haus	37
I.4.2 Soziale und politische Organisation	41
I.4.2.1 Die segmentäre Ordnung	41
I.4.2.2 Die soziale Schichtung	43
I.4.2.2.1 ‚Sema Naga‘	43
I.4.2.2.2 ‚Konyak Naga‘	47

I.4.2.3	Das Morung	50
I.4.2.3.1	„Ao Naga“	51
I.4.2.3.2	„Konyak Naga“	53
I.4.2.3.3	Verallgemeinerung	56
I.4.2.4	Ein Blick auf die Häuser	59
I.4.3	Status in der Naga-Gesellschaft	62
I.4.3.1	Das Konzept der Fruchtbarkeit	62
I.4.3.2	Die Serie der Verdienstfeste	67
I.4.3.3	Die rituelle Kopfjagd	70
I.4.3.3.1	Exkurs: Köpfe und Kausalität	75
I.4.3.4	Die Bedeutung der Heirat	76
I.5	Schlussbetrachtung	83
I.6	Literaturverzeichnis	85

II	Khasi und Garo: Ein Gesellschaftsvergleich.....	91
	<i>Anja Wagner</i>	
II.1	Einleitung.....	93
II.1.1	Thema der Arbeit	93
II.1.2	Menschen im Land der Wolken – geografische, politische, historische Hintergründe	95
II.1.3	Die Quellen	99
II.1.4	Aufbau der Arbeit	101
II.2	Theoretische Überlegungen: Das „Haus“ als regionales Konzept.....	103
II.2.1	Der regional-strukturelle Vergleich.....	103
II.2.2	Das „Haus“ als kulturelles Konzept	106
II.2.3	Das „Haus“ – eine neue Perspektive auf Verwandtschaft und soziale Organisation?	109
II.2.3.1	Lévi-Strauss' Definition der Hausgesellschaft	109
II.2.3.2	Kritik an der Hausgesellschaft.....	111
II.2.3.3	Das Bild der Khasi und Garo in der Literatur.....	112
II.2.3.4	Was bringt das Konzept „Haus“ Neues?	115
II.3	Khasi	117
II.3.1	Überblick.....	117
II.3.2	Die Kinder der Sieben Hütten	117
II.3.3	Das Haus als Raum	119
II.3.4	Das „Haus“ als Deszendenzgruppe	120
II.3.4.1	<i>Shi-iing</i> : die kleinste Deszendenzgruppe der Khasi.....	120
II.3.4.2	Das Bruder-Schwester-Paar im Zentrum der <i>shi-iing</i> – Besitz, Autorität und rituelle Aufgaben.....	122
II.3.5	Die Beziehungen zwischen den „Häusern“: <i>kur</i> und <i>kha</i>	123
II.3.5.1	Die Eigenen: <i>kur</i>	123
II.3.5.2	Die Affinen: <i>kha</i>	126
II.3.5.3	„Respekt“ gegen „Segen“: Austauschbeziehungen zwischen <i>kur</i> und <i>kha</i>	133
II.3.6	Frauen, Brüder, Ehemänner: Das „Haus“ als soziale Einheit	135
II.3.7	Das Dorf.....	136
II.3.8	„Haus“ – Clan – Affine: Das Zusammenspiel der drei Kategorien am Beispiel der Bestattung.....	139

II.4 Garo	143
II.4.1 Überblick.....	143
II.4.2 <i>Nok</i> – das Haus: Symbolträchtiger Raum und soziale Einheit.....	143
II.4.3 Konzeptionen der eigenen Gruppe.....	147
II.4.3.1 Die Eigenen: Clan, Deszendenzlinie, Dorflinie, Cluster und „Haus“	147
II.4.3.2 Autorität und Verantwortung für die Eigenen: die <i>chratang</i>	150
II.4.4 „Häuser“ und Heirat	151
II.4.4.1 Die Heiratsregeln: Das „System“ Erbin und Nicht-Erbin	151
II.4.4.2 Exkurs: Der Bräutigamfang	156
II.4.4.3 Die Perpetuierung von „Häusern“ durch die <i>a'kim</i> -Beziehung: Erben, Ersatzheirat und Bruch der Allianz.....	158
II.4.5 Das Dorf.....	161
II.4.5.1 Das Dorf als soziale Einheit.....	161
II.4.5.2 Statuspositionen.....	162
II.4.5.3 Residenzmuster.....	163
II.4.6 Das Jugendhaus	165
II.4.7 Tod und Bestattung.....	168
II.5 Fazit: Gegenüberstellung des Konzepts „Haus“ bei Khasi und Garo	171
II.6 Literaturverzeichnis	179

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Die Ahnen des Clans: der ältere Bruder, die Ahnin, der erste Vater	127
Abb. 2: Heirat und geteilte Substanzen	130
Abb. 3: Heirat und „Häuser“	130
Abb. 4: Grundriss eines typischen Garo-Hauses nach Burling	145
Abb. 5: Schema der Allianzbeziehungen eines „Hauses“	156

I Die Naga zwischen Süd- und Südostasien

Berit Fuhrmann

I.1 Einleitung

What we need are not new labels, but accurate descriptions
of what and whom we are talking about.

Alan Barnard 1992: 18

I.1.1 Zwischen Süd- und Südostasien

Die vorliegende Arbeit zeichnet meine Auseinandersetzung mit der fast ausschließlich von Nicht-Ethnologen verfassten Naga-Ethnographie nach und entwirft eine alternative Sichtweise auf die konventionelle, aus ethnologischer Perspektive jedoch kritisch zu sehende Darstellung der Naga. Die Naga sind die größte tribale Gruppe im indischen Nordosten, der das Territorium von sieben Unionsstaaten umfasst.¹ Die Naga leben in den nach ihnen benannten Naga-Bergen, die sich südöstlich der assamesischen Ebene erheben und sich in ihrer östlichen Abdachung bis nach Myanmar erstrecken.² Der indische Unionsstaat Nagaland, der 1963 auf Bestrebungen der Naga hin gegründet wurde, bildet ihr Hauptsiedlungsgebiet. Kleinere Naga-Gruppen leben in den angrenzenden Unionsstaaten Assam, Arunachal Pradesh und Manipur. Über die jenseits der indischen Staatsgrenze in Myanmar siedelnden Naga ist bis heute wenig bekannt. Der Großteil der ethnographischen Darstellungen endet an der Wasserscheide der Naga-Berge, entlang derer die Briten einst Britisch-Indien von Britisch-Birma trennten (siehe Löffler 1988: 20). Die auf dem Gebiet Britisch-Birmas lebenden Naga wurden – im Unterschied zu ihren Nachbarn in Britisch-Indien – *de facto* nicht kolonial-administrativ durchdrungen, weshalb aus der Kolonialzeit kaum Literatur über sie vorliegt. Auch nach 1947 widmeten sich die Autoren in erster Linie den auf indischem Territorium lebenden Naga. Die arbiträren Grenzen des ehemaligen britischen

¹ Die für die Naga angegebenen Bevölkerungszahlen schwanken in Abhängigkeit der Quellen. Maxwell spricht z.B. von einer halben Million Naga (1980: 5), während Jacobs von über einer Million ausgeht (1990: 9). Der Zensus von 2001 gibt für den Unionsstaat Nagaland knapp zwei Millionen Einwohner an (siehe Internetquelle I), wobei der prozentuale Anteil der tribalen Bevölkerung auf knapp 88 Prozent festgelegt wird (siehe Internetquelle II).

