Hermann Mückler

Invisible Lines - on the Difficulties of Drinking

Unsichtbare Linien – oder: das komplizierte Trinken

Abstract
The article highlights the structure of the traditional Fijian meeting house as an identity shaping and orientation providing category for the indigneous Fijian subject. With the description of basic elements of Fijian orientation in space and place and with a focus on the special importance of land and its close connection to the social organisation in Fiji, the article leds to the sketched description of a traditional kava- or yaqona- ceremony as the core example for displaying the hierarchical structure of the traditional Fijian society. The three-dimensional structure of space runs predominantly along the axes above/below and allows the single subject to find its social relevant place in Fijian society. Of central significance for identification and orientation of the Fijian subject of melanesian-polynesian ancestry is the importance of „land", in Fijian vanua. It not only includes land in the sense of space and place and a geographical cateogry, but also as a social entitiy and a overall kosmological factor in the social and political stratification of the society. The Fijian society is strucutred into four social levels or categories, vanua, yavusa, mataqali and tokatoka which characterize the different size of the entities in a hierarchical based society. The stratification and hierarchisation of Fijian society might be best viewed in the traditional kava- or yaqona-ceremony. Regarding the sitting positions of all participating members in the central meeting house of a village this ritual shows the indiviual subject its own position and those of the others in its social and political context. In the meeting hall a clear above/below distinction can be observed with the traditional wooden kava bowl, the tanoa, in the middle of the axes. The tanoa is the center of everything in this context, as it symbolizes the link to the ancestors via a so-called „navel"-rope, sau, which links the earth and the ancestors with the present people. But also the kava-drink itself provides for the distinguished first consumers, usually the chief(s), the power or effectivity of mana, which is important for the person to legitimate its position and its capability to act as chief. Another, in the narrow sense, vertical axe is visible in the raised basis of chiefs houses and, sometimes, central meetings houses, which reflects the special importance of that person and building. Also the fact that no other „normal" person is allowed to raise his body or head higher then the chiefs head shows the necessary respect which everybody has to tribute to the traditional chief. We can summarize, that a three-dimensional orientation predominantly in the riutalized context of the kava-ceremony but also in other ritual affairs in a traditional Fijian meeting house guarantees orientation and provides therefore identificatorial security for the Fijian subject.

Inhalt
Der Beitrag thematisiert am Beispiel der Strukturierung des traditionellen Versammlungshauses in Fidschi, die Bedeutung dieses Gebäudes als identitätsstiftende und Orientierung vermittelnde Kategorie für den Fidschianer. Anhand der Darstellung grundlegender Elemente der Orientierung im Raum, die eng mit der sozialen Gliederung der Gesellschaft verbunden ist sowie der besonderen Bedeutung von Land in Fidschi, wird auf die spezielle Situation im Versammlungshaus bei Abhaltung einer Kava- bzw. yaqonaZeremonie eingegangen. Die skizzenhafte Darstellung verknüpft dabei Elemente der dreidimensionalen imaginären Raum(auf)teilung als zentrales Element der Orientierung des Einzelnen entlang der Achsen oben/unten und ermöglicht so dem Einzelnen das Erkennen seines sozialen Platzes in der Gesellschaft. Von zentraler Bedeutung für die Identität und Orientierung des indigenen Fidschianers melanesisch-polynesischer Abstammung ist der Begriff „Land", fidschianisch vanua, und dessen Bedeutung sowohl für die Bezeichnung von Grund und Boden, als auch – im übertragenen Sinn – für eine soziale Entität und letztlich für ein Weltbild, welches sich an auch an räumlichen Kategorien orientiert, um soziale und politische Stratifizierungen anschaulich zu machen. Die Gliederung der fidschianischen Gesellschaft in vanua, yavusa, mataqali und tokatoka spiegelt dieses Verständnis wieder. Gleichzeitig ist die fidschianische Gesellschaft durch eine starke Hierarchisierung gekennzeichnet, die am anschaulichsten bei der Kava-Zeremonie beobachtet werden kann. Dabei kommt der Sitzordnung eine besondere Bedeutung zu, denn sie zeigt dem Einzelnen in der Gruppe seine eigene Position und die der anderen im sozialen und politischen Kontext. Im Versammlungshaus, wo die offiziellen und von einem komplexen Ritus begleiteten Kava-Zeremonien stattfinden, zeigt sich eine klare oben/unten-Dichotomie, die durch imaginäre räumliche Aufteilungen und Aufenthaltsbereiche gekennzeichnet ist. Im Zentrum steht dabei die tanoa, jene Holzschüssel, die für die Kavazubereitung verwendet wird. In ihr verknüpft sich die Verbindung zu den Ahnen durch die an der Schale angebrachte „Nabelschnur" sau, in ihr wird der Trank zubereitet, der die davon trinkenden Würdenträger mit der Kraft bzw. Effektivität des mana ausstattet und damit für die Ausführung ihrer Ämter legitimiert. Aber auch tatsächlich vertikal verläuft eine der Ebenen, denn sowohl das Versammlungshaus als auch Häuptlingshäuser werden auf einer erhöhten Basis, yavu, errichtet, um deren besondere Stellung herauszustreichen, und auch die „normalen" Teilnehmer an der Kavazeremonie müssen mit ihrem Kopf unter jenem des sitzenden Chiefs bleiben, um diesen die ihm zustehende Ehrerbietung zu vermitteln. Es ist somit eine dreidimensionale Ausrichtung erkennbar, die in erster Linie bei der beschriebenen Zeremonie, aber auch im größeren Kontext, bei anderen rituellen Gelegenheiten im fidschianischen Dorf zu beobachten ist und das Leben der Fidschianer damit entscheidend strukturiert.

Einige Bemerkungen zu Bedeutung von Land und zur Raumaufteilung in fidschianischen Versammlungshäusern

Zuerst wollte ich das Haus durch den falschen Eingang betreten. Höflich zog man mich von der Türe weg und bedeutete mir durch eine Handbewegung, daß ich den vorderen seitlichen Eingang zu benutzen hätte. Als ich in den großen Raum stand, suchte ich nach einem geeigneten Platz, an dem ich mich niedersetzten konnte. Wieder wählte ich den falschen an der Längsseite des Hauses befindlich. Mein zweiter Fehler. Mit Gesten und Worten wurde mir schließlich von den bereits im Raum befindlichen Personen ein Platz an der Stirnseite des Raumes zugewiesen. Als Gast sollte ich dort neben dem „Chief" sitzen. Als ich dorthin ging, um neben dem bereits sitzenden Dorfhäuptling Platz zu nehmen, hatte ich gerade, ohne es zu wissen, das dritte Mal gegen die Regeln verstoßen: niemanden im Raum war es nach alter Tradition gestattet, sich auf gleicher Höhe mit dem Häuptling oder gar höher als dieser zu bewegen. Wenn der oberste Repräsentant des Dorfes sich also in sitzender Position aufhielt, durften und konnten sich alle anderen nur kriechend oder in stark gebückter Haltung an ihrem Oberhaupt vorbeibewegen und mußten dabei die entschuldigenden Worte „tolou, tolou" murmeln. Man begegnete mir mit jener amüsierten höflichen Nachsicht, die man gewöhnlich Fremden und Gästen entgegen bringt, die nicht mit den Regeln des Zusammenlebens in einem für sie weitgehend unbekannten Gemeinwesen vertraut sind.

