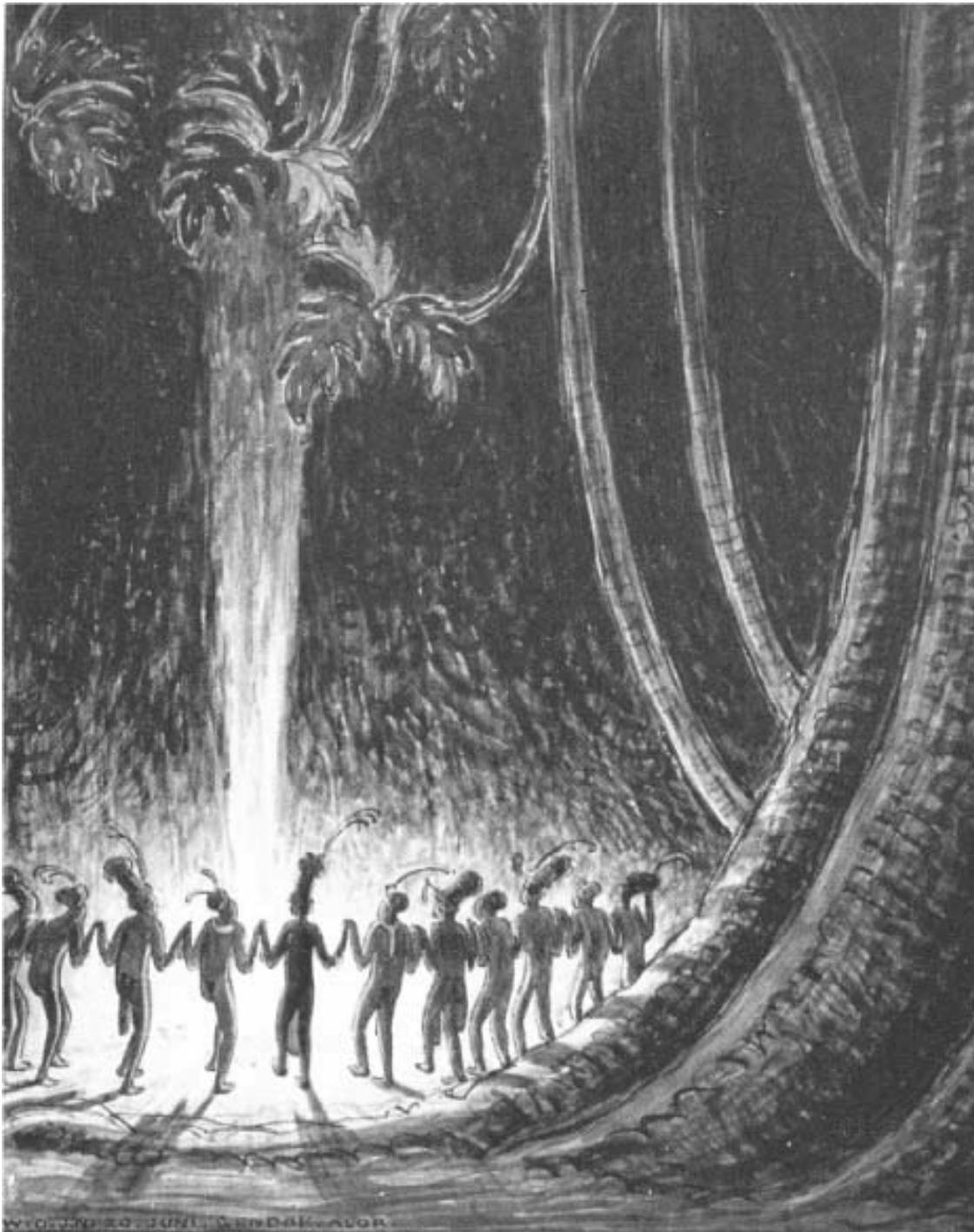


***Lego-lego* Platz und *naga*-Darstellung**

Jenseitige Kräfte im Zentrum einer Quellenstudie
über die ostindonesische Insel Alor



Susanne Rodemeier
(1993)

Quellennachweis Titelbild:

W.O.J. Nieuwenkamp: „Night Dance in Alor.“ Pencil, pen and ink, 26 x 30,5 cm, Alor 1918.

Entnommen aus: Carpenter, Bruce (1997) W.O.J. Nieuwenkamp. First European Artist in Bali. (S.86) Periplus Editions: Singapore.

Der Text entspricht der Hausarbeit zur Erlangung des Magistergrades am Institut für Völkerkunde und Afrikanistik im Fachbereich Altertumskunde und Kulturwissenschaften an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Die Arbeit wurde eingereicht und abgeschlossen im Januar 1993. Sie wurde betreut und bewertet von M. S. Laubscher und J. B. Terwiel.

Online-Veröffentlichung der Universität Passau 2007,

abrufbar unter URL: <http://www.opus-bayern.de/uni-passau/volltexte/2007/87/>

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	5
1 Überblick über die gesamte Insel	13
1.1 Frühe Kenntnisse über die Insel Alor	14
1.2 Alor im Jahre 1851	19
1.3 Die niederländische „Befriedungsaktion“ von 1910	24
1.4 Folgen der „Befriedungsaktion“	28
1.5 Zusammenfassung	30
2 Alor in der sozialwissenschaftlichen Forschung des 20. Jahrhunderts.	32
2.1 Forschungsberichte ohne regionalen Schwerpunkt	34
2.2 Regionalstudien	35
2.3 Zusammenfassung	42
3 Siedlung	44
3.1 Ursprung der Bevölkerung	44
3.2 Dorfgründung	46
3.3 Standort eines Dorfes	47
3.4 Einheit eines Dorfes	50
3.5 Dorfgrenzen	51
3.6 Zusammenfassung	53
4 Der Festplatz	55
4.1 Platzbeschreibung	56
4.2 Platzneubau	59
4.3 Tanzanlässe	61
4.4 Tanzbeschreibung	62
4.5 Zusammenfassung	63
5 Das Totenritual	65
5.1 Verwandtschaftsgruppen, die während des Totenfestes Aufgaben übernehmen	67
5.2 Ablauf des Totenfestes	69
5.3 Totenwelt-Vorstellungen	86
5.4 Zusammenfassung	91
6 Übernatürliche Kräfte	96
6.1 Geister als ambivalente Kräfte der nichtsichtbaren Welt	96
6.2 Naga-Verehrung	100
6.3 Zusammenfassung	109
Anhang	112
Literaturverzeichnis	113

Abkürzungsverzeichnis

F	Vater
M	Mutter
B	Bruder
Z	Schwester
W	Ehefrau
H	Ehemann
Ch	Kind
S	Sohn
eS	ältester Sohn
D	Tochter
△	Mann
○	Frau
□	Geschlecht männlich oder weiblich
∅	gestorben

Kartenverzeichnis

Karte 1: Südostasien	10
Karte 2: östliche kleine Sunda-Inseln.....	11
Karte 3: Alor-Archipel	12
Karte 4: Grenzen der Herrschaftsgebiete nach niederländischer sowie nach heutiger <i>kecamatan</i> Aufgliederung	21
Karte 5: Bisherige Forschungsgebiete auf Alor	34
Karte 6: Sprachenkarte von Alor und Pantar (Stokhof 1977)	39
Karte 7: Sprachenkarte von Alor und Pantar (Grimes 1997)	40

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: „Häuser-Verteilung“ während des Totenrituals in Atimelang nach Nicolspeyer	66
--	----

Einleitung

Bei der Suche nach einem weißen Fleck auf der ethnologischen Landkarte Indonesiens stieß ich auf die Inseln östlich von Flores. Ich wurde auf dieses Gebiet durch Robert H. Barnes aufmerksam. Er führte in Kedang, einer Region auf der ostindonesischen Insel Lembata eine Langzeitforschung durch. In der Monographie, „Kedang, a Study of the Collective Thought of an Eastern Indonesian People“ (1974) wies er darauf hin, daß die Inseln der Flores-Region bisher weitgehend unerforscht geblieben waren (Barnes 1974:23). Diese Feststellung bezieht sich sowohl auf die Solor-Inseln, zu denen Lembata als östliche Begrenzung zählt, als auch auf die Alor-Inseln, die im Osten an Lembata anschließen. Seit den 70er Jahren waren mehrere Nachbarinseln das Ziel ethnologischer Langzeitforschungen, z.B. Lembata (durch das Ehepaar Robert H. Barnes 1974 und Ruth Barnes 1983), Roti (von James J. Fox 1977), und Tanimbar-Evav (Cecil Barraud 1979). Es fanden auch zahlreiche intensive Forschungen auf Sumba, Flores und Timor statt. Die Inseln Alor und Pantar blieben unberücksichtigt.

Die vorliegende Arbeit soll zur Vorbereitung einer Feldforschung dienen. Die Entscheidung, aus den Solor-Alor-Insel die Insel Alor als Untersuchungsgebiet auszuwählen, beruht wesentlich auf der sozialpsychologisch orientierten Arbeit von DuBois aus den 30er Jahren. Zunächst erschien es mir so, als ob dies die bisher einzige Forschung auf Alor war. Intensive Literatursuche ergab allerdings, daß Alor auch darüber hinaus wissenschaftlich beachtet worden war. Insbesondere in den letzten zwanzig Jahren wurden auf Alor Forschungen durchgeführt, wenn auch nicht im Rahmen einer Monographie sondern nur in Artikeln (Stokhof; Scarduelli).

Die wenigen Quellen zu Alor ermöglichen bisher nicht, eine Ethnographie Alors zu schreiben. Im Rahmen einer Quellenstudie ist es aber möglich, einen Aspekt der Gesellschaft Alors herauszugreifen, der allen Forschern und Reisenden, die Alor seit 1850 besuchten, erwähnenswert erschien: die als *lego-lego* Platz bezeichneten rituellen Tanzplätze und die aus Holz geschnitzten Opferpfosten in Form einer *naga* („Schlangendrache“). Die Untersuchung der Literatur zu diesen beiden Plätzen ermöglicht Einblick in die Vorstellungswelt der Bewohner Alors, wie sie bestand, bevor Christentum und Kolonialmacht ihren Einfluß auf diese Insel ausdehnten.

Die Quellen stammen überwiegend aus den ersten Jahrzehnten der Kolonisierung Alors, d.h. vom Beginn des 20. Jahrhunderts. Diese frühen Berichte stehen im Zentrum des ersten

Kapitels der vorliegenden Arbeit. Sie beschreiben die Insel zu einem Zeitpunkt, als die Küstenbevölkerung erste Kontakte mit Europäern hatte. Es ist der Beginn umfassender Veränderungen, deren Auswirkungen bei meinem Besuch 1989 noch deutlich zu spüren sind. Die Bearbeitung der Quellen unter sozialwissenschaftlichem Blickwinkel macht es erforderlich, den politischen Hintergrund der Zeit ihrer Entstehung zu berücksichtigen. Zudem muß der Zweck des Inselbesuches des jeweiligen Autors in die Analyse mit einbezogen werden. Auf eine ausführliche Analyse der Ziele und Politik der Kolonialregierung gegenüber den „Außeninseln“ wird allerdings weitgehend verzichtet werden¹, da zu diesem Thema Alor betreffend kaum Quellen existieren.

Die Quellen aus der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts, die im zweiten Kapitel besprochen werden, heben kulturelle und soziale Besonderheiten Alors hervor. Sie haben einen zeitlichen Erhebungsabstand von 20 bis 30 Jahren. Diese Tatsache läßt zwar erwarten, daß ein Quellenvergleich möglich ist. Da die Quellen aber aus unterschiedlichen Sprachregionen stammen und aufgrund stark divergierender Fragestellungen entstanden, ist ein Vergleich nur bedingt möglich. In einigen Fällen wurde in unterschiedlichen Regionen über das gleiche Thema geschrieben. Diese Quellen fasse ich zusammen, kennzeichne aber den Ursprung der Daten deutlich. Auf diese Weise wird erricht, daß für den Fall neuer Datensammlung eine Differenzierung entsprechend der ursprünglichen Erhebungsregion möglich bleibt.

Ziel der Arbeit ist es, sich den Vorstellungen über die Welt des Jenseits innerhalb des gesellschaftlichen Lebens auf Alor anzunähern und die Grundlage für konkrete Fragen im Falle eines späteren Feldforschungsaufenthaltes zu schaffen. Fragen wird erleichtert, wenn die alltägliche Umgebung der Menschen bekannt ist. Im dritten Kapitel wird daher versucht, die Besonderheiten eines Dorfes auf Alor zu beschreiben. Da auch diese Beschreibung aufgrund der Quellenlage lückenhaft bleiben muß, wird versucht, diese Lücken in Forschungsfragen umzuformulieren.

Die Beschreibung eines Dorfes wird von Außen nach Innen vorgenommen. Beginnend mit einer Dorfkarte, wird der Fokus auf den Festplatz das räumliche und rituelle Zentrum eines Dorfes gelegt. Genauer Standort und die Beschreibung von fest- versus alltäglicher Funktion des Platzes wird im vierten Kapitel betrachtet.

¹ Diesen Aspekt bearbeitete Stefan Dietrich (1985) am Beispiel der Insel Flores stellvertretend für die sogenannten Außeninseln.

Tieferen Einblick in das Leben der Bevölkerung Alors erhält man allerdings erst durch genaue Betrachtung des einzigen Rituals, das offenbar immer am Festplatz stattfinden muß: das Totenritual. Die wenigen Quellen, die über das Totenritual auf Alor existieren, werden im fünften Kapitel vorgestellt. Eine Analyse des Rituals ist nur in sehr bescheidenem Rahmen möglich, da ergänzende Quellen, zumindest aus Alor, weitgehend fehlen. Dennoch reichen die Quellen aus, um Einblick in bestehenden Vorstellungen zur nicht-sichtbare Welt „jenseits“ des Festplatzes zu bekommen. Dabei handelt es sich um die Welt der Ahnen, die durch ihre Kräfte ins alltägliche Leben des Dorfes aber auch eines jeden Einzelnen eingreifen können. Durch Veranstaltungen am Festplatz ist es den Lebenden möglich aus der eignen Opferrolle herauszukommen und Einfluß auf die Ahnen zu nehmen.

Neben den Seelen der Ahnen gibt es auch lokal gebundene Geister, die zwar nicht mit den Menschen verwandt sind, aber aufgrund des Siedlungsortes in enger Verbindung mit Individuen oder Familien stehen. Diese Geister können für die Lokalgruppe beschützend auftreten. Für alle „fremden“ Menschen stellen sie allerdings eine große Bedrohung dar. Ihre Kraft kann durch Essensgaben an den Opferpfosten („*naga*-post“) beeinflußt werden. Diese Kräfte des Jenseits werden im abschließenden sechsten Kapitel berücksichtigt. Abschließend wird auf all die Geister hingewiesen, die für alle Menschen gefährlich sind.

Im Hinblick auf eine anschließende Feldforschung scheint eine Quellenstudie, die insbesondere Festplätze (*lego-lego* Platz) und Opferstätten für Geister (*naga*) berücksichtigt, besonderen Aufschluß über die Weltvorstellungen der Bevölkerung Alors zu geben. Wenn dabei allerdings der Eindruck entstehen sollte, daß diese beiden Kultorte das Zentrum des sozialen Lebens auf der gesamten Insel Alor bilden, dann ist das nur bedingt berechtigt. Zumindest seit 1920, als jegliche Ahnenverehrung von der protestantischen Kirche verboten wurde, wurden sie an den Rand des öffentlichen Bewußtseins gedrängt. Zwar konnte das Verbot nur langsam und vermutlich auch nicht flächendeckend durchgesetzt werden. Dennoch führte es mit Sicherheit zu kulturellen Veränderungen. Wie stark die Folgen dieses Verbots sind, kann einer Forschung nur dann bemerkt werden, wenn nach den traditionell überlieferten Vorstellungen der Bevölkerung Alors gesucht wird. Die Grundlage für eine derartige Suche soll durch die vorliegende Studie geschaffen werden.

Bei der Bearbeitung der Quellen muß man berücksichtigen, daß man weder eine inselweite kulturelle Homogenität, noch eine eindeutige Heterogenität unterstellen kann. Dennoch wird versucht werden, alle Ergebnisse so zusammenzufassen, daß sich ein Gesamtbild Alors abzeichnet, obwohl Erhebungsort und -zeit nur in wenigen Fällen übereinstimmen. Durch die

genaue Kennzeichnung des Ursprungs der jeweiligen Daten soll erreicht werden, zu einem späteren Zeitpunkt besonderes Augenmerk auf die Diversität der derzeit sehr ähnlich erscheinenden Phänomene zu legen. Auf diesem Weg wird es möglich zu sein, die Studie als Grundlage für spätere Forschungen zu verwenden.

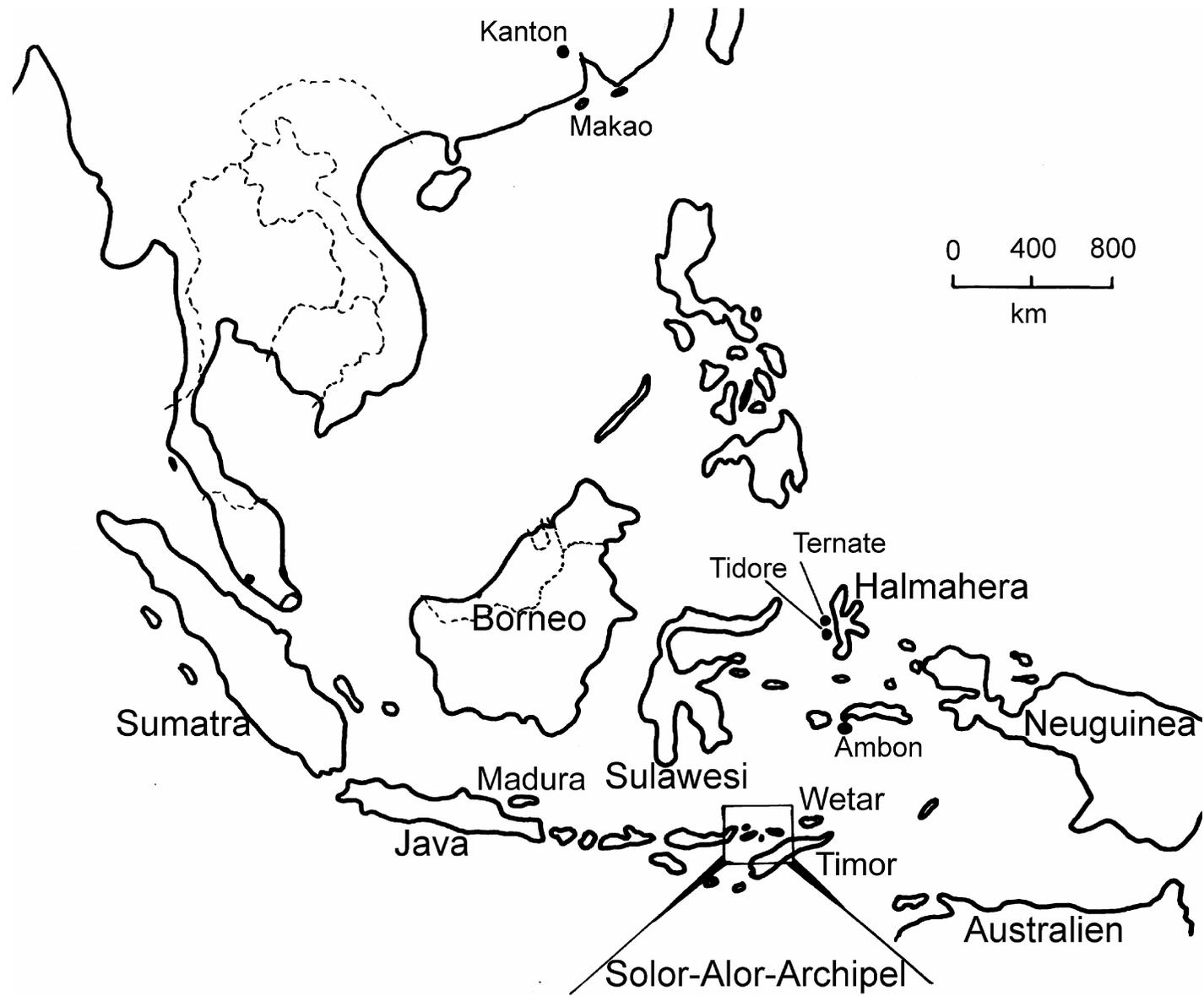
Im Wesentlichen sind eigene (teilnehmende) Beobachtungen während eines einmonatigen Feldaufenthaltes auf Alor und kritische Quellenanalyse die Methoden, mit denen die Insel deskriptiv dargestellt werden wird. Die Untersuchung der publizierten Quellen kann durch meine eigenen teilnehmenden Beobachtungen im Rajatum Kolana (Ost-Alor) ergänzt werden. Im Jahr 1989 lebte ich in den Küstendörfern Kolana und Kiralela je zweimal eine Woche. Im Anschluß an diesen Aufenthalt zeigten in der Inselhauptstadt Kalabahi auch wichtige „Würendträger“ aus Kolana Interesse, mit mir in Kontakt zu treten und boten mir ihre Unterstützung bei Forschungstätigkeiten an. Leider konnte ich über mein damaliges Interessengebiet, die Lokalgeschichte Kolanas, nur wenig erfahren, weil, wie meine Informanten selbst sagten, weder der Erzählort noch die anwesenden Zuhörer dem Erzählinhalt entsprachen. Traditionelles Wissen darf nämlich nur in Anwesenheit bestimmter Personen im Gemeinschaftshaus weitergegeben werden (Scarduelli 1991:83). Meine Informanten setzten sich sicherlich in vielen Punkten über diese Vorschrift hinweg, verweigerten aber jede Aussage sobald ich Tonbandaufnahmen oder schriftliche Aufzeichnungen machen wollte. Aufgrund der Kürze meines Aufenthaltes, sowie der „unpassenden“ Erzählumgebung, können meine Informationen und Beobachtungen nur in wenigen Punkten ergänzend zu den anderen Quellen herangezogen werden. Sie erleichtern aber die Beurteilung des vorliegenden Materials.

Die Bearbeitung der Publikationen, die aus unterschiedlichen Sprachen stammen: Niederländisch, Englisch, Französisch, Indonesisch ergänzt durch einige Begriffe aus den jeweiligen Lokalsprachen. Die lokalsprachlichen Begriffe wurden von jedem Forscher in unterschiedlicher Weise notiert. Das kann zwei Ursachen haben, entweder in den einzelnen Regionen liegt tatsächlich eine unterschiedliche Aussprache vor, oder die Differenzen entstanden durch die unterschiedliche Umschrift der gleichen Begriffe durch die Forscher, was auf deren jeweiliger Muttersprache beruhen könnte. Manche Autoren, sowie DuBois verzichtet auf weite Strecken völlig auf lokalsprachliche Begriffe.

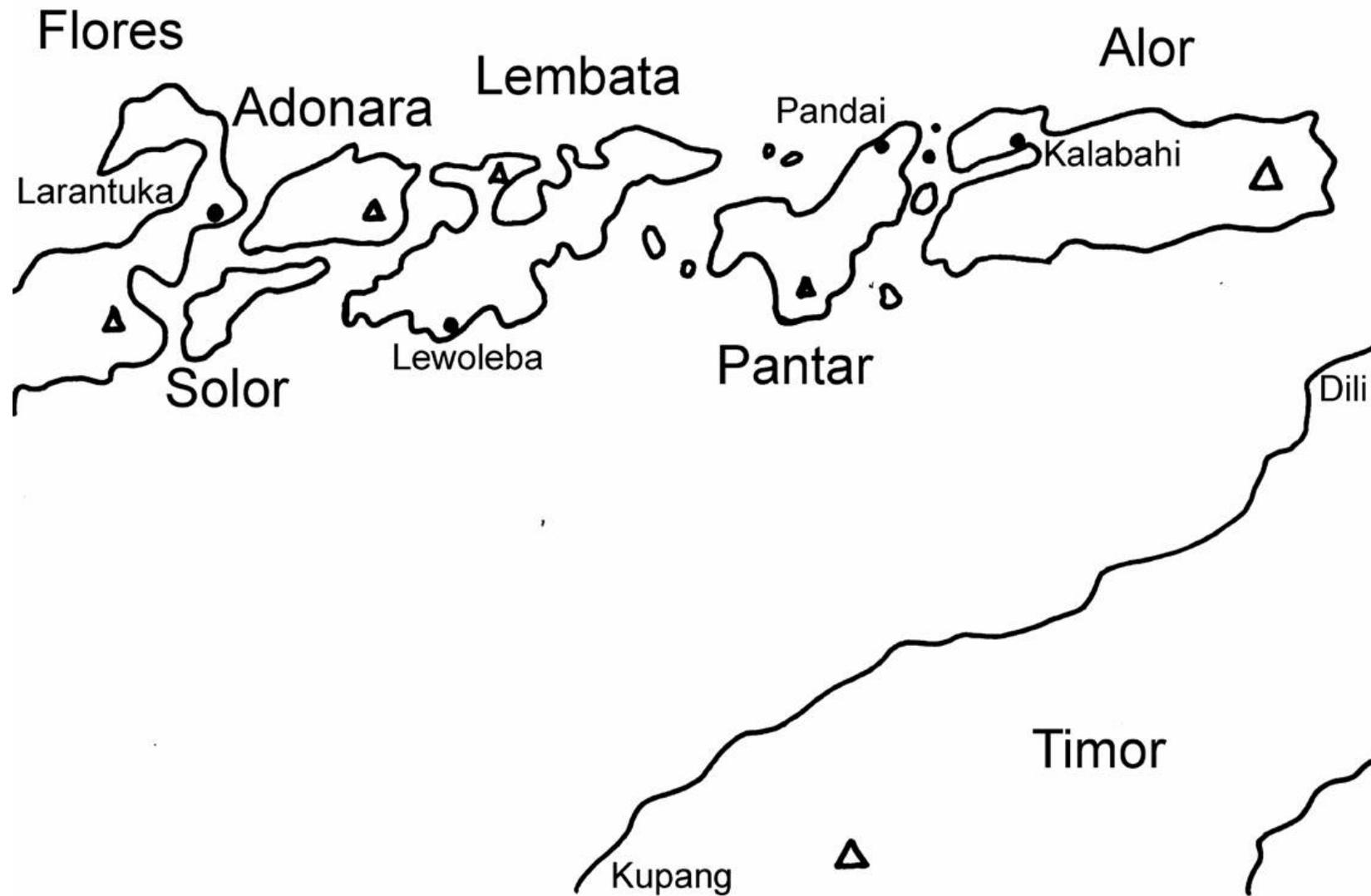
Auf eine weitere Besonderheit der Quellen, die von dem niederländischen Linguisten W. A. L. Stokhof stammen, sei noch hingewiesen. Er notiert alle Ausdrücke einer Lokalsprache in phonetischer Umschrift. Aus Gründen der Vergleichbarkeit mit den anderen Quellen, die keine phonetische Umschrift verwenden, verändere ich erstere in (unpräzisere) lateinische

Buchstaben. Da die vorliegende Arbeit keine linguistische Untersuchung ist, ist diese Vorgehensweise in vielen Fällen nützlich. Quellen- und Wortvergleich ist leichter möglich, wenn die Schreibweise der Begriffe, nicht durch ein anderes Schriftsystem unterschieden wird. Der ausdrückliche Hinweis auf die regionale Herkunft des jeweiligen Begriffs soll eine spätere Ergänzung des Materials erleichtern. Sofern Originalzitate von Stokhof verwendet werden, wird dort, um der korrekten Zitierweise gerecht zu werden, die Originalschreibweise beibehalten. Ansonsten wird im Text die Orthographie alter Quellen in die moderne indonesische Schreibweise übertragen. Statt „tj“ „c“ wird verwendet und das niederländische „oe“ wird in Namen und Übersetzungen als „u“ geschrieben. In den Originalziten wird die niederländische Schreibweise allerdings beibehalten. Bei Abkürzungen der Verwandtschaftstermini² wird die in englischen Texten gebräuchliche Form verwendet.

² Siehe Abkürzungsverzeichnis



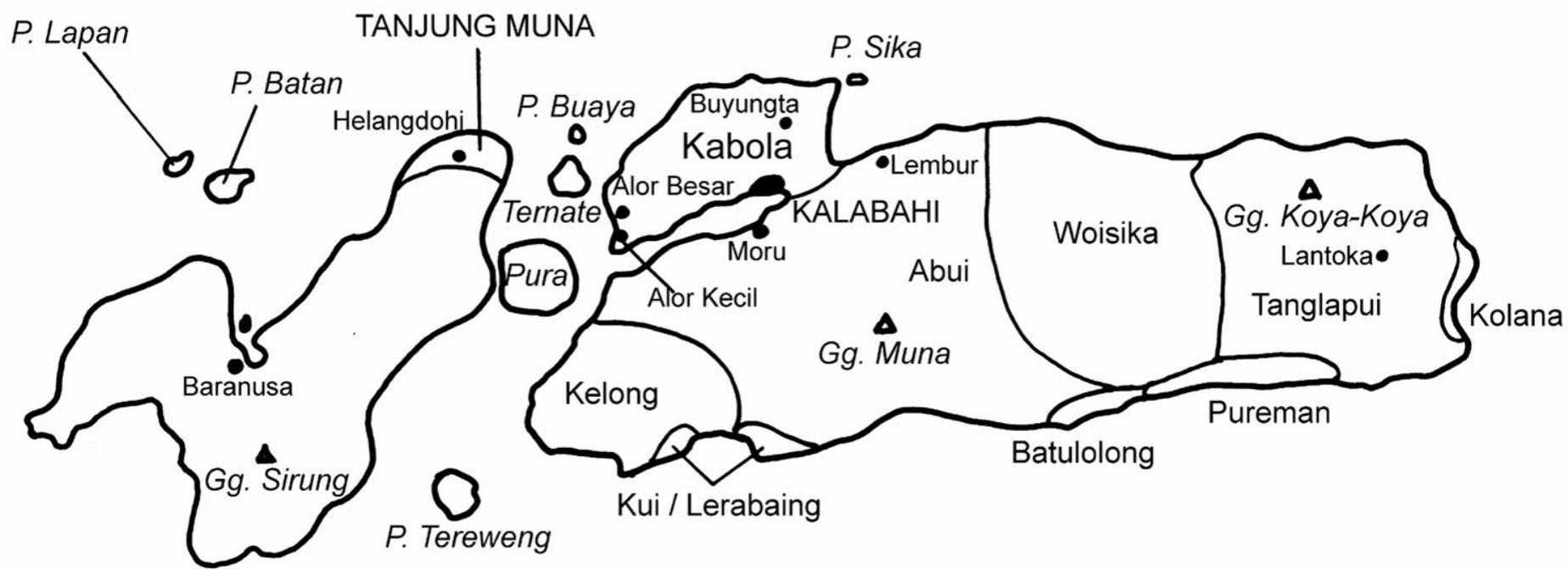
Karte 1: Südostasien



Karte 2: östliche Kleine Sundainseln

PANTAR

ALOR



Karte 3: Alor-Archipel

1 Überblick über die gesamte Insel

Die Insel Alor wurde ebenso wie ihre Nachbarinseln erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts mit der niederländischen Kolonialherrschaft konfrontiert. Über die inner- und interinsularen Verhältnisse vor diesem Zeitpunkt wissen wir nur wenig. Unser Wissen geht auf Berichte von seefahrenden Händlern zurück. Seit dem 16. Jahrhundert waren sie an den Sandelholzvorkommen der südlich von Alor gelegenen Insel Timor interessiert. Aus dieser Zeit stammen auch die ersten Karten der Region und ein kurzer Bericht, den Pigafetta (1522; LeRoux 1929), ein Mitreisender der Magellan-Expedition verfaßte. Bis weit ins 19. Jahrhundert hinein wurde Alor aber kaum Beachtung geschenkt. Seit dem Jahr 1859, in dem Portugal große osttimoresische Gebietsansprüche an die Niederlande verkaufte, gehörte auch Alor zur neuen Kolonialmacht (Dietrich 1983:39). In diese Zeit fällt der Bau der ersten europäischen Niederlassung auf dem westlichsten Punkt Alors. Allerdings hatte diese Einrichtung kaum Auswirkungen auf die Bevölkerung der restlichen Insel.

So kam es, daß der niederländische Resident aus Timor erst im Jahr 1889, 30 Jahre nach der Übernahme Alors durch die Niederlande, bemerkte, daß im Osten Alors weiterhin statt der niederländischen Flagge die portugiesische aufgezogen wurde und immer noch an einen Raja aus dem portugiesischen Teil Timors Tribut bezahlt wurde³. Die Gebietsübergabe ehemals portugiesischer Gebiete an die niederländische Verwaltung war ganz offensichtlich ohne Einbeziehung der lokalen Bevölkerung eine Abmachung zwischen Holland und Portugal. Insgesamt dauerte es fünfzig Jahre, bis ein ständiger niederländischer Posten auf Alor eingerichtet wurde. Er wurde ab 1909 an der Stelle der heutigen Insel-Hauptstadt Kalabahi erbaut.

Kalabahi liegt in West-Alor im Inneren einer sehr geschützten Bucht, der Kabola-Bucht. Durch die ständige Anwesenheit eines „Posthouders“ stieg das überregionale Interesse an Alor ein wenig. Die Insel wurde das erste Mal von einer europäischen militärischen Abordnung zum Zwecke der „Befriedung“ durchquert. In einem Bericht über diese Durchquerung werden allgemeine Eindrücke wiedergegeben. Zudem enthält der Bericht topographische Karten von Alor und Pantar, in denen die Dorfnamen von heute unbewohnten Dörfern genannt werden.

Bereits vor der Militäraktion, die 1910 durchgeführt wurde, besuchten europäische Reisende, Händler und Verwaltungsbeamte Alor und verfaßten kurze Berichte über ihre Ein-

³ Stefan Dietrich machte mich in einer persönlichen Mitteilung (20.12.1989) auf den Vorfall in Kolana (Ost-Alor) aufmerksam.

drücke, sowie über Beschreibungen des Inlands. Diese Beschreibungen stammen vermutlich von der Küstenbevölkerung. Nur zwei dieser Berichte wurden veröffentlicht und konnten folglich in dieser Arbeit berücksichtigt werden: Baron van Lynden (1851) und J. E. Teysmann (1874).

Durch eine Betrachtung der ersten schriftlichen Quellen wird es möglich, ein Phänomen nachzuvollziehen, das bis heute jeder Besucher Alors neu erlebt: Je näher man der Insel kommt, desto zahlreicher werden Beschreibungen von Land und Leuten, sowie Gerüchte über Hexerei. Erst wenn man Alor betritt, erfährt man Konkretes. Der Inhalt der Gerüchte verändert sich allerdings kaum. Er bezieht sich nun aber auf die Inlandbevölkerung. Erst ein persönlicher Besuch des Berglandes gewährt Einblick in das Leben auf Alor.

Im Folgenden wird der erste Eindruck, der sich den Europäern beim Besuch Alors bot und bietet anhand früher Quellen über die Insel dargelegt. Leider existieren keine schriftlichen Quellen über die umgekehrte Blickrichtung, die der Bewohner Alors auf die ersten europäischen Besucher.

1.1 Frühe Kenntnisse über die Insel Alor

Bis zum 19. Jahrhundert wurden die meisten östlichen Kleinen Sunda-Inseln wenig beachtet. Eine Ausnahme bildete die Insel Timor, die bereits im 13. Jahrhundert von chinesischen Sandelholzhändlern besucht wurde (Chau Ju-Kua 1966:208). Die chronologisch nächste Quelle über diese Region ist das Nagarakertagama⁴, die Hofchronik des hindu-javanischen Majapahit-Reiches. Von dort aus wurde im Jahr 1357 eine Expedition zur Insel Sumbawa unternommen, um das Machtgebiet nach Osten auszudehnen. Die daraus resultierende Vergrößerung des Reiches wird im Jahr 1365 in Form einer Aufzählung von „abhängigen“ Gebieten notiert. Darunter sind die Namen Galiyao, Sumba, Solot und Timor, die alle in Gebiete östlich von Sumbawa verweisen, wo die Expedition nie war (Pigeaud 1962, IV:34; zit. n. Barnes 1982:407). Es handelt sich ausnahmslos um Inseln der Umgebung von Alor und Pantar, nur diese beiden Inseln werden nicht genannt. Einzig der Name Galiyao könnte auf Alor hinweisen, obwohl er bisher nicht eindeutig lokalisiert werden kann⁵.

⁴ Die Schreibweise übernehme ich von Kubitscheck und Wessel (1981).

⁵ Le Roux (1929), van Fraassen (1976), Robert Barnes (1982) und Stefan Dietrich (1984) versuchten herauszufinden, wo Galiyao gelegen haben könnte. Vergleicht man ihre Ergebnisse mit den Mythen, die Annie Lamoine (1969) aus Alors westlicher Nachbarinsel Pantar veröffentlichte, erhärtet sich der Eindruck, daß Galiyao eine Allianz gewesen sein muß, deren Zentrum auf Pantar lag.

Weitere 150 Jahre nach der Namensnennung Galiyaos im Nagarakertagama, werden östliche Gebiete der Kleinen Sunda-Inseln, auch in europäischen Quellen genannt: Die portugiesische Molukken-Expedition von 1511 führte entlang der Inseln „Solor, Galao und Malua“ (Galvão 1944:85, 107; zit. n. Barnes 1982:407). Galao ist vermutlich mit Galiyao identisch. Malua verweist eindeutig auf die Insel Alor. Es ist die Eigenbezeichnung einer Bevölkerungsgruppe aus Südwest-Alor, aus der Region Kui (van Lynden 1851:329).

Die gleichen Inseln, die die portugiesische Molukken-Expedition von 1511 passierte, notierte 1522 auch der italienische Edelmann Antonio Pigafetta: „Solot, Galiau und Malua“ (LeRoux 1929:9). Pigafetta war Teilnehmer der spanischen Magellan-Expedition, die den Seeweg zu den begehrten Gewürzinseln auf der Westroute, also um Amerika herum, entdeckte. Pigafetta führte ein Tagebuch über diese Expedition. LeRoux rekonstruierte 1929 anhand dieser Aufzeichnungen die Schiffsroute durch die ostindonesischen Inseln. Von Magellans Flotte, die aus vier Schiffen bestanden hatte, war die »Victoria« das einzige Schiff, das nach Magellans Ermordung auf den Philippinen, die Fahrt von den Gewürzinseln nach Europa zu Ende führen konnte. Die Reise Richtung Süden durch die Banda-See war besonders gefährlich, weil die Route durch portugiesisches Hoheitsgebiet führte und von den Spaniern unerlaubterweise durchquert wurde. Die Schiffsbesatzung mußte ständig fürchten, von den Feinden entdeckt zu werden. Lotsen aus Tidore, einem Sultanat im Gebiet der Molukken, führten die „Victoria“ möglichst weit im Osten in Richtung Süden. Die Route führte ins Solor-Alor Gebiet. Das Schiff passierte die Inseln Solot und Galiau (LeRoux 1929:9) und ankerte schließlich im Januar 1522 für zwei Wochen an der Südküste Maluas (= Alor)⁶. Aus Pigafettas Aufzeichnungen kann man schließen, daß die südöstlichen Gewässer des indonesischen Inselgebietes bei den einheimischen Seefahrern bekannt waren. Schriftliche Quellen über diese Gebiete finden sich möglicherweise in den Archiven der Sultanate Ternate und Tidore⁷.

Antonio Pigafettas Aufzeichnungen über Malua sollen hier besondere Beachtung finden, da sein Tagebuch die älteste Quelle ist, die über die Bewohner Alors berichtet. Dort heißt es: “Ii homini de questa ysola sonno saluatici et bestialli ma gianno carne humana et non hanno

⁶ Die Lokalbevölkerung von Pureman, hat den Besuch dieses fremden Schiffes in ihre orale Tradition aufgenommen. (eigene Erhebung 1989)

⁷ Diese Quellen wurden meines Wissens bisher nicht bearbeitet. Eine Bearbeitung erfordert die Kenntnis der malaiischen Sprache sowie der arabischen Schrift.

re vanno nudi.”⁸ (LeRoux 1929:18). Pigafetta schreibt nicht, wie er zu der abwertenden Beurteilung der Menschen kam. Die Schiffsbesatzung der „Victoria“ wagte es, in unmittelbarer Umgebung dieser „wilden“, „bestialischen“ und „menschenfressenden“ Leute 14 Tage vor Anker zu liegen und ihr Schiff zu reparieren. Das Vorkommen von Kannibalismus⁹ scheint auf einem Gerücht zu beruhen. In ganz Ostindonesien gibt es keinerlei Bestätigung derartiger Berichte (Forth 1991:257). Allerdings soll Kopfjagd auf einigen östlichen Inseln verbreitet gewesen sein, so auch auf Alor. Dort sollen die erbeuteten Köpfe auf den Festplatz im Dorf gelegt und umtanzt worden sein (LeRoux 1929:20; Scarduelli 1991:77). Möglicherweise beobachtete Pigafetta ein derartiges Fest und schloß daraus auf Kannibalismus. Pigafettas Menschenbeschreibung zog viele Forscher (auch mich) in den Bann. Dort heißt es nämlich weiter: „... et sonno li piu bruti sianno di questa india“¹⁰ (LeRoux 1929:18). Beim Leser wird unwillkürlich das Bedürfnis geweckt, zu überprüfen, ob die Menschen wirklich besonders häßlich sind.

LeRoux stellte fest, daß Pigafettas Aufzeichnungen weitgehend auf Tatsachen beruhen. Nur ein Satz weckte bei LeRoux Unverständnis: Bei Pigafetta heißt es, daß es Frauen waren, die bewaffnet zum Schiff „Victoria“ gekommen wären. LeRoux (1929:22) hält diese Aussage für sehr unwahrscheinlich, da die Frauen ihre kriegstreibenden Männer gemäß aller Kriegsberichte nie begleiten durften. LeRoux berücksichtigt nicht, daß es sich in diesem besonderen Fall um eine Kriegslist gehandelt haben könnte, die notwendig wurde, als man das riesige Schiff entdeckte. Allerdings ist es auch denkbar, daß die femininen Gesichtszüge der Männer und die langen Haare von Männern und Frauen zu dieser Fehleinschätzung führten.

Man könnte vermuten, daß über Alor, abgesehen von der spanisch-italienischen Quelle Pigafettas, auch von den ersten portugiesischen Seefahrern und Missionaren Berichte existieren müßten. Leider bin ich bisher nicht auf derartige Quellen gestoßen. Eine Ausnahme bilden die portugiesischen Seekarten, die die Insel Alor unter den Namen Malua und Terra Alta aufführen.

⁸ „Die Männer dieser Insel sind (...) und bestialisch, sie essen menschliches Fleisch und haben keine Sachen, sie sind nackt.“

⁹ In manchen Gebieten Alors (z.B. im *desa* Pandai) wird erzählt, daß man früher die rohe Leber eines getöteten Feindes aß. Da die Leber als Sitz der Seele gilt, ging man davon aus, daß man sich die Seele des Toten einverleiben konnte. Man war dadurch als Mörder unsichtbar geworden und folglich auch vor Verfolgung sicher. (eigene Erhebung 1999)

¹⁰ „(...) und es sind die hässlichsten in diesem Teil Indiens.“

Der Inselname Terra Alta wird jedem leicht verständlich, der sich Alor mit dem Schiff nähert. Es ist ein Name, der nur von Seefahrern gegeben werden konnte. Er gibt einen kleinen Einblick in die Geographie der etwa 100km langen und 50km breiten tafelbergähnliche Erscheinung der Insel. Dadurch unterscheiden sie sich deutlich von den ebenfalls vulkanischen Nachbarinseln, deren Panorama durch einen oder mehrere markante Vulkankegel geprägt ist. Die auf weite Strecken sehr steile Küste wird nur im Norden von einigen Korallenriffen umgeben. Selten finden sich kleine Buchten und flaches Küstengelände, das für Siedlungen geeignet wäre.