² Orographisch sind die Naga-Berge Teil des westbirmesischen Randgebirges (Hartwig 1970: 50). Die zahllosen Gebirgszüge sind durch steil eingeschnittene Täler voneinander getrennt und verlaufen in etwa parallel zur assamesischen Brahmaputra-Ebene. Die höchste Erhebung ist der auf der Grenze zu Myanmar gelegene Saramati mit 3826 Höhenmetern.

Weltreichs zeigen somit bis heute ihre Wirkung (West 1999: 4).³ Aus ihrer jeweiligen staatlichen Zuordnung bestimmt sich der administrative Status der Naga dies- und jenseits der Grenze. Im bürokratischen Vokabular Indiens rangieren einzelne Naga-Gruppen als *Scheduled Tribes* im Sinne der Verfassung. In Myanmar – wo die administrative Kategorie des Stammes (engl.: *tribe*) abwesend ist – gelten die Naga als *Minority Group* auf dem Territorium des Kachin-Staates (Hartwig 1970: 47).⁴ Sowohl in Indien als auch in Myanmar leben die Naga an der äußersten staatlichen Peripherie und sind auf diese Weise nicht nur geographisch, sondern ebenso politisch und kulturell von den nationalen Zentren beider Länder entfernt.

Der indische Nordosten ist allein durch einen ca. fünfzig Kilometer schmalen Korridor zwischen Bhutan und Bangladesh mit der Landmasse des indischen Subkontinents verbunden. In den Berggebieten rings um die assamesische Ebene leben neben den Naga eine Vielzahl weiterer tribaler Gruppen. Die tribale Bevölkerung stellt – in Umkehrung der für das restliche Land geltenden Verhältnisse – in nahezu allen sieben Unionsstaaten die prozentuale Mehrheit (siehe Internetquelle II). Der indische Mainstream konzentriert sich v.a. in der breiten Brahmaputra-Ebene im Unionsstaat Assam. Die geographische Differenzierung zwischen den Bergen und der Ebene korrespondiert mit der kulturellen Differenzierung der jeweiligen Bevölkerung (Burling 1967: 215, Jacobs 1990: 9, West 1999: 4). Während die im 13. Jahrhundert in die Brahmaputra-Ebene eingewanderten Ahom stratifizierte Königtümer⁵ etablierten, waren ihre Nachbarn in den Bergen weitgehend ohne Zentralinstanz organisiert. Seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts breiteten sich im Reich der Ahom zunehmend Hindu-Strömungen aus, die schrittweise zur Formierung und Konsolidierung einer weitgehend homogenen assamesischen Bevölkerung führten und die kulturellen Unterschiede zu den tribalen Bergbewohnern verstärkten. Mit Ausnahme der Brahmaputra-Ebene widersetzte sich die Bevölkerung im Nordosten Indiens weitgehend der Inkorporati-

³ Auf Grund der gegebenen Literaturlage beschäftigt sich auch die vorliegende Arbeit in erster Linie mit den im indischen Unionsstaat Nagaland lebenden Nagagruppen.

⁴ Die Kachin sind im Verhältnis zum buddhistischen Zentrum Myanmars ebenso eine Minderheit wie die Naga. Das Gebiet der Kachin erhielt mit der birmesischen Unabhängigkeit (1948) den Status eines Staates innerhalb der Union (siehe Kunstädter 1967a: 75 ff, Lehman 1967: 93 ff). Die Union von Birma wurde 1989 in Union von Myanmar umbenannt.

⁵ Die Staatsreligion der Ahom-Reiche war der Hinayana-Buddhismus, gepaart mit Elementen des Saivite-Brahmanismus (Leach 1960/61: 57).

on in das System der Kaste.⁶ Der große Widerhall, den die Aktivitäten christlicher Missionare im 19. Jahrhundert in den Berggebieten fanden, kann in diesem Zusammenhang zumindest partiell als rituelle Symbolisierung von Eigenständigkeit und als Abgrenzung von den religiösen Strömungen der Ebene interpretiert werden (siehe Burling 1967: 220, Kunstader 1967b: 205). Heute sind mehr als neunzig Prozent der Naga nominell Christen. Diese hohe Konversionsrate impliziert jedoch keineswegs die vollständige Verdrängung lokaler religiöser Ideen und Praktiken (siehe z.B. Jacobs 1990: 154 ff).

Obwohl sich die tribalen Bewohner der Naga-Berge kulturell von ihren Nachbarn in der Brahmaputra-Ebene unterscheiden, stehen sie seit Jahrhunderten mit ihnen in Beziehung. Die Opposition zwischen den Schwendbau betreibenden tribalen Gruppen der Berge und der Daueranbau betreibenden Bevölkerung der Ebenen und Täler ist laut Burling und Leach charakteristisches Merkmal der Region, die sich von Assam über das gesamte Festland Südasiens erstreckt (siehe Burling 1967, Leach 1960/61, siehe auch King/Wilder 2003: xv, Löffler 1988: 17 ff). Wie Leach (1960/61) betont, waren die politischen Systeme innerhalb dieses ausgedehnten Gebietes in präkolonialer Zeit nicht durch exakte Grenzen separiert, sondern bildeten ineinander übergehende Wirkungsbereiche, die seit Jahrhunderten von den zwei Zivilisationszentren Indien und China beeinflusst wurden. In der Theorie der Monarchen in den Ebenen und Tälern galten die tribalen Bewohner der Berge als ihre Unterebenen – *de facto* bestand dieser Herrschaftsanspruch jedoch nur auf dem Papier (Burling 1967: 215, Hartwig 1970: 44, Leach 1960/61: 59 f).

Die geographische Lage der Naga ist in mehrfacher Hinsicht speziell. Die Staatsgrenze zwischen Indien und Myanmar, die heute das Siedlungsgebiet der Naga durchschneidet, gilt konventionell auch als Grenze zwischen den regionalen Komplexen Südasien und Südostasien.⁷ Nicht weit entfernt liegt mit China und Zentralasien ein dritter regionaler

⁶ Die tribalen Meitei des Manipur-Tals illustrieren das Gesagte. Im historischen Königtum der Meitei verbreiteten sich seit dem frühen 18. Jahrhundert vermehrt Hindu-Strömungen. Obwohl die Meitei eine Anzahl von Hindu-Elementen übernahmen, konnte sich das Kastensystem – im Unterschied zur Brahmaputra-Ebene – jedoch nicht etablieren (siehe Rizvi/Mukherjee 1998: 150 ff, Pfeffer 2002: 10).

⁷ Es versteht sich, dass sich die Grenze zwischen Südasien und Südostasien nicht aus vermeintlichen Realitäten der Landkarte ergibt, sondern das Ergebnis definitorischer Festlegungen ist. Im Mittelalter konstituierte sich in Westeuropa die Idee von ‚Vorder- und Hinterindien‘ (King/Wilder 2003: 4, Löffler 1988: 17). Der Ganges wurde zum Vehikel, um die gedachten Räume aus europäischer Perspektive voneinander abzugrenzen. Im Lauf der Jahrhunderte verschob sich ‚Hinterindien‘ weiter nach Osten und an die Stelle der alten Begriffe traten neue.