Diese Episode, die den Beginn meiner Erlebnisse und Erfahrungen in Fidschi vor nunmehr über fünfzehn Jahren markierte, zeigt eines deutlich: auch in Fidschi erfolgt die Bewegung im Raum, und insbesondere auch in dessen engerer Bedeutung als „im Innenraum", nach bestimmten kulturspezifischen Regeln, die gesellschaftlichen historisch gewachsenen rituellen Notwendigkeiten und standes- bzw. prestigerelevanten Besonderheiten folgen und dem Individuum und der Gruppe eine Orientierung im Raum ermöglichen und diesen strukturieren. Im folgenden werden diese über einen langen Zeitraum gewachsenen Orientierungsmuster, die allgemein als kulturell determiniert und „traditionell" bezeichnet werden und in vielfältigen lokalspezifischen Ausformungen existieren, am Beispiel der Organisation des Innenraumes des Gemeinschafts- bzw. Versammlungshauses eines Dorfes in Fidschi dargestellt und einer skizzenhaften Interpretation in Bezug auf ihre Bedeutung und Funktion unterzogen.

Bevor man sich jedoch dem Verhalten der Fidschianer im Innenraum des wichtigsten Gebäudes eines Dorfes (neben der Kirche) widmet, ist es notwendig, allgemein auf das Raumverständnis und die räumliche Orientierung der Fidschianer einzugehen. Oder sollte ich Räumlichkeit statt Raum verwenden? Benno Werlen (2003: 1) thematisiert zurecht das Verhältnis der Kulturwissenschaften und insbesondere der Kultur- und Sozialanthropologie und Kulturgeographie zum Raum. Dabei kommt er zu dem Schluß, daß in der Geschichte beider Disziplinen ein tiefenontologisches Verhältniss von „Kultur" und „Raum" zu erkennen ist, welches in der Vorstellung von räumlich eindeutig verortbaren Kulturen ihren Ausdruck hatte. Heute wird jedoch dieses Territorialprinzip des Kulturellen in zahlreichen Bereichen sozial-kultureller Wirklichkeiten durch wähl- und gestaltbare Lebensstile überlagert. Innerhalb dieser ist „Räumlichkeit" für die Umsetzung kultureller Praktiken ein wichtiges Medium. „Raum" im Sinne von Erdraum als Behältnis aller Gegebenheiten, wird daher aufgrund der zunehmenden subjektiven Gestaltbarkeit der Praxis als umfassender Projektsbezug zunehmend problematisch (Werlen 2003: 2). Wir beobachten heute allgemein die Auflösung der traditionell oder institutionell durchgängig geregelten räumlichen Gebundenheit kultureller Praxis. Michael Dickhardt wiederum formuliert in diesem Zusammenhang Modi der Räumlichkeit als Modell für eine allgemeinere Ebene der Betrachtung kultureller Räumlichkeit. Er beschrieb an Beispiel des Modus der Lokalität Konfigurationen von Formmomenten als „Situiertheit des Handelns an einer räumlichen Stelle, die durch ihre materielle und umgrenzte Ausgedehntheit Objekte und Medien symbolischer Praxis zur Verfügung stellt" (Dickhardt 2003: 221). Eine in weiten Teilen, zumindest des ruralen Raums, noch immer traditionellen Praktiken verhaftete Kultur, wie sie in Fidschi zu beobachten ist, kann hier ein anschauliches Beispiel liefern, wie es auch Dickhardt an einem Beispiel auf der Insel Kadavu entsprechend elaboriert untersucht und dokumentiert hat (Dickhardt 2001 u. 2003).

Es gibt zahlreiche Aspekte im Verständnis der Fidschianer, die, mit lokalen Abweichungen, auch auf andere Gesellschaften der Region zutreffen. Zentraler Ausgangspunkt aller Überlegungen ist dabei die Tatsache, daß „Raum" auch und vor allem im Sinne einer Ressource verstanden werden muß. Als Ressource von Ausdehnung und „Platz haben", die in Ozeanien generell eine begrenzte Ressource ist. Da die Region ausschließlich von Inseln geprägt ist und größere Landflächen nur in Neuguinea vorhanden sind, die weite Inselregion jedoch aus vergleichsweise kleinen, häufig aber auch extrem kleinen und niederen korallinen Atollinseln besteht, ist Land im Sinne von Grund und Boden eine äußerst rare und damit extrem bedeutungsbesetzte Kategorie. Inseln stellen in sich geschlossene Entitäten dar und begrenzte Landressourcen bedeuten daher auch begrenzte Wasserspeicherkapazitäten und damit limitierte landwirtschaftliche Nutzbarkeit sowie limitierte Möglichkeiten für das Überleben von Menschen. Landknappheit dominiert die Großregion Ozeanien, die in die Subregionen Melanesien, Mikronesien und Polynesien gegliedert ist. Der Staat Fidschi liegt genau an der Schnittstelle der zwei Großregionen Melanesien und Polynesien und vereint sowohl im physischen Erscheinungsbild der Bewohner als auch in den kulturellen Praktiken, insbesondere der gesellschaftlichen Gliederung und der traditionellen politischen Organisation, Spezifika beider Regionen (vgl. Mückler 1998). Fidschi selbst ist vergleichsweise privilegiert was die Ressource Grund und Boden betrifft, denn die beiden Hauptinseln Viti Levu und Vanua Levu sind verhältnismäßig groß, aber auch hier sind die überwiegende Mehrzahl der Inseln kleine und kleinste Eilande, unbewohnt oder nur mit begrenzter demographischer Tragfähigkeit.

