



Band 19

Basler Beiträge zur Ethnologie

Markus
Schindlbeck

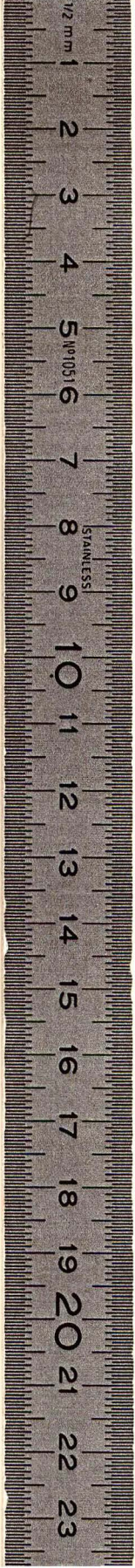
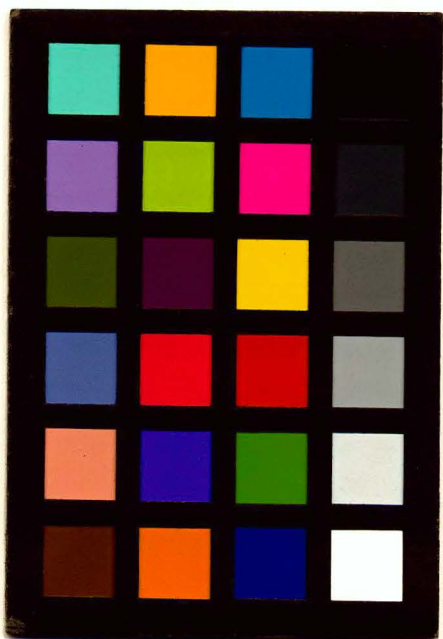
Sago bei den Sawos

(Mittelsepik, Papua New Guinea)

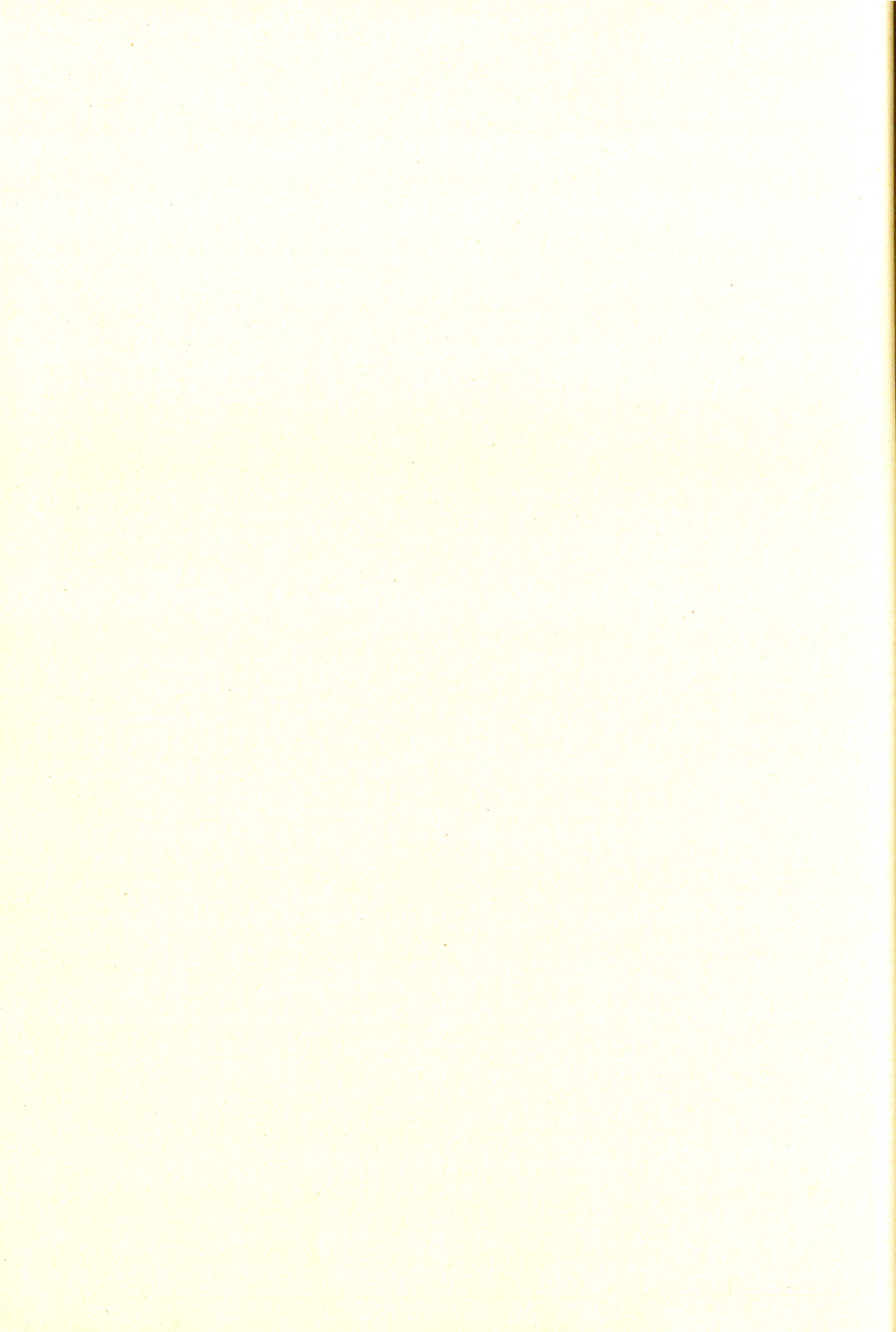
Untersuchungen über die Bedeutung von Sago in
Wirtschaft, Sozialordnung und Religion

Basel 1980

Ethnologisches Seminar der Universität
und Museum für Völkerkunde



Markus Schindlbeck: Sago bei den Sawos



Basler Beiträge zur Ethnologie

Band 19

Markus Schindlbeck

Sago bei den Sawos

(Mittelsepik, Papua New Guinea)

Untersuchungen über die
Bedeutung von Sago in Wirtschaft,
Sozialordnung und Religion

Ethnologisches Seminar der Universität
und Museum für Völkerkunde
Basel 1980

Herausgegeben von der Geographisch-Ethnologischen Gesellschaft Basel, dem Museum für Völkerkunde und Schweizerischen Museum für Volkskunde Basel und dem Ethnologischen Seminar der Universität Basel.

Redaktion: Prof. Dr. M. Schuster

Tauschsendungen an:

Museum für Völkerkunde und Schweizerisches Museum für Volkskunde,
CH-4051 Basel, Augustinergasse 2

Umschlagbild: Sawos-Frau wäscht Sagomark aus

Genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel auf
Antrag der Herren Prof. Dr. M. Schuster und Prof. Dr. A. Bühler.

Basel, den 23. Februar 1978

Der Dekan:

Prof. Dr. M. Mattmüller

© 1979 Stiftung zur Förderung des Museums für Völkerkunde und Schweizerischen
Museums für Volkskunde Basel, Augustinergasse 2
Druck: G. Krebs AG, Basel

Alle Rechte, auch die der photomechanischen Wiedergabe, vorbehalten.
Printed in Switzerland

Meinen Eltern in Dankbarkeit

Gedruckt mit Unterstützung

der Basler Studienstiftung,

des Dissertationenfonds der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität
Basel,

des Dissertationenfonds der Universität Basel,

der Geographisch-Ethnologischen Gesellschaft Basel,

des Museums für Völkerkunde Basel,

des Werenfels-Fonds

INHALTSVERZEICHNIS

Kartenverzeichnis	XI
Tabellenverzeichnis	XI
Vorwort	1
Einleitung	3
1. Kapitel: Einführende Bemerkungen zum Dorf Gaikorobi	13
1.1 Das Dorf	13
1.1.1 Beschreibung des Dorfes und seiner Umgebung	13
1.1.2 Einheimische Bezeichnungen für die natürliche Umgebung des Dorfes	17
1.1.3 Die Gliederung des Dorfes	20
1.2 Der Jahreslauf	22
1.2.1 Der Jahreslauf in einheimischer Sicht	24
1.3 Zur Demographie und Sozialorganisation	29
1.3.1 Die Bevölkerungsentwicklung in den Jahren von 1949 bis 1974	29
1.3.2 Die Bevölkerung des Dorfes im Jahre 1974	30
1.3.3 Die Männerhäuser des Dorfes Ende 1972	32
1.3.4 Die Klane und ihre Gliederung in Mutter- und Sonnenhälfte	35
1.3.5 Die Hälften Numbusai und Ngusai	38
1.3.6 Die Hälften Mewak und Kəsək	44
1.3.7 Adoptionen und ihre Bedeutung für die Klanordnung	45
1.3.8 Die Altersgruppen	49
1.4 Versuch zu einer Geschichte des Dorfes	51
1.4.1 Frühere Siedlungen	53
1.4.2 Die Geschichte der Besiedlung des Dorfes	63
2. Kapitel: Die Nahrungsbeschaffung	69
2.1 Die Arbeitsteilung in der Nahrungsbeschaffung	69
2.2 Die Sagopalme	73
2.3 Die Produktion von Sagostärke	78
2.3.1 Der Weg zur Sagopalme und das Fällen der Palme	78
2.3.2 Das Aufbrechen der Rinde und das Zerklopfen des Markes	80
2.3.3 Die Herstellung der Waschvorrichtung	82
2.3.4 Das Ausschwemmen der Sagostärke	85
2.3.5 Das Wegtragen der Sagostärke	86
2.3.6 Quantitative Ergebnisse zur Sagoproduktion	87
2.3.7 Die Ergiebigkeit an Sagostärke bei verschiedenen Palmen	90
2.3.8 Die Arbeitsgemeinschaft in der Sagoproduktion	92

2.3.9	Beschreibungen der Sagogewinnung durch Einheimische	92
2.3.10	Die einheimische Interpretation der Sago- gewinnung	97
2.3.11	Besonderes Verhalten gegenüber der Sagopalme	102
2.4	Das Sammeln von Sagolarven, Sagopalmherzen, Sago- früchten und an der Sagopalme wachsenden Pilzen	103
2.5	Die Jagd	106
2.5.1	Die Herstellung eines Lockhinterhaltes an einer Sagopalme	107
2.5.2	Die Jagd auf Wildschweine an der Sagopalme	109
2.5.3	Der Speer und die Kooperation bei der Jagd	110
2.5.4	Ein Gespräch über die Jagd	114
2.5.5	Beschreibungen der Jagd durch Einheimische	117
2.5.6	Die Jagd und Träume	120
2.5.7	Die Jagd und Frauen	121
2.5.8	Ein Vergleich der einheimischen Aussagen über Jagd und Sagogewinnung	123
2.5.9	Beziehungen zwischen der Jagd, der Sago- palme und der Initiation	124
2.5.10	Negative Vorzeichen für die Jagd an Sagopalmen	126
2.5.11	Die Jagd und Nahrungsvorschriften	126
2.5.12	Vorstellungen über die Tiere	127
2.6	Das Hegen und Füttern von Schweinen	131
2.7	Der Fischfang	134
2.7.1	Die Fischfangmethoden und die Bedeutung des Fischfanges	134
2.7.2	Vorstellungen über die Fische	139
2.8	Der Anbau	140
2.9	Das Pflanzen von Sagopalmen	143
2.10	Abschliessende Betrachtung über die Nahrungsbeschaffung	146
3. Kapitel:	<i>Der Markt</i>	154
3.1	Die Handelsbeziehungen	154
3.1.1	Die Handelsbeziehung mit dem Dorf Kararau	156
3.1.2	Die Handelsbeziehung mit dem Dorf Kanganaman	161
3.1.3	Der Tauschwert	167
3.1.4	Die Sagoproduktion für den Tauschhandel und die Sagoproduktion für den Eigenverbrauch	169
3.1.5	Die Selbstversorgung mit Fischen im Verhältnis zur Fischversorgung durch den Tauschhandel	171
3.1.6	Die Sitzordnung auf dem Marktplatz	173
3.1.7	Die Marktbesucherzahl	177
3.1.8	Die übrigen Handelsbeziehungen von Gaikorobi	184
3.1.9	Frühere Handelsverbindungen von Gaikorobi	190
3.1.10	Weitere Handelsbeziehungen in der Umgebung von Gaikorobi	192
3.2	Marktkonflikte	195
3.3	Eine Interpretation des Tauschhandels zwischen Sawos und Iatmul	207

3.4	Mythen über Moem und den Markt	215
3.5	Die mythische Begründung einer Handelsbeziehung	231
3.6	Das Marktfest	234
3.6.1	Die Seklusionszeit	235
3.6.2	Das Fest auf dem Marktplatz	236
3.6.3	Versuch einer Interpretation des Marktfestes	242
3.6.4	Der "sakrale" Charakter des Marktplatzes	244
4.	<i>Kapitel: Nahrungszubereitung und Nahrungskonsum</i>	249
4.1	Die Arbeitsteilung bei der Nahrungszubereitung	249
4.2	Die Zubereitung von Sago	249
4.3	Die Zubereitung der übrigen Nahrung	253
4.4	Die Mahlzeiten und der Nahrungskonsum	255
4.4.1	Quantitative Ergebnisse zum Sagoverbrauch	258
4.4.2	Der Einfluss des Tauschhandels auf die Ernährung	260
4.5	Die Nahrungsversorgung bei Geburt und Menstruation	262
4.6	Nahrungstabu	264
4.7	Die Bewertung von Nahrung, im besonderen von Sago	266
5.	<i>Kapitel: Nahrungsdistribution innerhalb des Dorfes</i>	268
5.1	Die Nahrungsverteilung innerhalb der Familie	268
5.2	Die Verteilung von Sagostärke	272
5.3	Die Grosszügigkeit und die Aufteilung bei Nahrungsgaben	274
5.4	Ergebnisse aus Umfragen über die alltägliche Nahrungsverteilung	275
5.4.1	Die Bedeutung der Lokalität	276
5.4.2	Die Bedeutung des Alters	278
5.4.3	Die Bedeutung verwandtschaftlicher Beziehungen	279
5.4.4	Schlussbemerkungen zur alltäglichen Nahrungsverteilung	285
5.5	Zeremonieller Nahrungstausch	288
5.5.1	Nahrungstausch zwischen Altersgruppen	288
5.5.2	Nahrungstausch zwischen Hälften	289
5.5.3	Nahrungsverteilung während der Totenfeste	294
6.	<i>Kapitel: Vererbung, Besitz und Nutzung von Sagoarealen</i>	306
6.1	Die Vererbung und der Besitz von Sagoarealen	306
6.1.1	Vererbung und Besitz von Sagoarealen am Beispiel einer Linie	313
6.2	Die Nutzung der Sagoareale	316
6.3	Konflikte wegen der Nutzung von Sagoarealen	319
6.4	Die Anwesenheit von Ahnen in bestimmten Sagoarealen	322

7. Kapitel: Beispiele technologischer Verwendungen von Teilen der Sagopalme	324
7.1 Die Verwendung von Teilen der Sagopalme beim Hausbau	324
7.2 Die Herstellung von Faserröcken	326
7.3 Malerei auf Palmblattscheiden	328
7.4 Weitere Verwendungen von Teilen der Sagopalme	329
8. Kapitel: Sagopalme und Sago im einheimischen Weltbild	331
8.1 Mythen: Einführende Betrachtung	331
8.1.1 Mythen über die Entstehung der Erde	336
8.1.2 Mythen über die Entstehung von Sonne, Mond und Sternen	343
8.1.3 Mythen über die Ahnen Malumban und Kuvumban	351
8.1.4 Mythen über die Borassuspalm und die Sagopalme	357
8.1.5 Mythen über die erste Sagogewinnung	366
8.1.6 Mythen über Vögel, Insekten, Kuskus, Fisch und Pflanzen	372
8.1.7 Mythen über die Ahnen Toatmeli, Kuvumban und das Totenland	381
8.1.8 Mythen über das Mädchen Pandindjo	394
8.1.9 Mythen über Sagokrümel	399
8.2 Ueber die Bedeutung des Sagos und der Sagopalme in den Mythen	400
8.3 Phänomenologische Betrachtung über Mythen von Gaikorobi	404
8.4 Ueber totemistische Zuordnungen und ihre Darstellung	410
8.5 Die Personifizierung der Sagopalme	414
8.5.1 Sago und Tod in Gaikorobi	417
8.5.2 Sago und Tod in Marap	420
8.5.3 Sago und der Tod eines von Menschen aufgezogenen Schweines	423
8.6 Die Metamorphosen der Sagopalme	424
9. Kapitel: Sagopalme und Sago in Namengesängen, Sprüchen und Liedern	428
9.1 Das Rufen der Ahnen: <i>wasotkundi</i>	428
9.2 Ueber den totemistischen Namengesang Kwiano	434
9.3 Ueber die Sprüche <i>suvukundi</i>	485
9.4 Lieder	521
9.4.1 Flötenlieder (<i>djangi</i>)	521
9.4.2 Von Frauen gesungene Lieder (<i>djangi</i>)	522
9.4.3 Tanzlieder	524
Informanten	530
Zusammenfassung	534
Summary	546
Glossar	558
Literaturverzeichnis	562
Abbildungen	569

KARTENVERZEICHNIS

Karte 1:	Das Sawos-Gebiet am Mittelsepik	5
Karte 2:	Sagopalmenbestände am Mittelsepik	18
Karte 3:	Die naturräumliche Umgebung von Gaikorobi	19
Karte 4:	Die Lage von Gaikorobi und benachbarter Dörfer	39
Karte 5:	Frühere Siedlungen in der Umgebung von Gaikorobi	52
Karte 6a:	Mittel- und Unterlauf des Sepik	157
Karte 6b:	Die wichtigsten Marktplätze von Gaikorobi und Nangusap	157
Karte 7:	Lage der Sagoareale einer Linie	315
Karte 8:	Dorfplan von Gaikorobi (Einfaltkarte)	567

TABELLENVERZEICHNIS

Tabelle 1:	Der Jahreslauf	25
Tabelle 2:	Die Bevölkerungsentwicklung 1949-1974	29
Tabelle 3:	Die Bevölkerung und die Klane des Dorfes 1974	30
Tabelle 4:	Adoptionen	46
Tabelle 5:	Die Arbeitsteilung nach Geschlechtszugehörigkeit	72
Tabelle 6:	Sagoproduktion pro Stunde	88
Tabelle 7:	Sagoproduktion pro Stunde	88
Tabelle 8:	Die Ergiebigkeit verschiedener Sagopalmen	90
Tabelle 9:	Von Walambandi getötete Wildschweine	111
Tabelle 10:	Von Nigwan getötete Wildschweine	112
Tabelle 11:	Tätigkeiten von Frauen zur Hochwasserzeit	147
Tabelle 12a:	Tätigkeiten von Frauen zur Trockenzeit	149
Tabelle 12b:	Tätigkeiten von Frauen zur Trockenzeit	150
Tabelle 13:	Tätigkeiten von Frauen bei Beginn der Hochwasserzeit	151
Tabelle 14:	Tätigkeiten von Männern bei Beginn der Hochwasserzeit	152
Tabelle 15:	Tauschwerte im Tauschhandel Gaikorobi/Kanganaman	168
Tabelle 16:	Die Sagoproduktion für den Eigenbedarf und die Sagoproduktion für den Tauschhandel	170
Tabelle 17:	Die Sitzplätze der Klane auf den Marktplätzen	175
Tabelle 18:	Anzahl der Frauen von Kanganaman und Gaikorobi, die zum Markt kamen	177
Tabelle 19:	Besuch des Marktes mit Kanganaman durch Frauen von Gaikorobi	178
Tabelle 20:	Tausch von Fisch gegen Arecanüsse	187

Tabelle 21:	Tauschwerte zwischen Dörfern des Waldgebietes und Dörfern des Graslandes	189
Tabelle 22:	Tauschwerte innerhalb von Gaikorobi	189
Tabelle 23:	Der Sagoverbrauch	259
Tabelle 24:	Die Nahrungszusammensetzung	261
Tabelle 25:	Nahrungsdistribution und Lokalität	277
Tabelle 26:	Die Jagd auf Wildschweine als Vorbereitung für das Totenfest	297
Tabelle 27:	Anzahl der Empfänger von Sago und Geber von Geld von einzelnen Frauen	300
Tabelle 28	Heutige Besitzverteilung und Grösse der Sago- areale einer Linie des Klanes Sambe	316

VORWORT

Die vorliegende Arbeit beruht auf den Ergebnissen einer Feldforschung, die im Rahmen der Neuguinea-Expedition des Ethnologischen Seminars der Universität Basel 1972-74 unter der Leitung von Prof. Dr. M. Schuster durchgeführt wurde. Mein Aufenthalt im Gebiet des Mittelsepi in Papua New Guinea währte von Anfang Oktober 1972 bis Mitte März 1974. Hauptthema meiner Untersuchung in dem Sawos-Dorf Gaikorobi bildeten Fragen nach der Bedeutung des Sagos und der Sagopalme in der einheimischen Kultur.

Die anderen Expeditionsteilnehmer arbeiteten mit verschiedenen Fragestellungen und Arbeitsthemen in anderen Dörfern am Mittelsepi. So untersuchte Brigitta Hauser-Schäublin zusammen mit ihrem Mann Jörg Hauser im Dorf Kararau die Rolle der Frau bei den Iatmul; Jürg Schmid studierte im Dorf Yensan die Initiation unter besonderer Beachtung des eingetretenen Kulturwandels; Milan Stanek widmete sich im Dorf Palimbei hauptsächlich der Iatmul-Sprache; Jürg Wassmann befasste sich mit Namensgesängen im Dorf Kandingei; Florence Weiss untersuchte in Palimbei den Sozialisationsprozess des Kindes; Professor Schuster und seine Frau Gisela Schuster führten im Dorf Aibom, im Anschluss an einen früheren Aufenthalt (1966) im gleichen Dorf, Untersuchungen über die Sozialordnung durch.

Die Expedition wurde durch den Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung finanziert. Ihm sei an dieser Stelle für die Ermöglichung dieser Untersuchung über die Bedeutung des Sagos und der Sagopalme in der einheimischen Kultur im Dorf Gaikorobi auf das wärmste gedankt. Zu besonderem Dank bin ich meinem Lehrer, Prof. Dr. M. Schuster, verpflichtet; er gab manche Anregung vor der Reise und übernahm nicht nur die organisatorische und wissenschaftliche Leitung der Expedition, sondern gewährte auch während der Zeit nach der Rückkehr von Neuguinea die entscheidende Unterstützung, ohne die diese Arbeit nicht entstanden wäre. Ihm und seiner Frau sei an dieser Stelle ganz herzlich gedankt. Aber auch meinem Lehrer während meines ersten Semesters an der Universität Basel, Prof. Dr. Alfred Bühler, möchte ich hier meinen Dank aussprechen, führte er mich doch gerade zu Beginn mit seiner Vorlesung über die Religion der Naturvölker in ein Gebiet ein, das mich all die folgenden Jahre immer wieder beschäftigt hat.

Bei den Vorbereitungen für den Aufenthalt am Mittelsepi war die Hilfe von Dr. Christian Kaufmann von grossem Wert; für diese Bemühungen

und für die eingehende Durchsicht des Manuskriptes vor der Drucklegung sei ihm hier mein Dank ausgesprochen. Manche Anregungen und auch Hilfe verdanke ich den übrigen Teilnehmern der Sepik-Expedition, so besonders Florence Weiss, Milan Stanek und Jürg Schmid; mit ihnen konnten weiterführende Diskussionen während des Feldaufenthaltes und bei der Auswertung des Feldmaterials geführt werden. Dank schulde ich auch Jürg Wassmann für seine tatkräftige Unterstützung nach der Rückkehr von Neuguinea und Frau Dr. Hauser-Schäublin für Kommentare zu einzelnen Abschnitten der Arbeit vor der Fertigstellung der Dissertation. Frau Marianne Pfaff-Weber gab mir bei der Reinschrift des Manuskriptes zahlreiche Hinweise; besonders für die Anfertigung der Druckvorlage möchte ich ihr hier vielmals danken. Frau Hannelore Melzl übernahm die Arbeit der sprachlichen Korrekturen des Manuskriptes, wofür ich ihr danken möchte. Abschliessend sei auch der Studienstiftung des deutschen Volkes gedankt, die mit ihrer grosszügigen Unterstützung in den Jahren 1976-78 mein Studium in Basel ermöglicht hat.

Basel, im Juni 1979

EINLEITUNG

Die Feldforschung, auf welcher die vorliegende Arbeit beruht, wurde hauptsächlich in dem Dorf Gaikorobi (1) durchgeführt. Gaikorobi ist eines jener Dörfer, die, nördlich des Sepik-Flusses gelegen, der Sawos-Gruppe (2) zugezählt werden. "Sawos" ist jedoch keine Eigenbezeichnung der Bewohner von Gaikorobi, obgleich sie manchmal bei Gesprächen über die Beziehung zu der Flussbevölkerung als solche verwendet wurde. Wichtig hierbei ist, dass mit dieser Bezeichnung eine Beziehung zu einer anderen Bevölkerungsgruppe ausgedrückt wird. Von Gaikorobi aus werden aber auch die Menschen im Gebiet des westlich von Gaikorobi gelegenen Dorfes Torembi als Sawos betrachtet. Die Dörfer im Norden von Gaikorobi werden dagegen nicht als Sawos bezeichnet. Aus der Gegenüberstellung der Sawos zu den südlich von Gaikorobi im Grassumpf und am Fluss lebenden Menschen, den Iatmul (3), ergab sich der Eindruck, dass in dem Wald- und Sagogebiet nördlich des Flusses, das oft auch Mevambet genannt wird, die Sawos leben, während das offene Grassumpfgebiet das Gebiet der Iatmul ist.

Die einheimische Sprache von Gaikorobi unterscheidet sich von jener der Flussbevölkerung, aber auch von jener der Nachbardörfer Marap oder Yindegum; dagegen soll sie nach Ansicht von Einheimischen aus Gaikorobi Gemeinsamkeiten mit der Sprache des Dorfes Sarem haben, dem traditionellen Feinddorf von Gaikorobi. Die Bewohner von Gaikorobi können

-
- (1) Genauer wäre, Ngaikorobi zu schreiben, doch wurde hier die auf neueren Karten übliche Schreibweise übernommen. Zur Sprache von Gaikorobi vgl. Staalsen 1975; ferner für das damit verwandte Iatmul vgl. Staalsen 1971, Z'Graggen 1971, Laycock 1965. Die hier verwendete Schreibweise ist sehr stark vereinfacht. Allgemein sind die Konsonanten wie im Englischen, die Vokale wie im Deutschen auszusprechen. Es ist jedoch zu beachten, dass "ə" wie ein kurzes, stumpfes "i" zu sprechen ist; ferner "dj" wie im Deutschen "dsch", "s" wie ein Laut zwischen "tsch" und "sch" und "ny" wie im Französischen "gagner"; "mb" und "nd" sind nasalisierte Laute. Mit Pi. werden Ausdrücke aus dem melanesischen Pidgin gekennzeichnet. Neben Gaikorobi wurden folgende Orte besucht: Marap, Sarem, Yengiapi, Pangeimbit, Makambu, Kiniambu, Mangisangu, Timboli, Yindegum, Semange, Kingau, Kuliangwa, Sotangei, Weilman, Balmo, Kararau, Kandingei, Mensuat. Vgl. dazu Karte 1.
 - (2) In Gaikorobi sagt man nicht Sawos, sondern Sos, womit auch die von Bateson (1932:254) angegebene Form Tshuosh zu vergleichen wäre. Es wurde hier jedoch die heute übliche Schreibweise übernommen; vgl. Laycock 1965:144; Staalsen 1975. Für eine Abgrenzung des Sawos-Gebietes vgl. Karte 1, teilweise in Anlehnung an Staalsen 1975 und Haberland 1965.
 - (3) Für die Verwendung der Bezeichnung Iatmul vgl. Schuster 1973.

sich mit den Iatmul verständigen; sie übernehmen dann den Dialekt der Iatmul, dagegen konnte der umgekehrte Fall nicht beobachtet werden, d.h. die Iatmul sprachen entweder ihren eigenen Dialekt oder sprachen im melanesischen Pidgin mit Menschen aus Gaikorobi. Dieser Eindruck einer etwas isolierten Situation in der Sprachzugehörigkeit wird von Staalsen (1975) bestätigt, der die Sprache der Bewohner von Gaikorobi als einen isolierten Dialekt des Iatmul auffasst, obgleich einige Schwierigkeiten bei dieser Zuordnung zu bestehen scheinen.

"This dialect of Iatmul comprises the villages of Nogosop and Gaikorobi. It is the most divergent of the three Iatmul dialects' ... [des Sawos-Gebietes; die anderen zwei sind der Torembi-Dialekt und der Yamok-Dialekt; d. Verf.] It was very difficult to decide in terms of mutual intelligibility whether to classify this isoglot as a separate language or as a dialect of Iatmul. A large amount of the mutual intelligibility is no doubt due to learning and not to the formal similarities." (Staalsen 1975:10)

Wie die Sprache der Iatmul ist jedoch auch die Sprache der Bewohner von Gaikorobi der Ndu-Sprachfamilie zuzuordnen (1).

Ueber das Gebiet zwischen dem Fluss Sepik und den im nördlichen Grasland beginnenden Gebiet der Abelam ist bisher sehr wenig publiziert worden (2). Bateson, der selbst kurz in Gaikorobi vor dem Zweiten Weltkrieg war, hat nur wenig darüber berichtet. Vor Bateson waren schon Mitglieder der Kaiserin-Augusta-Fluss-Expedition 1912-14 im Gebiet der Sawos gewesen, als sie einen Ort mit dem Namen Tschauasche besuchten, südlich von Torembi (3). Ueber den Sawos-Ort Torembi finden wir Angaben bei Aufenanger (4). Im westlichen Gebiet der Sawos hielt sich ferner Alfred Bühler 1959 während einer Sammlungsreise auf (5), und ebenfalls im Sawos-Gebiet, in den Dörfern Slel und Kwaiwut, war Christian Kaufmann während der Sepik-Expedition 1965-67 des Museums für Völkerkunde Basel zu kürzeren Aufenthalten (6). Den Ort Gaikorobi besuchten 1961 Meinhard Schuster und 1963 Eike Haberland (7), als auch andere Dörfer dieses Gebietes von ihnen aufgesucht wurden. Doch kehren wir nun zurück zu dem, was Bateson über die Sawos berichtet hat. Das Wenige, das wir bei ihm finden können, ist in mancher Hinsicht bezeichnend für dieses Gebiet, wie wir später noch sehen werden.

(1) Vgl. Laycock 1965:144.

(2) Vgl. Haberland 1965.