Block. Die Lage in der gedachten Schnittstelle dreier großer regionaler Komplexe bildet einen Erklärungsansatz für die ausgeprägte kulturelle Heterogenität der Bergregion, in der die Naga leben. Linguistisch gehört der Grenzraum zwischen Indien und Myanmar zu den Gebieten mit der weltweit größten Sprachenvielfalt, vergleichbar etwa mit dem Amazonas-Tiefland oder Papua-Neuguinea. Allein im indischen Nordosten werden über vierhundert Sprachen und Dialekte gesprochen (siehe Kunstadter 1967b: 208 ff).⁸ Die Naga, so wird häufig betont, ähneln geographisch entfernt lebenden tribalen Gruppen Südostasiens kulturell weitaus stärker als ihren südasiatischen Nachbarn in der Brahmaputra-Ebene (siehe z.B. Burling 1967: 215, Kunstadter 1967b: 205, Leach 1960/61: 65, West 1999: 7 f). Am Beispiel der Naga wird uns die Problematik einer wasserdichten Abgrenzung regionaler Komplexe vor Augen geführt. Wie zu sehen sein wird, weisen die Naga sowohl mit tribalen Gesellschaften in Südasien als auch mit tribalen Gesellschaften in Südostasien zahlreiche Familienähnlichkeiten auf.⁹ Die Grenzen regionaler Komplexe sind in diesem Sinn nicht als Schranken, sondern stets als Übergänge zu verstehen.

I.1.2 ‚Naga‘ – Einheit oder Vielfalt?

Die Untergliederung in separate Einheiten – die sogenannten ‚Stämme‘ – gilt heute als genuines Charakteristikum der großen ethnischen Kategorie ‚Naga‘. Die überwiegende Mehrheit der kontemporären Publikationen unterscheidet die ‚Angami Naga‘, die ‚Sema Naga‘, die ‚Ao Naga‘ und viele weitere ‚Stämme‘. Jedem Naga-Stamm wird dabei eine eigene Ursprungs- und Migrationsgeschichte, ein eigenes Territorium, eine eigene Sprache und eine eigene Form der sozialen und politischen Organisation zugewiesen (siehe z.B. Karotempel 1998, Singh 1994b, Singh 1998). Die geographischen Enden einer gedachten Diagonale durch die Naga-Berge verdeutlichen die Breite des von den Autoren umfassten Spektrums. Die Konyak Naga im Norden werden durch eine hierarchische Organisation

⁸ Zum Größenvergleich: Der indische Nordosten nimmt eine Fläche ein, die ca. halb so groß wie Frankreich ist.

⁹ Der Blick auf die tribalen Gruppen Yunnans in Südwestchina ergäbe mit Sicherheit zahlreiche weitere Parallelen. Die von der indisch-burmesischen Grenzregion ausgehende gedachte Brücke nach Yunnan wird bisher in der ethnologischen Forschung kaum geschlagen.

beschrieben. Jedem Konyak Naga-Dorf steht ein einflussreicher *ang*¹⁰ vor und die lokalen Linien unterscheiden sich nach ihrer Zugehörigkeit zu vier Statusgruppen. Das südliche Ende markieren die Angami Naga. In ihren Dörfern finden wir weder das erbliche Amt eines *ang* noch die Unterteilung in Statusgruppen. Die lokalen Linien stehen vielmehr gleichrangig nebeneinander und Konflikte werden in großen Dorfversammlungen ausgeglichen. Zwischen den Konyak Naga auf der einen Seite und den Angami Naga auf der anderen Seite beschreiben die Autoren eine Vielzahl weiterer ‚Stämme‘, denen sie außer einem ‚Naga‘ im Namen wenige Gemeinsamkeiten bescheinigen. Da der ‚Stamm‘ im indischen Sonderfall eine administrative Kategorie bildet, begegnen uns die *Scheduled Tribes* der Naga auch in den offiziellen Registern. Die Problematik der Unterteilung separater Naga-Stämme tritt anhand der stark voneinander abweichenden Angaben über deren ‚tatsächliche‘ Anzahl sehr schnell zu Tage. Über einen größeren Zeitraum betrachtet, schwanken die Angaben zwischen vierzehn und vierzig ‚Stämmen‘.¹¹

Die heute konventionelle Darstellung einzelner Naga-Stämme geht auf eine Sichtweise zurück, die sich Ende des 19. Jahrhunderts in einer spezifischen Forschungssituation etablierte und muss vor diesem „Horizont der Vergangenheit“ (Gadamer 1972) verstanden werden. In den 1830er Jahren wurde die Bevölkerung der Naga-Berge mit dem Eindringen britischer Militärs erstmalig Gegenstand kolonialer Durchleuchtung. Wir befinden uns hier an der Schnittstelle, an der Kolonialismus und Ethnographie untrennbar miteinander verwoben sind. Die frühe, von britischen Militäranghörigen verfasste Naga-Ethnographie reflektiert zwei prominente Ideenstränge des 19. Jahrhunderts. Zum einen sahen sich die Ethnographen auf Grund der diversen kulturellen Ähnlichkeiten zwischen den Naga und geographisch entfernt lebenden Gesellschaften Südostasiens zu zahlreichen Herkunfts- und Migrationsspekulationen veranlasst. Zum anderen waren sie bemüht, die kulturelle Hetero-

¹⁰ Der *ang* der Konyak Naga bekleidet sowohl ein säkulares als auch ein rituell relevantes Amt. Seine Position wird im Abschnitt I.4.2.2.2 näher betrachtet. Im weiteren Verlauf der Arbeit verwende ich je nach Kontext den englischen Begriff *Chief* oder die jeweils entsprechende Naga-Bezeichnung.

¹¹ Hutton listet zu Beginn des 20. Jahrhunderts 14 Stämme auf (siehe Hutton 1968: Appendix III). Elwin verfährt fünfzig Jahre später ebenso, meint dabei aber nicht dieselben Stämme wie Hutton (siehe Elwin 1961: 5). Singh nennt 15 Stämme (1994b: 63–186), Yonuo hingegen 38 (1974: 7). Stirn und van Ham zählen über 40 Stämme (2003: 31). Im aktuellen „Atlas of Tribal World“, herausgegeben vom *Anthropological Survey of India*, werden die Naga in 21 Stämme unterteilt (Mandal et al. 2002: 17). Die Zahlenangaben beziehen sich zum Teil ausschließlich auf den Unionsstaat Nagaland, zum Teil auch auf angrenzende Territorien. Dies erklärt gravierende Abweichungen, berührt jedoch noch nicht den Kern des Problems.

genität der Naga-Berge, die sie als ‚ethnographisches Chaos‘ erlebten, in eine rigide Klassifikation zu bannen. Der anhaltende Prozess der Klassifikation mündete am Ende des 19. Jahrhunderts im Auftauchen klar voneinander abgegrenzter ‚Stämme‘ in der Naga-Ethnographie (siehe Hartwig 1970: 13 f, Jacobs 1990: 17, West 1999: 10 ff).

Die bis heute umfangreichsten Darstellungen über die Naga wurden in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von den britischen Kolonialbeamten J. H. Hutton und J. P. Mills verfasst, die beide viele Jahre im Nordosten Britisch-Indiens verbrachten. Ihre Monographien über fünf einzelne Naga-Stämme setzten das Diktum der Verschiedenheit endgültig fest. Obwohl in direkter Nachbarschaft lebend, wurden die Angami Naga (Hutton 1969), die Sema Naga (Hutton 1968), die Lhota Naga (Mills 1922), die Ao Naga (Mills 1973) und die Rengma Naga (Mills 1937) als distinkte Stämme beschrieben und so dargestellt, als ob sie nicht miteinander in Beziehung stünden. Auf Grund der geographischen Lage in einem politisch sensiblen Dreiländereck konnten sowohl vor als auch nach der indischen Unabhängigkeit kaum ethnologische Forschungen im Gebiet der Naga durchgeführt werden, so dass keine aktuellen Monographien über sie vorliegen.¹² Die nach 1947 in erster Linie von indischen Autoren verfassten Arbeiten trugen häufig in kompilatorischer Form das Gedankengut der Kolonialzeit weiter.