Die topographische Fixierung Terra Altas bzw. Maluas machte lange Zeit Probleme. Mercators Weltkarte aus dem Jahr 1569 (Vatter 1932: Tafel 7,2), zeigt die damalige Zuordnung der Inselnamen: Zwischen der Insel Ende (=Flores) und Malua befindet sich nur noch eine einzige kleine Insel, die keinen Namen trägt. Im Osten Maluas ist die Insel Terra Alta angegeben. Inseln mit den Namen Galiam, Noceuamor und Zolot wurden im Norden Maluas eingetragen. Bereits wenige Jahre später verfaßte Linschoten (Steinmetz 1945:59) im Rahmen der ersten niederländischen Ost-Indien Fahrt (1595 bis 1597) eine Weltkarte, auf der Terra Alta als Alor identifiziert werden kann.

Linschotens Karte zeigt in der Nähe von Terra Alta die Insel Guliam. Sie verweist vermutlich auf eine Insel, die unter ähnlich klingenden Namen auf älteren Karten in der Umgebung Alors eingetragen oder in Routenbeschreibungen genannt worden waren: „Galao“ in der Beschreibung der ersten portugiesischen Molukken-Expedition von 1511; „Galiau“ in Pigafettas Karte¹¹, die er während der spanischen Molukken-Expedition von 1522 zeichnete; „Galiam“ in der portugiesischen Seekarte, die Mercator 1569 anlegte. Diese Insel liegt immer in der Nähe Maluas oder Terra Altas. Es ist anzunehmen, daß sich die Inselnamen Guliam, Galao, Galiau oder Galiam auf ein einziges Gebiet beziehen. Vermutlich handelt es sich sogar um das Gebiet Galiyao, das 1365 im javanischen Nagarakertagama genannt wurde.

Galiyao ist im Zusammenhang mit Alor deswegen besonders wichtig, weil es Aufschluß über den Ursprung einiger aloresischer Rajas geben könnte. Pigafettas Einschätzung, daß es auf Alor keine Könige gäbe (LeRoux 1929:18), scheint nicht auf Tatsachen zu beruhen. Die Herrschaftsgebiete erreichen allerdings nicht den Glanz der Herrscher von den Philippinen und anderen Gebieten, die Pigafetta bereits kennengelernt hatte. Aufgrund von Erzählungen, die im 20. Jahrhundert auf Pantar (Lemoine 1969), Adonara (Dietrich 1984), Wetar (Elbert

¹¹ Siehe Vatter (1934: Tafel 7)

1911/12) und Alor (eigene Erhebungen 1989) über die jeweilige Lokalgeschichte gesammelt wurden, entsteht der Eindruck, daß sich einige Herrscherclans stolz auf ihre Zugehörigkeit zu Galiyao berufen. Gleichzeitig mit Galiyao wird die Abstammung von Modjopahit und von Munaseli genannt.

Die Erzählungen ähneln einander stark. Meist handeln sie von Modjopahit, der der erste Herrscher auf Pantar gewesen sein soll. Er kam aus Java und vererbte seinen fünf Söhnen Herrschaftsgebiete, sowohl auf Pantar als auch auf den umliegenden Inseln Lembata und Alor. Modjopahits Reich auf Pantar hatte zwei wichtige Nachfolgereiche: das Reich Munaseli und das Reich Pandai. Ersteres genoß aufgrund seines Reichtums besonders großes Ansehen. Der Herrscher besaß einen goldenen Hahn, der jeden Wunsch erfüllen konnte. Allerdings war der Hahn sterblich. Lange nach dem Tod des Hahnes geriet der Herrscher des Reiches Munaseli mit einigen Nachbarreichen in Streit. Als abzusehen war, daß dieser Herrscher, er hieß Serang Babu, unterliegen würde, schickte er ein Schiff nach Java mit der Bitte um Unterstützung. Allerdings war es dem Herrscher Munaselis, aufgrund einer erneuten List der Kriegsgegner unmöglich, die javanischen Verbündeten zu bezahlen. Die Wut der Javaner richtete sich daher direkt gegen den Herrscher von Munaseli. Anstatt ihn zu unterstützen, wurde er umgebracht und die Häuser im gesamten Herrschaftsgebiet zerstört. Die Bewohner des Reiches flohen in Richtung Osten - nach Alor.¹²

Die Geschichte von Modjopahit, sowie vom Aufstieg und Untergang des Reiches Munaseli gibt Annie Lemoine (1969) sehr ausführlich wider. Aus den Aufzeichnungen kann man vermuten, daß das Reich Munaseli früher großes Ansehen genoß. Allerdings ist völlig unklar, wann es zerstört wurde. Ich stellte 1989 fest, daß man sich auf Alor noch lebhaft an Munaseli erinnerte. Neben den Ursprungslegenden, die sich auf Munaseli bezogen, wurden in Erzählungen mit annähernd gleichem Inhalt neben Munaseli auch Majapahit als Ursprungsland angegeben. Die Herrscher von Kolana (Ost-Alor) (eigene Erhebung) und Terong (auf Adonara) (Dietrich 1984:317) heben ihren Ursprung im Majapahitreich besonders hervor. In Kolana wurde mir als Beweis für die Beziehung zum Majapahitreich sogar ein kleiner Dolch (*keris*) gezeigt, der aus Java stammen sollte, tatsächlich aber auch aus Sulawesi gekommen sein könnte. Auch Modjopahit, der Name des ersten Herrschers auf Pantar, muß nicht zwingend auf seine Abstammung aus dem gleichnamigen javanischen Reich hinweisen. Es ist auch denkbar, daß Munaseli als lokaler Herrscher mit angeblich guten Beziehungen nach Java, die

¹² Zusammenfassung nach Lemoine (1969) und Vatter (1934).

Kraft des Majapahitreiches auf sich konzentrieren konnte und sie wieder an seine Bündnispartner in Ostindonesien weitergab. Galiyao könnte als interinsulares Allianzsystem die Funktion erfüllt haben, die lokale Kraft des Urahn Modjopahits und des Reiches Munaseli weiterzutragen¹³.

In europäischen Quellen wird über dieses Reich nichts berichtet. Vermutlich existierte es im beginnenden 16. Jahrhundert bereits nicht mehr. Aber auch in anderen Details vermitteln die Quellen bis weit ins 19. Jahrhundert hinein nur einen sehr begrenzten Einblick in das Leben auf Alor. Die Binnenverhältnisse blieben den frühen Reisenden und Händlern bis ins 20. Jahrhundert völlig verborgen. Es gibt keine Quelle, die vor 1851 (van Lynden) aus dem Inselinneren berichtet hätte. Aber auch dieser älteste Bericht scheint auf Aussagen der Küsten- und nicht der Inlandbevölkerung zu beruhen. Erheblich zahlreicher fallen die Informationen aus, wenn man lokale Erzählungen über diese frühe Zeit in die Untersuchungen einbezieht. Eine Forschung vor Ort wäre nach wie vor sehr erfolgversprechend. Sie könnte neben Erzählungen der Inlandbevölkerung über die eigene Geschichte, Erzählungen von den umliegenden Inseln über Alor einbeziehen, da zumindest die Küsten Alors offenbar in einem großen Umkreis bekannt waren. Alor bildete die Vorratskammer für Buton Binongko (van Lynden 1851:331) und lieferte auch nach Timor und Solor Reis und Mais. Sogar Javaner und Händler aus Malakka nahmen auf ihrer Rückreise aus Timor außer Sandelholz auch Waren mit, die von den umliegenden Inseln herbeigeschafft, oder dort abgeholt wurden: Honig, Wachs, verschiedene Pfeffersorten und sogar Sklaven (Duarte Barbosa 1516:ohne Seitenangabe; zit. n. LeRoux 1929:42), aber auch Schwalbennester, Kenarikerne und Irdenware (van Lynden 1851:334) waren begehrte Handelsgüter. Die Waren kamen zwar weitgehend aus dem Inland Alors, aber offenbar hatte kein fremder Händler Interesse daran, selbst dort hin zu gehen. Vermutlich fungierte die Küstenbevölkerung, wie es auch aus anderen Gebieten Indonesiens bekannt ist, als Zwischenhändler zwischen Bergbevölkerung und Händlern, die von anderen Inseln kamen.

1.2 Alor im Jahre 1851

Baron van Lynden war der erste Niederländer, der Alor aufgrund eines persönlichen Besuches beschrieb und diesen Bericht veröffentlichte. Er war niederländischer Kontrolleur für „Timor en Onderhorigheden“ mit Sitz in Kupang auf Timor. Seine Informationen aus dem

¹³ Eine weiterführende Untersuchung könnte Aufschluß sowohl über die überregionale Bedeutung von Alor und Pantar geben, als auch zeigen, wie groß und welcher Art der Einfluß der aloresischen Küstenrajas interinsular und innerinsular war.

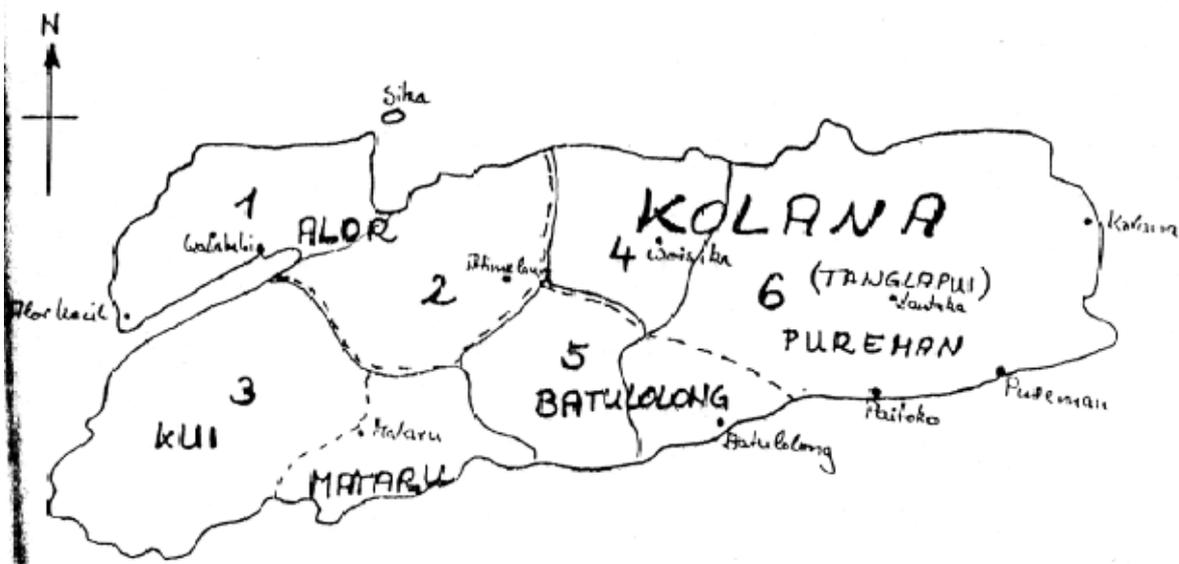
Jahr 1851 sind besonders wertvoll, da sie aus einer Zeit stammen, zu der die Niederländer erst begannen, sich für Alor zu interessieren. Der europäische Einfluß war zu dieser Zeit noch sehr gering. Man kann annehmen, daß van Lyndens Besuch einen Wendepunkt in der Geschichte Alors markiert. Mit der Veröffentlichung seines Berichtes begann eine Epoche, in der einerseits von außen genauer auf Alor geachtet wurde, andererseits die Bewohner Alors mit der ihnen bisher unbekannte europäische Welt konfrontiert wurden.

Van Lynden war der erste Autor, der die Inseln des Alor-Archipels aufzählte. Leider teilte er nicht mit, aufgrund welcher Kriterien er sie zu einem Archipel zusammenfaßte. Seine Einteilung hat bis heute Gültigkeit. Zum Alor-Archipel rechnet man die beiden großen Inseln Alor und Pantar, sowie viele kleine Inseln, die Pantar umgeben. Schon damals erschien offenbar eine Trennung zwischen den nahe beieinander gelegenen Inseln des Solor- und Alor-Archipels sinnvoll.

Unter niederländischer Herrschaft wurden die Kolonialgebiete in Verwaltungseinheiten, sogenannten „landschappen“, unterteilt. Der Alor-Archipel bestand aus sieben „landschappen“. Als Orientierungsrahmen dienten dabei offenbar die bereits bestehenden Herrschaftsgebiete, deren tatsächlicher Einfluß sich bis zum Auftreten der Niederländer vermutlich auf kleine Küstenregionen beschränkte. Über den Einfluß dieser Rajas vor auftreten der Niederländer gibt es keine Informationen. Auch Baron van Lynden schreibt nichts über die Privilegien oder Aufgabenbereiche der Rajas gegenüber der Bevölkerung.

Die niederländischen Verwaltungseinheiten bezogen sich auf Pandai, Barnusa, Blagar, die alle auf Pantar liegen, sowie auf Kui, Alor (=Ombai), Pureman und Paitoka, die auf Alor liegen (van Lynden 1851:334). Van Lynden legte leider keine Karte bei, so daß eine genaue Zuordnung der Namen schwierig ist. Nur einige dieser Gebiete bestehen bis heute als *kecamatan*: Kui, Alor und Pureman, letztes als Teil von Kolana. Es bleibt in allen Quellen unklar, wann diese Einteilung vorgenommen.

Karte 4: Grenzen der Herrschaftsgebiete nach niederländischer sowie nach heutiger *kecamatan* Aufgliederung



--- Rajatum Grenzen, die von der niederländischen Regierung angenommen wurden¹⁴
 — heutige Grenzziehung der *kecamatan* (Verwaltungsbezirk)¹⁵

- 1 Kecamatan Alor Barat Laut
- 2 Kec. Perwakilan Alor Barat Laut
- 3 Kec. Alor Barat Daya
- 4 Kec. Perwakilan Alor Timur
- 5 Kec. Alor Selatan
- 6 Kec. Alor Timur

Die Aufteilung in „landschappen“ hatte lange Zeit nur geringe Auswirkungen, da die Rajas ihre Anerkennung durch die Kolonialmacht offenbar bis ins 20. Jahrhundert nur durch das Hissen der Flagge demonstrierten. Die Rajas hatten gegenüber dem niederländischen Gouverneur keinerlei Verpflichtungen. Ohne Probleme konnte deshalb 1851 proklamiert werden, daß bereits drei von damals sechs Herrschaftsgebieten unter niederländischer Flagge standen: Alor, Paitoka und Pureman. Kui hatte zwar schon eine niederländische Flagge beantragt, zog aber 1851 noch die portugiesische auf. Ebenfalls die portugiesische Flagge hißte zu dieser Zeit Batulolong. Nur das sechste Rajatum - Mataru - ebenfalls an der Südküste gelegen, war 1851 noch selbständig. All diese kleinen Rajatümer lagen an den Küsten. Über mögliche Inland-Rajas gibt es aus dieser Zeit (und auch später) keinerlei Berichte.

¹⁴ Diese Einteilung ist entnommen aus Stokhof (1977:11)

¹⁵ Diese Einteilung entspricht der Karte des Alor-Archipels von 1990 (Hrsg.: Karya Pembina Swajaya, Surabaya).

Van Lynden beschreibt das Hochland von Alor als fruchtbar und dessen Wasserversorgung verglichen mit den Nachbarinseln als relativ gut. Mangel an Nahrungsmitteln gibt es auf der ganzen Insel nicht. DuBois vertritt sogar die Ansicht, daß man, wenn man von Hungerzeiten spricht, meint, daß das Lieblingsessen nicht zur Verfügung stünde (in: Kardiner 1963:106). 1851 wurde überall Brandrodungswanderfeldbau betrieben. Die Felder wurden alle zwei Jahre gewechselt. Trockenreis, Mais und verschiedene Knollenfrüchte waren die häufigsten Anbaupflanzen. Vom Fischfang lebte man nur an der Küste, wo 1851 noch kein Ackerbau betrieben wurde.

Fast 150 Jahre später hat sich an der Wirtschaftsweise kaum etwas geändert. Nur in den neu entstandenen Küstendörfern wird inzwischen auch Ackerbau betrieben. Bis heute geht man in allen Gebieten auf Wildschwein- und Hirschjagd, wie es bereits van Lynden beschrieb. Bezüglich der Haustierhaltung beobachtete Baron van Lynden:

„... men heeft er noch karbouwen, noch koeijen, noch paarden, behalve een stuk of drie op *Allor*. Schapen zijn zeer zeldzaam, maar geiten talrijk; ook tamme varkens bij de heidensche bevolking en overal kippen“ (van Lynden 1851:331).¹⁶

Daran hat sich bis heute ebenfalls nichts geändert, abgesehen davon, daß fast jeder Mann einige Jagdhunde besitzt und pflegt. Es ist verwunderlich, daß van Lynden keine Hunde erwähnte. In einer Wortliste aus der Region Kui, die im Jahr 1910 zusammengestellt wurde, wird die Bezeichnung *kui* mit „Hund“ übersetzt (Anonymus 1914:94). Häufig wird heute vom Ursprung des ersten Hundes erzählt, der eine Verwandlung des „älteren Bruders“ einer der Vorfahren war.

Diese Lücke in van Lyndens Bericht läßt darauf schließen, daß seine Informanten muslimische Küstenbewohner waren, die keine Hunde halten. Auch sonst ist die Beschreibung der Inlandbevölkerung und ihrer Lebensverhältnisse im Gegensatz zur Küstenregion sehr wenig ausführlich.

Neben der politischen Einteilung und den Wirtschaftsformen auf Alor berichtet van Lynden über die Zusammensetzung der Bevölkerung. Er unterscheidet die muslimischen Küstenbewohner von Pandai, Blagar, Barnusa, Alor und Kui von den „*orang gunung* [Bergmenschen], die heidenen zijn“ (van Lynden 1851:332). Dies entspricht dem Militärbericht von 1910. Dort wird von einer Küstenbevölkerung berichtet, die in Bezug auf ihre Herkunft

¹⁶ „Es gibt weder Wasserbüffel, noch Rinder, noch Pferde, abgesehen von ein oder drei Stück auf Alor. Schafe sind äußerst selten, nur Ziegen sind zahlreich. Auch zahme Schweine unter der heidnischen Bevölkerung und überall Ziegen.“

sehr stark gemischt war. Sie setzte sich aus Gruppen unterschiedlichen Ursprungs zusammen: „van Saleiereezen, Soloreezen, Javanen, bewoners van het vroegere Moena (op Pantar) enz.“ (Anonymus 1914:77). Insbesondere die Bewohner der Südküste, aber auch einige Bewohner des Berglandes geben ihren Ursprung in Timor an. Der Verfasser ist der Meinung, daß ihr Aussehen und ihre Bräuche ziemlich stark mit den Bewohnern Timors übereinstimmen (Anonymus 1914:75).

Über die Bergbewohner sagt van Lynden: „De bergbewoners zijn minder beschaafd, twistziek en weinig te vertrouwen“ (van Lynden 1851:332)¹⁷. Auf welche Grundlage er die Behauptung von den streitsüchtigen und hinterhältigen Bergbewohnern stützt, erfährt der Leser nicht. Den Grad der Unzivilisiertheit scheint van Lynden, unter anderem an der Kleidung zu bemessen. Sie bestand aus *jawat* (Rindenbast) und nur selten aus Baumwolle (van Lynden 1851:333). Letztere stammte von den Küstenbewohnern oder wurden von seefahrenden Händlern gekauft, da die Bergbewohner selbst nicht gesponnen und gewebt haben. Sonstiges Handwerk, das allerdings nicht weit verbreitet war, war Töpferei, Schmiedekunst und Zimmerei (van Lynden ebd.)

Van Lynden schrieb außer über die Bevölkerungszusammensetzung und die Wirtschaftsweisen auch über die Sprache Alors. Er war der Auffassung, daß es auf Pantar und Alor nur eine einzige Sprache gäbe. Sie habe mit dem Soloresischen (Lamaholot) viele Gemeinsamkeiten (van Lynden 1851:332). Diese Annahme stützte er auf den Eindruck, daß sich die Leute einigermaßen verständigen können. Aus welcher Region Alors diese Leute stammten, die sich verstanden, schreibt er nicht. Nach Untersuchungen durch W. A. L. Stokhof (1972) kann sich diese Feststellung nur auf die Bewohner der Region Alor und einige weitere Küstendörfer bezogen haben¹⁸.

Stokhof zählte neun verschiedene Sprachen allein auf der Insel Alor¹⁹. Acht dieser Sprachen sind mit timoresischen Sprachen verwandt, die wiederum mit Papua-Sprachen aus dem Gebiet des „Vogelkop“ (West-Neuguinea) verwandt sind (Stokhof 1977:2,3). Laut H. K. J. Cowan, er machte Sprachforschungen in Papua, Kisar und Timor, gehören Papua-Sprachen nicht zu den austronesischen Sprachen (Cowan 1965:361). Typische Merkmale für Papua-Sprachen sind allgemeine strukturelle Ähnlichkeiten und konkrete Übereinstimmungen bei

¹⁷ „Die Bergbewohner sind weniger zivilisiert, streitsüchtig und wenig vertrauenswürdig.“

¹⁸ Van Lydens Sprachuntersuchung ist ein erneuter Hinweis darauf, daß er nur an der Küste war und die großen sprachlichen Differenzen, die im Inland bestehen, nicht erkannte.

¹⁹ Auf der Nachbarinsel Pantar fand Stokhof noch drei weitere Sprachen, die auf Alor unbekannt sind.

bestimmten Personalpronomen. Allerdings besteht zwischen den Sprachen nur eine geringe lexikalische Übereinstimmung (Cowan 1965:362).

Van Lynden macht auf eine kulturelle Besonderheit Alors aufmerksam, für die die Insel im 20. Jahrhundert bekannt wurde: „eene soort van koperen trom of bekken in den vorm van een kwispeldoor [Spucknapf] met deksel, moko genoemd“ (van Lynden 1851:333)²⁰.

Diese *moko* wurden bis weit ins 20. Jahrhundert als allgemeines Zahlungsmittel verwendet. Ihr jeweiliger Wert wird bis heute von den Bewohnern Alors diskutiert. Woran oder wodurch er bemessen wird, kann von Außenstehenden nicht beurteilt werden. Stokhof führt einige Maßkriterien auf: Gefühlswert, Ritualfunktion, magische Stärke, Geschichte, Gesamtmenge des *moko*-Besitzes einer Gemeinschaft und der Grad der Unbeschadetheit eines Stückes. Dieses letzte Bewertungskriterium spielt allerdings eine eher untergeordnete Rolle (Stokhof 1977:40). Heute werden *moko* in weniger christianisierten Gebieten als Zahlungsmittel nur noch im Rahmen von Heirat, als sogenannter „Brautpreis“ (*belis*) verwendet. Aber *moko* sind auch Musikinstrumente. Früher wurden sie neben Gongs bei nahezu allen Festen als Rhythmusinstrumente geschlagen. Solche Feste waren immer mit Tanz verbunden.

Durch Baron van Lyndens Bericht erfährt man vieles über Alor. Auch wird ein erster Blick ins Innere der Insel möglich, wenn auch das Leben der Bewohner Alors weiterhin im Verborgenen bleibt.

1.3 Die niederländische „Befriedungsaktion“ von 1910

Unter dem Vorwand der Schaffung von Ruhe und Ordnung, wurden die sogenannten „Außeninseln“ Indonesiens zu Beginn des 20. Jahrhunderts zur militärischen Unterwerfung gezwungen (Dietrich 1985:275) und Volkszählungen durchgeführt. Sie bildeten die Grundlage für Steuerleistungen, die meistens in Form von „heerendiensten“, was unbezahlte Zwangsarbeit bedeutete, abgedient werden mußten (Dietrich 1985:279). Nieuwenkamp beobachtete auf Alor derartige Arbeiten im Jahr 1918, als der Hauptplatz von Kalabahi gebaut wurde (Zeichnung von Nieuwenkamp 1922:71).

Über die „Befriedungsaktion“ auf Alor wurde 1914 in den „Militaire Memories“ (Anonymus 1914) berichtet. Es handelt sich dabei um den Bericht der niederländischen Militärexpedition, die 1910 große Teile Alors und Pantars durchquerte. Aus dem Bericht

²⁰ „... eine Art Kupfertrommel oder Becken in der Form eines Spucknapfes mit Deckel, *moko* genannt.“

stammen zwei ausführliche Karten, die in ihrer Genauigkeit bezüglich der Wege und der *kampongs* (Dörfer) bis heute nicht übertroffen wurden.

Die Aufzeichnungen von 1914 (Anonymus) sind erheblich genauer als die von Baron van Lynden. Aus dem Bericht erfährt man, daß Alor aus einem einzigen langen Gebirgszug besteht, der durch die Mitte der Insel von Ost nach West fast gleichmäßig in 1000-1300m Höhe verläuft. Den höchsten Punkt bildet im Osten der 1825m hohe, erloschene Vulkan Gunung Koya-Koya. Er ist vom Meer aus nicht sichtbar. Das Gebirge ist sehr zerklüftet. Steile, schroffe Hänge wechseln mit tiefen unzugänglichen Schluchten, die die einzelnen Hochebenen voneinander trennen. Fortbewegung durchs Inland ist nur schwer möglich. Durch die zahlreichen tiefen und steilen Schluchten, strömen während des Westmonsuns reißende unüberwindbare Ströme (Anonymus 1914:71). Die Militärexpedition traf im Inselinneren auf zahlreiche Fußpfade, die nur selten begangen und nie gepflegt wurden. Für Fremde war es daher kaum möglich, die Wege zu entdecken.

„Aangeteekend zij hier, dat van hetgeen op de schetskaart als voetpad is aangegeven, lang niet alles dien naam verdient. Geheele stukken werden speciaal ten behoeve van onze patrouilles door de bevolking opengekapt“ (Anonymus 1914:73)²¹.

Nirgends gab es Brücken über die Flüsse, nur hin und wieder war eine Bambusstange über eine Schlucht gelegt worden (Anonymus 1914:74).

Auch die Beschreibung der Wasserversorgung deckt sich weitgehend mit van Lydens Informationen. Das Inselinnere hat gute, die Ost- und Westküste schlechte Wasserversorgung. Am wenigsten Wasser gibt es an Kolas Ostküste, in Kui und Mataru. Aber auch dort entstehen in der Regenzeit viele Flüsse und Quellen, die wenige Tage nach einem Regenschauer wieder austrocknen. Andere Flüsse, die normalerweise leicht durchwatet werden können, werden während der Regenzeit zu reißenden Strömen. Jede Kommunikation zwischen den Dörfern wird dadurch vorübergehend unterbunden. Die Flüsse entwässern das Hochland und haben eher den Charakter von Gebirgsbächen. Mit Schiffen sind sie nicht befahrbar und auch in ausgetrocknetem Zustand kann man sie nicht als Wegverbindung benutzen (Anonymus 1914:73). Nieuwenkamp berichtete von Krokodilen, die in großer Anzahl in diesen Bächen lebten und eine große Gefahr für die Bevölkerung darstellten

²¹ „Es sei hier angemerkt, daß das, was auf der provisorisch gezeichneten Karte als Pfad bezeichnet wird, längst nicht immer diesen Namen verdient. Ganze Stücke wurden extra für unsere Patrouille von der Bevölkerung gerodet.“

(Nieuwenkamp 1922:85). Mir gegenüber behauptete man, sämtliche Krokodile bereits getötet zu haben.

Im Militärbericht (1914:70) finden sich weitere Auskünfte zu van Lyndens Aufzählung der Rajagebiete. In der Zeit von 1851 bis 1910 haben sich sechs Herrschaftsgebiete, die unter niederländischer Flagge standen, herausgebildet: Alor, Kui, Mataru, Batulolong, Pureman und Kolana. Die Bergregion Tanggapui bzw. Tanglapui stand unter eigener Führung. Diese Einteilung bildete die Grundlage für die bis heute bestehenden Verwaltungsbezirke (*kecamatan*). Es wird ebenfalls erwähnt (Anonymus 1914), daß laut eines Vertrages aus dem Jahr 1927 zwischen dem Raja von Kolana und dem niederländischen Gouverneur, Pureman als Teil von Kolana angesehen wurde²². Tanglapui, wie es heute genannt wird, liegt heute ebenfalls im Gebiet Kolanas und Puremans, wurde aber im Vertrag von 1927 nicht berücksichtigt.

Der Militärbericht von 1910 (veröffentlicht 1914) ist die erste schriftliche Quelle, in der ein Autor aus eigener Beobachtung über die Bergdörfer und ihre Bewohner berichtet (Anonymus 1914). Dort heißt es, daß die Dörfer auf Hügeln oder Berggipfeln gebaut und meistens nur von zwei Seiten zugänglich sind. Als Grund für die eigenartige Lage der Dörfer wurden die ständigen Kriege angenommen, die angeblich früher, d.h. vor der „Befriedungsaktion“ geführt wurden. Laut dieser Quelle (Anonymus 1914) empfand auch die Bevölkerung die Standorte der Dörfer als lästig, weil das Trinkwasser oft aus großer Entfernung herbeigeschleppt werden mußte (Anonymus 1914:74). Weiter heißt es über Dorfkarten: die Häuser waren ohne erkennbare Regelmäßigkeit angeordnet. Bedingt durch die Unregelmäßigkeit der Häuseranordnung gab es innerhalb der Dörfer nur wenige Wege. Manche Dörfer waren auf Terrassen angelegt. Die Dorfgröße variierte zwischen 20 und 100 Häusern (Anonymus 1914:74). Die Bevölkerungszahl in den Dörfern schwankte zwischen 30 und 300. Männer bildeten dabei etwa 2/5 der Gesamtbevölkerung (Anonymus 1914:77). Angaben über Frauen oder Kinder machte der Autor nicht.

Nach der Militärexpedition vollzog sich auf der gesamten Insel ein starker Wandel. Viele Dörfer zogen in leichter erreichbare Regionen um. Der Umzug läßt tiefgreifende Veränderungen im Dorfaufbau und in den Sozialkontakten erwarten.

Im gleichen Militärbericht findet sich auch eine Beschreibung der lokalen Wirtschaftsweise und Arbeitsteilung. Diese Informationen scheinen heute noch weitgehend

²² Anhang 1 zeigt eine Kopie der Urkunde, die diese Gebietszuordnung festlegte. Sie wurde mir von Christofel Makunimau 1989 übergeben. Christofel Makunimau ist ein Nachkomme des Rajas von Kolana.

zutreffen. Die Bewirtschaftung der *ladang*-Felder liegt zum größten Teil in den Händen der Frauen und Kinder. Die Männer ziehen es vor, auf die Jagd zu gehen, was den Frauen streng verboten ist. Haupterwerbsmöglichkeit der Bergbevölkerung sind Landbau und Viehzucht, die der Küstenbevölkerung, Handel und Fischerei. Handel wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts sowohl mit den umliegenden Inseln als auch mit der Inselbevölkerung betrieben. Die Märkte fanden an festgelegten Tagen statt und waren immer in Orten an der Küste. Trockenreis und Mais aus den Bergen wurde gegen Sarongs, Kopftücher, Messer, Jacken und Perlen eingetauscht. Gongs und *moko* waren ebenfalls Zahlungsmittel, die auf den Märkten ihren Besitzer wechselten (Anonymus 1914:82).

Es wurde der normalerweise sehr freundliche und hilfsbereite Umgang der Bevölkerung untereinander gerühmt. Die freundliche Grundeinstellung bezog sich allerdings nur auf bekannte Personen. Fremden gegenüber war man eher mißtrauisch, manchmal sogar feindlich gesinnt. Angeblich mußte bis zum Zeitpunkt der „Befriedungsaktion“ jeder, der sich aus seinem Dorf herauswagte, um sein Leben fürchten (Anonymus 1914:75). Alle Bewohner Alors waren „von Natur aus Krieger“ (Anonymus 1914:79). Am liebsten beseitigten sie ihre Feinde durch Meuchelmord, wobei im Fall von Blutrache jeder Familienangehörige des Feindes ermordet werden konnte, dessen man habhaft wurde, egal ob es sich dabei um einen Mann, eine Frau oder ein Kind handelte. Häufig wurde der Kopf des Opfers abgeschlagen, mitgenommen und auf den Festplatz im Dorf gelegt. Einige Zeit später wurde er dann einfach weggeworfen (Anonymus 1914:79). Man muß davon ausgehen, daß diese Quelle sehr einseitig ist, rechtfertigte sich doch die Expedition mit der Notwendigkeit, die Insel zu „befrieden“.

Wenn man allerdings beachtet, daß die Bewohner Alors noch während meines Besuches 1989 mit Hochachtung von furchtlosen Europäern²³ erzählten, die es wagten, die ganze Insel allein zu durchqueren, dann entsteht der Eindruck, daß die frühen Erzählungen durchaus auf Tatsachen beruhen könnten. Viele Leute begleiteten 1910 die militärische Abordnung und nutzten so die Gelegenheit, einmal die eigene Insel kennenzulernen. Als Führer oder Dolmetscher waren die Begleiter allerdings kaum geeignet. „Op Alor is geen algemeene taal; iedere stam en dikwijls ook iedere negorij heeft een eigen taal“ (Anonymus 1914:78)²⁴.

²³ Häufig wurde von einem Dr. Klevenhaus gesprochen, der aus Ostdeutschland kam.

²⁴ „Auf Alor gibt es keine allgemeine Sprache; jeder Stamm und sogar jede Niederlassung hat eine eigene Sprache.“

Ganz so vielfältig, wie die Situation in dem Bericht geschildert wird, ist sie zwar nicht. Aber es stimmt durchaus, daß, abgesehen von den neun Sprachen auf ganz Alor, in fast jedem Dorf ein anderer Dialekt gesprochen wird. Heute haben sich neben Bahasa Alor, die Sprache des Herrschaftsgebietes in Nordwest-Alor, und Bahasa Kolana aus Ost-Alor der jeweiligen Rajagebiete und Indonesisch als Lingae Francae durchgesetzt.

“Formerly both languages gained prestige because they were the native languages of the influential *rajas* of Kalabahi (Nampira) and Kolana (Makunimaoe), respectively” (Stokhof 1977:8).

Der Einfluß der Küstenherrscher verstärkte sich vermutlich durch die besondere Beachtung, die ihnen die Niederländer schenkten. Parallel zur Stärkung des Herrschaftsgebiets wurde vermutlich auch die regionale Lingua Franca gefestigt. Heute ist Bahasa Indonesia weit verbreitet, da seit den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts alle Kinder in die Schule gehen müssen. Die Lehrer stammen in der Regel aus anderen Regionen Indonesiens und sprechen die Lokalsprache nicht. Sie sind gezwungen auf Indonesisch zu unterrichten.

Bezüglich der Religion erfährt man aus dem Militärbericht (Anonymus 1914:77), daß die gesamte Bergbevölkerung sowie die Küstenbevölkerung von Mataru, Batulolong, Pureman und Kolana „heidenen (animisme)“ seien (Anonymus 1914:77). Aus diesem Hinweis wird deutlich, daß bis 1912 kaum Missionare auf der Insel waren. James J. Fox gibt an, daß die Indische Kerk, die sich an die Niederländische Reformierte Kirche anlehnte, ab 1911 auf Alor aktiv war (Fox 1980:242). Hieraus schließe ich, daß der frühere nicht-christliche Glauben noch vielen Bewohnern Alors im Gedächtnis sein wird, und daß noch Leute leben können, die die Zeit vor der Missionierung und Kolonisierung bewußt erlebten. Allerdings muß sich ein Forscher bewußt sein, daß 90% der Bewohner Alors mit der Christianisierung in die protestantische Kirche eingetreten sind. Diese Missionare forderten, wie in allen protestantischen Gebieten Indonesiens, eine klare Abkehr der getauften Bevölkerung von allen religiösen Traditionen. Diese Forderung führte zur Vernichtung großer Teile der materiellen und traditionellen Kultur. Anders ist die Situation in den muslimischen Küstendörfern. Z.B. wurden in Alor Kecil viele Rituale und Kultgüter trotz des neuen Glaubens beibehalten. Ähnlich könnte es sich in den wenigen katholischen Dörfern verhalten.

1.4 Folgen der „Befriedungsaktion“

Aus der Sicht der „Befriedungsaktion“ von 1910/11 ergibt sich ein zeitgebundener Einblick in das Leben auf Alor. Daraus bekommt man eine vage Vorstellung davon, in welcher Umgebung die Menschen lebten. Es wird zudem der Eindruck vermittelt, daß die

Insel nicht nur den Europäern, sondern auch den Bewohnern Alors weitgehend unbekannt war. Die schlechten oder fehlenden Wegverbindungen, die Verständigungsschwierigkeiten, die Erzählungen über Kriegszüge, sowie die Standorte der Dörfer auf schwer erreichbaren Berggipfeln, verleiten den Autor des Militärberichts zu der Annahme, daß zwischen den Dörfern kaum Kontakte bestanden hätten. Angeblich befürchtete man, umgebracht zu werden, sobald man die Dorfgrenzen überschritt. Diese Beschreibung der ängstlichen und feindlichen Bergbewohner scheint im Widerspruch zu den friedlichen Handelskontakten zwischen Küsten- und Bergdörfern zu stehen, die im gleichen Bericht beschrieben werden. Es scheint sich auch im Alle Alors um Stereotypen und Klischees der damaligen kolonialen Gesellschaft über die „Außeninseln“ gehandelt zu haben. Die tatsächlichen Umstände auf Alor zur Zeit der Jahrhundertwende, also noch vor direkter Intervention durch die Holländer, lassen sich aus diesen Quellen nur erahnen. Erst in späteren Quellen finden Alltagsleben und Rituale besondere Beachtung und ermöglichen Rückschlüsse auf „vergangene Zeiten“.

Die „Befriedigungsaktion“ löste auf Alor einige Veränderungen aus. Eine der Folgen waren die zahlreichen Dorfum siedlungen in leichter erreichbare Gebiete. Besonders beliebte Orte für Dorfneugründungen waren Militärstationen. Angeblich kamen dadurch Kontakte zwischen Dörfern zustande, deren Bewohner früher einander einmal fürchteten. Auch der Binnenhandel, der bereits in bescheidenem Rahmen zwischen Küsten- und Bergbewohnern abließ, begann sich nach 1910 zu verändern. Die Truppen führten Münzgeld ein und erklärten den *orang gunung* („Bergbevölkerung“) den „wirklichen“ Wert ihrer Handelswaren. Außerdem ermutigten sie die Leute dazu, auch im Bergland untereinander Handel zu treiben, möglichst viel für den Eigenbedarf zu produzieren und ihre Kokospflanzungen zu vergrößern. Der Raja von Alor (in Westalor) teilte wenig später mit, daß die Händler, die die Küstenmärkte besuchten, fast nichts mehr verdienten, weil die Bergbevölkerung mit den Preisen vertraut sei und sie mit den Artikeln, die sie nicht verkaufen können zu den chinesischen Ladenbesitzern in Alor Kecil gingen (Anonymus 1914:76).

Die als Annehmlichkeiten erscheinenden Neuerungen brachten auf lange Sicht neue Schwierigkeiten für die Bevölkerung. Aus der Perspektive, die man fast 90 Jahre später hat, muß man feststellen, daß gerade die Einführung der Geldwirtschaft massive Probleme verursachte. Bis heute ist Gelderwerb nur für wenige möglich, da in den Dörfern überwiegend Subsistenzwirtschaft betrieben wird. Nur Regierungsangestellte, wie z.B. Lehrer, erhalten ein regelmäßiges Einkommen. So entstehen neue Eliten und Neid wird geschürt. Kaum jemand kann die Bedürfnisse befriedigen, die durch den Blick nach außen, über das Fernsehen, über Konsumgüter, die man in der Hauptstadt Kalabahi oder durch Touristen gesehen hat, geweckt

werden. Die Folge ist, daß Familienerbstücke verkauft werden und eine Verarmung von ehemals im traditionellen Sinne reichen Familien stattfindet.

Auch die Dorfum siedlungen brachten nicht nur Vorteile. Zwar sind die Wasserstellen leichter erreichbar geworden, aber die Felder rückten in vielen Fällen in große Entfernung. Oft muß man zur Feldarbeit mehrere Stunden laufen. Das hat zur Folge, daß die neu angelegten Dörfer die meiste Zeit des Jahres nur von alten Menschen und schulpflichtigen Kindern bewohnt werden. Alle anderen Leute ziehen entweder in kleine Häuser, die auf den Feldern angelegt werden, oder wohnen wieder für mehrere Monate im „alten“ Dorf.

Im Anschluß an die „Befriedungsaktion“ begann sich auf Alor auch die Kolonialpolitik zu verändern. Ein ständig anwesender „Posthouder“ sorgte für den Aufbau der heutigen Hauptstadt Kalabahi. Von diesem neuen Zentrum aus wurde die europäische Präsenz langsam spürbar: Militär war ständig auf der Insel anwesend und führte bei lokalen Kriegen Strafexpeditionen durch (van Gaalen). Ein zweiter, wichtiger Punkt, der die niederländische Präsenz spürbar machte, war die Verpflichtung, Steuern zu zahlen oder statt Steuern unentgeltliche „heerendienste“ zu leisten. Auf diese Weise wurden auf Alor viele Straßen gebaut. Auch große Teile der Hauptstadt Kalabahi entstanden durch derartige Dienstverpflichtungen (Nieuwenkamp 1922:71).

1.5 Zusammenfassung

Die „Entdeckungsgeschichte“ Alors zeigt, wie lange diese Insel von den Europäern unbeachtet blieb. In den ersten Berichten finden sich fast ausschließlich Stereotypen über die „Wilden“. Dagegen läßt die Betrachtung von Lokalgeschichte zu Galiyao, die erst im 20. Jahrhundert gesammelt wurden, vermuten, daß einige Gebiete Alors bereits vor dem Auftreten der Europäer in ein weitläufiges Allianzsystem eingebunden waren.

Das ausgehende 19. Jahrhundert brachte, vielleicht durch den Besuch Baron van Lyndens angeregt, etwas Interesse an der Insel. Er schreibt wenig über das Leben auf Alor, aber man erfährt von ihm einiges über die Topographie der Insel. Van Lyndens Personenbeschreibungen scheinen von Küstenbewohnern zu stammen, die ihre Stereotypen über Bergbewohner weitergaben. Erstere beschreibt er wiederum nicht.

In den Jahren nach van Lyndens Besuch wurde die niederländische Präsenz intensiver. 1900 wurden erste Verträge zwischen der niederländischen Regierung und lokalen Rajas geschlossen. Aber erst ab 1910 gibt es neue Informationen über Alor und das Leben dort. Möglicherweise befinden sich in niederländischen Archiven noch einige unveröffentlichte

Berichte der Verwaltungsbeamten dieser Zeit, die in der vorliegenden Arbeit nicht berücksichtigt werden konnten.