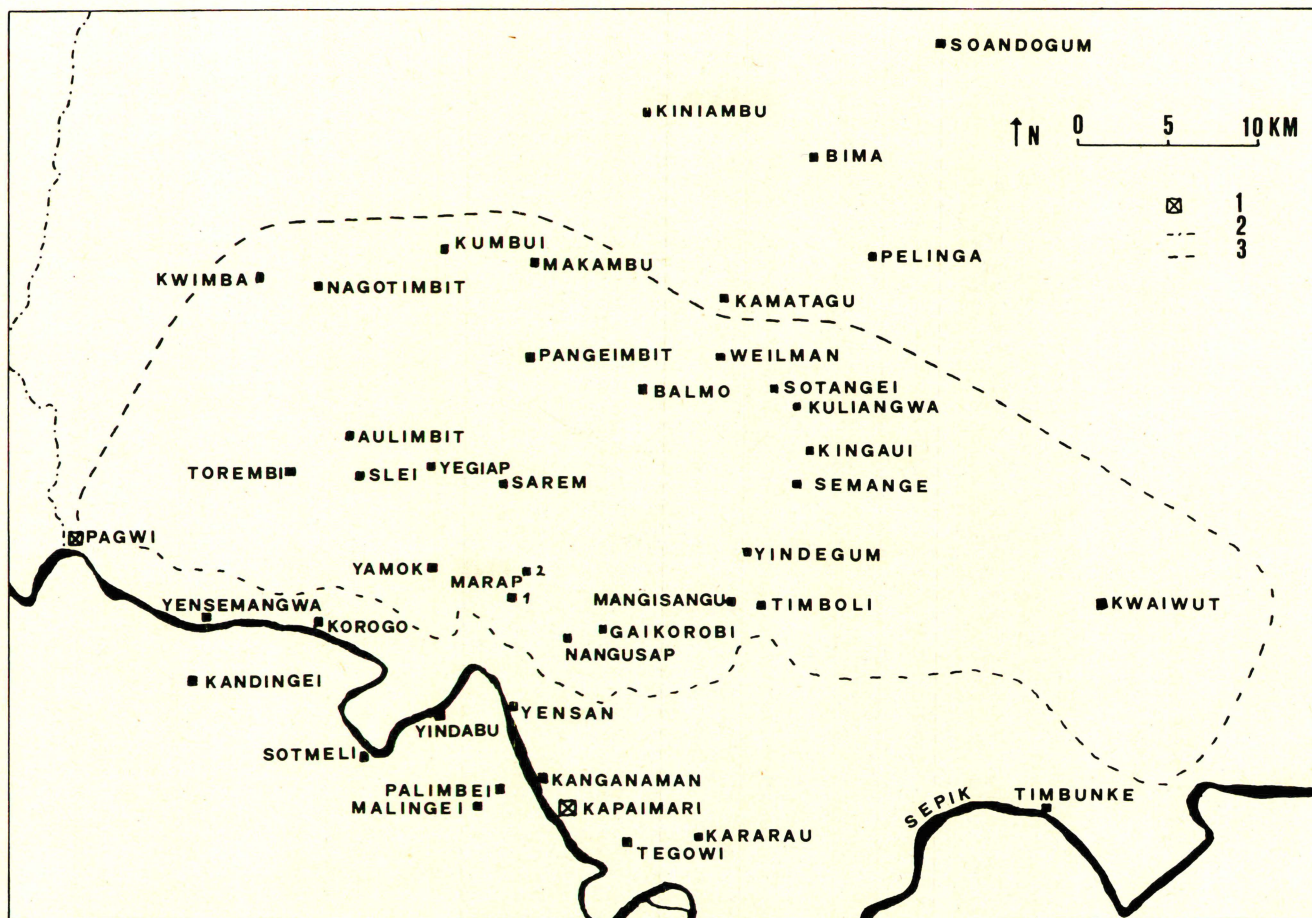
(3) Vgl. Kelm 1966:35; Behrmann 1950/51:322.

(4) Vgl. Aufenanger 1960; Aufenanger 1975.

(5) Vgl. Bühler 1961:82-83.

(6) Vgl. Schuster 1967:281.

(7) Vgl. Haberland/Seyfarth 1974:336.



Karte 1: Das Sawos-Gebiet am Mittelsepik

- 1 Orte mit neuen Märkten
- 2 Strasse von Pagwi zur Küstenstadt Wewak
- 3 Ungefähre Grenze des Sawos-Gebietes

Bateson (1932:254) schreibt:

"These people live in the plains north of the Sepik. They are the makers of pots and the source from which string bags and currency shells reached the Sepik. They speak a language related to Iatmul and there is a "hole" (i.e. pond) in their country from which all people originated."

Es wird hier also von Töpferei gesprochen, von Handelsbeziehungen, von einer dem Iatmul verwandten Sprache und einer mysteriösen Ueberlieferung von einem Ursprungs-Tümpel. Hier können wir schon festhalten, dass die Iatmul ein besonderes Band mit den nördlich von ihnen lebenden Sawos verbindet, das sich in einer mythisch begründeten Gemeinsamkeit des Ursprungs und in Handelsbeziehungen darstellt. An einer anderen Stelle schreibt Bateson.⁽²⁾ (1958:232) folgendes:

"A lunar eclipse occurred while I was in Kankanamun and I discussed this with my informants. I was rather surprised to find them but little interested in the phenomena. They ascribed it to magic performed by the Tshuosh people."

Für die Beziehung zwischen Iatmul und Sawos ist diese Angabe von Bateson sehr typisch; den Waldmenschen werden in dieser Weise besondere Fähigkeiten und Machenschaften zugesprochen (1). An anderer Stelle schreibt Bateson noch, wie einmal eine Leiche eines jungen Mannes aus dem Dorf Palimbei bei den Sawos begraben werden musste, da Hochwasser bestand, und die weisse Verwaltung eine Aufbahrung der Leiche bis zum Zurückweichen der Wasserfluten verboten hatte. So wurde die Leiche in einem Boot in das Dorf Marap gebracht.

"The Tshuosh were not pleased to see us, but at last they permitted the body to be buried under a deserted house." (Bateson 1958:153)

Aus diesen wenigen Angaben von Bateson (2) ersehen wir schon einige Besonderheiten dieses Gebietes im Norden des Flusses, die uns auch während dieser Arbeit noch beschäftigen werden. Es sind die angedeuteten mythischen Ueberlieferungen von einem gemeinsamen Ursprung, die teils miss-trauische, ja bis feindliche Beziehung zwischen Iatmul und Sawos, die Handelsbeziehungen und ferner die Tatsache, dass die Sawos auf festem Boden leben, während dies von den Iatmul ja nur für die Zeit je eines halben Jahres gesagt werden kann.

(1) Vgl. dazu auch Hauser-Schäublin 1977:140; danach wird den Waldleuten, den Sawos, die Hexerei zugeschrieben. Bezeichnend ist auch die Einstellung der Kararau-Frauen gegenüber den Frauen von Gaikorobi, wenn es heisst, dass die Sawos-Frauen nicht richtig denken könnten; vgl. Hauser-Schäublin 1977:43:

(2) Angaben von Bateson über Gaikorobi finden sich ferner in der Dokumentation zu den von Bateson gesammelten Objekten; vgl. Bateson 1962.

Der Ort Gaikorobi wird von Staalsen ebenfalls in einem mythischen Zusammenhang erwähnt, bei einer Mythe über den Ursprung der Menschen des Ortes Brugnowi am Sepik. Es wird darin gesagt: "We all originated at Ngegowrivwiy." (Staalsen 1965:184) Auf eine ähnliche Ueberlieferung weist auch Newton hin in seiner Darstellung einer auf mündlichen Ueberlieferungen beruhenden Geschichte der Siedlungen am Mittelsepik:

"Most Sepik people, putting aside the more complex myths of origin, state that human beings came out of holes in the ground. That of the Iatmul is stated to have been at Nggaigorupi: one of its names is Kambwiyo. This is an exoteric cliché: the more learned men know of lists of places inhabited before Nggaigorupi, which they say was a hiding place for sacred objects -- presumably flutes in particular. The people then lived at a nearby place called Nggeröpma, but some later went to live at Nggaigorupi itself." (Newton 1967:204)

Immer wieder wird man am Mittelsepik auf diese Ueberlieferung hingewiesen, und so berichtet auch Schuster eine Mythe, die er im Dorf Sotmeli erhalten konnte:

"In Ngaikoropi entstanden alle Menschen, ob weiss oder schwarz. Ein Stück des Bauches, aus dem sie entstanden (nach anderen Aussagen: ein Stück Nabelschnur), bewahrt noch heute ein Mann in Ngaikoropi auf. Man baute ein kleines Haus mitten im Busch, ähnlich einem Hühnerhaus, und dieses Buschhaus bewacht der Mann. Wenn er stirbt, erbt sein Sohn das Haus und die Aufsichtspflicht darüber; stirbt dieser, so erbt es dessen Sohn, und so fort. Würde man nicht über das Haus wachen und es zusammenfallen lassen, dann würden alle Menschen krank werden und alle Kinder sterben." (Schuster 1973:483) (1)

Nachdem wir so einige Aussagen über die Sawos und speziell über das Dorf Gaikorobi, wie sie in der Literatur vorgefunden werden können, betrachtet haben, wollen wir uns dem Thema "Sago" selbst zuwenden.

Obgleich Sago für eine grosse Zahl von Bevölkerungsgruppen in Neuguinea die Grundnahrung darstellt, hat es bisher erst sehr wenige Arbeiten gegeben, die sich intensiver mit Sago und der Sagopalme (*Metroxylon* sp.) beschäftigt haben. Meistens wurde nur ein kurzer Bericht über die Sagogewinnung gegeben, ohne jedoch näher auf die Bedeutung von Sago und der Sagopalme allgemein in der betreffenden Kultur einzugehen (2). In neuerer Zeit bildet hierbei die Untersuchung von Townsend (1970) eine Ausnahme, obgleich darin den wirtschaftlichen und nahrungsphysiologischen Aspekten mehr Raum gewidmet ist als den gedanklich-religiösen im Zusammenhang mit Sago.

-
- (1) Zu den Fragen nach dem Ursprungsort und auch nach dem Vorhandensein einer Nabelschnur in Gaikorobi vgl. Kapitel 8, dort besonders Abschnitt 8.1.3.
(2) Vgl. dazu Haberland 1966:81.

In der deutschsprachigen ethnologischen Fachliteratur ist dem Sago bisher meistens im Zusammenhang mit kulturhistorischen Fragen Beachtung geschenkt worden (1). So hat schon Speiser die Sagonutzung als Wirtschaftsform mit einer vor-austronesischen Bevölkerung in Verbindung gebracht:

"Die Wirtschaftsform der Voraustronesier ist noch halb nomadisch. Sie sind die typischen Sago-Völker, welche einen systematischen Feldbau noch nicht kennen und bei denen der Fischfang neben der Sagogewinnung sehr wichtig ist." (Speiser 1946:20)

Im Anschluss an Speiser vertritt auch Schlesier diese Ansicht. Schlesier hat eine umfangreiche Dokumentation über Sago in Neuguinea begonnen, deren Arbeitsplan und auch Fragestellungen in seinem Aufsatz von 1961 formuliert wurden. Leider sind seine Ergebnisse dieser Untersuchung noch nicht publiziert worden. Er kommt jedoch schon 1961 zu dem vorläufigen Schluss, dass natürliche Sagobestände vor allem von nicht-melanesischen Sprachen zugehörenden Bevölkerungen in Besitz genommen wurden.

"Soweit ich bis jetzt sehe, deutet doch das Material darauf hin, dass es sich bei den Sago-Nutzern um Vertreter einer Kulturschicht handelt, die sich, in Unkenntnis des Pflanzenanbaus, als Jäger- und Sammlerstratum schon früh auf die Auswertung natürlicher Sago-Bestände spezialisierte, wohl nicht erst in Neuguinea, sondern zunehmend mit ihrem Vorrücken von West nach Ost unter Anpassung an diesen Lebensraum schon in Ostindonesien, und sich entlang der Sago-Gebiete nach Nord- und Süd-Neuguinea verbreitete ..." (Schlesier 1961:231-32)

Man muss hier aber auch anmerken, dass Schlesier seine These noch nicht als gesichert betrachtet. Tiesler wiederum vertritt in seiner Untersuchung über die intertribalen Beziehungen an der Nordküste (1969/70) eine andere Ansicht:

"Wir finden beide, Austronesier wie Nichtaustronesier, sowohl in Sagogebieten als auch in Gebieten vorwiegenden Knollenfruchtanbaues." (Tiesler 1969:25)

Haberland versucht in seiner Arbeit über diese Fragen (1966) nachzuweisen, dass die Kenntnis der Nutzung der Sagopalme von der Küste her in das Sepik-Gebiet gekommen sei und in Verbindung mit austronesischen Einwanderern bzw. damit zusammenhängender Impulse betrachtet werden müsse. Seine These beruht einerseits auf verschiedenen Mythen über ein Brüderpaar, die er mit einer "austronesischen Kulturwelle" verknüpft.

(1) Es wird hauptsächlich in folgenden Arbeiten darüber berichtet: Speiser 1946:20; Damm 1957:154, 158; Schlesier 1958:269-270, 284-285; Schlesier 1961; Haberland 1966; Haberland/Seyfarth 1974: 233-236.

und in denen der Ursprung des Sagos bzw. die Einführung der Nutzung dieser Sagopalme u.a. dargelegt wird. In den am Mittelsepik von ihm dazu gesammelten Mythen sollen jedoch nur noch Anklänge an diese ursprüngliche Brüderpaar-Mythe zu bemerken sein. Andererseits stützt er seine These auf die Verbreitung der einheimischen Bezeichnungen für Sago, wobei an der Küste eine grössere Zahl verschiedener Termini in den verschiedenen Sprachen vorkommen soll als bei den ebenfalls in recht zahlreichen Sprachgruppierungen aufgesplitterten Bevölkerungen im Hinterland, d.h. im Sepik-Gebiet. Zu letzterem Punkt ist vom Material aus Gaikorobi zu sagen, dass auch hier eine grosse Differenzierung im Wortschatz für die mit Sago zusammenhängenden Begriffe vorgefunden werden kann (1). Zu der Stützung der These anhand von Mythen können wir bei Haberland/Seyfarth (1974:234) später jedoch lesen, dass Haberland vermutlich von dieser Verknüpfung der Mythe über die Entstehung der heutigen Sagonutzung mit dem Brüderpaar etwas abgekommen ist, indem diese Mythe "erst sekundär" damit zu verbinden sei, da sie auch in Indonesien bekannt sei, wo die Mythe über das Brüderpaar nicht angetroffen werden könne. Wichtig erscheint mir hier als grundsätzlicher Einwand, der bei Haberland/Seyfarth (1974) selbst zu finden ist, dass man sehr vorsichtig sein muss bei der Verwertung von bestimmten Mythen und Mytheninhalten zur Lösung kulturhistorischer Fragen. Im Anschluss an die Ergebnisse der Dissertation von Rose Schubert (1970), die sich ja sehr mit Mythen aus diesem Raum beschäftigt, wird in der Arbeit von Haberland/Seyfarth (1974:285) dazu gesagt:

"Die Verbindung einer Mythe oder eines Mythenmotivs mit einem ganz bestimmten Kulturelement, wie z.B. einer Nutzpflanze, besagt noch gar nichts über den wirklichen kulturhistorischen Aussagewert - wenn nämlich bei einer Nachbargruppe in der gleichen Mythe eine ganz andere Pflanze, die dort besser gedeiht, substituiert wird."

Von dem Material aus Gaikorobi lässt sich zu diesen kulturhistorischen Fragen keine wesentliche Entscheidung treffen. Es kann nicht Ziel dieser Arbeit sein, zu diesen Fragen der kulturhistorischen Einordnung der Sagonutzung und besonders der Siedlungsgeschichte von Neuguinea eine Antwort zu geben. Dagegen soll versucht werden, anhand einer Untersuchung in einem Dorf, die Bedeutung des "Sago-Komplexes" (2) in einer auf Sago als Grundnahrung basierenden einheimischen Gesellschaft näher

(1) Haberland (1966:93-94) sagt: "...so begnügen sich die im Hinterland lebenden Gruppen mit e i n e m Ausdruck für die mit Sago zusammenhängenden Begriffen."

(2) Vgl. dazu Haberland 1966:81.

zu ergründen. Man wird hier also keine vergleichenden Studien über Sago in Neuguinea vorfinden, und die wenigen Vergleiche, die gemacht wurden, beziehen sich fast ausschliesslich auf die dem Gebiet vom Mittel-sepik benachbarten Regionen. Es wurde versucht, hauptsächlich den Beziehungen innerhalb einer Dorfgesellschaft nachzugehen. Im Sinne von Schlesier habe ich die Arbeit darauf ausgerichtet, den "Grad der funktionalen Einlagerung" (1961:232) von Sago in der Kultur herauszustellen. Diese lokal begrenzte Untersuchungsweise bedingte es, vor der Darlegung der Sagonutzung und der Bedeutung von Sago in der Kultur die räumliche Umgebung, die Sozialgliederung und die rezente Dorfgeschichte in einem Ueberblick zu skizzieren, damit das Feld, in welchem Sago einem entgegentritt, dem Leser zur Verfügung steht. Auf diese Weise wird eine grössere Zahl von Daten mitgeliefert, die mit Sago selbst unmittelbar nicht zusammenhängen. Doch wird man nur so die mit Sago verbundenen Fragen richtig einordnen können. Ferner wurde in der Untersuchung auch viel Gewicht dem Wirtschaftsleben allgemein gewidmet, um darin die Stellung der Sagonutzung besser beurteilen zu können. Andere Schwerpunkte bilden die Betrachtung des Tausches, sowohl im zwischendorflichen als auch im innerdorflichen Bereich. Da Sago die Grundnahrung in dieser Kultur am Mittelsepik ist und Nahrung wie Sprache ein ausgesprochen wichtiges Kommunikationsmittel zwischen Menschen darstellt, erschien es mir wesentlich, gerade der Bedeutung von Sago in diesen Aspekten nachzugehen. Es wird daher gerade den an der Nahrung und den Nahrungsgaben nachzufolgenden zwischenmenschlichen Beziehungen einige Aufmerksamkeit gegeben werden. Ein weiterer Schwerpunkt besteht ferner in der Darlegung der Gedanken und Vorstellungen, der Mythen und Gesänge, die Sago und die Sagopalme zum Inhalt haben. In meiner Untersuchung mussten aber auch gewisse Grenzen gezogen werden. So musste ich darauf verzichten, die modernen Aspekte des Dorfes Gaikorobi systematisch zu erfassen. Dies soll hier nicht heissen, dass diesen neuen Entwicklungen weniger Interesse entgegengebracht werden soll, dass sie nicht einer ethnologischen Betrachtung für wert befunden würden. Diese modernen Aspekte, die hier nicht zur Sprache kommen können, betreffen im wirtschaftlichen Bereich vor allem den Anbau von Kaffee, der heute in Gaikorobi in recht umfangreichem Mass betrieben wird. Dagegen sind Versuche zum Reisanbau oder sogar der Kokospalmen-Anpflanzungen für Kopra-Gewinnung ohne dauernden Erfolg geblieben. Ferner seien die Schweinehaltung innerhalb von Drahtzäunen, der Detail-Handel in kleinen Läden innerhalb des Dorfes und allgemein Veränderungen durch die Einführung der Geldwirtschaft erwähnt. Alle diese Bereiche konnten nicht unter-

sucht werden, ebenso wenig wie die recht umfangreichen Migrationsbewegungen zwischen Gaikorobi und den Küstenstädten, ein Phänomen, dessen hervorragende Bedeutung erst im Laufe des Feldaufenthaltes hervortrat. Es kann hier nur als Desideratum für eine zukünftige Analyse angeführt werden.

Abschliessend möchte ich einige Worte über die im Feld angewandte Methode sagen. Es wurde versucht, zwischen quantitativer Datenerfassung und qualitativer Dokumentation einen Ausgleich zu schaffen. Einerseits wurden mehrere Beobachtungsreihen, Messreihen, vor allem Gewichtsmessungen, durchgeführt, andererseits wurde anhand von teilnehmender Beobachtung, informellen Gesprächen und gezielten Befragungen das Material zusammengestellt. Hierbei muss hervorgehoben werden, dass die Aussagen zur Kultur, die, von Einheimischen wiedergegeben, hier erwähnt werden, von Männern stammen, wenn es nicht anders vermerkt ist. Damit ist wohl ein Problem jeder Feldforschung berührt, wenn ein männlicher Ethnologe allein an einem Ort die Kultur einer Bevölkerung dokumentieren soll. Man wird jedoch nicht sagen können, dass hier nur eine Hälfte einer Kultur dargestellt wird. Wenn auch Aussagen in Form von Mythen und Hintergrundinformationen fast nur von Männern erhalten wurden, so wurde doch versucht, auch mit Frauen zu arbeiten, indem viele Beobachtungen über die Arbeiten der Frauen gemacht wurden, Frauen die Zubereitung von Nahrung demonstrierten, bestimmte Verwandtschaftstermini mitteilten und manche Lieder vorsangen; dann wurden Tagesläufe von Frauen aufgenommen, und schliesslich mussten alle Messungen zusammenhängend mit Sago ja in Mitarbeit mit Frauen vollzogen werden. Auf diese Weise sollte ein gewisser Ausgleich geschaffen werden. Im Rückblick möchte ich jedoch sagen, dass, trotz der sehr grossen Schwierigkeiten (1), bei einem erneuten Feldaufenthalt vermehrt mit Frauen als Informantinnen gearbeitet werden würde. Schliesslich sei hier auch noch vermerkt, dass trotz mancher Bemühungen nur eine passive Sprachbeherrschung des Sawos erreicht werden konnte, wenn auch die aktiv verwendete Pidgin-Sprache oft mit vielen einheimischen Wörtern durchsetzt war.

Bei der Darlegung des Feldmaterials wird man erkennen, dass viel Gewicht der unmittelbaren Wiedergabe einheimischer Aussagen beigemessen wird, kurz die Selbstzeugnisse als primäres Quellenmaterial in dieser Arbeitsphase als sehr wesentlich erscheinen. Auch wurde versucht, wenn

(1) Vgl. über die Schwierigkeiten der Dokumentation in einer Gesellschaft mit einer relativ starken Trennung zwischen Frauen und Männern die Ausführungen bei Hauser-Schäublin 1977:17.

irgend möglich, eine gewisse Durchsichtigkeit der Informationen zu gewährleisten, indem die direkt wiedergegebenen Aussagen immer als Aussagen bestimmter Individuen erkenntlich bleiben. Man mag daher entschuldigen, wenn manchmal der Fluss des Berichtes von Aussagen der Einheimischen unterbrochen wird, doch ist dies sicher wesentlich für eine spätere Weiterverwendung des Materials, besonders im Hinblick auf den vermutlich später einmal zu ziehenden Vergleich der einzelnen Untersuchungen in den verschiedenen Dörfern am Mittelsepik.

Wenn auch Sago und die Sagopalme als Arbeitsthema immer im Zentrum meiner Bemühungen in Gaikorobi standen, so wurden doch auch andere Kulturbereiche miterfasst und beobachtet, von denen Teile auch in dieser Arbeit enthalten sind, andere Teile jedoch späteren Veröffentlichungen vorbehalten bleiben müssen. Und so wird diese Arbeit nicht nur zu Sago Informationen liefern, sondern auch - indem ja gerade über den funktionalen Zusammenhang anhand eines speziellen Themas innerhalb der Kultur berichtet wird - ein gewisses Bild dieses Dorfes nördlich des Sepikflusses entwerfen und damit den Anfang der ethnologischen Dokumentation jenes Gebietes bilden, über das Alfred Bühler schon 1961 sagte: "Diese ganze Region zwischen den Maprikbergen und dem eigentlichen Flussgebiet des Sepik sollte unbedingt näher erforscht werden." (Bühler 1961:83)

1. KAPITEL: Einführende Bemerkungen zum Dorf Gaikorobi

1.1 DAS DORF

Der Name des Dorfes wurde von den Einheimischen falsch angegeben, als australische Verwalter nach dem Ersten Weltkrieg in das Dorf kamen. Der richtige Name ist Nangusap, mit welchem heute das westlich von Gaikorobi liegende Nachbardorf bezeichnet wird. Das Nachbardorf Nangusap wird von den Menschen in Gaikorobi meistens Paiembët genannt, nach dem früheren Männerhaus dieses Dorfes. Der Name Nangusap ist auch der Name eines mythischen Marktplatzes und bedeutet, nach der Interpretation von Einheimischen, Sagowasser (*naungu*). Ein anderer Name des Dorfes Gaikorobi ist Djolauvinge, nach dem ursprünglichen Besitzer des Waldes, an dessen Stelle sich heute das Dorf befindet. Im folgenden soll jedoch der Name Gaikorobi beibehalten werden, da er sich in der Literatur inzwischen eingebürgert hat.

1.1.1 Beschreibung des Dorfes und seiner Umgebung

Das Dorf Gaikorobi liegt inmitten von Sagobeständen, nur im Westen des Dorfes gibt es stellenweise Wald, der an das Dorf grenzt (1). Diese Umgebung bedeutet Schutz und Isolierung gleichzeitig. Vor allem während der früheren Kriegszeiten bildeten die nur schwer durchquerbaren Dickichte von dornigen Sagopalmen einen natürlichen Schutz gegen Ueberfälle. Nur gegen Westen hin gab es eine künstliche Befestigungsanlage, eine Art Palisadenzaun (2) mit Toren. Es soll früher in Gaikorobi drei Tore gegeben haben, zwei im westlichen Teil des Dorfes und das dritte an einer engen Stelle zwischen dem westlichen und dem östlichen Dorfteil, die von einem kleinen Rinnsal durchzogen wird (3). Dieses wurde als das innerste Tor bezeichnet. Somit wäre der am meisten zu verteidigende Dorfteil im Osten des Dorfes zu finden, was seinen mythisch-sakralen Grund hat. Dort wird nämlich dasjenige lokalisiert, was am Mittelsepik allgemein mit dem Ausdruck, der Ursprungsort sei in Gaikorobi, angedeutet wird.

(1) Für die Lage der wichtigen Sagogebiete nördlich des Mittelsepik und die Lage des Dorfes in diesen Sagogebieten vgl. Karte 2 und Karte 3.

(2) Behrmann (1925:65) erwähnt für Tambunum Palisadenzäune.

(3) Vgl. den Dorfplan, Karte 8.

Das heutige Bild eines Dorfes am Mittelsepiik gibt wohl kaum den ursprünglichen Eindruck eines Dorfes zur Zeit vor der Ankunft der Weissen wieder. Dies hängt u.a. mit den ständig gepflegten Grasflächen der Tanzplätze zusammen, die früher nur vor Festen geschnitten wurden. Die Dörfer waren früher viel mehr mit Gras und Bambus zugewachsen, und man sagte oft, dass nur so ein Verbergen bei plötzlichen Angriffen auf das Dorf möglich gewesen wäre. Das Dorf Gaikorobi weist keine geschlossene Bauweise auf. Es zerfällt in eine Anzahl von Häusergruppen, zwischen denen sich freie Flächen befinden, Grasflächen, aber auch kleinere Baumbestände. Diese freien Flächen sind einmal darauf zurückzuführen, dass ein Drittel der Bevölkerung ausgewandert ist. Dies soll nicht heissen, dass es nicht auch Häuser gäbe, die Leuten gehören, die zeitweise in einer Küstenstadt leben. Ein weiterer Grund für diese Erscheinung besteht darin, dass oftmals bei einer Häufung von Krankheits- und Todesfällen ein bestimmter Dorfboden, der damit in Verbindung gebracht wird, von den Einheimischen verlassen wird. So sind viele Teile im mittleren Dorfgebiet heute nicht bewohnt. Bisher war nur von Wohnhäusern die Rede. Es gibt jedoch auch unbebaute Flächen, die noch auffallender sind, da sie sich an den Schmalseiten der grossen Tanzplätze befinden. Damit meine ich jene Stellen, auf denen früher grössere Männerhäuser standen, von denen heute Pfosten und Balken noch zeugen. Die neu errichteten, meist viel kleineren Männerhäuser, die mehr den Charakter provisorischer Männerhäuser besitzen, stehen nie auf dem Boden dieser ehemaligen Männerhäuser, da sie eben in Gaikorobi nicht als entsprechende Bauwerke betrachtet werden. Sie stehen meistens am Rande der Tanzplätze oder hinter die ehemaligen Männerhausböden verschoben. So kann man sagen, dass heute das Dorfbild in Gaikorobi nicht mehr von eindrucklichen Männerhausbauten geprägt wird.

Es gibt aber noch eine weitere, heute leerstehende Dorffläche. Es handelt sich um jene Stelle, wo früher ein Kirchengebäude stand. Bei meiner Ankunft im Dorf Ende 1972 stand auf diesem, den neuen Kultureinflüssen vorbehaltenen Platz, z.T. in den Sagosumpf und in den Wald hinein gerodet, das *haus kiap* (1), daneben das etwas kleinere, fast fertig gebaute *haus plis* (2). Gegenüber dem *haus kiap* war zu diesem Zeitpunkt noch ein Schulhausbau vorhanden, in welchem jedoch kein Un-

-
- (1) Pidgin-Bezeichnung für das Haus, in dem Verwaltungsbeamte auf der Durchreise übernachten können. In diesem Haus durfte ich während meiner Feldforschung wohnen.
 - (2) Pidgin-Bezeichnung für das einheimischen Polizisten zur Verfügung stehende Haus.

terrichtet mehr gegeben wurde. Die Schule war kurz vorher geschlossen worden, weil, wie der Lehrer sagte, zu wenig Schüler in diese als vorbereitende Primarschule zu klassifizierende Schule kamen. Während Weihnachten 1972 wurden als letzte Handlung in dieser Schule nochmals christlich-europäische Lieder gesungen, dann nahm das Gebäude ein unrühmliches Ende, denn alle, die sich irgendwie an seiner Errichtung beteiligt hatten, holten sich ihre Pfosten, Palmbblätter und andere beigetragene Baumaterialien aus dem schnell zerfallenden Haus. Ähnlich war es dem Kirchenbau ergangen, von dem nur noch wenige Pfosten zeugten. So war dieser ehemals grossartige Platz, den neuen Einflüssen eröffnet, dem Verfall preisgegeben worden; nur noch das Gras musste von den Männern geschnitten werden.

Diese etwas ausführlichere Beschreibung wurde aus dem Grunde hier gegeben, weil die erwähnten, äusseren Eindrücke als symptomatisch für die während der Jahre 1972-74 im Dorf angetroffene Situation zu betrachten sind: Ein durch die Auswanderung nicht sehr, aber doch auch betroffenes Dorf, mit viel freiem Dorfland, ein deutlicher Verfall im Bau der Männerhäuser als Anzeichen mangelnder Kooperation zwischen Männern, aber auch die Abkehr von den Tätigkeiten der neuen Religion, in diesem Fall dem durch die katholische Mission gebrachten Christentum, eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber der Schulerziehung (1).