Aus dem Gesagten ergeben sich folgende Problematiken, die meine Auseinandersetzung mit der Ethnographie der Naga kennzeichnen: Einerseits liegen umfangreiche ethnographische Materialien vor und die Naga gehören zu den am besten dokumentierten Gruppen des indischen Nordostens. Andererseits darf der existierenden Literatur, die zum Großteil von Nicht-Ethnologen verfasst wurde, nicht unkritisch begegnet werden. Die bloße Rekapitulation einer einzelnen Naga-Monographie ergäbe wenig Erkenntniszuwachs. Mein eigener Ansatz orientiert sich an der Kritik, die Edmund Leach bereits 1954 in dem heute als Klassiker geltenden Werk „Political Systems of Highland Burma“ vorgetragen hat. Die im äußersten Nordwesten Myanmars lebenden Kachin sind die direkten Nachbarn der Naga und stehen seit jeher mit ihnen in Beziehung. Leach fasste ‚unabhängig von den zuvor in dieser

¹² In den Jahrzehnten nach der indischen Unabhängigkeit wurden durchaus Arbeiten über die Naga verfasst, die jedoch – sofern es sich um nicht-indische Autoren handelt – nicht auf eigenen Feldforschungen beruhen. Besonders hervorzuheben ist Jacobs’ Buch (1990), auf das ich mich häufig beziehe. Das Buch entstand im Rahmen eines fünfjährigen Naga-Projektes, dass in den 1980er Jahren unter der Schirmherrschaft von Alan Macfarlane an der Universität Cambridge durchgeführt wurde (Informationen zum Projekt siehe Internetquelle III).

Region gezogenen starren Stammesgrenzen, unter der Bezeichnung ‚Kachin‘ eine Anzahl lokaler Gemeinden zusammen, die zahlreiche kulturelle Variationen aufweisen, jedoch über eine geteilte ‚Sprache‘ von Mythos und Ritual miteinander kommunizieren. Er entwickelte ein dynamisches Gesellschaftsmodell, in dem er die kontrastierenden sozio-politischen Organisationsformen der Kachin als Variationen *eines* Systems erfasste, und kritisierte damit die Annahme von sich im Gleichgewicht befindenden Gesellschaften. Anstelle von abgegrenzten ‚Stämmen‘ beschrieb Leach ein offenes soziales System, in dem sich die lokalen Linien entsprechend ihrem Status als Frauengeber (*mayu*) und Frauennehmer (*dama*) gegenüberstehen, und zeigte auf, wie die Heiratsordnung die politischen und ökonomischen Verhältnisse strukturiert.

Leachs Kritik an der Vorstellung substantialistisch definierter ‚Stämme‘ ist weltweit relevant. Im indischen Kontext ist jedoch besondere Vorsicht geboten. Wie Pfeffer wiederholt betont, ist es analytisch notwendig, die indische administrative Kategorie des Stammes präzise von einer anthropologischen Konzeption der Stammesgesellschaft zu unterscheiden (siehe z.B. Pfeffer 1997, 2002, 2004, Pfeffer/Behera 2002). Auch das Beispiel der Naga zeigt, dass die heute administrativ erfassten *Scheduled Tribes* in einer klassifikatorischen Linie mit den im 19. Jahrhundert von Amateur-Ethnographen beschriebenen ‚Stämmen‘ stehen. Die Kritik an dem Stammesverständnis, dass die administrative Kategorie begründet, spricht einer *anthropologischen* Konzeption der Stammesgesellschaft jedoch keineswegs ihren Wert ab. Meine Arbeit orientiert sich an Sahlins (1968) idealtypischer Charakterisierung der Stammesgesellschaft. Sahlins verwarf sowohl evolutionistische als auch funktionalistische Definitionskriterien der Stammesgesellschaft und betonte stattdessen die in diesem Gesellschaftstypus vorzufindenden Ordnungsprinzipien (Sahlins 1968, siehe auch Pfeffer/Behera 2002: 14 ff).

I.1.3 Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Arbeit liefert eine Bestandsaufnahme der in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstandenen Kolonialethnographie der Naga.¹³ Die von britischen Offizieren und

¹³ Die vorliegende Arbeit stützt sich auf Darstellungen, die zum Teil älter als ein Jahrhundert sind. Trotz dieser Tatsache formuliere ich meine Ausführungen im ethnographischen Präsens. Durch die Verwendung dieses Stilmittels sollen keineswegs die zahlreichen Veränderungen geleugnet werden, die sich seit der briti-

Beamten, sowie einigen Außenseitern verfasste Naga-Ethnographie wird von mir unter einem vergleichenden Aspekt betrachtet und im Rahmen der allgemeinen ethnologischen Theorie analysiert. Die von den Kolonialbeamten Hutton und Mills verfassten Monographien und Texte bilden dabei die Hauptgrundlage meiner Ausführungen. Theoretisch-methodisch inspirierten mich die Einsichten, die Leach, Lehman und Kirsch in Bezug auf die hier betrachtete Region entwickelten. Während die Momentaufnahmen der ethnographischen Pioniere wie Hutton und Mills deutliche Unterschiede aufweisen, möchte ich durch eine diachrone und systemorientierte Betrachtung aufzeigen, dass die Bevölkerung der Naga-Berge grundlegende Ordnungsprinzipien teilt und in einem gemeinsamen System von Bedeutung verbunden ist, das die Idee vermeintlich starrer Stammesgrenzen überwindet.

Im ersten Abschnitt zeichne ich den Prozess nach, durch den sich das heutige Verständnis der ethnischen Kategorie ‚Naga‘ formierte. Hierfür wird ein zeitlicher Bogen gespannt, der in präkolonialer Zeit mit der erstmaligen schriftlichen Erwähnung der Naga einsetzt und bis in die Gegenwart reicht. In kritischer Auseinandersetzung mit den frühen Quellen werde ich aufzeigen, vor welchem geistesgeschichtlichen Hintergrund sich nach und nach das Bild distinkter ‚Stämme‘ in der Naga-Ethnographie festsetzen konnte.

Im zweiten Abschnitt werde ich Leachs Kritik an der konventionellen Naga-Ethnographie vor dem Hintergrund seiner Kachin-Forschung vorstellen. In einem weiteren Schritt werden mit den Arbeiten von Lehman (1963) und Kirsch (1973) zwei ausgewählte Anwendungen des von Leach bei den Kachin entwickelten *gumsa/gumlao*-Modells dargelegt. Lehman forschte bei den Chin, die südlich des Naga-Gebietes entlang der Grenze zwischen Indien und Myanmar siedeln. Kirsch, wie Lehman ein US-amerikanischer Ethnologe, wertete zahlreiche Ethnographien tribaler Gesellschaften zwischen Assam und Nordlaos aus. Beide Autoren liefern wertvolle Impulse für das Verständnis der Gesellschaftsordnung der Naga. Sowohl Lehman als auch Kirsch betonen den von Leach nur gestreiften Komplex der Verdienstfeste und liefern somit einen weiteren theoretischen Ansatzpunkt für die Interpretation der Naga-Materialien.