Da sich die Orientierung des Einzelnen und der Gruppe folgerichtig am Vorhandensein von „Land" manifestiert, durchdringt dieses Bewußtsein in Fidschi alle Lebensbereiche. „Land", aber auch „Gebiet" und „Ort" heißen auf fidschianisch *va-*

nua. Mit dem Begriff *vanua* verbinden sich nach Ansicht des fidschianischen Autors Asesela Ravuvu nicht nur die Festlegung und Beschreibung von Grund und Boden mit der darauf befindlichen Vegetation, den Tieren und allen darauf errichteten Objekten, vielmehr ist *vanua* ein Begriff, der das soziale und kulturelle System beinhaltet und beschreibt. "*...the people, their traditions and customs, beliefs and values, and the various other institutions established for the sake of achieving harmony, solidarity and prosperity within a particular social context. Its social and cultural dimensions are a source of security and confidence. It provides a sense of identity and belonging*" (Ravuvu 1983: 70). Dickhardt (2003: 227) spricht bei *vanua* von einer von vier identitätsstiftenden Sinnordnungen (die anderen drei sind *matanitu*, der „Staat", *lotu*, die „Kirche" und *ilavo*, das „Geld"). *Vanua* hat mehrere Bedeutungen: *vanua* im Sinne der größten Gruppe von Verwandtschaft, die in einer Anzahl von sozialen Einheiten strukturiert ist und die miteinander in Verbindung stehen. *Vanua* ist die Seele oder menschliche Manifestation der physischen Umgebung, zu der die Menschen sich zugehörig fühlen bzw. mit ihr identifizieren. *Vanua* ist gleichzeitig die größte Gruppe von miteinander verwandten Menschen, die alle einem gemeinsamen anerkannten Häuptling Respekt und Treue schulden. *Vanua* ist damit die größte Einheit räumlicher und kultureller Identifikation des einzelnen, wie es der fidschianische Ethnologe Rusiate Nayacakalou (1985: 11) einmal formuliert hat.

Vanua ist untergliedert in verschiedene soziale Einheiten, die gewöhnlich in enger Verbindung zueinander stehen und sich in verschiedenen Ausformungen darstellen. Die Menschen sind *lewe ni vanua*, das „Fleisch" oder der Teil des Bodens, während *vanua* als Wort alleinstehend auch für die Bezeichnung benachbarter sozialer Gruppen verwendet wird im Sinne von „Stamm". Ein überzeugter Fidschianer würde es so erklären: "*It is the place where their ancestors preceded them and in which their spirits or souls linger and watch over the affairs of those who come after them. The vanua contains the actuality of one's past and the potentiality of one's future. It is an extension of the concept of self. To most Fijians, the idea of parting with one's vanua or land is tantamount to parting with one's life*" ((Ravuvu 1983: 70). Diese Beschreibung, die von anderen Autoren durchaus als „romantisierend" kritisiert wurde (z.B. Lawson 1991), zeigt nur indirekt, daß es eine Flexibilität in der Okkupation und dem Gebrauch von Land gegeben haben muß. Die Festlegung von exakten Besitzgrößen und die schriftliche Niederlegung der Besitzansprüche ist erst mit der umfangreichen Administration der Kolonialverwaltung einhergegangen. David Routledge (1985) formulierte in diesem Sinne: „*Perhaps the most significant distortion of later times was the assertion that the people had an 'immemorial relationship' with particular localities. Until Europeans began to threaten possession of land and the Native Lands Commission sought to register landholding units together with the land they held, the relationship was fluid*" (Routledge 1985 in Lawson 1991: 96).

Vanua ist ein Teil einer hierarchischen Struktur, die neben der *vanua* im Sinne von „Stamm", die *yavusa* (im Sinne von Klan), die *mataqali* (Sub-Klan, lineage) und die *(i)tokatoka* (Sub-linage bzw. erweiterte Familie) kennt. Damit ein Stamm oder eine Gruppe als *vanua* von den anderen anerkannt wird, müssen auf den damit bezeichneten Grund und Boden Menschen leben, die ihre Rechte pflegen und verteidigen. Hier gilt: ein Land ohne Menschen ist wie eine Person ohne Seele. Die Menschen sind die Seele des physischen Landes oder Bodens. So wie es eine Wechselwirkung zwischen Körper und Seele gibt, so gibt es hier eine Beziehung zwischen Land und Menschen, die bestimmen, was mit diesem Land gemacht wird. Das Land ist die Hauptlebensquelle. Das Land ist die physische und geographische Wirklichkeit der Menschen, von dem ihr Überleben als Individuen und als Gruppe abhängt. Land garantiert Ernährung, Zuflucht und Schutz, ist eine Quelle der Sicherheit und garantiert die materielle Basis für die eigene Identität. Land ist so die Ausweitung eines selbst. Land ist nutzlos ohne Menschen, und die Menschen sind ohne Land hilflos und ungeschützt.

Die nächste soziale Einheit in der Hierarchie ist *yavusa* , eine Gruppe von Leuten, deren Abstammung sich herleitet von einem gemeinsamen bekannten Ahnen oder göttlichen Ahnen. Diese Gruppen oder Clans sind wieder unterteilt in verschiedene Gruppen, deren Zusammengehörigkeit sich aus Blutsbanden oder anderen verwandtschaftlichen Verbindungen ableiten und normalerweise in einem genau definiertem engeren Gebiet leben, benannt als *koro* (Dorf). Das Dorf selbst wird in der Regel als Untergruppe von *vanua* bezeichnet, welches beides, sowohl ein physisches Territorium, inkludierend alle Häuser, Küchen und Vorratslager, als auch eine soziale Wirklichkeit, die Organisation und Arbeitsteilung innerhalb des Dorfes, aufweist. *Vanua* in seiner physischen Dimension wird noch unterteilt in *qele*, Boden oder trockenes Land, und *wai*, Wasser. Heute ist der Boden in der Regel in Besitz der unter der *yavusa* liegenden kleineren Einheit, der *mataqali* oder Sub-Clans bzw. Geschlechter. Mit *mataqali* wird eine Gruppe von Menschen bezeichnet, die innerhalb des Dorfes, *koro*, eigene exogame soziale Einheiten bilden und patrilinear organisiert sind (Nayacakalou 1978: 144). Seit der Installierung der „Native Land Commission" im Zuge des Aufbaus der britischen Kolonialverwaltung ab dem Jahr 1874 ist die Verfügbarkeit über das Land administrativ von den *vanua* bzw. *yavusa* zu den *mataqali* transferiert worden, obwohl die Anerkennung eines rituellen Oberhauptes in Form eines *turaga ni vanua* (*turaga* = Häuptling) als obersten Stammeshäuptling, der das vanua-Prinzip verkörpert, auch heute noch von den einzelnen *mataqali* akzeptiert wird. Dieses Anerkennen einer Hierarchie schlägt sich nieder in einem fünfprozentigen Tribut, der vom gesamten Einkommen von *mataqali*-Land in Berücksichtigung der Tatsache, daß dieses Land einmal unter alleiniger Autorität eines *turaga ni vanua* stand, abgezogen und diesem übermittelt wird. Die kleinste Einheit dieses Konzeptes schließlich wird verkörpert durch *(i)tokatoka*, dem Subgeschlecht oder der erweiterten Familie. Der fidschianische Autor Isireli Lasaqa (1984) beschrieb in „The Fijian People" die Zusammenhänge innerhalb dieses strukturierten Aufbaus: "*This pattern of social organisation is repeated throughout the Fijian countryside, from one village to another, and from one province to the next. These groupings are universally recognised by Fijians; they are the units under which Fijians are registered as landowners, and quite distinct from other communities in Fiji. They have remained basically unchanged for generations and their codification and maintenance through the registration of all Fijian births ensure their permanence*" (Lasaqa 1984: 18).