Während der Hochwasserzeit ist das Dorf Gaikorobi bis auf den westlichen Teil ganz von Wasser umgeben, der Dorfboden bildet somit eine Art Halbinsel im völlig von Wasser durchfluteten Sagosumpf. Verlässt man das Dorf während dieser Zeit, um in den Wald auf Nahrungssuche, auf die Jagd oder in die Gärten zu gehen, muss man am Dorfrand ein Boot, ein Kanu besteigen. Wie bei den Dörfern der Iatmul gibt es auch in Gaikorobi Anlegestellen für Boote. Von Männern werden bei beginnender Hochwasserzeit Wege in das Sagopalmendickicht geschlagen, die teilweise Wegen folgen, die auch während der Trockenzeit benutzt werden. So ist es dann möglich, von der südlichen Spitze des Dorfes aus in einem Halbkreis nach Osten und Norden hin bis zur nördlichsten Stelle des Dorfes dieses im Sagosumpf zu umfahren. Es gibt ein sehr grosses Netz von Wasserwegen in diesen Sagosümpfen. Sie sind nicht sehr breit, so dass gerade zwei Boote passieren können. Der das Dorf umgebende Sagosumpf ist verschieden breit; nach Norden hin kann man

(1) Ungefähr 10 Schüler besuchten eine Primarschule in Nangusap, ein Schüler war auf der Missionsstation Chambri und zwei weitere auf der Missionsschule in Kapaimari.

schon nach zehn Minuten Kanufahrt festen Waldboden, nach Süden jedoch erst nach einer halben Stunde erreichen, während nach Osten und Südosten durch Sagogebiete bis in das Grassumpfgebiet nördlich von Kararau gefahren werden kann. Aus diesen Angaben wird deutlich, dass die Bewohner in Gaikorobi Kanus bauen müssen, dass sie während der Hochwasserzeit ohne Kanu ebenso wie die Iatmul nicht leben könnten. Darin hat somit das Dorf manch gemeinsame Züge mit einem Iatmul-Dorf.

Aber nicht nur die Sagogebiete, sondern auch die immergrünen tropischen Regenwälder sind während der Hochwasserzeit überschwemmt, wenn auch nur in selteneren Fällen mit Booten befahrbar. Meistens sind es Bäche oder künstlich angelegte Wasserwege wie Kanäle (1), auf denen man im Kanu Waldgebiete durchquert. Auf wichtigen Wegen, die von vielen Personen benutzt werden, um zu den Gärten zu kommen oder die Jagd- und Sagogebiete aufzusuchen, werden während der Regenzeit, aber auch in den Uebergangszeiten, wenn der Boden sehr aufgeweicht ist, Holzstämme oder Sagopalmlattrippen gelegt. Wenn man auf diesen Wegen, über diese Brücken und Balken läuft, stützt man sich manchmal an Stöcken (*mban*), um nicht auszugleiten. Diese Stöcke bestehen meistens aus Sagopalmlattrippen. Man steckt sie nach Durchquerung der trügerischen Stelle in den Boden, um sie bei der Rückkehr wieder benutzen zu können. Dabei wird es sehr übelgenommen, wenn man unrechtmässigerweise den Stock eines anderen Menschen mitnimmt. Ein auf diese Weise seiner Stütze beraubter Mensch sagt dann: *səkn kətnya mandə* (Penis, Vulva, Hoden).

Wenn das Wasser zurückgeht, der Boden in den Sagogebieten jedoch immer noch aufgeweicht ist, werden nicht nur Blattrippen, sondern auch ganze Sagopalmrindenstücke ähnlich den Palmrinden von Hausböden auf die vielbegangenen Wege gelegt.

Für die Umgebung von Gaikorobi sind die Wälder und Sagogebiete charakteristisch. Doch müssen wir hier auch noch die Graslandgebiete im Norden und Osten des Dorfes erwähnen, die von den Leuten für die Jagd während der Trockenzeit aufgesucht werden. Ferner wären noch die Grassumpfgebiete im Süden zu nennen, die Uebergangszonen zu den südlichen Nachbardörfern darstellen. Für das Thema unserer Arbeit ist es nun wichtig festzuhalten, dass Sagopalmen nicht nur in den eigentlichen Sago-

(1) Mitte März 1973 arbeiteten Männer des Dorfes an einem langen Graben, der nördlich des Dorfes in einem Wald ausgehoben wurde. Er sollte frisches Wasser in die Nähe des Dorfes führen. Früher wurden auch Gräben ausgehoben, um einen Bachlauf für den Fischfang zu schaffen. Diese Gräben oder Kanäle führen meistens den Namen ihres Erbauers.

arealen, sondern stellenweise auch in den Waldgebieten und in den Gras-sümpfen vorkommen (1).

1.1.2 Einheimische Bezeichnungen für die natürliche Umgebung des Dorfes

Das Grasland: Es werden zwei verschiedene Arten des Graslandes unterschieden. Mit *ngoi* bezeichnet man das Grasland im Norden von Gaikorobi, in der Gegend von Maprik, Kiniambu usw. Als Charakteristika wurden eine niedrige Grasart und vereinzelte Waldflecken (Uferwälder) angegeben. Mit *vi* bezeichnet man hingegen das Grasland im eigentlichen Sawos-Gebiet. Dieses Grasland ist meist vollständig von Wald umgeben, und es soll dort auch eine höhere Grasart wachsen (vgl. Abb. 1).

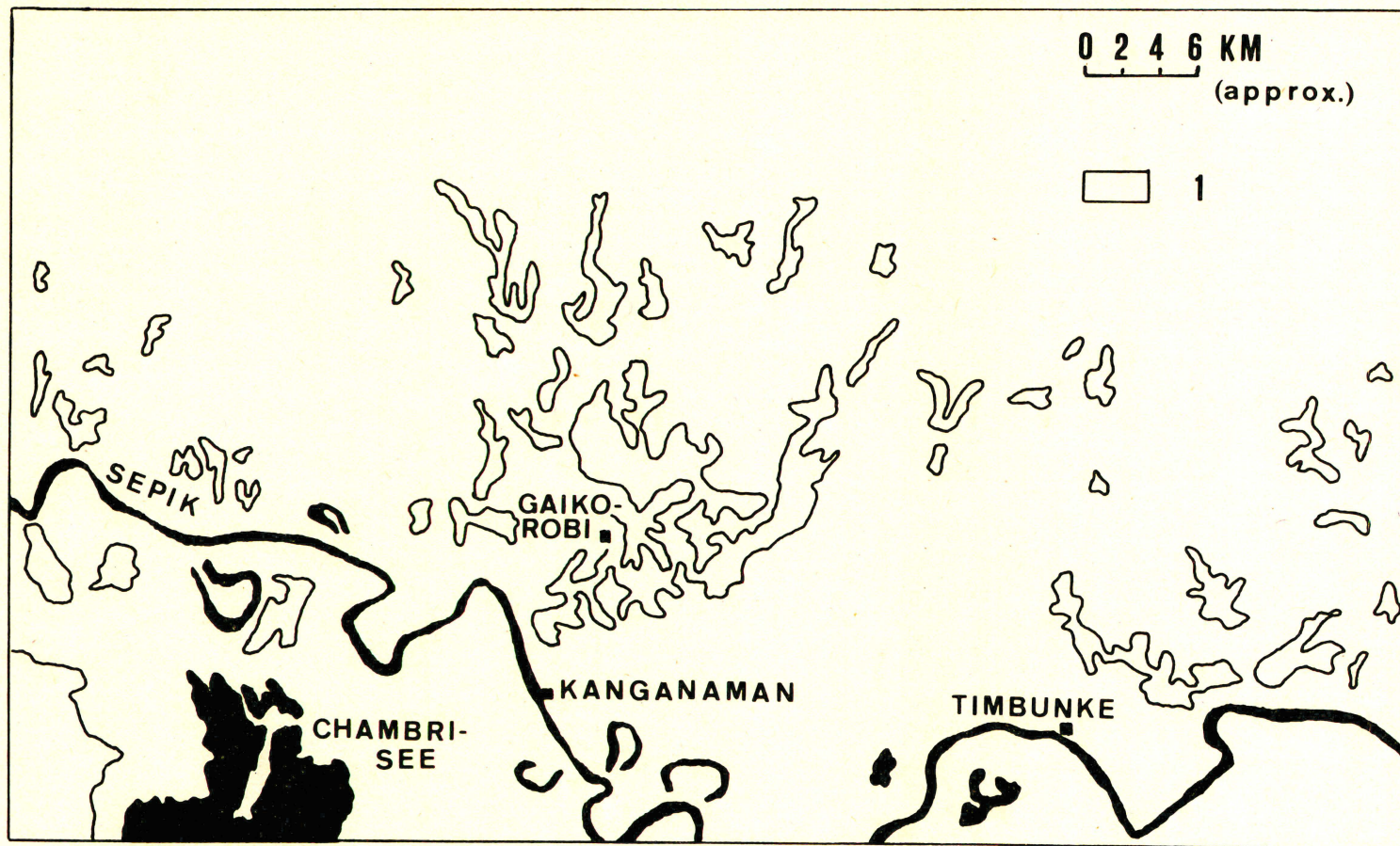
Der Wald: Weit vom Dorf entfernter Wald mit hohen Bäumen wird *avambe* (Knochen-Wald) genannt. Darin drückt sich aus, dass es der Kernwald ist, der, mit hohen Bäumen und weit vom Dorf entfernt, weniger der Nutzung durch den Menschen unterworfen ist. Der mehr in der Nähe des Dorfes gelegene Wald wird *ngepmange mbe* (Wald des Hauses im Dorf) genannt. Den Wald entlang von Sagosümpfen nennt man *naumbangi* (Sagohaut?).

Die Sagoareale: Sagoareale werden allgemein *nosu* genannt. Niedriger gelegene Bodenstellen in Sagogebieten, die auch während der Trockenzeit aufgeweicht sind, also nicht austrocknen, werden *ngwakn* genannt. Dies entspricht der Iatmul-Bezeichnung *malingwak* (2). Sagoareale, die einen vollständig aufgeweichten Boden aufweisen, so dass man auch während der Trockenzeit nicht in ihnen gehen kann, da man sofort einsinken würde, nennt man in Gaikorobi *malə*. Ein solcher Sagosumpf befindet sich z.B. östlich des Baches Mbrandandan beim Weg nach Mangisangu (3). Wenn die Einheimischen diese Sümpfe auf Palmblatttrippen überqueren, stützen sie sich an Stöcken, die am unteren Ende eine Gabelung aufweisen, damit ein Einsinken erschwert wird. In den Sagoarealen gibt es auch Stellen, an denen das Wasser auch noch während der Trockenzeit stehen bleibt.

(1) Für eine naturräumliche Gliederung des Gebietes zwischen dem Flusslauf und der Küste vgl. Haantjens et al. 1968, und für die unmittelbare Umgebung von Gaikorobi vgl. Karte 5 und Abb. 1.

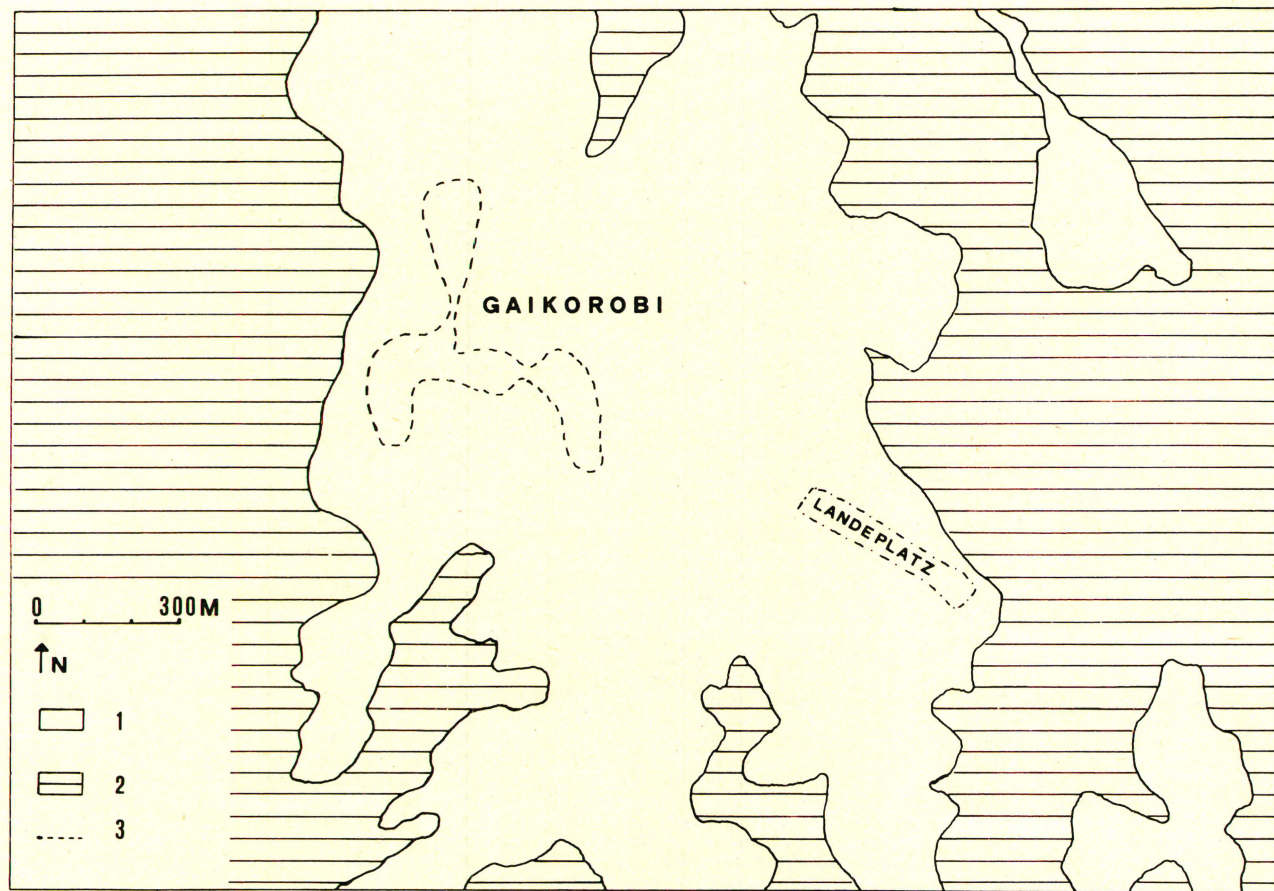
(2) Bateson (1932:252) nennt fälschlich das Waldgebiet *malingwot*. Die Bezeichnung für Sagosumpf, *mwaiwut*, die Bateson (1932:251) angibt, wird in Gaikorobi nicht verwendet.

(3) Vgl. Karte 4.



Karte 2: Sagopalmenbestände am Mittelsepik (nach Haantjens et al. 1968)

1 Gebiete mit Sagopalmenbeständen



Karte 3: Die naturräumliche Umgebung von Gaikorobi (Karte nach Luftbild)

- 1 Gebiete mit Sagopalmen
- 2 Gebiete mit Wald und stellenweise Sagopalmen
- 3 Grenze des Dorfes

Diese Wasserstellen nennt man *kambi*. Mit dem gleichen Wort werden aber auch sehr häufig Bäche bezeichnet. Bodenstellen, die frei von Wasser sind, nennt man *yindenumbu*, also "der zwischen Wasser liegende Boden".

Der Grassumpf: Vor dem südlichen Waldrand von Gaikorobi liegend und eigentlich schon zur Flusslandschaft gehörend gibt es die Grassümpfe, die *mali* genannt werden. Sie kommen vor allem beim See Ləmbambə vor.

Wasserwege und Bäche: Die in Sagosümpfen vorkommenden Wasserstellen *kambi* wurden schon genannt. Mittelgrosse Bachläufe tragen die Bezeichnung *səmbə*, grössere Bäche wie den Bach im Osten von Gaikorobi nennt man *ndandan*. Den Sepik nennt man in Gaikorobi oft *avəsat* (Knochen-See). Mit *sat* werden jedoch meistens die Seen wie der See Ləmbambə im Südosten von Gaikorobi bezeichnet. Somit könnte man sagen, dass der Sepik eher als ein grosser See betrachtet wird. Da während der Hochwasserzeit in den Wäldern und in den Sagoarealen der Umgebung von Gaikorobi mit dem Kanu gefahren wird, gibt es unzählige Wasserwege, die *valayan* (Kanu-Weg) genannt werden. Nicht sehr tiefe Wasserwege nennt man *yiləvə*, im Gegensatz zu den etwas tieferen Wasserwegen *kambi* oder *yan*. Rinnen auf erhöhten Bodenstellen (*numbu*), wobei meistens mehrere solcher Rinnen in einen Sagosumpf führen, nennt man *yoindjan*.

1.1.3 Die Gliederung des Dorfes

Das Dorf Gaikorobi wird von den Einheimischen in drei Teile gegliedert. Der am nördlichsten gelegene Dorfteil, der sehr isoliert ist, wird nach dem dort stehenden Männerhaus Kraiembət genannt. Eine andere Bezeichnung aus der Pidgin-Sprache, *ailan* (Insel), die auch in die einheimische Sprache aufgenommen wurde, deutet auf diese isolierte Lage hin. Dann gibt es noch eine dritte Bezeichnung für diesen Dorfteil, Wangumbenge, ein Waldname. Der südlich von Kraiembət liegende Dorfteil heisst Indələpma (Dorfmitte). Ein wenig gebräuchlicher Name dieses Dorfteilés ist wieder ein Waldname, nämlich Wandilambe. Oestlich daran anschliessend befindet sich der dritte Dorfteil, der meistens nach dem dort stehenden Männerhaus Kambok genannt wird. Aber auch der Waldname Undalinge kommt häufig vor und wird wie der Name Djolauvinge auch von Kindern verwendet. Diese Dreiteilung des Dorfes wird im Laufe der Arbeit noch mehrmals erwähnt werden. Es ist eine Gliederung, die nur wenige Bezüge zur Mythologie hat und die nur aus der Siedlungsgeschichte heraus zu

verstehen ist. Diese Aufteilung spielt jedoch heute in der Verwaltung des Dorfes eine Rolle, indem neben dem Dorfcchef *kaunsi* (1) für jeden der drei Dorfteile ein Helfer, ein *komiti* (2) gewählt wird. Diese Aemter wurden von der Kolonialverwaltung eingeführt. Ferner hat diese Gliederung während der japanischen Besatzungszeit im Zweiten Weltkrieg eine gewisse Bedeutung gehabt, da die Dorfteile jeweils an einem Tag für die Nahrungsversorgung der Japaner verantwortlich waren.

Eine weniger öffentliche, aber trotzdem auch in Alltagsgesprächen erwähnte Gliederung des Dorfes ist jene in zwei Teile. Hierbei wird der Dorfteil Kambok mit einem Frauennamen, Kwambato, bezeichnet, der Dorfteil Indeləpma und der Dorfteil Kraiembət erhalten den Frauennamen Anguniese. Wenn z.B. heute beim Kartenspiel, bei dem meistens ein Dorfteil gegen einen anderen spielt, der Dorfteil Indeləpma gewonnen hat, so sagt man: "Anguniese hat gewonnen." Oder früher sagte man nach einer erfolgreichen Kopfjagd: "Kwambato hat einen Mann getötet, Anguniese rührt sich nicht." Dies bedeutete, dass nur die Männer des Dorfteiles Kambok erfolgreich gewesen waren. Wenn bei der Jagd auf Wildschweine von den Männern eines Dorfteiles mehrere Tiere getötet werden, so sagt man: "Anguniese brachte und kochte drei; Kwambato, was ist los, warum schläfst du?" Es wird damit also ein gewisser Wettstreit zwischen den beiden Teilen des Dorfes ausgedrückt. Die Namen beziehen sich auf Ahnen, die den Menschen beim Kartenspiel, bei der Kopfjagd (früher), bei der Jagd helfen. Zu diesen Namen konnten keine Mythen aufgenommen werden; auch waren sie nicht mit anderen Gestalten in Mythen zu identifizieren. Es lässt sich hier aber vielleicht als Erklärung anbieten, dass ja das ganze Dorf in der Sicht der Einheimischen eine Frau darstellt. Ferner sei hier noch erwähnt, dass parallel zu diesen Frauennamen noch zwei andere Namen in Liedern vorkommen. Für Anguniese sagt man so den Namen Kwansan, für Kwambato den Namen Tuvi. Der Name Tuvi wird in der Darstellung der Geschichte des Dorfes erklärt werden (3), die Bedeutung des Namens Kwansan ist mir jedoch unklar. Es sind beides Namen für Frauen.

Eine Zweiteilung, die erst sehr spät von mir bemerkt wurde und die mit der oben erwähnten fast übereinstimmt und sich vermutlich auf die am Mittelsepik übliche Hälftenteilung in Mutter-Hälfte und Sonnen-Hälfte

(1) Pidgin-Bezeichnung, früher wurden sie *luluai* genannt.

(2) Pidgin-Bezeichnung, früher auch *tultul* genannt.

(3) Vgl. Abschnitt 1.4.2.

te (1) bezieht, kennzeichnet man mit *mbandi* (Sohn, Novize oder Mann) und *name* (Mutter). Mit *mbandi* bezeichnet man die Dorfteile Indeləpma und Kraiembet, mit *name* den Dorfteil Kambok inklusive Männerhaus Kumbuimbet (2); die Grenze zwischen beiden Teilen verläuft also etwas anders als bei der Zweiteilung in Kwambato und Anguniese (3).

Schliesslich soll noch eine andere Gliederung erwähnt werden, jene in Kopf- und Schwanzteil eines Krokodils. So wie das Dorf von Einheimischen manchmal als eine Frau betrachtet wurde, so wies man auf ein Krokodil hin, wenn man vom Dorfboden sprach. Der Kopf des Krokodils soll sich beim heutigen Eingang in das Dorf im Westen, wo das Männerhaus Wompun stand, befinden. Der Schwanz des Krokodils wird am östlichen Ende des Dorfes lokalisiert. Die Grenze zwischen beiden Teilen bildet ein kleines Rinnsal (4).

1.2 DER JAHRESLAUF

Von einer anderthalbjährigen Beobachtungszeit kann man nicht erwarten, statistisch relevante Aussagen über den Verlauf der Regen- und Trockenzeit in Gaikorobi zu erhalten. Jährliche Schwankungen können sehr gross sein, so dass eine einmal angetroffene Situation nur eine bedingte Aussagekraft besitzt. Bei den folgenden Bemerkungen muss beachtet werden, dass im Jahre 1973 ein sehr starkes Hochwasser vorhanden war, das nach Aussagen von Einheimischen einen schon Jahre nicht mehr beobachteten Stand erreicht hatte. So war dann auch die Trockenzeit im Jahre 1973 nur schwach ausgebildet. Dies hatte besondere Auswirkungen auf die wirtschaftlichen Tätigkeiten der Menschen, besonders auf die Jagd und den Anbau, und damit auch auf die Untersuchungsergebnisse der Feldforschung.

Bei Beginn der Feldforschung in Gaikorobi Ende Oktober 1972 war der Uebergang in die Regenzeit schon eingetreten, es gab zahlreiche Niederschläge, so dass die Wege überall schon aufgeweicht waren. Die Bewohner von Gaikorobi arbeiteten aber noch in den Gärten. Im November be-

(1) Vgl. Abschnitt 1.3.4.

(2) Vgl. den Dorfplan, Karte 8 und den Abschnitt 1.3.3.

(3) Wenn jemand schwer erkrankt ist, so muss man ihn zur anderen Dorfhälfte bringen. Vermutlich bewirkt dies, dass er den Ahnen, die seine Krankheit verursachen, etwas entzogen wird. Vgl. dazu auch die Ausführungen bei Hauser-Schäublin 1977:105.

(4) Vgl. den Dorfplan, Karte 8.

gannen die Vorbereitungen für die Regenzeit, man stellte neue Kanus her oder arbeitete an grossen Fischreusen (*djimu*). Die Herstellung der Kanus war jedoch nicht auf den Anfang der Regenzeit beschränkt, denn auch im April des folgenden Jahres, während des höchsten Standes des Hochwassers, wurden noch Boote gebaut.

Die Regenzeit kündigte sich vor allem durch die grossen, schwarzen Wolken an, die sich im Norden von Gaikorobi über dem Grasland zusammenballten. Zuerst fiel der Regen im Grasland, der dann die aus dem Norden herabkommenden Bäche anfüllte, die die Umgebung von Gaikorobi überschwemmen sollten. Anfang April 1973 war der höchste Stand des Hochwassers erreicht. Jetzt standen sogar in Gaikorobi wie in den Dörfern der Iatmul Häuser im Wasser. Der Boden des Dorfes lag nur noch wenige Zentimeter über dem Wasserspiegel. Es war nicht nur das Wasser der von Norden herabfliessenden Bäche, sondern vor allem das Wasser des Sepik selbst, das in die Dorfnähe kam. In Gaikorobi sagte man zu diesem Zeitpunkt, dass, falls dieses Sepikwasser ein Gebiet im Norden des Dorfes, das Waldgebiet von Lami (1), erreiche, ein Ritual gemacht werden müsste, um es zurückzudrängen. Das Flusswasser hätte sonst das ganze Dorf eingekreist. Man befürchtete, dass das "heisse" Wasser des Sepik die in einer Grube (*wangu*) von Lami lebenden *pan*-Schlangen und andere geheimnisvolle Insekten töten könnte, so dass die Menschen von Gaikorobi sterben würden. Dieses Hochwasser im Jahre 1973 zerstörte vor allem viele Gärten im Süden von Gaikorobi. Während dieser Zeit konnte man vom Dorf Yensan aus mit dem Kanu bis fast nach Nangusap fahren, und ebenso war Gaikorobi mit dem Kanu von Kanganaman aus erreichbar. Aus dem Iatmul-Dorf Kararau kamen auch einige Menschen nach Gaikorobi, da sie ihr Dorf wegen des Hochwassers hatten verlassen müssen. Ende April begann das Wasser zu sinken, trotzdem gab es noch Tage mit vielen Regenfällen, durch die dichte Wolkenschicht kamen nur wenige Sonnenstrahlen. Diese Tage bezeichnen die Einheimischen mit dem Wort *tumbu*. An diesen Tagen herrschte eine grosse Ruhe in dem Dorf, man hörte nur wenige Vögel, einige Kinderrufe oder das Aufschlagen einer heruntergefallenen Kokosnuss. Ende April sprach man vom Ende der Regenzeit, die Wälder waren aber immer noch unbegehrbar, und erst Anfang Mai war im Waldrand nach Kanganaman hin, in Yensange, kein Wasser mehr, es begann der Uebergang zur Trockenzeit. Das Dorf war jedoch immer noch ganz von Wasser umgeben.

(1) Die Gegend von Lami wird unter Abschnitt 1.4.1 beschrieben.

Im Juni wurde beobachtet, wie einige Männer mit der Herstellung von kleinen Fischreusen (*amui*) beschäftigt waren, welche bei Niedrigwasser Verwendung finden. Trotzdem wurden aber auch noch die grossen Fischreusen (*djimui*) benutzt. Im Juni gab es auch die erste Handelsunternehmung nach Norden zum Dorf Pangeimbit. Diese Handelswege sind nur während der Trockenzeit offen, da nur während dieser Zeit die Bäche überquert werden können. Die Hochwasserzeit war so zu Ende, trotzdem konnte man in Gaikorobi immer noch mit dem Kanu in einigen Sagosümpfen fahren. Auch im folgenden Monat Juli waren die Wälder teilweise immer noch überschwemmt. Erst im August war die Umgebung des Dorfes trocken, man konnte in den Wäldern gut gehen. Während dieser Monate Juli bis September gab es zahlreiche Handelsverbindungen mit Dörfern im Norden von Gaikorobi. Mit der Anlage neuer Gärten hatte man schon im Juli begonnen, für die Jagd wurden Graslandgebiete niedergebrannt, und der Fischfang wurde nun hauptsächlich mit Netzen (*djule*) betrieben.

Ende Oktober trat dann wieder der Uebergang in die Regenzeit ein. Der Bach Mbrandandan führte gewaltige Wassermassen aus dem Norden herunter, man musste das Kanu benutzen, um von Gaikorobi nach Mangisangu zu gelangen. Das erste Hochwasser, nicht vom Sepik, sondern von den Bächen aus dem Norden, kam im November, wieder standen Häuser unter Wasser und der Fischfang war besonders ertragreich. Danach folgte eine Trockenperiode bis zum Januar, der Regen blieb aus, die Menschen beklagten sich über den mangelnden Fischreichtum. Dieser sollte erst im März wieder auftreten, als erneut Häuser im Wasser standen und man sogar im Dorf mit dem Kanu fahren konnte.

1.2.1 Der Jahreslauf in einheimischer Sicht

Wie am Mittelsepik bei den Iatmul werden auch in Gaikorobi die zwei Zeiten des Hochwassers (*nambi*) und Niedrigwassers (*nyange*) unterschieden (1). Die erste Phase des Hochwassers, wenn nur wenig Nahrung in den Fischen vorhanden sein soll, wird folgendermassen umschrieben: *mbakngu ndatnandə kəgə kwakli* (erstes Wasser kommt herunter, Nahrung lässt uns suchen!). Während dieser Zeit ist der Erdboden besonders aufgeweicht (*kəpma sambik*). Es folgt dann eine Mangelzeit mit weniger Nahrung; diese Zeit wird *kundia*

(1) Die Ausführungen dieses Abschnitts stützen sich vor allem auf die Aussagen der Informanten Yamanawan und Walambandi.

Tabelle 1: Der Jahreslauf

Monat	Gestirne	Niederschläge	Fischfang	Jagd	Anbau
Januar	Untergang der Plejaden	Regenzeit	mit <i>djimui</i> - Reusen	Treibjagd im Wald	Rodung
Februar		"	"		
März		"	"		
April		"	"		
Mai	Aufgang der Plejaden	Uebergang zur Trockenzeit	"	Jagd im Grasland	"
Juni		"	mit <i>amui</i> - Reusen	"	"
Juli		Trockenzeit	"	"	Pflanzen
August		"	mit Netzen	"	"
September		"	"	"	"
Oktober		"	"	"	"
November		Uebergang zur Regenzeit	mit <i>djimui</i> - Reusen		
Dezember		Regenzeit	"		

wai genannt, die Blüten der Gräser *kundia* (1) sind noch nicht geöffnet, und die Nahrung soll noch im Inneren von *kundia* sein. Während dieser Mangelzeit sollen Fische und Schweine neues Fleisch holen und dann zurückkommen. Vor allem den Kindern, die noch nicht sprechen können, soll in dieser Zeit Nahrung gegeben werden. Später kommt die Phase, in der das Gras *kundia* blüht. Diese Zeit nennt man *kundiane nyana* (Kinder von *kundia*). Während dieser Zeit sollen die Wildschweine und Hunde trächtig, die Fische voller Eier sein und die Bäume Früchte tragen. Danach folgt wieder eine Mangelzeit, eine *wai*-Zeit, die die Blüten von *sua* (2), einer anderen Pflanze, deren Blüten *mambə* genannt werden, ankündigt. Während dieser *mambə wai* geht die Nahrung wieder nach einheimischer Sicht in das Innere der Pflanzen zurück, Fische und Schweine holen neues Fleisch. Es folgt daraufhin die zweite fruchtbare Zeit, die *mambə nyana* (Kinder von *mambə*) genannt wird. Dann folgt der Uebergang in die Trockenzeit, das Hochwasser weicht zurück, der schlammige Erdboden kommt hervor, und nochmals gibt es eine fruchtbare Zeit, die *mbokepmane nyana* (Kinder der trockenen Erde) genannt wird.