Die Jahre 1910 und 1911 brachten große Veränderungen für die Inlandbevölkerung. Eine niederländische Militärexpedition konkretisierte nicht nur die Vorstellungen, die die Europäer von Alor hatten, sondern veränderte in erster Linie den Blick der Dorfbewohner nach außen, sowohl in die bisher angeblich gefürchteten und gemiedenen Nachbardörfer, als auch in die Gebiete außerhalb der Insel. Aus beiden Richtungen, aus der europäischen, wie aus der aloresischen Sicht wird ein Einblick in eine über lange Zeit nicht sichtbare und vielleicht deshalb auch gefürchtete Welt genommen. Allerdings ist bisher nicht geklärt, welche traditionellen Möglichkeiten den Bewohnern Alors zur Verfügung stehen, um mit den Veränderungen umzugehen.

2 Alor in der sozialwissenschaftlichen Forschung des 20. Jahrhunderts

Im ersten Kapitel dieser Arbeit wurden die frühen Wege der Annäherung an Alor und ihre Folgen für die Inselbewohner dargestellt. Im zweiten Kapitel liegt der Betrachtungsschwerpunkt auf den wenigen sozialwissenschaftlichen Forschungen über Alor, die im 20. Jahrhundert entstanden. In den 20er und 30er Jahren besuchten Reisende und Forscher mit unterschiedlichen Erkenntnisinteressen das bis dahin weitgehend unbekannte Alor. Sie leisteten einen wesentlichen Beitrag zum Abbau des Wissensdefizits über die Insel. Während und nach dem zweiten Weltkrieg bestand kaum wissenschaftliches Interesse an Alor. Eine erneute Beachtung der Insel Alor entwickelte sich erst wieder in den 70er Jahren.

Die Forschungen aus dem 20. Jahrhundert werden die Grundlage dieser Arbeit bilden. Im Folgenden wird versucht, das gesamte bisher publizierte Material zu berücksichtigen, soweit es mir im Rahmen dieser Arbeit zugänglich war. Unbeachtet bleiben alle unveröffentlichten Quellen, die sicherlich in niederländischen Archiven vorhanden sind, sowie unveröffentlichte Abschlußarbeiten (*Skripsi*) indonesischer Studenten, die in ihren Heimatdörfern Befragungen durchführten.

Die relativ geringe Materialmenge, bestehend aus drei Hauptwerken und einigen Artikeln, scheint auf den ersten Blick leicht zu bewältigen. Bei genauerer Betrachtung stellt sich aber heraus, daß zwischen den Quellen sowohl in thematischer Hinsicht als auch bezüglich ihrer regionalen Schwerpunktsetzung wesentliche Unterschiede bestehen. Ort und Zeitpunkt des Forschungsaufenthaltes decken sich nur in zwei Fällen: bei Cora DuBois (1961) und Martha Margaretha Nicolspeyer (1940). Sie waren 1938 gemeinsam im Dorf Atimelang. Ein Quellenvergleich ist daher nur in wenigen Punkten möglich.

Viel eher scheint sich eine ergänzende Betrachtung anzubieten, was allerdings aufgrund des geringen Wissens über Alor eine problematische Vorgehensweise ist. Beachtet man Stokhofs linguistische Untersuchung, dann liegt die Vermutung nahe, daß kaum kulturelle Übereinstimmungen bestehen können. Er berichtet von neun verschiedenen Sprachen, von welchen acht zur gleichen, allerdings einer nicht-austronesischen Sprachfamilie gehören (Stokhof 1975:16). Bahasa Tanglapui (Ost-Alor) hat die wenigsten lexikalischen Übereinstimmungen mit allen anderen Sprachen Alors, nicht mehr als 24 %. Bahasa Alor (Nordwest-Alor) fällt als einzige austronesische Sprache auf der Insel aus dem Rahmen der sonstigen Sprachverwandtschaften heraus. Stokhof machte die Erfahrung, daß es in jedem Dorf Sprachvarianten gibt. Zwei bis vier Dialekte konnte er in fast allen Sprachregionen

nachgewiesen (Stokhof 1975:11f.). Als die Niederländer im Jahr 1910 Alor das erste Mal durchquerten, mußten sie feststellen, daß Sprache nicht als Mittel des Austauschs zwischen den Regionen, genutzt wurde. Der Autor berichtete von der Unmöglichkeit, jemanden zu finden, der die Sprache des Nachbargebietes zumindest ansatzweise beherrscht hätte (Anonymus 1914:78). Allerdings wird aus dem Bericht nicht klar, in welcher Form der Handel mit den Küstendörfern stattfinden konnte, falls es tatsächlich keine gemeinsame Sprache gegeben hat.

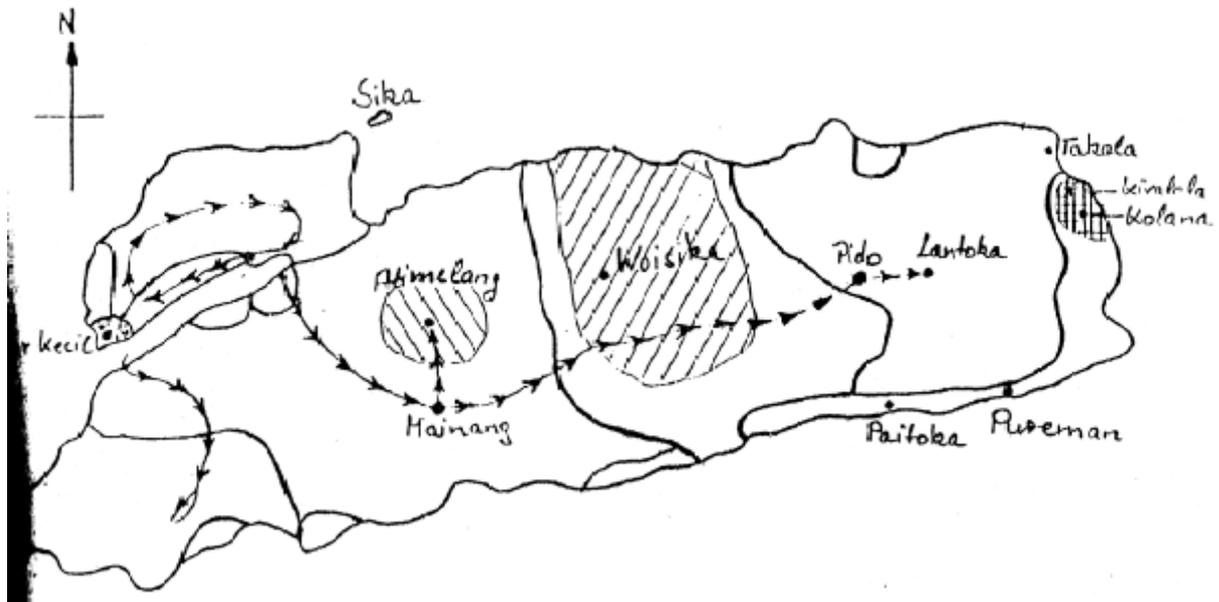
Wie stark die Abgrenzung zwischen den Sprachregionen vor und zu Beginn des kolonialen Einflusses tatsächlich war, läßt sich schwer beurteilen. Vieles spricht für traditionelle Kontakte, selbst wenn die frühen Berichte über Alor nur von feindlichen oder kriegerischen Zusammentreffen berichten.

Der sprachlichen Heterogenität, die scheinbar durch Beschränkung der Kontakte auf feindliche Auseinandersetzungen gefestigt wurde, steht in vielen Bereichen eine kulturelle Homogenität gegenüber. Dorfaufbau, Wirtschaftsweise und Finanzsystem weisen inselweit große Übereinstimmungen auf. Nur im Haustyp ist eine Zweiteilung zwischen Ost- und West-Alor zu bemerken (Vatter 1932:256).

Die sozialwissenschaftlichen Forschungsansätze und ihre Ergebnisse werden im Folgenden skizziert. Im Mittelpunkt der Betrachtungen werden die Veröffentlichungen der Forschungen von Ernst Vatter (1932), M. A. Bouman (1943), Cora DuBois (1961)²⁵, Martha Margaretha Nicolspeyer (1940), W. A. L. Stokhof (1977) und Pietro Scarduelli (1991) stehen. Die Auswahlkriterien ergeben sich aus der inhaltlichen Dichte des Materials. Weitere Arbeiten berücksichtigen soziale und historische Aspekte in derart geringem Ausmaß, daß sie nur in einigen wenigen Punkten ergänzend herangezogen werden.

²⁵ 1. Aufl. 1944.

Karte 5: Bisherige Forschungsgebiete auf Alor



- Sprachgrenzen nach Stokhof (1977)
- Reiseroute von Ernst Vatter (1928)
- \\\\\\ Atimelang: Forschungsgebiet von DuBois (1937-39) und Nicolspeyer (1938)
- //// Woisika: Forschungsgebiet von W.A.L. Stokhof (1972)
- Alor Kecil: Forschungsgebiet von Scarduelli (1988)
- |||| Alor Kecil: Forschungsgebiet von Scarduelli (1988)
- |||| Kolana: mein eigener Aufenthaltsort (1989)

2.1 Forschungsberichte ohne regionalen Schwerpunkt

Ernst Vatter und seine Frau Hanna unternahmen 1928/29 im Auftrag des Frankfurter Völkerkundemuseums eine achtmonatige wissenschaftliche Reise durch den Solor- und den Alor-Archipel. Im Anschluß an die Reise verfaßte Ernst Vatter einen ethnographischen Reisebericht: „Ata Kiwan, unbekannte Bergvölker im tropischen Holland“ (1932). Auf Alor erhielt das Ehepaar Vatter hilfreiche Unterstützung durch den niederländischen Kontrolleur M. A. Bouman. Sie konnten die niederländischen Unterkünfte sowie Transportmittel (Pferde) nutzen.

Ernst Vatters Interesse bestand in einer möglichst flächendeckenden Ethnographie der besuchten Inseln und in einer Sammlung materieller Kulturgüter für das Völkerkundemuseum in Frankfurt. Die Übereinstimmung seiner Daten mit neueren Untersuchungen ist beachtlich, insbesondere wenn man berücksichtigt, daß er sich nie länger als einen Tag und eine Nacht an einem Ort aufhielt. Neben Alltagsbeschreibungen, die auf eigenen Beobachtungen beruhten,

sammelte Vatter sehr viel Material über die Vorstellungen und den Umgang der Bevölkerung mit der nichtsichtbaren Welt. Vatters Aufzeichnungen bieten eine gute Basis für eine vergleichende Betrachtung der anderen publizierten Quellen, da Vatter immer deutlich kennzeichnet, aus welchem Dorf oder aus welcher Sprachregion seine Informationen stammen.

Der Kontrolleur M. A. Bouman half nicht nur dem Ehepaar Vatter ethnographische Daten zu sammeln, sondern war auch selbst an der Ethnographie Alors interessiert. Die Ergebnisse seiner Erfahrungen faßte er 1943 in dem Aufsatz „De Aloreesche Dansplaats“ zusammen. Neben dem Tanzplatz schenkte er der *naga*-Darstellung und dem aloresischen Haus besondere Aufmerksamkeit. Zur gleichen Zeit wie Bouman arbeitete Doeke Brouwer als Offizier und Arzt auf Alor. Er sammelte während einer Inseldurchquerung Daten zur physischen Anthropologie. In seiner Veröffentlichung „Bijdragen tot de Anthropologie der Aloreilanden“ (1935) berücksichtigt er auch einige sozio-kulturelle Besonderheiten.

Unter den wenigen historischen Quellen sind M. A. Hartmann (1936) und W. A. J. Nieuwenkamp (1922 und 1925) besonders informativ. Neben europäischen Vorurteilen der damaligen Zeit über die „primitive und menschenfressende“ Bevölkerung, finden sich mehrmals kleine Hinweise auf Mythen und kulturelle Besonderheiten, die in den anderen Quellen nicht erwähnt sind, aber ergänzend hinzugezogen werden können. Etwas problematischer in Bezug auf Glaubwürdigkeit ist die die romanhafte Erzählung „Uit de Duisternis tot het Licht“ (ca.1929), die von dem protestantischen Missionar van Dalen stammt. Der Protagonist der Erzählung ist ein junger Alorese, dessen Weg zu christlichem Bewußtsein nachgezeichnet wird. Die missionarischen Idealvorstellungen des Autors fallen stark ins Auge, zudem werden die „heidnischen, animistischen“ Gebräuche sehr abwertend beschrieben. Allerdings ist es gerade diese unzweideutige Parteinahme des Autors für „seinen“ Glauben, die es dem Leser relativ leicht macht, zwischen Wunschvorstellungen des Autors und einer Kulturbeschreibung Alors zu unterscheiden.

2.2 Regionalstudien

Etwa 10 Jahre nach dem Ehepaar Vatter besuchten DuBois und Nicolspeyer Alor, um sozialwissenschaftliche Studien zu betreiben. Nach diesen beiden Regionalstudien vergingen wieder über 30 Jahre, bis erneut sozialwissenschaftliche Forschungen auf Alor durchgeführt wurden. Die jeweiligen Untersuchungsschwerpunkte werden im Folgenden kurz vorgestellt.

Cora DuBois

Cora DuBois forschte in den Jahren 1937 bis 1939 in einem Zeitraum von 18 Monaten auf Alor. Sie wohnte in Zentral-Alor in dem Dorf Atimelang. Es ist ein Gebiet, in dem sich die Bewohner selbst als Abui bezeichneten, um sich dadurch von den Küstenbewohnern zu unterscheiden (DuBois 1961:x). DuBois' Forschungsinteresse bestand darin, daß sie „un-amerikanische“ Wege der Sozialisierung kennenlernen wollte. Bei der Vorbereitung des Forschungsvorhabens war der amerikanische Psychoanalytiker Abram Kardiner behilflich. R. Kennedy sowie J. P. B. de Josselin de Jong empfahlen Alor, da seine Bevölkerung bis zu DuBois' Ankunft nur sehr wenig europäischen Kontakt gehabt hatte.

DuBois faßte ihre Beobachtungen und Erfahrungen in dem Werk „The People of Alor“ (1961) zusammen. Im ersten Teil befaßt sie sich mit dem Hereinwachsen eines Kindes in die soziale Gemeinschaft des Dorfes Atimelang. Sie zeichnet den typischen Alltag im Lebenslauf eines Menschen von der Geburt bis zum Tod nach. Besonderen Wert legt sie dabei auf die zwischenmenschlichen Umgangsformen insbesondere zwischen den Generationen.

Der zweite Teil ihrer Arbeit besteht aus autobiographischen Erzählungen. Leider bekommt der Leser weder Informationen über die Kriterien der Personenauswahl, noch interpretiert DuBois die Biographien. DuBois' kulturspezifisches Wissen bleibt in diesem Fall ungenutzt. Auch erfährt der Leser nur wenig über die konkreten Erzählsituationen. Eine Interpretation der Autobiographien wird allerdings von dem Psychoanalytiker Abram Kardiner durchgeführt, der die Bewohner Atimelangs nur aufgrund DuBois' Ethnographie kannte. Seine Interpretation vermittelt wenig kulturspezifisches Wissen, sondern wirkt eher wie eine Zusammenfassung und Prüfung der Datensammlung auf DuBois' Glaubwürdigkeit.

DuBois' Aufzeichnungen bergen viel Aufschluß über die Vorstellungen der Aloresen von einer Welt des Jenseits. Dem Leser von DuBois' Aufzeichnungen wird die nicht-sichtbare Welt durch Mythen über das Leben im Jenseits, aber auch durch Alltagsbeschreibungen vermittelt. Zum Beispiel wird die Vorstellung über den Weg der Toten zu ihrem neuen Aufenthaltsort ausführlich beschrieben (siehe unten). Grundlage dieser Erzählung bietet der Bericht des „Sehers“ Rilpada. Er wird von Dorfbewohnern z.B. bei Fragen der Traumdeutung aufgesucht. DuBois berichtet auch über Erziehungsmaßnahmen, bei denen Kindern mit nicht-sichtbaren Geistern gedroht wird (DuBois 1961:49). Häufig dienen diese Drohungen allerdings einzig und allein der Erheiterung der anwesenden Erwachsenen, die vorgeben über derartige Ängste erhaben zu sein, es aber nach DuBois Einschätzung nicht sind.

Martha Margaretha Nicolspeyer

Martha Margaretha Nicolspeyer führte von Oktober 1938 bis Februar 1939 auf Alor eine Untersuchung über „De Sociale Structuur van een Aloreese Bevolkingsgroep“ (1940) durch. Nicolspeyer forschte in dem Dorf Atimelang, als DuBois bereits fast ein Jahr dort wohnte. Die beiden Forscherinnen wohnten und arbeiteten zusammen. Nicolspeyer profitierte von dieser Situation sehr, weil DuBois die alltäglichen Verhältnisse bereits relativ gut kannte und schon mit der Lokalsprache Abui vertraut war. Nicolspeyers Eingliederung in die Dorfgemeinschaft Atimelangs verlief dadurch besonders schnell und problemlos (Nelemans-Nicolspeyer 1945:108). Sie konnte gute Ergebnisse mit nach Hause bringen, obwohl ihr Forschungsaufenthalt nur fünf Monate dauerte²⁶.

Nicolspeyers Beschreibungen bergen allerdings aufschlußreiche Details über die Gesellschaftsstruktur und das Zusammenleben in Atimelang. Sie stellt in einem einleitenden allgemeinen Teil die Insel Alor, das Dorf Atimelang, die religiösen Verhältnisse und einige kulturelle Besonderheiten vor. Im zweiten Teil wird den Sozial- und Familienverhältnissen besondere Beachtung geschenkt. Im Mittelpunkt von Nicolspeyers Untersuchung steht die Organisation des Zusammenlebens auf Dorfebene, soweit sie durch verwandtschaftliche Kriterien bestimmt ist. Nicolspeyer konnte verschiedene verwandtschaftliche Gruppierungen ausfindig machen, die teilweise erst durch die zusätzlich bestehende territoriale Bindung Bedeutung erlangen. Ihre Arbeit wird durch eine Sammlung von Erzählungen aus Atimelang abgeschlossen, die sowohl in Bahasa Abui, als auch in einer freien Übersetzung wiedergegeben werden. Die Erzählungen handeln vom Ursprungsmythos einer *hiéta* (ein ungefähres Äquivalent eines Clans), von den Ahnen, vom Krieg, von einer Dorfgründung, von jenseitigen Kräften und Geistern, sowie von Traumerzählungen.

Nicolspeyer versucht, einen Überblick über die Sozial- und Familienverhältnisse in unterschiedlichen Situationen zu vermitteln. Sie überprüfte die Annahme des Leidener Strukturalisten Van Wouden([1935] 1968:9ff.), daß überall in Ostindonesien doppelt-unilaterale Deszendenz anzutreffen sein. Sie stellte fest, daß sie zumindest in Atimelang nicht eindeutig belegt werden kann. Sie schließt allerdings nicht aus, daß früher ein derartiges

²⁶ Meine Versuche, Nicolspeyers Tagebuch für eine wissenschaftliche Bearbeitung zu bekommen, sind leider fehl geschlagen. Sie selbst ist bereits verstorben. Der einzige in der Familie, der an ihren Forschungen etwas Interesse gezeigt haben soll, war ihr Sohn David. Tragischerweise war er wenige Tage vor meinem Versuch, Kontakt zu ihm aufzunehmen, bei einem Zugunglück in Holland ums Leben gekommen. Seine Ehefrau ging davon aus, daß, falls es ein Tagebuch gegeben hatte, nur er es aufbewahrt haben kann. Dankenswerter Weise suchte sie relativ kurz nach dem Tod ihres Mannes für mich nach diesem Buch, konnte es aber nirgends finden.

Verwandtschaftssystem bestanden haben könnte. Ihr Versuch, die Sozialstruktur in Atimelang auf ein bestimmtes Modell zu übertragen, mißlang.

An den Anfang ihrer Dissertation stellt Nicolspeyer einige über ihre eigene Arbeit hinausgehende Forschungsanregungen, die sie als Thesen formulierte. In These IV macht sie darauf aufmerksam, daß eine genaue Untersuchung der Festplätze einen tiefen Einblick in die Sozialorganisation auf Alor ermöglichen könnte (Nicolspeyer 1940:ii). Weiter unten werde ich diese Anregung aufgreifen und versuchen, die bisher publizierten Quellen in Hinblick auf den Festplatz zu sichten, um Aufschluß über Formen des Zusammenlebens zu erhalten. Nicolspeyer schenkte diesem Punkt nur geringe Beachtung.

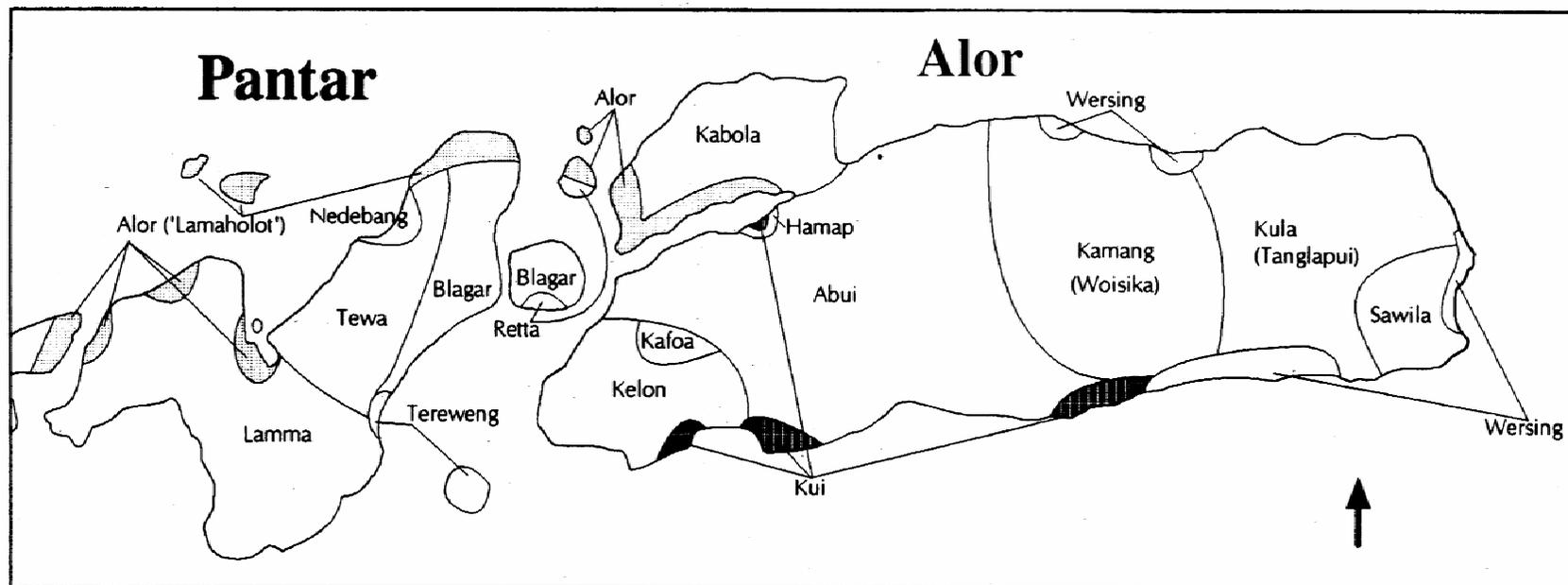
W. A. L. Stokhof

Nach dem 2. Weltkrieg war Stokhof der erste Forscher auf Alor. Seine Studien gehen auf zwei einmonatige Aufenthalte in den Jahren 1972 und 1974 zurück. Er schrieb einen kurzen ethnographischen Überblick (Stokhof 1977) über die Region Woisika in Ost-Alor. Die Studie bietet eine ausgezeichnete Vergleichsbasis mit den Studien von DuBois und Nicolspeyer. Hauptpunkte der Ethnographie sind eine Dorfbeschreibung und die Beschreibung von Ritualen anlässlich lebenszyklischer Feste. Heirat und Totenritual stehen im Zentrum von Stokhofs knappen, aber sehr prägnanten Ausführungen. Die Ethnographie trägt wesentlich dazu bei, seine linguistischen Untersuchungsergebnisse besser nachvollziehen zu können. Es gelang ihm, die zahlreichen aloresischen Sprachen klar umrissenen Regionen zuzuordnen und auch den Grad ihrer Sprachverwandtschaft weitgehend zu klären. Als aloresische Regionen mit eigenen Sprachen nennt er: „Woisika, Kabola, Kelon(g), Kafoa, Abui, Kui/Kiraman(g), Tanglapui, Kolana“ (Stokhof 1977:2). Erläuternd fügte er eine Sprachenkarte bei (vgl. Karte 7 und Karte 8, die aktualisierte Sprachenkarte von Grimes 1997).

Bahasa Alor (*Alurung*) fällt als einzige Sprache aus dem Rahmen der Gesamtinsel heraus. Sie ist die Sprache einer Küstenregion in Nord-Pantar und einer Küstenregion in Nordwest-Alor. Stokhof ordnet sie der austronesischen Sprache des Solor-Gebietes zu, dem Lamaholot (Stokhof 1977:2). Die anderen acht Sprachen zeigen lexikalische und typologische Verwandtschaft zu Sprachen, die auf Timor und Kisar (Oirata) gesprochen werden und die mit den nicht-austronesischen Sprachen des Vogelkopfs von Irian Jaya (West-Papua) Gemeinsamkeiten aufweisen (Stokhof 1977:2f.).



Karte 6: Sprachenkarte von Alor und Pantar (Stokhof 1977)



Karte 7: Sprachenkarte von Alor und Pantar (Grimes 1997)

Stokhofs weiteren linguistischen Untersuchungen bergen kaum Informationen über die Weltvorstellung der Bevölkerung Alors. Sie sind daher für meine Fragestellung wenig ergiebig, zumal er nur in Ausnahmefällen kulturell relevante Wörter aufnahm wie Körperteile, Hausteile, Bezeichnungen für die belebte Umwelt, für ökonomisch wichtige Gegenstände und rituelsprachliche Wendungen.

Stokhofs ausführlichen Sprach- und Grammatikuntersuchungen verweisen auf sehr frühe kulturelle Zusammenhänge nach West-Neuguinea in die Nordost-Region des Vogelkopfs von Neuguinea. Auf diese Zusammenhänge hatte bereits im Jahr 1935 der physische Anthropologe Doeke Brouwer in seiner Untersuchung „Bijdragen tot de Anthropologie der Aloreilanden“ hingewiesen:

“... we came to the conclusion, that the mountaineers of our islands [Pantar und Alor] must be considered to be Melanesians, consisting of a mishmash of Protomalay elements with a strong admixture of the Papuan element” (Brouwer 1935:120).

Die Ähnlichkeiten zwischen Alor und Neuguineas, die auf der Ebene der Linguistik und der Physischen Anthropologie bereits nachgewiesen wurde, sollten für zukünftige soziokulturelle Vergleichsuntersuchungen vorgemerkt werden.

Pietro Scarduelli

Die jüngste Quelle über Alor stammt von dem Italiener Pietro Scarduelli. Auch er wendet sich in einem Essay der Sozialstruktur zu. Allerdings betrachtet er nicht die Verwandtschaftsverhältnisse, sondern die „Symbolic Organization of Space and Social Identity in Alor“ (1991). Sein Untersuchungsgebiet bildet das Küstendorf Alor Kecil, in dem eine austronesische Sprache gesprochen wird. Das Dorf liegt an der Westküste der Kabola-Halbinsel. Alor Kecil (*Lefo Kihu*) entstand im Zuge zahlreicher Einwanderungswellen aus Regionen der ost-indonesischen Inselwelt. Heute besteht das Dorf aus fünf Teilen, die im Alltag wenig Kontakt zueinander haben.

Scarduelli geht von der grundsätzlichen Annahme aus, daß die Erfassung und Interpretation von Haussymbolik einen Schlüssel zum Verständnis einer jeden indonesischen Gesellschaft bietet. Dabei stellt er fest, daß in Alor Kecil die symbolische Organisation des Raumes weit über das Haus hinausreicht. Ohne auf die interne Hausorganisation einzugehen, handelt sein Artikel deshalb von der Organisation der Sozialkontakte innerhalb des Dorfes. Aus seinen Beobachtungen zieht er die Schlußfolgerung, daß die Sozialorganisation und die soziale Identität der Menschen im Wesentlichen durch die soziale Organisation des Raumes

bestimmt werden. Dieser Raum ist nicht auf das Haus begrenzt, sondern bezieht sich auf das gesamte Dorf.

Das daraus resultierende innerdörfliche Netzwerk untersucht Scarduelli anhand der Festplätze des Dorfes und anhand der Verbindungswege zwischen den Plätzen. Nur wenige Wege führen direkt von einem Platz zum unmittelbaren Nachbarplatz. Zwischen manchen Plätzen gibt es überhaupt keine direkte Verbindung. Berücksichtigt man diese Tatsache, dann entsteht eine Dorfkarte, die die Hierarchie der einzelnen Dorfgruppen widerspiegelt, wie sie sich im Rahmen von Gemeinschaftsritualen äußert²⁷. Leider gibt es keinen Forscher, der in einem anderen Gebiet Alors auf die Verknüpfung von Ritual und Dorfkarte geachtet hätte. Daher ist es beim derzeitigen Forschungsstand nicht möglich, Scarduellis Beobachtungen auf andere Gebiete zu übertragen. Die gesellschaftsstabilisierende Funktion der Festplätze muß aber auch in der Bearbeitung der anderen Quellen in Betracht gezogen werden.

2.3 Zusammenfassung

Die Sprachenvielfalt macht ethnologische Forschung besonders spannend, jedoch auch schwierig, was durch die Tatsache verstärkt wird, daß auf Alor überwiegend nicht-austronesische Sprachen gesprochen werden. Sinnvolle Forschungsergebnisse können nur erzielt werden, wenn man Untersuchungen auf eine einzige Sprachregion beschränkt, wie es einige Autoren während ihrer Forschungsaufenthalte machten: DuBois lebte in der Region Abui (von 1937 bis 1939), Nicolspeyer ebenfalls in Abui (1938), Stokhof in Woisika (1972 und 1974) und Scarduelli in Alor Kecil (1988). Stokhofs Vorgehensweise scheint mir für Forschungen auf Alor besonders geeignet. Er lernte Bahasa Woisika und konnte dadurch in dieser Region neben rein linguistischen auch ethnographische Daten sammeln. Seine Sprachforschungen dehnte er, ausgehend von Woisika, auf den gesamten Alor-Archipel einschließlich Pantar und die umliegenden kleinen Inseln aus.

Im Zentrum der nächsten Kapitel werden die Forschungsergebnisse von DuBois und Nicolspeyer stehen, da man bei ihnen vermuten kann, daß sie sich aufgrund der

²⁷ Dorfmitglieder, die dauerhaft in die Stadt umgesiedelt sind, zollen heute immer noch dieser Regel Rechnung. Wenn sie zur Teilnahme an einem Ritual von Kalabahi nach Alor Kecil fahren, dann besuchen sie auf ihrem Weg die einflußreichsten Personen der Plätze, an denen ihre Vorfahren einmal vorbeigehen mußten. Der Besuch kann sich darauf beschränken, den anderen mitzuteilen, daß man sich gerade auf dem Weg zum Festplatz befindet. Diese Beobachtung machte ich, als ich auf Einladung von Raja Nampira an einem Beschneidungsritual in Alor Besar teilnehmen durfte. Raja Nampira fuhr mit dem Auto aus Kalabahi nach Alor Besar, ließ aber unterwegs anhalten, um in einem bestimmten Haus im Dorf seiner Vorfahren, in Dulolong, mitzuteilen, daß er jetzt auf dem Weg zum Ritual ist. Die Mitglieder dieses Hauses folgten uns wenig später.

Übereinstimmung von Erhebungsort und -zeit ergänzen. Durch ihre unterschiedlichen Fragestellungen entsteht allerdings der falsche Eindruck, daß verschiedene Regionen erforscht wurden. Die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Werken erscheinen ebenso gering, wie die Gemeinsamkeiten mit Daten, die Stokhof mehr als 30 Jahre später in einer an Abui angrenzenden Sprachregion sammelte.

Nur in wenigen Fällen wird von den Forschern eindeutig das gleiche Thema vorgestellt. Nur in diesen seltenen Fällen können die Beschreibungen für einen Vergleich zwischen den Regionen herangezogen werden. Aber auch dann berücksichtigen die jeweiligen Forschungsschwerpunkte andere Teilbereiche eines vergleichbaren Phänomens.

Ritualplatz und Totenfest sind zwei Besonderheiten Alors, die jede Quelle beachtet. Sie bilden, zumindest aus der Sicht der europäischen Beobachter, wichtige Faktoren im Leben der Bewohner Alors. Nicolspeyer zählt den Tanzplatz in ihren einleitenden Thesen sogar unter die acht Besonderheiten Alors, die einen Schlüssel zum Verständnis dieser Kultur bieten können:

„Onderzoek ter plaatse is noodzakelijk om na te kunnen gaan, in hoeverre en door welke factoren 'theorie' en 'practijk' eener sociale organisatie van elkaar kunnen afwijken“ (Nicolspeyer 1940:ii).²⁸

Stokhof stellt den Ablauf und Inhalt des Totenrituals kurz vor. Darin finden sich zahlreiche Überschneidungen mit Nicolspeyers Zusammenfassung. Bei Abweichungen bleibt aber unklar, ob sie in der anderen Region wirklich nicht existiert, oder ob der Forscher resp. Die Forscherin es übersehen oder gar als nebensächlich eingestuft hatte und deswegen nicht notierte. Letzteres ist sehr wahrscheinlich, da Nicolspeyer den Schwerpunkt ihrer Arbeit auf die Verpflichtungen der Verwandtschaft und nicht auf den Ritualablauf legte. DuBois beachtete dagegen weder Verwandtschaft noch Ritualablauf, sondern konzentrierte sich im Rahmen der Beschreibung des Totenrituals auf die Vorstellungen, die die Menschen von der Welt haben, in der die Toten sich aufhalten. Dennoch finden sich auch in DuBois' Beschreibungen Überschneidungen mit den Daten der anderen beiden Quellen.

²⁸ „Forschung vor Ort ist notwendig, um herauszufinden, inwieweit und durch welche Faktoren und Theorie und Praxis einer sozialen Organisation voneinander abweichen können.“

3 Siedlung

Im folgenden Kapitel liegt der Schwerpunkt der Quellenstudie auf der Untersuchung der Menschen und ihrer Siedlungen. Soweit es möglich ist, werden sowohl der traditionelle wie auch der aktuelle Aufbau von Siedlungen nachvollzogen.

3.1 Ursprung der Bevölkerung

Die kleine Sammlung, die es bisher von aloresischen Ursprungsmythen gibt, gibt kaum Hinweise auf die Herkunft der Bergbevölkerung. Die Mythen lassen sich, wie in ganz Ostindonesien²⁹, in zwei Kategorien einteilen: entweder kamen die Vorfahren übers Meer, d.h. von einer anderen Insel oder die Urahnen lebten bereits auf der Insel und kamen aus einem Berg oder einer Pflanze. Erstere Variante wird besonders häufig an den Küsten erzählt, letztere findet man in der Regel bei der Inlandbevölkerung.

Auch auf Alor gibt es beide Formen der Ursprungsmythen. Im Bergland der Region Kui erfuhr Ernst Vatter:

„Stammvater und Stammutter des Dorfes oder der Sippe sind aus dem Bambus, aus einem Steinloch oder auch aus dem Wasser hervorgekommen“ (Vatter 1932:242).

Nicolspeyer konnte im Bergdorf Atimelang einen wesentlich ausführlicheren Ursprungsmythos sammeln. Dort heißt es, daß ein Mann namens Manimoti nach den Anweisungen des obersten Gottes Lahatala die Menschen schuf. Nach einem mißglückten Versuch, Menschen aus Holz zu schnitzen, formte er ihre Gestalt aus einer Mischung von Reis- und Maismehl, nachdem er dieses mit Wasser und Wachs vermischt hatte. Anschließend legte er die Figuren, je drei Männer und drei Frauen, unter eine Matte und schlug den Gong, den ihm Lahatala gegeben hatte. Daraufhin begannen sich die Figuren zu bewegen und kurz darauf krochen sie unter den Matten hervor. Manimoti wollte Lahatala als Dank etwas bezahlen. Dieser wollte aber nichts annehmen, sondern bestand darauf, sich den Atem der Menschen nach einiger Zeit wieder zurückzuholen. Den enttäuschten Manimoti lehrte Lahatala nur noch, wie die Leichenbehandlung und die Bestattung durchgeführt werden muß (Nicolspeyer 1940:132ff.). Atimelang in der Region Abui ist bisher die einzige Region von der wir wissen, daß deren Vorfahren auf Alor erschaffen wurden. Die Ursprungsgebiete

²⁹ Varianten ostindonesischer Schöpfungsmythen incl. Alor werden von M. S. Laubscher (1971) ausführlich dargestellt.

der einzelnen Gruppen liegen ausnahmslos auf Alor und werden in einer Nennung von Dorfnamen erinnert (Nicolspeyer 1940:41).

Ein weiterer Ursprungsmythos, aus der Bergregion Tanglapui berichtet von einer Frau, die bereits in einem Dorf auf Alor lebte und die einen Mensch gewordenen Sohn einer Schlange heiratete (Vatter 1932:259). Dieser Sohn kam von der Nachbarinsel Timor nach Alor. In Tanglapui werden zwei Kernmotive eines Ursprungsmythos in einem einzigen Mythos zusammengefaßt: Die Urmutter lebte bereits auf Alor, wie sie entstand erfährt man nicht, und der Urvater kam von der Nachbarinsel, war aber Nachkomme eines „erdverbundenen“ Tieres, eine Schlange.

In anderen Regionen Alors wird von Menschen erzählt, die beispielsweise aus einem Bambus, einem Steinloch, was vermutlich eine Höhle sein soll, oder aus dem Wasser kamen. Ebenso gibt es Clans, die von anderen Inseln zugewandert sind. In Kui gibt es einen Clan, der aus Flores kam. Die Küstenbevölkerung in Alor Kecil wanderte ebenfalls von anderen indonesischen Inseln zu. Scarduelli erfuhr vom Ursprung einiger Clans, die u.a. aus Java, Flores, Sulawesi und Timor kamen. Daneben gibt es aber auch Leute, die aus dem Bergland Alors oder von anderen Küstengebieten der Insel Alor nach Alor Kecil umzogen (Scarduelli 1991:76).

In dem Küstenort Kolana erfuhr ich 1989, daß der Rajaclan ebenfalls von einer anderen Insel kam. Ursprünglich lebte er auf Sina Patara³⁰, einer mythischen Insel in der Nähe Pantars, die vor langer Zeit untergegangen sein soll. Die Leute von Sinar Patara flohen nach Pantar und lebten dort im Reich Munaseli. Von dort mußten sie erneut fliehen. Als Grund wurde – im heute protestantischen Kolana – die Bedrohung durch den Islam angegeben³¹. Die Flucht der Vorfahren führte über mehrere Stationen: zuerst nach West-Alor und Timor und erst dann nach Kolana.

Im Jahr 1943 wurde im Auftrag der japanischen Besatzer auf Alors Nachbarinsel Pantar ein Mythos über die Reiche Pandai und Munaseli aufgenommen (Lemoine 1969). In diesen mythischen Reichen soll der Ursprung zahlreicher Bevölkerungsgruppen Alors liegen. Es

³⁰ Sowohl der Hinweis auf eine untergegangene Insel in der Umgebung von Pantar, als auch die Bezeichnung Sina (evtl. China; Richtung) oder Sinar (Strahl) und Patara, was auf Bali eine Bezeichnung für religiöse Lehrer (Patara Guru) ist, läßt vermuten, daß regional übergreifende Überlegungen zum Verständnis Pantars beitragen könnten.

³¹ Vermutlich sollte diese Begründung betonen, wie tief verwurzelt die christliche Lebenseinstellung ist. Deshalb wurde der Islam immer als Bedrohung angesehen, auch als die Bevölkerung noch nicht protestantisch war.

wird erzählt, daß ein Mann namens Modjopahit der erste Herrscher auf Pantar war. Einer seiner Söhne gründete auf Alor ein Rajatum. Heute gilt der Name des Reichsgründers als Beleg dafür, daß er aus dem hindu-javanischen Majapahit-Reich stammen muß (Lemoine 1969:15). Deshalb gelten alle seine Nachkommen als Nachkommen aus dem javanischen Reich. Die Beziehungen Alors nach Java werden durch einen der Söhne Modjopahits konstatiert, der Pantar verließ und ein eigenes Reich auf Alor gründete. Eine weitere Beziehung zwischen dem Reich Majapahit und Alor entstand, als das mythische Reich Munaseli auf Pantar zerstört wurde. Zu diesem Zeitpunkt floh die gesamte Bevölkerung Munaselis Richtung Osten nach Alor. Im Reichsmythos des zerstörten Reiches werden im Zuge einer Aufzählung der neuen Siedlungsgebiete zahlreiche Orts- und Gebietsnamen auf Alor genannt. In Nordwest-Alor ließen sich die Flüchtlinge in Ailal, in Alienke und in Ananido nieder; in der Region Kolana in den Orten Pido, Wapu, Erana und Takala; und in der Region Kui in den Orten Probor, Sendak und Mataru (Lemoine 1969:22).

Bisher wurden in keinem dieser Orte Forschungen über die Lokalgeschichte durchgeführt. Ihre Untersuchung könnte Aufschluß über den überregionalen Stellenwert des lokalen Reiches Munaseli geben. Darüber hinaus könnte man erfahren, welche Bedeutung das javanische Majapahitreich für die Bevölkerung Alors hatte und vielleicht immer noch hat. Die Wertschätzung des untergegangenen Reiches Munaseli und seiner Verbindung zum javanischen Reich Majapahit dauert bis heute an. Das signalisiert der Raja von Kolana, Welem Makunimaoe, durch einen Keris seines Erbes. Mit diesem Keris belegte er mir gegenüber im Jahr 1989 die historische Zugehörigkeit zu Majapahit³².

3.2 Dorfgründung

Erzählungen über den Ursprung der Menschen verweisen nicht auf das Zusammenleben und die Entstehung von Dörfern. Dorfgründungserzählungen müssen hinzugezogen werden. Sie berichten von Neuankömmlingen, die unbewohntes Territorium besiedeln. Diese Menschen kommen entweder aus anderen Dörfern Alors oder von genau benannten Nachbarinseln. Nicolspeyer (Nicolspeyer 1940:148) und Scarduelli (1991:78f.) sammelten derartige Erzählungen.

Im Küstenort Alor Kecil (Scarduelli) kam Sakubaladuli vor langer Zeit aus Java und baute ein Haus an der Stelle, wo heute Alor Kecil liegt. Er ließ sich in der Nähe einer bereits

³² Diese Information bezieht sich auf ein Gespräch, das ich im Oktober 1989 mit Welem Makunimaoe in Kalabahi führen konnte.

bestehenden kleinen Siedlung nieder. Dort lebten einige Leute, die aus den Bergen Alors an die Küste gezogen waren. Dennoch wird Sakubaladuli als Dorfgründer und als Gründer der Baoraë-Lineage angesehen. Der Lineage-Name entspricht dem Namen des Haupt-*lallang* (Ritualplatz) des Dorfes. Dieser Ritual- und Festplatz bezieht mehrere Bevölkerungsgruppen unterschiedlicher Herkunft mit ein, deren einzige Gemeinsamkeit in ihrer territorialen Bindung auf den derzeitigen Wohnsitz liegt.