Es gibt noch weitere Differenzierungen: Land und Wasser werden in vier Klassen unterteilt: *qele ni teitei*, das Ackerbauland, *veikau*, das Waldland, *yavutu*, der Boden auf dem das Haus der Ahnen errichtet wurde, und *qoliqoli* die Fischfangreviere. Weiter wird noch unterschieden zwischen *vanua tara*, säkulares Land, und *vanua tabu*, heiliges Land, welches in der Regel nicht für wirtschaftliche Zwecke genutzt wird und mit übernatürlichen Glaubensvorstellungen in Bezug auf Geister und Ahnengötter belegt ist.

Jeder Fidschianer ist in dieses System eingebunden, wobei die Grenzen der Zugehörigkeit manchmal fließend und ungenau sind, und sich eine Zugehörigkeit zu einer *yavusa* und einer *mataqali* nicht gegenseitig ausschließt, sondern eine Ergänzung bildet. Die Einteilung von *vanua* in physische Dimensionen und die soziale Orientierung des einzelnen innerhalb der hierarchischen Struktur haben mehrere Autoren an ausgewählten Beispielen Fidschis dokumentiert und beschrieben: Asesela Ravuvu (1983 und 1988) am Beispiel der Dörfer Waimaro, Wainimala und Nakorosule, die Engländerin Christina Toren (1990) am Beispiel von Sawaieke, R. F. Watters (1969) an vier Dörfern mit den Namen Nalotawa, Lutu, Nacamaki und Sorolevu, Rusiate Nayacakalou (1978) an den Beispielen Drabuta, Lomawai und ebenfalls Nakorosule und Buel Quain (1948) an mehreren Beispielen in der Region Nakoroka auf Vanua Levu.

Die hier dargestellte Gliederung ist eine vertikale Hierarchie und korreliert mit der grundsätzlichen Auffassung, die Fidschianer von ihrer Stellung im Raum haben. In ihrem gesamten Verhalten zwischen Ehrerbietung und Verteilung spielen die beiden Orientierungen im Raum *i cake* („oben" bzw. „darüber") und *i ra* („unten" bzw. „darunter") eine wesentliche Rolle. Auch alle horizontalen Orientierungen und Aufteilungen lassen sich zwischen den beiden Achsen „oben" und „unten" einordnen (vgl. Toren 1990: 196ff). In den Häusern innerhalb des Dorfes bei der *Yaqona*Zeremonie, beim Essen und Diskutieren von Dorfangelegenheiten, bei Gottesdiensten, bei Feiern und bei Trauer – bei allen sozialen Anlässen – sitzen diejenigen von höherem Status „oben", die von niedrigerem Status „unten". In diesem Fall sind die Achsen oben/unten von einer vertikalen auf eine horizontale Ebene bzw. ebene Fläche umgelegt, was im folgenden noch genauer ausgeführt wird.

In diesem Zusammenhang kann ein weiterer Begriff genannt werden, der im Wechselspiel zu „oben" und „unten" und als verlinkender Begriff zur symbolischen Orientierung gesehen werden kann und ein Ausdruck der in der pazifischen Inselwelt praktizierten Reziprozität im Sinne von wechselseitiger Anerkennung und Austausch ist: *veiqaravi* – wörtlich: „sich gegenseitig proben". Mit diesem Ausdruck wird einerseits das Verhältnis und die Orientierung bzw. Stellung der einzelnen Häuser zueinander im Dorf beschrieben, die nicht zufällig ist, sondern sich in ihrer günstigen Position äquivalent zur Bedeutung der Bewohner verhält, und andererseits die Beziehung zueinander und insbesondere zum Häuptling im Rahmen des *Yaqona*Trinkens. Der Begriff *veiqaravi*, bringt eine Egalität in dem Sinne zum Ausdruck, daß allen Bewohnern eines Dorfes eine Funktion und damit Aufmerksamkeit in ausbalancierter und fein nuancierter Reziprozität zukommt. Gleichzeitig repräsentiert dieses Verhältnis ein Instrumentarium zur Aufrechterhaltung und respektvollen Achtung definierter Standesunterschiede. Diese werden durch die hierarchische Ein- und Zuordnung in „oben/unten" in ein Tributverhältnis zwischen bestimmten Dorfbewohnern untereinander bzw. Untergebenen und dem Häuptling verwandelt. Dabei spielen Geschlecht, Alter (Senioritätsprinzip), Zugehörigkeit zu einer alteingesessenen Familie, aber auch Leistungen eine Rolle. Exakte Zuordnungen erfordern genaue Kenntnis der jeweiligen Gruppe. Es geht um Wechselbeziehungen, die durch eine Definition des „wer", bzw. der Leistungen dieser Person das „wie" des Respekts und des Handlungsspielraumes und damit das Agieren dieser Person definieren. Hier können nur Interdependenzen zwischen den einzelnen Faktoren beschrieben, aber nicht tiefer analysiert werden, und hierbei spielen wieder kulturspezifische Aspekte eine Rolle. Dazu zählen die Überzeugungen und das Wertsystem der Menschen und die verschiedenen Typen von Beziehungen und Verwandtschaft innerhalb und zwischen den Gruppen sowie dem Individuum und der physischen Umgebung. In einem Wirtschaftssystem, welches nach wie vor überwiegend auf Susistenzbasis beruht, sind das Sorgen für jemanden und das Teilen wichtige soziale bzw. kulturelle Werte. Die Idee von „sorgen und teilen" sind in den fidschianischen Begriffen *veivukei* – jemanden eine helfende Hand sein, bzw. jemandem zur Hand gehen , *veinanumi* – Rücksicht nehmen auf andere, *veilomani* – freundlich zueinander sein, und *dua vata* – Zusammenarbeit, verkörpert. Das Teilen von materiellen Gütern, Nahrungsmitteln und den Ressourcen des Bodens findet zwischen Einzelnen und Gruppen statt. Es ist ein Austausch, der den jeweilig in einem Engpaß sich Befindlichen am Überschuß des anderen mitpartizipieren läßt. Das umfaßt in größerem Rahmen auch den Tausch in verschiedenen Formen zwischen Dörfern und ist damit ein stabilisierender und nivellierender Faktor in der Zuteilung bzw. Verteilung z.B. von Land und dient letztlich der Aufrechterhaltung von Harmonie und Solidarität.