Versuchen wir nun, diese Zeiten ungefähr auf Monate festzulegen. Diese Zuteilung zu bestimmten Monaten ist jedoch nicht als zu fixiert aufzufassen, es handelt sich, wie gesagt, um einen Versuch einer ungefähren zeitlichen Lokalisierung nach Angaben der Informanten über den jeweiligen Blütenstand und den Verlauf der Regenzeit.

November:	erste Hochwasserzeit (<i>mbakngu</i>)
Dezember:	erste Mangelzeit (<i>kundia wai</i>)
Januar:	" " " "
Februar:	zweite Hochwasserzeit (<i>kundiane nyana</i>)
März:	zweite Mangelzeit (<i>mambə wai</i>)
April/Mai:	dritte Hochwasserzeit (<i>mambə nyana</i>)
Mai:	Uebergang zur Trockenzeit (<i>mbokepmane nyana</i>)

Die Zeit zwischen Hochwasser und Niedrigwasser wird auch *pauvindjoa* (3) genannt, es sind die Monate Juni/Juli. Oder man sagt zu dieser Zeit *nambi təvle nyange təvle* (Mitte zwischen Hochwasser und Niedrigwasser). Diese Uebergangszeiten werden ferner auch durch die verschiedenen Fischfang-

-
- (1) Lea (1964:187) schreibt von den mit den Sawos sprachlich und kulturell verwandten Abelam, dass *kundia* die Pflanze *Saccharum edule* sei.
 - (2) Nach Lea (1964:191) die Pflanze *Saccharum spontaneum*. Vgl. auch Bateson 1932:253.
 - (3) Die nähere Bedeutung dieser Bezeichnung blieb unklar.

methoden (1) während dieser Zeiten charakterisiert. Für die Zeit zwischen Hochwasser und Trockenzeit sagt man: *djule kavak kutne* (wörtlich: Fischnetz-Ring hält sie). Und für die Zeit zwischen Niedrigwasser und Hochwasser sagt man: *djimui kavak kutne* (wörtlich: Reusen-Ring hält sie). Für die Trocken- oder Niedrigwasserzeit selbst konnte dagegen keine Gliederung angegeben werden.

Die kleinen Schwankungen von Sonnenaufgangs- und Untergangspunkt am Horizont werden mit der Trockenzeit und der Hochwasserzeit in Verbindung gebracht (2). So sagt man für die Trockenzeit: *tamba ngusə mindjə kutəgə numbak watnandə* (wörtlich: Ruder und Fischspeer hat er [die Sonne] ergriffen, auf den Boden steigt er hinauf). Und über den Mond wird dabei gesagt: *tamba sakn wome djule kavak tane* (wörtlich: auf den See ist sie hinausgegangen, Fischnetz-Ring steckt sie). Und entsprechend sagt man für die Hochwasserzeit folgendes: *nyimun tamba saknəkn wonandə* (wörtlich: älterer Bruder geht auf den See hinaus). Ueber den Mond wird dann gesagt: *tamba numbəkn yawəknə djimui kavak tane* (wörtlich: auf den Boden ist sie hinaufgegangen, Reusenring steckt sie). Es wird bei diesen Angaben also jeweils der Boden, das feste Land, dem See, hier der Sepik-Fluss gemeint, gegenübergestellt. Einmal geht die Sonne über dem festen Land auf, der Mond dagegen über dem Fluss, und ein anderes Mal geht die Sonne über dem Fluss auf und der Mond dagegen über dem festen Land. Hier können wir schon eine Gegenüberstellung von Land bzw. Erde : Wasser (3) feststellen, die uns im Laufe dieser Arbeit noch mehrmals begegnen wird. Während das nördliche Gebiet, das Gebiet der Sawos, so mit dem festen Land verknüpft wird, ist das südlich der Sawos gelegene Gebiet hauptsächlich eine Gegend des Wassers, so dass man diese in diesen Ausdrücken erkennbaren Gegenüberstellungen auch folgendermassen darstellen könnte:

Norden : Süden :: Erde : Wasser

Vielleicht noch wichtiger als die bisher beschriebenen Beobachtungen sind jene über den Lauf der Plejaden (*ndəmoi*). Das Untergehen der Plejaden am Horizont, Ende April von mir beobachtet, wird als ein Hinabtauchen der Plejaden in das Wasser interpretiert. Die Plejaden sollen so einen Monat

-
- (1) Die verschiedenen Fischfangmethoden werden unter Abschnitt 2.7.1 im zweiten Kapitel beschrieben.
 - (2) Schmidt (1923:727) berichtet von den Nor-Papua, dass sie diese Schwankungen der Sonne beim Auf- und Untergang beobachten würden.
 - (3) Das Zeichen : bedeutet hier "zu", das im folgenden verwendete Zeichen :: bedeutet "wie". Vgl. über die Verwendung dieser Zeichen Lévi-Strauss (1964); hier dienen sie allein der Verdeutlichung bestimmter Kultur- bzw. Mytheninhalte.

lang im Wasser verborgen bleiben, um dann bei Beginn der Trockenzeit wieder aufzutauchen. Das Untergehen der Plejaden kündigt das Ende des Hochwassers an. Das Auftreten am noch nächtlichen Morgenhimmel wird mit dem Beginn der Trockenzeit verknüpft; die Fische sollen dann nicht mehr in Reusen, wie während des Hochwassers, sondern mit Netzen (*djule*) gefangen werden können. In dieser Zeit sollen auch viele Bäume Früchte tragen, man sagt: *ndəmoi kəmbi vandəgai* (*ndəmoi* füllt seine Tasche) oder *ndəmoi ndəga mbanga yirandəgəna* (*ndəmoi* wird seine Haut schmücken). Der Aufgang der Plejaden am Morgenhimmel wurde von mir am 23. Juni um 5.30 Uhr beobachtet (1).

-
- (1) Kaberry (1941:346) schreibt von den Abelam: "Planting begins a little earlier than the rising of the Pleiades in September ...". Es ist jedoch unklar, ob damit die Sichtbarkeit am Morgen oder ob nicht vielmehr die Sichtbarkeit am Abendhimmel gemeint ist. In Gaikorobi jedenfalls wird das erste Auftreten am Morgenhimmel als Neubeginn betrachtet. Eine erstaunliche Parallele findet man ferner bei den Nor-Papua, die ebenfalls die Plejaden beobachten. Schmidt (1923:727) schreibt, dass einmal im Juni, ein anderes Mal im Juli der Beginn des neuen Jahres gefeiert wurde. Ueber die Plejaden vgl. auch Maass 1933, ferner Lehner 1930:113-114, Best 1922 und Hirschberg 1929.

1.3 ZUR DEMOGRAPHIE UND SOZIALORGANISATION

1.3.1 Die Bevölkerungsentwicklung in den Jahren von 1949 bis 1974

Tabelle 2: Die Bevölkerungsentwicklung 1949-1974

Datum	ausserhalb des Dorfes			im Dorfe anwesend			Total
	Männer	Frauen	Total	Männer	Frauen	Total	
? ? 1949	56	8	64	145	208	353	417
14. 5.1951	42	5	47	172	220	392	439
27. 2.1953	50	1	51	173	228	401	452
15.12.1956	67	5	72	159	223	382	454
12.11.1957	78	11	89	153	221	374	463
7.11.1958	50	5	55	189	233	422	477
16. 1.1960	50	4	54	199	238	437	491
11. 4.1961	70	7	77	189	250	439	516
23. 2.1962	70	3	73	186	266	452	525
27.11.1962	50	6	56	204	272	476	532
16. 4.1964	95	31	126	159	237	396	522
26. 7.1965	109	44	153	147	232	379	532
28. 4.1967							542
15. 1.1969							562
22. 6.1971	105	59	164	191	234	425	589
22. 2.1974	98	66	164	205	242	447	611

Die Zahlen der Tabelle 2 für die Jahre 1949-1971 wurden dem "Village-Book" von Gaikorobi entnommen, in welches australische Verwaltungsbeamte ihre Eintragungen bei Patrouillen und Zählungen machten. Im "Village-Book" werden auch die Kinder einzeln aufgeführt. Diese Unterscheidung nach dem Alter wurde von mir jedoch weggelassen, da sie zu ungenau ist. Wichtiger erschien mir dagegen, die Zahl der nicht im Dorfe lebenden Menschen deutlich herauszustellen. Für die Jahre 1967 und 1969 konnte nur die Gesamtzahl ermittelt werden.

Ich möchte bei den hier unter Tabelle 2 wiedergegebenen Zahlen, deren Ungenauigkeit schwer einzuschätzen ist, auf einige mir wichtig erscheinende Merkmale hinweisen. Einmal entspricht die heutige Bevölkerung des Dorfes, die im Dorf selbst lebt, ungefähr der Gesamtbevölkerung des Dorfes nach dem Zweiten Weltkrieg. Während sich ferner die Zahl der Männer, die ausserhalb des Dorfes leben, seit dem Kriegsende ungefähr verdoppelt hat, hat die Zahl der ausserhalb des Dorfes lebenden Frauen (und Mädchen)

seit 1964 viel schneller zugenommen. Dies wird wohl darauf zurückzuführen sein, dass immer mehr Männer zusammen mit ihren Kindern und Frauen das Dorf verliessen, ganz im Gegenteil zur Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg, als vor allem die Männer an der Küste usw. arbeiteten. Hier ist also ein entscheidender Wandel zu beobachten. Trotzdem überwiegt bei den Auswanderern immer noch die Zahl der Männer gegenüber derjenigen der Frauen. Was leider in diesen Zahlen nicht zum Ausdruck kommt, ist die starke Fluktuation, d.h. die häufigen Pendelbewegungen zwischen dem Dorf und einem Küstenort. Es ist ja so, dass nur ein Teil derjenigen, die hier als ausserhalb des Dorfes lebend angegeben wurden, für eine längere Zeit oder gar für immer das Dorf verlassen hat. Zusammenfassend können wir sagen, dass ungefähr ein Drittel der Dorfbevölkerung nicht mehr im Dorf selbst wohnt und dass somit das Dorf Gaikorobi durch die Abwanderung zu Küstenstädten zwar auch betroffen, aber dennoch nicht so stark in Mitleidenschaft gezogen wurde wie andere von mir im Norden von Gaikorobi besuchte Dörfer, z.B. das Dorf Kuliangwa.

1.3.2 Die Bevölkerung des Dorfes im Jahre 1974

Tabelle 3: Die Bevölkerung und die Klane des Dorfes 1974 (1)

Klan	ausserhalb des Dorfes			im Dorf anwesend			Total
	Männer	Frauen	Total	Männer	Frauen	Total	
Lenga	1	3	4	3	2	5	9
Wuliap	11	2	13	18	27	45	58
Mairambu	13	11	24	23	17	40	64
Plau	4	4	8	8	6	14	22
Yogum	9	11	20	17	19	36	56
Nari	2	6	8	12	17	29	37
Ambrab	1		1	21	15	36	37

- (1) Die Zahlen beziehen sich auf den 22.2.1974. Unter Klan (*yarange*) wird hier eine patrilineare, exogame Verwandtschaftsgruppe verstanden, deren Mitglieder sich auf einen gemeinsamen, mythischen Vorfahren beziehen. Einzelne Klane stehen in einer engen, mythisch begründeten Beziehung zueinander, sie wurden hier zusammen in der von Einheimischen gegebenen Reihenfolge aufgeführt. Vgl. auch Bateson 1932:257, 268.

(Fortsetzung Tabelle 3)

Klan	ausserhalb des Dorfes			im Dorf anwesend			Total
	Männer	Frauen	Total	Männer	Frauen	Total	
Nongusime	3	1	4	1	1	2	6
Moni	3	2	5	12	12	24	29
Wape	3	1	4	12	15	27	31
Sui	6	3	9	20	34	54	63
Sambe	4	2	6	11	16	27	33
Søme	4	2	6	8	8	16	22
Wegum	5	3	8	14	12	26	34
Kembiam	6	7	13	7	10	17	30
Wende	7	1	8	7	15	22	30
Indekambi	4	1	5	2	4	6	11
Amas	12	6	18	9	10	19	37
(1)					2	2	2
	98	66	164	205	242	447	611

Für ein Verständnis der in Gaikorobi 1972-74 angetroffenen Situation ist es wichtig, die Grösse der einzelnen Klane, wie sie in den in Tabelle 3 aufgeführten Zahlen zum Ausdruck kommt, zu betrachten. Aber nicht nur die Zahlenverhältnisse der Klane untereinander, sondern auch die verschieden starke Abwanderung bei einzelnen Klänen blieben nicht ohne Auswirkungen auf das Leben im Dorf und damit auch auf die Ergebnisse meiner Feldarbeit. Dies konnte besonders beim Yogum-Klan, von dessen 56 Mitgliedern 20 nicht mehr im Dorfe waren, aber auch beim Mairambu-Klan (von 64 24 ausserhalb) und beim Amas-Klan (von 37 18 ausserhalb) bemerkt werden. Welche Auswirkungen es im Falle des Klanes Yogum hatte, wird im Laufe der Arbeit deutlich werden.

Für die Untersuchung des Sago-Komplexes in Gaikorobi ist es wichtig zu sehen, dass der mit der Sagopalme totemistisch (2) verknüpfte Nongusime-Klan in Gaikorobi nur sehr schwach vertreten war. Dagegen stellten

(1) Eine Frau aus dem Hochland und eine aus Nangusap.

(2) Ueber das Problem der totemistischen Zuordnung vgl. den Abschnitt 8.4 im achten Kapitel.

der Klan Moni und der Klan Sui, denen ebenfalls die Sagopalme in bestimmter Hinsicht zugeordnet wird, ein deutliches Uebergewicht dar. Vermutlich hing es damit zusammen, dass nie eine klare Trennungslinie in den Zuordnungen zwischen dem Klan Moni und dem Klan Nongusime vollzogen werden konnte. Man muss jedenfalls diese zahlenmässige Schwäche des Klanes Nongusime im Laufe dieser Arbeit nicht aus den Augen verlieren. Für die gesamte Situation des Dorfes kann man ferner deutlich ein Uebergewicht der Klane Sui und Wuliap feststellen. Dies wirkte sich besonders stark im Leben des Dorfes aus. So wird man damit in Zusammenhang bringen können, dass nach dem Zweiten Weltkrieg der Klan Sui während vieler Jahre den Dorfcchef stellte, und nach 1964 war es dann ein Mann des Klanes Wuliap, der dieses von den Weissen eingeführte Amt übernahm.

1.3.3 Die Männerhäuser des Dorfes Ende 1972

Bei Beginn der Feldforschung gab es in Gaikorobi sechs Männerhäuser (1):

<i>Männerhaus</i>	<i>Hälftenzugehörigkeit</i>	<i>Klanzugehörigkeit</i>
Kraiembət	Nyau	Sui, Wende
Kamanəmbət	Nyau	Moni
Mangvambət	Nəme	Ambrab
Wompun	Nəme	Wuliap
Kumbuimbət	Nəme	Yogum
Kambok	Nəme	Wuliap, Plau, Səme, Nari

Aus der Hälftenzugehörigkeit der Männerhäuser ersieht man, wie ungenau diese die Klanordnung wiedergibt, könnte man doch meinen, es gäbe mehr Klane der Nəme-Hälfte. Wir können also jetzt schon den Schluss ziehen, dass diese grosse Zahl von verschiedenen Männerhäusern in einem gewissen Missverhältnis steht zur aktuellen Klanordnung. Während des Feldaufenthaltes gab es dann einige Veränderungen. Das Männerhaus Wompun stürzte in einer Nacht zusammen und wurde, trotz gegenteiliger Beteuerung, nicht wieder aufgebaut. Das Männerhaus Kraiembət wurde kurz vor Ende des Feldaufenthaltes geräumt und abgebrochen. Das Männerhaus ist jedoch inzwischen wieder aufgebaut worden (2). Das Männerhaus Kamanəmbət wurde ab-

(1) Für die Lage der Männerhäuser vgl. den Dorfplan Karte 8.

(2) Das entnehme ich den schriftlichen Mitteilungen meines Freundes Atembandi aus Gaikorobi.

gebrochen, man errichtete an dessen Stelle einen kleinen Schuppen und begann mit dem Bau eines grossen Männerhauses. Dies war schon der zweite Versuch, ein grosses Männerhaus Kamanəmbət zu bauen, der jedoch wieder wegen mangelnder Beteiligung der Männer nicht über den Rohbau hinausführte. Neben dem Männerhaus Kambok wurde ein neues Männerhaus errichtet, Yos genannt und der Nəme-Hälfte zugehörig.

Neben diesen Veränderungen gab es in den Jahren meines Aufenthaltes auch solche vorübergehender Art wie Meidung eines Männerhauses. Dies geschah mit dem Männerhaus Kumbuimbət während der letzten Monate des Feldaufenthaltes. Kein Mann betrat mehr das Männerhaus, da es mit Krankheiten und verschiedenen Unglücksfällen in Verbindung gebracht worden war. Auch das Männerhaus Mangvambət (Abb. 2), das grösste Männerhaus, das es in Gaikorobi zur Zeit des Feldaufenthaltes gab, wurde eine längere Zeit gemieden. Während der Trockenzeit 1973 gab es während einer Nacht eine Auseinandersetzung, bei der der Anlass ein Streit zweier Hunde gewesen sein soll. Dies geschah, nachdem das Männerhaus Wompun schon zusammengefallen war und die Männer, die sich in diesem aufzuhalten pflegten, alle in das Männerhaus Mangvambət gekommen waren. Obgleich das Männerhaus nur dem Klan Amrab gehörte, sassen inzwischen Männer folgender Klane zusammen: Wuliap, Wegum, Kembiam, Sui, Amas und manchmal auch Männer der Klane Moni und Yogum. Der erwähnte Streit endete dann damit, dass ein Mann des Klanes Amrab (1) alle Männer der anderen Klane hinauswarf. Diese Männer nahmen ihre Hocker aus dem Männerhaus heraus und ebenso die grossen *awan*-Masken, die nun wegen dieser Notsituation in Wohnhäusern untergebracht werden mussten. So blieb das Männerhaus mehrere Wochen fast leer.

Schon aus dieser zeitlich begrenzten Perspektive ergibt sich das Bild einer starken Flexibilität in der Beziehung der Männerhäuser zu bestimmten Klänen, oder anders ausgedrückt, in der Verteilung der Männer verschiedener Klane auf einzelne Männerhäuser. Wieviel schwieriger und unübersichtlicher wird erst das Bild, wenn man in die Vergangenheit zurückgeht. So gab es früher etwas vor dem Männerhaus Mangvambət gelegen das Männerhaus Kosimbi. In diesem Männerhaus, das neben einem früheren grossen Männerhaus Kamanəmbət stand, waren die Klane Amas, Indekambi, Wende Yogum, Wape und Amrab vertreten (2). Unmittelbar neben dem heutigen

(1) Eigentlich war dieser Mann in den Klan Amrab nur aufgenommen worden, mit dem Recht zur Nutzung von Land und Sagoarealen, ohne jedoch wirklich adoptiert zu sein.

(2) Mit "vertreten" ist hier der Besitz an Männerhauspfosten, Liegestellen, Feuerstellen usw. gemeint.

westlichen Eingang in das Dorf stand früher ein grosses Männerhaus Wolimbi, in dem die Klane Wegum, Kembiam, Sui, Sambe vertreten waren. Ferner standen 1972 noch die gewaltigen Pfosten eines grossen Männerhauses Kam-bok-Yos, das den Klanen Səme, Nongusime, Mairambu, Nari, Lenga, Plau an-gehörte.

Das Bild, das sich aus diesem kurzen Ueberblick ergibt, macht deut-lich, wie zersplittert und unheitlich die Verteilung der Klane auf Män-nerhäuser in Gaikorobi ist. Es gibt dort nicht den Fall von einem oder zwei Männerhäusern, in denen die Klane ihre Liegestellen, Hocker, Feuer-stellen usw. in einer auf der Dualteilung beruhenden Ordnung innehaben. Oft hatte man den Eindruck, dass die Auflösungstendenzen innerhalb der Dorfgemeinschaft sehr stark sind. Dieses Bild bestätigte sich dann durch die über die Vergangenheit des Dorfes erhaltenen Berichte. Es hatte nämlich immer eine grosse Zahl von wohl meistens kleineren Männer-häusern gegeben. Aus der oben angegebenen Verteilung der Klane auf be-stimmte Männerhäuser ergibt sich auch, dass viele Klane kein eigenes Männerhaus besitzen, dass sie nur in ihnen "fremden" Männerhäusern ge-duldet werden und bei Konflikten dieses Recht dann verlieren können.

Im folgenden soll die reale Situation beschrieben werden, d.h. wel-che Klane sich tatsächlich in den Männerhäusern aufhielten.

<i>Männerhaus:</i>	<i>Klan:</i>
Kraiembət	Sui, Sambe, Wende, Indekambi, Wape
Mangvambət	Ambrab, Amas, Moni, Wegum, Kembiam
Kamanəmbət	Moni
Wompun	Wuliap, Sui, Wegum, Kembiam
Kumbuimbət	Yogum, Sui
Kambok	Wuliap, Səme, Plau, Nari, Amas, Mairambu, Nongusime.

Ein Informant sagte einmal, dass es eigentlich in Gaikorobi keine Män-nerhäuser mehr gäbe, sondern nur *mbarə*. Diese *mbarə* standen früher neben den Wohnhäusern, und die Männer stellten dort Schnitzereien, Werkzeuge und anderes her. Diese Arbeiten werden heute alle in Männerhäusern verrichtet. Früher wäre dies verboten gewesen. Der Informant deutete damit auf den Verfall der Traditionen hin, auf die Auflösungserschei-nungen der Kultur, die ja gerade an den Männerhäusern in Gaikorobi so deutlich sind (1).

(1) Vgl. über diese Zerfallserscheinungen die Ausführungen bei Bühler 1957.

1.3.4 Die Klane und ihre Gliederung in Mutter- und Sonnenhälfte

Die Klane verteilen sich folgendermassen auf die beiden Hälften Nəme (Mutter) und Nyauī (Sonne bzw. Kind):

<i>Nəme-Hälfte:</i>	<i>Nyauī-Hälfte:</i>
Lenga	Wape
Wuliap	
Mairambu	Sui
	Sambe
Plau	Səme
Yogum	
	Wegum
Nari	Kembiam
Ambrab	
	Wende
Nongusime	Indekambi
	Amas
	Moni

Es sind hier wiederum Klane, die in einem bestimmten Verwandtschaftsverhältnis zueinander stehen und so einen Klanverband bilden, zusammen aufgeführt worden. Diese Beziehungen werden hauptsächlich mit Mythen begründet. Sie sind jedoch ohne grösseren Einfluss auf das Alltagsleben.

Die Zuweisung eines Klanes zu einer Hälfte ist nicht in jedem Fall in eindeutiger Weise vorzunehmen. Von den in Gaikorobi vorhandenen Klänen sind es der Klan Nongusime und der Klan Kembiam, die in einer bestimmten, jedoch schwierig zu fixierenden Weise Anteil an beiden Hälften haben. Der Klan Nongusime wird auch Ngansime genannt, und in diesem Namen kommt das Wort für Nacht (*ngan*) vor, und der Klan Nongusime wird so dem Klan Səme, der auch Nyasime (*nya* = Sonne) genannt werden kann, gegenübergestellt. Nun ist der Klan Səme in den Mythen sehr mit der Entstehung der Sonne verbunden, so dass diese Gegenüberstellung berechtigt erscheinen würde, wenn nicht der Klan Nongusime in einer gewissen Weise, mythologisch gesehen, auch an der Welt der Gestirne Anteil hätte, so dass man ihn wiederum der Nyauī-Hälfte zuordnen kann. Ohne sämtlichen mythischen Beziehungen und Bedingungen hier ausführlich nachgehen zu können, muss gesagt werden, dass der Klan Nongusime eher der Hälfte Nəme zuzuordnen ist. Die wichtigste totemistische Zuordnung für den Klan Nongusime ist die Sagopalme, und wie im Laufe dieser Untersuchung sich

herausstellen wird, steht gerade die Sagopalme bzw. das damit verbundene mythische Wesen (Ahne) an der Schwelle zwischen beiden Hälften. Der andere Klan, der in gleicher Weise die Sagopalme als wichtigste Zuordnung besitzt, der Klan Moni, steht heute unwidersprochen in der Nyaui-Hälfte. Trotzdem gibt schon der Name des Klandes an (*mo* = Spitze, *ni* = Baum), dass er mit einem anderen Klan verbunden wird. Diese Verbindung besteht mit dem Klan Wuliap, dem die Wurzel (*angwa*) des betreffenden Baumes zugewiesen wird. Also wäre der Klan Moni in dieser Hinsicht der Nəme-Hälfte zuzuordnen. Auch gab es nicht näher erklärbare Gerüchte, dass dieser Klan früher in dieser Hälfte gewesen sei. Trotzdem wurde er nicht als *hapkas* (Mischling, Pi.) wie der Klan Nongusime bezeichnet. Der Klan Moni ist wenigstens so, wie er während des Feldaufenthaltes beobachtet wurde, eindeutig der Nyaui-Hälfte zuzuweisen. Diese *hapkas*-Stellung wird übrigens auch durch ein Bild ausgedrückt, indem man sagt, dass das eine Bein des Klandes in dieser, das andere in jener Hälfte stünde.

Noch undurchsichtiger war die Situation bei dem Klan Kembiam. Hier sind es Zuordnungen, die mit dem Buschkänguruh (Wallaby) zusammenhängen, das eigentlich der Nəme-Hälfte zugeordnet wird. Die Zwischenstellung dieses Klandes war jedoch weniger deutlich von Einheimischen formuliert worden, sie wurde fast etwas verheimlicht, ganz im Gegensatz zu der Situation im Falle des Klandes Nongusime. Diese beiden Problemfälle in der Hälftezuweisung eines Klandes wurden hier etwas ausführlicher behandelt, damit man die Schwierigkeiten erkennt, die auftreten können, wenn man diese Dualteilung in den Griff bekommen möchte. Ferner sind sie auch ein Hinweis für die Flexibilität des Systems.

Es gibt eine Anzahl anderer Bezeichnungen, die neben den schon erwähnten für die genannte Hälfteinteilung verwendet werden. Da sie über die Hälfteinteilung einigen Aufschluss geben, sollen sie im folgenden aufgeführt werden. Für die Nəme-Hälfte wird die Bezeichnung Kumbungesui (Hinter-Haus-Oeffnung) und für die Nyaui-Hälfte die Bezeichnung Ndamangesui (Vorder-Haus-Oeffnung) verwendet. Diese Bezeichnungen hängen mit der Gliederung eines Männerhauses zusammen. Da es in Gai-korobi kein stehendes Männerhaus mehr gab, in dem beide Hälften durch Klane vertreten waren, konnte diese für den Mittelsepik beschriebene Form der Sozialorganisation in einem Männerhaus nicht beobachtet werden (1). Das Männerhaus Yos-Kambok, dessen Pfosten noch standen, war

(1) Für die Beschreibung der Idealordnung eines Männerhauses am Mittelsepik vgl. Schuster 1970.

so in zwei Hälften geteilt gewesen; der hintere Teil des Männerhauses der Nəme-Hälfte, der vordere Teil des Männerhauses der Nyauī-Hälfte zugeordnet. Diese Gliederung in einen vorderen und hinteren Teil wurde aber auch für den Aufbau einer ehemaligen Siedlung von Gaikorobi, die Siedlung Mevəmbət (1), angegeben.

Diese Gliederung in "hinten" und "vorne" hat nach den in Gaikorobi gemachten Erfahrungen eindeutig einen mythologischen Bezug, indem die Nacht- oder Mutterhälfte, die nach Aussage von Informanten früher allein bestand, von der Sonnenhälfte zurückgedrängt wurde. In einem Bild zusammengefasst lässt sich dies so umschreiben: Aus der Urzeit oder auch Nachtzeit hat sich die Sonne, das Licht oder der Sohn herausgelöst und hat die Nacht bzw. die Mutter verdrängt. Diese Beziehungen, die hier nur wiederum in einem Bild dargestellt werden konnten, werden später anhand des vorgelegten Mythenmaterials deutlicher werden und sollen hier nur zum Verständnis der Hälftenteilung schon einmal erwähnt worden sein. Denn diese Hälftenteilung in Nəme und Nyauī hat in Gaikorobi fast ausschliesslich nur für die mythischen Aspekte eine Bedeutung.

Ebenso wie die Gegenüberstellung von hinten und vorne spielt die Beziehung oben/unten eine wichtige Rolle in den Verhältnissen der Klane untereinander. Schon zu Beginn des Feldaufenthaltes wurde durch Informanten meine Aufmerksamkeit auf einen Bach im Norden und Osten des Dorfes gelenkt, der in der Einteilung seines Laufes bis zu einem gewissen Grad die Klangliederung widerspiegelt. Der Bach wird in Ambukambi (Oberlauf), Indekambi (Mittellauf) und Ngenikambi (Unterlauf) gegliedert. Der Oberlauf wird dem Klan Wape, der Mittellauf den Klänen Yogum und Plau, der Unterlauf den Klänen Nari und Amrab zugewiesen. Es ergibt sich dann die Gegenüberstellung von Oberlauf zu Unterlauf, die von Einheimischen selbst vollzogen wurde, und die mit der Hälftenteilung in Nəme und Nyauī zu vergleichen ist. Der Oberlauf wird so von den Einheimischen der Nyauī-Hälfte, der Unterlauf der Nəme-Hälfte zugeordnet. Der Mittellauf bildet bei dieser Gegenüberstellung ein Problem, da auch die Klane Indekambi, Amas und Wende Ansprüche auf diesen Teil des Baches haben, so dass er nicht einer Hälfte zugeordnet werden kann (

Anhand des folgenden Beispiels sollen die Beziehungen der Klane untereinander und zu den Hälften nochmals verdeutlicht werden. In der Sicht der Bewohner von Gaikorobi wird das Dorf auch als ein Haus aufgefasst, das aus zwei Teilen besteht, nämlich dem Teil *kambla* (Nyauī-Hälfte) und

(1) Vgl. dazu den Abschnitt über frühere Siedlungen 1.4.1.