“... as they [die Bewohner Alor Kecils] differ in culture, ethnicity, and language, one should not be surprised by the fact that the criterion of space location is the unifying principle for aggregations of men that hardly could have found another common denominator” (Scarduelli 1991:79).

Nicolspeyer berichtet davon, wie ein Dorf in der Region Abui entstehen kann. Kommen Individuen oder Familien an einen Ort, an dem sie sich wohlfühlen, dann richten sie einen oder mehrere Steine auf und sprechen dabei den Namen des zukünftigen Dorfes aus, um zu zeigen, daß sie an dieser Stelle bleiben möchten (Nicolspeyer 1940:148). Die Steine bilden später das Zentrum eines Festplatzes. Der Platz bildet, genauso wie es aus Alor Kecil berichtet wird, den Mittelpunkt einer Dorfgruppe, also aller, die in der Platzumgebung siedeln. Erst nachdem ein Stein errichtet wurde, wird in direkter Umgebung des Platzes ein Haus gebaut. Es wird später von den Dorfbewohnern bei profanen und sakralen Anlässen als Gemeinschaftshaus genutzt. Die Steine bilden das Zentrum eines jeden Festes. Nicolspeyer nennt an anderer Stelle ein weiteres Zeichen, mit dem Individuen signalisieren können, daß sie an einem Ort bleiben wollen. Man stellt eine Holzfigur (*ulenai*; BI: *naga*³³) auf und opfert ihr regelmäßig. In ihr wird der „Schutzgeist“ der eigenen Verwandtschaftsgruppe verehrt (Nicolspeyer 1940:31).

3.3 Standort eines Dorfes

Als die niederländische Militärexpedition zu Beginn des 20. Jahrhunderts Alor durchquerte, lagen die Bergdörfer in schwer erreichbaren Gebieten. Viele waren auf Berggipfeln angelegt und mit einem Steinwall oder einem Bambuszaun umgeben. Die Felder lagen in unmittelbarer Nähe der Dörfer. Man legte sie vorzugsweise an Steilhängen an, um Diebstahl zu verhindern. DuBois berichtet in diesem Zusammenhang von Jugendlichen, die ihren Speiseplan am Herd ihrer Mutter oder Schwester etwas abwechslungsreicher gestalten

³³ Die *naga* ist eine Holzdarstellung, in der helfende Geister verehrt werden. Ihre besondere Funktion wird weiter unten besprochen werden.

wollten und deshalb auf dem benachbarten Feld stehen gingen (DuBois 1961:62). Schwer zugängliche Felder blieben von diesen Raubzügen verschont.

Über die Gründe, warum auch die Dörfer an sehr unbequemen Standorten erbaut wurden, läßt sich nur spekulieren. Sie scheinen in Rückzugsgebieten gebaut zu sein, die halbwegs zuverlässig gegen feindlichen Kriegszügen und Sklavenfänger verteidigt werden konnten. Diese Annahme wird durch Mythen und Legenden gestärkt, in denen von „Menschenfresserdörfern“ (Nicolspeyer 1940:135) und Kriegen (DuBois 1961:125) erzählt wird. Auch von Sklaverei ist in diesen Quellen die Rede. Zudem gibt es Erzählungen von verschwundenen Kindern, die ein feindlich gesinnter Nachbar in ein anderes Dorf verkauft haben soll (DuBois 1961:66). Bis heute erzählt die Bevölkerung Alors, daß sie es früher nicht wagte, sich einem fremden Dorf zu nähern. Sobald man das eigene Dorf verließ, mußte man um sein Leben fürchten. Diese Angst besteht in dauerhafter Skepsis fort.

Gerüchte über Kinderraub sorgen weiterhin für distanziertes Verhalten gegenüber Nachbargruppen und Fremden, und dienen als Disziplinierungsmaßnahme für Kinder. Als ich im Jahr 1989 in Kiralela, einem Küstendorf der Region Kolana wohnte, kursierte das Gerücht, daß vor wenigen Tagen im zwei Stunden entfernt gelegenen Dorf Takala ein Kind gestohlen worden sei. Angeblich war es von Händlern aus Ujung Pandang (Sulawesi) entführt worden. Sie ankerten zu dieser Zeit in einer nahegelegenen unbewohnten Bucht. Ihre Unmenschlichkeit wurde mit einer fragwürdigen Begründung für den Raub hervorgehoben: die Seefahrer benötigen das Kind, um mit den Körperteilen Haie zu fischen.

Als mir diese Geschichte von einem mir bis dahin unbekanntem Mann erzählt wurde, erweckten die Umstehenden bei mir den Eindruck, daß sie vor mir von dem Mord erfahren hatten. Der Mann war an diesem Tag aus dem Unglücksort Takala gekommen und behauptete, das Kind gekannt zu haben. Ich hatte den Eindruck, daß diese Erzählung in erster Linie bewirken sollte, daß die Kinder (und auch ich) immer in der Umgebung der Häuser bleiben und nicht ohne Begleitung Erwachsener in den Wald oder ans Meer laufen sollten.

Die Notwendigkeit, sich vor Fremden zu verteidigen, ist allerdings heute kein Grund mehr für die Standortwahl eines Dorfes. Seit der niederländischen Befriedungsaktion vor etwa 80 Jahren verlassen viele Dorfbewohner die „alten“ schwer erreichbaren Dörfer und ziehen in leichter erreichbare Gebiete um. Einwohner aus mehreren „alten“ Dörfern wohnen dann gemeinsam in einem „neuen“ Dorf. Als Grund für den Umzug wird allgemein die große Erleichterung beim Wasserholen angegeben. Aber auch der Weg zur Grundschule und zur Kirche fällt in den neuen Dörfern weg. Sicherlich hatte bereits die niederländische

Kolonialmacht ebenso wie die heutige Indonesische Regierung großes Interesse an diesen Umzügen. Die Bevölkerung konnte dadurch viel leichter kontrolliert werden. Aufstände wurden weitgehend ausgeschlossen und es wurde einfacher, Steuern einzutreiben. Bei der Standortwahl der neuen Dörfer fällt auf, daß zwei der drei dokumentierten Dörfer in der Nähe von Militärstationen erbaut wurden: Atimelang und Woisika. Vermutlich fühlte man sich dort vor feindlichen Übergriffen geschützt. Unklar ist, ob diese Umsiedlungen freiwillig oder unter Zwang erfolgten.

Durch die Umsiedlungen ergaben sich neue Schwierigkeiten in der Bewirtschaftung der Felder. Zwar gibt es in der Umgebung der Dörfer einige Felder, aber in der Regel müssen die Felder, die man von den Eltern geerbt hat, weiter bewirtschaftet werden. Sie liegen in der Umgebung der früheren Dörfer. Dadurch ist die Dorfgemeinschaft während der Monate der Pflanz- und Erntezeit auseinandergerissen. Aufgrund der meist sehr großen Entfernungen zu den Feldern bleibt man oft wochenlang dort. Viele versuchen aber, am Sonntag zum Kirchgang zurück ins Dorf zu kommen.

Die Organisation des alltäglichen Zusammenlebens in einem derartigen neuen Dorf verglichen mit einem alten Dorf, wurde bisher nicht erforscht. Die Quellen beziehen sich alle nur auf Ausnahmesituationen, die man während bestimmter Feste vorfindet. Auswirkungen der Umsiedlung auf die soziale Organisation und Clanzusammensetzung wurden von Nicolspeyer in Bezug auf das Totenritual berücksichtigt. Sie stellte fest, daß die territoriale Bindung zunehmend wichtiger wird, als die verwandtschaftlichen Pflichten bestimmter Personen. Möglicherweise gewinnt der gemeinsame Wohnort erst durch die Entstehung neuer Dörfer an Bedeutung. Es ist aber auch denkbar – was Scarduelli annimmt –, daß die territoriale Bindung aufgrund der besonderen Bedeutung eines Festplatzes bereits vor der Umsiedlung wichtiger war als die verwandtschaftliche. Allerdings sind diese Vermutungen bisher durch keine der bestehenden Quellen zu erhärten. Falls bisher nicht alle Dörfer umgezogen sind, besteht weiterhin die Möglichkeit, die ursprüngliche Sozialorganisation zu untersuchen und dabei die Veränderungen, die durch die Umsiedlung eingeleitet wurden, besonders zu berücksichtigen.

3.4 Einheit eines Dorfes

Ein Dorf³⁴ der indonesischen Verwaltungseinheit *desa* besteht aus mehreren Dorfteilen (*dusun*), die manchmal einige Stunden Fußmarsch voneinander entfernt liegen können. Atimelang und Alor Kecil bestehen beispielsweise aus fünf Dorfteilen, die deutlich getrennte Siedlungsbereiche bilden. Jeder *dusun* hat mindestens einen, häufig aber mehrere Festplätze. Jede Bevölkerungsgruppe hat einen eigenen Platz und gehört zudem dem Gemeinschaftsplatz des *dusun* oder des *desa* an. Der Gemeinschaftsplatz wird nur bei den Festen genutzt, die das ganze *dusun/desa* betreffen. Über die Aufteilung dieses Gemeinschaftsplatzes wissen wir aus Alor Kecil, daß er in so viele Segmente unterteilt ist, wie es Gruppen im Dorf gibt (Scarduelli 1991:79). Ob die Plätze als dauerhaft oder nur temporär sakral gelten wird widersprüchlich angegeben. Zumindest währen eines Festes kann ihr Betreten für Fremde lebensgefährlich sein. Als fremd gilt jeder, der nicht aufgrund seiner verwandtschaftlichen Bindung an die Platzgemeinschaft oder aufgrund seines Wohnsitzes in der Nähe des Platzes mit diesem verbunden ist. Sowohl im Küstenort Alor Kecil als auch im Bergort Atimelang gehört einer Platzgemeinschaft nicht unbedingt eine einzige Deszendenzgruppe an. Hier ist der gemeinsame Wohnsitz vorrangig (Scarduelli 1991:79; Nicolspeyer 1940:35).

Die Zugehörigkeit eines Dorfbewohners beruht auf seiner Zugehörigkeit zu einer Festplatzgemeinschaften des Dorfes, die in manchen Fällen gleichzeitig ein Clan sein kann, in der Regel aber aus mehreren Verwandtschaftsgruppen besteht. Neben dem gemeinsamen Festplatz teilt jede Platzgemeinschaft noch einige weitere gemeinsame Dinge: ihr „Namenshaus“, das auch als Dorfgründer- oder Gemeinschaftshaus bezeichnet wird; einen gemeinsamen Besitz von ererbten *moko* und Gongs; einen gemeinsamen Ursprungsmythos und eine eigene *naga* (Nicolspeyer 1940:28/29; Bouman 1943:481). Die Trennung der zahlreichen Platzgemeinschaften Alor Kecils wie auch Atimelangs besteht durch Ritualtradition. Das Wissen über diese Tradition wird symbolisch in dem jeweiligen *umah lallang* (Gemeinschaftshaus) aufbewahrt. Deshalb darf auch nur an diesem Ort über traditionelles Wissen gesprochen werden.

Trotz der räumlichen und rituellen Trennung der zu einem *desa* zugehörenden *dusun* wird durch Gemeinschaftsfeste und Gemeinschaftsarbeit eine übergeordnete Dorfgemeinschaft erreicht. In Atimelang sind neben Gemeinschaftsfesten auch die gemeinsame Feldarbeit wesentlich für den gesellschaftlichen Zusammenhalt (Nicolspeyer 1940:11). In Alor Kecil

³⁴ Siehe Abb. 1

wiederum stehen die dörflichen Sektoren in fester hierarchischer Ordnung zueinander, deren enge Verflechtung sich neben Festen auch beim Hausbau zeigt. Wenn die Bewohner eines Dorfteils (*dusun*) ein Haus bauen wollen, dann müssen sich die Bewohner des gesamten Dorfes beteiligen. Es ist genau vorgeschrieben, wem erlaubt ist bestimmte Teile des Hauses zu bauen und wem es verboten ist (Scarduelli 1991:84). Beim Hausbau zeigt sich die Hierarchie und Verflechtung innerhalb des Dorfes ebenso, wie bei Ritualen, die die Gemeinschaft betreffen. Diese Rituale finden anlässlich von Heirat, Tot und im muslimischen Alor Kecil auch bei der Beschneidung statt (Scarduelli 1991:83).

Die Rollenverteilung innerhalb eines Dorfes zeigt sich auf vielerlei Weise. Zum einen führt der Weg zum gemeinsamen Festplatz an bestimmten ranghöheren Plätzen vorbei. Auch bei der Durchführung eines Tanzes mit rituellem Anlaß muß auf die Rollenverteilung geachtet werden:

“...the cognitive map of the village contains not only the 'centripetal' mental pattern of the community, but also 'centrifugal' patterns which depict the segmentation of Alor Kecil into separate entities, not only different but unequal and set in a hierarchical order” (Scarduelli 1991:84).

Die einzelnen Dorfsektoren (*dusun*) und darin die einzelnen Festplatzgemeinschaften mit ihren sakralen Häusern versuchen soweit wie möglich ihre Unabhängigkeit vom Dorfzentrum zu wahren. Dennoch besteht eine Einheit in der Dorfgemeinschaft, die durch Wege, Hausbau und Reihenfolge beim gemeinschaftlichen rituellen Tanz eng miteinander verwoben ist. Die Verflechtungen werden anlässlich von Gemeinschaftsveranstaltungen immer wieder erneuert.

Die Aufteilung eines Dorfes in mehrere Festplatzgemeinschaften spiegelt im Alltag eine Trennung in innerdörfliche Teilgruppen wieder. Scarduelli (1991) bezeichnet diese Teile als „sections“. Die anderen Quellen zeigen zwar deutlich, daß es eine Trennung innerhalb eines Dorfes gibt, differenzieren ihre Ausführungen aber nicht. Meist wird vereinfachend von Dorf, Nachbardorf, Clan oder Haus gesprochen, ohne den jeweils zugehörigen Personenkreis zu benennen. Bei der innerdörflichen Unterteilung scheint es sinnvoll zu sein, von Festplatzgemeinschaften oder Teildörfern zu sprechen. Sie können in einigen Fällen von der Bezeichnung *dusun* (Untereinheit eines indonesischen Dorfes, *desa*) abweichen, weil auch ein *dusun* aus mehreren Platzgemeinschaften bestehen kann.

3.5 Dorfgrenzen

Nicolspeyer ist der Auffassung, daß ein Fremder Dorfgrenzen nicht sehen kann, sie aber jedem Dorfbewohner bekannt sind (Nicolspeyer 1940:12). Von Nicolspeyer erfährt man, daß

Atimelang aus fünf *dusun* besteht: Atimelang, Lawatiga, Karhiéta, Dikimpe, Alokowati und aus einigen Weilern, die Ableger von *dusun* sind (Nicolspeyer 1940:10). Weder *dusun*- noch Dorfgrenzen werden beschrieben. Das Dorf Kolana in Ost-Alor (eigene Erhebungen) besteht aus drei *dusun*: Kolana, Kiralela und Takala, und einigen Weilern. Die einzelnen *dusun* liegen ein bis zwei Stunden Fußmarsch voneinander entfernt. Ein *dusun* besteht aus einer Ansammlung von zehn bis zwanzig Häusern. Die sakralen Zentren, die in den anderen Quellen genannt werden, konnte ich in dem neuen Dorf Kolana nicht finden.

Stokhof berichtet im Zusammenhang mit dem Totenritual Dorfgrenzen. In Woisika ist es üblich, daß die Verwandten des Toten ein Totenschiff bauen und mit zahlreichen Dingen füllen. Das volle Schiff wird über die Dorfgrenze getragen und dort abgestellt. Die Bewohner des Nachbardorfes warten bereits an der Grenze auf die sichere Beute (Stokhof 1977:61). Dies ist sicherlich ein Kontakt zwischen Dörfern, der unabhängig von Sprachbarrieren stattfindet.

Die Bezeichnung von Dorfgrenzen wird in allen Quellen unpräzise verwendet. Es ist denkbar, daß die Grenzen ihren Verlauf situationsabhängig verändern. In jedem Fall wird von einer innerdörflichen räumlichen Abgrenzung zwischen den Dorfteilen (*dusun*) und eine Grenze um das gesamte Dorf (*des*) gesprochen. Sie werden beispielsweise dann genannt, wenn sie mit Übertrittsverböten für Frauen und Kinder verbunden sind. So müssen beispielsweise Kleinkinder in der unmittelbaren Umgebung der Häuser bleiben, d.h. innerhalb eines Teildorfes. Frauen dürfen sich bereits in einem etwas größeren Umkreis bewegen, der das Gebiet einbezieht, in dem die Wasserstelle und die Felder liegen. Aber auch in diesem Gebiet bewegt sich eine Frau normalerweise nicht allein, sondern gemeinsam mit anderen Frauen oder in Begleitung eines männlichen Verwandten. Wenn die Männer zum Jagen gehen, werden sie von den Frauen bis zu einer bestimmten Grenze in Richtung des Jagdgebietes begleitet. Dahinter müssen die Männer alleine weitergehen (Nicolspeyer 1940:12).

Im Rahmen der Frage nach der sichtbaren und nicht-sichtbaren Welt Alors könnte eine Untersuchung über das Jagdgebiet hinter den Dorfgrenzen Aufschluß über die Vorstellungen geben, die mit Natur assoziiert werden. Hier besteht die Möglichkeit, auf Kräfte aus dem Jenseits zu stoßen, die nicht im Einflußbereich des Dorfes liegen. Für eine ethnologische Forschung ergibt sich evtl. aus der Beobachtung der Vorbereitungen einer Jagd und aus dem Verhalten aller Dorfbewohner bei der Rückkehr der Männer, Einblick in die Vorstellungswelt über nicht-sichtbare Kräfte außerhalb der Dorfgrenzen.

3.6 Zusammenfassung

Ein Dorf (*desa*) bildet die größte soziale Einheit. Es besteht aus mehreren Teildörfern (*dusun*). Der dörfliche Zusammenhalt muß durch gemeinsame Veranstaltungen, Rituale und bestimmte Arbeiten aufrechterhalten werden. Die häufige Erneuerung der Verknüpfung zwischen den Dorfbewohnern ist wichtig, da zwischen den Familien des Dorfes keine verwandtschaftliche Bindung bestehen muß. Die Trennung zwischen den Dorfbewohnern wird durch die Unterteilung eines *dusun* in mehrere Platzgemeinschaften verstärkt. In Atimelang scheint eine Platzgemeinschaft, *hiéta*, ähnliche Strukturen aufzuweisen, wie ein Clan. Sie ist die größte verwandtschaftliche Gruppierung (Nicolspeyer 1940:27,29). In Atimelang gibt es noch weitere Namen für *hiéta*: *aremang*, *wati* und *fala*. Jede dieser Gruppen besteht in der Regel aus patrilinearen Verwandten, die einen gemeinsamen Urahn haben. Er gab der *hiéta* seinen eigenen Namen. Diesen Namen tragen auch der gemeinsame Tanzplatz (*masang*) sowie das „Namenshaus“ (Nicolspeyer 1940:36). Beide Bauwerke gehen auf den Dorf- oder Dorfteilgründer zurück. Deshalb bedeutet ein Wohnsitzwechsel in der Regel auch die Neugründung einer *hiéta*.

Die alltägliche oder rituelle Bedeutung einer *hiéta* bzw. eines Clan wird in keiner Quelle besprochen. Innerhalb einer *hiéta* gibt es bestimmte Verwandtschaftsgruppen, die während einzelner Rituale aktiv werden müssen. Dabei handelt es sich um als „Häusern“ (*fala*)³⁵ bezeichnete Kleinfamilien, mit denen ein Individuum verwandt ist (Nicolspeyer 1940:57).

Da bisher über Alor keine Dorfstudien existieren, ist eine Dorfbeschreibung nur in wenigen Punkten möglich. Aus ihr ergeben sich aber zahlreiche Ansatzmöglichkeiten für eine Feldforschung. Die Dorfgrenzen scheinen nicht nur zwischen dem Wohnbereich der Menschen und der umgebenden Natur zu bestehen, sondern auch im imaginären Bereich, beispielsweise zwischen den Geistern, die sich innerhalb des Dorfes aufhalten und denen, die außerhalb der Dorfgrenzen „leben“. Es schließt sich die Frage an, ob es eine Differenzierung zwischen Innen und Außen, zwischen Dorf und Jagdgebiet, zwischen Dorfgeistern und Waldgeistern gibt, die einen Einblick in die Vorstellungen zu Gegensatzpaaren, wie Kultur und Natur ermöglicht. Derartige Vorstellungen lassen sich möglicherweise besonders deutlich in Dörfern, die erst vor kurzer Zeit umgesiedelt wurden, erkennen. Aufgrund der neuen Umgebung könnte es für die Dorfbewohner besonders wichtig sein, ihren Wohnbereich zu

³⁵ Auf die rituelle Besonderheit bestimmter *fala* werde ich im Rahmen der Darstellung des Totenfestes zurückkommen.

markieren, so daß sowohl die Dorfbewohner selbst, als auch die Nachbarn und die jenseitige, unsichtbare Umgebung die Neuen akzeptiert. Zudem könnte ein Vergleich zwischen alten und neuen Dörfern u.a., sowohl die wichtigsten Funktionen des Zusammenlebens hervorheben, als auch den Rahmen, in dem Veränderungen stattfinden können, aufzeigen.

4 Der Festplatz

Es bestehen deutliche Hinweise darauf, daß ein Festplatz ein dauerhaft sakraler Platz innerhalb eines Dorfes ist. Dieser Platz, auch *lego-lego* Platz genannt, bildet den Kontaktpunkt zwischen sichtbarer dörflicher Umgebung und nichtsichtbaren Kräften aus dem Jenseits. Alle Quellen weisen auf kulturelle Besonderheit des Platzes hin, aber nur eine Quelle findet ihn so wichtig, daß er als Titel eines Aufsatzes genannt wird: M. A. Bouman (1932) „*De aloreesche dansplaats*“. Die Erforschung des Festplatzes bietet die Möglichkeit, über das Alltagsleben der Aloresen hinaus, Einblick in die Vorstellungen über die Welt des Jenseits und deren übernatürliche Kräfte zu erhalten.

Eine Bevölkerungsgruppe ist durch ihre Zugehörigkeit zu einem Festplatz territorial gebunden und Teil einer rituellen Einheit. Gesetzt den häufig auftretenden Fall, daß in einem Dorf mehrere Plätze vorhanden sind, dann hat jede Gruppe einen eigenen Platz und teilt sich zudem einen Platz mit allen am Ort ansässigen Bevölkerungsgruppen. Dadurch wird auch die soziale Bindung innerhalb der Dorfgemeinschaft aufrechterhalten, selbst wenn die einzelnen Dorfbewohner nicht miteinander verwandt sein sollten. Die Zusammengehörigkeit besteht in erster Linie aufgrund territorialer Bindung von Familien und Individuen an einen gemeinsamen Festplatz. Die Besonderheit eines derartigen Platzes soll im Folgenden genauer betrachtet werden.

Es wird versucht herauszufinden, worin die Besonderheit eines Platzes liegt und, wenn möglich, wie sie zustande kommt. Die Quellenlage ist trotz ihrer allgemeinen Heterogenität in Bezug auf den Festplatz relativ günstig. Alle Quellen berichten von einem rituellen Festplatz innerhalb des Dorfes. Allerdings divergieren die Fragestellungen der Autoren sehr.

Scarduelli berücksichtigt besonders die Verbindungswege zwischen den fünf Ritualplätzen Alor Kecils. Die Anlage der Wege verweist auf hierarchische Strukturen zwischen den einzelnen Bevölkerungsgruppen innerhalb des Gesamtdorfes. Es sind nicht alle Plätze direkt miteinander verbunden. Wollen Leute von Platz C zu Platz A gehen, dann müssen sie erst Platz B passieren. Diese Reihenfolge spiegelt sich im Gemeinschaftsritual wieder: C darf nie ohne B den Platz A betreten oder am Platz A irgendwelche Aktivitäten durchführen (Scarduelli 1991:82).

Scarduellis (1991) Betrachtung aller Plätze und ihrer Verbindungswege ist kaum vergleichbar mit Stokhofs Beschreibung (1977) der Nutzung eines einzigen Platzes während der konkreten Situation des Totenrituals. Während dieses Rituals bildet in Woisika dieser

Platz den Mittelpunkt der Festgemeinschaft. Welche Bedeutung die anderen Plätze oder ihre dazugehörige Bevölkerungsgruppe im Rahmen des Rituals haben, erfahren wir von Stokhof nicht.

Nicolspeyer betrachtet in Atimelang zwar das Totenritual, aber nicht den Festplatz. Ihr besonderes Interesse besteht in den Aufgaben, die eine Verwandtschaftsgruppe während dieses Festes übernimmt und nicht, welche Bedeutung der Platz für diese Gruppe hat. Anhand dieses Beispiels stellt Nicolspeyer fest, daß der Platz für eine clanähnliche Verwandtschaftsgruppe (*hiéta*) zumindest während des Totenrituals von großer Bedeutung ist. Daher fordert sie in ihren einleitenden Thesen eine genaue Untersuchung dieses Platzes, ohne sie allerdings vorzunehmen. Als Ergebnis erwartet Nicolspeyer Aufschluß bezüglich Übereinstimmungen bzw. Abweichungen von Theorie und Praxis der Sozialorganisation (Nicolspeyer 1940:ii).

DuBois erwähnt den Festplatz nur am Rande. Noch weniger Beachtung trifft den Festplatz in den noch älteren Quellen. Manchmal wird er nur indirekt erwähnt, z.B. wenn vom nächtlichen Stampftanz gesprochen wird, der den Gästen den Schlaf raubte (Nieuwenkamp 1922:81).

4.1 Platzbeschreibung

Wie oben bereits erwähnt und aus Stokhofs Dorfkarte ersichtlich (1977:20) gibt es in jedem Dorf mindestens einen Festplatz. Er besteht aus einem runden Steinzyylinder, der in Woisika eine Höhe von 1m bis 1,50m und einen Durchmesser von 6m bis 10m hat. Inselweit variiert der Durchmesser sehr, die Höhe beträgt allerdings meist etwa die Hälfte oder zwei Drittel eines erwachsenen Menschen. Die älteste Beschreibung eines Tanzplatzes stammt von Nieuwenkamp: Der Tanzplatz war immer „in Ordnung“. Er bestand aus einer großen runden Fläche, die durch eine kleine Mauer aus Steinen erhöht worden war. Die Fläche war mit Erde aufgefüllt und in der Mitte steckte ein Pfahl. An dem Pfahl hingen Köpfe und Knochen von geopfertem Tieren (Nieuwenkamp 1922:88). Auch in einigen anderen Quellen ist von Opferstellen auf dem Festplatz die Rede, allerdings bilden sie nie das Zentrum des Platzes. Statt eines Pfahls stehen dort ein, manchmal auch mehrere Steine. Beispielsweise besteht in Atimelang ein typischer Festplatz (*masang*) aus einem Steinkreis, der die Platzgröße markiert. In der Mitte ist ein etwa 1m hoher, runder Steinhäufchen aufgerichtet. Den Mittelpunkt dieses Häufchens bildet ein länglicher Stein, der *kameng* heißt (Nicolspeyer 1940:33). Auch Stokhof nennt für die Region Woisika die Bezeichnung *kameng* bzw. *maytak boko* für das Platzzentrum (Stokhof 1977:19ff.). *Maytak* ist der Festplatz Woisikas und *boko* bezeichnet in

anderem Kontext Geister und Plätze, die gefährlich oder schlecht („bad or evil“) sind (Stokhof 1977:35).

Bouman beschreibt den Tanzplatz der Barawahing Bevölkerung, im Westen Zentralalors. Es ist das gleiche Gebiet, in welchem auch DuBois und Nicolspeyer forschten. Boumans Platzbeschreibung ergänzt die beiden anderen Quellen in einem wichtigen Punkt. Er gibt an, daß der gesamte kreisrunde Steinhaufen *kameng* hieße, und das Platzzentrum von einem großen glatten Felsen oder einem Flußstein gebildet würde. Er heißt im Barawahing Gebiet *kamenhalevi*, „Zunge des Festplatzes“ (*kamen* = Festplatz; *levi* = Zunge) (Bouman 1943:487). Vatter und Scarduelli erhielten in anderen Gebieten Alors ähnliche Informationen wie Bouman. Die Bedeutung „Zunge“ für den zentralen Stein des Festplatzes ist weit verbreitet. Vatter traf im Barawahing-Gebiet auf die Bezeichnung *halifi*³⁶ (Zunge) für diesen Stein (Vatter 1932:249). Auf der Kabola-Halbinsel (Nordwest-Alor) gibt es auch einen Tanzplatz. Er heißt dort *dolu* oder *dul*, und der zentrale Stein wird *dul-alib* (Vatter 1932:233) oder *dolufefeleng* (Scarduelli 1991:79), was beides „Zunge des Hügels“ bedeutet, genannt.

“... the *dolufefeleng*, 'the tongue of the *dolu*,' that is the symbolic place where the unity of purposes of the various components of the village found its expression in a common decision” (Scarduelli 1991:79).

Die Form des Platzes regte einige Forscher dazu an, eine lingam-yoni Symbolik anzunehmen. Dabei ignorierten sie die Eigenbezeichnung, die auf einen Mund, dessen Zunge sichtbar ist, verweist.

DuBois' Aufzeichnungen über das aloresische Schönheitsideal bekommen in diesem Zusammenhang eine besondere Tragweite. Sie berichtet über das Zähnefeilen: Die oberen Schneidezähne werden möglichst kurz geschnitten. Ziel soll sein, die Zunge beim Lächeln zu sehen. Sowohl Männer als auch Frauen werden dadurch hübsch³⁷ und bekommen größere Chancen geheiratet zu werden (DuBois 1961:84). Es ist durchaus wahrscheinlich, daß der Festplatz als Mund der Ahnen angesehen wird, durch welchen sie freundlich lächelnd zu den Lebenden sprechen. Diese Vermutung wird durch Stokhofs Informationen aus Woisika bezüglich des Festplatzes erhärtet. Dieser gilt dort als Aufenthaltsort der Toten und als Beschützer der Mitglieder des Clans (*atamang*). Betreten Fremde den Platz, dann ist es sehr wahrscheinlich, daß sie sterben müssen oder zumindest krank werden (Stokhof 1977:22).

³⁶ *Kamen-halevi* und *halifi* ist vermutlich das gleiche Wort in unterschiedlicher Schreibweise.

³⁷ Heute lassen sich nicht mehr alle Menschen die Zähne feilen. Dennoch gilt es weiterhin als attraktiv, wenn man die Zungenspritze zwischen den Zähnen herausspitzen läßt.

Auf den meisten Plätzen befinden sich neben dem zentralen Stein noch weitere Dinge. Nieuwenkamp sprach, wie oben erwähnt, von einem zentralen Pfahl. Bouman und Vatter fanden Plätze mit einem Limonenbaum, der den zentralen Stein entweder ersetzen oder ergänzen konnte (Bouman 1943:489; Vatter 1932:233). Manchmal steckte auf dem Platz zusätzlich ein trockener, dreimal gegabelter Ast, „an dem zerbrochene Töpfe und Kürbiskalebassen als Opfergaben aufgehängt waren“ (Vatter 1932:233). In Woisika steht häufig dicht neben dem Platz oder über dem zentralen Stein ein kleines, einfaches Häuschen (*kurong kari*³⁸) aus Bambus, mit *alang-alang* Gras gedeckt. Von einem derartigen Häuschen berichtet auch Vatter:

„... auf einer kleinen Plattform, die in halber Höhe der Pfosten angebracht war, stand eine Naga, deren Kult das religiöse Leben der Aloresen vollkommen beherrscht. Für sie waren wohl auch die Opfertiere, die Ziegen und Schweine bestimmt, die früher vor der Steinsetzung geschlachtet wurden“ (Vatter 1932:234).

Bei bestimmten Festen stehen neben den zentralen Steinen oder im *kurong kari* Musikinstrumente (Bouman 1943:487): Gongs (*kurong*), *moko* (*waymak*) (Stokhof 1977:19) und Trommeln (Vatter 1932:234).

Bouman machte eine weitere interessante Beobachtung bezüglich der Umgebung des Festplatzes. Er stellte Gemeinschaftsgräber (*majang*) fest, die sich in sehr alten Dörfern der Barawahing-Bevölkerungsgruppe direkt beim Festplatz befinden. Es sind Gräber von Nachkommen der wichtigsten Familien des Gemeinschafts- oder Gründerhauses. Dort werden Familienmitglieder begraben, falls sie in hohem Alter sterben. Die Gruft wird geöffnet, die Knochen, die bereits darin liegen, werden gereinigt und dann zusammen mit dem gerade Verstorbenen wieder in das Grab gelegt (Bouman 1943:487f.). Auf diesem Grab steht eine *karibileni*. Das ist eine schlangenähnliche Holzfigur (*naga*), der zu bestimmten Anlässen Reis und Blut geopfert³⁹ wird. Stokhof erfuhr, daß auch in Woisika alte angesehene Männer direkt beim Tanzplatz begraben werden (1977:57).

Ernst Vatter berichtet von einer weiteren Form von Opferpfählen, die auf einem Festplatz stehen können:

³⁸ *kurong* = Gong; *kari* = Geist, Spuk (Bouman 1943:497)

³⁹ Die Missionare gingen davon aus, daß die *naga* dauerhaft sakral wären und ließen sie deshalb von den Konvertiten verbrennen. Ich konnte aber feststellen, daß nicht die *naga* sakral sind, sondern der Stein zu Füßen der *naga*, auf dem das Opfer für den Geist der *naga* niedergelegt wurde. Deshalb fürchtet man bis heute, an diesem Stein zu stolpern. Es könnte dadurch zu schwerer Krankheit oder sogar plötzlichem Tod kommen. Als Vorsichtsmaßnahme wurden manche dieser Steine mit kleinen Holzzäunchen umgeben.

„... lange, an einen Skistock erinnernde Bambusstangen mit einem kleinen geflochtenen Tellerchen, auf dem, wie man uns [dem Ehepaar Vatter] sagte, beim Totenfest den Verstorbenen Nahrung gereicht wird“ (Vatter 1932:233f.).

In den einzelnen Gebieten scheint es unterschiedliche Vorrichtungen zum Niederlegen von Opfertagen zu geben. Die Opfertagen bestehen immer aus Nahrung, die man in die Nähe des zentralen Steines des Festplatzes legt. Aus den meisten Quellen geht nicht eindeutig hervor, wem das Essen durch den Stein als Mediator übermittelt wird. Bouman (1943:491) und Stokhof (1977:22) erfuhren, daß der Festplatz als Wohnplatz der Ahnen angesehen wird. Laut Boumans Erhebungen halten sich die Ahnen allerdings nicht ständig dort auf, sondern kommen nur während der Rituale. Nicolspeyer fand einige Situationen, in denen der zentrale Stein (*kameng*) Nahrung bekam: wenn er aufgestellt wurde, wenn ein Tanz veranstaltet werden sollte und wenn jemand Gongs und *moko* kaufen ging (Nicolspeyer 1940:34).

Der Name scheint ebenfalls ein wichtiger Bestandteil des Platzes zu sein. Er besteht aus zwei Wortteilen, einem Eigennamen und einer regional üblichen Sammelbezeichnung. In Alor Kecil ist die Sammelbezeichnung *lallang*, in Woisika *maytak* und in Atimelang *masang* oder *molang*. Überregional wird er als *lego-lego* Platz bezeichnet. Die Bedeutung dieses Wortes ist allerdings unklar. In Atimelang verweist der erste Wortteil des lokalsprachlichen Namens auf den Namen des Dorfgründers und der zweite auf den Festplatz, der das Dorfzentrum bildet, oder der von dem ranghöchsten Clan benützt wird. Auch Dorfnamen sind nach dem gleichen Muster gebildet: Nei-masang, Kuia-masang, Lon-masang (Nicolspeyer 1940:36). Durch die vorangestellten Eigennamen, wird die Zugehörigkeit des Platzes zur Person des Dorfgründers oder zu einem bestimmten Clan bezeichnet. Der Platz bildet das Dorfzentrum und gibt folglich auch dem Dorf seinen Namen.

4.2 Platzneubau

Es gibt verschiedene Gründe, einen Festplatz zu bauen oder zumindest den zentralen Stein zu errichten. Mit einer Steinsetzung signalisiert ein Individuum oder eine Gruppe den Entschluß, am Ort zu bleiben (Nicolspeyer 1940:34). Es ist der erste Schritt einer Dorfgründung. Ihm folgt Hausbau und Aufstellung der *ulenai*, der dorfbehütenden *naga*. Kommt man in ein bereits bestehendes Dorf, dann haben die neuen Bewohner manchmal die Möglichkeit, sich einer ansässigen Festplatzgemeinschaft anzuschließen. In diesem Fall wird ein Tanzplatz von Leuten mit unterschiedlichem Ursprungsmythos gemeinsam benutzt. In Alor Kecil steht zumindest auf dem dörflichen Gemeinschaftsplatz jedem Dorfteil ein bestimmtes Segment des Festplatzes zu, auf dem er seine Opfertagen niederlegen kann (Scarduelli 1991:78). In Atimelang dagegen sollte im Idealfall jede Gruppe mit

unterschiedlichem Herkunftsgebiet einen eigenen Festplatz haben. Diese Forderung wird allerdings nicht grundsätzlich erfüllt (Nicolspeyer 1940:35).

Gibt es im Dorf einen Todesfall, dann wird immer ein Festplatz benötigt. Hierin scheint die zentrale Bedeutung des Festplatzes zu bestehen. Beim Totenfest kann am Platz relativ leicht Kontakt zu den Ahnen aufgenommen werden. Die Bedeutung der Verbindung Totenritual und Festplatz zeigt sich besonders deutlich daran, daß in Woisika sogar ein Teil des Totenrituals „Platzneubau“ (*maytak pong woba*) heißt (Stokhof 1977:55). Nun wird aber nicht für jeden Toten ein neuer Platz gebaut. Dieser Ritualteil findet nur statt, wenn der Verstorbene einem Clan angehört, der bisher noch nicht im Dorf vertreten war, oder wenn sich der Tote keiner bestehenden Gruppe angeschlossen, sondern einen eigenen neuen Clan gründete hatte. Zu Lebzeiten kann man offenbar auf dem gemeinsamen Dorfplatz mitfeiern. Für das Totenritual muß aber ein eigener Platz vorhanden sein. Wenn der Clan des Verstorbenen im Dorf bereits einen Platz besitzt, dann wird statt des Ritualteils „Platzneubau“ ein Festmahl abgehalten (Stokhof 1977:58).

Dorfneugründung, Kopfjagd (Scarduelli 1991) und Totenritual benötigen einen Festplatz, der, falls bisher nicht vorhanden, bei einer dieser Gelegenheiten neu gebaut werden muß. Neubauten werden zudem nötig, wenn ein alter Platz verrottet ist. Auch das Prestigebedürfnis eines Individuums kann durch den Neubau eines Platzes befriedigt werden (Nicolspeyer 1940:34). Nicolspeyer erzählt von einem derartigen Fall aus Atimelang. Dort hatte der *tumukun* (eine Bezeichnung für das Dorfoberhaupt, das die niederländische Kolonialmacht eingesetzt hatte) einen großen Tanzplatz. Sein Bruder, der im Dorf ebenfalls großes Ansehen genoß, baute sich dennoch einen eigenen Festplatz am anderen Ende des Dorfes. Es ist sehr wahrscheinlich, daß damit der Grundstein für eine Zweiteilung der ursprünglich gemeinsamen *hiéta* (Clan) gelegt wurde (ebd.). C. A. Schmitz fragt,

„... ob es sich hier [auf Alor] um wirtschaftlich besser gestellte Individuen handelt, die einer überlagernden Schicht angehören“ (Schmitz 1955:97).

Für diese Annahme gibt es zwar keine eindeutigen Beweise, aber es gab einige „Würdenträger“, die ähnlich wie Spezialisten für bestimmte Aufgabenbereiche zuständig waren. Bouman führt drei Persönlichkeiten auf, die in jedem Gebiet Alors die gleichen Aufgabenbereiche hatten. Der wichtigste Mann war der Ritualführer, der auch gleichzeitig das Oberhaupt einer Platzgemeinschaft war. Bouman macht nicht deutlich, welche Funktionen der Ritualführer während des Rituals übernahm. Möglicherweise war er der Vorsänger, der die traditionellen Texte rezitierte. Ihm folgte mit etwas geringerem Ansehen der Dorfvorsteher, der für alltägliche Angelegenheiten zuständig war. Der dritte Würdenträger war der

Kriegsanführer. Die drei standen wie in einem Brüderverhältnis zueinander, das meist auf tatsächlicher Verwandtschaft beruhte. Der älteste Bruder hatte das höchste Ansehen (Bouman 1943:492). Bei Boumans Zusammenstellung der Lokalbezeichnungen der Brüder fällt auf, daß häufig Wortzusammensetzungen mit „Haus“ verwendet werden: in West-Alor *fala* und im Osten *suai* oder *sué* (Bouman 1943:496)⁴⁰. Nicolspeyer war diese traditionelle Aufgabenteilung nicht bekannt. Sie war der Auffassung, daß die niederländische Verwaltungseinteilung und ihre jeweiligen Oberhäupter zwar keine traditionelle Grundlage hatte, aber gern von der Bevölkerung aufgenommen worden war (Nicolspeyer 1940:2).

4.3 Tanzanlässe

Die ersten Autoren, die über Alor schrieben, wie Baron van Lynden (1851) und der Autor des Militärberichts von 1910 (Anonymus 1914), erwähnen die Tanzplätze nicht. Es scheint unwahrscheinlich, daß die Festplätze eine Neueinführung der letzten 80 Jahre sind, da die späteren Berichte über Dörfer Alors dem Festplatz und dem Tanz eine sehr zentrale Bedeutung zusprechen. Stokhof berichtet, daß Plätze und Tanz in den letzten Jahrzehnten verboten wurden. Dieses Verbot, das von der protestantischen Kirche ausgesprochen worden war, hatte 1972, als sich Stokhof in Woisika aufhielt, in manchen Gebieten noch bestand (Stokhof 1977:36). Bei bestimmten Festen ist die Benützung eines dauerhaften Platzes aber nicht zu umgehen. Kopffjagdrituale und Totenfeste müssen immer am Festplatz stattfinden. Die Folgen des Verbotes für die Gesellschaft wurden bisher nicht untersucht.

In Alor Kecil, dem austronesischen Sprachgebiet Alors, diente der Platz früher als „heiliger Altar“ (Scarduelli 1991:77) und wurde mit Ritualen der Kopffjagd verknüpft. Die Feinde wurden gefangen, auf dem *dolu* festgebunden und dann, während einer langen Zeremonie, die aus einem Gemeinschaftstanz um den *dolu* bestand, geköpft. Die Köpfe wurden später unter dem *dolu* vergraben (ebd.). Man kann vermuten, daß das Grab der besiegten Feinde dem Tanzplatz Kraft verlieh. Die Bindung der Dorfgemeinschaft wurde vermutlich durch die Beseitigung der gemeinsamen Bedrohungen ebenfalls gestärkt. Scarduelli berichtet über Ereignisse, die Kopffjagd und Festplatz in Beziehung zueinander setzen. Kopffjagd wird in anderen Regionen zwar thematisiert aber nur Scarduelli und Stokhof setzen sie in Beziehung zum Festplatz.