Im dritten Abschnitt werden ausgewählte Aspekte der Naga-Ethnographie vorgestellt. Die Beschreibung des Gesellschaftssystems beginnt mit der Darstellung der territorialen Ein-

schen Kolonialzeit vollzogen haben. In Bezug auf Praktiken (wie z.B. die rituelle Kopfjagd), die durch die Briten verboten wurden und heute historischen Charakter haben, verwende ich das Präteritum.

heiten Dorf, Khel und Haus und führt zur Analyse der segmentären Ordnung. Anschließend wird die zentrale Institution des Morungs behandelt. Das Morung ist als Schlafhaus der Jugendlichen und Gemeinschaftshaus der Männer charakteristisches Merkmal im ausgedehnten Naga-Gebiet und in seiner Funktion und Bedeutung mit entsprechenden Einrichtungen tribaler Gesellschaften in Südostasien und Mittelindien vergleichbar.

Im letzten Abschnitt über die Konzeption von Status in der Naga-Gesellschaft beschreibe ich das Konzept der Fruchtbarkeit, das zentraler Aspekt der Naga-Kosmologie ist. Der Komplex der Fruchtbarkeit bildet den Kontext für das Verständnis der gesellschaftlichen Bereiche Verdienstfeste, rituelle Kopfjagd und Heirat, die abschließend analysiert und eingeordnet werden.¹⁴

¹⁴ Es bleibt zu erwähnen, dass in der vorliegenden – als Überblick und Einführung gedachten – Arbeit nur ausgewählte Aspekte der umfangreichen Naga-Ethnographie dargestellt werden und dass viele gleichermaßen interessante Punkte unerwähnt bleiben.

II Khasi und Garo: Ein Gesellschaftsvergleich

Anja Wagner

II.1 Einleitung

II.1.1 Thema der Arbeit

Khasi und Garo sind in erster Linie als Gesellschaften mit matrilinearer Deszendenzordnung bekannt geworden. In ethnografischen Beschreibungen indischer Autoren steht der indische Unionsstaat Meghalaya, dessen größte Bevölkerungsgruppen Khasi und Garo sind, praktisch als Synonym für matrilineare Deszendenz: „Meghalaya überlebt einheitlich als Insel der matrilinearen Gesellschaften, die sich von den patriarchalen Gesellschaften, die sie umgeben, abhebt“⁹¹ (Raata 2004: 151). Die matrilineare Deszendenzordnung wird als das gemeinsame Merkmal der zwei benachbarten Bevölkerungsgruppen dargestellt. Unterschieden werden sie in erster Linie aufgrund linguistischer Kriterien. Garo ist eine tibeto-burmanische Sprache, während Khasi zu den Mon-Khmer-Sprachen zählt. Ob über die matrilineare Deszendenzordnung hinaus Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Gesellschaften bestehen, wird nicht thematisiert. Betrachtet man die ethnografische Literatur jedoch genauer, so fällt ein weiteres gemeinsames Merkmal von Khasi und Garo auf: die Vorstellung vom „Haus“⁹² als soziale Gruppe.

In „Rethinking Anthropology“ (1961b) vergleicht Leach das Klassifizieren von Gesellschaften nach matrilinearen und patrilinearen Ordnungen mit dem Vorgehen eines Schmetterlingssammlers, der seine Schmetterlinge nach Form und Farbe sortiert. Die Aufgabe von Ethnologen sei es jedoch zu verstehen, wie Gesellschaften funktionieren. Leach fordert, nach signifikanten indigenen Kategorien zu suchen, statt Phänomene in die eigenen, vorgefertigten Kategorien einzuordnen (Leach 1961b: 27).

Das Ziel dieser Arbeit ist es, eine Interpretation der Literatur zur sozialen Organisation von Khasi und Garo zu entwickeln, bei der nicht die Beschreibung der matrilinearen Deszendenzordnung im Vordergrund steht, sondern kulturelle Konzepte berücksichtigt werden. Über die Garo existiert eine sehr gute Ethnografie von Burling (1968/1997a), über die Khasi gibt es hingegen keine vergleichbare Arbeit. Der Vergleich mit den Garo soll des-

⁹¹ Im Original: „Meghalaya survives uniformly as the island of matrilineal societies distinct from the patriarchal societies which surround it.“ Die Übersetzung der Zitate in dieser Arbeit stammt, soweit nicht anders vermerkt, von mir. Hervorhebungen in den Zitaten sind die des Originals.

⁹² Ich werde im Folgenden Haus in Anführungszeichen setzen, wenn ich mich auf das Haus als Idee beziehe.

halb auch helfen, einen neuen Zugang zum Verständnis der Sozialstruktur der Khasi zu finden.

Einen ersten Ansatzpunkt für eine alternative Interpretation des ethnografischen Materials liefert Leachs Monografie über die Kachin, „Political Systems of Highland Burma“ (1964). Das Modell der Kachin-Gesellschaft, das Leach entwirft, ist sowohl durch die regionale Nähe zu Khasi und Garo interessant, als auch durch die Ähnlichkeiten in den Heiratsregeln dieser Gesellschaften, d.h. dem asymmetrischen Tausch. Jedoch bietet sich für Khasi und Garo nicht unbedingt ein Vergleich in Anlehnung an die Kachin-Ethnografie an, da hierzu vorher auf die Unterschiede zwischen regionalen Gruppen der Khasi eingegangen werden müsste. Dies ist aufgrund der Quellenlage nicht möglich.

Beim vergleichenden Lesen der Literatur zu Khasi und Garo fällt auf, dass in beiden Gesellschaften das „Haus“ für eine soziale Gruppe steht. Ein erster Hinweis auf die Bedeutung der Vorstellungen vom „Haus“ ist, dass in beiden Sprachen ein einziges Wort die deutschen Wörter Haus und Familie ausdrückt. Auf Khasi ist dies *iing*, auf Garo *nok*. Die Verbindungen zwischen dem Haus und der sozialen Gruppe, der „Familie“, sollen im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen.

Das „Haus“ verstehe ich dabei im Sinne von Carsten und Hugh-Jones als kulturelles und analytisches Konzept, aus dem sich neue Impulse für Verwandtschaftsstudien ergeben (1995b). Carsten und Hugh-Jones folgend sollen über den Blick auf das „Haus“ Vorstellungen von den Eigenen und den Affinen, d.h. von Deszendenz- und Allianzbeziehungen, gleichermaßen berücksichtigt werden. Es ist mir bewusst, dass hier die gängigen Begriffs-paare „Eigene-Andere“ und „*kin-affine*“ vermischt werden. Doch gibt m.E. „Eigene-Affine“ die in dieser Arbeit beschriebenen kulturellen Vorstellungen von Verwandtschaftsbeziehungen besser wieder als die ursprünglichen Paare.

In dieser Arbeit werde ich die Methode des regional-strukturalen Vergleiches nach Barnard (1992) und Kuper (1979, 1982a) anwenden. Im Mittelpunkt des Vergleichs steht das Konzept „Haus“. Kulturelle Konzepte im regionalen Kontext zu betrachten heißt, davon auszugehen, dass es Gemeinsamkeiten zwischen Gesellschaften gibt, die u.a. auch über sprachliche Grenzen hinwegreichen. Es soll gezeigt werden, dass die Vorstellungen vom „Haus“ bei Khasi und Garo auf einem gemeinsamen regionalen Muster aufbauen.