Ergänzend zur räumlichen Orientierung, die hier immer auch eine soziale ist, soll nun schließlich noch der Begriff *yavu* hinzugefügt werden. *Yavu* ist der, im Idealfall erhöhte, Platz auf dem ein Haus, *mbure*, errichtet wird, es ist die Basis oder das Fundament des Hauses. Mit dem Begriff verbindet sich auch der „heilige Besitz" der Familie (Ravuvu 1983: 14ff). Mehrfach wurde von Autoren auf die Bedeutung des Hauses für die sozialen Beziehungen und die Identität des einzelnen hingewiesen. So bei Quain (1948: 82-83), Sahlins (1962: 106), Nayacakalou (1978) und Toren (1990: 29ff). Mit *yavu* wird der Platz und die Beziehung zum Dorf legitimiert. Ein *taukei ni koro*, ein lange Ansässiger des Dorfes, muß eine traditionelle *yavu* haben, daß heißt einen Platz, dessen Besiedlung sich rückdatieren läßt bis zur Entstehung der Siedlung, als die Urahnen das erste Haus errichtet hatten. Personen, die keine traditionelle *yavu* ihr eigen nennen können, werden auch innerhalb des Dorfes manchmal als *vulagi*, Besucher oder Fremde, bezeichnet. Grundsätzlich besteht eine Korrelation zwischen der Höhe des Fundaments und der Stellung der Hausbewohner. Je höher die *yavu*, desto höher der Rang der betreffenden Hausbewohner. So symbolisiert in der Regel eine hohe *yavu*, also ein Fundament, wo man mehrere Stufen steigen muß, um das Haus betreten zu können, die Stellung eines Häuptlings. „Ihre Hausplattform ist hoch" sagt man in Fidschi,

wenn von einer angesehenen Familie die Rede ist und die Einladung „*cabe mai*" (*thambe mai*, „komm herauf") ist fest im fidschianischen Sprachgebrauch verankert, auch wenn es sich um ein modernes ebenerdig gebautes Haus handelt (Lehner 1995: 67). Hier manifestiert sich die oben/unten-Dichotomie in sehr anschaulicher vertikaler Weise.

Abb. 1

Die Bauweise einer *yavu* erfolgt überlieferten Prinzipien. Gewöhnlich wird durch Aufschüttung von Erde ein Hügel aufgebaut, der in meist rechteckiger Form angelegt ist. Die Ecken des Rechteckes dienen in weiterer Folge der Aufnahme der Eckpfosten des darauf zu errichtenden Hauses. Der Erdhügel selbst wird mit massiven Steinen befestigt, um ein Abrutschen des Erdmaterials zu verhindern. Dabei werden die Seitenwände abgeschrägt, je nach Höhe der Plattform in unterschiedlichem Winkel. Die *yavu* bietet damit die Gestalt einer abgeflachten eckigen Pyramide (Pyramidenstumpf) mit schrägen Seitenwänden, auf deren Plattform neben den Eckpfosten die Wandsteher in vorbereitete Pfahllöcher versenkt werden, auf deren Grund ein Stein liegt, um spätere Setzungen der tragenden Stützen zu verhindern. Diese Pyramide konnte auch eine oder mehrere Stufen aufweisen. In vorkolonialer Zeit bzw. in jener Epoche, bevor die christliche Mission in Fidschi Einzug hielt – also bis ca. Mitte des neunzehnten Jahrhunderts – wurden unter den Eckpfosten manchmal nicht nur Steine sondern auch die Schädel getöteter Kriegsgegner eingegraben, was sich heute archäologisch nachweisen läßt. Die damalige Bedeutung der Menschenjagd in Zusammenhang mit kriegerischen Handlungen und der dabei auch manchmal praktizierte Kannibalismus diente vor allem der ultimativen Demütigung eines besiegten Kriegsgegners. Eine *yavu* gehört zur bzw. wird vererbt in der agnatischen Linie; der Name einer *yavu*, der die Linie der Alten eines Clan oder eines Geschlechts repräsentiert, wird nicht gewechselt, sondern weitertradiert (Toren 1990: 30).

Die räumliche Orientierung des Fidschianers ist stark durch die Stellung des einzelnen im sozialen hierarchischen System determiniert und umgekehrt. Die soziale Stellung weist dem Individuum jeweils einen exakten Raum im Sinne von Platz zu. Dieser wird, für alle Umstehenden sichtbar, zum äußeren Zeichen der Funktion und des Bedeutungsgrades, der Dauer und der Intensität der Zugehörigkeit zur Gruppe. Am deutlichsten kommt dies bei der Kavazeremonie – auf fidschianisch *yaqona*-Zeremonie – zum Ausdruck.

Das *Yaqona*Trinken (auch yanggona geschrieben) stellt einen gesellschaftliche Höhepunkt im Leben der Fidschianer dar. Das Wort *yaqona* ist die fidschianische Bezeichnung für die im ozeanischen Raum verbreiteten und kultivierten Varietäten des Pfefferstrauches *macropiper methysticum* und wird exakt mit *yaqona ni viti* beschrieben.

Abb. 2

Die Stammpflanze ist ein strauchartiges, etwa 2 Meter hoch werdendes Gewächs mit gestielten breitovalen Blättern. Der Wurzelstock, der frisch etwa 1-2 Kilogramm schwer ist, bildet mitsamt den stärkeren Wurzeln und den unteren Teilen des Stammes die Droge (Wernhart/Maruna 1979: 16). Die Wurzeln werden ausgegraben, zerstampft und das so entstandene Pulver im Rahmen der Zeremonie mit Wasser vermengt. *Yaqona* findet seine linguistische Entsprechung im polynesischen Wort *kava*, welches sich vom samoanischen Wort *'ava* ableitet. Auch in Fidschi wird der Begriff *kava* substituierend für *yaqona* verwendet und im deutschsprachigen Raum heißt es ebenfalls Kava, dessen Bestandteile, insbesondere das Kavalacton Kavain, in Produkten der Pharmazie, die sich die sedierende Wirkung der Inhaltsstoffe zunutze machen, vorkommen. Der Kava-Trunk ist ein beruhigendes nicht alkoholisches Getränk, das bei vermehrten Genuß Zunge und Lippen betäubt sowie die Empfindlichkeit der Augen gegenüber Licht erhöht. Kava kann man im melanesischen Raum, wo die Wurzel erstmals kultiviert wurde, häufig auf informeller Basis, d.h. in einem nicht ritualisierten Rahmen, trinken. So gibt es beispielsweise in Vanuatu (früher: Neue Hebriden) sogenannte Kava-Bars, die durch eine rotes Licht gekennzeichnet sind und wo man gegen Bezahlung eine randvolle Kavaschale erhält, die man in dafür vorgesehen „Schankräumen" einnimmt. In Polynesien wiederum ist das Kava-Trinken fast immer in eine mehr oder weniger ritualisierte Gemeinschaftshandlung eingebunden (vgl. dazu Mückler 1996)

Abb. 3

Die Tatsache, daß die Kavazeremonie im polynesischen Raum auch in Samoa, auf Tonga und in Teilen Zentralpolynesiens verbreitet ist und durch die polynesischen Einflüsse über Ostfid-

Abb. 1, (Kava-Haus) Neu errichtete Zeremonialbure im traditionellen Stil mit erhöhter Basis, wie sie für hochbewertete Gebäude üblich war, und drei Eingängen. Für Repräsentationszwecke und Kava-Zeremonien an der Universität in Suva verwendet.