⁴⁰ Diese beiden Gebiete unterscheiden sich zudem im Haustyp. In Ost-Alor gibt es nur Häuser mit Satteldach und in West-Alor nur Pyramidendächer (Vatter 1932:256; Bouman 1943:496). Der assoziative Zusammenhang zwischen Haus und Mensch ist in den Kinderzeichnungen zu finden, die DuBois sammelte. Haus und Mensch unterscheiden sich nur in der Anzahl ihrer Füße (DuBois 1961:582 Fig.17).

Stokhof macht für die Region Woisika eine kleine Aufzählung der Tanzanlässe am Festplatz: Hausbau, Totenfest, Bearbeitung des Clangartens, Kriegsvorbereitung und Abschluß der Kopfjagd (Stokhof 1977:33). Auch Scarduelli hebt Tanzanlässe hervor, die nur am Gemeinschaftsplatz veranstaltet werden dürfen: Heirat, Totenfest und Beschneidung (Scarduelli 1991:83). Es sind alles Feste, die mit den Ahnen in Verbindung gesehen werden. Von ihnen müssen Feste unterschieden werden, die bei der Feldarbeit, beim Jagen oder auf Reisen stattfinden. Bei derartigen Anlässen werden Feldsteine aufgestellt und von allen Anwesenden umtanzt (Vatter 1932:234). Ein dauerhafter Festplatz ist in diesen Fällen nicht notwendig. Vermutlich werden außerhalb des Dorfes territorial gebundene „Naturgeister“ und nicht Ahnen verehrt. Ob es allerdings auch in diesem Fall notwendig ist, dem Stein vor Tanzbeginn ein Nahrungsoffer darzubringen, ist nicht bekannt. Es ist aber zu anzunehmen, daß auch außerhalb des Dorfes, genauso wie im Dorf die Anwesenheit der „Geister“ durch Nahrungsoffer sichergestellt wird. Auf den Zusammenhang zwischen „Geistern“ und Nahrung wird weiter unten eingegangen werden.

4.4 Tanzbeschreibung

Es gibt unterschiedliche Tanzformen. Normalerweise tanzt man in einem offenen Kreis um das Platzzentrum herum. Bei großen Festen, mit vielen Teilnehmern kann auch spiralförmig ums Zentrum herum getanzt werden. Tänzer und Tänzerinnen fassen sich an Händen, Armen, Schultern oder um die Taille (Stokhof 1977:33). Nur selten wird nach Geschlechtern getrennt getanzt oder bleiben entweder die Frauen oder die Männer Zuschauer. Die Männer tragen während einiger Tänze Kriegs- und die Frauen Festkleidung (Bouman 1943:490; Vatter 1932:242). Dazu gibt es bei vielen Festen Musikbegleitung, die von Gongs und *moko* stammt. Die Instrumente werden im Zentrum des Platzes aufgestellt. Falls ein Gonghäuschen vorhanden ist, stehen die Instrumente während des Festes in diesem Häuschen. Im Alltag werden sie im Gemeinschaftshaus aufbewahrt.

Nieuwenkamp war der Auffassung, daß die *moko* als Wohnort der Seelen der Vorfahren angesehen wurden (Nieuwenkamp 1922:75). Kein anderer Forscher berücksichtigt diesen Zusammenhang, aber es scheint durchaus wahrscheinlich, daß sich die Tänzer nach der Stimme der Ahnen bewegen. Diese Idee paßt auch zur Bezeichnung des Platzes als Mund mit Zunge, einem Mund, durch den die Ahnen zu den Menschen sprechen können.

Häufig gibt es einen Vortänzer, der Pfeil und Bogen, und einen Nachtänzer, der einen Stock trägt. Der Vortänzer übernimmt auch die Rolle des Vorsängers. Bei bestimmten Tänzen stehen Mythen und Genealogien der Festteilnehmer im Zentrum der rezitierten Texte⁴¹ (Scarduelli 1991:83; Stokhof 1977:61). Beispielsweise erzählt der Vorsänger beim Totenfest vom Ursprung der Menschen sowie von ihrem Weg durch Alor. Er erzählt vom Kriegsgeschehen und von mythischen Helden. Der Gesang und der Tanz dauern von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang. Einige Tänze müssen ohne Instrumente oder begleitenden Gesang ablaufen. Bei anderen Tänzen wiederum darf jeder Teilnehmer eine beliebige Strophe singen (Stokhof 1977:33). Zahlreiche Tanznächte werden von Festessen begleitet. Man isst gemeinsam Fleisch von Tieren, die auf dem Festplatz geschlachtet wurden (Nicolspeyer 1940:34).

Weder über Vortänzer noch über die Musiker werden in den Quellen weitere Aussagen gemacht. Von den Aufgaben des Vorsängers, von seinem Ansehen im Alltag oder seiner „Berufsbezeichnung“ erfährt man ebenfalls nichts. Handelt es sich um einen rituellen Führer oder um einen Priester, der zwischen den Individuen der Gemeinschaft und der Welt des Jenseits vermitteln kann? Oder kann in jeder Situation jedes Dorfmitglied Vorsänger sein?

4.5 Zusammenfassung

Über die Sakralität des Ritualplatzes im Alltag, scheinen die Meinungen der Forscher auseinander zu gehen. Stokhof schreibt dazu über die Region Woisika, daß der Platz über jede fremde Person, die ihn betritt, Krankheit und Unglück brächte. Er ist das Domizil der Toten und beschützt die Mitglieder des Clans (*atamang*) (Stokhof 1977:22). Stokhof begründet den Ursprung dieser Kraft indirekt, indem er das Totenritual ausführlich beschreibt. Wenn auch nur eine allgemeine Beschreibung von Platz und Tanz berücksichtigt wird, kann man sicher sein, daß der Platz besondere Funktionen innerhalb des Dorfes erfüllt. Bereits die Terminologie, die „Zunge des Platzes“, zeigt, daß die Kräfte des Platzes der zugehörigen Bevölkerungsgruppe freundlich gesonnen sind. Die Platzbeschreibung läßt zumindest während eines Festes die Anwesenheit der Ahnen im Dorf vermuten. Verschiedene Einrichtungen sollen offenbar die Ahnen zum Festplatz locken, sie evtl. sogar permanent an den Platz binden. Zu diesen Einrichtungen zählen

- die Opferstellen auf dem Platz, auf dem auch die Köpfe der getöteten Feinde niedergelegt wurden;

⁴¹ Leider wurden die Texte bisher nicht transkribiert und übersetzt.

- die Gräber angesehener Verstorbener in unmittelbarer Umgebung des Platzes;
- die *naga* auf dem Platz und auf den Gräbern;
- die Musikinstrumente, auf denen bereits zu Lebzeiten der Ahnen der Tanzrhythmus geschlagen wurde.
- Die Liedtexte, die über das Leben der Vorfahren berichten

Möglicherweise bewirken diese Rahmenbedingungen, die bei jedem Fest durch Essensgaben und Musik wieder aktiviert werden, eine dauerhafte Sakralisierung des Platzes und eine Stabilisierung der Festgemeinschaft. Die Stärke des Platzes und der Ritualteilnehmer wird gesteigert und erneuert, wenn in den Liedern die Nähe zum Platzgründer erinnert wird, wenn die ganze Nacht getanzt wird und wenn alle Festteilnehmer gemeinsam essen. Selbst die Ahnen haben an Musik und Essen teil, weil sie über den „Mund“ des Platzes ebenfalls Nahrung in Form von Opfergaben aufnehmen können. Der Platz wird zu einer Schnittstelle zwischen den Verstorbenen und den Lebenden. Diese Stelle ist durchlässig. Die Lokalgruppe muß nur wissen, wie sie ihre Ahnen herbei locken kann. Gerade während des Totenrituals kann die Kraft des Platzes erneuert werden, wenn nicht nur die Stimmen, sondern auch ein Mensch seinen Lebensraum wechselt und aus dem Dorf in die nichtsichtbare Umgebung der Ahnen geht.

5 Das Totenritual

Ritualplatz und Totenritual sind zumindest in Woisika besonders eng aneinander gebunden. Während dieses Festes ist der Bau eines dauerhaften Ritualplatzes unumgänglich. Ein Teil des Rituals trägt deshalb auch den Namen „Neubau eines Festplatzes“ (Stokhof 1977:58). Ob es möglich ist, den alten Festplatz, im früher bewohnten Dorf zu benutzen, wird in den Quellen nicht geklärt⁴².

Die Frage, warum einem Festplatz ausgerechnet während des Totenrituals besonders große Bedeutung beigemessen wird, muß unter Berücksichtigung der Kosmologie beantwortet werden. Während dieses Rituals wird eine Verbindung zwischen der Welt der Lebenden und der Toten hergestellt. Nur durch ein langwieriges und teures Ritual am Festplatz können die Lebenden sicher sein, daß der Tote den Bereich der Lebenden verlassen hat. Vermutlich kann er durch den Festplatz wie durch ein Schlupfloch zum Dorf zurückkehren, vielleicht sogar für bestimmte Feste von den Lebenden zurückgerufen werden.

Durch ein Fest am Ritualplatz, besonders durch das Totenfest, wird der Platz sakralisiert und es wird ihm dauerhafte Stärke verliehen. Sie muß nach einiger Zeit durch ein erneutes Fest aufgefrischt werden. Aufschluß über Ursprung und Art der Kraft und Sakralität eines Festplatzes soll durch die Analyse des Totenrituals gesucht werden. Durch die ausführliche Betrachtung des Festablaufes, wird die Möglichkeit bestehen, die rituelle und die alltägliche Funktion des Platzes zumindest ansatzweise kennenzulernen. Natürlich bleibt der Platz nicht ständig sakral, aber die Kraft, die ihm während eines Festes verliehen wird, verblaßt nur langsam. In Alor ist es offenbar nicht üblich den Platz nach Ablauf eines Rituals wieder in einen profanen Platz umzuwandeln.

Schmitz schildert ähnliche Festplätze, die innerhalb eines Dorfes angelegt wurden, aus Neuguinea (Schmitz 1955:32ff.). Im Gegensatz zu Alor sind sie eindeutig nicht dauerhafte sakral. Zumindest in Woisika weist die Bevölkerung auf die Bedrohung durch den Platz hin, die für Fremde ständig besteht (Stokhof 1977:22).

Relativ umfassendes Material über das Totenritual wurde von Stokhof, Nicolspeyer und DuBois gesammelt. Stokhof schildert den Ritualablauf in der Region Woisika besonders

⁴² Eine mögliche Strategie zur Vermeidung von Streit mit der Kirche könnte sein, daß die wichtigen Rituale weiterhin in den verlassenen Dörfern abgehalten werden, da diese aufgrund ihres schwer erreichbaren Standortes in der Regel außerhalb des Einflußbereiches von Kirche und Regierung liegen.

ausführlich. Seine Aufzeichnungen können aber nur teilweise mit Nicolspeyers Informationen aus Atimelang verglichen werden, da letztere den Ritualablauf nur sehr kurz beschreibt. Ihr Interesse galt weniger dem Totenritual, als vielmehr der Verwandtschaft, die während dieses Rituals in Aktion treten muß. Abgesehen von dem divergierenden Forschungsinteresse Nicolspeyers und Stokhofs, beziehen sich die beiden Forscher auch noch auf zwei unterschiedliche Sprachregionen. Es besteht zwar die Möglichkeit, daß die Totenfeste einander ähneln und daher die Berichte über die Feste ergänzend betrachtet werden können. Es ist aber genauso gut möglich, daß die Feste nur im kleinen regionalen Kontext ihre volle Bedeutung haben. Da uns die entsprechenden ethnographischen Daten fehlen, werden die Beschreibungen im Folgenden nebeneinander gesetzt und so behandelt, als würden sie aus der gleichen Region stammen und einander ergänzen. Allerdings wird rein hypothetisch gehandelt, als ob Alor eine homogene Region sei. Um aber der Möglichkeit Rechnung zu tragen, daß auf der relativ kleinen Insel von nur 5000km² keine einheitliche Kultur besteht – dies legt zumindest die Sprachenvielfalt nah – wird auf den jeweiligen Ursprung der Informationen deutlich hingewiesen. Dadurch sollen voreilige Kurz- oder Fehlschlüsse vermieden werden.

Der Vorteil dieser Vorgehensweise liegt darin, ein Bild Alors zu zeichnen, ohne die regionalen Besonderheiten aus dem Blick zu verlieren. Nur eine erneute Forschung könnte Aufschluß über die Legitimität einer ergänzenden Bearbeitung des vorliegenden Materials geben, da derzeit ein detaillierter Quellenvergleich nur in Ausnahmefällen möglich ist.

5.1 Verwandtschaftsgruppen, die während des Totenfestes Aufgaben übernehmen

Der Einzelne hat in Atimelang gegenüber bestimmten Häusern (*fala*) seiner Verwandtschaft⁴³ Verpflichtungen (Nicolspeyer 1940:47f.). Die Bezeichnung Haus bezieht sich auf eine Personengruppe, die etwa einer Kernfamilie entspricht. Der gemeinsame Wohnsitz ist allerdings von entscheidender Bedeutung. Bestimmte Häuser werden bei finanziellen Transaktionen, dazu zählt auch das Totenfest, aktiviert. Es bestehen gegenüber dem Toten Verpflichtungen von Seiten des weiblichen Hauses, d.h. von den Kindern der Schwester des (*majoafala*), sowie von Seiten aller männlichen Häuser (*nengfala*). *Nengfala* bezieht sechs Gruppen der Generation des Toten mit ein, mit welchen er oder sie über verschiedene Mutterbrüder verwandt war. Die Verwandtschaft wird bis zu den Urgroßeltern zurückgerechnet. Interessanterweise trifft in Atimelang immer die ältesten Söhne (eS), falls diese fehlen auch die Töchter der Mutterbrüder (MBD), besondere Beachtung, nicht aber den Mutterbruder (MB) selbst.

Diese Feststellung harmoniert mit DuBois' Beobachtung, daß zwischen den Geschwistern einer Familie größeres Vertrauen bestünde als zwischen Eltern und ihren Kindern. Die Geschwister sorgen füreinander und kümmern sich darum, daß die kleineren Geschwister mit Nahrung versorgt werden. Die Erwachsenen empfinden die Anwesenheit und Pflege der Kinder eher als Störung. Deshalb vernachlässigen viele Eltern ihre Kinder, was die Geschwister aufzufangen versuchen (DuBois 1961:180). Vielleicht liegt in diesem Verhalten der Eltern gegenüber ihren Kindern die Ursache, warum die Bindung der Geschwistergeneration bei Ritualen, insbesondere beim Totenritual, erneuert wird und nicht die Bindung zur Elterngeneration, wie z.B. zum Mutterbruder.

Um die Organisation des Begräbnisses kümmern sich in Atimelang die Kinder des Toten. Den ältesten Sohn trifft dabei zwar eine Schlüsselfunktion, aber auch die anderen Kinder müssen organisatorische Aufgaben übernehmen und können in Ausnahmefällen den ältesten Sohn ersetzen. Die Kinder beim Totenritual sind derart wichtig, daß als Begründung für einen Kinderwunsch fast immer das eigene Totenfest angegeben wird. Nur durch eigene Kinder läßt sich garantieren, daß ein adäquates Fest abgehalten werden wird (DuBois 1961:77).

Die sechs männlichen Häuser, mit denen der Tote verwandt ist, werden von den Kindern um finanzielle Fest-Unterstützung gebeten. Die wichtigste Aufgabe trifft das erste männliche

⁴³ Die hier verwendeten englischen Verwandtschaftsbezeichnungen sind im Abkürzungsverzeichnis aufgeführt.

Haus (*nengfala namufang*)⁴⁴, das alle Kinder des Bruders der Mutter des Toten, im Idealfall aber nur den ältesten Sohn des Mutterbruders (MBeS) mit seiner Familie bezeichnet (Nicolspeyer 1940:47,172). Auch die anderen fünf männlichen Häuser müssen später Aufgaben übernehmen oder das erste Haus ersetzen, falls es keine Mutterbruderkinder (MBCh) gibt (Nicolspeyer 1940:47). Eine Bindung des Toten besteht in Atimelang an die Häuser der eigenen Generation⁴⁵. Im Idealfall muß der älteste Sohn des Mutterbruders (MBeS) das Totentuch für das Begräbnis zur Verfügung stellen (Nicolspeyer 1940:18). Die weiteren männlichen Häuser sind: *nengfala heajuku* (FMBBeS-Kinder), *nengfala hesua* (MMBeS-Kinder), *nengfala hebuti* (FFMBBeSeS-Kinder), *nengfala hejeting* (MMMMBeSeS-Kinder), *nengfala hetelama* (FMMBeSeS-Kinder). *Nengfala* bedeutet 'männliches Haus' und bezieht sich auf den jeweiligen Mutterbruder. *He-* wird als Possesivpräfix der 3. Person Singular (Ego) verwendet und die letzte Silbe der Hausbezeichnung sind die Zahlen von zwei bis sechs: *ajuku* (zwei), *sua* (drei), *buti* (vier), *jeting* (fünf) und *telama* (sechs) (Nicolspeyer 1940:156ff.).

Den sechs männlichen Häusern steht nur ein einziges weibliches Haus (*mojaofala*) gegenüber. Es bezieht nur die Kinder der Schwester des Vaters mit ein (Nicolspeyer 1940:46). DuBois vertritt dagegen die Ansicht, daß alle Verwandten der nicht patrilinearen Linie, die also nicht zu den männlichen Häusern gehören, zum weiblichen Haus gezählt werden (in: Kardiner 1963:111). Während des Totenrituals sind nur die Verwandten der genannten männlichen und weiblichen Häuser verpflichtet finanzielle Unterstützung beizusteuern. Die anderen Verwandten scheinen nicht besonders beachtet zu werden. Darüber hinaus müssen die oben genannten Häuser während bestimmter Teile des Totenrituals Aufgaben übernehmen. Zu einem späteren Zeitpunkt des gleichen Rituals bekommen sie ein adäquates Gegengeschenk, das vermutlich von der Familie des Toten stammt. Aus den Quellen kann der Geber nicht eindeutig festgestellt werden.

In Woisika wird das Begräbnis ähnlich organisiert wie in Atimelang. Der älteste Sohn des Verstorbenen ist Hauptverantwortlicher für den ordnungsgemäßen Ablauf. Ersatzweise kann diese Aufgabe auch die älteste Tochter zusammen mit ihrem Ehemann übernehmen. Kurz nach dem Tod eines Elternteils kommen die weiblichen verheirateten Kinder zurück zum Elternhaus und bringen die notwendigen Geschenke für die ersten Beerdigungsrituale (Stokhof 1977:55). Aus Woisika ist keine Häuserverteilung dokumentiert. Allerdings ist auch

⁴⁴ (MB = *nengfala namufang*; *neng* = männlich; *fala* = Haus; *namu* = zum Grab tragen; *feng* = alt

⁴⁵ vgl. Abb. 1

dort das Äquivalent zum ersten (MB) bzw. zweiten Haus (FMB) Atimelangs von großer Bedeutung, muß aber keine Festverpflichtungen übernehmen. Ihnen wird im Gegenteil besondere Beachtung geschenkt, um den Kontakt zur angeheirateten Verwandtschaft nicht zu verlieren. Durch ein Geschenk (*kobok*) zeigen die Hinterbliebenen, daß es weiterhin gute Beziehungen gibt (Stokhof 1977:57). In Woisika trifft offenbar die Generation des Verstorbenen weniger Beachtung als in Atimelang, und die älteren Generationen genießen höheres Ansehen.

Während eines Totenrituals kommt es häufig vor, daß Häuser, die im Idealfall am Fest beteiligt sein müßten, bereits weggezogen sind oder aufgrund fehlender Nachkommen nicht mehr existieren. Zumindest in Atimelang wird die daraus resultierende Schwierigkeit dadurch gelöst, daß auf andere ortsansässige Verwandte zurückgegriffen wird (Nicolspeyer 1940:47). Nicolspeyers Beispiele vermitteln den Eindruck, daß die Aufgabenverteilung in jedem Fall in erster Linie an den Wohnsitz gebunden ist und erst in zweiter Linie an die „verwandten“ Häuser (Nicolspeyer 1940:52ff.).

Stokhof berichtet aus Woisika nichts über Verpflichtungen bestimmter Häuser während des Totenrituals. Dort werden einfach alle Verwandten, die am Ort leben, ins Fest einbezogen. Dennoch besteht bei bestimmten Aufgaben eine Unterscheidung zwischen Verwandten, die *lamta* und jenen, die *dummalek* angehören. *Lamta* sind alle Verwandten der Ego-Generation, die in der Nähe des Hauses vom Vater des Verstorbenen wohnen, sowie ihre angeheirateten Familien. *Dummalek* bezieht jede verheiratete weibliche Verwandte aus der Ego-Generation mit ein, die in der Nähe des Wohnsitzes vom Schwiegervater (WF) wohnt (Stokhof 1977:51,52). Die Aufteilung scheint ähnlich zu sein, wie die Trennung zwischen männlichen und weiblichen Häusern in Atimelang. Der Unterschied zwischen diesen beiden Gruppen ist etwas verschwommen.

5.2 Ablauf des Totenfestes

Beim Totenfest wird der Verstorbene stufenweise erst von den engsten Verwandten und dann vom Dorf gelöst. Ihm wie auch den Hinterbliebenen soll die Möglichkeit gegeben werden, sich langsam an den neuen Zustand zu gewöhnen. Viele kleine Rituale sollen sicherstellen, daß die Seele des Toten das Dorf der Lebenden für immer verläßt, damit sie sich nicht rächen kann, falls sie nicht angemessen untergebracht wird. Ihre Rache würde sich in Unglück und Krankheit unter den Lebenden zeigen.

DuBois erfuhr, daß ein Toter zwei Seelen hat. Sie heißen beide *hanoting*. Die eine Seele verläßt nach dem Tod die dörfliche Umgebung und geht in ein Totendorf. Über dieses Totendorf berichtet DuBois leider nichts. Die zweite Seele lungert innerhalb der Dorfgrenzen herum. Gegen sie müssen Vorsichtsmaßnahmen getroffen werden. Sie wird in einem über Jahre dauernden Totenfest verabschiedet (DuBois 1961:161).

Stokhof dokumentiert in der Region Woisika die einzelnen Ritualteile. Er stellte fest, daß das Totenritual in vier große Abschnitte eingeteilt wird, die wiederum aus mehreren kleinen Ritualen bestehen (Stokhof 1977:55). Die folgende kurze Aufzählung der Ritualteile und ihrer Bezeichnungen soll einen Überblick über das Gesamtfest vermitteln.

Totenfest in Woisika

Das Totenfest besteht in Woisika aus vier Ritualteilen (Stokhof 1977:55). Abgesehen von den ersten kleinen Festen, die direkt mit dem Begräbnis in Verbindung stehen, stammt die Differenzierung aus Woisika und wurde nicht nachträglich von Stokhof vorgenommen:

- Aktivitäten direkt nach dem Tod:

Gong schlagen

Totentuch besorgen

Begräbnis

Festessen

- kleinere Festlichkeiten, die *ayfang kiding* genannt werden:

Samen säen (*yesibay beh*)

Grab erhöhen (*yen womoh*)

Mais nehmen (*yebeyta fun*)

lego-lego Platz bauen (*mayta pon woba*)

ein Gonghaus bauen (*kurong kari woba*)

- mittleren Festlichkeiten (*ayfang samami*), bei denen einige größere und teurere Rituale abgehalten werden:

den Körper begleiten (*katay pil*)

Totenschiff präparieren (*tubong lih bata woba*)

Bambus aufstellen (*atokey latsing*)

den Toten einwickeln (*fofbuh mane tah*)⁴⁶

das „Aufstehen des Dorfes“ (*mane latsing*).

⁴⁶ Dieser Ritualteil ist nur für Tote, die außerhalb des Dorfes sterben.

- abschließender vierter Zeremonialteil (*ato bay*):

Schlachtplatz präparieren (*iseytu woba*)

Schweine braten (*pe idek*)

den Besitz des Toten sammeln (*ipoma nuua tawah*)

das Schiff abschieben (*oling bata gasoran*)

einen rituellen *lego-lego* tanzen (*kaw abah*)

die Samen darreichen (*sibay kah me yen*)

Totenfest in Atimelang

In Atimelang scheinen die Rituale etwas anders abzulaufen. Es ist aber auch möglich, daß sie nur weniger genau dokumentiert wurden und dadurch Unterschiede auftreten, obwohl sie nur oberflächlich z.B. in der Verwendung eines anderen Namens bestanden. Die Totenrituale kann in drei Abschnitte unterteilt werden. Aus den Quellen ist allerdings nicht zu erkennen, ob diese Gliederung auch von den Bewohnern Atimelangs gemacht wird. Die folgende Auflistung ist eine Zusammenstellung, die sich aufgrund der an mehreren Stellen thematisierten Ritualbeschreibungen von DuBois und Nicolspeyer ergibt:

- Die Aktivitäten direkt nach dem Tod:

Gong schlagen (*fukong huore*)

Geschenke erbitten und Totentuch besorgen (*abangpilia*)

Messer tragen

Schnur durchschneiden

Begräbnis (*nabuke*)

Festessen „Bananen rösten“ (*baleihiede*)

kleine Geschenke an die männlichen Häuser geben (*aneikule*)

- Feste nach dem Begräbnis:

Fleisch und Reis an die Gäste verteilen (*heberka / hevelaberka*)

erneutes Fleisch- und Reisverteilen (*hekanng / hevelakang*)

Essensverteilung an männliche Häuser (*herolik*)

- Unmittelbare Vorbereitungsrituale für das abschließende Totenfest:

Reispäckchen verteilen (*baletne*)

Verteilung von rohem Fleisch und ungekochtem Reis und Mais (*hekotoke*)

- Abschließender Zeremonialteil (*tila* oder *ato*):

Wasserbüffel oder Schaf kaufen (*hekarfungbele / helungfabele*)

die Knochen der Tiere opfern

Tabuschnur kaufen (*tila bele*)
zerstückelten Stoff aufs Grab legen.

Vergleich zwischen Atimelang und Woisika

Im folgenden wird der Inhalt der einzelnen Phasen, in Anlehnung an Stokhof, den weniger umfangreichen Beschreibungen aus Atimelang gegenübergestellt.

Das Totenritual wird immer von den Kindern des Toten organisiert. Die Kinder müssen dafür sorgen, daß die anderen Verwandten bestimmte Aufgaben übernehmen. Die zuständigen Verwandtschaftsgruppen unterscheiden sich zwischen Woisika und Atimelang in wichtigen Punkten. In beiden Regionen gerät das Kreditwesen während des Totenfestes in Bewegung. Alte überfällige Schulden können beglichen werden, aber es entstehen gleichzeitig neue. In Woisika wird die Verbindung zu den angeheirateten Verwandten (*kobok*) erneuert und in Atimelang zu den männlichen Häusern, den Kindern der Mutterbrüder (*nengfala*). In Woisika kommt die erste Unterstützung von der Familie der Ehefrau eines der Kinder des Toten – ideal wäre der WB, oder der WFB, ersatzweise kann auch WFBS einspringen. In Atimelang kommt sie von den Nachkommen der weiblichen Linie der Familie des Toten (MBS). Da diese Gaben bei späteren Ritualteilen wieder zurückgezahlt werden müssen, kann man aus der divergierenden Aufgabenverteilung schließen, daß diese Verwandtschaftsgruppen in einem besonderen Verhältnis gegenseitiger Verpflichtungen zueinander stehen.

Rituale kurz vor und kurz nach dem Tod

Die erste Ritualphase bezieht sich auf die Aktivitäten unmittelbar vor und unmittelbar nach dem Tod. Die Familie des Toten bittet bei Verwandten um Unterstützung beim Begräbnis, wenn Stoffe, Schweine, Reis, Mais und *sirih pinang* benötigt werden (Stokhof 1977:55). In Woisika organisiert der älteste Sohn des Verstorbenen das eigentliche Begräbnis. Es bittet dabei den Bruder seiner Ehefrau (WB) um Unterstützung. Hat die Ehefrau keinen Bruder, dann kann der Festveranstalter auch andere Verwandte seiner Ehefrau um Hilfe bitten. Ein angemessener Ersatz für den WB ist der Bruder des Vaters seiner Frau (WFB) oder, falls dieser keinen Bruder hat oder er bereits verstorben ist, der Sohn dieses Bruders (WFBS) (Stokhof 1977:56). Dieser Bruder wie auch einige andere Verwandte geben Stoffe, aber auch Lebensmittel, wie Reis und Fleisch (Stokhof 1977:55).

In Atimelang heißt die erste Bitte um Gaben kurz nach Eintritt des Todes *abangpilia*. Das erste der sechs männlichen Häuser (*nengfala namufeng*) schenkt bei dieser Gelegenheit das Totentuch (Nicolspeyer 1940:18). Wenn noch kein Totentuch vorhanden ist, muß es für

dieses Fest gekauft werden. Dafür werden dringend Gaben benötigt, die die verschiedenen männlichen Häuser vorschließen. Eile ist geboten, weil kein Begräbnis ohne Totentuch stattfinden kann. In diesem Fall muß der Leichnam vorübergehend in Bambus eingewickelt und im Gemeinschaftshaus aufbewahrt werden, bis die Lebenden den Gestank nicht länger ertragen (ebd.). Das wirkt offenbar als ausreichendes Druckmittel, ein Totentuch zu besorgen.⁴⁷ Diese Unterstützung durch Verwandte wird als Kredit angesehen und muß in vorgeschriebener Weise bei späteren Ritualteilen beglichen werden. Lassen die Rituale zu lange auf sich warten, dann werden die Kreditgeber ungeduldig und fordern ihren Anteil zurück. Das geschieht, indem sie ihre persönliche *naga* (ihren unterstützenden „Geist“) bitten, in die Familie des Schuldners Krankheit zu bringen. Das bedeutet konkret, es wird ein Fluch ausgesprochen.

Während der Zeit der Beschaffung des Totentuches werden mehrere Tage lang ununterbrochen Gongs geschlagen. Die Musik wird von Jammern und Wehklagen einiger Frauen begleitet (Stokhof 1977:56). In Atimelang heißt dieses Gongschlagen *fokung huore*. Es dauert mit nur kurzen Unterbrechungen einen ganzen Tag (Nicolspeyer 1940:18). DuBois berichtet dagegen von Gongkonzerten, die *sinewai* heißen und von Festessen begleitet werden. Sie finden irgendwann in den neun Tagen nach Eintritt des Todes ein oder zwei Nächte lang statt. Die Verköstigung der Gäste mit Schweinefleisch und Reis, kann den Festveranstalter in hohe Schulden stürzen. Nur selten besitzt jemand selbst ausreichend Lebensmittel. In der Regel müssen sie von anderen Leuten geliehen werden (DuBois 1961:161).

DuBois beschreibt als einzige Forscherin die psychische Verfassung der Hinterbliebenen. Sie beobachtete, daß der Ehepartner des Verstorbenen, egal ob er männlich oder weiblich war, in Atimelang Abstand zum Toten halten muß. Da der oder die Tote Gesellschaft sucht, besteht die Gefahr, daß er die Seele der ihm am nächsten stehenden Person zu sich holt. Als Schutzmaßnahme hält der oder die Hinterbliebene ständig ein offenes Messer in der Hand. Er oder sie sollte nach dem Todesfall einen Tag und eine Nacht nicht schlafen, um nicht Gefahr zu laufen, daß die Seele des Lebenden den Körper verläßt und es dann vorzieht, in

⁴⁷ Im Jahr 1989 begegnete ich in Kolana einem alten Mann, der mir sein Totentuch zeigte. Es bestand aus zwei gewebten Teilen. Die Grundfarbe war schwarz mit den für Kolana typischen eingewebten roten und weißen Mustern. Es hatte die gleichen Farben wie das Totenschiff in Woisika. Der zweite Teil des Tuches war noch nicht ganz fertig, was der Mann nicht als Problem ansah. Er erklärte mir, daß die Fertigstellung bereits so weit fortgeschritten sei, daß er sich keine Sorgen um den korrekten Ablauf seines Begräbnisses zu machen brauchte (Informant Bapak Lukas aus dem *dusun* Kiralela, der zum *desa* Kolana gehört).

Gesellschaft der Seele des Toten zu bleiben (DuBois 1961:159). Von den anderen Autoren erfährt der Leser nichts über die Reaktion der Hinterbliebenen auf den Eintritt des Todes.

Im Idealfall, das heißt, falls ein Totentuch vorhanden ist, findet das Begräbnis ein bis zwei Tage später statt (DuBois 1961:159). Der Leichnam wird in das Tuch gewickelt. In manchen Regionen bekommt er zusätzlich eine Münze in die Hand gelegt (Stokhof 1977:56). Während des Einwickelns bitten alle Anwesenden den Toten, nicht verärgert zu sein und nicht zurückzukommen, um die Lebenden zu belästigen. In Woisika wurde das Begräbnis früher von einem Spezialisten (*ipoma*) ausgeführt. Der Leichnam wurde von ihm in Sitzposition in ein rundes Erdloch gesetzt. Heute werden Särge verwendet, wie sie die Kirche vorschreibt. Für den Sargbau und das Lochgraben muß je ein Schwein bezahlt werden. Das Grab besonders angesehener Personen befindet sich dicht beim Tanzplatz. Männer, die für das normale Leben im Dorf weniger wichtig waren, wurden in der Nähe der Dorfgrenze begraben und Frauen außerhalb dieser Grenze (Bouman 1943:487; Stokhof 1977:57). Beim Totenfest überschreiten schließlich alle Toten die Dorfgrenze und werden möglichst weit weggeschickt.

In Atimelang trägt die Familie des MBS (*namufeng*), des ersten männlichen Hauses, den eingewickelten Leichnam in Begleitung des ständig schlagenden Gongs und unter Heulen und Jammern der Gäste zum Grab (DuBois 1961:159). Der Lärm dauert bis zu einer Stunde. In dieser Zeit wird das Grabloch gegraben, der Leichnam eingewickelt, in das Loch geworfen und hastig zugeschüttet. Das ganze Ereignis (*nabuke* (Nicolspeyer 1940:18)) läuft unter angespannter Stimmung ab (DuBois 1961:159). DuBois beobachtete einen weiteren Teil des Begräbnisses, den die anderen Autoren nicht bemerkten: Der hinterbliebene Ehepartner steht in einiger Entfernung vom Grab und schneidet genau in dem Moment eine Schnur durch, in dem der Tote ins Grab geworfen wird. Die Verbindung zwischen diesen beiden Menschen wird damit endgültig beendet und der Geist des Toten kann nicht wieder zurückkommen. Dennoch wird das offene Messer als Schutz vor diesem Geist weiterhin getragen. Es dauert meist zwei bis drei Monate, genau so lange, bis man den Toten weitgehend vergessen hat (DuBois 1961:159). In Atimelang folgt dem Begräbnis ein Festessen, das *baleihiede* (Bananen rösten) heißt (Nicolspeyer 1940:18). Bei dieser Gelegenheit werden die Festgäste verköstigt. Bei der Essensvergabe muß eine vorgeschriebene Reihenfolge eingehalten werden. Die männlichen Häuser werden als erste versorgt. Aus den Quellen ist nicht ersichtlich, ob unter den restlichen Gästen ebenfalls eine hierarchische Ordnung berücksichtigt werden muß. Anschließend wird gekochter Reis und Schweinefleisch ausgeteilt (Nicolspeyer ebd.). Es bleibt unklar, ob alles gemeinsam gegessen wird, oder ob die Lebensmittel nach Hause mitgenommen werden.

In Woisika werden nach dem Begräbnis die Spenden von Freunden, Nachbarn und Verwandten unter den Kindern der Verstorbenen aufgeteilt. Die Spende des ältesten Kindes wird benützt, um den Leichnam einzuwickeln. Beim Tod des Vaters überreicht der zweitälteste Sohn dem Mutterbruder des verstorbenen Elternteils (bzw. dessen ältestem Sohn) ein Geschenk. Das Geschenk, *kobok*, trägt den gleichen Namen, wie die Person, die es bekommt.

Der *kobok* des verstorbenen Vaters ist sein Mutterbruder (FMB). Er entspricht dem Ursprung des zweiten männlichen Hauses in Atimelang. Der *kobok* der verstorbenen Mutter entspricht in Atimelang dem Ursprung des ersten Haus (MB). Als *kobok* wird in anderem Zusammenhang die Wurzel der Cassava bezeichnet. Sie gilt als Symbol einer Pflanze, deren Wurzeln brechen, wenn sie ausgewachsen ist. Mit diesem Symbol wird gezeigt, daß die Verbindung zwischen den zwei Verwandtschaftsgruppen zwar durch den Tod der verbindenden Person abgebrochen ist. Durch das Geschenk wird aber darauf hingewiesen, daß die Beziehung weiter bestehen soll (Stokhof 1977:57). Weitere Geschenke gehen in Woisika an den Begräbnisspezialisten. Er wird vom dritten Kind des Toten mit einem *selimut* oder *sarong*, je nach dem, ob der Tote ein Mann oder eine Frau war, beschenkt (Stokhof 1977:57).

In Atimelang besteht ein vergleichbares Verhältnis wie zum *kobok* von Woisika zwischen dem Ehemann und dem Bruder seiner Frau. Der Ehemann ist verpflichtet den WB bei jedem Fest bevorzugt zu behandeln und ihm Geschenke zu geben, für die er keinen Gegenwert fordern kann (Nicolspeyer 1940:69). Darüber hinaus bekommen die Verwandten der männlichen Häuser von den Festveranstaltern, den Kindern der Verstorbenen, Geschenke (*aneikule*) (Nicolspeyer 1940:18).

In Woisika treffen die ersten Ausgaben und damit die größten finanziellen Belastungen den ältesten Sohn des Toten. In Atimelang scheinen sich die Schulden auf die gesamte Familie zu verteilen. In Woisika wird durch das Totenfest und das damit verbundene System von Gabe und Gegengabe eine Festigung zum „abgestorbenen Ast“ der Familie neu geknüpft. Ansonsten werden alle Verwandten in das Fest einbezogen, die in erreichbarer Nähe des Wohnortes des Toten leben, angeheiratete Verwandte werden ebenfalls einbezogen. In Atimelang werden bei dieser Gelegenheit die verwandtschaftlichen Bindungen zu bestimmten Verwandtschaftsgruppen wiederbelebt. Im Idealfall handelt es sich um die verwandtschaftliche Einbindung der aufgrund patrilokaler Heirat wenig beachtete weibliche Verwandtschaftslinie. Es sind die gleichen Verwandten, die auch in Woisika besondere

Beachtung finden. Im Unterschied zu Woisika sind alle Verwandten für das Totenfest zuständig, die in der Nähe des Wohnortes des Toten leben.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Regionen besteht darüber hinaus in der Person, die für das Totentuch zuständig ist. In Woisika muß das Tuch, egal ob Mann oder Frau stirbt, vom ältesten Sohn des Bruders der Ehefrau (WBeS) des Festveranstalters gegeben werden. In Atimelang stammt es aus dem Haus der Kinder des Mutterbruders (*namufeng*).

Beschaffung des Totentuchs in Atimelang durch MBCh:

Ø --- MB
|
MBCh

Beschaffung des Totentuchs in Woisika durch WBeS:

Ø --- WB
|
WBeS

Der Ablauf der Rituale zeigt in Woisika und Atimelang viele Gemeinsamkeiten. Totentuch organisieren, Gong schlagen, Begräbnisposition des Toten und abschließendes Festessen werden in beiden Gebieten in ähnlicher Weise durchgeführt. Die Beobachtungen von DuBois über den individuellen Schutz der Hinterbliebenen treffen möglicherweise auch auf andere Gebiete zu und wurden dort nur nicht bemerkt oder aufgezeichnet. Auch der Begräbnisspezialist, auf den Stokhof hinweist, könnte in Atimelang bekannt gewesen sein.

Die zweite Phase des Totenrituals

Der erste Teil des Totenfestes wird in Woisika mit der Beerdigung beendet. Daraufhin könnten die Vorbereitungen für das abschließende Fest beginnen. Da es aber finanziell sehr aufwendig ist, wird der Festzeitpunkt möglichst lange hinausgezögert. Erst wenn sich die Seele des Verstorbenen, die weiterhin im Dorf umherirrt, meldet, leitet man die Vorbereitungen des Abschiedsfestes ein. Die Ungeduld des Toten zeigt sich durch Krankheit in seiner Familie. Betroffen sind insbesondere die schwächsten Familienmitglieder, die Kinder. Weiterer Druck, dieses Fest abzuhalten, kann auch von verärgerten Kreditgebern aus

den ersten Festteilen kommen. Sie können zu übernatürlichen Kräften Kontakt aufnehmen, die ebenso wie die Verstorbenen Krankheit unter die direkte Verwandtschaft des Toten bringen.

In Woisika besteht die zweite Phase des Totenrituals aus mehreren kleinen Festlichkeiten, die *ayfang kiding* genannt werden. Sie beginnen etwa eine Woche nach der Beerdigung. Veranstalter des zweiten Ritualteils ist in Woisika *lamta* (Stokhof 1977:51), also die Verwandten, die in der Nähe des Toten wohnen. Über weitere Teilnehmer läßt sich bei momentaner Quellenlage nur spekulieren. Da die Feste aber in der Regel gleichzeitig für mehrere Tote abgehalten werden, ist anzunehmen, daß auch mehrere *lamta* und *dummalek* teilnehmen. Ob auch Personen dabei sein dürfen, die nicht verwandt sind, wird aus den Quellen nicht klar. Stokhof hebt zwar hervor, daß Festteilnehmer aus den Nachbardörfern die Gelegenheit nutzen, den Toten zu huldigen (1977:57). Ob sie allerdings mit den Toten verwandt sind, bleibt unklar. Vermutlich meint Stokhof mit Nachbardorf *dusun*, also ein Teildorf des weitläufigen Gesamtdorfes. Aus Stokhofs Aufzeichnungen wird auch nicht deutlich, ob nur die zweite Festphase von mehreren „Dörfern“ begangen wird oder auch alle anderen Ritualteile. Die anderen Autoren geben noch weniger Aufschluß über die Festteilnehmer als Stokhof. Nicolspeyer berücksichtigt nur die Aufgaben bestimmter Verwandtschaftsgruppen während des Totenfestes und DuBois schenkt den Festteilnehmern gar keine Beachtung. Nur Scarduelli, der allerdings im einzigen austronesischen Sprachgebiet Alor forschte, erfuhr über die Zusammensetzung der Festteilnehmer während des Totenrituals, daß das gesamte Dorf gemeinsam feiert. Dann bildet der angesehenste Festplatz das Zentrum der Festgemeinschaft. Jeder Teilgruppe des Dorfes wird dabei ein bestimmter Sektor des Platzes zugeteilt (Scarduelli 1991:78).