Die Suche nach einem Ansatz für die Interpretation der ethnografischen Literatur verlief somit von Leach zu seinen Schülern Hugh-Jones und Kuper.

II.1.2 Menschen im Land der Wolken – geografische, politische, historische Hintergründe

Der Großteil der Khasi-Bevölkerung lebt im indischen Unionsstaat Meghalaya, wo die Khasi mit ca. 600.000 von insgesamt 1,3 Millionen Einwohnern die größte Bevölkerungsgruppe stellen. Die zweitgrößte Bevölkerungsgruppe sind die Garo mit ca. 400.000 Einwohnern.⁹³ Meghalaya grenzt im Norden, Osten und Westen an den indischen Unionsstaat Assam und im Süden und Südwesten an Bangladesch. Khasi und Garo leben nicht nur in Meghalaya, sondern bilden auch Minderheiten in den benachbarten Unionsstaaten sowie in Bangladesch.

Meghalaya, wörtlich „Wohnsitz der Wolken“, zählt zu den sogenannten Sieben Schwestern Indiens – den inzwischen acht Unionsstaaten in der Nordostregion. Außer Meghalaya zählen hierzu Assam, Mizoram, Manipur, Tripura, Nagaland, Arunachal Pradesh und Sikkim. Der „Nordosten“ gehört politisch zu Indien, bildet aber sowohl geografisch wie auch kulturell den Übergang zwischen Süd- und Südostasien.

Ein Merkmal der Region ist der Unterschied zwischen der Bevölkerung in den Bergen und der Bevölkerung in der Ebene. Die Stammesgesellschaften⁹⁴ der Bergregionen unterscheiden sich kulturell von den Bewohnern der Ebene Assams und Bangladeshs. Die Trennung zwischen Bergen und Ebene ist im Einzelnen nicht strikt durchzuhalten, als generelle Unterscheidung ist sie jedoch wichtig.

Die politische Situation in Nordostindien ist relativ instabil. In den einzelnen Staaten gibt es zahlreiche politische Bewegungen zum Teil militanter Natur. Die Ziele, die diese Bewegungen verfolgen, sind unterschiedlich. Sie reichen von der Forderung nach größerer Autonomie bis zu separatistischen Bestrebungen, beziehen sich jedoch immer auf die Rechte ethnischer Gruppen. Die Konfliktlinien verlaufen nicht nur zwischen dem indischen Staat und den militanten Gruppen, sondern auch zwischen einzelnen militanten Bewegungen.

⁹³ Diese Angaben beziehen sich auf den Zensus von 1981, sie sind „India. An Illustrated Atlas of the Tribal World“ (Mandal, Mukherjee, Datta 2002: 15) entnommen. Im „Manorama Yearbook“ von 2004 ist die Bevölkerungsgröße von Meghalaya mit 2,3 Millionen angegeben (Manorama Yearbook 2004: 668). Die oben genannten Bevölkerungszahlen können daher nur als grobe Orientierung dienen.

⁹⁴ Der Ausdruck Stammesgesellschaft bezieht sich auf Sahlins Begriffsdefinition (1968), d. h. es geht hierbei um generelle Prinzipien der sozialen Organisation, nicht um eine durch Wirtschaftsform und Technologie definierte Entwicklungsstufe.

Gewalt richtet sich verstärkt gegen bengalische Siedler. Die sozialen Spannungen sind in den letzten Jahren durch die steigende Rate der illegalen Migration aus Bangladesh gewachsen. Andererseits hat sich die Situation in Nordostindien durch die Aufnahme von Verhandlungen und gegenseitigen Waffenstillstandsvereinbarungen zwischen der indischen Regierung und mehreren militanten Naga-Bewegungen seit 1997 stabilisiert (Das 2004: 52, 60).⁹⁵

Soziale und ökonomische Spannungen und die heterogene Bevölkerungsstruktur führen zu Diskussionen über ethnische Zugehörigkeit und zu Versuchen, diese rechtlich zu definieren. Ein Beispiel hierfür ist die Diskussion über den „Khasi Social Custom of Lineage Bill“ im Jahr 1997. Ursprünglich war dieser Gesetzesentwurf der Versuch, die matrilineare Deszendenzordnung der Khasi zu stärken. Er entfachte jedoch eine Debatte darüber, wer per Gesetz als Khasi anerkannt werden darf. Kritiker, darunter die Khasi Students Union, versuchten entgegen der traditionellen Ordnung festzuschreiben, dass nur eine Person mit khasi Mutter und khasi Vater Khasi ist (Baruah 2003, Nongbri 2000). Die Diskussion um die rechtliche Festlegung von Identität muss auch vor dem Hintergrund der administrativen Kategorie der *Scheduled Tribes* betrachtet werden, in die Khasi und Garo eingestuft werden. Mit diesem Status sind Rechte und Privilegien in Bezug auf Zugang zu Land, öffentlichen Ämtern, etc. verbunden (Baruah ebd.).⁹⁶

Wer sind die Khasi und die Garo? Ein Kennzeichen von Stammesgesellschaften ist nach Sahlins, dass mit zunehmender Größe der betrachteten Einheit der soziale Zusammenhalt abnimmt. Der „Stamm“ selbst ist ein unscharfes Gebilde, dessen äußere Grenzen fehlen (Sahlins 1968: 16).

[...] periphere Gemeinschaften entwickeln enge Beziehungen und kulturelle Ähnlichkeiten mit benachbarten Völkern. Dies setzt eine Erosion der tribalen Integrität in Gang, und statt

⁹⁵ Zuletzt wurde die Region im Oktober 2004 durch Anschläge der United Liberation Front of Asom (ULFA) und der National Democratic Front of Bodoland (NDFB) in Assam und Nagaland erschüttert (Hussain 2004). Für einen Überblick über die Konflikte in Nordostindien siehe Baruah (2003), Biswas (2004) und Das (2004).

⁹⁶ Zur Problematik der administrativen Kategorie der *Scheduled Tribes* sei auf Pfeffer (2004) verwiesen.

einer genauen inter-tribalen Grenze trifft man auf eine Übergangszone, in der eine eindeutige Zuordnung nicht möglich ist.⁹⁷ (Sahlins 1968: 16)

Khasi bedeutet übersetzt „geboren von einer Mutter“ (Bareh 1985: 10).⁹⁸ Der Begriff Khasi bezeichnet wiederum mehrere regionale Gruppen. Allgemein werden darunter die Khasi oder Khyntiam, War, Bhoi und Jaintia oder Pnar und auch die Lyngnam gefasst (vgl. II.3.2, Böck 1999: 119). Die Bhoi, über die kaum spezielle Literatur existiert, werden eindeutig zu den Khasi gezählt, wohingegen die Jaintia oft als eigenständige Gesellschaft klassifiziert werden (z.B. Chattopadhyay 1988). Es gibt in der mir zugänglichen Literatur jedoch insbesondere in Bezug auf die Sozialstruktur mehr Hinweise auf Übereinstimmungen als auf Unterschiede zwischen Jaintia und Khasi, so dass ich die Jaintia in dieser Arbeit unter den Begriff Khasi fasse (s. II.3.2).⁹⁹