Abb. 2, (Kava-Wurzel) In Papier eingewickelt und zusammengebunden, überreicht man bei Besuchen Kavawurzeln im Ganzen als Gastgeschenk. Das Schenken von Kavapulver gilt, zumindest bei wichtigen und offiziellen Zusammenkünften, als unfein.

Abb. 3, (Kava-Laden) Kava-Wurzeln in loser und gebündelter Form am Markt von Fidschis Hauptstadt. Links oben steht im Regal abgepacktes Kavapulver. Man unterscheidet die Qualität der Wurzel nach ihrem Alter. Siebenjähriger Kava, die teuerste Variante, ist wesentlich stärker als eine zweijährige Wurzel.

schi den Eingang in das traditionelle fidschianische Zeremoniell gefunden haben, zeigt die Verbindungen, die zwischen diesen Inselgruppen über lange Zeit und schon vor langer Zeit bestanden haben. Der Missionar John Williams (1858: 141-142) beschrieb als einer der ersten so eine Zeremonie. Die Beschreibung der Zeremonie im folgenden folgt Beobachtungen im Dorf Nadoria an der Ostseite der Insel Viti Levu.

Abb. 4

Die fundamentalen Symbole der *yaqona*Zeremonie, die *yaqona*Schüssel, fidschianisch *tanoa*, und die Trinkschale, *bilo*, sind in Samoa und auf Fidschi gleichartig und lassen eine enge Beziehung zwischen diesen beiden Inselgruppen vermuten, die auch im gemeinsamen Mythenreichtum seinen Ausdruck findet.

Abb. 5

Das *yaqona*ritual besteht aus dem zeremoniellen Mixen und dem Trinken der Flüssigkeit, dem Juice der Kavawurzel. Das Ritual findet im Gemeinschaftshaus statt. Dieses hat fast immer rechteckige Form, mit mehreren Türen auf beiden Längsseiten und eine an der „unteren" Stirnseite. Ein „klassisches" Gemeinschaftshaus zeichnet sich durch mindestens vier und maximal sechs Seitentüren aus, wobei es im Haus selbst eine klare „oben/unten"-Aufteilung gibt. Diejenige Stirnseite, die keine Türe aufweist, gilt als „oben", die Seite also, der die höchste Bedeutung zukommt. Die Mehrzahl der Seitentüren resultiert daraus, daß die „wichtigen" Personen, die das Haus betreten, dieses im „oberen" Teil betreten und nicht die weiter hinten liegenden Türen benutzen. Traditionellerweise ist der Platz des Dorfhäuptlings, des *turaga ni vanua* (Häuptling der Gemeinschaft, der vanua) in der Mitte dieser Stirnseite. Ihm zur Seite sitzen der Sprecherhäuptling *turaga ni koro* (Häuptling des Dorfes), eventuell der Priester sowie besondere Gäste, die man dadurch, daß man sie an der Stirnseite sitzen läßt auszeichnet und ihnen ihre Wertschätzung vermittelt. An den Längsseiten sitzen, von „oben" beginnend, die wichtigste der älteren Männer, gefolgt in absteigender Reihenfolge von den jüngeren Männern, wiederum in genauer Rangfolge ihres Alters, ihrer Funktion und ihres Ansehens in der Gemeinde. Der Raum wird in der Mitte durch eine unsichtbare imaginäre Linie quer in zwei Hälften geteilt. Ab der Mitte sitzen die Frauen, aber auch Männer niederer Rangstufen, nach demselben System. Also von der Mitte weg die Häuptlingsfrau sowie die wichtigsten älteren Frauen, gefolgt von den jüngeren Frauen, wobei in der „unteren" Raumhälfte die Sitzordnung wesentlich locker ist, als im oberen Teil. An der unteren Stirnseite befindet sich eine Türe, durch die Essen in den Raum gereicht wird und in einer der unteren beiden Ecken abgestellt und für das Auftragen zubereitet wird. Ebenfalls am Ende dieser die Dorfhierarchie bzw. Bedeutung von Personen und Handlungen widerspiegelnden Aufteilung befinden sich die Kinder am „unteren" Rand des Hauses. Meistens sitzen die Männer „oben", die Frauen fast immer „unten".

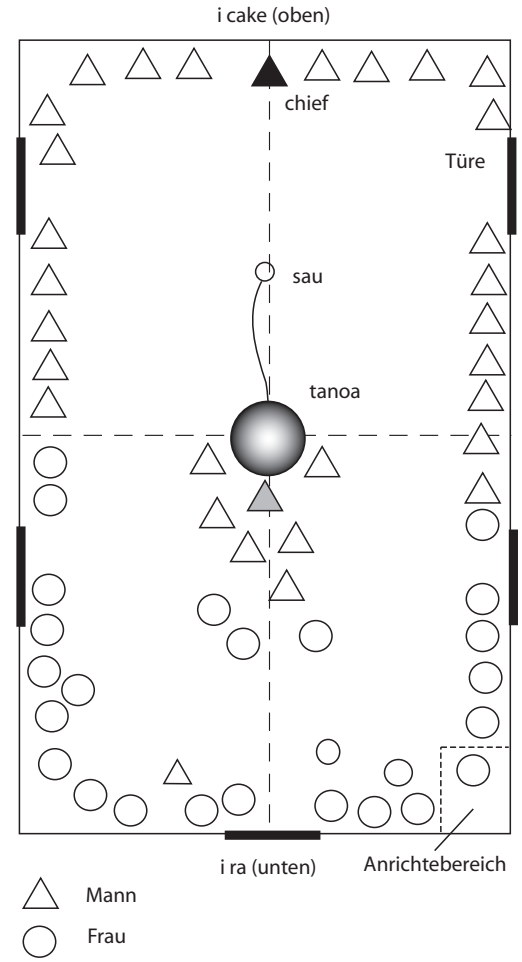

Abb. 6

Bei der *Yaqona*zermonie steht die *tanoa*, die Kavaschüssel in der Mitte des Raumes, manchmal im oberen Bereich, knapp oberhalb der imaginären den Raum teilenden Linie. Die *tanoa*, die aus massiven Hartholz hergestellt ist und meist mehr als vier Beine aufweist (bis zu zwölf), hat an einer Seite eine Bohrung an der mittels eines Kokosfaserstricks eine Muschel gebunden ist. Dieses Schnur hat eine Länge von ungefähr einen Meter und wird bei Zeremonien zu Ehren eines besonderen Gastes – also nicht immer – so ausgelegt, daß die Muschel in Richtung des Häuptlings zeigt. Meist handelt es sich dabei um eine