Das erste Ritual der zweiten Festphase heißt in Woisika „Hirse säen“ (*yesibay beh*) (Stokhof 1977:57). Es findet etwa eine Woche nach der Beerdigung statt. Der Symbolgehalt dieses Festteils ist unklar. Erklärt wird nur, daß man sich von den Toten die Garantie erhofft, die Lebenden nicht zu belästigen. Beim zweiten Fest (*yen womoh*), das etwa zwei Wochen nach der Beerdigung stattfindet, werden Steine gesammelt und auf dem Grab aufgeschichtet. Während des dritten Rituals der zweiten Festphase (*yebeyta fun* = seinen Mais nehmen), für das kein Zeitpunkt festgesetzt ist, werden einige Behälter voll Reis - nicht Mais! - geschält und gegessen. Die Differenz zwischen der Bezeichnung des Festteils, in dem von Mais die Rede ist und dem tatsächlichen Festablauf, in dem Reis gegessen wird, beachtet Stokhof nicht. Vermutlich wurde Reis auf Alor später als Mais eingeführt, genießt daher höheres Prestige und wird in Ritualen bevorzugt. Der Ritualname wurde aber nicht an die

Neueinführung angepaßt. Die Diskrepanz zwischen Mais oder Hirse im Ritualtext und tatsächlich verwendetem Reis tritt auch an anderen Stellen des Totenrituals auf. Vermutlich werden alle drei Grundnahrungsmittel die gleiche symbolische Bedeutung, wobei Reis das höchste Prestige genießt.

Im vierten Teil der zweiten Ritualphase muß ein Festplatz gebaut werden (*mayta pon woba*), falls noch keiner vorhanden ist. Da aber ein Neubau nur selten notwendig ist, wird an dieser Stelle des Totenrituals normalerweise ein Festmahl abgehalten. Der fünfte Festteil, der Bau eines Gonghauses (*kurong kari woba*) findet meist gleichzeitig mit dem Bau des *lego-lego* Platzes statt. Manchmal nimmt man dieses Fest als Anlaß, das alte Gonghaus zu reparieren.

In Atimelang folgen innerhalb von neun Tagen nach der Beerdigung zwei Festessen, deren Veranstaltungszeitpunkt genau festgelegt ist. Das erste Fest, nach vier Tagen heißt *heberka* (Nicolspeyer 1940:18) bzw. *hevelaberka* (DuBois 1961:161). *Berka* bedeutet „schlecht“ und benennt alles, was irgendwie „verkehrt“ ist (Nicolspeyer 1940:158). Es ist ein Festessen, bei dem gekochtes Fleisch und gekochter Reis verteilt wird. Das zweite Fest, eine erneute Essensverteilung nach etwa neun Tagen heißt *hekanang* (Nicolspeyer 1940:18) bzw. *hevelakang* (DuBois 1961:161). *Kang* bezeichnet alles, was „gut“ ist oder „wiederholt“ wird (Nicolspeyer 1940:166). DuBois nennt als Ziel dieses Festes: Die zweite Totenseele *hanoting*, die sich nach dem Tod noch im Dorf aufhält, soll vorübergehend an die Dorfgrenze verbannt werden. Für diese Seele findet später das große Abschiedsfest *tila* statt, bei dem die Seele für immer aus dem Dorf verabschiedet wird (DuBois 1961:161).

Das dritte Fest, das in Atimelang relativ kurz nach dem Begräbnis stattfindet, heißt *herolik* (Nicolspeyer 1940:18). *Rohliek* ist eine bestimmte Art der Reiszubereitung, bei der Reis mit Fleisch gemischt wird (DuBois 1961:161). Bei diesem Fest erhalten die männlichen Häuser die ersten Gegengeschenke für Gaben die sie zu Beginn des Totenrituals beigesteuert hatten, damit das Begräbnis überhaupt stattfinden konnte. Es ist unklar, ob dieses Fest nicht bereits zur letzten Ritualphase gezählt werden sollte, während der alle Schulden beglichen und die Toten für immer aus dem Dorf verabschiedet werden. Für die Festteile des *lego-lego* Platzbaus und Gonghausbaus wird aus Atimelang kein Pendant genannt.

Die dritte Phase des Totenrituals

Lange nach dem Begräbnis, oft vergeht mehr als ein Jahr, beginnen die Vorbereitungen, die das abschließende Totenfest erst ermöglichen. Diese dritte Phase des Totenrituals umfaßt

in Woisika einige Feste, die als „mittlere Feste“ (*ayfang samami*) bezeichnet werden und die ausnahmslos zur Vorbereitung für das abschließende Totenritual notwendig sind. Da die einzelnen Ritualteile ziemlich teuer sind, hängt die Zeitspanne zwischen den Ritualen vom Reichtum der Veranstalter ab. Durch gezielte Bewirtschaftung der Clangärten (*mila bay*) und durch Zucht von Schweinen und Ziegen versucht man, die nötigen Festutensilien zu erwirtschaften (Stokhof 1977:58).

Bestimmte Verwandtschaftsgruppen müssen diese Vorbereitungen übernehmen. In Woisika sind es *lamta* und *dummalek*. Sie sind sowohl durch Verwandtschaft als auch durch ihren Wohnsitz mit dem Toten verbunden. Dagegen scheint in Atimelang nur die Verwandtschaft und nicht die Lokalgruppe besonders betont zu werden. Den gemeinsamen Wohnsitz trifft eher untergeordnete Beachtung. Die Hauptveranstalter sind das erste männliche Haus (MBCh: *namufeng*) und *mojoafala*, das weibliche Haus (FZCh) (Nicolspeyer 1940:46).

Die dritte Ritualphase wird in Woisika für alle Toten, die seit dem letzten großen Totenritual gestorben sind, gemeinsam abgehalten. Im Ritualteil *katay pil*, wird der Körper des Toten symbolisch durch einen Stein von seinem Grab zum Festplatz getragen. Eine kleine Prozession begleitet den Stein (Stokhof 1977:22). Diese Möglichkeit, die Seele des Toten zu transportieren, wird auch genutzt, wenn jemand außerhalb des Dorfes gestorben ist und dort begraben wurde. Dann trägt man einen Stein von seinem Grab ins Dorf. Diese wird als zusätzliches Ritual der dritten Festphase angesehen: *fofbuh mane tah* (den Körper einwickeln). Früher mußte dieses Ritual häufig abgehalten werden, etwa bei mißglückter Kopfjagd oder auch bei Unfällen während der „heerendienste“ in Kalabahi (Stokhof 1977:59). Während des Steintransportes wird ein Gong geschlagen und ein Huhn sowie ein Hund mitgetragen. Zum Abschluß der Prozession wurde das Huhn geschlachtet – nicht der Hund. Stokhofs Informanten erklärten, daß die Tiere die Taten der Toten symbolisieren und die Grabsteine die Seelen der Toten repräsentieren. Das Schlagen des Gongs hat möglicherweise eine ähnliche Bedeutung, wie im Schöpfungsmythos aus Atimelang. Dort heißt es, daß die Menschen aus Mais- und Reismehl während des Gongschlagens zu atmen begannen (Nicolspeyer 1940:133). In Woisika wird die Seele des Toten durch das Gongschlagen „geweckt“ und folgt der Musik. Nur ist der Gong der Menschen hier nicht so stark wie der göttliche Gong in Atimelang, der Leben erwecken konnte.

Am Festplatz wird der Stein in Stoff gewickelt, dann wird ein Festessen abgehalten und anschließend werden die Grabsteine aller Toten, für die das Gemeinschaftsfest veranstaltet

wird, in einem Loch auf dem *lego-lego* Platz vergraben. Das Loch liegt dicht am *kameng*, dem zungenförmigen Mittelstein, der als Wohnplatz der Ahnen („domicile of the dead“ (Stokhof 1977:22)) angesehen wird. Von dieser Stelle aus beschützen die Ahnen den Clan (*atamang*) (ebd.). Durch den Steintransport sind wieder alle Verstorbenen ins Dorfczentrum zurückgekehrt. Dadurch bietet sich die Gelegenheit, die Toten beim Steinvergraben aufzufordern, sich auf ihre endgültige Abreise vorzubereiten (Stokhof 1977:58). Bouman erfuhr im Gebiet der Barawahing-Bevölkerung – sie gehört zur gleichen Sprachgruppe wie Atimelang –, daß die Ahnen sich nicht ständig beim *lego-lego*-Platz (*kameng*) aufhalten, sondern nur während der Rituale anwesend sind (Bouman 1943:491). Leider schreibt er nicht, wie sie dorthin „gerufen“ werden. Der Steintransport und das Schlagen des Gongs dienen in Woisika als Vehikel, die Seelen der jüngst Verstorbenen ins Dorf zurückzuholen. Ob andere Ahnen ebenfalls anwesend sind und wie sie gerufen werden, klären die Quellen nicht.

Als weitere Vorbereitungen für die abschließenden Rituale wird in Woisika ein Totenschiff präpariert (*tubong lih bata woba*). Es soll der Seele helfen, das Meer auf dem Weg zur Toteninsel zu überwinden. Normalerweise wird das Schiff nicht neu gebaut, sondern es wird ein altes restauriert. Das zwei Meter lange Schiff, wird mit roter, weißer und schwarzer Farbe bemalt. Es sind die gleichen Farben, die auch im Totentuch verwendet werden. Das Schiff wird in mehrere Kammern unterteilt. Ihre Anzahl hängt von der Anzahl der Clans ab, die am gemeinsam veranstalteten Abschiedsfest teilnehmen. Der Hersteller des Schiffes bekommt als Bezahlung ein Schwein (Stokhof 1977:58f.). Dieser Ritualteil ist auch in Kolana bekannt (eigene Erhebung). Es wurde aber betont, daß man ihn nicht mehr praktizieren würde. Aus Atimelang liegen keine Informationen über ein Totenschiff vor⁴⁸.

Das Fest *atokey latsing*, der dritte Teil der dritten Festphase, setzt in Woisika den spätest möglichen Zeitpunkt für die abschließenden Rituale (*ato bay*) fest: Bambusköcher voll Fleisch von Hühnern und Schweinen werden auf dem Festplatz aufgestellt. Dann werden an die Festgäste kleine Behälter voll Reis oder Bananen verteilt (Stokhof 1977:59). Ein derartiges Fest gibt es auch in Atimelang: *baletne* (Reiskörbchen verteilen und essen) (Nicolspeyer 1940:19). Man stellt bei diesem „Einleitungsfest“ *baleti* bzw. *baletne* kleine Bambusbehälter voll Reis auf und signalisiert dadurch den Entschluß, in „nächster Zeit“ das abschließende Totenfest (*tila* bzw. *ato*) abzuhalten. Der konkrete Festbeginn kann sich allerdings noch einige Jahre hinziehen (DuBois 1961:161). Man hofft, die ungeduldigen

⁴⁸ Van Dalen (o.J.:72) bildet ein Totenschiff ab.

Toten durch *baletne* zu besänftigen. Tritt in der Familie des Toten dennoch Krankheit auf, wird die Krankheitsursache in der Unzufriedenheit der umherirrenden Seele gesehen. Mit weiteren kleinen Opfergaben und kleinen Festen, die auf dem Festplatz stattfinden, versucht man die Totenseele positiv zu stimmen (DuBois 1961:161). Eines dieser kleinen Besänftigungs-Feste ist *hekotoke*. Es wird rohes Fleisch und ungekochter Reis und Mais verteilt (Nicolspeyer 1940:19).

Der vierte und letzte Teil der dritten Ritualphase dauert in Woisika etwa einen Monat. Seine Bedeutung „Aufstehen des Dorfes“ (*mane latsing*) bezieht sich auf alle männlichen Mitglieder der Verwandtschaftsgruppe, die das Fest organisiert. Sie besuchen in traditioneller Kampfbekleidung die Dörfer der Verwandten und Freunde. Dort stellen sie sich vor den jeweiligen *lego-lego*-Platz und bitten um finanzielle Unterstützung. Erst wenn sie Geschenke bekommen haben, dürfen sie den „belagerten“ Platz wieder freigeben und sich ausruhen oder weiterziehen (Stokhof 1977:59). Aus Atimelang wird von derartigen Bittgängen nichts berichtet. Möglicherweise ist Ablauf und Funktion der Bitte um Gaben vergleichbar mit der Bitte um finanzielle Unterstützung, *abangpilia*, die in Atimelang bereits vor dem Begräbnis stattfindet.

Die zweite und dritte Festphase erweckt den Eindruck, daß man versucht, das abschließende Fest möglichst lange hinauszuzögern. Die noch im Dorf anwesenden Totenseelen sollen offenbar das Gefühl bekommen, daß die endgültige Verabschiedung bereits geplant ist, daß folglich kein Grund zur Beunruhigung besteht. Allerdings sind auch die kleinen „Beschwichtigungsfeste“ ziemlich kostspielig und werden daher nicht beliebig häufig wiederholt.

Abschließendes Totenritual

Der abschließende vierte Zeremonialteil besteht in Woisika aus sechs, in Atimelang aus drei Ritualteilen. Es sind die aufwendigsten und teuersten Feste des Gesamtrituals. In Woisika können sie beginnen, sobald die Männer vom Gabenerbitten zurückgekehrt sind. Aus Atimelang wird nicht berichtet, woran der frühest mögliche Zeitpunkt für den Beginn des abschließenden Festes gebunden ist. In Atimelang heißt dieser letzte Ritualteil *ato* oder *tila* (= Schnur) (DuBois 1961:161), in Woisika *ato bay* (Stokhof 1977:59).

In Woisika wird während des ersten Ritualteils *iseytu woba* (Schlachtplatz präparieren) eine Plattform auf Pfosten errichtet, auf der später das Fleisch der Opfertiere zerkleinert werden soll. Dann wird ein Los geworfen, um den optimalen Tag für den Beginn der folgen-

den abschließenden Rituale zu bestimmen (Stokhof 1977:59). Aus Atimelang wird nicht von einem Schlachtplatzbau berichtet, obwohl für den nächsten Festteil ebenfalls eine spezielle Plattform benötigt wird. Sie besteht aus bestimmtem Holz und wird an einer bestimmten Stelle zwischen dem Haus des Toten und der Dorfgrenze gebaut (Nicolspeyer 1940:19). Der genaue Platz ist nicht bezeichnet. In Woisika folgt kurz nach dem Bau des Schlachtplatzes die Darreichung von Schweinen an die Toten. Am Tag vor dem Schlachtfest *pe idek* (Schweine braten) bringt jedes teilnehmende *lamta* pro verstorbenem Verwandten ein Schwein zum *lego-lego*-Platz. Dort ruft man den Namen des Toten aus und nennt dazu die Anzahl der gegebenen Schweine. Anschließend werden die Schweine auf dem Festplatz getötet und ihr Blut in Bambusköchern gesammelt. Dann wird das Fleisch etwas angeröstet und zum *iseytu* (der Plattform) gebracht und zerstückelt. Die anschließende Verteilung des Fleisches an die Verwandten dauert etwa zwei Tage. Der *kobok* (MB oder FMB) bekommt das Hinterteil einschließlich Schwanz. Das restliche Fleisch wird in quadratische Stücke geschnitten und auf hölzerne Spieße gesteckt. Die Verteilung der Spieße verläuft nach einem festen System: jeder Mann bekommt einen Speiß mit drei Fleischstücken in bestimmter Größe. Das Clanoberhaupt bekommt erheblich größere Fleischstücke. Jeder Gast aus einem Nachbardorf bekommt ebenfalls Spieße. Auch die Frauen werden in das Schlachtfest integriert. Allerdings erhalten sie kleine Bambusbehälter, die mit einem Gemisch aus Blut, Gedärmen, Fett und Nieren gefüllt sind. Bestimmte Frauen bekommen zudem Leber und Brustfleisch (Stokhof 1977:60).

An dieser Stelle wird deutlich, daß es ein Clanoberhaupt mit besonderem Ansehen gibt. Zudem sieht man, daß die Frauen in das Gabensystem einbezogen werden. Auch unter ihnen scheint eine Hierarchie zu bestehen, denn einige Frauen bekommen bestimmte Fleischsorten, die andere Frauen nicht bekommen.

Die dritte festliche Veranstaltung beginnt etwa zwei Tage nach dem Schlachtfest. Der Zeitraum muß nicht genau eingehalten werden. Das Fest heißt: „den Besitz des Toten sammeln“ (*ipoma nuua tawah*). Es bezieht sich auf bestimmte Nahrungsgaben, die für den Toten auf den Ritualplatz gelegt werden und die in seinen Besitz in der Totenwelt übergehen. Die Fleischgabe des *kobok* wird zusammen mit Reis aus dem Clangarten und mit Cassava (*ko*) dargebracht. Nachdem sich die Seele des Toten alles vom Festplatz weggenommen hat, werden die Lebensmittel von den Festveranstaltern zum *kobok* gebracht.

Alle drei Feste Woisikas scheinen in Atimelang zu einem Fest zusammengefaßt zu sein. Der Bau des Schlachtplatzes ist kein zusätzliches Ritual. Erst das Herbeischaffen der Opfertiere und das anschließende Opfern wird mit einem eigenen Festnamen benannt. Für

männliche Tote wird das Fest „Wasserbüffel kaufen“ (*he-karfung-bele*; *karfung* = Wasserbüffel; *bele* = kaufen) veranstaltet. Für weibliche Tote findet das Fest ein „Schaf kaufen“ (*he-lungfa-bele*; *lungfa* = Schaf) statt (Nicolspeyer 1940:19). Leider erfährt man von Nicolspeyer nicht, woher die Wasserbüffel und Schafe kommen oder wer sie verkauft. Nieuwenkamp erfuhr 1918, daß auf der Kabola Halbinsel in West-Alor eine kleine wild lebende Büffelherde mit etwa 200 Stück Vieh lebte. Sie wurden gejagt und manchmal an die Bergbevölkerung Alors verkauft (Nieuwenkamp 1925:146). Büffel und Schafe werden in Atimelang gekocht und das Fleisch wird während eines weiteren Festessens gegessen. Dann werden die Knochen auf den Festplatz gelegt, damit sie von den Toten abgeholt werden (Nicolspeyer 1940:19). In Atimelang bekommen die Seelen der Toten die Knochen der Opfertiere; in Woisika bekommen sie Lebensmittel und Opfertiere.

In Woisika findet vier bis sechs Tage später das Ritual *oling bata gasoran* (das Schiff abschieben) statt. Während dieses Rituals werden die Toten aus dem Dorf hinaus befördert. Das Totenschiff wird von den Gästen der Nachbardörfer für die Reise zur Toteninsel eingerichtet. Die Kieferknochen aller Tiere, die während der bisherigen Ritualteile geopfert wurden, werden ins Schiff gelegt. Dazu kommen Hirschgeweihe, die bisher im Gemeinschaftshaus aufbewahrt worden waren. Dann wird von den Frauen Reis geschält und Essen gekocht. Die Lebensmittel werden zusammen mit Kochgeschirr, Wasserbehälter und *sirih-pinang*-Behältern ins Boot gelegt. Das präparierte Schiff wird von einigen Männern mehrmals um den Festplatz getragen. Die Anwesenden folgen in Totenstille. Nur ein Hund, der von einem Mann mitgetragen und ununterbrochen gezwickt wird, quietscht ständig.

Stokhof nennt keine Begründung für den quietschenden Hund. Vermutlich will man verhindern, daß die Totenseele ein vertrautes Geräusch hört. Sie könnte dadurch Sehnsucht nach ihrem Heimatdorf bekommen und es daher nicht verlassen, obwohl alles für ihr „Nachleben“ vorbereitet wurde. Es könnte dem Toten genauso ergehen, wie der legendären Figur Masingbal. Er war auf dem Feld im seinem Dorf im Jenseits eingeschlafen, als er den Gong seines Heimatdorfes schlagen hörte. Da bekam er Sehnsucht und begann zu weinen. Der Dorfvorsteher des Totendorfes half Masingbal in sein Heimatdorf zurückzukehren (Nicolspeyer 1940:136f.). Ebenso wie Masingbal könnte auch jeder weitere Tote dazu verleitet werden, wieder zurück ins Dorf zu gehen.

Der Weg der schweigenden Prozession führt in Woisika zur Dorfgrenze. Nur ein alter Mann, der *pilang elak* trägt eine Beschwörungsformel vor. Er bittet die Toten sich auf den Weg nach *angsi patakta*, der Toteninsel, zu machen. Er bittet sie auch, sich nicht in Fische,

Schnecken, Kalk, Treibholz, Salz, Hirsche oder Schweine zu verwandeln, da alle aufgezählten Dinge von den Menschen zum Überleben benötigt werden und man verhindern möchte, die eigenen Vorfahren zu verzehren oder als Feuerholz zu verheizen. Sollten die Toten es dennoch vorziehen, nicht auf die Toteninsel zu gehen, dann, so bitten die Menschen, sollten sie sich in bestimmte Vögel (*kumit, langwiling, tingtapok*) oder in bestimmte Schlangen (*soal, manumang*) verwandeln. Begegnet man im Alltag diesen Tieren, denkt man daran, daß die eigenen Eltern einen grüßen.

In der Beschwörung für die Toten folgt eine genaue Wegbeschreibung zur Toteninsel. Die Toten werden ermutigt, diesen Weg anzutreten. Um ihnen den Abschied zu erleichtern, wird den Seelen der Toten mitgeteilt, daß sie von den Seelen der Anwesenden auf dem Weg ins neue Leben bis zur Toteninsel begleitet werden (Stokhof 1977:60). Von dieser Seelenwanderung wird nur im Rahmen der Beschwörungsformel erzählt. Stokhof beobachtete keine Anzeichen für eine tatsächliche Seelenwanderung bestimmter Lebender, wie man sie von Berichten über Schamanen aus anderen Teilen der Welt kennt. In einem späteren Ritualteil, wird den gewanderten Seelenbegleitern der Rückweg genau beschrieben, damit sie sich nicht verirren. Erstaunlich ist, daß man nicht fürchtet, die Totenseelen könnten ebenfalls der Wegbeschreibung folgend zurückkehren.

Das Herumtragen des Totenschiffs wird etwas außerhalb der Dorfgrenze beendet. Die Bewohner des Nachbardorfs nutzen die Gelegenheit, das Schiff sofort zu plündern (Stokhof 1977:60). Die Prozessionsteilnehmer kehren zum Festplatz zurück, um dort den Tag zu ermitteln, an dem ein ritueller *lego-lego* Tanz stattfinden soll. Das ist meistens sechs Tage später. Diesen ersten rituellen Tanz zählt Stokhof noch zum Fest des Schiffabstoßens dazu. Es werden verschiedene Lieder gesungen. In einem vorgegebenen Moment verstummen alle Sänger und der Vorsänger beginnt eine erneute Beschwörung. Er singt von den Toten, von ihrem Leben, von der Toteninsel, von den Sorgen der Toten zu der Zeit, als sie noch lebten und er singt von der Geschichte Woisikas. Dann fordert er die Toten erneut auf, wegzugehen. Während des zwei- bis dreistündigen Gesangs spricht keiner ein Wort, es wird ununterbrochen getanzt und zum Stampfen der Füße dem Gesang des Alten gelauscht (Stokhof 1977:61). Aus der Transkription dieser Texte könnte u.a. abgelesen werden, welche Stereotypen über das Alltagsleben und die Alltagsorgen auf Alor bestehen. Bisher wurden sie nicht aufgezeichnet.

Das abschließende Totenritual wird nach einer weiteren Woche fortgesetzt. Ein weiterer ritueller *lego-lego* wird anlässlich des Ritualteils *kaw abah* getanzt. *Kaw abah* bedeutet „den

Pfeil herausreißen“ oder „abreißen“. Es ist ein Symbol für die dauerhaft abgebrochene Verbindung zwischen Lebenden und Toten. Während dieses Tanzes werden die Seelen der Lebenden von der Toteninsel zurückgerufen. Der Vorsänger beschreibt ihnen den Rückweg ganz genau. Der Tanz dauert die ganze Nacht.

In Atimelang wird nicht von einem Totenschiff berichtet. Statt dessen findet ein anderes sehr teures Fest statt. Wie bereits beim Begräbnis, als der hinterbliebene Ehepartner eine Schnur durchschneidet, spielt auch in diesem letzten Ritual eine Schnur eine wichtige Rolle. Eine „Tabuschnur“ (*tilabele*) und ein gemusterter Stoff (*hekaraugbele*) müssen im Anschluß an das große Schlachtfest gekauft werden (Nicolspeyer 1940:19). Diese beiden teuren Feste werden möglichst lange hinausgezögert. *Tilabele* ist die Schnur, an der die Toten die geopfert Tiere mit ins Totenreich nehmen können. Die Schnur bildet die symbolische Verbindung zwischen sichtbarer Welt und Welt des Jenseits. Sie scheint ähnlich wie der Festplatz eine Verbindung in die andere Welt zu ermöglichen. Die Funktion des Stoffes scheint in diesem Ritualteil unklar. Vermutlich ist er es, der beim Festabschluß zerstückelt und auf das Grab des Toten gelegt wird (Nicolspeyer 1940:19).

Aus Woisika wird nichts von einer Tabuschnur berichtet. Dort wird als abschließender Ritualteil am Festplatz ein ritueller *lego-lego* getanzt. Der Sinn und Aufbau dieses Tanzes wird nicht erklärt. Vielleicht öffnet er ein letztes Mal den sakralen Platz und gibt den Toten eine letzte Möglichkeit, in die jenseitige Welt zu gehen. Noch in der Dunkelheit bevor der rituelle Tanz abgeschlossen ist, kehren die älteren Frauen nach Hause zurück. Dort streuen sie sich Reis auf den Kopf und tanzen daraufhin einen erneuten rituellen *lego-lego*. Bei Sonnenaufgang wird dieser Tanz gestoppt. Daraufhin suchen die Frauen in ihrem Haar nach Mais und Reis oder nach anderen Samen. Sie werden als Geschenke der Toten angesehen, als Gegengaben für die Geschenke, die sie von den Lebenden während des Totenrituals bekommen hatten. Die Samen werden mit dem normalen Saatgut vermischt und sollen eine üppige Ernte garantieren. Stokhof gibt den Inhalt des letzten Rituals *sibay kah me yen* (darbringen der Samen) nicht genau an. Vermutlich bezieht er sich auf den Tanz der Frauen und die anschließende Sammlung der Gegengaben durch die Ahnen (Stokhof 1977:61).

Das Totenfest ist durch den rituellen *lego-lego* der Frauen abgeschlossen. Jetzt ist man sicher, daß die Toten das Dorf verlassen haben. Hirse, Erbsen und Kenarinüsse werden auf den Festplatz und über die Tänzer geschüttet und der Vorsänger wird mit Geld, Arekanußästen, einem Gong und einer *moko* bezahlt. Dann beginnt ein Freudenfest. Die Gongs werden wieder geschlagen und die Männer beginnen erleichtert, den Kriegstanz

maytak kure zu tanzen. Während des Tanzes werden die Namen der Toten ausgerufen, ohne dabei befürchten zu müssen, daß die Seelen zurückkehren. Nach diesem Tanz kehrt der *lamta* nach Hause. Im Gemeinschaftshaus opfert er den heiligen Erbstücken (*osang pa*) bestehend aus *gong* und *moko*. Dann bittet er für die sichere Heimkehr des *dummalek* und für ein glückliches Leben der Festteilnehmer. Am nächsten Morgen wirft man erneut Lose, um einen günstigen Tag für die Heimkehr des *dummalek* festzusetzen. Damit ist das Totenritual endgültig abgeschlossen (Stokhof 1977:62).

5.3 Totenwelt-Vorstellungen

Es gibt in den einzelnen Regionen Alors unterschiedliche Vorstellungen darüber, was mit den Seelen der Toten passiert. Aus der Beschwörungsformel des Vorsängers in Woisika ist bekannt, daß sich die Toten in bestimmte Tiere und andere Dinge, die der Mensch zur Nahrung oder Nahrungszubereitung benötigt, verwandeln können (Stokhof 1977:60f.) Sie können aber auch, wie in Atimelang auf eine Toteninsel gehen (DuBois 1961:164; Vatter 1932:246; u.a.). Zudem besteht die Möglichkeit, daß die Totenseelen unsichtbar im Lebensbereich der eigenen Nachkommen bleiben. Dann wohnen sie entweder in einem unsichtbaren Totendorf (DuBois 1961:164) oder auf einem Berggipfel (Hartmann 1936:60).

Toteninsel

DuBois gibt aus Atimelang eine ausführliche Beschreibung über den Weg, den die Toten gehen, nachdem sie ihr Heimatdorf verlassen haben. Man stellt sich vor, daß alle Toten auf eine große Ebene kommen, die durch eine tiefe Schlucht zerschnitten ist. Über die Schlucht führt eine Brücke, die auf der Toteninsel endet. Anders als in Woisika ist in Atimelang kein Schiff notwendig, um die Insel zu erreichen. Je länger man benötigt, um die Brücke zu überqueren, desto rutschiger werden die eigenen Füße. Daher ist es nur jungen, geschickten Menschen möglich, auf die andere Seite der Brücke und damit zur Toteninsel zu gelangen. Es sind Menschen, die eines unnatürlichen Todes, also ziemlich jung gestorben sind.

DuBois erfuhr nichts darüber, wie die Verstorbenen die Toteninsel *hamintuku* „erleben“. Die Lebenden beschreiben die Insel aber aus ihren eigenen Beobachtungen. Es handelt sich um die kleine Koralleninsel Sika, die im Norden Alors auf der Ostseite der Kabola-Halbinsel liegt. *Sika* bedeutet in der Sprache Kolanas „Pfeil“ (Anonymus 1914:97)⁴⁹. Vielleicht besteht

⁴⁹ 1914 wurde in der Zeitschrift *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlands Aardrijkskundig Genootschap* eine Wortliste veröffentlicht, in der *sika* in der Sprache Kolanas (hierzu gehört auch

ein Zusammenhang zwischen dem Namen für die Toteninsel, die in Kolana als Insel Sika bekannt ist, und dem Ritualteil in Woisika, in dem ein Pfeil aus-, oder abgerissen wird⁵⁰. Dieses Ritual wird abgehalten, sobald die Toten Woisikas die Toteninsel *angsi patakta* erreicht haben. Von den Lebenden wird sowohl in Kolana als auch in Woisika und Atimelang die gleiche Insel als Toteninsel angegeben. Die Bewohner Atimelangs fanden es uninteressant, die Insel Sika zu besuchen, solange man noch lebte. Einige alte Leute sollen einmal dort gewesen sein, fanden aber nur Geschirrscherben und zerbrochene Trinkrohre. Ähnliche Rohre werden bei einer Beerdigung auf den Gräbern der Verstorbenen zerbrochen. Man nahm daher an, daß die Toten die Dinge während des Totenfestes mitgenommen hatten (DuBois 1961:164). Die Erzählungen erwecken den Eindruck einer Bestätigung der eigenen Vorstellungen über die Totenwelt. Bisher hat kein Forscher überprüft, ob auf Sika tatsächlich Dinge liegen, die während des Totenfestes an die Totenseelen gegeben werden. Falls sie tatsächlich vorhanden sind, dann könnten sie ein Hinweis darauf sein, daß auch auf der unbewohnten Insel Sika Bestattungszeremonien durchgeführt werden.

Stokhof berichtet aus Woisika nichts über den Weg, den die Verstorbenen in Begleitung der Seelen der Lebenden zur Toteninsel gehen, obwohl der Vorsänger während des Totenrituals zweimal eine genaue Wegbeschreibung vorträgt. Genauso wenig beachtet Stokhof die Bedeutung dieser Insel für die Lebenden.

Aus Kelong (West-Alor) erfuhr Vatter einiges über eine Toteninsel. Sie ist unter dem Namen *hom-kik-at-ger* bekannt und soll im Westen Kelongs liegen (Vatter 1932:246). Leider wird weder aus Atimelang noch aus Woisika berichtet, mit welchen Worten die Lage der Toteninsel Sika angegeben wird. Eine genaue Angabe würde einen Vergleich insbesondere mit der Forschung von Robert H. Barnes über die im Westen an Alor angrenzende Insel Lembata ermöglichen. Kedang, die Region, die Barnes auf Lembata erforschte, ist das Gebiet, das im Solor-Archipel die größte kulturelle Nähe zu Alor aufweist. Barnes stellte dort fest, daß sich Menschen an Berg und Meer orientieren und nicht an Sonnenauf- und -untergang (Barnes 1972:78ff.). Für Alor lassen sich über die tatsächlichen Wege der Orientierung bisher keine Angaben machen. Einzig Nicolspeyers Bemerkung über den Standort der Plattform, die während des Totenfestes für Opfertiere gebaut wird, läßt eine ähnliche Orientierung wie in

Woisika aber nicht Atimelang) als Pfeil übersetzt wird (Anonymus 1914:97).

⁵⁰ Auch der Name der Region *woi-sika* enthält die Wortteile Pfeil und Wasser. Zwar bedeutete Wasser in Bahasa Woisika *iri, ili* oder *iil* (Stokhof 1977:55ff., Wort Nr.34), aber in austronesischen Sprachen bezieht sich *air* oder *wai* immer auf Wasser. Leider kommt in Stokhofs Wortliste Pfeil nicht vor, obwohl Pfeil und Bogen in der Jagdkultur Alors eine lebenswichtige Rolle spielt.

Kedang vermuten: der Opferplatz befindet sich auf der meerabgewandten Seite zwischen dem Haus des Toten und der Dorfgrenze (Nicolspeyer 1940:19).

Der Hinweis aus der aloresischen Region Kelong auf eine im Westen gelegene Toteninsel könnte auf die Insel Rusa verweisen. Rusa liegt zwischen Pantar und Lembata und bildet für Bewohner Kedangs und Pantars den Aufenthaltsort der Toten (Barnes 1972:202). Im Westen Alors liegt aber auch die Insel Pantar. Dort erfuhr Hartmann, daß in der *Sirung*-Caldera, in einem großen grünen See (*Ciwolu*), die Toten von Alor und Pantar leben. Im Jahr 1934 zerbarst dieser Berg bei einem starken Vulkanausbruch und der große See wurde zerstört (Hartmann 1936:60)⁵¹. Eine weiterführende Forschung könnte untersuchen, was der Ausbruch für Veränderungen oder Verfestigungen in der Ahnenvorstellung der Bewohner brachte. Leider zeichnete Hartmann nicht auf, aus welcher Region Alors die Leute stammten, die sich in diesem See den Aufenthaltsort der Ahnen vorstellten. Ein Rückschluß auf Verwandtschaftsverhältnisse zwischen den beiden Inseln wäre dadurch möglich geworden. Es ist sogar denkbar, daß die Insel Pantar die Toteninsel *hom-kik-at-ger* ist, von der Vatter erzählte (Vatter 1932:246).

In Kelong leben die Toten zunächst in einem provisorischen Dorf, *äkikmäl*, das schnell verfällt. Dann warten sie ungeduldig auf das abschließende Ritual, das ihnen hilft, auf die Toteninsel zu kommen (Vatter 1932:247). Die Seelen werden mit allem ausgestattet, was sie im Nachleben brauchen werden. Die Güter werden genau berechnet und entsprechen dem, was die Lebenden früher von den Toten erhielten und jetzt zurückgeben. Die Toten sollen sich alles nehmen und dann schnell das Dorf der Lebenden verlassen. Nachdem sie aus dem Heimatdorf verabschiedet wurden, verschwinden sie in einem Erdloch, müssen in dem Erdloch über eine hölzerne Schwelle steigen und tauchen an einer seichten Küste unter einem Tamarindenbaum wieder aus dem Dunkel auf. Dort wartet ein kleines Boot auf sie, das sie zum eigentlichen Totenschiff *benerik* bringt. „Die Lebenden verabschieden das Schiff mit dem lauten Ausruf *bor'ip*, lebt Wohl!“ (Vatter 1932:247). Die Seelen der Toten erreichen die Toteninsel Kelongs erst nach einer längeren Reise.

DuBois machte darauf aufmerksam, daß die Angst vor den Toten, dazu führt, daß man alles unternimmt, um sie zuverlässig aus dem Bereich der Lebenden hinauszubefördern. Die kurzen Genealogien in Atimelang spiegeln dieses Bedürfnis ebenfalls wieder. Größeres Inter-

⁵¹ „In der Siroeng-Caldera bevond zich vroeger een groot groen meer, de Diwoloe of Tjiwoloe, het heilige meer van de Aloreesen en Pantareezen, waar, volgens het geloof der bevolking, de zielen der afgestorvenen hun woonplaats opslaan“ (Hartmann 1936:60).

esse an den Ahnen haben die Rajafamilien. In dem Ort Kolana, an der Ostküste Alors, begegnete ich sowohl einer langen Rajagenealogie, sie ging auf über 20 Generationen zurück, als auch dem Interesse der Lebenden an der Toteninsel Sika. Man fürchtete sich zwar vor der Insel als ein Ort besonderer Kräfte, konnte Sika aber besuchen, um von den Ahnen Hilfe zu erbitten. Sika ist für die Rajafamilie aus Kolana ein sakraler Ort mit besonderen Kräften, die auf Individuen übertragen werden können. Man kann die Ahnen um Rat fragen und sie können einem helfen. Wann und wie sie helfen, habe ich nicht erfahren. Allerdings wurden mir die Gefahren, die mit einem Inselbesuch verknüpft sind, ziemlich genau geschildert: Sika ist ein *tempat setan*, ein gefährlicher Platz. *Setan* scheint eine allgemeine, evtl. durch das Christentum eingeführte Bezeichnung für jede Art von Bedrohung zu sein. Es ist eine Kraft aus dem Jenseits, ein Geist, der jede Gestalt annehmen kann, an die der Inselbesucher gerade denkt. Das können Personen, aber auch etwas zu essen oder zu trinken sein. Da es den Menschen nicht möglich ist, zu unterscheiden, ob sie mit den Ahnen zusammentreffen oder ob sich der *setan*-Geist dazwischengestellt hat, können und müssen Vorsichtsmaßnahmen getroffen werden. Auf der Insel Sika befindet sich eine große freie Fläche, auf der ein Haus steht. In diesem Haus ist eine Art Altar, auf dem man ein besonders teures duftendes Öl (*miniak wangi*) verspritzen soll. Es garantiert zwar keinen Schutz vor dem „Schlechten“, schaltet es aber mit großer Wahrscheinlichkeit aus⁵². Auf Alor gibt es noch zahlreiche andere *tempat setan*, die von den Angehörigen der meisten Clans gemieden werden. Es sind bestimmte Höhlen, besondere Steine, große Bäume und Meeresstrudel. Einer meiner Informanten rühmte sich damit, *setan* nicht fürchten zu müssen. Er, Luther Lontorin, war Mitglied des Clans Tanglapui aus dem Inselinneren Ostalors. Die *orang* Tanglapui rühmen sich damit, daß sie keine Angst kennen.

Totendorf

DuBois (1961:164) berichtete im Anschluß an die Beschreibung der Toteninsel, von einem Totendorf. Die Seelen alter Leute schaffen es meistens nicht, die Brücke, die zur Toteninsel führt, zu überqueren und fallen in die Schlucht. Von dort wandern sie zu einem Dorf, dem Totendorf *saniek*. Dieses Dorf ist nur erreichbar, wenn man von der Brücke abstürzt. Es liegt innerhalb des von Menschen bewohnten Gebietes, ist für Menschen aber aufgrund seiner Lage

⁵² Dieser Bericht über Sika beruht auf den Informationen eines Informanten aus Kiralela (an der Ostküste Kolanas) aus dem Jahr 1989. Den anderen Dorfbewohnern war Sika in seinen Besonderheiten zwar ganz offensichtlich bekannt, sie sprachen aber nicht darüber.

in einer tiefen Schlucht nicht zugänglich. Der Hüter des Totendorfes, Karfehawa⁵³, entscheidet, ob die neu angekommene Totenseele im Dorf bleiben darf. Wird der Neuankömmling abgewiesen, was besonders häufig vorkommt, wenn der Tote sehr arm ist bzw. war. Dann spuckt Karfehawa ihm in den Mund, anstatt ihn zu bewirten und schickt ihn flußabwärts zum Meer. Dort verwandelt sich der Verstorbene in Kalk oder Salz.

Das Motiv, jemandem in den Mund zu spucken, findet in den Quellen über Alor bisher keine Erklärung. Einzig die Bezeichnung der Zunge des Festplatzes weist darauf hin, daß der Festplatz als Mund assoziiert werden könnte, dem man während bestimmter Feste zu Essen gibt. Die Nahrung besteht aber immer aus Lebensmitteln oder Kulturgegenständen, von Spucke wird nie berichtet. Anders ist es in einem Beispiel aus Sumatra, im *hikayat raja-raja Pasai*. Dort konnte ein Raja die arabische Sprache, die Sprache des Korans plötzlich fließend sprechen, nachdem ein Fremder, der an der Küste gelandet war, in seinen Mund gespuckt hatte. Es handelte sich um geistige Nahrung. Auf Alor ist das Spucken eher negativ zu bewerten, da es als Zeichen der Abweisung aus dem Totendorf dient.

Gefällt der Fremde dem Dorfvorsteher, dann wird der „Tote“ auf die Veranda eingeladen. Karfehawas Frau, Masingbal, kocht für den Gast Hirse. Sobald das Essen fertig ist, bittet sie ihn ins Haus. Während der Gast die Treppen hinaufsteigt, schüttet Masingbal die Hirse über ihn. Alles, was er aus der Welt der Lebenden mitbrachte: die Schnur, die Knochen und die Maden, fällt von ihm ab. Durch diese Zeremonie auf der Haustreppe des Dorfoberhauptes, hat der Tote die Schwelle ins Totendorf überschritten und bekommt von Karfehawa ein Haus und ein Feld. - Im Schwellenritual, das im Jenseits stattfindet, könnte sich eine Parallele im Totenritual finden: Beim abschließenden rituellen *lego-lego*-Tanz, bei dem sich die Frauen Reis auf den Kopf streuen. Beide Rituale können als Fruchtbarkeitsritual verstanden werden. Auch im Totendorf Es entsteht nach dem Tod neues Leben, das Leben im Totendorf.

Masingbal, die Frau des Totendorfvorstehers nimmt nach dem Aufnahme-ritual einen Stock aus dem Feuer und schlägt ihrem Mann damit gegen die Beine. Er versucht, der Glut durch Sprünge auszuweichen. Diese Sprünge verursachen bei den Lebenden Erdbeben. Jetzt wissen die Lebenden, daß der Verstorbene im Totendorf aufgenommen wurde. Der Grund, warum Masingbal nach ihrem Mann schlägt, ist unklar. Dieses Ereignis in der Totenwelt könnte auf den alltäglichen Umgang zwischen Mann und Frau hinweisen oder es könnte etwas über die

⁵³ *Kar-fe-hawa* bedeutet wörtlich: *kar*-Schwein-Kiefer (Du Bois 1961:163)

Verbindung zwischen Totendorf und Lebenden aussagen. Vielleicht ist dieses Bild auch nur eine Erklärung für die zahlreichen kleinen Erdbeben, die es auf Alor gibt.