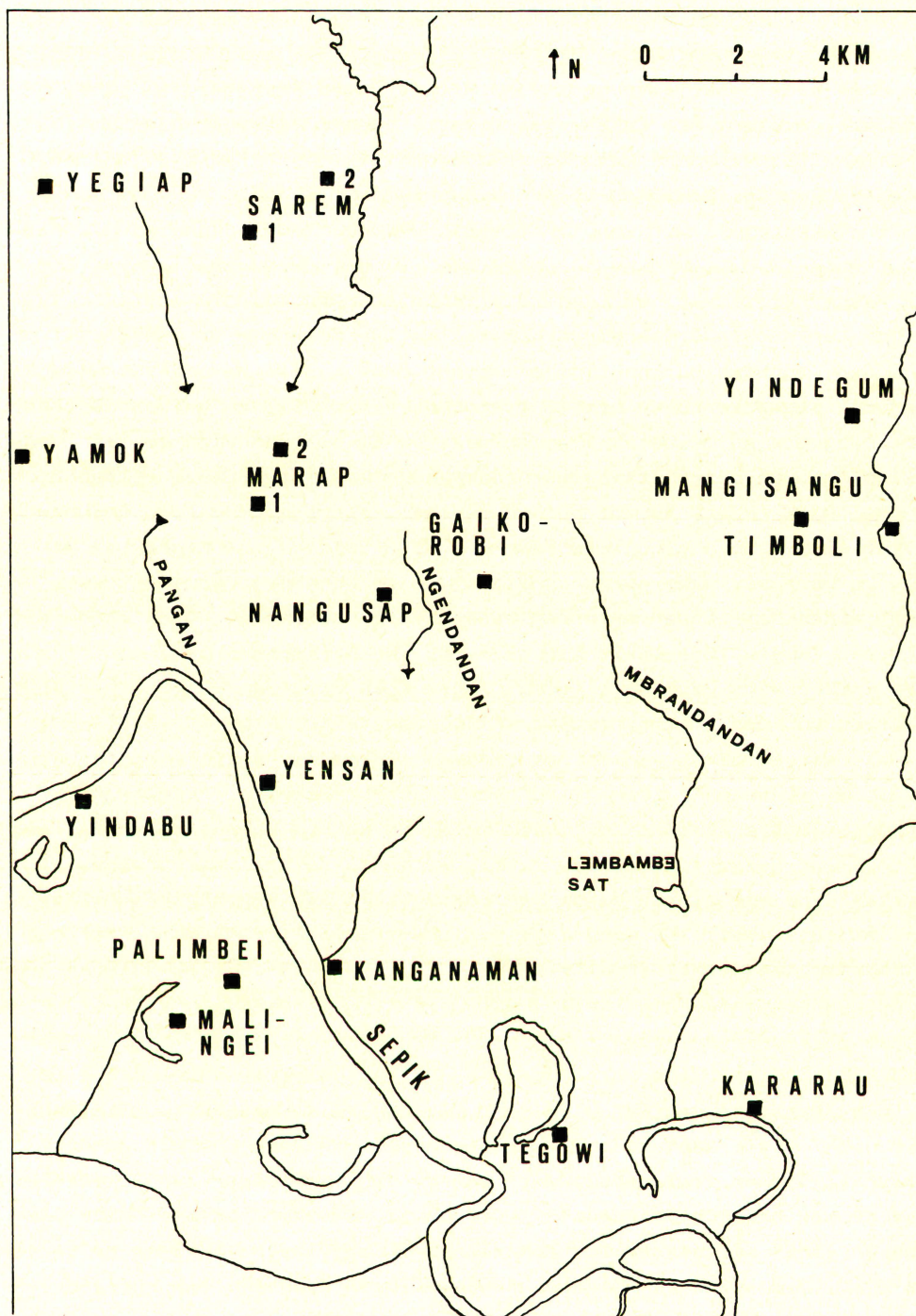
(2) Es handelt sich hier um den Bach Mbrandandan, vgl. dazu Karte 4.

dem Teil *mindje* (Nəme-Hälfte). Wenn ein neues Dorf angelegt wird, so sei das dem Bau eines neuen Hauses vergleichbar. Die Pfosten, die in die Erdlöcher gesteckt werden, um das neue Haus zu tragen, seien wie die Toten, die zuerst im Dorf begraben wurden. Diese Toten tragen gleichsam das Dorf, sie sind die Pfosten des Dorfes. Auf der Seite *kambla* sind es in Gaikorobi die Ahnen Yangumban (Klan Amas) und Wandiangwe (Klan Sui), die das Haus tragen. Auf der Seite von *mindje* sind es die Ahnen Səlengowan (Klan Wuliap) und Woliwanyingə (Klan Moni) (1), die das Haus tragen. Während diese Pfosten (*wasot*) die Längsbalken (*kambule*), die den Fussboden (*təgəkn*) des Hauses tragen, stützen, sind andere Pfosten (sprich Klane) Stützen für den Firstbalken (*sambe*). Es sind dies die Ahnen Ambukambiwan (Klan Wape), Ngənikambiwan (Klan Nari bzw. Ambrab), Mbavambandjən (Klan Mairambu) und Mbanduk (Klan Wegum und Klan Kembiam). Diese Klane gehören nicht zu den Gründerklanen (*təpmanəmba*) des Dorfes, daher tragen sie nur das Dach des Hauses. Trotzdem ist die Zusammenarbeit aller Klane für eine erfolgreiche Dorfgemeinschaft wichtig. Wenn ein Pfosten (Klan) fehlt, dann kann nach Aussage von Informanten z.B. kein erfolgreicher Krieg gegen ein Feinddorf geführt werden.

1.3.5 Die Hälften Numbusai und Ngusai

Die Bezeichnungen Numbusai und Ngusai (2) weisen auf den Raum dieser Hälften hin, in dem z.B. Handlungen von Ahnen dieser Hälften stattgefunden haben. Auch wurde von Ngusai oft gesprochen, wenn man das Wasser des Baches Mbrandandan meinte. Die Menschen, die diesen Hälften angehören, werden entsprechend *numbupali* und *ngupali* genannt. Die Opposition Erde : Wasser gibt die in dieser Gliederung ausgedrückte Ordnung deutlich wieder. In mancher Hinsicht könnte diese Hälftengliederung mit derjenigen in Nəme-Hälfte und Nyauī-Hälfte verglichen werden, besonders vor dem Hintergrund der Mythen. Es sei hier darauf verwiesen, dass in diesen Mythen ja beschrieben wird, wie am Anfang nur Wasser war, und ebenso war auch am Anfang nur Dunkelheit, d.h. nur die Nəme-Hälfte. Und ebenso wie später die Dinge (v.a. die Erde) aus dem Wasser aufgetaucht sind,

-
- (1) Hier bemerken wir die schon angedeutete Verbindung des Klanes Moni mit dem Klan Wuliap sehr deutlich.
 - (2) *numbu* kann mit erhöhtem Erdboden, Bachufer und Berg übersetzt werden; es wird hier jedoch mit Erde wiedergegeben, da dieses Wort dem Wesen der Gliederung besser entspricht. Das Wort *ngu* ist mit Wasser zu übersetzen.



Karte 4: Die Lage von Gaikorobi und benachbarten Dörfern

so brach später das Licht aus, d.h. es entstand die Nyau-Hälfte. Es liessen sich jedoch beide Hälftengliederungen nie gleichsetzen, d.h. man muss eine Ueberlagerung beider Gliederungen feststellen, wobei jedoch hier historische Erklärungsversuche ausser Betracht bleiben sollen. Vielmehr soll versucht werden, die wesentlichen Unterschiede beider Gliederungen in ihren Funktionen herauszustellen.

Im Gegensatz zu der vom Mittelsepik bisher schon bekannten Hälften-gliederung in Mutter- und Sonnenhälfte (1) hat diejenige in eine Erd- und Wasserhälfte viel weitgehendere Auswirkungen auf die Sozialorgani-sation und auch auf das Wirtschaftsleben der Menschen in Gaikorobi. Eine der wichtigsten Funktionen besteht darin, dass mit dieser Gliede-rung Heiratsbeziehungen bestimmt werden, d.h. zwischen beiden Hälften werden bevorzugt Heiraten abgeschlossen. Es besteht eine gewisse Ver-pflichtung, zu bestimmten Klanen der anderen Hälfte Frauen zu geben. Es soll hier jedoch hervorgehoben werden, dass diese Hälften keineswegs exogam sind. Wenn eine Frau in die andere Hälfte hinübergegeben worden ist, so darf sie nach einer Scheidung, oder wenn sie verwitwet ist, nicht einen Mann ihrer ursprünglichen Hälfte heiraten. Dies würde mit schweren Folgen (Krankheit bis Tod) für ihren eigenen Klan, d.h. für ihre Brüder usw. verknüpft sein. Diese Ehen zwischen Hälften werden meistens von den Eltern bzw. den Klanen der Heiratspartner bestimmt, und sie werden häufig schon beschlossen, bevor die Heiratenden erwach-sen sind. Ohne auf diese Heiratsverbindungen hier näher eingehen zu können, lässt sich aus dem bisher Gesagten jedoch schon entnehmen, dass durch diese Heiratsverbindungen, die ja institutionalisiert sind, eine Vielzahl von Verhaltensweisen und Normen zwischen Angehörigen beider Hälften entstehen. Es sind dies u.a. bestimmte Meidungsvorschriften. Oft konnte man den Eindruck gewinnen, dass zwischen beiden Hälften gros-se Spannungen entstehen können, die durch die Verhaltensvorschriften um-gangen bzw. gelöst werden. Von den verschiedenen Vorschriften im Ver-halten der Angehörigen verschiedener Hälften untereinander möchte ich nur eine erwähnen, da sie u.a. auch mit Sago zusammenhängt. Ein Mann darf nicht von einem anderen Mann, zu dessen Hälfte er nicht gehört, einen Sagofladen verlangen, da er ausser dem Sagofladen auch dessen erste Frau zur Heirat erhalten würde. Ein Mann, so sagte man mir, ruft näm-lich in einem solchen Fall nicht nach dem Sagofladen, sondern er verlangt die Ehefrau des anderen Mannes. Neben dieser Funktion der Heiratsrege-

(1) Vgl. darüber auch Bateson 1932:256.

lung hat diese Hälftengliederung auch eine grosse Bedeutung für die Nahrungsdistribution. Dies hängt natürlich in einem gewissen Mass mit den affinen Bindungen zusammen.

Nicht alle Beziehungen zwischen Klanen dieser Hälften sind eindeutig festzulegen, d.h. es ist eigentlich ein relativ flexibles System, das vielen Veränderungen unterworfen ist. Heiratsverbindungen, Nahrungsdistribution und Diskussionen über mythologische Zuordnungen bieten mancherlei Unsicherheitsfaktoren, die durch die starre Gliederung, die sich in der Opposition Erde : Wasser auszudrücken scheint, nicht übersehen werden dürfen. Es gab z.B. Beziehungen zwischen Klanen, die mir genannt wurden, obgleich sie nicht mehr in Funktion waren. Oder es entstanden Konflikte, indem ein Klan zu einem anderen Klan der anderen Hälfte eine Beziehung aufnehmen bzw. erneuern wollte und dies anhand mythologischer Dispute zu untermauern versuchte, der angesprochene Klan jedoch nicht darauf einging. Für alle diese Einzelverbindungen zwischen Klanen verschiedener Hälftenzugehörigkeit gibt es Mythen als Begründung, d.h. man kann hier wirklich von Mythen als "charter" (1) für zu vollziehende Ehebindungen sprechen. Doch die wichtigste Begründung in Form einer Mythe bildet diejenige über den Ahnen Toatmeli (2). In dieser Mythe, in der berichtet wird, dass ein Ahne sich hat töten lassen, damit Nahrung für die Menschen entstehen kann, erscheint die Dualität bzw. Opposition von Erde und Wasser sehr deutlich.

Während die Opposition Erde : Wasser für viele Tiere eine eindeutige Zuordnung erlaubt, war dies bei der Sagopalme äusserst schwierig zu erkennen. Oefers wurde danach gefragt, zu welcher Hälfte man die Sagopalme oder Sago zählen könne. Als Antwort wurde dann z.B. gegeben, dass die Sagopalme früher wie alles andere auch in Ngusai, also im Wasser, gewesen, später jedoch auf das feste Land heraufgekommen sei. Eine eindeutige Zuordnung kommt in einem Ausspruch vor, der gemacht wird, wenn eine Frau in einen Klan der anderen Hälfte heiratet und in das Haus ihres zukünftigen Mannes hinaufsteigt. Wenn es ein Mädchen der Erdseite ist, das einen Mann der Wasserseite heiratet, so sagt man ihr: "Das ist deine Wasser-Plattform (*ngudjambe*).". Und wenn ein Mädchen der Wasserseite in ein Haus der Erdseite hinaufgeht, sagt man: "Das ist deine Sago-Plattform (*naudjambe*).". In diesem Ausspruch wird also Sago mit Erde gleichgesetzt und dem Wasser gegenübergestellt. Diese Identifikation, die manchmal zwischen Sago und Erde durchgeführt wird, wer-

(1) Vgl. Malinowski 1948:108.

(2) Vgl. dazu die Mythe über Toatmeli unter Abschnitt 8.1.7.

den wir später, besonders anhand der Mythen, noch häufiger antreffen. Hier soll nur festgehalten werden, dass man Sago bei dieser Hälftenteilung vermutlich auf die Seite der Erde wird zuordnen können.

Für die Bezeichnungen zwischen bestimmten Klänen dieser Hälften werden in Gaikorobi drei Termini verwendet: *sambra*, *wamali* und *lano*. Während die Termini *sambra* und *lano* schon von Bateson (1) erwähnt werden, ist der Terminus *wamali* in der Literatur über die Iatmul bisher noch nicht aufgetreten. Die Unterschiede, die durch die drei Termini bei den Beziehungen der Kläne untereinander anzunehmen sind, konnten nicht bis in das Letzte geklärt werden. Es steht jedoch fest, dass durch alle drei Termini auf eine Beziehung hingewiesen wird, die durch Heiratsverbindungen bestimmt wird.

Im folgenden sollen die Kläne, die in den genannten Beziehungen einander gegenüberstehen, aufgeführt werden. Es wird daraus auch die jeweilige Zugehörigkeit der Kläne zu einer der Hälften ersichtlich.

Erd-Hälfte

Wasser-Hälfte

Folgende Kläne stehen sich in der *sambra*-Beziehung gegenüber:

Sui	:	Wape
Seme	:	Nari, Ambrab
Nongusime, Moni	:	Wape
Lenga, Wuliap, Mairambu	:	Wape

Folgende Kläne stehen sich in der *wamali*-Beziehung gegenüber:

Sui, Sambe, Seme	:	Kamangwe, Kumbrangwe (2)
Wegum, Kembiam	:	Wape, Yogum, Plau
Nongusime, Moni	:	Wende, Indekambi, Amas
Lenga, Wuliap, Mairambu	:	Nari, Ambrab

-
- (1) Ueber diese Beziehungen finden wir nur sehr wenige Angaben in der bisher vorliegenden Literatur. Vgl. über *sambra* Bateson 1932:270-271 und über *lano* Bateson 1958:93. Bateson (1932:270) schreibt, dass einige Kläne *sambra* von anderen Klänen seien: "The relationship between the clans is a mutual one, the clans being in this way paired off. (There seems to be some irregularity and overlapping in the pairs, probably due to old fissions or fusions of clans.)" Dies trifft nun genau auf die Situation in Gaikorobi zu. Ueber die *sambra*-Beziehung im Nachbardorf Kararau vgl. Hauser-Schäublin 1977:36. Bei den Abelam, wo es ja auch Hälften gibt, scheint die *sambra*-Beziehung mehr individueller Natur zu sein: "The relationship is primarily an individual one." (Kaberry 1941:256)
- (2) Die Kläne Kamangwe und Kumbrangwe sind, bis auf eine Frau, in Gaikorobi nicht vertreten, dagegen im Nachbardorf Nangusap.

*(Erd-Hälfte)**(Wasser-Hälfte)*

Folgende Klane stehen sich in der *lano*- Beziehung gegenüber:

Sui	:	Wende
Sambe	:	Wape
Seme	:	Plau
Nongusime, Moni	:	Ambrab (früher Indekambi?)
Lenga, Wuliap	:	Yogum
Mairambu	:	Nari (oder Amas?)
Wegum, Kembiam	:	Ambrab
Kumbrangwe (?)	:	Amas (?)

Die mit dem Terminus *wamali* gekennzeichnete Beziehung hat eine stark rituelle Funktion, die sich mir bei der Einweihung eines neuen Männerhauses im Nachbardorf Nangusap zeigte. Von der Spitze eines Giebelstützpfeilers mussten Früchte der Arecapalme von einem Mann heruntergeholt werden, der *wamali* desjenigen Klanes war, der dieses Männerhaus bzw. diesen Teil errichtet hatte. Während so die *wamali*-Beziehung rituell sehr fixiert ist und auch mehrere mythisch miteinander verwandte Klane einander gegenüberstehen, wie aus obiger Aufstellung ersichtlich ist, ist es auffallend, wie bei der *lano*-Beziehung nur einzelne Klane in Opposition zueinander vorkommen. Es konnte keine Uebersetzung für das Wort *wamali* gefunden werden, dagegen weist der Terminus *lano* ganz deutlich auf die affine Verbindung hin, indem er in der Verwandtschaftsterminologie der Sawos und der Iatmul den Mann der eigenen Schwester, der auch *landu* genannt wird, meint. Diese *lano*-Beziehung ist v.a. durch Heirat und Nahrungstausch geprägt. So sagte man mir, dass bei Totenfesten der grösste Teil der verteilten Nahrung in die Taschen (*kambi*) des *lano*-Klans gegeben wird. Der *lano* soll am meisten Nahrung fordern.

Betrachtet man die Gegenüberstellung der einzelnen Klane genauer, so fällt ein weiterer Aspekt auf, nämlich die Lokalität oder die Nachbarschaft derjenigen Klane, die sich gegenseitig *lano* nennen. Fast alle Klane, die in dieser *lano*-Beziehung stehen, leben in Gaikorobi unmittelbar nebeneinander, und so erklärt sich auch, dass in dieser Beziehung Klanverbände, also mehrere, in einer gewissen mythischen Beziehung zueinander stehende Klane, nicht auftreten. Als Beispiel möchte ich hier nennen: Klan Sui und Klan Wende; Klan Sambe und Klan Wape (diese Klane sind alle im Dorfteil Kraiembat vertreten); ferner die Klane Kembiam, Wegum und Ambrab im Dorfteil Indeləpma. Im Dorfteil Kambok sind es die Klane Seme und Plau und ferner die Klane Mairambu und Nari (1).

(1) Vgl. dazu auch den Dorfplan Karte 8.

Dass man sich hier vor allzu schnellen Schlussfolgerungen hüten muss, zeigt an, wie bei einzelnen Beziehungen Unsicherheiten bestehen. Ein Wechsel der Beziehungen ist durchaus möglich. Man berücksichtige unter diesem Aspekt bestimmter Beziehungen aber auch die Siedlungsgeschichte des Dorfes, und die hervorragende Bedeutung dieser Bindungen aneinander wird ebenfalls deutlich werden. Es ist nun eindeutig ein lokales Prinzip, das in der *lano*-Beziehung ausschlaggebend ist, während bei der *wamali*-Beziehung sogar Klane als Partner auftreten, die nicht einmal im gleichen Dorf wohnen. Wenn also in den *wamali*-Beziehungen vor allem, d.h. nicht nur, Aspekte des Rituellen und des Mythologischen zum Ausdruck kommen, sind es in den *lano*-Beziehungen diejenigen des alltäglichen Zusammenlebens und damit der täglichen gegenseitigen Hilfe und der Nahrungsgaben. Das zeremonielle Hinfallen, das nach dem Hinfallen eines Menschen der anderen Hälfte ausgeführt wird und das z.B. Bateson (1) schon erwähnt und auch von mir einige Male beobachtet werden konnte, findet z.B. nicht im Falle der *lano*-Beziehung statt.

Schliesslich müsste hier noch die *sambra*-Beziehung erwähnt werden. Es kann jedoch vorerst eine gewisse Unklarheit nicht ausgeräumt werden, da es nicht deutlich wurde, warum gerade der Klan Wape in dieser Beziehung so stark hervorgehoben wurde. Manchmal wurde der Terminus *sambra* auch gleichbedeutend mit dem Terminus *wamali* verwendet.

1.3.6 Die Hälften Mewak und Kəsək

Da diese Hälftengliederung in der Literatur über die Iatmul schon erwähnt wurde (2), soll hier nur kurz darauf hingewiesen werden, dass sie in Gaikorobi vorkommt, wenn vermutlich auch mit einer etwas anderen Bedeutung als bei den Iatmul. Den Aussagen und Beobachtungen nach ist es vor allem eine Dualteilung, die mehr kultische Funktionen hat. So spielt sie eine gewisse Rolle bei einem Fest in Gaikorobi, das *ndumbangu tombangu* (3) genannt wird. Dabei wurde die Zusammenstellung der verschiedenen Tänzer nach ihrer Zugehörigkeit zu den Hälften Mewak und Kəsək vorgenommen. Besonders die Bezeichnungen dieser Hälften weisen auf diese kultische Funktion hin. *mewak* ist eine Schlingpflanze, die ähnlich der Schling-

(1) Bateson 1932:270-271.

(2) Vgl. Bateson 1932:256-257, 434 und auch Hauser-Schäublin 1977:25, 147.

(3) Eine ausführliche Beschreibung dieses Festes muss einer späteren Publikation vorbehalten bleiben.

pflanze *wanyingo* an Bäumen und Palmen hochranken kann; die Blätter dieser Pflanze werden auch gegessen. *kəsək* dagegen bedeutet Dreck und Abfall, aber auch eine bestimmte Hautkrankheit (1). Von den Menschen, die der Hälfte Mewak angehören, sagt man: *avəwatə kwanandi* oder *avambotə kwanandi*, was man übersetzen könnte mit "auf Knochen (bzw. Baum) hinaufgestiegenen Menschen". Von den Menschen der Hälfte *kəsək* sagt man: *kəpmambo kwanandi*, d.h. sie ruhen auf dem Boden. Es ist also eine Dualteilung, die mit dem Gegensatz oben/unten operiert und vor allem in bestimmten kultischen Aufgaben und Pflichten in dem oben erwähnten Fest zum Ausdruck kommt. Die Zugehörigkeit soll sich patrilinear vererben; es gab jedoch häufig Unsicherheiten, Angehörige des gleichen Klanes können so verschiedenen Hälften angehören, und nur wenige Bewohner konnten Informationen zu dieser Gliederung geben. Dies hängt auch damit zusammen, dass das genannte Fest nur noch äusserst selten ausgeführt wird. Diese Dualteilung spielt somit heute im Leben der Einheimischen im Gegensatz zu den übrigen Hälften-gliederungen keine hervorragende Rolle.

1.3.7 Adoptionen und ihre Bedeutung für die Klanordnung

Ogleich im folgenden keine eingehende Darstellung der Erscheinung der Adoption gegeben werden kann, so muss doch darauf hingewiesen werden, da erst durch sie manche der Klanbeziehungen, von denen in dieser Arbeit die Rede sein wird, und die besonders in den Fragen der Nahrungsdistri-bution wichtig sind, verständlich werden.

Erst nach Monaten des Feldaufenthaltes wurde die Bedeutung dieser Adoptionen deutlicher. Immer wieder machten die Einheimischen Hinweise darauf, und auch die relative Häufigkeit dieser sozialen Erscheinungen unterstreicht die Wichtigkeit dieser Adoptionen. Die folgende Aufstel-lung gibt jene Adoptionen an, die mit dem Zweck verbunden waren, einen Klan bzw. eine Linie (2) zu erhalten.

(1) Es handelt sich um die Tinea-Krankheit.

(2) Unter einer Linie verstehe ich eine unilineare Deszendenzgruppe, deren Mitglieder sich auf einen gemeinsamen, bekannten Vorfahren zurückführen lassen.

Tabelle 4: Adoptionen

<i>Mann</i>	<i>aus Klan:</i>	<i>in den Klan:</i>
Poiwan	Sui	Sui
Mbandjenaue	"	"
Ndambuimban	"	"
Nondimeli	"	Moni
Woliangen	"	Kembiam
Atembandi	"	Wende
Kegandimi (+) (1)	"	Søme
Konawe (+)	"	Moni
Tevolavi	Sambe	Wende
Auvionmeli (+)	"	Masam (2)
? (Neugeborenes)	Wegum	Ambrab
Sindanaue (+)	Kembiam	Sambe
Andimeli (+)	"	Kembiam
Silisui	Wende	Wende
Tungvalievi (+)	"	Indekambi
Tevolavi (+)	"	Sambe
Ambrungvi (+)	"	Yogum
Nangundimi	Indekambi	Wende
Sratēmi	Amas	Mangwa (2)
Ngusavimeli	"	Nari
Moengwe (+)	Moni	Nongusime
Laminon (+)	"	Sui
Lisombandi	Lenga	Sambe
Olimandji	Wuliap	Wuliap
Mandjikumban	"	Lenga
Mavatmeli	Mairambu	Amas
Numbumbandi	"	Yogum

Die Tabelle 4, die sämtliche Adoptionen, die mit dem genannten Zweck gemacht wurden und von mir erfasst werden konnten, wiedergibt, lässt deutlich die Tendenz erkennen, diese Adoptionen zwischen sog. verwandten Klanen, ja sogar innerhalb des gleichen Klanes durchzuführen. Wenn es

(1) Das Zeichen (+) bedeutet, dass es ein Verstorbener ist.

(2) In Gaikorobi nicht mehr vorhandener, aber in Nangusap noch vertretener Klan.

scheinbar verschiedene Klane sind, so liegt häufig ein anderer Bezug dahinter, z.B. dass die Frauen, zwischen denen die Kinder gegeben werden, dem gleichen Klan angehören oder dass die Mutter und der Adoptivvater des Kindes eng verwandt sind. Als Beispiel kann hier das Kind Lisombandi genannt werden, das der Schwester der eigenen Mutter gegeben wurde, oder Atembandi, der von seinem Mutterbruder adoptiert wurde. Während es geschehen kann, dass schon herangewachsene Männer in einen anderen Klan oder in eine andere Linie aufgenommen werden, so sind jedoch die beobachteten und nachprüfbaren Fälle meistens derart gewesen, dass schon nach der Geburt feststand, dass das Kind weggegeben werden sollte, und so das noch kleine Kind in die andere Familie kam. Bei einem einzelnen Kind, dem kleinen Knaben Nondimeli, bemerkte ich, wie dieser Uebergang in die andere Familie nicht ohne Schwierigkeiten war. Nondimeli wollte z.B. nie im Hause seiner Adoptiveltern schlafen, er war dort das einzige Kind, und so pendelte er immer zwischen der Wohnstätte seiner neuen Eltern und derjenigen seiner ursprünglichen hin und her. Einfacher war es da für den Knaben Lisombandi, der immer noch bei seiner echten Mutter wohnte und nur manchmal zu seiner Adoptivmutter hinging.

Ein sehr wichtiges Phänomen bei der Adoption ist dasjenige der Reziprozität, das immer wieder hervorgehoben wurde und für die Sozialordnung von Gaikorobi von erheblicher Bedeutung ist. Es konnte festgestellt werden, dass Adoptionen, die vor zwei oder drei Generationen gemacht worden waren, wiederholt wurden, nur dass jetzt der empfangende Klan der gebende Partner war.

Die Verbindung zum ursprünglichen Klan war trotz der vollzogenen Adoption in einzelnen Fällen sehr stark, und das Bewusstsein, von einem anderen Klan abzustammen, wurde noch mehrere Generationen lang wachgehalten. Dieser Aspekt der Adoption bedeutet für die heutige Klanordnung eine gewisse Verschiebung der Klangrenzen. So sind bestimmte Mitglieder des Klanes Sui unter diesem Aspekt nicht mehr Angehörige des Sui-Klans und werden Monikandi genannt, weil ihr Vorfahre von dem Klan Moni abstammt. Obgleich sie die Stellung des Klanes Sui einnehmen, so kann jedoch z.B. bei Konflikten, Krankheiten und verschiedenen Missgeschicken auf ihre ursprüngliche Klanzugehörigkeit Bezug genommen werden. Ich vermute, dass diese öffentlich nicht ohne weiteres zugegebene Zugehörigkeit im Verhalten der Menschen zueinander heute noch eine grosse Rolle spielen kann. Unter diesem Aspekt ist z.B. der Hauptteil der Klanmitglieder des Klanes Sui dem Klane Moni zuzuschreiben, ferner lässt sich eine ganze Linie des Klanes Yogum auf den Klan Wende zurückführen und ebenso

eine Linie des Klandes Sambe. Eine andere Linie dieses Klandes Sambe stammt dagegen vom Klan Kembiam ab. Diese Verschiebungen, die sich hieraus ergeben, wurden besonders deutlich, als in einer weiten Streuung die verwandtschaftlichen Beziehungen der Menschen untereinander und die verwandtschaftlichen Termini untersucht wurden. Auf diese Weise ergaben sich ganz andere Bildungen von Zugehörigkeitsgruppen, als dies von den offiziellen Klanggrenzen ausgehend von mir anfänglich angenommen worden war.

Bisher sind jene Adoptionen besprochen worden, bei denen der Akzent auf dem Erhalten eines Klandes, einer Linie oder gar einer Familie liegt und bei denen ganz bewusst ein Mensch in eine andere Klaneinheit aufgenommen wurde. Bei näherer Betrachtung der Genealogien und der verwandtschaftlichen Zusammensetzungen zeigte sich, dass aber auch andere Klanwechsel, die man vermutlich nicht als eigentliche Adoptionen wie im vorigen Sinne wird auffassen können, die jedoch ähnliche Folgen haben mögen, stattfinden. Hier ist vor allem an den Fall gedacht, dass eine Frau nach dem Tod ihres Mannes mit ihren Kindern bei einer zweiten Heirat in einen anderen Klan zieht, und dann die Kinder der ersten Ehe dem Klan des Stiefvaters zugerechnet werden. Heiraten von Witwen mit Brüdern des verstorbenen Ehemannes kommen häufig vor, so dass hier eher Verbindungen erwähnt werden sollen, die eben aus dem ursprünglichen Klan herausführen. Es war jedoch nicht immer sicher festzustellen, auf welcher Seite, zu welchem Klan die Kinder dann gerechnet wurden, wenn der Wechsel in der Ehebindung der Mutter noch nicht weit zurücklag.

Im folgenden sollen einige Beispiele zu dieser letztgenannten Erscheinung aufgeführt werden. Der Mann Ndavolavi vom Klan Yogum war mit der Frau Kepmaio des Klandes Wende verheiratet. Als er starb, heiratete Kepmaio den Mann Kamavikumban vom Klan Indekambi; sie nahm ihre Kinder mit. Sineimeli, einer ihrer Söhne, baute sein Haus auf dem Boden des Klandes seiner Mutter, und er lebt heute in einem Dorfteil, in dem es sonst keine Angehörigen des Klandes Yogum gibt. Obgleich er formal immer noch dem Klan Yogum, dem Klan seines Vaters, angehört, so ist doch seine tägliche Umgebung, sind seine sozialen Kontakte usw. bestimmt durch die Anwesenheit anderer Klane, d.h. vor allem des Klandes seiner Mutter.

Der Mann Mindjandimi des Klandes Wegum war mit der Frau Vendjangi vom Sui-Klan verheiratet. Später heiratete sie den Mann Mbandjendimi vom Sambe-Klan und nahm ihre Kinder in die neue Ehe mit. Ihre Kinder des ersten Mannes werden heute dem Klan Sambe zugeordnet.

Der Mann Plumban war mit der Frau Kumbowoli verheiratet. Sie hatten zwei Kinder. Später trennte sich Kumbowoli von ihrem Mann und heiratete den Mann Palangwe aus dem Klan Sambe. Sie nahm ihre Kinder in die neue Ehe mit, und beide leben heute im gleichen Dorfteil wie ihre Mutter, wenn auch nicht im gleichen Haus. Ob diese Kinder einmal dem Klan Sambe zugehören werden, blieb jedoch unklar.