Abb. 4, (Kava-Tanoa) Die aus Hartholz gefertigte achtfüßige flache Holzschale tanoa für die Zubereitung des Kava- bzw. yaqona-Trunks. Man beachte an der tanoa die Kokosfaserschnur sau mit der Muschel sowie die geflochteten Matten, die den Boden bedecken und auf denen man während der Zeremonie sitzt.

Abb. 5, (Kava-Zeremonie) Vor und während der yaqona-Zeremonie werden die Ahnen und Götter angerufen. Im Hintergrund zerstampft ein Mann in einer anderen tanoa bereits weitere Kavawurzeln als Nachschub.

Abb. 6, (Skizze Kavasitzordnung) Sitzordnung im fidschianischen Versammlungshaus.

Zeremonie namens *yaqona vakaturaga*, bei der ein Oberhäuptling (paramount chief) anwesend ist. Die Schnur teilt den Raum noch einmal und zwar entlang der Längsseite des Raumes in zwei längliche Hälften. In direkter Verlängerung der Schnur sitzt die ranghöchste Person im Raum; auf diese „zeigt" sozusagen diese Schnur. Diese Person sitzt im Scheitelpunkt des oberen Rechtecks bzw. auch Halbkreises. Er ist sozusagen *i cake sara* („ganz oben"). Die Schnur symbolisiert dabei eine „Nabelschnur" (fidschianisch *sau*), welche die Verbindung zwischen der Welt der Ahnen und den Lebenden darstellt. Da die *tanoa* als feminin in ihrer Funktion des Haltens des Wassers und der Pflanzensubstanz gesehen wird, verbindet die *sau* die Kava trinkenden Anwesenden mit der ebenfalls weiblichen Erde. Hier wird eine enge Verbindung zu *vanua* sichtbar. In vorkolonialer Zeit war die *sau* so hoch bewertet, daß ein unbedachtes Überschreiten der Schnur, zumindest theoretisch, mit dem Tode geahndet werden konnte. Diese Verbindung zur Erde stellt gleichzeitig ein zentrales Symbol der Aufladung mit dem für einen Häuptling wichtigen *mana* dar. Diese Kraft, Wirksamkeit oder Effektivität wird von der Erde über die *sau* in die *tanoa* und von dort über die *bilo* mit dem Trank den Trinkenden übertragen und symbolisiert etwas wesentliches: derjenige der den Kavatrunk zu sich nimmt, und zwar als erster oder als einer der ersten, wird dabei für alle Anwesenden sichtbar mit *mana* aufgeladen und damit für die Ausübung des Amtes, der Funktion und damit der jeweiligen Rolle in der Gesellschaft legitimiert.

Alle Beteiligten sitzen, meist mit überkreuzten Beinen, auf Pandanusmatten auf dem Boden. Die anderen teilnehmenden Würdenträger sitzen in einem imaginären Halbkreis an den Wänden um die Holzschüssel herum, während die Redner zwischen ihnen postiert sind. Direkt gegenüber dem obersten Häuptling und hinter der Schüssel sitzt ein Mann, *lose yaqona* genannt, der in der Regel aus der Familie des obersten Häuptlings entstammt und den Trank zubereitet. Das Zubereiten des Trankes geschieht durch Vermischung der Wurzel mit Wasser. Durch Kneten des mit Kavapulver gefüllten „Beutels" im Wasser, nimmt dieses eine grau-braune Färbung an. Zwischendurch wird von der Person, die den Trank zubereitet, in regelmäßigen Abständen der breite flache Rand der insgesamt querschnittsflachen Holzschale durch kreisende Wischbewegungen vom Spritzwasser gereinigt. Der gesamte Vorgang der Zubereitung wird von rituellen Formeln und Ansprachen eingeleitet und begleitet, die auf die Bedeutung der Zeremonie und den Anlaß für das Zusammenkommen Bezug nehmen (Toren 1990: 90). Nach Erreichen der richtigen Färbung des Wassers wird der Trank in der Reihenfolge der Bedeutung der Anwesenden einzeln jeweils in einer Schale, die in der Regel eine Kokosnußhalbschale ist, mit beiden Händen vom *lose yaqona* überreicht, wobei die erste Schale dem Ehrengast bzw. Häuptling vorbehalten ist. Das Zubereiten der ersten Schale und das Trinken derselben geht in absolutem Schweigen aller Anwesenden, ausgenommen den in der Zubereitung involvierten Rednern, vor sich. Das Zurückreichen der leeren Schale wird von dreimaligem Klatschen des Trinkenden und der Anwesenden begleitet. Es handelt sich fast immer um Männer, die Kava zubereiten (es gibt eigene Kavarunden für Frauen, wo diese ihn zubereiten und trinken). Diejenigen Männer, die im „unteren" Teil des Raumes sitzen, sitzen meist in der Mitte und warten darauf, für die im Rahmen von Feiern und Zeremonien im Anschluß an die „offizielle" *yaqona*Zeremonie dargebotenen Musikstücke und Gesang zu sorgen.