5.4 Zusammenfassung

Beim Versuch, die Besonderheiten eines rituellen Festplatzes kennenzulernen, fand die äußere Beschreibung eines Platzes und seine Lage im Dorf Beachtung. Sowohl diese Betrachtungsebene, als auch die daran anschließende Darstellung eines Totenrituals, weisen darauf hin, daß über einen derartigen Platz besondere Kraft auf die Festgemeinschaft übergehen kann. Im Idealfall wohnen die Teilnehmer in der Nähe des Festplatzes und sind miteinander verwandt. Die Platzgemeinschaft kann aber auch wie in Alor Kecil mehrere Deszendenzgruppen einbeziehen, die in der Platzumgebung wohnen. In Woisika wird während des Totenfestes der gemeinsame Wohnsitz offenbar wichtiger erachtet, als die verwandtschaftliche Bindung. Andere, nicht verwandte Dorfbewohner dürfen teilnehmen und sogar Aufgaben übernehmen. In Atimelang wird die Zusammensetzung einer Festgemeinschaft nicht deutlich. Verwandtschaft scheint aber erheblich wichtiger zu sein, als ein gemeinsamer Wohnsitz. Dennoch gibt es Gründe auf ortsansässige, nichtverwandte Personen zurückzugreifen. Entweder ist die vorgeschriebene Person bereits verstorben, oder sie wurde nie geboren. Es besteht auch die Möglichkeit, daß der Verwandte zu weit weggezogen ist, so daß er nicht gerufen werden kann. Diese Begründung harmoniert mit den Erzählungen über Dorfneugründungen. Sie gehen in den meisten Fällen mit einem Abbruch der Beziehung zur Familie einher. Kinder gründen manchmal ein neues Dorf, wenn sie sich mit ihren Eltern gestritten haben. In einem derartigen Fall wird es besonders hoch geschätzt, wenn ein Sohn ins Dorf zurückkehrt, um das Totenfest für seine Eltern abzuhalten. Es wäre zwar möglich, Ersatzpersonen als Festveranstalter einzusetzen, aber es ist viel besser, wenn das Fest von der Person abgehalten wird, die laut Vorschrift dafür zuständig ist. Nicolspeyer vermutet, daß der Wohnsitz durch die Umsiedlung der Dörfer gegenüber der verwandtschaftlichen Bindung an Bedeutung gewinnt.

Das Totenfest zieht sich mehrere Jahre hin. Die Lebenden sind verpflichtet, die Toten mit postmortem Prestige auszustatten. Lassen die nötigen Feste zu lange auf sich warten, zeigt der Tote seine Ungeduld durch Unglück und Krankheit, die er unter seine engsten Verwandten bringt. Die Nachbarn werden in diesem Zusammenhang nicht genannt, sind aber vermutlich in ähnlicher Gefahr, wie die Kernfamilie. Die gleichen Druckmittel, Unglück und Krankheit, können auch die Menschen einsetzen. Die Kreditgeber, die zu Beginn des Totenfestes mit ersten Unterstützungen halfen, fordern auf diesem Weg ihre Gegengaben ein. Krankheit in der

Familie eines Toten ist daher ein untrügliches Zeichen dafür, daß entweder die Totenseele oder die Kreditgeber ungeduldig werden und sich das abschließende Totenfest nicht länger aufschieben läßt. Tritt in der Familie des Toten Krankheit auf, dann signalisiert man durch den Beginn konkreter Festvorbereitungen die Absicht, das Fest bald zu veranstalten. Es kann dann allerdings noch bis zu einem Jahr, manchmal sogar länger dauern, bis es tatsächlich stattfindet.

Durch den Festinhalt wird deutlich, welche Dinge in der Kultur Alors besonders hoch geschätzt werden.

„... where the selection and rejection of diffused traits may manifest themselves with the greatest degree of independence from other determinants like environment, economic production, and technical effectiveness” (DuBois 1961:152).

Stoffe, Gongs und *moko* sind wesentliche Artefakte, die in verschiedene Feste integriert werden. Fleisch und Reis findet unter den Lebensmitteln die größte Beachtung. In Woisika wird Fleisch von Schweinen und in Atimelang von Büffeln und Schafen besonders hoch angesehen. Ein Festessen beschließt fast jeden Ritualteil.

“The motif of sacrifice or feeding occurs over and over again, not only in relation to the dead but in relation to all supernatural beings. Feeding is the chief cultural tool for symbolizing social euphoria and for placating supernatural beings” (DuBois 1961:162).

Auf einige kulturelle Besonderheiten, die im Rahmen des Totenrituals besonders auffällig wurden, soll noch einmal kurz hingewiesen werden:

Gewebter Stoff wird sehr geachtet. Das ist nicht weiter verwunderlich, da traditionell nicht gewebt wurde, sondern Rindenbaststoff Verwendung fand. Webereien waren selten und teuer, was ihnen vermutlich ihr hohes Prestige verlieh. Bereits vor Einführung von Baumwollgeweben wurden Stoffe besonders geachtet. Beispielweise bekommt ein Kind mit etwa fünf oder sechs Jahren, wenn es zu einem vollwertigen Menschen (*fila*) wird, von seinen Eltern ein Lendentuch geschenkt. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß auch das Totentuch als Voraussetzung dient, daß der Tote eine vollwertige Person in der jenseitigen Welt werden kann. Stoff benötigt man auch zum einwickeln des Grabsteins, wenn er als Symbol der Totenseele vom Grab zum Festplatz transportiert wird.

Der Stoff hat, im Gegensatz zum Schlagen des Gongs, offenbar nicht die Funktion, die Seele wiederzubeleben. Denn im Schöpfungsmythos, den Nicolspeyer aufzeichnete, findet sich nur eine Parallele zum Gongschlagen, nicht aber zum Stoff. Dort ist die Rede vom Kulturheroen, Manimoti, der vom Schöpfergott Lahatala lernte, wie er zunächst die

Kulturpflanzen und dann die Menschen schaffen kann. Manimoti formte nach Lahatalas genauen Anweisungen aus Reis- und Maismehl drei Menschen, bedeckte sie mit Matten und läutete dann die Gongs, die ihm Lahatala gegeben hatte. Dadurch wurden die Menschen zum Leben erweckt. Sie bekamen ihren Atem, als sie unter den Matten lagen. Von Stoff ist nicht die Rede. Aber es könnte sein, daß Stoff und Matten in diesem Fall als identisch angesehen werden.

Manimoti wollte Lahatala etwas für den Atem der Menschen bezahlen. Das ließ Lahatala nicht zu, sondern sagte Manimoti, daß er den Atem später wieder zurückholen werde. Lahatalas einziges Zugeständnis war, daß er Manimoti lehrte die Totenrituale durchzuführen (Nicolspeyer 1940:132ff.). Der Ablauf des Totenrituals wird in der mythischen Erzählung nicht wiedergegeben.

Aufgrund des tatsächlichen Ritualablaufs kann man annehmen, daß alles vermieden werden muß, was die Toten zum Leben erwecken könnte. Beispielsweise wird in dem Verbot, zu bestimmten Zeiten des Rituals den Gongs zu schlagen, der Mythos über Manimoti zum Kultus. Auch die Gongmusik, die direkt nach Eintritt des Todes gespielt wird, scheint auf den Schöpfungsmythos zu verweisen: man versucht ein letztes Mal, den Toten wieder lebendig zu machen, genauso wie man den „Grabstein“ mit Gongbegleitung zum Festplatz holt, damit die Seele tatsächlich mit ins Dorf kommt, selbst wenn der Tote nicht wieder zu leben beginnt.

Unklar bleibt weiterhin die Funktion der Stoffetzen, die am Schluß des Totenfestes auf dem Grab verteilt werden. Das Zerreißen des Stoffes muß man in Zusammenhang mit anderen Ritualteilen des Totenfestes sehen. DuBois erfuhr über die Toteninsel, daß dort Trinkrohre und Teller lagen, die zerbrochen waren, ebenso wie sie während des Rituals für die Toten bereitgestellt werden. Keiner der Autoren berichtet, zu welchem Zeitpunkt und Zweck die Gaben, die den Totenseelen mitgegeben werden, zerbrochen oder zerrissen werden. Es ist unklar, ob die Gegenstände, die ins Totenschiff gelegt werden, zerbrochen werden. Nieuwenkamp berichtet als einziger Autor von zerbrochenen Bambusrohren und Tellern, die auf den Festplätzen lagen (1922:83). Der Stoff, der abschließend aufs Grab gelegt wird, wird vermutlich aus den gleichen Gründen zerrissen, wie die anderen Dinge zerbrochen werden.

Der Festplatz findet als Medium Verwendung, über das es möglich ist, Kräfte aus dem Jenseits ins Dorf zu holen und für einige Zeit auch dort zu halten. Der Festplatz wird anlässlich eines jeden Festes, insbesondere während des Totenfestes sakralisiert. Die Toten und Ahnen werden erst ins Dorf geholt, um dann endgültig aus dem Dorf weggeschickt zu werden. Während dieses Abschiedsfestes werden verwandtschaftliche und dörfliche Beziehungen

erneuert. Gemeinsamer Tanz und gemeinsames Essen bzw. die Verteilung von Fleisch und Reis spielen dabei eine wesentliche Rolle. Erst nachdem alle Rituale in der richtigen Form abgehalten wurden, ist man sicher, daß die Totenseelen das Dorf verlassen haben. Weder Heimweh noch Ärger wird sie zurücktreiben. Ritualtexte könnten vermutlich genaueren Aufschluß geben. Leider wurde bisher nur ein kleiner Teil dieser Texte transkribiert und übersetzt (Stokhof 1977:69). Allerdings machten einige Forscher, die auf Alor arbeiteten, Aufzeichnungen von Erzählungen über die Aufenthaltsorte der Toten. Durch diese Erzählungen wird es möglich über das Totenritual hinaus etwas über die Vorstellungen der Welt des Jenseits zu erfahren und Einblick in den Ursprung und die Wirkkraft des rituellen Festplatzes zu bekommen.

Bemerkenswert ist, daß von unterschiedlichen Aufenthaltsorten der Toten erzählt wird. Die Seelen von jungen und flinken Menschen kommen an einen anderen Ort, als diejenigen Seelen von alten und daher auch langsamen Menschen. So werden schnelle und langsame, von abgewiesenen Seelen, die weiter ins Meer wandern müssen, unterschieden. Die drei verschiedenen Aufenthaltsorte der Toten spiegeln eine komplexe Totenwelt wieder. Dabei wird grundsätzlich zwischen natürlichem und verfrühtem Tod unterschieden. Die Alten dürfen im Totendorf leben, wenn sie reich und dadurch auch einflußreich sind. Da das Totendorf zwar für Menschen nicht sichtbar ist, aber irgendwo auf Alor liegt, ist es weiterhin möglich, die Ahnen um Unterstützung zu bitten. Die jungen Menschen, die zu früh gestorben sind, leben auf der Toteninsel weiter. Von ihnen erhofft man sich keine Unterstützung mehr, im Gegenteil man fürchtet ihr Bedürfnis, zurück zu den Lebenden zu wollen. Daher ist es besser, wenn sie außerhalb des menschlichen Gebietes auf einer Insel leben. Individuen, die in ihrem Leben keinen Reichtum ansammeln konnten und keine Verwandtschaft haben, die sie mit den nötigen Gütern für das Totendorf ausstatten kann, müssen als Gegenstände im Meer oder als Tiere weiterleben.

Die unterschiedlichen Aufenthaltsorte der Toten sind bemerkenswert, weil sich daran die Art des Kontaktes zwischen Menschen- und Ahnenwelt ablesen läßt. Auf drei Abstufungen der gegenseitigen Nähe weisen die vorangegangenen Ausführungen hin:

1: Verlassen die Toten die Region ihrer Nachkommen eindeutig und für immer und gehen auf eine andere Insel, dann werden die Beziehungen zu den Ahnen gänzlich abgebrochen. Wie man am Beispiel Woisikas sehen kann, braucht man die Ahnen zwar nicht zu fürchten, kann aber auch keine Unterstützung von ihnen erhoffen. Kurze Genealogien spiegeln das geringe Interesse an den Ahnen wieder.

2: Anders verhält es sich, wenn die Toten in einem unsichtbaren oder unerreichbaren Dorf in der Region der Lebenden bleiben. Auf einer weiteren ostindonesischen Insel, der Insel Sumba, sind derartige Bedingungen genauer erforscht⁵⁴. Dort spielen die Ahnen (*marapu*) für die Lebenden eine sehr wichtige Rolle. Sie können ständig ins Leben eingreifen, sowohl strafend als auch helfend. In Alor könnte es ähnliche Bedingungen geben, was ich aus Hartmanns Hinweis schließe, daß die Ahnen Alors und Pantars auf einem Berg auf Pantar leben, oder daß die alten, reichen Persönlichkeiten Atimelangs weiterhin auf Alor in einem Totendorf sind. Auch der Besuch von Sika durch Verwandte des Rajaclans von Kolana, weist auf eine dauerhafte Beziehung zu den Ahnen hin.

3: In Atimelang findet man noch eine weitere Möglichkeit, wie sich das Verhältnis zu den Ahnen gestalten kann. Sie existiert neben den beiden bereits genannten Varianten. Viele Tote verlassen Atimelang und gehen zur Toteninsel, aber einige bleiben in der Nähe der Lebenden. Es gibt die Vorstellung, daß die Ahnen bei bestimmten Krankheiten um Hilfe gebeten werden können. Dann kommen sie z.B. aus Steinen heraus, um zu helfen. Es wurde nicht dokumentiert, ob die Ahnen durch ein Fest am Festplatz um Unterstützung gebeten werden können.

Da es zahlreiche übernatürliche Kräfte gibt, die unvorhergesehen ins Leben der Menschen eingreifen können, z.B. durch Krankheit, plötzlichen Tod oder durch Mißernte, wird im Folgenden versucht, herauszufinden, welcher Art diese Kräfte sind, die nicht grundsätzlich in Zusammenhang mit den Ahnen gesehen werden.

⁵⁴ Ich beziehe mich hier auf einen Vortrag von Edmund Woga (München 1991) zum Thema „Ahnenvorstellung und Geisterglauben auf Sumba“.

6 Übernatürliche Kräfte

DuBois' Hinweis auf helfende Kräfte, die stärker sind als die Ahnen, werden im abschließenden Kapitel genauer betrachtet. Bereits in den Ausführungen, die sich mit den Totenseelen befaßten, wurde deutlich, daß Ahnen bedrohlich, aber auch hilfreich sein können. Als Schutzmaßnahme gegen die Bedrohung müssen die lebenden Verwandten ein abschließendes Totenfest veranstalten.

Neben den Kräften der Verstorbenen gibt es noch andere übernatürliche Kräfte, für deren Ursprung die Bevölkerung Alors Erklärungen sucht. Viele dieser Kräfte werden bestimmten Geistern zugesprochen. Das Verhalten dieser Geister ist den Menschen bekannt. Durch dieses Wissen ist es möglich, ihnen auszuweichen, aber ebenso sie zu beeinflussen.

6.1 Geister als ambivalente Kräfte der nichtsichtbaren Welt

Stokhof ist der Auffassung, daß die meisten Bewohner Woisikas, trotz Christianisierung ihre frühere Religion nicht ganz vergessen haben:

“The old interpretations of the supernatural have been replaced by new, European ones. (...) According to my own observations I would say, however, that most of them still hold their old beliefs in spiritual beings (animism) and in supernatural forces (mana)” (Stokhof 1977:35).

Abgesehen von den an dieser Stelle eher undifferenziert verwendeten Begriffen „animism“ und „mana“ trifft Stokhofs Beobachtung sicherlich in weiten Teilen Alors zu. Er machte eine Zusammenstellung der nicht-christlichen helfenden oder bedrohenden Kräfte, über die in Woisika bis heute gesprochen wird. Stokhofs Aufzählung von Geistern macht deutlich, daß es keine eindeutig schlechten oder guten Wesen gibt. In Woisika besteht der Glaube, daß die Welt voller Totenseelen (*kataywolmang*) ist, selbst wenn das abschließende Totenfest ordnungsgemäß abgehalten wurde. Als deren Aufenthaltsorte nennt Stokhof heilige Steine, Gongs und *moko* sowie die Festplätze (Stokhof 1977:35). Diese Gegenstände und Plätze besitzen übernatürliche Kräfte, ebenso wie Hexen (*lubuling*) und andere Menschen mit ungewöhnlichen oder übernatürlichen Kräften, die sie mittels Träumen oder Visionen erhalten haben (*ilmu yefah*) (ebd.).

Stokhof ist der Meinung, daß durch die Christianisierung die alten Ängste nicht abgeschafft, sondern durch viele neue ergänzt wurden. Da der *lego-lego*-Tanz verboten wurde, können die Toten nicht verabschiedet werden und bleiben dauerhaft in der Umgebung der Lebenden. Da die *naga*-Schnitzereien verbrannt wurden, wurden Geister und Schwarze Magie, sowie individuelle Unterstützung aus dem Jenseits, verboten. Es bleibt unklar, wie

man sich ohne *naga* gegen Kräfte fremder *naga* schützen kann, falls sie einen trotz christlichen Glaubens treffen sollten. Auch viele *moko* wurden entweder im Meer versenkt oder in Timor zu Kanonenkugeln umgeschmolzen. Dadurch wurde der Wohnsitz der Ahnen zerstört und das traditionelle Prestigesystem beschädigt. All diese Veränderungen werden durch die Möglichkeit Geld zu verdienen, die sich für einige Leute, z.B. Lehrer bietet, stabilisiert. Eine neue Gesellschaftsstruktur und neue Hierarchien könnten entstehen.

Stokhof ist bemüht, das Leben in Woisika so zu beschreiben, wie er es in den siebziger Jahren vorfand. Er hatte den Eindruck, daß der *naga*-Kult, sowie gute und bedrohliche Geister ihre Funktion bereits verloren hatten.⁵⁵

Nicolspeyer macht eine kleine Auflistung figürlicher Darstellungen verschiedener Geister. Für den Meeresdämon *nera* wird ein kleines Haus über einem heiligen Feuer errichtet. Das Häuschen soll für *lahatala* stehen. – *lahatalas* ist in Ostindonesien der Namen des christlichen Gottes (Nicolspeyer 1940:16). – Sobald das Holz des Häuschens zu brennen beginnt, wird es mit viel Wasser gelöscht. Dieser Brauch wurde von der Küste nach Atimelang gebracht.

Nicolspeyer zählt noch einige weitere Namen auf, die in einer *naga*-Gestalt verehrt werden: *Iawara*⁵⁶, *aisala* oder *aifari* (Nicolspeyer 1940:14f.). Vatter schloß aus den Wortteilen *ia* und *wari*, daß es sich um die dualistische Mond-Sonne bzw. Sonne-Mond Gottheit Ostindonesiens handeln muß, die nach seiner Meinung in Alor auch an die Stelle der höchsten Wesens *lahatala* treten kann (Vatter 1932:89).

DuBois berichtet von guten Wesen, den *nala kang* (= etwas Gutes). Sie sind wie Menschen, haben aber Wunderkräfte. Sie leben in Dörfern, die im Himmel oder im Meer gelegen sind, aber nicht dem Totendorf entsprechen. Allerdings gibt es normale Verbindungswege zwischen diesen Dörfern und dem Totendorf. Diese Wesen haben die Fähigkeit durch die Luft zu reisen und Tote wieder zu beleben. Farik, der Vorsteher eines derartigen Dorfes, schickt seine Frauen, die ebenfalls mit übernatürlichen Kräften ausgestattet sind, zu den Menschen, um bei ihnen zu leben und bestimmte Personen zu beschützen. Mit ihrer Hilfe können diese „Auserwählten“ auch scheinbar unsterblich gemacht werden: d.h., daß sie jedesmal, wenn sie umgebracht wurden, wieder zum Leben erweckt werden (DuBois 1961:166).

⁵⁵ Ich kann diesen Eindruck nicht bestätigen.

⁵⁶ *Ia* = Mond und Mutter; *wari* = Sonne (Nicolspeyer 1940:15).

Abschließend soll unter den helfenden Geistern noch der Geist *timang* erwähnt werden, den man in einem kleinen Schiff⁵⁷ verehrt. Es kann nur von Menschen, die übernatürliche Kräfte besitzen aufgestellt und gefüttert werden (Nicolspeyer 1940:16). Leider schreibt Nicolspeyer nichts Genaueres zu diesem Schiff und den übernatürlichen Kräften seines Besitzers. Details könnten im Zusammenhang mit dem Totenschiff sehr interessant sein. Eventuell handelt es sich um das gleiche Schiff, das Ernst Vatter als „Bootsnaga“ bezeichnet (Vatter 1932:235). Sie heißt auf der Kabola-Halbinsel *pälang* und in Südwest-Alor *tän*. Über ihre Funktion ist nichts bekannt.

Neben den helfenden Geistern, deren Kräfte für Fremde eine Bedrohung darstellen und sich sogar in besonderen Situationen gegen ihre eigenen lebenden „Ernährer“ richten können, gibt es auch Geister, die alle Menschen bedrohen: Hexer (*lubuling*), schlimme Geister (ghosts = *ilan, katay boko, lok*) und „spirits“ (*mukuning*) (Stokhof 1977:35). Stokhof nennt in diesem Zusammenhang auch die Worte *boko* und *berka*, die „schlecht“ oder „ungünstig“ bedeuten. *Boko* bezieht sich beispielsweise auf das zweite, ungünstigere der beiden Pflanzjahre *tung boko* (Stokhof 1977:15). *Boko* bezeichnet in Woisika aber auch allgemein einen gefährlichen Platz *wet boko* (Stokhof 1977:35). *Berka* tritt in Atimelang in vielerlei Zusammenhang auf. Hexer und Hexen bzw. Zauberer heißen *palua berka*. *Berka* bedeutet schlecht, schlimm und *palua* ist eine kleine grüne, ungefährliche Schlange (DuBois 1961:169). DuBois berichtet von bestimmten Dörfern, die angeblich verhext sind. In der Regel handelt es sich um die Dörfer, gegen die der letzte Krieg geführt wurde.

Hexen können Männer und Frauen sein. Sie bekommen über einen Menschen auf folgende Weise Macht:

“... most frequently they gain power over people by inviting them to have sexual intercourse. Then, while the person sleeps, the witch steps over the partner's body and urinates on him” DuBois 1961:169f.).

Das ermöglicht dem Hexer oder der Hexe von der Leber des Opfers zu essen. Man nimmt deshalb an, daß jemand, der an der Leber Schmerzen hat, verhext wurde. Hexen sind Menschen sehr ähnlich, verhalten sich aber oft ungewöhnlich. In der Nacht können sie ihre Köpfe abnehmen und herumrollen lassen. Außerdem essen sie kleine Kinder. Sie verwandeln sich in Nachtlichter, Zibetkatzen, Schnecken und Schlangen. Letztere werden auch von Hexen gegessen (DuBois 1961:169).

⁵⁷ Im Berliner Völkerkundemuseum Dalem wird die Sammlung von Adrian Jacobsen (1896) aus Alor aufbewahrt. Sie enthält auch einige Boots-naga mit Bootsbesatzung.

Eine weitere Bedrohung scheint der *tempat setan* zu sein. Mir gegenüber wurden alle bedrohlichen Plätze so bezeichnet. Scheinbar verweist die Bezeichnung auf den Satan, der durch die Missionierung bekannt wurde. Interessant ist in diesem Zusammenhang DuBois' Erklärung des Gegensatzpaares *berka* und *setang*. Innerhalb des Finanzwesens („wealth system“) bedeutet *berka* nicht schlecht, sondern hat verstärkende Funktion. Ein Mann, der *berka* ist, ist „powerful, potent“ und die Benennung wird schmeichelnd empfunden (DuBois 1961:117). Dagegen ist es nicht möglich jemanden als „arm“ zu bezeichnen. Man muß entweder sagen „er hat nichts“ (*nala hopa naha*) oder man bezeichnet ihn als *setang*, was „wertlos“ oder „ohne Bedeutung“ meint. Dieses Wort verwendet man normalerweise für Kinder, die frech oder lästig sind (DuBois 1961:117). Die Übernahme des durch Missionare eingeführten negativen Satans fiel offenbar leicht, da ein Wort mit ähnlichem Klang und ähnlicher Bedeutung bereits existierte. Auf ganz Alor gibt es *tempat setan*. Einige scheinen bedrohliche und gleichzeitig heilige Plätze zu sein. Ein besonders gutes Beispiel bietet die Toteninsel Sika. Ich wurde vor einem Besuch der Insel eindringlich gewarnt. Ein Aufenthalt sei gefährlich, weil dort *setan* wohne. Trifft man allerdings die entsprechenden Vorkehrungen, und schaltet dadurch das Bedrohliche aus, dann kann man auf Sika mit den Ahnen in Kontakt treten.

Vatter weist darauf hin, daß es in der zentral-aloresischen Region Abui ein besonders böses Wesen namens *La-moling* gibt. Evtl. bezieht sich diese Bezeichnung auf das gleiche Wort, das in Woisika Hexe bedeutet: *lu-buling* (Stokhof 1977:35). *Lamoling* stellt man sich in Menschengestalt mit langen Haaren, langen Ohren und langen Fingernägeln vor. Dieses Wesen, das in hohen Bäumen lebt, kann bei den Menschen den Zustand der Geistesverwirrung herbeiführen (Vatter 1932:245). Es ist die einzige Krankheit, die nur mit Hilfe der Totenseele *hanoting* geheilt werden kann, die normalerweise viel stärkere *naga* ist in diesem besonderen Fall unbedeutend, häufig sogar machtlos (ebd.).

Es gibt zahlreiche Kräfte, die unvorhergesehen ins Leben der Menschen eingreifen können. Sie können Krankheiten, plötzlichem Tod oder Mißernte herbeiführen. Sie werden nur in seltenen Fällen, die allerdings genau definiert sind, in Verbindung mit den Ahnen gedacht. In der Regel werden die Geister der Ahnen positiv eingestuft. Festplätze, Steine und Erdlöcher sind die Stellen, durch die die Ahnen zu den Menschen kommen können. Die anderen Geister verlassen das Territorium der Lebenden offenbar nicht und können daher auch jederzeit aktiv ins Alltagsleben eingreifen.

6.2 Naga-Verehrung

Die *naga*, die entweder in der Nähe eines Hauses, auf einem Grab oder direkt auf dem *lego-lego* Platz steht, ist eine Holzfigur, deren Aussehen Ähnlichkeiten mit Schlangen, Krokodilen oder Fischen hat (Bouman 1943:488). Die Kraft dieser Darstellung wird im Folgenden genauer betrachtet.

Ernst Vatter versuchte die lokalen Bezeichnungen auf die javanische und balinesische *ular-naga* zurückzuführen. Dieses Wort bestünde aus einer Mischung des malaiischen Wortes *ular* (Schlange) und des Sanskrit Wortes *nag* (Schlange) (Vatter 1934:120). Die regionalen Bezeichnungen auf Alor weisen wenig Ähnlichkeit mit dem Wort *ular-naga* auf. Vatter stellte nur im Osten der Insel, in Kolana die Namen *ul-nang* und *ul* fest, die auf die indisch-malaiische Mischform *ular-naga* zurückgehen könnten. In den anderen Gebieten deutet seiner Meinung nach weder die jeweilige Bezeichnung, noch das Wort selbst auf die Bedeutung Schlange hin: im Nordosten Alors heißt die Holzfigur *hàärd*, *kari* und *sakang*; im Osten *ul-nang*, *mul* und *takameng* (ebd.). Allerdings entgingen Vatter weitere Bezeichnungen für das, was er *naga* nennt. In Atimelang gibt es beispielsweise den Dorfhüter *ulenai*⁵⁸ (DuBois 1961:25) und einen in weiblicher Linie vererbten individuellen Schutzgeist *karibileni* (Nicolspeyer 1940:131). All diese Geister werden in einer *naga*-Figur verehrt.

Frühe Quellen zur *naga*

Die früheste Quelle, die von *naga* Darstellungen berichten, ist der Bericht der niederländischen Militärexpedition von 1910: Die „afgodsbeelden“, die die Aloresen aus Holz schnitzen, haben in der Regel das Aussehen von Krokodilen, Schlangen oder Schiffen. „Ook schijnen sporen van den Hindoe-godsdienst aanwezig te zijn, de naam 'naga' komt er tenminste nog algemeen voor“ (Anonymus 1914:77). Der Zusammenhang zum Hinduismus scheint allein aufgrund der Bezeichnung *naga* vermutet zu werden. Ursprung und Verbreitungsgebiet dieser Bezeichnung sind nicht bekannt. Die sehr unterschiedlichen Lokalbezeichnungen und der kulturelle Hintergrund werden in den Berichten nicht berücksichtigt. Es wurden auch keine weiteren hinduistischen Elemente auf Alor gesucht.

Über die Funktion der *naga*-Figuren erfährt man aus dem Militärbericht von 1914 nichts. Allerdings findet sich ein Hinweis auf ihre Besonderheit in einem Beispiel, das der Autor des

⁵⁸ Diese Bezeichnung geht evtl. auch auf die indische *ular-naga* zurück.

Berichts (Anonymus 1914) als Beleg für die Leichtgläubigkeit der Bergbewohner gegenüber der Küstenbevölkerung erzählt.

„Enkele jaren geleden verkondigde een bewoner van het rijkje Alor, dat een zijner voorvaderen hem in een droom was verschenen in de gedaante van een visch, welke hem mededeelde, dat men van hem een afbeeldsel van hout moest maken en daaraan offeren. Werd dit op vele plaatsen herhaald, dan zouden er geen ziekten meer komen en zou de djagoeng [Mais] van zelf opkomen zonder dat er gezaaid was. De bergbevolking van Alor kwam met allerlei eetwaren en geschenken aandragen en zelfs de radja en de fettor van Alor bleven hierbij niet achter“ (Anonymus 1914:76).

Heilserwartung und *naga*-Kult scheinen in diesem Ereignis in Zusammenhang gebracht zu werden. Durch Gaben an die hölzerne Fisch-Darstellung wird arbeitsfreies und sorgenfreies Leben ohne Krankheit versprochen.

Nieuwenkamp (1922 und 1925) befaßt sich relativ ausführlich mit der *naga*. In einem Dorf der Region Kui entdeckte er 1918 auf einem Steinhaufen ein Stück Holz, eine bunt bemalte *naga*, die auf ihrem Rücken noch andere kleine *naga* trug. Das Dorfoberhaupt meinte, daß derartige Gottheiten in Kui nicht mehr verehrt würden (Nieuwenkamp 1922:86). Daher fragte Nieuwenkamp, ob er das Stück mitnehmen könne. Dieser Wunsch löste unter den Dorfbewohnern Unruhe aus. Es stellte sich heraus, daß der Besitzer noch lebte und daß man ihn erst fragen müsse. Der kleine alte Mann wollte seine *naga* lieber nicht in das ferne Land übers Meer mitnehmen lassen. Als ihm Geld für die Holzfigur angeboten wurde, hätte er unter der Bedingung eingewilligt, daß ihr einmal im Jahr geopfert würde. Die kleinen Näpfe unter dem Kopf der Figur sollten zum Niederlegen von Opfern dienen. Auf die Frage, warum die Figur wie Müll auf dem Haufen liege, da es doch keiner Mühe bedürfe, sie richtig aufzustellen, bekam Nieuwenkamp keine Antwort. Er verzichtete auf den Kauf und richtete die *naga* für den Eigentümer auf, der sehr glücklich darüber war (Nieuwenkamp 1922:87). Nieuwenkamp bekam als Dank andere *naga* geschenkt, die ebenfalls auf dem Haufen gelegen hatten.

Etwa in der Zeit, in der Nieuwenkamp seine Reise veranstaltete, wurde von Missionaren eine große Anzahl von *Naga*-Darstellungen verbrannt. Der Hilfsprediger van Dalen bildet in seinem Buch „van Strijd en Overwinning op Alor“ (1928) eine *naga*-Verbrennung anläßlich des Übertritts der Bevölkerung zum Christentum ab. Der angezündete „Scheiterhaufen“ sollte der Bevölkerung die Machtlosigkeit ihrer Schutzgeister augenfällig machen (Vatter 1934:120). Eine Folge dieser Aktion war, daß die Bevölkerung viele Figuren versteckte. Möglicherweise lag darin auch der Grund, warum Nieuwenkamp den Eindruck bekam, daß die Darstellungen achtlos weggeworfen worden waren. Nur wenige Christen wagten es, sich

völlig von diesen Figuren zu trennen, d.h. sie zu vernichten, zu verschenken oder zu verkaufen. Es ist anzunehmen, daß die *naga* bis ins ausgehende 20. Jahrhundert ihre Funktion erfüllt oder zumindest jeder Zeit aktiviert werden kann.

Bildnisbeschreibung

Ernst Vatter beschreibt die *naga*-Darstellungen Alors⁵⁹ in seinem Aufsatz „der Schlangendrache auf Alor und verwandte Darstellungen in Indonesien, Asien und Europa“ (1934) besonders genau. Er konnte zwei Haupttypen dieser Figur feststellen: die relativ naturalistische Darstellung einer Schlange bzw. eines Krokodils im Nordwesten Alors (Vatter 1934:120) und die „Rankennaga“ im Inselinneren (Vatter 1934:124). Letztere hat eine besonders „stilisierte und ornamentale Ausgestaltung“ (ebd.), bei der das Tier aber noch deutlich zu erkennen ist. Einige besonders große Stücke sind rot, weiß und schwarz in den Farben des Totenschiffs und Totentuchs bemalt und unter einem Schutzdach aufgestellt.

„Deutlich erkennbar ist die Neigung, durch die Einkleidung in das Rankenornament eine Symmetrie zwischen Kopf- und Schwanzteil des Tieres herbeizuführen“ (Vatter 1934:124).

Alle *naga* stehen auf einem Holzpfehl.

„Der nahezu mannshohe Pfehl trägt ein flaches wagerechtes [sic.] Brett, auf dem in zwei gegabelten Stützen, mit dem Hals und dem Ende des Rumpfs am Schwanzansatz aufliegend, die Naga ruht (...). Der Rumpf ist kurz und gedrungen, der Schwanz, am Ansatz meist eine deutliche Verdickung aufweisend und manchmal in einem vierzackigen Krönchen oder auch einer Vogelfigur endend, in flachem Bogen nach oben gerichtet“ (Vatter 1934:121).

Die Verbindung von Schlange und Vogel ist bemerkenswert, da diese Kombination in Indonesien weit verbreitet ist. Die größte Ähnlichkeit mit der aloresischen Darstellung findet sich bei den Ngaju Dayak in Zentral-Kalimantan. Auch dort wird eine *naga* auf einen Pfosten (*sanggaran*) gesteckt und beim *tiwah*, dem abschließenden großen Totenfest vor dem Grabhäuschen aufgestellt. Der Pfehl, der sich durch die *naga* nach oben fortsetzt, wird bei den Dayak von einem Nashornvogel gekrönt (Vatter 1934:128).

Das Krönchen am Schwanzende der aloresischen *naga* findet bei manchen Figuren ein Komplementär auf dem Kopf der Darstellung. Manchmal in Form eines einzigen Horns, das an der Spitze als Doppelhorn endet, oder mit zwei, häufig auch mit drei Hörnern. Der Rachen

⁵⁹ Vatter verfaßte zu den gesammelten *naga* Darstellungen ausführliche Beschreibungen, die zusammen mit den Stücken im Frankfurter und Leipziger Völkerkundemuseum lagern. Die Stücke im Völkerkundemuseum in Berlin, die Jacobsen in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts auf Alor sammelte, wurden bisher überhaupt nicht beachtet.

des Tieres ist weit geöffnet, so daß spitze Zähne sichtbar werden und eine lange Zunge weit heraushängt. Augen, Ohren und Hörner werden in Vertiefungen eingesetzt und gehen daher leicht verloren. Die Augen sind nicht aus Holz, sondern aus Muscheln oder aus Steingut (Vatter 1934:122). Unter dem Maul der Figur ist ein Schälchen herausgeschnitzt, auf das Opfertgaben gelegt werden: Hühnerfleisch und gekochter Reis (ebd.). Ein wesentlicher Unterschied zwischen „Rankennaga“ und der eher naturalistischen *naga*, sind die Opferschälchen, die in der Regel nur bei letzterer vorhanden sind.

In den meisten Fällen wird nur ein einziges Tier dargestellt. Manchmal kann man aber auch eine *naga* mit einem Jungen auf dem Rücken oder sogar eine ganze Familie finden: zwei große *naga* und ein oder mehrere Junge. Ernst Vatter entdeckte „Nagamütter“ nicht nur als Holzfiguren sondern auch am Straßenrand in den Fels gemeißelt oder geritzt (Vatter 1934:125). Sie wurden erst etwa 10 Jahre vor seinem Besuch von Straßenarbeitern angefertigt.

Eine weitere *naga*-Form entdeckte Vatter in Mainang, in West-Alor. Sie wurde als *baki* bezeichnet und bestand nur aus einem Rundholzstab, an dessen oberem Ende zwei kleine flache Bretter befestigt waren. In der Mitte dieser Bretter als Abschluß des Stabes befand sich eine kleine Vertiefung für Opfertgaben (Vatter 1932:250). Es ist gut möglich, daß derartige stilistische Darstellungen die Christianisierung überlebt haben, weil sie durch ihre Unauffälligkeit besonders gut vor Missionaren geheim gehalten werden konnten.

Das *naga*-Motiv diente auch als Verzierung profaner und sakraler Gegenstände. Tragende Balken des Gemeinschaftshauses⁶⁰ wurden mit *naga* und Menschen verziert. Vatter bildet eine Trinkschüssel aus Kokosnuß ab, die mit drei *naga* verziert ist (Vatter 1934:Tafel 51, Abb.4). Bei van Dalen findet sich die Abbildung eines Totenschiffs, das mit zwei *naga* verziert ist, deren Köpfe sich in der Mitte des Schiffes treffen (Dalen o.J.:73). Nieuwenkamp zeichnete ein Opferschiff, das ebenfalls auf einem Pfosten steckte, in mehrere Kammern aufgeteilt war und den Kopf und Schwanz einer *naga* trug (Nieuwenkamp 1922:86).

Mythischer Hintergrund

Leider gibt es nur wenige Aufzeichnungen über den Ursprung der *naga*. Bouman erfuhr in Ost-Alor, daß ein Teil der Bevölkerung aus der Ehe einer irdischen Frau mit dem Sternbild der *naga* entstanden wäre. Von diesem Urvater lernten die Ost-Aloresen den Zeitpunkt, wann

⁶⁰ Auch die alte Moschee in Lerabaing (Region Kui) ist mit *naga* verziert.

man bestimmte Dinge auf dem Feld ausgeführt werden müssen. Die drei Hörner der Holzfigur beziehen sich laut Bouman auf das Sternbild Orion (Bouman 1943:498).

Vatters und Boumans Informationen scheinen sich auf die gleiche Region Ost-Alors zu beziehen. Vatters Ausführungen sind in Bezug auf den Ursprung der *naga* etwas genauer. Bei ihm heißt es, daß der Urahn Tanglapui des ost-aloresischen Clans gleichen Namens aus Timor kam. Sein Vater Laowatu entstand aus einer Schlange (*läkinanga*). In dem Grenzgebiet zwischen Ost- und Westtimor soll zu Vatters Zeit der Name *läki* noch weit verbreitet gewesen sein.

„Tanglapui heiratete dann eine Aloresin aus den Bergen, namens Pukola, und sie, und nicht Tanglapui, wird als Ahn der nach ihrem Mann benannten Sippe bezeichnet. (...) die jetzt vaterrechtliche Sippe heißt *saku geáia*: *saku* ist 'alt', *geáia* ist die Stamm-Mutter, die Gründerin der Sippe“ (Vatter 1932:259).

Vatters Ausführungen nennen Tanglapui und *saku geáia* als „Sippenname“. Letzterer bezieht sich gleichzeitig auf die Clangründerin. Den Clan Tanglapui gab es 1989 noch im Rajatum Kolana. Ich erhielt ebenfalls die Information, daß der Clan Tanglapui zeitlich lange vor dem Rajaclan Kolanas aus Timor ankam.

Auch auf Wetar lebt eine Bevölkerungsgruppe, die angibt, gemeinsame Ahnen mit Alor (sie sprechen von Galigau) zu haben. Im Jahr 1910 trieben sie deshalb mit Alor Handel. Auch bei dieser Bevölkerungsgruppe war die Vorstellung verbreitet, daß die Schlange *sao* bzw. *ulanaga* zu „Urzeiten vom Himmel gefallen“ sei (Elbert 1912:241). Sie kroch aus dem Patara Gebirge und verwandelte sich in einen Menschen. Dieser Mann fuhr mit dem Raja von Boni nach Makassar. Sie teilten sich dort das Land und waren beide Könige. Raja Patara schickte jährlich dreißig Boote nach Wetar, um seine Verwandten und Sklaven versorgen wollte. Er hatte selbst keine Lust mehr, nach Wetar zurückzukehren (Elbert 1912:233). In Erinnerung an ihn wird auf Wetar die Schlange in vielen Kultgegenständen abgebildet. Sie dient dort zur Abwehr und Heilung von Krankheiten (Elbert 1912:241).

Das Schlangenmotiv scheint zwischen Alor und den umliegenden Inseln einen Bezug herzustellen. Timor, Wetar, das Solor-Gebiet und auch Kalimantan müssen in diesem Zusammenhang genannt werden. Diese Gebiete sind nur Beispiele, die in ihrer rituellen Funktion und ihrem Symbolgehalt miteinander verglichen werden können, nicht um Spekulationen über Diffusionismus neue Nahrung zu geben, sondern um die Augen für neue Beobachtungen in einem der genannten Gebiete und natürlich auch auf Alor zu öffnen.

Nicolspeyer betrachtete die *naga* nicht als allgemeines Phänomen, sondern befaßte sich mit ganz bestimmten Holzdarstellungen, die einen Namen tragen. Sie erfuhr in Atimelang, daß die

Figur namens *ulenai* mit den Sternen in Verbindung gebracht wird. Einige Leute sagten, daß die Sterne die *ulenai* seien. Wenn die Dämmerung beginnt, könne man sehen, wie die Sterne beschäftigt seien. Zuerst sehe man die Gestalt eines Mondes und dann würden daraus Hörner mit einer Nase in der Mitte. Daran anschließend sehe man ein weißes Band, das sei der Körper der *naga*. Nicolspeyer vermutete, daß mit dieser Beschreibung die Milchstraße gemeint ist (Nicolspeyer 1940:30; auch DuBois 1961:25). Alfred Maass fand heraus, daß „die Sterne im Glauben der Indonesier“ (1933), Vorlage für die javanische Wayangfigur des „Bima“ waren (1933:269, Abb. 4). Diese Figur nimmt ebenfalls Bezug auf die Milchstraße, allerdings auf eine dunkle Fläche, die ähnlich wie der Schatten einer Wayangfigur in mitten der milchigen Fläche hervorsticht. Mit der Milchstraße als Schlange oder mit dem Sternbild Orion befaßt sich Maass nicht.

Nicolspeyer zeichnete noch eine weitere Erzählung über die Herkunft einer bestimmten *naga*, der *karibileni* auf (Nicolspeyer 1940:131ff.). Diese Figur wurde irgendwo außerhalb des Dorfes unter einem Stein gefunden. Sie gab ein sehr angenehmes Geräusch von sich. Zwei Leute nahmen das Holz mit ins Dorf und stellten es dort auf einen Pfosten. Der Finder starb kurz darauf während eines Streites. Die anderen Dorfbewohner waren unsicher, was sie mit dem Holz machen sollten und befragten ein Orakel⁶¹. Das Orakel war günstig. Deshalb bearbeiteten die Leute das Holz und richteten es unter Trommel- und Gongmusik auf. Der bereits totgeglaubte Finder begann plötzlich wieder zu leben⁶². Daraufhin tanzten die Leute in der folgenden Nacht einen gewöhnlichen und einen rituellen *lego-lego*. Als der rituelle Tanz gerade vorüber war, flog eine große Fledermaus vorbei. Sie flog an den Ort, an dem das Holz gefunden worden war, brachte Kochsteine mit und legte sie auf das Dach über dem neuen Bildnis. Am nächsten Tag legten die Leute die Steine auf einen anderen Haufen Steine und sagten: Der Besitzer dieser *karibileni* brachte die Kochsteine hierher und deshalb müssen wir die *karibileni* ab jetzt füttern (Nicolspeyer 1940:132). Der Symbolgehalt dieser Erzählung muß auf dem Hintergrund der Funktion einer *naga* genauer betrachtet werden. Daher wird sich das anschließende Kapitel zunächst allgemein mit der Funktion von *naga*-Darstellungen befassen.