Als letztes Beispiel soll der Fall des Mannes Makumban genannt werden. Er war von seinem Vater nicht als eigener Sohn anerkannt worden und wurde von ihm mit seiner eigenen Mutter zusammen verstossen. Der Mann Kambasui vom Klan Wende nahm ihn zu sich, zog ihn auf, ohne ihn zu adoptieren. So wuchs Makumban innerhalb des Klandes Wende auf, blieb jedoch Mitglied des Klandes Wape. Sein Name Makumban gehört jedoch dem Klan Wende und wird später nach seinem Tod an den Wende-Klan zurückfallen. Auch wird Makumban vermutlich einen seiner Söhne dem Klan Wende übergeben.

Die hier gemachten Ausführungen sollen dazu dienen, dass man erkennt, wie flexibel diese Zugehörigkeiten einzelner Menschen zu einer Verwandtschaftsgruppe sein können, und wie schwierig es deshalb auch ist, Abgrenzungen zu ziehen. Besonders an den hier gewiss nur skizzierten Adoptionen soll deutlich geworden sein, wie diese Klanordnung sich in einer ständigen Bewegung befindet.

1.3.8 Die Altersgruppen

In Gaikorobi gab es während meines Feldaufenthaltes fünf deutlich abgrenzbare Altersgruppen (1). Von der obersten Altersgruppe, *sisali*, *yauvi alambandi* oder auch *mbambungu* genannt, war ein einziger Vertreter noch vorhanden. Die nächstfolgende Gruppe war dagegen noch zahlreich vertreten. Sie bzw. ihre Angehörigen sind die *suvundimi*. Die Generation der Kinder der ältesten Altersgruppe, der *sisali*, bilden in Gaikorobi die *sisewan*. Oft werden sie auch *sambu alambandi* (jüngere Bruder Altersgruppe) der *suvundimi* genannt. Die Altersgruppe der Kinder der *suvundimi* hat keinen eigenen Namen, ihre Angehörigen werden aber auch die *sambu alambandi* der *sisewan* genannt. Schliesslich gibt es noch die Kinder der Altersgruppe *sisewan*, die noch nicht bzw. erst am Anfang der Initiation stehen. Sie werden auch besonders bezeichnet, es sind die *kwimbuni*.

Die Funktionen dieser Altersgruppen können in dieser Arbeit nicht beschrieben werden. Es erscheint mir jedoch wichtig, schon hier darauf

(1) Vgl. darüber Bateson 1932:432-435.

hinzuweisen, dass es diese Altersgliederung auch in Gaikorobi gibt. Von besonderer Bedeutung war in Gaikorobi die Unterscheidung der *suvundimi* von den *sisewan*. Die Altersgruppe der *suvundimi* ist in mancher Hinsicht die führende Männergruppe des Dorfes. In dem Terminus *suvundimi* kommt auch das Wort *suvu* (Spruch) vor und weist auf eine Grundlage dieser führenden Stellung hin. Es ist jene Gruppe, die die wichtigeren Sprüche bei bestimmten Riten ausführen darf und auch die dazu nötigen Attribute und Mittel besitzt. Da heute der ganze Aspekt besonderer Handlungen wie Krankenheilungen, Vermehrungsriten usw. etwas in den Hintergrund gerückt ist, konnte dies nur noch in Ansätzen direkt beobachtet werden. Um die Bedeutung dieser früher noch mehr als heute führenden Männergruppe zu beschreiben, müsste auf verschiedene Bereiche der Kultur eingegangen werden wie Kriegführung, Krankenheilung und Initiation, die jedoch erst in einer späteren Arbeit behandelt werden können. Die Altersgruppe der *sisewan* ist gegenüber den *suvundimi* zahlenmässig viel stärker und hat auch heute einiges an zusätzlichem Gewicht erhalten. Hier zeigte sich ein durch die Akkulturation bedingtes Nachlassen von Grenzen in der Sozialordnung, ein Verwischen von bestimmten Privilegien, nicht zuletzt mit der Aufhebung der Kopffjagd zusammenhängend.

Diese Altersgliederung wurde hier auch deshalb erwähnt, weil früher mehr als heute zwischen diesen Gruppen Nahrungsgaben gegeben wurden. Diese konnten jedoch nicht mehr beobachtet werden, so dass viele Angaben darüber im unklaren blieben.

Schliesslich möchte ich noch darauf hinweisen, dass für die Geschichte von Gaikorobi und die historische Tiefe dieser Siedlung diese Altersgliederung für eine Art Zeitrechnung von Wichtigkeit ist. Man sagte, dass in der Siedlung Gaikorobi bis zum heutigen Tag dreizehn Altersgruppen (*alambandi*) gelebt haben sollen. Hierbei wird jedoch die Altersgruppe der Gründer des Dorfes nicht mitgezählt. Man muss hier darauf achten, dass pro Generation zwei Altersgruppen zu berechnen sind, d.h. die Söhne der Männer einer Altersgruppe befinden sich ja immer erst in der übernächsten Altersgruppe dieser Männer. Diese Aussage über dreizehn Altersgruppen stimmt auch mit den genealogischen Erhebungen überein. In der Gaikorobi vorausgegangenen Siedlung Ngætəpmə (1) soll es dagegen nur sieben *alambandi* gegeben haben, so dass für diesen Siedlungsort eine geringere Siedlungsdauer anzunehmen wäre als für Gaikorobi. Ueber andere Siedlungsorte konnten keine derartigen Angaben erfahren werden.

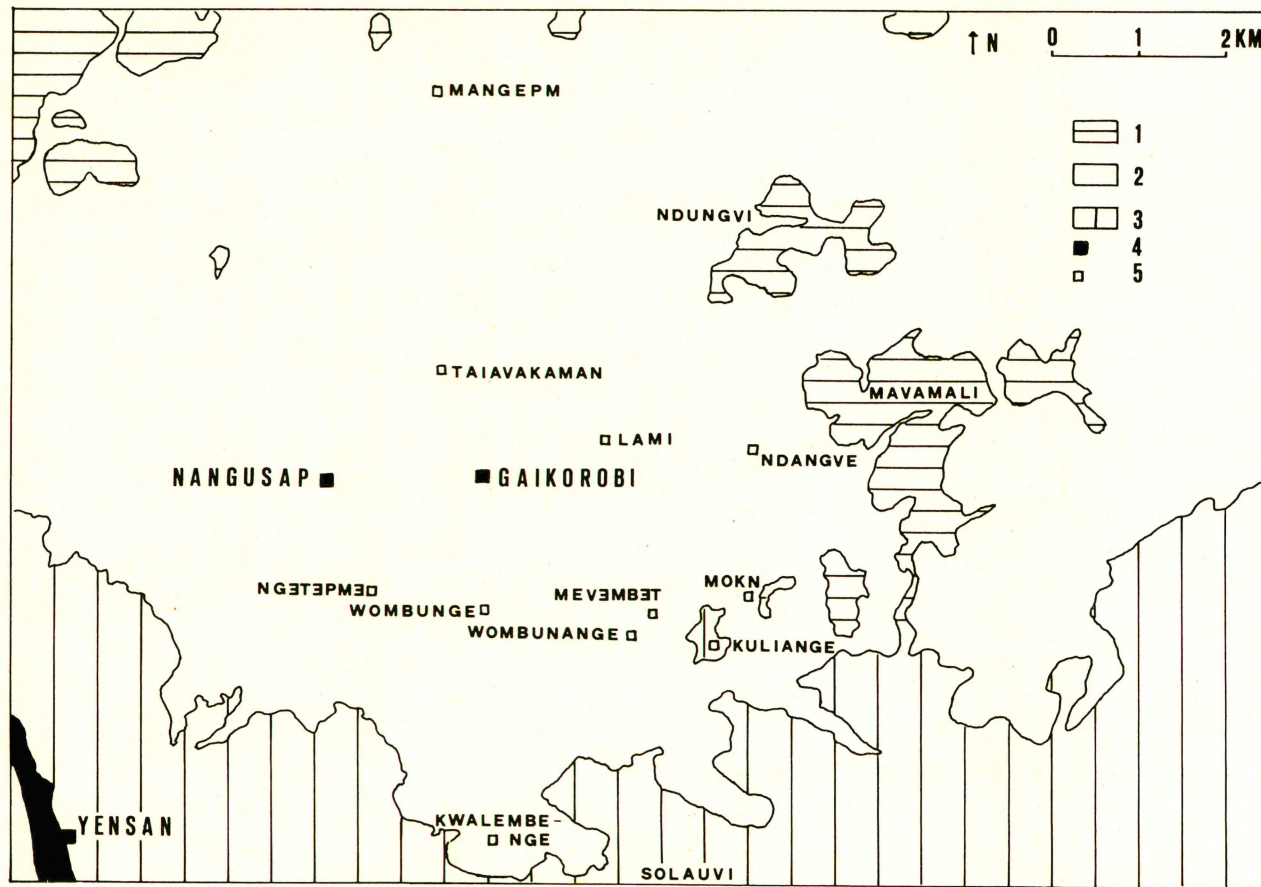
(1) Ueber diese Siedlung vgl. den Abschnitt 1.4.1.

1.4 VERSUCH ZU EINER GESCHICHTE DES DORFES

Wenn hier von Geschichte gesprochen wird, so muss man gleichzeitig sagen, dass sich diese Geschichte auf mündliche Ueberlieferungen stützt, die in Gaikorobi aufgenommen wurden. Da in dieser mündlichen Ueberlieferung sehr viele Angaben über Siedlungen in der näheren Umgebung des Dorfes vorkommen, wurden diese Siedlungsstätten, sofern es möglich war, aufgesucht. Hierbei stellte sich heraus, dass bei sehr vielen dieser Orte noch Reste ehemaliger Besiedlung vorhanden waren. Darunter sind v.a. Steine von Rundhügeln auf Tanzplätzen, festgetretene Erdböden ehemaliger Männerhäuser mit den sie umgebenden Abflussgräben, die Längshügel den Tanzplätzen entlang, aber auch Tonscherben zu verstehen ebenso wie Palmen, die nur in Siedlungen gepflanzt werden. Anhand dieser Relikte lässt sich so eine Fülle ehemaliger Siedlungsstellen in der Umgebung von Gaikorobi feststellen, und wir können vermuten, dass es sich hier um ein Gebiet handelt, das während eines längeren Zeitraumes bewohnt wurde. In welcher Beziehung, v.a. chronologischer Art, alle diese Siedlungsstätten zu Gaikorobi stehen, lässt sich allerdings von diesen Zeugnissen noch nicht ablesen. Hier sind wir auf die mündliche Ueberlieferung der Einheimischen selbst angewiesen. Die Genealogien konnten dabei nicht weiterhelfen. Mit ihnen konnte höchstens bis zum Eintreffen eines Klandes in das Dorf Gaikorobi zurückgegangen werden, nie jedoch reichen sie über dieses Ereignis hinaus, also in Siedlungszeiten vor der Gründung von Gaikorobi. Man könnte daher sagen, dass auf diese Weise nur jene Vorfahren in einer genealogischen Kette memoriert werden, die mit dem Eintreffen in das Dorf verknüpft sind. Es ist eben besonders wichtig für das gegenwärtige Leben der Menschen im Dorf, welche Klane zu den Gründern zählen und welche erst später in das Dorf gezogen sind. Die Gründerklane besitzen nämlich eine gewisse Vorrangstellung gegenüber den Zuzüglern (1).

Im folgenden sollen nun erstens die wichtigsten Siedlungsstätten, die später auch noch in Mythen teilweise vorkommen werden, beschrieben werden, wie sie von mir während des Feldaufenthaltes angetroffen wurden. Diese teils etwas subjektiven Beschreibungen sollen auch etwas von der diese Orte umgebenden besonderen Atmosphäre mitgeben. Zweitens soll versucht werden, anhand der mündlichen Ueberlieferung, insbesondere anhand der aufgenommenen Genealogien, die Bewegungen, v.a. die Besiedlung

(1) Wie mündliche Ueberlieferung z.T. durch die Gesellschaft bedingt ist, in der sie erhalten wird, vgl. Vansina 1961, besonders 142-143.



Karte 5: Frühere Siedlungen in der Umgebung von Gaikorobi (Karte nach Luftbildern)

- | | |
|----------------------------------|-----------------------|
| 1 Grasland | 4 Heutige Siedlung |
| 2 Gebiet mit Sagopalmen und Wald | 5 Verlassene Siedlung |
| 3 Grassumpfgebiet | |

des Dorfes Gaikorobi, von einzelnen Klanen nachzuzeichnen. Ich möchte hier nochmals betonen, dass es sich um einen Versuch handelt, der besonders die für den Mittelsepiak so dringende archäologische Forschung auf den Plan rufen möchte.

1.4.1 Frühere Siedlungen

Taiavakaman (1) liegt etwas nördlich eines ehemaligen Weilers Ketunge - heute steht dort nur noch ein Haus - in einer unscheinbaren, bewaldeten Gegend, in die mich eines Tages der Informant Yangendambui aus dem Klan Wape von sich aus führte. Er wies dort auf ein Bachbett hin, in dem jedoch kein Wasser mehr floss, ausserdem war gerade Trockenzeit. Dieser Bach trägt den Namen Taiavakaman, es soll nach einheimischen Aussagen der erste Bach der Menschheit gewesen sein (2). Ein anderer Name des Baches lautet Atnokambi (3). Neben dem sehr schmalen Bachbett war ein leicht erhöhter Erdboden eines früheren Männerhauses, wenn auch weniger deutlich als bei anderen Siedlungen, noch sichtbar, ebenso die diese rechteckige Fläche umgebenden Abflussgräben (*yando*), in denen sich das vom Dach des Männerhauses herabfliessende Wasser zu sammeln pflegt. Ueber diesen Ort sagte der Informant Yangendambui, dass es jene Stelle sei, wo in der Urzeit der erste Erdboden von zwei Schildkröten aus dem anfänglich alles bedeckenden Wasser heraufgetragen worden sei. Auf diesem Boden sei es verboten, Bäume zu fällen und Pflanzen zu brechen, dagegen dürfe der Erdboden nach den Eiern von Grossfusshühnern durchsucht werden. Im Westen des ehemaligen Männerhauses stehen eine Borassuspalm und eine Sagopalme, die als die "ersten" Palmen ihrer Art betrachtet werden. Oestlich des Männerhauses sah man ein Bambusdickicht. Mit diesem Bambus soll nach Yangendambui die Nabelschnur der Ahnen Kuvumban und Malumban (4) abgeschnitten worden sein. Nördlich des Männerhauses steht ein grosser Baum (*maingulə*) (5), in dessen Zweigen sich eine andere Ahnengestalt, Ambukambiwan, aufhalten soll. Es ist anzunehmen, dass das Männerhaus einer Siedlung des Klanes Wape angehörte, ebenso ist auch die Gestalt Ambukambiwan ein Ahne dieses Klanes, wie auch das ganze Waldgebiet in dieser Gegend heute noch im Besitz des Wape-Klans ist

(1) Für die Lage dieser und der im folgenden beschriebenen, früheren Siedlungen vgl. Karte 5.

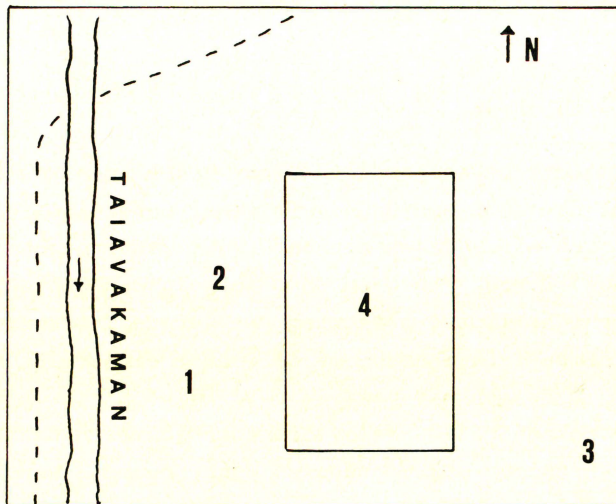
(2) *tai* = früher, Urzeit; *ava* = Knochen; *kaman* = Bach.

(3) *atno* = eine Baumart; *kambi* = Bach.

(4) Ueber diese hier erwähnten Ahnen vgl. Kapitel 8.

(5) Vermutlich *Canarium* sp.

Planskizze von Taiavakaman



Legende:

- 1 Borassuspalme
- 2 Sagopalme
- 3 Bambusdickicht
- 4 Grundfläche des ehemaligen Männerhauses

Die Gegend von *Lami* gehört zu den eindrucklichsten in der näheren Umgebung von Gaikorobi. Mit diesem Gebiet werden sehr viele Mythen verbunden, und es ist eine Stelle, wo die Wirksamkeit der Ahnen in besonderer Erinnerung wachgehalten wird.

Am 16. Dezember 1972 konnte das Gebiet zum ersten Mal aufgesucht werden. Morgens fiel leichter Regen, so dass erst gegen 11 Uhr mit meinem Informanten Poindambui vom Wuliap-Klan und einem kleinen Jungen aufgebrochen werden konnte. Bei der Anlegestelle Auman des Klanes Plau stieg man in das Kanu und fuhr 10 Minuten lang durch Sagosumpf, in dem schwarz erscheinenden Wasser, vorbei an den dornigen Stümpfen von Sagopalmen, das Kanu immer wieder auf herabgefallene Palmblätter aufschlagend. Ansonsten herrschte Stille, es waren keine Vögel zu vernehmen, nur das Schlagen des Ruders im Wasser und an die Kanuwand erzeugte ein weithin hörbares Geräusch. Dann stiegen wir aus dem Kanu und liefen auf einem breiten, leicht ansteigenden Weg in einen Wald, gut 10 Minuten in nördlicher Richtung. Daraufhin bog Poindambui rechts ab, und wir erreichten den Tanzplatz (*wompunau*) einer früheren Siedlung; die Erd-

wälle (*tuvi*) an den Seiten des Platzes waren noch deutlich sichtbar. Die Suche nach einem Stein dieses Tanzplatzes war jedoch vergeblich, da alles sehr dicht zugewachsen war. Zum Kanu zurückgekehrt fuhren wir in östlicher Richtung weiter, zuerst zu einer grösseren Oeffnung im Sagodickicht, wo sehr viele kleine Wasserpflanzen verbreitet sind und wo sich früher ein Krokodilwesen namens Kavak aufgehalten haben soll, und dann in den Bach eines Ahnen Moem (1), eines Ahnen, der mit der Sagopalme in Verbindung gebracht wird. Der Bach ist an dieser Stelle ausgesprochen breit, grosse Bäume stehen auf den Seiten des Baches, man sieht jedoch keine Sagopalmen. Der Bach hat sehr hohe und steile Uferböschungen, und an einer Stelle stehen sich auf den beiden Ufern zwei gewaltige Baumriesen gegenüber. Das südliche Ufer wird der Nyaui-Hälfte zugeordnet, das nördliche Ufer wird der Nəme-Hälfte zugewiesen.

Am 8. Januar 1973 ging ich mit Poindambui ein zweites Mal nach Lami. Den gleichen Weg machend erreichten wir bald den Stein, den wir das erste Mal nicht gefunden hatten und den Poindambui inzwischen nach langem Suchen entdeckt hatte. Der Stein ragt nur noch wenige Zentimeter über den Boden heraus, ist schwarz und ziemlich verwittert. Er befindet sich in der Mitte eines Kulthügels (*wak*). Dann setzten wir unseren Weg fort, unter Rotangschlingen hindurch, Wassertümpel durchwatend, denn die Regenzeit hatte begonnen. Poindambui hatte ein Gewehr dabei, um eventuell ein Wildschwein erlegen zu können. Am südlichen Ufer des Lami-Baches suchten wir einen anderen Stein auf, der noch gut sichtbar war, in einem grossen runden Erdhügel (1 m Durchmesser) stehend. Dieser Stein soll der untere Teil einer in der Urzeit auseinandergeschnittenen Himmelsleiter sein (2).

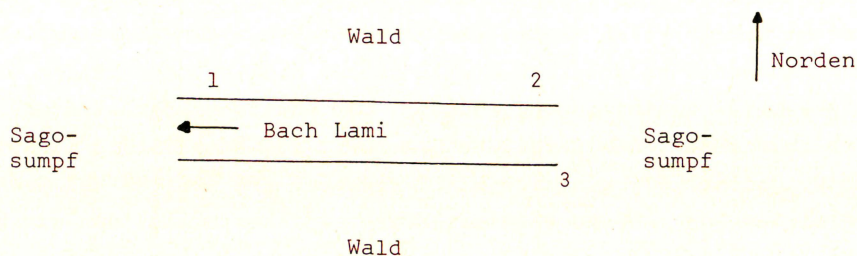
Die Gegend von Lami wird durch verschiedene Verhaltensvorschriften geschützt. Es dürfen keine Bäume gefällt und kein Rotang geschnitten werden, ja man darf überhaupt keine Baumzweige, die noch saftig sind, abbrechen. Nur trockenes Holz darf gesammelt werden, da aus ihm die Seele (*keikn*) entwichen ist. Wenn diese Vorschriften missachtet werden, erhalten die Menschen Fieber, Kopfschmerzen, sie werden krank. Nur an zwei Stellen ist es erlaubt, Feuer zu machen, auf dem nördlichen Ufer im Osten für Frauen, im Westen für Männer. Ruder dürfen nicht in den Boden gesteckt werden. Die Menschen dürfen in dieser Gegend ihre Haut nicht kratzen, weil sonst die Wolken rot würden und ein gewaltiger Regen käme, der das ganze Dorf überschwemmen soll. Auch gibt es in Lami

(1) Vgl. darüber die Mythen im 3. Kapitel, Abschnitt 3.4.

(2) Vgl. Abschnitt 8.1.7.

einen stark verzweigten Baum (*mangas*, Pi.); wenn man seine Rinde verletzt, soll die Nacht einbrechen. In dem Bach von Lami dürfen keine Aale gefangen werden, und man darf dort auch keine Schlangen töten. Fische können dagegen gefangen werden, obgleich die Menschen durch den Genuss dieser Fische eine Erkältung erhalten sollen.

Planskizze von Lami:



Legende:

- 1 Feuerstelle der Männer
- 2 Feuerstelle der Frauen
- 3 Stein; er wird als unterer Teil der Himmelsleiter betrachtet

Im Südosten von Gaikorobi liegt die ehemalige Siedlung *Mevəmbət*. Mit dem Namen *Mevəmbət* wird oft das ganze Gebiet nördlich des Mittelsepik bezeichnet, oder man meint damit das Gebiet von Gaikorobi (1). Jedoch nur die Bewohner von Gaikorobi selbst wissen, was *Mevəmbət* wirklich bedeutet, nämlich ein sehr grosses Waldgebiet mit gewaltigen Bäumen im Südosten des heutigen Dorfes, ein Gebiet, in dem ihre Ahnen lebten, als nach der Mythenüberlieferung Sonne und Mond geschaffen wurden. *Mevəmbət* ist wie Lami ein Ort, über den zahlreiche Mythen berichten, doch anders als Lami, das in viel geheimnisumwobeneren und widersprüchlichen Aussagen vorkommt, ist *Mevəmbət* als frühere Siedlungsstelle deutlicher zu erkennen.

Am 11. Juni 1973 ging ich mit den Männern Yamanawan, vom Klan Sui, und Sangindimi, vom Klan Nongusime, nach *Mevəmbət*. Ein halbes Jahr vorher war ich auf dem Wege zum Markt mit dem Dorf Kararau an dem Ort

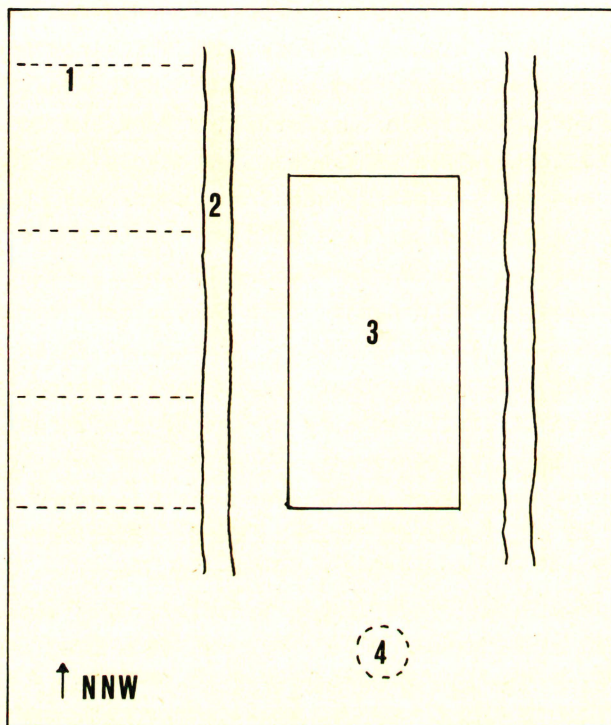
(1) Vgl. Bateson (1932:254), der von *mevambüt* spricht als totemistischen Namen für das Gebiet nördlich des Sepik.

vorbeigekommen, und man hatte angedeutet, dass sich dort der Hügel erhebe, auf dem Sonne und Mond entstanden seien. Kurz vor halb neun Uhr fuhren wir von der Anlegestelle des Klandes Mairambu im Osten des Dorfes mit dem Kanu weg. Unterwegs schaukelte das Boot, und Yamanawan sagte, es sei Sotmeli, der frühere Dorfcchef von Gaikorobi, ein grosser Mann des Klandes Sui und klassifikatorischer Vater von Yamanawan. Yamanawan sprach nun mit diesem Verstorbenen und sagte ihm, dass er dem Fremden Mevəmbət zeigen werde. Er erzählte ihm von meiner Feldarbeit. Dann fragte er nach den Ursachen des Todes eines kurz vorher verstorbenen Mannes. Nach einer halben Stunde Fahrt durch Sagosumpf erreichten wir ein Waldgebiet. Wir gingen dann noch wenige Minuten zu Fuss, bis wir einen kleinen Hügel erreichten. Von diesem Erdhügel aus sollen den Mythen nach Sonne und Mond emporgestiegen sein. Der Hügel ist etwa 2 m hoch und 10 m lang und hat eine ovale Grundfläche. Die Längsachse des Hügels ist Südost/Nordwest ausgerichtet. Auf der nordwestlichen Schmalseite des Hügels liegt ein Stein von ca. 30 m Durchmesser im Erdboden. Er soll die zu Stein gewordene Gestalt eines bei der Sonnenerhebung heruntergestürzten Ahnen sein. In der näheren Umgebung konnte man viele Sagopalmen der *ngak*-Varietät (1) sehen. Sie werden als Zaun des heruntergestürzten Ahnen - *Wandiangwe ndə mbangə ngakna* (Wandiangwe seiner Haut Sagopalmen) - betrachtet. In der Nähe des erwähnten Hügels liegt eine kleine Bodenerhebung, auf welcher den Mythen nach die erste Bananenstaude gewachsen sein soll. Wenn verschiedene Hausratsgegenstände auf dieser Erhebung während der Trockenzeit sichtbar sind, so soll dies ein Zeichen dafür sein, dass jemand vom Sui-Klan sterben wird. In südsüdöstlicher Richtung von dem erstgenannten Hügel aus trafen wir auf einen langen Tanzplatz mit dem deutlich abgehobenen Erdboden eines Männerhauses, der ca. 30 m lang ist. Vor der südlichen Seite des Männerhauses befindet sich ein Kulthügel, es sind jedoch keine Steine zu sehen. Die Längshügel auf beiden Seiten des Tanzplatzes sind noch deutlich erkennbar. Eine Besonderheit sind die in Mevəmbət auf beiden Seiten der Längshügel befindlichen Erdrillen, die, in regelmässigen Abständen, in einem rechten Winkel zur Längsachse des Tanzplatzes liegen. Es sollen die Ueberreste von Wegen sein. In Mevəmbət durfte man nur auf diesen Wegen die Wohnhäuser erreichen. Besuchte man ein anderes Haus, so ging man vom eigenen Haus auf diesem Wege zuerst zum Tanzplatz und lief dem Tanzplatz entlang bis zu dem Querweg des Hauses, das man aufsuchen wollte. Wie andere verlassene Siedlungen ist auch

(1) Ueber die verschiedenen Sagopalmen vgl. Abschnitt 2.2.

Mevëmbët ein *saimbe*, ein Wald, der mit Ahnen in besonderer Weise verbunden ist. Es ist verboten, Bäume zu fällen; auch soll man in diesem Gebiet keine Spuren von Wildschweinen sehen. Nur morgens kann man manchmal, so die Aussage von Yamanawan, gewaltige Ahnen-Schweine erblicken, die man jedoch nicht töten kann. Es sind keine Jagdtiere.

Planskizze von Mevëmbët:



Legende:

- 1 Weg
- 2 Längshügel
- 3 Grundfläche eines früheren Männerhauses
- 4 Rundhügel

In unmittelbarer Nähe von Mevëmbët liegt *Wombunange*. Nach den Informationen Einheimischer ist vermutlich die Siedlung Wombunange zeitlich nach Mevëmbët zu lokalisieren. Der Weg zu dem Marktplatz, auf dem der Tauschhandel zwischen Gaikorobi und Kararau stattfindet, führt an der Siedlungsstelle vorbei. Die Bevölkerung dieser Siedlung soll mit jener der Siedlung Ngätëpmë verfeindet gewesen sein. Informanten gaben für diese

Siedlung zwei Männerhäuser an: Kumbuimbät mit den Klanen Mairambu, Yogum, Kembiam und ferner das Männerhaus Kinsembät mit dem Klan Nari. In Wombunange sollen aber auch die heute in Gaikorobi ausgestorbenen Klane Mändəpmə und Wombuna gelebt haben. Die letzte Frau des Klanes Mändəpmə, Toweman, heiratete in den Klan Amas, der heute das Waldgebiet und den Sagobestand der Mändəpmə nutzt. Diese Siedlung Wombunange ist jedoch nicht zu verwechseln mit einer anderen Siedlungsstelle *Wombunge* mehr im Westen, wo auch noch Kulthügel-Steine vorhanden sind.

Kuliange ist heute ein sumpfiges Grasland (*mali*), das nördlich des Weges zu dem Marktplatz, auf dem mit Kararau getauscht wird, liegt. Dieses Grasland steht in einer mythischen Beziehung zu Mevəmbät, indem Mevəmbät als *taknŋe* (Oberort) und Kuliange als *kandəŋe* (Unterort) bezeichnet wird. Oder man nennt Mevəmbät Vorderseite und Kuliange Rückseite eines Männerhauses. Kuliange wird als ehemalige Siedlungsstätte des Klanes Nari betrachtet. Die Aussagen der Einheimischen konnten jedoch bei dieser Stätte nicht nachgeprüft werden, da es aus diesem Grassumpf für Menschen keine Rückkehr mehr geben soll!