Abb. 7

Das Prinzip der Achsen oben/unten ist bei dieser Zeremonie im horizontalen Sinn zu verstehen und hier schließt sich jetzt wieder der Kreis der räumlichen Manifestation sozialer Ordnung. Es ist eine dreidimensionale Ausrichtung, die bei der *yaqona*-Zermonie beobachtet werden kann: Die *tanoa* in der Mitte des Raumes teilt diesen entlang der Längs- und der Querachse. Hinzu kommt die eingangs beschriebene tatsächlich vertikale Achse, indem es den Anwesenden verboten ist, sich höher als der Kopf des höchsten Repräsentanten im Raums zu bewegen (diese vertikale Achse kommt auch in der Beschaffenheit der erwähnten *yavu* zum Ausdruck). Auch wenn heute diese Praktiken zunehmend aufgeweicht werden und vor allem im städtischen Raum immer weniger eine Rolle spielen, so kann folgende Schlußfolgerung gezogen werden:

Rangzuschreibung, Status und damit letztlich die Orientierung und Stellung des Einzelnen definieren sich in Fidschi auch und vor allem durch die kulturspezifische und historisch gewachsene dreidimensionale Strukturierung des (Innen)Raums, wie es am Beispiel des Versammlungshauses hier skizziert wurde. An der Anlage des Gebäudes und dessen Eingangsbereiches können diese Strukturen abgelesen werden, was wiederum eine detailliertere Auseinandersetzung mit den architektonischen Spezifika einer Kultur bzw. Regiona legitimiert. Daß die Sitz- und damit Rangordnung in so einem Gebäude immer wieder neu verhandelt wird, zeigt sich daran, daß die Sitzordnung auch Anlaß für Diskussionen, im schlimmsten Fall für Streit sein kann. Ein unakkordiertes „Vorrücken" einzelner ehrgeiziger Personen in der Sitzordnung kann schon einmal

Abb. 7, (Kava-Zeremonie)

Vor dem Ende der Kava-Zeremonie. In der tanoa ist nur noch ein Rest des Trunkes. Links davon befinden sich die Utensilien zur Zubereitung: das Tuch in dem das Pulver eingewickelt wird, sowie die Kokosnußhalbschale bilo für die Aussschank. Im Hintergrund in der „unteren" Hälfte des Saales sitzen Frauen und Kinder, mit Abstand zum „oberen" Raumteil.

einen scharfen Verweis von Ranghöheren nach sich ziehen. Die Sitzordnung ist ausgehandelt und verhandelbar und ändert sich für ein Individuum im Laufe seines Lebens mit dem Wechsel der Funktionen im Dorf. Sie ist Gegenstand von entsprechenden Gesprächen und Diskussionen.

Wie gut, daß zu wissen, denn so konnte auch ich mich nach anfänglichem Fehlverhalten und anschließendem Erfragen der entsprechenden Verhaltensregeln schließlich doch noch orientieren. Vom Gast, der zu Beginn etwas besonderes war und fast ganz „oben" saß, im Laufe der Feldforschung zu einem weniger besonderen aber akzeptierten Mitglied, welches später zwar im oberen Teil, aber seitlich etwas weiter hinten sitzen mußte. Es war nicht mehr ganz oben, aber es zeigte mir, daß ich angekommen war.

Literatur:

Dickhardt, Miachel (2001): Das Räumliche des Kulturellen. Entwurf zu einer kulturanthropologischen Raumtheorie am Beispiel Fiji. Göttinger Studien zur Ethnologie, Bd 7., Münster u.a. (LIT-Verlag)

Dickhardt, Michael (2003): Räume in Fiji: Kulturelle Räumlichkeit aus der Perspektive ihrer Modi. In: Hauser-Schäublin, Brigitta, Dickhardt, Michael (Hrsg.): Kulturelle Räume-Räumliche Kultur. Göttinger Studien zur Ethnologie, Bd 10, Münster u.a., S. 221-265 (LIT-Verlag).

Lasaqa Isireli (1984): The Fijian People: Before and after Independence. London/Canberra (ANU Press).

Lawson, Stephanie ()1991): The Failure of Democratic Politics in Fiji. Oxford (Oxford University Press).

Lehner, Erich (1995): Architektur der Südsee. Traditionelle Bautypen auf Hawaii, Tonga, Samoa, Neuseeland und den Fidschi-Inseln. Wien (Phoibos).

Mückler, Hermann (1996): Kava in Ozeanien: Neue Betrachtungen zu einer Kulturpflanze und deren Bedeutung im kulturellen Kontext. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien, Band CXXV, Wien, S. 207-224.

Mückler, Hermann (1998): Fidschi. Zwischen Tradition und Transformation. Frankfurt/Main (IKO-Verlag).

Nayacakalou, Rusiate (1978): Tradition and Change in the Fijian Village. Suva (IPS/UPS).

Nayacakalou, Rusiate (1985): Leadership in Fiji. Suva (USP & Oxford University Press Oxford).

Quain, Buel (1948): Fijian Village., Chicago (University of Chicago Press).

Ravuvu, Asesela (1983): The Fijian Way of Life. Vaka i Taukei. Suva (IPS/USP).

Ravuvu, Asesela (1988): Development or Dependance; The pattern of change in a Fijian village. Suva (IPS/USP).

Routledge, David (1985): Matanitú - The struggle for power in early Fiji. 1. Aufl., Suva (IPS/USP, Fiji Center).

Sahlins, Marshall (1962): Moala: Culture and Nature on a Fijian Island. Ann Arbor (Hg.):, Chicago (University of Michigan Press).

Toren, Christina (1990): Making Sense of Hierarchy, Cognition as Social Process in Fiji. Monographs of Social Anthropology Nr.61, London (The Athnole Press).

Watters, R. F. (1969): Koro - Economic Development and Social Change in Fiji. Oxford (Oxford University Press).

Werlen, Benno (2003): Kulturelle Räumlichkeit: Bedingung, Element und Medium der Praxis. In: Hauser-Schäublin, Brigitta, Dickhardt, Michael (Hrsg.): Kulturelle Räume-Räumliche Kultur. Göttinger Studien zur Ethnologie, Bd 10, Münster u.a., S. 1-11 (LIT-Verlag).

Wernhart, Karl/ Maruna, H. (1979): Betrachtungen über das Kava-Trinken aus medizinisch-biochemischer und ethnologischer Sicht. In: Dr.Med., Nr.1, 3. Jg., Wien, S. 16-20.

Williams, John (1858): Fiji and the Fijians, Vol I, The islands and their inhabitants. London Reprint, Suva (Fiji Museum).

Prof. Dr. habil Hermann Mückler, geb. 1964, ist Univ. Professor am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien, Vizedekan der Fakultät für Sozialwissenschaften, Präsident der Österreichisch-Südpazifischen Gesellschaft (OSPG) sowie Vizepräsident der Anthropologischen Gesellschaft in Wien und des Instituts für Vergleichende Architekturforschung. Sein Forschungsschwerpunkt liegt regional im asiatisch-pazifischen Raum, insbesondere insulares Südostasien und Ozeanien mit Fokussierung auf die Themen Politik, Migration, Sicherheitspolitik, (ethno)historische Fragestellungen und materielle Kultur. Er publizierte mehrere Bücher zu verschiedenen Aspekten der Kulturen und Geschichte Ozeaniens, u.a. gem. mit E. Kolig: „Politics of Indigeneity in the South Pacific. Recent problems of identity in Oceania" (Münster etc. 2002); (s.a. http://homepage.univie.ac.at/hermann.mueckler/index.htm).