Die Garo bezeichnen sich selbst als A'chik, „Menschen der Berge“, oder Mandi, „Menschen“ (Burling 1997b: 4). Der Begriff Garo hat sich jedoch in der Literatur durchgesetzt. Er schließt mehrere regionale Untergruppen wie die A'beng, Dual, Chibok, Awe und Atong ein, welche sich alle als Garo verstehen und von anderen als solche anerkannt werden (Burling 1997b: 16). Es lässt sich kein eindeutiges Kriterium festlegen, das Garo-Identität definiert. Eine essentialistische Definition schlägt fehl. Weder Sprache noch Religion noch Wirtschaftsform sind eindeutige Kriterien. Am ehesten sieht Burling die soziale Organisation als gemeinsames Merkmal, aber:

Die matrilinearen Koch, ganz abgesehen von den matrilinearen Khasi, werden jedoch nicht als Garo betrachtet. Letztendlich können wir „Garo“ nur so definieren, wie sie selbst die

⁹⁷ Im Original: „peripheral communities develop close relations and cultural similarities with neighboring peoples, setting in motion a marginal erosion of tribal integrity, and rather than a definite inter-tribal border one comes upon an ambiguous zone of transition.“

⁹⁸ Nach Bareh bezieht sich das Suffix „-si“ auf die gemeinsame Ahnin, es bedeutet nicht wörtlich „Mutter“.

⁹⁹ Historische Unterschiede zwischen Khasi und Jaintia bestehen in der politischen Organisation. In den Jaintia Hills gab es ein tribales Königstum. Als Herrscher trat der „König“ nach Raata jedoch nur in den Gebieten der Ebene auf. In den Bergen hingegen stand er zwar einer losen Föderation von Zusammenschlüssen mehrerer Dörfer vor, hatte aber keine Herrschaftsbefugnisse (Raata 2004: 194).

Grenzen ihrer ethnischen Gruppe definieren und hierbei gibt es kaum Mehrdeutigkeiten.¹⁰⁰
(Burling 1997b: 16)

Diskussionen über die Definition von „Garo“ entstehen nach Burling höchstens zwischen Garo und Megam (Burling 1997b: 16). Die Megam, von den Khasi Lyngngam genannt, wurden von Gurdon als „halb Khasi und halb Garo“¹⁰¹ klassifiziert (Gurdon 1907: 62). Ich werde die Lyngngam/Megam in dieser Arbeit nicht einbeziehen. Ihr Beispiel zeigt aber, dass Sahlins' Charakterisierung der Stammesgesellschaft durchaus zutreffend ist.

Geographisch teilt sich Meghalaya von Ost nach West in die Jaintia Hills, Khasi Hills und Garo Hills, über die sich das Shillong Plateau erstreckt, dessen höchster Punkt der Shillong Peak mit 1961 Metern ist. Das Plateau ist von hügeliger Graslandschaft geprägt. In den tieferen Lagen und an den Berghängen bildet tropischer Regenwald die natürliche Vegetation. Meghalaya liegt im Einzugsgebiet des südwestlichen Monsuns. Cherrapunjee in den East Khasi Hills ist einer der regenreichsten Orte der Welt. An agrikulturnen Produkten werden vor allem Reis (Nass- und Trockenreis), Baumwolle, Orangen, Chilis, Ingwer, Betelnüsse sowie diverse Gemüsesorten angebaut. Die traditionelle Anbauart ist *jhum cultivation*, eine Form der Brandrodung.

Der Unionsstaat Meghalaya besteht seit 1972. Nach der indischen Unabhängigkeit gehörten die Gebiete zunächst zu Assam. Die Gründung Meghalayas war ein Zugeständnis an die politischen Souveränitätsbestrebungen von Khasi und Garo. Die Verwaltungseinheiten in den ländlichen Gebieten entsprechen auf lokaler Ebene den traditionellen politischen Strukturen.¹⁰² Die Hauptstadt Meghalayas ist Shillong. Shillong ist u. a. Sitz der North Eastern Hills University.

Die Darstellung der Geschichte Meghalayas vor der Phase der Kolonialisierung stützt sich hauptsächlich auf mündliche Überlieferungen. Hinweise auf Garo und Khasi finden sich jedoch auch in den Quellen der Ahom- und der Moghulherrscher, deren Herrschaftsbereich die Ebenen, aber nicht die Bergregionen im Nordosten umfasste. Aus diesen Quellen geht hervor, dass bereits vor der Kolonialzeit extensive Handelsbeziehungen der Garo mit der

¹⁰⁰ Im Original: „The matrilineal Koch, to say nothing of the matrilineal Khasi, are not regarded as Garo however, and in the end, we can only define „Garo“ as they themselves define the boundaries of their ethnic group, and here there is little ambiguity.“

¹⁰¹ Im Original: „half Khasis and half Garos“

¹⁰² Für detaillierte Informationen siehe Government of Meghalaya (2005).

Bevölkerung der Ebene bestanden, u.a. durch den Verkauf von Baumwolle auf den Märkten der Ebene. Auch wurden Garo Dörfer in den Ausläufern der Garo Hills und in der angrenzenden Ebene nominell von *zamindar*, assamesischen bzw. bengalischen Landbesitzern, kontrolliert (Bhattacharjee 2003: 124). Neben dem Handel bestand der Kontakt zu den Bewohnern der Ebene aus Überfällen seitens lokaler Gruppen der Garo bzw. Khasi auf die Dörfer der Ebene. Die Mogulherrscher betrachteten die Garo Hills als strategisch wichtiges Gebiet und warben Garo für die Armee an (Quadri 2003: 113). Laut Bareh gab es mehrere Bündnisse zwischen Khasi und assamesischen Herrschern¹⁰³ gegen die Mogulherrscher, welche versuchten, Assam über die östlichen Jaintia Hills einzunehmen (Bareh 1985: 99).

Betroffen von der Kolonialisierung durch die Briten waren Khasi und Garo ab Anfang des 19. Jahrhunderts. Die Briten brachten 1835 die Jaintia Hills unter ihre Kontrolle. 1864 wurde Shillong zur Distrikthauptstadt der britischen Kolonialverwaltung und 1874 zum Sitz der Regierung von Assam. In den Garo Hills wurde die erste permanente britische Regierungsstelle 1867 in Tura eröffnet (Burling 1997b: 23). Die ersten christlichen Missionare kamen zeitgleich mit den Briten. Mitte des 19. Jahrhunderts wurden die ersten Missionsstationen in den Khasi und Garo Hills eröffnet. In den Khasi Hills war in erster Linie die Waliser Calvinistisch-Methodistische Mission tätig, in den Garo Hills amerikanische Baptisten. Die christlichen Missionare verschriftlichten Khasi und Garo, zunächst über das bengalische, später jedoch mittels des lateinischen Alphabets. Heute sind nach offiziellen Angaben 64 Prozent der Bevölkerung Meghalayas Christen.¹⁰⁴

II.1.3 Die Quellen

Die ersten systematischen Versuche, Khasi und Garo zu beschreiben, sind „The Khasis“ (Gurdon 1907) und „The Garos“ (Playfair 1909). Diese von den Kolonialbeamten Gurdon bzw. Playfair geschriebenen Monographien entstanden im Auftrag der britischen Regierung von Ostbengalen und Assam und sind die ersten Bände in einer Reihe von Monogra-

¹⁰³ Hierbei müsste es sich um die Ahom handeln.