In *Mokn* steht noch heute ein Haus, das von einem Mann des Klanes Nari aus Gaikorobi und einem Mann aus Kararau bewohnt wird. Dieser Ort befindet sich auf der linken Seite des Baches Mbrandandan in dessen unmittelbarer Nähe, etwas nördlich des Marktplatzes Saituvu, auf dem sich die Frauen von Gaikorobi und Kararau zum Tausch treffen. Einige Meter hinter dem Haus konnten eine Borassuspalm und der festgetretene Erdboden eines ehemaligen Männerhauses gesehen werden. Da die Borassuspalmen meistens auf den Tanzplätzen gepflanzt werden, sind sie ebenso wie Kokospalmen oft ein Indiz für die Möglichkeit einer früheren Siedlung (1). Der Stein eines Kulthügels wurde von dem heutigen Bewohner des Hauses in Mokn entfernt und an einer anderen Stelle vor dem Haus wieder in den Boden gesetzt. Ein Grund konnte hierfür nicht angegeben werden. Das Männerhaus, das früher in Mokn gestanden hat, soll den Namen Wompun (bzw. Wompunwoli) getragen haben.

-
- (1) Leider war es nicht möglich, das Alter dieser Palmen bei früheren Siedlungen zu bestimmen. Eine Borassuspalm braucht neun Jahre bis zum Beginn der Stammbildung und weitere zehn Jahre bis zum Beginn der Blütenbildung (Corner 1966:199). Ein Kokospalmenkeimling braucht fünf Jahre, um die Stammbasis zu bilden. In 8-15 Jahren beginnt die Blütenbildung, der Stamm ist dann 2,50 bis 3,50 m hoch. Bei einer Höhe von 24-30 m ist das Alter erreicht, dass die Fruchtbildung nachlässt (vgl. Corner 1966:293). Das Alter einer Palme setzt sich zusammen aus dem Alter der Palmblätterkrone, dem Stammalter und der Zeit zwischen Keimung und Stammbildungsbeginn (vgl. Corner 1966:44-46).

Das Eigenartige bei Mokn ist, dass in dieser Siedlung früher Menschen aus Kararau gewohnt haben sollen. Der Ort war mit Gaikorobi verfeindet. Von Mokn aus sollen die Leute zu einem weiter südlich gelegenen Ort Ngingambe gezogen sein, der auch noch innerhalb des Waldes liegt, um erst später in das offene Grassumpfbgebiet und nach Kararau hinauszuziehen (1). Tatsächlich wird eine Linie des Klandes Mairambu in Gaikorobi Yapmuito (2) genannt; es sind die Nachfahren einer Frau Yangvembo des Klandes Mbande, der in Mokn war und später nach Kararau zog. Yangvembo jedoch soll nach Gaikorobi geheiratet haben.

Die Gegend *Solauvi* konnte leider nicht besucht werden, so dass diese Angaben allein auf den Aussagen der Informanten beruhen. In Solauvi wird die am Mittelsepik sehr bekannte Mythe von der Ueberschwemmung eines Dorfes, die meistens mit der Noah-Geschichte verglichen wurde, lokalisiert. In Solauvi sollen die Klane Wuliap, Nari, Ambrab gesiedelt haben, während der Klan Kembiam in einer benachbarten Siedlung *Yavəlauvi* gewohnt haben soll. Nur der Teil Solauvi soll durch Wasserfluten zerstört worden sein, so dass heute nur noch in Yavəlauvi fester Boden anzutreffen sein soll. Auch Tonscherben sollen dort noch zu finden sein. Als diese Siedlung aufgegeben wurde, zog man in den nahe gelegenen Wald hinein, nach Kwalembenge.

Kwalembenge liegt im Norden von Solauvi. Man spricht von zwei Teilen der Siedlung, *kwengwalat* und *sambiangwalat*, ersteres mehr dem Waldinneren zu gelegen, letzteres dagegen in Richtung Sepik. Mit *kwengu* wird auch das Wasser in den aus Norden herabführenden Bächen bezeichnet, während *sambiang* das Hochwasser des Sepik ist. In Kwalembenge, wo heute noch ein Waldhaus des Klandes Moni steht, konnten keine Steine und keine Tanzplätze gefunden werden. Die Durchquerung eines grossen Sagosumpfes war so erfolglos. Dagegen wurden, nach zahlreichen Hinweisen, in einem Erdhügel Grabungen gemacht, die Tonscherben zutage förderten (3). Südlich von Kwalembenge, direkt am Waldrand, gab es früher, d.h. vermutlich noch in diesem Jahrhundert, einmal eine Siedlung des Dorfes Kanganaman.

Ngətəpma (4) ist jene Siedlungsstätte, die am deutlichsten aus der Dunkelheit vergangener Zeiten hervortritt. In Gaikorobi wurde dieser Unterschied zu anderen, mehr mythischen Siedlungen auch formuliert. Es

(1) Vgl. darüber auch Hauser-Schäublin 1977:19.

(2) In Gaikorobi werden die Iatmul *yapmui* genannt.

(3) Ueber die Aehnlichkeit dieser Scherben mit Scherben aus Alt-Aibom vgl. Schuster 1975:6-7.

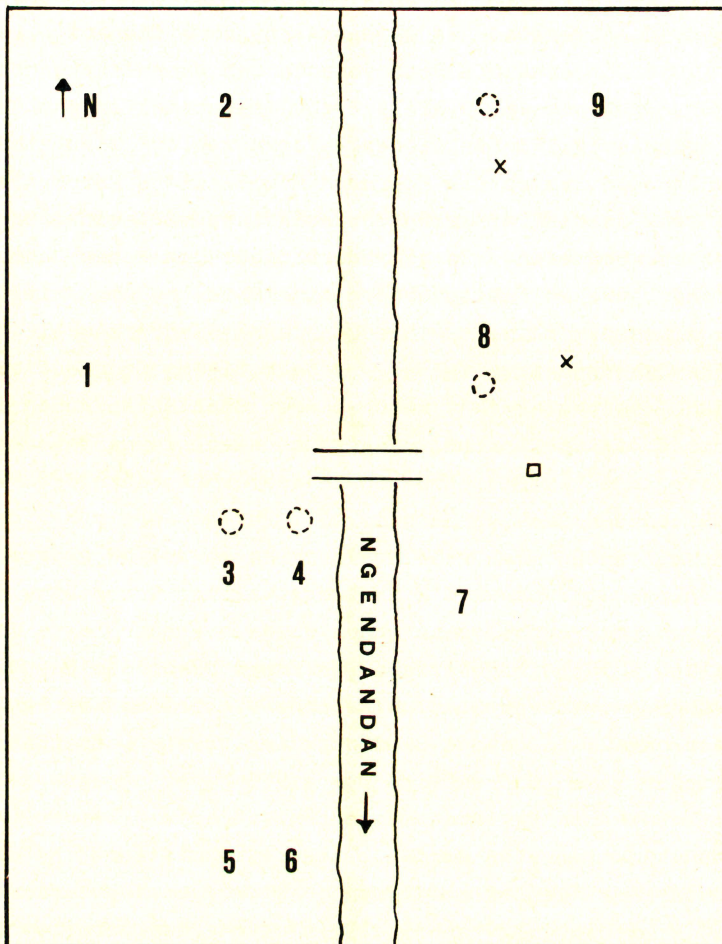
(4) Newton (1967:204) erwähnt als einen früheren Siedlungsort von Gaikorobi den Ort "Nggeröpma".

gibt keine Mythen über Ngətəpmə, nur über die Gründung der Siedlung. In Ngətəpmə lebten nach Aussagen Einheimischer Menschen wie heute und nicht Ahnen, denen besondere Fähigkeiten, die die Menschen heute nicht haben, zugesprochen werden. Es waren keine *kupndu* (Ahnen) wie in Mevəmbət oder in Lami, wo der erwähnte Bach ja auch den Namen Kupndandan trägt.

Als der Ort Ngətəpmə am 20.12.1972 zum ersten Mal aufgesucht wurde, war es sehr schwierig, ihn zu finden. Yamanawan und Uindjatmeli, beide Männer vom Klan Sui, waren die Führer. Die Siedlung ist heute vollständig zugewachsen, so dass es sehr schwierig war, sich einen ungefähren Ueberblick zu verschaffen. Es gibt dort nicht den hohen Baumbestand wie in Mevəmbət oder wie in Lami, sondern ein schier undurchdringliches Sagogodickicht. Trotzdem ist diese Siedlung eine eindrucksvolle Anlage, weil sie, am Bache Ngəndandan gelegen, ganz nach diesem Bachlauf ausgerichtet ist. Der Bach ist heute nicht mehr wie der Bach Mbrandandan im Osten von Gaikorobi mit Booten befahrbar, da er, wie die Informanten sagten, am Verlanden ist. Die Fische sollen dort aussterben, denn die Wassergeister (*wandjimot*) hätten den Bach verlassen.

In Ngətəpmə konnten noch vier Steinkreise um Kulthügel herum gesehen werden. Ferner wies Yamanawan auf eine gewaltige Grube hin, die als *ndiwangu* (Exkrementen-Grube) bezeichnet wurde. Früher legte man über diese Grube Balken. In Gaikorobi wurde es immer besonders hervorgehoben, dass sie früher bei dieser Siedlung solche "Toiletten" hatten, während später in der darauf folgenden Siedlung diese Sitte aufgegeben wurde, bis die Europäer kamen und es wiederum einführten. Anders als bei Mevəmbət usw. konnten in Ngətəpmə keine Längshügel und keine festgetretenen Männerhausböden gesehen werden. Dies wird mit der Nähe des Baches und damit zusammenhängender erodierender Wirkungen des Wassers zu erklären sein. Die Siedlung Ngətəpmə soll infolge eines Streites zwischen Klanen der Siedlung verlassen worden sein. Die Ursachen dieses Streites blieben unklar, Zauberhandlungen spielen in den Berichten darüber eine grosse Rolle.

Planskizze von Ngætəpmə:



Legende:

Mutmassliche Lage früherer
Männerhäuser:

- 1 Kumbuimbət
- 2 Paiembət
- 3 Kamanəmbət
- 4 Kosimbi
- 5 Wompun
- 6 Kinsembət
- 7 Nambareəman
- 8 Wolimbi
- 9 Kraiembət

× Grube für
Exkremepte

○ Steinkreis

□ Stein, der die
Brücke "bewacht"

= Brücke

Eine ehemalige Siedlung, *Mangepm* genannt, liegt im Norden von Gaikorobi. Dort sollen Menschen gelebt haben, die auch Wolimak oder Wolimangwan genannt wurden. Der Dialekt dieser Menschen soll demjenigen von Sarem ähnlich gewesen sein. Mangwa ist ein in Gaikorobi ausgestorbener Klan, der jedoch noch in dem Nachbardorf Nangusap angetroffen werden kann. Der Mangwa-Klan ist ferner mit dem Wape-Klan verwandt. Tatsächlich ist das Gebiet im Süden von Mangepm heute Klangebiet der Wape. Dieser Klan war den Berichten nach massgeblich an der Zerstörung von Mangepm beteiligt.

Die Siedlung, von Gaikorobi nach gut drei Stunden zu erreichen, ist heute vollständig mit Wald zugewachsen. Es konnten jedoch noch die zwei Längshügel festgestellt werden, ebenso der festgetretene und an allen Seiten von einem Abflussgraben umgebene Erdboden des Männerhauses. Dieser hatte eine Länge von 33 m, so lang war also auch das Männerhaus. Es konnten dagegen keine Steine und keine Kulthügel auf dem Tanzplatz gesehen werden, der sich in nord-südlicher Richtung erstreckt. Nicht weit von Mangepm liegt im Westen ein kleines Grasland. Es ist dies schon das Grenzgebiet zum traditionellen Feinddorf von Gaikorobi, Sarem. Das Gebiet ist auch heute noch sehr verlassen, die Waldwege werden nur selten begangen und sind so meistens zugewachsen und mit umgestürzten Bäumen versperrt.

Versuchen wir nun abschliessend, diejenigen Siedlungsstätten, für die von Einheimischen eine zeitliche Reihenfolge angegeben wurde, zusammenzustellen:

1. Taiavakaman
2. Lami
3. Mevəmbət
4. Solauvi
5. Kwalembenge
6. Ngətəpmə
7. Gaikorobi

1.4.2 Die Geschichte der Besiedlung des Dorfes

Vor der Gründung der heutigen Siedlung Gaikorobi bestand die grosse Siedlung Ngətəpmə im Osten des Dorfes Nangusap. Die beiden Dörfer Nangusap und Gaikorobi waren damals noch in dieser Siedlung Ngətəpmə vereint. Ein schwerer Konflikt innerhalb dieser Siedlung führte zu einer Spaltung, und einige Menschen gründeten den neuen Ort Nangusap, andere liessen sich in einer Siedlung Wombunge nieder, und wiederum andere gründeten das heutige

Gaikorobi. Folgende Klane sollen zu den Gründern (*təpmanəmba*) gehört haben: Lenga (?), Wuliap, Moni, Sui, Sambe, Amas, Indekambi, Wende. Sie siedelten im westlichen Teil des heutigen Dorfes, ungefähr im Gebiet des Dorfteiles Indeləpma.

Die rezente Geschichte des Klanes *Lenga* blieb für mich leider sehr lückenhaft. Von diesem Klan aus bestehen Verbindungen mit dem Dorf Marap 1, auch Wombunge genannt, d.h. Einwanderer aus Marap wurden in den Klan *Lenga* integriert. Die Verbindung des Klanes *Lenga* zum Klan *Wuliap* ist ferner besonders eng, insbesondere in Form von Adoptionen, da der Klan *Lenga* öfter auszusterben schien.

Der Klan *Wuliap* zerfällt heute in zwei Segmente, die *nyimun weia* (älterer Bruder *weia*) und *sambu weia* (jüngerer Bruder *weia*) genannt werden (1). Die *nyimun weia* befindet sich am westlichen Dorfeingang auf eigenem Klanboden, während die *sambu weia* im Dorfteil Kambok auf dem Boden des Səme-Klans siedelt. Eine Linie der *nyimun weia* weist auf enge Verbindungen mit dem Nachbardorf Nangusap hin. Sie zog vor vier Generationen in dieses Dorf und kam erst eine Generation vor derjenigen der heute lebenden Männer wieder zurück. Diese Linie besitzt immer noch Nutzungsrechte an Sagoarealen bei Nangusap, es bestehen Heiratsbeziehungen mit diesem Dorf, und Frauen der Männer dieser Linie gehen auch auf Marktplätze des Dorfes Nangusap. Die Spaltung innerhalb des Klanes *Wuliap*, die sich in dem getrennten Wohnsitz ausdrückt, wurde auf einen Streit zwischen zwei klassifikatorischen Brüdern dieses Klans zurückgeführt, der über einem Schweineknochen entbrannt sein soll. Es ist bezeichnend, dass die *sambu weia* dieses Klans im Dorf selbst keinen Bodenbesitz hat, dagegen im Wald nördlich des Dorfteiles Kambok, wo auch Mitglieder der *sambu weia* vor kurzer Zeit noch in Waldhäusern lebten, und wo auch heute noch von Einzelnen Schweine gehalten werden.

Beim Klan *Moni* gab es während der zweiten Generation nach der Gründergeneration eine starke Veränderung. Ein Kind des Klans *Moni* wurde von einem Mann des Klans *Sui* adoptiert, und dessen Nachfahren stellen heute den grössten Anteil des Klans *Sui* dar. Man sagt jedoch immer noch, dass sie vom Klan *Moni* abstammen, sie sind die Monikandi. Zu diesem Zeitpunkt gab es auch einen Konflikt mit dem Klan *Wuliap* über Sagogebiete im Süden des Dorfes, worauf ein Mitglied des Klans *Moni* das Dorf Gaikorobi verliess und nach Kamanəmbət an den Sepik zog. Der Klan *Moni* siedelte immer im mittleren Teil des Dorfes in geschlossener Siedlungsweise.

(1) Eine *weia* entspricht nur in einzelnen Fällen einer Linie, d.h. manchmal fallen darunter auch zwei Linien.

Der *Klan Sui* und der *Klan Sambe* sollen zusammen betrachtet werden. Zwischen beiden Klanan muss es nach der Dorfgründung einen lang anhaltenden Konflikt gegeben haben, wiederum um Sagoareale. Der *Klan Sambe* soll sich dann zur Siedlung Wombunge zurückgezogen haben, von wo aus der Konflikt in einer bestimmten Feindbeziehung weiterhin ausgetragen wurde. Dabei sollen nur Männer, aber keine Frauen oder Kinder getötet worden sein, ebenso wurden nicht die Köpfe vom Rumpf getöteter Menschen losgetrennt, und auch Trommelsignale sollen bei einer Tötung ausgeblieben sein. Es war also keine Feindbeziehung in der Weise wie mit dem traditionellen Feinddorf Sarem. Merkwürdigerweise wurde der Konflikt abgebrochen, als einmal eine Frau getötet und Trommelsignale geschlagen wurden, also der Uebergang zu einer traditionellen Feindbeziehung sich anbahnte. Man muss hier auch bedenken, dass beide Klane in einer sehr engen, mythisch begründeten Verwandtschaftsbeziehung stehen. Bei oder besser zur Beendigung des Konfliktes wurden Frauen zwischen den Klanan ausgetauscht und geheiratet. Dann verliessen einige Männer des Klandes *Sui* und des Klandes *Sambe* zusammen mit ihren Frauen und Kindern das Hauptdorf und gründeten den heutigen Dorfteil *Kraiembet*, der somit als Expansionsgebiet zu betrachten ist. Diese Gründung wurde Männern zugeschrieben, die der dritten Generation vor derjenigen der heute lebenden, erwachsenen Männer dieser Klane angehörten. Zu diesem Zeitpunkt ungefähr müssen auch andere Klane in das Dorf *Gaikorobi* gekommen sein, so dass eine grössere Verschiebung stattgefunden hat. Der *Klan Sambe* überliess seinen Boden im Dorfteil *Indeləpma* dem neu hinzuziehenden *Klan Kembiam*. Der *Klan Sambe* siedelt heute im Dorfteil *Kraiembet*, während der *Klan Sui* in den Dorfteilen *Kraiembet* und *Indeləpma* anzutreffen ist. Ferner besteht noch Bodenbesitz ebenfalls von einem *Klan Sui* im Dorfteil *Kambok*, dessen Nachfahren jedoch ausgestorben sind, und der auch eine eigene Geschichte hat (vgl. unten).

Der *Klan Amas* ist wie der *Klan Wuliap* in seiner Residenz heute getrennt. Im Dorfteil *Indeləpma* trifft man nur noch einen Witwer mit seinen Kindern an, während der grössere Teil dieses Klandes, der früher geschlossen in *Indeləpma* gewohnt haben muss, in den östlichen Teil des Dorfes gezogen ist. Früher war ja auch das Männerhaus dieses Klandes, *Kosimbi*, im Dorfteil *Indeləpma*. Es gab jedoch einen Konflikt zwischen Klanan, die in diesem Männerhaus vertreten waren, es gab zahlreiche Todesfälle beim *Klan Amas*, so dass dieser den Dorfteil *Indeləpma* verliess. Der genannte Witwer hält noch "Wache" auf dem Klanboden in *Indeləpma*, wie er mir versicherte.

Die *Klane Wende* und *Indekambi*, die mit dem *Klan Amas* ursprünglich zusammen in *Indeləpma* mit dem gemeinsamen Männerhaus *Kosimbi* siedelten, verliessen

bei der Gründung von Kraiembät den Dorfteil Indeləpma. Ueber den Klan Wende sagte man mir, dass er als erster den Wald im Gebiet des heutigen Dorfteiles Kraiembät nutzte. Der Klan Wende siedelte im Dorfteil Indeləpma an jener Stelle, wo heute der Klan Ambrab seine Häuser stehen hat. Die Umsiedlung in den Dorfteil Kraiembät muss nach jener der Klane Sui und Sambe erfolgt sein. Heute sind beide Klane, Klan Wende und Klan Indekambi, im Dorfteil Kraiembät anzutreffen, wobei zu beachten ist, dass die heute lebenden Menschen des Klandes Indekambi alle vom Klan Wende abstammen, so dass eine enge Beziehung zwischen beiden Klanen besteht.

Es wurde schon gesagt, dass einige Klane der Alt-Gaikorobi-Siedlung Ngətəpmə eine Siedlung Wombunge im Süden des heutigen Gaikorobi bewohnten. Es sollen die *Klane Ambrab, Kembiam und Wegum* gewesen sein. Erst nachdem schon zwei Generationen lang die Siedlung Gaikorobi bestand, zogen diese Klane in das Dorf. Sie erhielten den Boden im Dorf Gaikorobi von jenen Klanen, die dann in den Dorfteil Kraiembät übersiedelten.

Bisher wurde hauptsächlich vom Dorfteil Kraiembät und vom Dorfteil Indeləpma gesprochen. Der Dorfteil Kambok wird heute von Gruppen bewohnt, deren Geschichte hauptsächlich auf östlich von Gaikorobi gelegene Gebiete hinweist. Dies trifft vor allem für den Klanverband Tuvi (1) zu, zu welchem die *Klane Wape, Plau, Sui, Səme und Nongusime* gezählt werden. Die Geschichte dieses Verbandes weist nach Osten hin, zum Dorf Yindegum. Die Menschen von Yindegum werden in Gaikorobi auch als Tuvi bezeichnet, so dass ich vermute, dass hier eine zusammengehörige Gruppe sich spaltete. Auch waren in Yindegum sehr viele Angehörige des Klandes Plau und des damit verwandten Klandes Yogum anzutreffen. Ferner wurde als ehemaliger Siedlungsplatz der Tuvi eine Stelle östlich am Rande des Graslandes Mavamali (2) angegeben. Von dort aus sollen sie mit Yindegum Krieg geführt haben, beide Orte sind ja nicht mehr als eine Stunde Wegzeit voneinander entfernt. Später sollen dann die Tuvi in Richtung Gaikorobi gezogen sein, und sie führten mit der Siedlung Ngətəpmə Krieg. Sie müssen sehr häufig ihren Siedlungsplatz gewechselt haben. Von einem östlich von Gaikorobi liegenden, heute vollständig versumpften Gebiet Nđangve zogen die Klane Sui und Wape in das inzwischen gegründete Dorf Gaikorobi. Es hat also wiederum eine Spaltung innerhalb des Tuvi-Klanverbandes stattgefunden, wobei es besonders zu kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen dem Klan Sui und dem Klan Səme gekommen sein soll, welches ja auch, mythisch begründet,

-
- (1) Die Informationen über die Tuvi beruhen hauptsächlich auf Aussagen der Informanten Yangendambui vom Klan Wape und Kolievi vom Klan Plau.
(2) Vgl. Karte 5.

verwandte Klane sind. Diese Klane Sui und Wape zogen nun in den östlichen Teil vom heutigen Gaikorobi, also in den Dorfteil Kambok. Von diesem Sui-Klan gibt es heute, wie schon gesagt wurde, keine Nachfahren mehr. Der Name Kambok als Name des Klanes Sui weist jedoch immer noch auf diesen früheren Sui-Klan in diesem Dorfteil hin. Der Klan Wape, der zuerst dort siedelte, wo heute der Klan Plau anzutreffen ist, zog später z.T. in einen Weiler westlich des heutigen Gaikorobi; ihren Boden überliessen sie dem aus Ndangve nachziehenden Klan Plau. Ferner kamen auch einige Ueberlebende des Klanes Seme in das Dorf nach Kambok. Der Klan Nongusi-me siedelte früher auch im Osten des Dorfes an einem Ort Paningra, in der Nähe der Flugzeugpiste, an dessen Rand heute auch ein Waldhaus dieses Klanes steht.

Auch der Klan *Mairambu* weist mit seiner Geschichte nach Osten, zur Siedlung Wombunange. Man unterscheidet bei diesem Klan zwischen drei Linien, von denen eine auf eine Frau zurückgeführt wird, die von der Alt-Kararau-Siedlung Mokn gekommen sein soll. Ebenso soll der Klan *Nari* aus dieser Siedlung nach Gaikorobi gekommen sein. Wie der Klan Mairambu wohnt er heute im Dorfteil Kambok, getrennt von dem mit ihm, mythisch gesehen, sehr eng verwandten Klan Ambrab.

Schliesslich sei noch der Klan *Yogum* erwähnt. Ein Männerhaus dieses Klanes soll früher im Dorfteil Kambok gestanden haben. Von dort aus zog vermutlich der Klan weiter in Richtung Dorfmitte, auf Boden des Klanes Indekambi, der inzwischen in den Dorfteil Kraiembet gezogen war. Der Klan *Yogum* ist heute in zwei Linien gespalten, die *kumbungio* *Yogum* und die *ndamangio* *Yogum*, also die *Yogum* im hinteren Männerhausteil und die *Yogum* im vorderen Männerhausteil. Die Linie *kumbungio* siedelt heute im Dorfteil Indelepma, die Linie *ndamangio* im Dorfteil Kambok.

Zusammenfassend können wir sagen, dass die Geschichte des Dorfes Gaikorobi auf eine sehr komplizierte Einwanderung verschiedener Gruppen aus verschiedenen Richtungen hinweist, ein Phänomen, das sich meiner Ansicht nach auch in der Dorfanlage ausdrückt, besonders in der Dreiteilung des Dorfes. Während der mittlere Dorfteil mit dem nordsüdlich ausgerichteten Tanzplatz, dem schönsten von Gaikorobi, den ältesten Kern des Dorfes darstellt, sind die anderen Dorfteile später besiedelt worden. Dies trifft einmal für den Dorfteil Kraiembet zu, ein Ausbaugbiet des mittleren Dorfteiles, während der östliche Dorfteil Kambok von aus dem Osten kommenden Einwanderern vermutlich besiedelt wurde. Eigenartigerweise ist eine gegenseitig konkurrierende Haltung, die zu starken Spannungen führen kann, auch heute noch zwischen den Dorfteilen Kraiembet und Indelepma einerseits und Kambok andererseits zu bemerken.

Wenn wir für eine Generation 25 Jahre berechnen, so lässt sich folgende, selbstverständlich hypothetische Zeittafel entwerfen:

- Um 1810 Verlassen von Ngətəpmə, Gründung von Gaikorobi (1).
- Um 1860 Gründung des Dorfteiles Kraiembət und Einwanderung der Klane Amrab, Wegum, Kembiam.
- Um 1885 Einwanderung des Klanverbandes Tuvi, der Klane Nari und Mairambu.

(1) Newton (1967:204) nimmt anhand von Genealogien an, dass eine von ihm Nggaigorupi genannte Siedlung, womit vermutlich Ngətəpmə gemeint ist, durch Streit verursacht um 1775 herum aufgelöst wurde. Er gibt jedoch leider nicht an, welche Zeitspanne er für eine Generation berechnet, so dass ein Vergleich mit seiner Angabe erschwert ist.

2. KAPITEL: Die Nahrungsbeschaffung

2.1 DIE ARBEITSTEILUNG IN DER NAHRUNGSBESCHAFFUNG

Die Sagostärke-Gewinnung und damit die Produktion der wichtigsten Nahrung liegt vollständig in den Händen der Frauen. Sowohl das Fällen der Palme wie alle folgenden Arbeitsschritte in der Sagogewinnung sind ihnen vorbehalten. In Gaikorobi und Nangusap, aber auch in den umliegenden Dörfern wie Marap und Sarem weist somit die Sagogewinnung nicht die Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau auf, wie sie von den benachbarten und anderen Gebieten beschrieben worden ist. So wird vom Dorf Aibom berichtet (Schuster 1974c:8), dass das Fällen und Zerklopfen des Markes Männerarbeit sei, die Frauen dagegen das Mark auswaschen würden. Es soll jedoch auch vorkommen, dass Frauen, bis auf das Fällen der Palme, die Arbeit der Männer bei der Sagogewinnung verrichten können. Auch Behrmann (1931:242) und Reche (1913:242-244) erwähnen für den Sepik diese Arbeitsteilung in der Sagogewinnung. Mead (1938:220) hebt es sogar besonders hervor, wenn sie sagt: "Conspicuous in the sago-working complex is the cooperation of men and women in a series of carefully defined steps, ..." Dieser Ansicht schloss sich auch Schmitz (1960:140) an. Von den Kwoma berichten Whiting/Reed (1938:178), dass Männer die Palme fällen und die Rinde aufbrechen, die Frauen das Mark zerkleinern und Männer wiederum das Sagomark auswaschen. Ueber die Yimar erfahren wir folgendes: "Die Arbeitsteilung bei der Gewinnung des Sagomehls ist bei den Yimar ebenfalls die in Neuguinea häufig anzutreffende, bei der also der Mann die Palme fällt und das Mark zerkleinert, die Frau den Waschapparat errichtet, das Mark dorthin trägt und es ausschwemmt." (Haberland/Seyfarth 1974:231) Dagegen schreibt Kaberry (1941:347) von den im Norden von Gaikorobi befindlichen Abelam: "They [die Frauen; d.Verf.] pound up the sago pith, wash and carry it home in palm spathes and net bags." Das Fällen der Palme und das Aufbrechen der Rinde wird dagegen auch von Männern gemacht (Lea 1964:120-121). Somit würde die in Gaikorobi angetroffene Situation in der Arbeitsteilung bei der Sagogewinnung eher derjenigen der von den Abelam erwähnten entsprechen und weniger der am Fluss selbst und in den anderen benachbarten Gebieten beobachtbaren. Auch in weiter nördlich gelegenen Dörfern wie Kiniambu konnte festgestellt werden, dass die Sago-Produktion in den Händen der Frauen liegt.

Diese Angaben aus einem eng begrenzten Gebiet mögen schon genügen, um die Vielfalt, die gerade in der Arbeitsteilung bei der Sagogewinnung möglich ist, deutlich zu machen (1). Denn ebenso wie in Gaikorobi die Gewinnung der Sagostärke Frauenarbeit ist, ist auch die umgekehrte Situation möglich, dass nämlich hauptsächlich Männer diese Arbeit ausführen (2). Zusammenfassend kann man hier sagen, dass für die Sagogewinnung in Gaikorobi eine Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau nicht charakteristisch ist. Dagegen wird sich zeigen, dass man von einer gemeinsamen Nutzung der Sagopalme zwischen Mann und Frau sprechen kann, wenn man die Nutzung der Sagopalme für die Jagd auf Wildschweine mitberücksichtigt. Während sich so der Mann hauptsächlich der Sagopalme als Lockmittel für die Jagd auf Wildschweine bedient, ist der Frau die Nutzung der Sagopalme für die Produktion der Grundnahrung vorbehalten.

Ebenso wie die Sagogewinnung liegt auch der Handel mit Sago und Fisch vollständig in den Händen der Frauen. Während also diese Bereiche den Frauen vorbehalten sind, so kann diese starke Trennung in anderen Arbeitsgebieten nicht mit gleicher Eindeutigkeit festgestellt werden. Obgleich zwar die Jagd eine Tätigkeit der Männer ist, wird sich zeigen, wie auch hier Frauen manchmal eine gewisse Funktion erhalten. Frauen können z.B. Sagopalmen für Schweinehinterhalte fällen und einzäunen, ja sogar bei der Jagd mitanwesend sein. Ferner gehen Frauen bei Bränden im Grasland mit auf die Jagd und töten bzw. sammeln die nach dem Brand liegengelassenen Kleintiere.