⁶¹ Um ein Orakel (*kalol*) zu befragen wird ein Bananenstamm gespalten. Wenn die Stücke stehen bleiben, ist das Orakel günstig (*makiling*) fallen sie um, ist es ungünstig (*fara*) (Nicolspeyer 1940:31).

⁶² In Zusammenhang mit dem Totenritual wurde bereits darauf hingewiesen, daß Gongmusik und Wiederbelebung in direktem Zusammenhang zu stehen scheint.

Funktionsbeschreibung

Vatter erschien „der Nagakult als das wesentlichste Element ihrer [der aloresischen] religiösen Kultur“ (Vatter 1932:234).

„Sie [die *naga*] ist zugleich Schutzgeist und Dämon, sie wehrt Krankheit und Tod, Mißernte, Krieg und anderes Unglück von ihrem Besitzer ab, (...) wenn er ihr in der richtigen Weise 'zu fressen gibt', d.h. opfert und ihre magische Kraft zu erhalten versteht; sie kann aber auch dazu verwendet werden, Unheil aller Art über andere Menschen zu bringen. Als Werkzeug schwarzer Magie ist sie in der Hand eines Feindes gefürchtet, aber auch vor seiner eigenen Naga muß man sich in acht nehmen, denn (...) sie besitzt typisch menschliche Charakterzüge: sie ist empfindlich gegen Vernachlässigung, sie rächt sich, wenn sie sich beleidigt glaubt, und besonders übel nimmt sie es, wenn sie nicht genug zu fressen bekommt“ (Vatter 1932:235).

Aus Vatters Beschreibung wird deutlich, daß die *naga* große übernatürliche Kräfte besitzt, die sie normalerweise den Wünschen ihres Nahrungsgebers entsprechend einsetzt. Fühlt sie sich allerdings vernachlässigt oder beleidigt, kann sie ihre Kraft auch gegen ihren Besitzer richten.

Jeder Mann kann sich eine *naga* schnitzen, allerdings nicht Frauen oder Kinder. Von einigen Leuten, die besonders gut schnitzen können, kann man eine *naga* anfertigen lassen. Das geschnitzte Stück Holz ist aber noch „leer“ und muß erst „gefüllt“ werden. Die Schnitzerei erhält ihre Kraft und damit ihren „Bewohner“ erst nach bestimmten Vorkehrungen. Sie muß von ihrem Besitzer zu fressen bekommen: ein Hühnerherz und einen Brocken Reis (Vatter 1932:235). Erst nach dem ersten Opfer kann man feststellen, ob man eine gute oder eine schlechte, d.h. unfähige *naga* hat. Während man sie füttert, trägt man den jeweiligen Wunsch vor.

„Wie der Mensch nach jeder Mahlzeit 'stärker' wird, so auch die Naga (...). Als besonders wirksam gelten aber merkwürdigerweise Opfer, die man ihr nicht selbst darbringt“ (Vatter 1932:236).

Deshalb sucht ihr Besitzer nach Möglichkeiten, wie er andere Menschen dazu bringen kann, seiner *naga* zu opfern. Vatter berichtet von der Kabola-Halbinsel in Nordwest-Alor⁶³, daß man, während man der eigenen *naga* opfert, ständig den Wunsch ausspricht, den sie erfüllen soll. In der Regel sagt man ihr, sie solle einen bestimmten Mann krank machen (ebd.). Wird der Betreffende tatsächlich krank, versucht dieser, zuerst seiner eigenen *naga* zu opfern und sich von ihr heilen zu lassen. Wird er trotz dieses Opfers nicht gesund, sieht er

⁶³ Dort wird Bahasa Tewa gesprochen, was laut Stokhof ebenfalls keine austronesische Sprache ist (vgl. Karte 7).

darin ein sicheres Zeichen, daß seine eigene *naga* zu schwach ist und ihn eine fremde stärkere *naga* krank gemacht haben muß. Der Kranke muß sich demütigen und der fremden *naga* solange opfern, bis er wieder gesund wird. Es ist unumgänglich, daß durch dieses Heilverfahren das ganze Dorf die besonderen Kräfte dieser einen *naga* kennen lernt. Folglich werden alle Dorfbewohner bemüht sein, den Besitzer der starken *naga* nicht zu verärgern, damit er die Kräfte nicht auch gegen andere Dorfbewohner⁶⁴ richtet. Im Grunde kann jeder versuchen, seiner *naga* besondere Fähigkeiten zu verschaffen. Allerdings besitzen normalerweise Dorfvorsteher oder Heiler, die sowieso besonderes Ansehen genießen auch eine starke *naga* (Vatter 1932:237). Personen mit hohem Ansehen können auf diesem Weg ihr Ansehen steigern. Prinzipiell steht aber auch jedem anderen diese Möglichkeit offen.

Vatters *naga*-Beschreibung hebt hervor, daß das Bildnis seinem Besitzer Kraft verleihen und dadurch für ihn und seine Familie als Helfer eingesetzt werden kann. Gleichzeitig kann es Individuen, die nicht zur Familie gehören, Krankheit bringen. Dadurch entsteht ein Machtkampf zwischen zwei *naga* und ihren Besitzern. Das Ansehen der „Sieger-*naga*“ steigt im ganzen Dorf. Die Stärke einer *naga* entsteht nur durch häufiges „Essen geben“. Im Idealfall stammt die Nahrung von einem Fremden. Der Fremde demonstriert dadurch seine Unterlegenheit. Wichtig wäre es nicht nur in diesem Zusammenhang, die kulturelle Bedeutung des Essens zu untersuchen. Auch im Alltag und bei Festen fällt ihm ständig besondere Beachtung zu.

Martha M. Nicolspeyer bespricht zwei *naga*-Formen: *ulenai* und *karibileni* (Nicolspeyer 1940:30f.). *Kari* ist die Bezeichnung für einen gefährlichen Geist (Nicolspeyer 1940:167). Der Wortteil *bileni* wird von Nicolspeyer nicht übersetzt. *Ul* ist eine Grube oder ein Loch (Nicolspeyer 1940:178). Das Wort *ul* könnte durchaus auf *ular* (Schlange) verweisen: auch auf Alor ist die Vorstellung von Löchern, die der Zugang zur Welt des Jenseits sein können, verbreitet. Häufig leben in diesen Löchern Schlangen.

Die *ulenai* scheint kulturell größere Beachtung zu finden, als die *karibileni*. Die *ulenai* gehört offenbar zum Besitz des Clans (*hiéta*). Sie wird ausschließlich patrilinear vererbt. Die *ulenai* ist Gemeinschaftsbesitz einer *hiéta* (Nicolspeyer 1940:31) kein Individualbesitz wie die *naga*, die Ernst Vatter beschreibt (Vatter 1932:235). Jede *hiéta* hat ihre eigene *ulenai*, die auf dem Festplatz errichtet wird. Durch den Umzug eines Teils einer *hiéta* oder eines ganzen

⁶⁴ Es wird deutlich, daß die Gesellschaft Alors auf zweierlei Ebenen stratifiziert ist: aufgrund des Senioritätsprinzips und der damit zusammenhängenden Abstammungsregelungen; und aufgrund der Kraft eines Individuums, die es mit Hilfe einer starken *naga* ausbauen kann.

Dorfes, kann eine Verwandtschaftsgruppe mehrere *ulenai* besitzen, eine im alten und eine im neuen Dorf. Andererseits können zwei *hiéta* auch eine gemeinsame *ulenai* besitzen, ähnlich wie sich zwei Dorfgruppen einen Tanzplatz teilen können. Die Bindung zwischen *hiéta* und *ulenai* ist ebenso wie der Festplatz an Verwandtschaft und gleichzeitig an ein Territorium geknüpft. Die Aufstellung einer *ulenai* signalisiert, daß sich eine *hiéta* permanent an diesem Platz niederlassen möchte. Erst durch die *ulenai* wird eine echte Bindung an den neuen Wohnsitz hergestellt. „(...) de woongemeenschap vindt haar religieuze bevestiging in de oprichting van een gemeenschappelijke ulenai“ (Nicolspeyer 1940:31). Unklar bleibt, ob die *ulenai* bei einer Dorfgründung die gleiche Funktion erfüllt, wie die Aufstellung des *kameng* (des zentralen Steins eines Tanzplatzes). Es entsteht der Eindruck, daß die *kameng*-Aufstellung anlässlich der Dorfgründung eher eine individuelle Handlung und die *ulenai*-Aufstellung eine gemeinschaftliche Aktion sei. Für diese Annahme spricht auch DuBois' Beschreibung der *ulenai*. Sie bezeichnet diese Darstellung als „village guardian spirit“ (DuBois 1961:174).

Durch Anwesenheit und Wohlwollen der *ulenai* wird dem Dorf Reichtum und Ernte gesichert. Der hölzernen Darstellung sollte jedes oder jedes zweite Jahr geopfert werden. Anlässlich dieses Gemeinschaftsfestes geht der Älteste des Dorfgründerclans den Dorfgeist suchen. Dieser hält sich irgendwo unterirdisch in der Nähe des Tanzplatzes auf. Der Führer dieses Rituals zieht den Geist dort weg, meist schießt er ihn mit einem Pfeil und bringt ihn zur Holzdarstellung der *ulenai*. Das ganze Dorf hilft dem Ältesten dabei. In manchen Dörfern gibt es zwei Schutzgeister, einer am „Kopf“ und einer am „Schwanz“ des Dorfes (DuBois 1961:25f.). Das Fest für den Dorfgründergeist, dem die *ulenai* entspricht, wird von Gesang begleitet. Jeder Mann darf einen kleinen Vers vorsingen (DuBois 1961:136).

Der wichtigste Teil einer jeden Zeremonie ist das Essen. Auch bei dem Fest für den Dorfschutzgeist *ulenai* wird der Holzfigur Fleisch, oder Blut und Reis in ein Schälchen gelegt. Das Füttern findet bei ganz bestimmten Gelegenheiten statt: wenn das Bildnis aufgestellt wird, wenn man beginnt die Felder zu bepflanzen, wenn jemand krank ist und der Seher, der als Heiler auftritt, zu dem Schluß kommt, daß die Krankheit eine Folge der Unzufriedenheit der *ulenai* ist (Nicolspeyer 1940:31).

Von allen *Naga*-Darstellungen scheint die *karibileni* etwas Besonderes zu sein. Sie wird nicht mit den Sternen, sondern mit der Fledermaus identifiziert. Im Gegensatz zur *ulenai*, die patrilinear vererbt wird, kann die *karibileni* in der weiblichen Linie vererbt werden, obwohl die erste *karibileni* von zwei Männern gefunden wurde. Wenn eine Frau eine besondere Rolle

spielt, darf sie die *karibileni* bei ihrer patrilokalen Heirat mit ins neue Dorf nehmen und sie dort aufstellen. Auf diese Weise kann sie den *karibileni*-Besitz an ihre Kinder vererben. Eine Frau verliert normalerweise bei der Heirat alle Bindungen an ihre eigene *hiéta*. Daher ist die *karibileni* für viele Frauen die einzige Verbindung zum Heimatort. Nicolspeyer stellte fest, daß nur von wenigen Frauen Wert auf diese Form der Bindung gelegt wird. Nur selten nahmen sie die *karibileni* mit an ihren neuen Wohnsitz (Nicolspeyer 1940:31).

Die Fledermaus, die in der Erzählung über die erste *karibileni* als Geist des Holzes sichtbar wurde, sowie die Kochsteine verweisen vermutlich auf den Besitz der Frau. Zumindest Kochen ist Aufgabe der Frau, allerdings nur solange es sich nicht um rituelle Fleischzubereitung handelt. Vorstellungen, die mit der Fledermaus in Verbindung gesetzt werden, wurden auf Alor bisher nicht gesammelt.

6.3 Zusammenfassung

Es gibt zahlreiche Kräfte, die unvorhergesehen ins Leben der Menschen eingreifen können. Sie äußern sich häufig, in dem sie Krankheit, plötzlichen Tod oder Mißernte bringen. Diese Kräfte werden nur in seltenen Fällen, die allerdings genau definiert sind, als von den Ahnen verursacht angesehen. Festplätze, Steine und Erdlöcher sind die Stellen, durch die die Ahnen zu den Menschen kommen können. Die anderen Geister verlassen das Territorium der Lebenden offenbar nie. Die hilfreichen Geister können sogar vererbt werden. Sie haben daher große Ähnlichkeit mit Ahnen, mit denen man sich dauerhaft verwandtschaftlich verbunden fühlt, aber keinen Kontakt sucht. Die Geister bieten individuellen Schutz und können darüber hinaus zu höherem Ansehen eines Einzelnen beitragen. Jeder kann sich durch eine eigene *naga* vor bösemeinenden anderen Personen und deren *naga*-Kraft schützen. Schutz kann nötig sein, wenn jemand viel Reichtum ansammelt und dadurch andere neidisch macht. Die Kraft der „neidischen“ *naga* kann in die Familie des „Reichen“ Krankheit bringen. Diese Krankheiten können nur geheilt werden, wenn von dem „Reichen“ ein Opfer an die „neidische“ *naga* gebracht wurde.

Der *Nagakult* bekommt durch die genaue Betrachtung des Schöpfungsmythos, wie er in Atimelang erzählt wird, eine besondere Bedeutung. Im Mythos wird vom Kulturhéroen Manimoti erzählt. Er versuchte zweimal die Menschen zu schaffen. Beim ersten Versuch hatte er, Lahatalas Anweisungen zufolge, zwei Holzfiguren geschnitzt und sie unter Steine gelegt. Lahatala gab ihm Atem, um die Figuren zu beleben. Sie fingen aber nur an zu summen. Erst der zweite Versuch hatte Erfolg. Es wurden je drei Männer und drei Frauen aus Reis- und Maismehl, mit Wasser und Wachs vermischt, geformt, dann unter Matten gelegt

und mit Gongmusik zum Leben erweckt. Erst durch das Gongschlagen begannen die Figuren sich zu bewegen, standen auf und konnten selbst aktiv werden. Ebenso wie die ersten „mißlungenen Menschen“ ein summendes Holzstück blieben, wurde auch die *karibileni* als summendes Holzstück unter einem Stein gefunden. Sie fiel den Lebenden nur auf, weil sie ein schönes Geräusch von sich gab. Die Ähnlichkeit mit dem Summen der Holzfiguren im Mythos von Manimoti, die unter einen Stein gelegt wurden, Atem bekamen, aber nur anfangen zu summen anstatt zu leben, ist augenfällig. Auch der Geist der *ulenai* hält sich normalerweise in der Nähe des *lego-lego*-Platzes unterirdisch, vermutlich unter den Steinen des Platzes auf. Sie hat nicht selbst die Fähigkeit unter den Steinen hervorzukommen und in den für sie geschnitzten Körper zu schlüpfen. Seele und Körper sind noch getrennt. Nur ein Ritualführer, der den Geist der *ulenai* abholt und zur Holzfigur bringt und ihr dort Nahrung gibt, kann die Voraussetzungen schaffen, daß die *ulenai* ihre Kräfte wirken lassen kann. Es entsteht der Eindruck, daß die *ulenai* und die *karibileni* unvollendete Menschen sind, die, wie die Menschen auch, bei der Schöpfung zwar Atem bekam und daher auch eine Seele besitzt, aber nicht selbst für ihr Essen sorgen können. Daher ist die *ulenai* nicht ohne fremde Hilfe handlungsfähig. Ihre große Ähnlichkeit mit den Menschen ermöglicht es, daß sie mit dem Menschen befreundet ist, der sie pflegt, ihr einen Körper gibt und sie ernährt. Sie steht in einem Dankbarkeitsverhältnis zu ihrem „Ernährer“. Ebenso wie die Menschen, reagiert sie verärgert auf Mißachtung oder Vernachlässigung. In derartigen Situationen kann sie die Kraft, die zwar niemand sehen aber jeder spüren kann, auch gegen den eigenen Ernährer richten.

Der Standort einiger *naga* auf dem *lego-lego*-Platz oder auf Gräbern läßt erwarten, daß eine inselübergreifende Untersuchung bezüglich Steinen und Opferpfählen zusätzliche Erkenntnisse auch über Vorstellungen auf Alor erschließen könnte.

Stokhof machte die Beobachtung, daß es in Woisika keine *naga*-Verehrung mehr gibt. Diese Darstellungen sind völlig von der protestantischen Kirche verdrängt worden. DuBois beobachtete mehr als dreißig Jahre vor Stokhof, daß die *naga*-Darstellungen jeder Zeit aktiviert werden können. Man schnitzt eine neue Figur und füttert den alten Geist. Eine derartige „Wiederbelebung“ des Dorfhütergeistes („village guardian spirit (*ulenai*)“) von Atimelang erlebte DuBois im Jahr 1938. Normalerweise sollte der *ulenai* alljährlich oder wenigstens jedes zweite Jahre geopfert werden. In Atimelang hatte man sie seit 16 Jahren nicht beachtet. Erst DuBois' offensichtliches Interesse, veranlaßte auch die Bewohner Atimelangs, die *ulenai* wieder zu beachten (DuBois 1961:174).

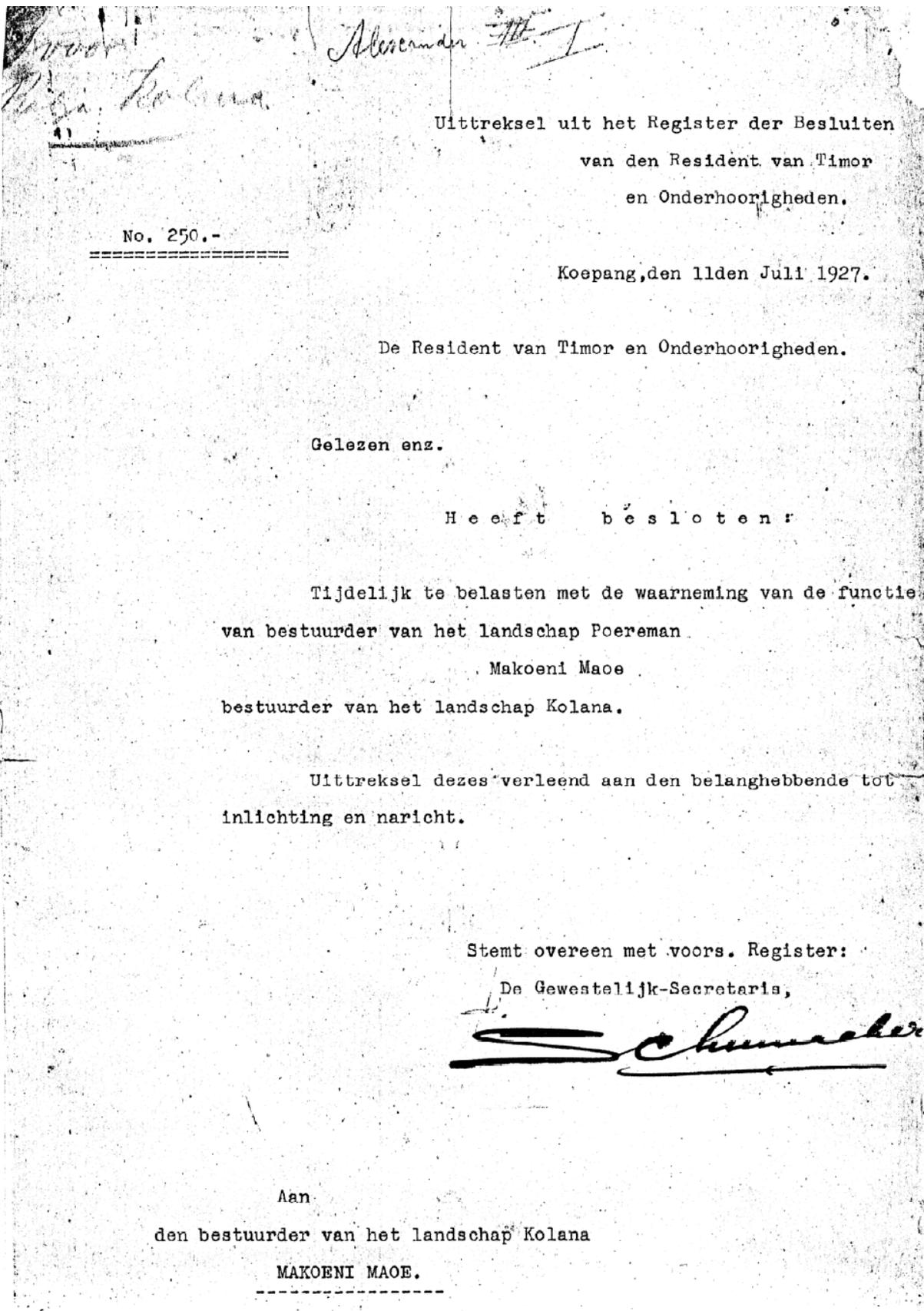
Genauso wie der Dorfhüter Atimelangs lange unbeachtet blieb, kann auch die vererbte *naga* lange Zeit unbeachtet bleiben und erst im Fall irgendeines Unglücks wiederbelebt werden. Dann wird eine neue Figur geschnitzt und gefüttert (DuBois 1961:174f.).

In der vorliegenden Arbeit wurden aufgrund des scheinbaren Verschwindens der *naga*-Verehrung, die früheren Quellen nach Beschreibungen der Geister durchsucht. Denn nur, wenn man bereits kleine Anhaltspunkte hat, besteht die Möglichkeit, trotz Christianisierung, vor Ort herauszufinden, welche nichtchristlichen Hilfen und Bedrohungen bis heute auf die Bevölkerung einwirken bzw. bei Bedarf aktiviert werden können.

Vermutlich konnte auch die Kirche das Wissen von den alten Kräften nicht verdrängen. Es ist wahrscheinlich, daß die Quellen von Kraft und Macht jederzeit aktiviert werden können. Vielleicht wurde ihre Funktion aber auch auf andere Dinge und Handlungen verschoben, die bisher nicht erforscht sind. Die Vorstellung von stärkenden und bedrohenden Kräften ist noch derart präsent, daß es nicht verwunderlich wäre, wenn man sich im Ernstfall wieder der traditionellen Hilfsmittel bedienen würde. Besonders, wenn man berücksichtigt, daß weder Kirche noch Staat helfen, wenn beispielsweise jemand krank ist. Ich erlebte selbst, wie ein Familienvater Blumen für die Ahnen ins Meer streute, um von ihnen Hilfe für seinen kranken Sohn zu erbitten. Die Familie wohnte in einem neuen Dorf an der Ostküste des Rajatums Kolana. Der Vater erklärte bezüglich der Opfergabe, daß die Gräber der Ahnen zu weit entfernt seien, um hinzugehen und Hilfe zu erbitten.

Eine weiterführende Untersuchung könnte die Vermutung überprüfen, ob das Verhältnis zum persönlichen Geist mit dem Verhältnis, das man zu den Mitmenschen hat, vergleichbar ist. Fremde sind grundsätzlich gefährlich und müssen gemieden werden, genauso wie alle fremden *lego-lego*-Plätze und *naga*-Geister. Die individuellen Geister finden von den meisten Menschen nur Beachtung, wenn sie oder ein enges Familienmitglied krank sind, oder ein anderer Unglücksfall vorliegt. Eine profilaktische Bitte um Unterstützung scheint eher die Ausnahme zu sein. Möglicherweise ist darin eine Reaktion auf die starke Christianisierung zu sehen. Man besinnt sich erst auf die traditionellen Kräfte, wenn die christlichen nicht wirken.

Anhang



Literaturverzeichnis

ADAMS, Marie Jeanne

1973 Structural Aspects of a Village Art. *American Anthropologist* 75,1:265-279.

1974 Symbols of the Organized Community in East Sumba, Indonesia. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 130,4:324-347.

ADATRECHT BUNDEL

1930 Alor. *Adatrecht Bundel* 33:396.

ANCEAUX, J.C.

1973 Naschrift bij F.S. Watusseke. Gegevens over de taal van Pantar. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 129,2/3:345-346.

ANDERSON, Benedict R. O'G.

1972 »The Idea of Power in Javanese Culture«, in: HOLT, Claire (Hrsg.): *Culture and Politics in Indonesia*:1-69. Ithaca: Cornell University Press.

ANONYMUS

1914 De Eilanden Alor en Pantar, Residentie Timor en Onderhoorigheden. *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch-Aardrijkskundig Genootschap* 31:70-102.

ARNDT, Pater Paul (SVD)

1940 *Soziale Verhältnisse auf Ost-Flores, Adonara und Solor*. Münster.

BARBOSA, Duarte

1921 *The Book of Duarte Barbosa*. DAMES, Mansel Longworth (Hrsg.) 2 vol. London: Hakluyt Society.

BARNES, Robert H.

1972 "Alor-Pantar". in: LeBAR, F. M. (Hrsg.): *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia*: 94-97. New Haven.

1973 Two Terminologies of Symmetric Prescriptive Alliance from Pantar and Alor in Eastern Indonesia. *Sociologus* 23:71-89.

1974 *Kedang, a Study of the Collective Thought of an Eastern Indonesian People*. Oxford (Oxford Monographs on Social Anthropology): Clarendon Press.

1982 The Majapahit Dependency Galiyao. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 138:407-412.

1987 Avarice and Iniquity at the Solor Fort. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 143,2/3:208-236.

BARNES, Robert H.; COPPET, Daniel de; PARKIN, R.J. (Hrsg.)

1985 *Context and Levels: Anthropological Essays on Hierarchy*. (JASO Occasional Papers series No. 4.) Oxford.

BARNES, Ruth

1989 *The Ikat Textiles of Lamalera. A Study of an Eastern Indonesian Weaving Tradition*. Leiden u.a.: Brill.

BARRAUD, Cecil

1979 *Tanebar-Evav: Une Societe de Maisons tournee vers le Large*. Cambridge: Cambridge Uni. Press / Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

BECKERING, J. D. H.

- 1911 Beschrijving der eilanden Adonara en Lombren, behorende tot de Solor-groep. *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch-Aardrijkskundig Genootschap* 28:167-202.
- BIELENSTEIN, Marlis von
 1991 „Erdbeben in Alor - Jetzt helfen“, *Brücke* (Okt):6-7; 25-29. Jakarta.
- BOUMAN, M. A.
 1943 De aloreesche dansplaats. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 102,3/4:481-500.
- BROUWER, Doeke
 1935 *Bijdragen tot de Anthropologie der Aloreilanden*. Amsterdam.
- BROUWER, H. A.
 1917 Geologische Overzicht van het Oostelijk Gedeelte van den Oost-Indischen Archipel. *Jaarboek van het Mijnwezen in nederlandsch Oost-Indië* 46:147-452. (algemeener Teel)
- BROUWER, H. A. (Hrsg.)
 1940 *Geological Expedition to the Lesser Sunda-Islands*. vol.1 und 2. Amsterdam: Noord-hollandsche Uitgevers Maatschappij.
- CHAU JU-KUA
 1966 »His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, entitled *Chu-fan-chi*«, aus dem Chinesischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von: HIRTH, Friedrich; ROCKHILL, W. W.. New York: Paragon Book Reprint Corp. [11911 St. Petersburg]
- COWAN, H. K. J.
 1959 A Note on Statistical Methods in Comparative Linguistics. *Lingua* 8:241-245.
 1965 The Oirata Language. *Lingua* 14:360-370.
- DALEN, A. A. van
 1928 *Van Stryd en Overwinning op Alor*. Amsterdam.
- o. J. *Uit de duisternis tot het licht*. Amsterdam: Spruyt's. (ca.1929).
- DIETRICH, Stefan
 1984 A Note on Galiyao and the Early History of the Solor-Alor Islands. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 140:317-326.
 1985 »'Religiöse' und 'säkulare' Reaktionen gegen die Koloniale Verwaltung auf Flores«, in: MARSCHALL, Wolfgang (Hrsg.) *Der große Archipel*: 275-303. (Ethnologica Helvetica, Bd.10), Bern.
 1989 *Kolonialismus und Mission auf Flores* (ca. 1900-1942). (Diss.) Hohenschäftlarn: Klaus Renner Verlag.
 rev.: ZINSER, Hartmut (1991) *A* 86:244-245.
 rev.: BEIER, Martin (Dez. 1991) *Tribus*
- DUBOIS, Cora
 1961 *The People of Alor*. Minneapolis. New York: Harper Torchbooks (B7042) 2 vols. [Orig. 1944]
 rev.: POWDERMAKER, H. (1945) *American Anthropologist* 47:155-161.
 rev.: CRAIG, Jean J. (Sept. 1946) *Oceania* 17:366.

- DUBOIS, Cora
 1983 »The Lesser Sunda Islands (Nusa Tenggara): Abui«, in: STOKHOF, W.A.L. (Hrsg.) *Holle lists: vocabularies in languages of Indonesia*. (Pacific Linguistics D 59: Materials in Languages of Indonesia 22)
- DUX, Günther
 1991 *Die Logik der Weltbilder*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ELBERT, Johannes
 1911/12 *Die Sunda-Expedition des Vereins für Geographie und Statistik zu Frankfurt a.M.* vol. I und II, Frankfurt.
- EVANS, I. H. N.
 1951 Dusun and Other "House-Horns". *Journal of the Malaya Branch of the Royal Asiatic Society* 24,1:165-168.
- FORTH, Gregory L.
 1991 Construction Sacrifice and Head-Hunting Rumours in Central Flores (Eastern Indonesia): A Comparative Note. *Oceania* 61,3 (März): 257-266.
- FOX, James J.
 1971 A Rotinese Dynastic Genealogy. Structure and Event. in: BEIDELMAN, T.O. (Hrsg.) *The Translation of Culture. Essays to E.E. Evans-Pritchard*. London: Tavistock Publications.
 1977 *Harvest of the Palm. Ecological change in Eastern Indonesia*. Cambridge, Harvard University Press.
- FOX, James J. (Hrsg.)
 1980 *Indonesia. Australian Perspectives*. vol.1: The Making of Culture.
- FRAASSEN, Ch. F. van
 1976 Drie plaatsnamen uit Oost-Indonesië in de Nagara-Kertagama: Galiyao, Muar en Wwanin en de vroege handelsgeschiedenis van Ambonse Eilanden. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 132,2/3:293-305.
- GAALLEN, G. A. M. van
 1946 *Memorie van Overgave van den fundgeerend controleur van Alor* (unp.). Kupang.
- GALVÃO, Antonio (Visconde de LAGOA, Hrsg.)
 1944 *Tratado dos Descombrimentos*, 3rd. ed., Porto: Livraria Civilizacao. [11563]
- GLINKA, Josef
 1978 *Gestalt und Herkunft. Beitrag zur anthropologischen Gliederung Indonesiens*. (Studia Instituti Anthropos 35) St. Augustin: Univ. Press Fribourg Switzerland.
- GROENEVELDT, W. P.
 1880 Notes on the Malay Archipelago and Malacca compiled from Chinese sources. *Verhandelingen van het Bataviaasche Genootschap* XXXIX, 1estuk, blz. 116. [Neuaufgelegt und ergänzt 1960 Jakarta: Bhratava.]
- HARTMANN, M. A.
 1936 Land en bewoners van Alor en Pantar. *Natuurkundig Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië*. 96,1:59-61.
- HEINE-GELDERN, Robert von
 1947 The Drum Named Makalamau. *India Antiqua*: 167-179.

- HUYSER, J. G.
 1931/32 Mokkalos. *Nederlandsch Indië Oud en Nieuw* 16: 225f, 279f, 309f, 337ff.
- JACOBSEN, J. Adrian
 1896 *Reise in die Inselwelt des Banda-Meeress*. (bearb. von Paul Roland). Berlin.
- JOSSELIN de JONG, P. E. de
 1980a Ruler and Realm: Political Myths in Western Indonesia. *Mededelingen van hat Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde Nieuwe Reeks* 43,1:1-19. Amsterdam, Oxford, New York: North-Holland Publish Company.
 1980b "Myth and Non-Myth", in: SCHEFOLD, Reimar; SCHOORL, J. W.; TENNEKES, J. (Hrsg.) *Man, Meaning, and History: Essays in Honor of H.G.Schulte Nordholt*. (VKI 89):109-126. The Hague: Nijhoff.
 1984 "A Field of Anthropological Study in Transformation", in: JOSSELIN de JONG, P. E. (Hrsg.) *Unity in Diversity: Indonesia as a Field of Anthropological Study* (VKI 103) Dordrecht, Cinnaminson: Foris.
- KARDINER, Abram
 1963 *The Psychological Frontiers of Society*. In Zusammenarbeit mit LINTON, RALPH; DUBOIS, Cora; WEST, James. New York, London: Columbia University Press. [1945]
- KEERS, W.
 1948 *An Anthropological Survey of the Eastern Little Sunda Island. The Negritos of the Eastern Little Sunda Islands. The Proto-Malays of the Netherlands East-Indies*. Amsterdam.
- KOELLIKER, O.
 1908 *Die 1. Umseglung der Erde durch Fernando de Magellanes*. München.
- KOHL, Karl-Heinz
 1989 „Der Elefant mit den sieben Stoßzähnen. Heiratsregeln im Lewolema-Gebiet und ihre Begründung im Mythos“, in: ZINSER, Hartmut; KOHL, Karl-Heinz; STENTZLER, Friedrich (Hrsg.): *Foedera naturai. Klaus Heinrich zum 60. Geburtstag*: 157-168. Würzburg.
- KÖRNER, Theo
 1936 *Totenkult und Lebensglaube bei den Völkern Ost-Indonesiens*. (Diss.) Leipzig.
- KUBITSCHKEK, Hans-Dieter; WESSEL, Ingrid
 1981 *Geschichte Indonesiens. Vom Altertum bis zur Gegenwart*. Berlin: Akademie Verlag.
- LAUBSCHER, Mathias S.
 1971 *Schöpfungsmythen ostindonesischer Ethnien*. Basel (Baseler Beiträge zur Ethnologie 10).
- LE BAR, Frank M.
 1972 *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia. Vol.1: Indonesia, Andaman Islands, and Madagascar*. New Haven.
- LEMOINE, Annie
 1969 Histoires de Pantar. *L'Homme* 9,4:5-32.
- LeROUX, C.C.F.M.
 1929 „De Elcano's tocht door den Timorarchipel met Magelhaes' ship Viktoria“, in: von Het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen (Hrsg.) *Feestbundel* 2:1-70.

- LYNDEN, D. W. C. Baron van
 1851 Bijdragen tot de kennis van Solor, Allor, Rotti, Savoe en omliggende eilanden, getrokken uit een verslag van Residentie Timor. *Natuurkundig Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië*. Jg.2: 317-336, 388-414.
- MAASS, Alfred
 1933 Die Sterne im Glauben der Indonesier. *Zeitschrift für Ethnologie* 65:264-303.
- MALINOWSKI, Bronislaw
 1922 *Argonauts of the Western Pacific*. New York.
- NEEDHAM, Rodney
 1956 A note on kinship and marriage on Pantara. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 112,3:285-290.
 1983 *Sumba and the Slave Trade*. (Working Paper No. 31, Monash University, Centre of Southeast Asian Studies) Melbourne.
- NELEMANS-NICOLSPEYER, Martha Margaretha
 1945 Fieldwork Ervaringen. *Cultureel Indië* 7:107-113. Leiden.
- NICOLSPEYER, Martha Margaretha
 1940 *De sociale structuur van een aloreesche bevolkingsgroep*. Rijswijk: Kramers.
- NIEUWENKAMP, W. A. J.
 1919a Iets over een mokko poeng Djawa Noerah, van Alor. *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch-Aardrijkskundig Genootschap* 2e series 36:220-227.
 1919b Mokkos. *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch-Aardrijkskundig Genootschap* 2e series 36:332-334.
 1922 Drie weken op Alor. *Nederlandsch Indië Oud en Nieuw* 7,3:67-88.
 1925 *Zwerftocht door Timor en Onderhorigheden*. Amsterdam: Elsevier.
- PERRY, W. J.
 1914 *The Orientation of the Dead in Indonesia*. London.
 1915 Myths of Origin and the Home of the Dead in Indonesia. *Folklore* Bd.26:138-152.
 1916 Dr. H.O.Forbes and 'The Orientation of the Dead in Indonesia'. *MAN* 16,25:34-56.
- PIGEAUD, Theodore G. Th.
 1962 *Java in the 14th Century. A Study in Cultural History. The Nagara-Kertagama by Rakawi Prapañca of Majapahit, 1365 A.D.*. vol. IV. The Hague: Nijhoff.
- ROUFFAER, G. P.
 1900 Een paar aanvullingen over Bronzen Ketteltrommeln in Nederlandsch-Indië, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 51.
 1918 Ketteltrommeln (bronzen). *Encyclopaedie van Nederlandsch Indië* vol. 2:305-310.
- SALZNER, Richard
 1960 *Sprachenatlas des Indopazifischen Raumes* (Karte 24: Alor-Pantar). Wiesbaden.
- SANTA CATHARINA, Lucas de
 1733 *Quarta Parte da Historia de S. Domingos*. Lisboa: Academia Real.
- SCARDUELLI, Pietro
 1991 Symbolic Organization of Space and Social Identity in Alor. *Anthropos* 86:75-85.
- SCHEFOLD, Reimar; SCHOORL, J. W.; TENNEKES, J. (Hrsg.):

- 1980 *Man, Meaning, and History: Essays in Honor of H. G. Schulte Nordholt*. (VKI 89)
The Hague: Nijhoff.
- SCHEFOLD, Reimar
- 1987 *Die Wildnis als Kultur des Jenseits; strukturelle Inversionen im religiösen Denken der Mentawai (Indonesien)*. (Manuskript anlässlich eines Vortrages während der ECIMS-Tagung in Passau.)
- 1990 „Natur und Kultur im Weltbild indonesischer Stammesgesellschaften“, in: BÖHM, Winfried; LINDAUER, Martin (Hrsg.) *Viertes Symposium der Universität Würzburg »Woher, wozu, wohin? Fragen nach dem menschlichen Leben«*. Stuttgart: Klett.
- SCHMITZ, Carl August
- 1955 *Der Tanz- und Kultplatz in Neu-Guinea und Melanesien. Materialien zur Monographie eines konditionalen Kulturelementes*. (Diss.), Köln: Lechte.
- SCHOLZ, F.
- 1962 *Der Herr des Bodens in Ostindonesien*. (Diss.), Köln.
- SELL, Hans Joachim
- 1955 *Der schlimme Tod bei den Völkern Indonesiens*. Den Haag: Mouton & Co.
- STEINHAUER, Hein
- 1977 “Going and Coming in the Blagar of Dolap”, in: POEDJOSOEDARMO, Soepomo (Hrsg.) *Miscellaneous Studies in Indonesia and Languages in Indonesia*:38-48. (Badan Penyelenggara Seri NUSA 4:3), Jakarta.
- STEINMETZ, M. C.
- 1945 De eerste schipvaart der Nederlanders naar Oost-Indie en terug 1595-1597. *Cultureel Indië* 7:41-62. Leiden.
- STÖHR, Waldemar
- 1965 „Die Stammesreligionen Ostindonesiens“, in: STÖHR, Waldemar; ZOETMULDER, P. (Hrsg.) *Die Religionen Indonesiens. Religionen der Menschheit* 5:122-208; Stuttgart: Kohlhammer.
- 1976 *Die altindonesischen Religionen*. Leiden, Köln.
- STOKHOF, W. A. L.
- 1975 Preliminary Notes on the Alor and Pantar Languages (East Indonesia). *Pacific Linguistics* B 43.
rev.: CLENOV, M.A. (1978) *Sovetskaja Etnografija*:184-187, Moskau.
- 1977 Woisika I. An ethnographic Introduction. *Pacific Linguistics* D 19.
- STOCKHOF, W. A. L.
- 1978 „Woisika Text“, in: VERHAAR, J.W.M. (Hrsg.) *Miscellaneous Studies in Indonesian on Languages of Indonesia* 5:34-57, Jakarta: NUSA (in Zusammenarbeit mit L.L. Kamengmai).
- 1980b “100 Woisika Riddles”, in: BERENDSEN, A.A.; GROEN, B. M.; SPRENGER, R. (Hrsg.) *Studies in Slavic and General Linguistics* 1:377-231, Amsterdam: Rodopi (Festschrift C. L. Eberling).
- 1981 Woisika II: Phonetics. *Pacific Linguistics* B 59 [11979]
- 1982 Woisika riddles; Alor, East Indonesia, Materials in Languages of Indonesia 9. *Pacific Linguistics* D 41.
- 1983a “Names and Naming in Ateita and Environment (Alor, East Indonesia)”, *Lingua* 61:179-207.

- 1984 Annotations to a Text in the Abui Language (Alor). *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 140:106-162.
- STOKHOF, W. A. L. (Hrsg.)
- 1980a Holle Lists: Vocabularies in Languages of Indonesia, Introductory Volume. Materials in Languages of Indonesia 1, *Pacific Linguistics* D 17.
- STOKHOF, W. A. L.; SALEH-BRONCKHORST, Lia; ALMANAR, E. Alma (Hrsg.):
- 1983b Holle lists: vocabularies in languages of Indonesia: The Lesser Sunda Islands (Nusa Tenggara). *Pacific Linguistics* D 59,6.
- TEN KATE, Herman F. C.
- 1894 Verslag eener Reis in de Timorgroep en Polynesië, *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch-Aardrijkskundig Genootschap* 2,11:195-199, 231-246.
- TEYSMANN, J. E.
- 1874 Verslag eener botanischen reis over Timor en de daaronder ressorteerende eilanden Samauw, Alor, Solor, Floris en Soemba. *Natuurkundig Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië*. 34:348-517.
- VATTER, Ernst
- 1932 *Ata Kiwan, unbekante Bergvölker im Tropischen Holland*. Leipzig.
- 1932b Vortrag bei der ordentlichen Sitzung vom 21. Mai 1932: Eine völkerkundliche Forschungsreise nach dem Solor-Alor-Archipel (Niederländisch-Indien). *Zeitschrift für Ethnologie* 64, 1/3:148-150.
- 1934 Der Schlangendrache auf Alor und verwandte Darstellungen in Indonesien, Asien und Europa. *Jahrbuch für Prähistorische und Ethnographische Kunst* [IPEK] 9:119-148.
- WATERSON, Roxana
- 1990 *The Living House. An Anthropology of Architecture in South-East Asia*. Singapore: Oxford Univ. Press.
- WATUSEKE, F. C.
- 1973 Gegevens over de taal van Pantar: een Irian taal, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 129:340-346.
- WOUDEN, F.A.W. van
- 1968 *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*. The Hague, Nijhoff. [Orig. 1935 Leiden]
- WURM, Stephen A.
- 1971 The Papuan Linguistic Situation. *Current Trends in Linguistics* 8:541-657.
- WURM, S.A.; HATTORI, Shirô (Hrsg.)
- 1981 Language Atlas of the Pacific Area, Pt. I; Pt.II: Language Atlas of Insular SEA (1983) *Pacific linguistics* C 67.
- rev.: STEINHAUER, H. (1986) *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 142:296ff.
- rev.: YOUNG, Michael (1985) *Canberra Anthropology* 8,1/2:202-203.