¹⁰⁴ Nach dem Zensus von 1991 (zitiert nach Chacko 1998b: 2)

phien über die „wichtigeren Stämme und Kasten der Provinz“¹⁰⁵ (Lyall 1907: xiii). Sie sind die ältesten Quellen, auf die ich mich in dieser Arbeit beziehen werde.

Der Schwerpunkt des Interesses an den beiden Gesellschaften hat sich zumindest in Bezug auf die Khasi seitdem kaum geändert. Im Mittelpunkt der Veröffentlichungen steht die Sozialstruktur, d.h. die matrilineare Deszendenzordnung, und darauf aufbauend die Frage nach dem sozialen Wandel, u.a. in Verbindung mit der Konversion großer Teile der Bevölkerung zum Christentum. Letzteres wird insbesondere in der indischen Literatur diskutiert (z.B. Chacko 1998a).

Die Garo sind in der ethnografischen Literatur weitaus besser repräsentiert als die Khasi. Ich beziehe mich für die Darstellung der Sozialstruktur und des Konzepts „Haus“ bei den Garo auf Arbeiten des amerikanischen Ethnologen Burling. Burling lebte während einer Feldforschung von 1954 bis 1956 in Rengsanggri, einem Dorf in der Nähe von Tura in den Garo Hills. Auf dieser Feldforschung basiert seine Monografie „Rengsanggri“ von 1963 (1968), von der 1997 eine zweite Auflage erschienen ist (1997a). Die zweite Auflage ist um ein Kapitel erweitert, das sich auf Burlings Rückkehr nach Rengsanggri im Jahr 1997 bezieht. In den 1980er und 1990er Jahren arbeitete Burling außerdem in Bangladesh bei den Garo in der Region Modhupur. Ergänzende Quellen zu den Garo sind Marak (1985) und Bal (2000). Die hier aufgeführten Arbeiten ergeben keineswegs eine vollständige Auflistung der ethnografischen Literatur zu den Garo. Zu erwähnen wären u.a. die Arbeiten der indischen Ethnografen Goswami und Majumdar (z.B. Goswami und Majumdar 1967, Majumdar 1978).

Für die Interpretation der Sozialstruktur und des Konzepts „Haus“ der Khasi werde ich mich auf verschiedene Quellen beziehen. Eine mit Burlings Monografie vergleichbare Arbeit gibt es zu den Khasi nicht.

Die ethnografischen Standardwerke zur sozialen Organisation der Khasi sind „The Khasis“ (Gurdon 1907) und „Garo and Khasi. A Comparative Study in Matrilineal Systems“ (Nakane 1967). Letztere Arbeit der japanischen Ethnologin Nakane basiert auf einem fünfmonatigen Forschungsaufenthalt zwischen 1955 und 1956, während dessen sich Nakane in vier Khasi- und vier Garo-Dörfern aufhielt. Eine dritte, viel zitierte Arbeit ist „The History and Culture of the Khasi People“ (Bareh 1985). Nongbri veröffentlichte seit Mitte der

¹⁰⁵ Im Original: „the more important tribes and castes of the Province“.

1990er Jahre eine Reihe von Aufsätzen, vorwiegend zu Geschlechterbeziehungen und entwicklungspolitischen Fragen (1994, 1996, 1997, 2000). Nongbri ist Soziologin an der Jawaharlal Nehru Universität in New Delhi und selbst Khasi, hat aber nach meinen Kenntnissen keine eigenen Feldforschungen betrieben.

Feldforschungen bei den Khasi wurden in den letzten Jahren von dem indischen Soziologen Nongkynrih, der ebenfalls Khasi ist, sowie der deutschen Ethnologin Böck durchgeführt. Nongkynrihs Arbeit „Khasi Society of Meghalaya“ (2002) ist die wichtigste Quelle für diese Arbeit. Nongkynrih forschte in Kongthong, einem War Dorf im Osten der Khasi Hills, in dem zuvor auch Nakane gewesen war. Von Böck liegt mir nur ein einziger, sehr informativer Artikel vor (Böck 1999). Böck führte von Oktober 1989 bis März 1991 eine Feldforschung im Raum Shillong durch. Nongkynrih und Böck befassen sich beide mit der Rolle der Affinen. Ihre Arbeiten markieren eine Wende in der Darstellung der Khasi in der Literatur, die bis dahin von der Beschreibung der Deszendenzordnung geprägt war.

Des Weiteren beziehe ich mich insbesondere auf Artikel von Roy (1936, 1938, 1963). Roy hat als Khasi seine eigene Gesellschaft beschrieben, aber keine Feldforschung unternommen. Zumindest die letzte Veröffentlichung, „The Megalithic Culture of the Khasis“ (1963), wurde von dem österreichischen Ethnologen von Fürer-Haimendorf betreut.

II.1.4 Aufbau der Arbeit

Ziel des folgenden zweiten Kapitels ist es, die theoretischen Ansätze zu erläutern, auf die sich meine Interpretation der ethnografischen Literatur stützt. Dazu stelle ich zunächst die Methode des regional-strukturalen Vergleichs nach Kuper und Barnard vor und erläutere den Ansatz, das „Haus“ als analytisches und kulturelles Konzept zu betrachten. Es folgt eine Einordnung des Konzepts „Haus“ und der Methode des regional-strukturalen Vergleichs innerhalb der theoretischen Diskussion zu Verwandtschaftsstudien. Hiermit werde ich zeigen, dass die Verbindung dieser Ansätze eine neue Perspektive auf die Sozialstruktur von Khasi und Garo eröffnet.

Aufbauend auf diesen theoretischen Vorüberlegungen soll gezeigt werden, dass die Literatur zu Khasi und Garo eine Interpretation zulässt, in der die zentrale Rolle des „Hauses“ für das Verständnis von Verwandtschaftsbeziehungen deutlich wird. Ich beginne in Kapitel

II.3 mit den Khasi, Kapitel II.4 widmet sich den Garo. Beide Kapitel sind ähnlich aufgebaut. Um die Bedeutung des „Hauses“ für die Konzeption der eigenen Gruppe sowie der affinalen Beziehungen herauszustellen, werden zuerst drei Aspekte des „Hauses“ getrennt betrachtet: 1. das „Haus“ als Deszendenzgruppe, 2. „Häuser“ und Heirat und 3. die Residenzgruppe „Haus“. Anschließend wird die Einheit Dorf in den Vergleich einbezogen, um das Konzept „Haus“ in einen größeren Zusammenhang zu stellen. Das „Dorf“ bietet sich zudem für eine Vertiefung des Vergleiches an. Bei den Garo ist es sinnvoll, die Institution des Jugendhauses in Bezug auf Haus und Dorf zu berücksichtigen. Abschließend wird am Beispiel der Bestattungsrituale gezeigt, dass Eigene und Affine in beiden Gesellschaften nicht nur abstrakte Kategorien darstellen, sondern auch als Akteure auftreten. Die Gegenüberstellung der Bestattungsrituale bietet sich an, da hier zunächst Unterschiede auffallen, doch eine genaue Betrachtung zeigt, dass in beiden Gesellschaften im Zuge der Bestattung „Häuser“ als Männernehmer und Männergeber auftreten.

Im Fazit wird das Konzept „Haus“ von Khasi und Garo zusammenfassend gegenübergestellt. Dabei werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede der sozialen Gruppe „Haus“ und der mit dem Haus verbundenen mentalen Bilder herausgestellt, um die These zu bestätigen, dass es sich hier um ein regionales Muster handelt.