Beim Fischfang ist wohl am deutlichsten eine Zusammenarbeit zwischen Männern und Frauen zu beobachten. Die Männer führen einen grossen Teil der Vorarbeiten für den Fischfang aus, z.B. den Bau von Fischwehren und die Herstellung von Reusen, während der eigentliche Kontakt mit Fischen, das tägliche Ausleeren der Reusen, das Fischen mit Netzen von Frauen durchgeführt wird. Es muss hierbei jedoch angemerkt werden, dass die Grenzen sehr fließend sind und individuelle Unterschiede sehr gross sein können.

Von gleicher Kooperation ist auch der Anbau geprägt, und es konnten keinerlei Hinweise für besondere, geschlechtsspezifische Verhaltensvorschriften bei bestimmten Gartenarbeiten erfahren werden, wie dies von den Abalam berichtet worden ist (3).

(1) Vgl. Haberland/Seyfarth 1974:231-232.

(2) Vgl. Schlesier 1965:14.

(3) Vgl. Kaberry 1941:347

Das Sammeln von bestimmten Wildfrüchten und Insekten ist ebenfalls nicht einem Geschlecht vorbehalten, obgleich es hier Frauen sind, die die Sammeltätigkeit als regelmässige Nahrungssuche ausführen. Es konnten jedoch häufig Männer beobachtet werden, die z.B. Sagolarven oder Eier von Grossfussshühnern sammelten.

Auch bei anderen Tätigkeiten, die nicht mit der Nahrungssuche zusammenhängen, konnte festgestellt werden, dass Frauen und Männer gleiche Arbeiten verrichten können. Sicher ist der Hausbau eine Arbeit, die vorwiegend von Männern ausgeführt wird, doch können Frauen bei manchen Einzelarbeiten zur Hilfe herangezogen werden, so beim Flachdrücken der Palmrinden, die den Fussboden der Häuser bilden, oder bei der Herstellung der Dachschildeln aus Palmbältern, oder beim Aufspalten von Rotang. Ja sogar beim Kanubau kann die Frau in einzelnen Fällen mitwirken. Zusammenfassend können wir also feststellen, dass besonders die Sagoproduktion und der Handel mit Sago den Frauen vorbehalten sind, während in anderen Tätigkeiten eher ein Nebeneinander von Mann und Frau möglich ist.

Die Ergebnisse einer Umfrage sollen einige der hier im allgemeinen gehaltenen Bemerkungen verdeutlichen. Die Umfrage wurde im Dorfteil Kraiembet im Dezember 1973 ausgeführt, nachdem im November das erste Hochwasser gekommen war. Es wurden Männer, Frauen und Kinder gefragt, ob sie in der letzten Zeit des Hochwassers Fischwehre hergestellt hätten, und ob sie Sagopalmen für die Jagd gefällt und eingezäunt hätten. Es wurden 20 Männer (davon 9 Knaben) und 37 Frauen (davon 11 Mädchen) gefragt, insgesamt also 57 Personen.

Grosse Fischwehre (1) mit grossen Reusen hatten nur zwei Männer mit ihren Familien zusammen gebaut. Kleine Fischwehre hatten 7 Männer, 7 Knaben, 27 Frauen und 1 Mädchen errichtet. Im Gegensatz zu den Männern stellten die Frauen meistens an mehreren Stellen diese kleinen Wehre her. In drei Fällen war es vorgekommen, dass Mutter und Tochter ein kleines Fischwehr zusammen hergestellt hatten. Sagopalmen waren von 17 Männern und 3 Knaben gefällt und eingezäunt worden. Die Anzahl der gefällten und für die Jagd hergerichteten Palmen schwankte, durchschnittlich waren es drei Palmen, maximal waren es fünf Palmen, die gleichzeitig für die Jagd zur Verfügung standen. Von den Frauen hatten nur 3 Sagopalmen für die Jagd vorbereitet.

(1) Die Fischfangmethoden werden später unter Abschnitt 2.7.1 genauer beschrieben.

Als Ergebnis können wir festhalten, dass ein Drittel der Männer und v.a. die Knaben bei der Herstellung von Fischwehren beteiligt waren, während über zwei Drittel der befragten Frauen Vorbereitungen für den Fischfang getroffen hatten. Dagegen war die Jagdvorbereitung, das Fällen der Palmen, fast ausschliesslich in den Händen der Männer.

Tabelle 5: Die Arbeitsteilung nach Geschlechtszugehörigkeit

<i>Frauen</i>	<i>Frauen und Männer</i>	<i>Männer</i>
	Fällen, Aufbrechen der Sagopalme (Männer nur als Jagdvorbereitung und zum Sammeln von Sagolarven)	Fällen von Bäumen
Zerklopfen, Auswaschen von Sago Tragen von Sago		
Herstellen der Sago- waschvorrichtung		Herstellen der Aex- te, Sagoklopfer
Herstellen der Fischnetze	Herstellen der kleinen Fischreusen, Bau kleiner Fischwehre	Herstellen grosser Reusen, Bau grosser Fischwehre
Fischen mit Netzen	Leeren der Reusen, Angeln, Fischen mit Händen Bau von Lockhinterhalten an Sagopalmen Töten von Kleintieren	Speeren von Fischen Jagd an Sagopalmen, Treibjagd im Wald, im Grasland, Fallenbau
Sammeln von Pilzen, Blättern usw. in Wald und Sagosumpf	Sammeln der Eier von Grossfusshühnern, Larven, Käfern, Bienennestern, Sa- gopalmherzen Pflanzen im Garten, Pflanzen von Sagopalmen Aufziehen von Schweinen	Roden
Handel mit Sago und Fisch usw.	Handel mit Arecanüssen	Handel mit Haus- schweinen, Hunden
Sammeln von Holz für Wohnhaus		Sammeln von Holz für Männerhaus
Zubereitung der täglichen Nahrung	Zubereitung gelegentlicher Nahrung	Zubereitung von Schweinefleisch bei Festen
Herstellen der Fa- serröcke, Netzta- schen, Tragnetze		Kanubau, Hausbau, Herstellen von Spee- ren, Trommeln usw.

2.2 DIE SAGOPALME

Bevor wir die Nutzung der Sagopalme (*Metroxylon* sp.) für die Nahrungsproduktion im einzelnen untersuchen, soll die Sagopalme selbst beschrieben und ihre einheimischen Bezeichnungen dargestellt werden.

Barrau (1959:151) charakterisiert die Sagopalme folgendermassen:

"The species of the genus *Metroxylon* are arborescent, monoecious palms, often more or less thorny. The columnar stipe reaches generally from 25 to 30 feet in height; the leaf petioles have a widened base clasping the stipe without ensheathing it. These are strong and, according to the species and varieties, either inerm or thorny. The leaflets are straight, acuminate, ensiform, with acerate margins which, in some cases, are spinulous. The inflorescence is an enormous raceme protruding at the tree's top from the center of the leaf crown. It appears at the end of the tree's life. The lowest part of the primary ramification of this inflorescence is ensheathed in a tubular spathe, as are the secondary ramifications which bear alternate catkinlike spikes on which are densely grouped the flowers set out by pairs - one male and one female - in a spiral. These flowers have membranous bracts and villous bracteoles, the latter being sometimes reduced to a tuft of hairs. The fruit - globulous, turbinate, egg-shaped or pyriform, according to the species and variety - is covered with scales set out in vertical series and contains a seed often hard enough to be used as a source of vegetable ivory."

Halten wir also fest, dass es eine baumähnliche Palme ist, mit männlichen und weiblichen Blüten auf dem gleichen Blütenstand, welcher endständig ist; die hier zu beschreibenden Sagopalmen bilden also nur einmal Blüten und Früchte aus, um dann abzusterben. Halten wir ferner fest, dass die Art der Bedornung sehr verschieden sein kann. Die Fiederblätter sind spitz zulaufend; die Blattbasen (Blattgründe) umhüllen nicht vollständig den Stamm wie bei gewissen anderen Palmen. Die Früchte weisen Schuppen auf und gleichen deshalb Tannzapfen (vgl. Abb. 6). Die Dornen können bis zu 14 cm lang sein (vgl. Abb. 89). Die Palme lebt ungefähr 15-20 Jahre, um dann abzusterben. An der Stammbasis und an Ausläufern der Wurzeln entstehen neue Sprösslinge.

Von der eigenen Anschauung her möchte ich besonders die Blütenbildung (Abb. 3) bei dieser Pflanze hervorheben. Wie ein mächtiges Geweih erhebt sich der Blütenstand über der Palmblattkrone. Die Palmblätter fallen langsam ab, bis nur noch der nackte Stamm mit dem Blütenstand dasteht. Es ist dieser einmalige Prozess im Leben einer einzelnen Palme, dieses Emporwachsen, Blühen und Absterben, das von grosser Eindrücklichkeit ist für jeden, der sich intensiver mit dieser Pflanze beschäftigt. Wir werden später sehen, wie diese Einmaligkeit der einzelnen Pflanze in den Vorstellungen der Einheimischen eine ganz besondere Ausprägung erfahren hat, indem das Sterben dieser Pflanze mit dem Sterben des Menschen verglichen wird.

Bünning (1956:21-22) beschreibt ebenfalls sehr einprägsam dieses Phänomen der Blütenbildung:

"Mit der Blüte und Frucht stirbt die Sagopalme ab, da sie keinen weiteren Vegetationspunkt besitzt als den einen, der zunächst Blätter bildet. Wird die Pflanze älter, so äussert sich das in der Bildung kleinerer und schwächerer Blattwedel, bis schliesslich die Fähigkeit zur Blattbildung ganz aufhört und der Vegetationspunkt "nur" noch den Blütenstand zu bilden vermag. Es ist das ein Gesetz der Blütenbildung, dem wir immer wieder begegnen. Solange junge Blätter entstehen, können sich keine Blütenanlagen bilden. Erst wenn die Blätter alt werden (an Bäumen etwa kurz vor dem Laubfall) oder wenn die Fähigkeit zur Blattbildung endgültig erlischt (wie eben z.B. bei der Sago-Palme), können Blüten angelegt werden. Bevor bei der Sago-Palme die Blüten und Früchte den Stärkevorrat aus dem Marke des Stammes verbrauchen, muss die Ernte, also das Schlagen des Stammes erfolgen; denn eben diese Stärke wird ja als "Sago" verwertet."

Die Taxonomie des Genus *Metroxylon* ist von botanischer Seite her leider immer noch nicht endgültig geklärt worden. Corner (1966:315) schreibt auch, warum die genaue Bestimmung dieser Pflanze so grosse Schwierigkeiten bereitet:

"All the species, however, are inadequately known because their parts are much too big for ordinary systematic procedure in the herbarium. They require to be studied in the field and compared in cultivation in a tropical botanical garden ..."

Die Nomenklatur der verschiedenen Spezies geht immer noch auf den italienischen Botaniker Beccari zurück, "who in 1918 described and classified all the then known forms of sago palms." (Barrau 1959:152) Die aufgestellten Unterscheidungen verschiedener Spezies beruhen teilweise auf recht unvollständigen Pflanzenexemplaren (1). Für das Festland von Neuguinea werden meistens zwei Spezies angeführt, *Metroxylon rumphii* und *Metroxylon sagu*, die erstere mit, die zweite ohne Dornen. Es ist dieses Kriterium "Dornen", das Anlass zu Unklarheiten gegeben hat. Barrau (1959:153) erwähnt den Fall, dass Früchte von *Metroxylon rumphii* oder von *Metroxylon sagu* entweder bedornete oder dornlose Sagopalmen entstehen lassen können. So scheint diese Differenzierung nicht mehr zulässig zu sein. Wir können hier nicht entscheiden, wie die Spezies schliesslich genannt werden soll (2). Jedenfalls soll hervorgehoben werden, dass es zwischen bedorneten und dornlosen Sagopalmen zahlreiche Uebergänge gibt. Von Lea (1964:120) erfahren wir:

"All gradations of spinosity were seen so there seems little justification for calling the spiny varieties by a species name (viz. M. Rumphii)."

(1) Barrau 1959:153.

(2) Folgende Autoren nennen die von ihnen im weiteren Sepikgebiet ange-
troffenen Sagopalmen *Metroxylon sagu*: Lea (1964:120), Townsend
(1970:5) und J.S. Womersley, persönl. Mitteilung.

Dies kann von den in Gaikorobi angetroffenen Palmen ebenfalls gesagt werden. Es gibt dort nur sehr wenige Palmen, die keine Dornen haben (Abb. 4), und die Vielfalt in der Dichte und Länge der Dornen ist sehr gross. Als einmal eine dornlose Sagopalme fotografiert werden sollte, konnte eine solche erst nach längerem Suchen gefunden werden. Bei einer der sogenannten dornlosen Sagopalmen stellte sich auch heraus, dass sie am unteren Stammende einige Dornen hatte. Wenn auch nur wenige dornlose Sagopalmen vorkommen, so hat diese Unterscheidung von dornlosen und bedornnten Palmen für die Einheimischen trotzdem eine gewisse Bedeutung, wie später gezeigt werden soll.

Wie auch schon von anderen, dem Mittelsepik benachbarten Gebieten berichtet worden ist (1), unterscheiden auch die Einheimischen in Gaikorobi eine grosse Zahl von verschiedenen Sagopalmen. Diese Unterscheidungen sind oft sehr schwierig zu fassen, und so konnte ich auch nie die einheimische Klassifikation selber anwenden. Ferner gab es auch bei Einheimischen manchmal Unsicherheiten in der Benennung von Sagopalmen. So konnte einmal zwischen einer Mutter und ihrer Tochter eine Meinungsverschiedenheit bezüglich der Bestimmung einer Varietät beobachtet werden. Als wichtigste Klassifikation erscheint mir jene in "männliche" und "weibliche" Sagopalmen. Es ist dies ein alle Sagopalmen umfassendes Ordnungsprinzip, das auch in anderen Bereichen der Kultur wie z.B. bei den totemistischen Namen für die Sagopalme eine Entsprechung findet. Ferner konnte diese Differenzierung in "männliche" und "weibliche" Sagopalmen auch in anderen, von mir besuchten Dörfern, wie in Marap, Sarem und Mangisangu, aber auch in Kararau angetroffen werden (2). Während eine "männliche" Palme als besonders hoch wachsend, jedoch nicht übermässig ertragreich charakterisiert wurde, sagte man von einer "weiblichen" Palme, dass sie einen dicken Stamm habe, der nicht sehr lang werden würde, und ausserdem seien diese Palmen sehr ertragreich. Folgende

-
- (1) Für die Heve, die in einer neueren Publikation von Townsend (1974: 217) Sanio-Howe genannt werden, zählt Townsend (1970:19-20) zehn verschiedene, von Einheimischen unterschiedene Varietäten auf. Lea (1964:120) schreibt von den Abelam: "There are at least six native varieties of sago some of which have thorns on the leaf petioles and some of which have smooth petioles." Townsend (1970:19) gibt ferner eine mündl. Mitteilung von Lea wieder, nach der es bei den Abelam sogar 11 Varietäten geben soll. Von den Yimar am Oberen Korowori werden hingegen nur drei Varietäten angegeben (Haberland/Seyfarth 1974:224).
- (2) In Kararau erfuhr ich, dass man zwischen *ndunau* (Mann-Sago) und *tagwanau* (Frau-Sago) unterscheidet. Erstere sollen einen langen, letztere einen kurzen Stamm haben.

Palmvarietäten werden als "männlich" bezeichnet: *nono*, *weno*, *mawakweno*, *mbonono*, *təpmangalano*, *ngikusetnau*. Als "weibliche" Palmen gelten: *tono*, *arinau*, *asano*, *walalino*, *ngapalano*, *wamasano*. Alle diese hier genannten Varietäten sind bedornete Sagopalmen, die hauptsächlich zur Gewinnung von Sagostärke genutzt werden. Die Unterscheidung der einzelnen Varietäten der "männlichen" oder "weiblichen" Palmen richtet sich nach relativen Charakterisierungen wie kürzere oder längere Dornen, dunklere oder hellere Blätter und nach der Form des Blütenstandes.

Im folgenden sollen die Namen der Varietäten, soweit möglich, näher erläutert werden, da sie einige Aspekte, die später in dieser Arbeit ausführlicher behandelt werden, schon andeuten. Die Bezeichnung *nono* ist als eine Verdoppelung der Bezeichnung für Sago, *nau* oder *no*, zu erklären. Die zwei Bezeichnungen *weno* und *mawakweno* weisen auf die Verknüpfung der Sagopalme mit dem Krokodil (*we*) in den einheimischen Vorstellungen hin, eine Verbindung, die später, v.a. anhand der Mythen, noch ausführlicher dargelegt werden wird. Diese Assoziation von Krokodil mit Sagopalme kann man anschaulich sehr gut an dem von Einheimischen gezogenen Vergleich zwischen langgestreckter Sagopalmwurzel und Krokodilrücken verstehen. Die Bezeichnung *mbonono* kann nicht näher gedeutet werden, dagegen wird man *ngikusetnau* wohl mit der Blüte der Palme, *kusono*, und den Fiederblättern *ngi* erklären können. Die Varietät *təpmangalano* wird mit der Kokospalme (*təpma*) verglichen, da sie wie die Kokospalme leicht herunterhängende Palmlblätter hat. Von den "weiblichen" Palmen können nur die Varietäten *tono* (Frau-Sago) und *wamasano* (*wama* = Kakadu) ihren Bezeichnungen nach gedeutet werden. So gibt es eine Mythe über die Entstehung des Kakadu aus Sago, womit diese Bezeichnung zusammenhängen mag.

Neben diesen bisher genannten Varietäten gibt es jedoch noch andere, die von Einheimischen auch immer gesondert betrachtet wurden, weshalb sie auch erst jetzt genannt werden sollen. Es ist einmal die auf Pidgin meistens *wail saksak* (wilde Sagopalme), in der einheimischen Sprache *ngak* genannte Palme. Die Bezeichnung *wail saksak* ist jedoch sehr irreführend, da diese Palme, wenn auch selten, ebenfalls gepflanzt werden kann. Dann möchte ich die dornenlose Sagopalme *mbarəno* näher darstellen. Diese Unterscheidungen werden auch bei den Iatmul und in benachbarten Gebieten angetroffen (1). Die Sagopalme *ngak*, die auch zu den "männlichen"

(1) In Aibom (Schuster 1974c:6) wird die dornlose Sagopalme *tambun nau*, die dornige *lami nau* (*lami* = Dorn) genannt. Die nur geringe Erträge liefernde sog. wilde Sagopalme wird *kointshi nau* genannt. Eine gleiche Bezeichnung konnte auch in dem Flussdorf Yensan von mir erfah-

Sagopalmen zu zählen wäre, d.h. eigentlich wird sie von den Einheimischen als "Vater" der bisher genannten, bedornten Sagopalmen betrachtet, wird nochmals differenziert in eine niedrige Variante *kwansengak* und eine Variante mit langem Stamm, *nokwalu*. Kennzeichnend für beide ist jedoch, dass sie extrem lange und sehr viele Dornen aufweisen und ausserdem wenig ertragreich sind. Die Varietät *kwansengak* wird in Gaikorobi nie zur Sagogewinnung genutzt, da sie eben zu wenig Sagostärke liefern soll. Man fällt sie lediglich, um das Palmherz zu erhalten oder um sie auf dem Boden liegend verrotten zu lassen, so dass sich Sagolarven im Stamminneren heranbilden können. Schon Townsend (1) hat darauf hingewiesen, dass auf diese Weise wenig ertragreiche Palmen als zusätzliche Nahrungsquelle gewonnen werden, indem Kohlehydrate in die für die Einheimischen dringend benötigten Proteine und Fette umgewandelt werden können. Die Palmlätter dieser Palmen werden für die Herstellung der Dachziegel und der Faserröcke der Frauen verwendet. Die *ngak*-Palmen kommen in der Umgebung von Gaikorobi sehr häufig vor, vor allem unmittelbar am Dorfrand. Dies ist für den Hausbau von besonderem Vorteil, da so jene, die Palmen in Dorfnähe besitzen, die Palmlätter nicht weit tragen müssen. Im Vergleich zu anderen Sagopalmen stehen die *ngak*-Palmen sehr viel dichter zusammen, der Stamm ist nicht sehr lang und weist auch einen kleineren Durchmesser auf als andere Varietäten. Manchmal, jedoch nicht immer, tragen die Blütenzweige dieser Varietät die kleinen, ovoiden Früchte, die *ngenosəkn* genannt werden (Abb. 5 und 6). Es konnte beobachtet werden, wie die *ngak*-Palme sich im Zentrum eines Sagosumpfes konzentriert, während gegen den Rand desselben hin, also mehr dem Wald zu, andere Varietäten, mit langem Stamm, vorkommen. Dies würde auch mit der Beobachtung von Townsend übereinstimmen, die feststellte, dass die *yapai* genannte Varietät, die mit unserer *ngak*-Palme zu vergleichen ist, hauptsächlich in wenig entwässerten Gebieten vorkommt (2). Wie die niedrige Varietät *kwansengak* steht auch die Palme *nokwalu* in fast unzugänglichen Sumpfgebieten. Sie wird heute in Gaikorobi für die Sago-

ren werden. In Kararau gab man für die dornlose Palme die gleiche Bezeichnung wie in Gaikorobi an, und ebenso kennt man dort die Palme *ngat*. Auch die Yimar kennen eine sog. wilde Sagopalme, die nur für die Bildung von Sagolarven gefällt wird (Haberland/Seyfarth 1974:224). Von den Heve wird eine *yapay* genannte Palme von Townsend (1970:20) erwähnt, die sehr verbreitet sein soll, mit sehr vielen Dornen, hohem Stamm und wenig ertragreich.

(1) 1970:55.

(2) Townsend 1970:20.

gewinnung nicht mehr genutzt. Man sagte, dass die Stärke im Auffanggefäß nicht hochsteige, d.h. sie ist weniger ertragreich als andere Palmen. Auch meinte man, dass man vom Sago dieser Palme schnell hungrig werde. Von meinen eigenen Ergiebigkeitsmessungen aus kann ich diese Ansicht der Einheimischen nur bestätigen.

Die Sagopalme ohne Dornen kommt, wie schon gesagt, in Gaikorobi sehr selten vor. Wenn man sie antrifft, sind es immer nur wenige, vereinzelte Palmen. Vielleicht hängt es mit dem seltenen Auftreten dieser Palme zusammen, dass sie in Gaikorobi fast nicht genutzt wird. Männer fürchten, von dem Sago dieser Palme kahlköpfig zu werden. Auch ist diese Varietät wenig ergiebig, wie Messungen ergaben. Die Menschen in Gaikorobi vertreten die Ansicht, dass diese Varietät keine Früchte trägt. Inwiefern dies zutrifft, konnte nicht nachgeprüft werden. Aus diesem Grunde nennen sie die Palme auch *kavito* (unfruchtbare Frau). Diese Palmenvarietät wäre also den "weiblichen" Palmen zuzuordnen. Im Kapitel 8, in dem vor allem die Mythen über die Sagopalme zur Sprache kommen werden, werden wir nochmals auf diese hier angedeuteten Zusammenhänge von Kahlköpfigkeit und Unfruchtbarkeit in der einheimischen Vorstellungswelt ausführlicher eingehen.

2.3 DIE PRODUKTION VON SAGOSTÄRKE

2.3.1 Der Weg zur Sagopalme und das Fällen der Palme

Für die Produktion von Sagostärke (1) werden diejenigen Sagopalmen genutzt, die nicht zu weit vom Dorf entfernt sind. Teilweise sind es Palmen in unmittelbarer Dorfnähe, nur wenige Minuten vom Dorfrand entfernt, teilweise sind sie aber auch etwas weiter entfernt, zwischen einer halben bis zu einer Stunde Wegzeit. Ferner ist auch entscheidend, ob der Sago für den Tausch mit den Iatmul bestimmt ist oder für den Eigenverbrauch. Im ersten Fall versucht man, den Sago möglichst in der Nähe des Marktplatzes zu bearbeiten.

Wenn eine Frau heute Sago auswaschen geht, so nimmt sie in ihrem Tragnetz (*wukn*) ein Buschmesser, eine Stahlaxt, einen Sagoklopfer

(1) Detaillierte Beschreibungen der Sagoproduktion aus Gebieten südlich des Sepikflusses findet man bei Haberland/Seyfarth 1974:228-231, Townsend 1970:25-33 und Schuster 1974c:11-13. In den von mir in der Umgebung von Gaikorobi aufgesuchten Dörfern konnten keine wesentlichen Varianten zum Vorgang in Gaikorobi gefunden werden, bis auf den Auffangtrog.

(*pule*) (1), Kokosbast (*djo*) und eine Kokosnusshälfte (*auvi*) mit, und nicht zu vergessen Arecanüsse und Kalk, Tabak und ein glimmendes Holzstück oder ein Feuerzeug. Dann muss die Frau meistens auch noch zwei bis drei Palmb Blütenhüllblätter mitnehmen, oder sie liest diese erst unterwegs auf bzw. holt sie von einem nahe gelegenen Waldhaus. Wenn die Frau nicht an einer schon gefällten Palme weiterarbeitet, muss sie zunächst eine Palme aussuchen, die gefällt werden soll. Es wurde die Ansicht geäußert, dass es besser sei, Sagopalmen, die noch keinen Blütenstand ausgebildet haben, zu fällen, da dann im Inneren des Stammes mehr Nahrung vorhanden sei. Trotzdem konnte oft beobachtet werden, wie Palmen gefällt wurden, die schon einen Blütenstand ausgebildet hatten, wenn dieser auch noch nicht sehr fortgeschritten war.

Bevor die Palme gefällt wird, muss ein Zugang zum Stamm geschaffen werden, da die Palme meistens von heruntergefallenen Palmb lättern umgeben ist. Dann schaut die Frau, in welcher Richtung die Palme fallen muss, damit sie nicht auf andere Palmen stürzt und diese mitreisst oder gar auseinanderbricht. Oft war es schwierig, Palmen zu fällen, da in der Nähe nicht nur andere Sagopalmen, sondern auch grosse Bäume standen. Nur selten waren es Männer, die die Sagopalme fällten. Falls es vorkam, waren es in den beobachteten Fällen immer Ausnahmesituationen, z.B. durch meine Anwesenheit bedingt, da dann immer auch noch ein Mann des Dorfes anwesend war, oder wenn Kinder Sago bearbeiten sollten. Der während der Feldforschung gewonnene, überwiegende Eindruck weist jedoch darauf hin, dass das Fällen wie überhaupt die ganze Bearbeitung der Sagopalme für die Stärkegewinnung in Gaikorobi eine den Frauen vorbehaltene Arbeit ist.

Die Palmen werden heute wie die Bäume mit Stahläxten (Abb. 7) und nicht mehr mit Steinäxten gefällt (2). Wenn in den Stamm ca. 1 m über

-
- (1) Beil mit Knieschäftung; früher war die steinerne, walzenförmig-kantige Klinge zwischen zwei Holzkeilen, dem Mittelstück, gelagert, die mit Rotang auf dem Knieteil des Schaftes befestigt waren. Heute verwendet man statt Steinklingen meistens Büchsen und Metallringe, die einem Holzstück aufgestülpt werden.
 - (2) Ob es früher sog. Sagobeile gegeben hat, konnte leider nicht mehr festgestellt werden, da heute ja nur noch Aexte der Weissen verwendet werden und auch keine früheren Werkzeuge, die zum Fällen von Sagopalmen benutzt wurden, im Dorfe erhältlich waren. Einer Notiz meines Feldbuches entnehme ich jedoch, dass zwischen Werkzeugen zum Fällen von Bäumen (*yambun kula*) und Werkzeugen zum Fällen von Sagopalmen (*sava kula*) unterschieden wird. Von den Iatmul sind bisher noch keine speziellen Werkzeuge zum Fällen von Sagopalmen festgestellt worden (vgl. Haberland/Seyfarth 1974:118).

dem Boden eine erste Einkerbung geschlagen worden ist, so nimmt die Frau manchmal von dem schon freigelegten Mark ein Stück in den Mund, zerkaut es (Abb. 8) und spuckt es dann auf die Handfläche. Sie prüft anhand der Spucke den Stärkegehalt der Palme. Sobald die Palme mit grossem Krachen niedergestürzt ist, rennt die Frau zum Stamm und schlägt mit dem Stiel ihrer Axt auf die Rinde des Stammes. Dieser Schlag (*ke-lame*) soll die Seele der Sagopalme im Stamm zurückhalten. Falls die Seele entweichen würde, wäre weniger Stärke im Inneren des Stammes (1).

2.3.2 Das Aufbrechen der Palmrinde und das Zerklopfen des Markes

Nachdem die Palme gefällt worden ist, befreit die Frau den Stamm von den vielen Schlingpflanzen, die an ihm hochgewachsen sind. Sie schlägt mit dem Buschmesser einen Teil der Rindenschicht ab (Abb. 9) und entfernt die Dornen. Früher verwendete man für diese Arbeit ein lanzettförmiges, sehr hartes Palmholzstück (*kasak*), das dem Schwirrhholz vergleichbar ist. Anschliessend wird der obere Teil des Stammes gesäubert. Im oberen Stammteil, unterhalb der Krone, werden oft mit der Axt Einschnitte angebracht, damit dieser Teil, der ja für die Sagogewinnung nicht genutzt wird, schneller vermodert und Rüsselkäfer ihre Eier hineinlegen können, aus denen sich die Sagolarven entwickeln.

Früher wurde die Stammrinde mit langen, vorne zu einer Kante zugescharften Stöcken aufgebrochen. Diese Methode wird heute in Gaikorobi nicht mehr angewendet, sie konnte dagegen im Dorf Kiniambu noch beobachtet werden, einem Dorf im Norden von Gaikorobi. Zwei Frauen stiessen mit den gut zwei Meter langen Holzstöcken ein schmales, in der Längsrichtung des Stammes verlaufendes Rindenstück ab, daraufhin trat eine der Frauen auf den Stamm und brach von oben her die Rinde in schmalen Längsstücken ab. In Gaikorobi wird diese Arbeit heute mit der Stahlaxt ausgeführt. Dabei schlägt die Frau erst quer zur Längsachse des Stammes die Rinde an zwei ca. 1 m voneinander entfernten Stellen ein (Abb. 10). Dann erst wird in der Längsrichtung der Palme mit der Axt ein schmales Rindenstück gelöst. Die Frau steht dabei auf der Sagopalme und lockert von oben her abschnittsweise einzelne Längsstücke der Rinde. Sie achtet darauf, dass die Rindenteile möglichst zusammenblei-

(1) Ueber den mythologischen Hintergrund zu dieser Vorstellung vgl. die Mythen unter Abschnitt 8.1.2.

ben, denn diese bilden später die Sitzunterlage der Frau. Diese Rindenstücke, die an den Seiten des Stammes gelöst worden sind, legt die Frau auf schräg unter den Stamm geschobene Stöcke oder Palmbattrippen, so dass eine leicht geneigte Sitzplattform gebildet wird (Abb. 11). Manchmal werden auch Palmbattrippen parallel zum Stamm unter die Rindenstücke gelegt. Diese Rinde, auf der die Frau dann sitzt, wird *savivavala* genannt.

Die Qualität und Menge des Sagos hängen von dem Stammabschnitt ab, aus dem die Frau die Sagostärke gewinnt. Es wurde schon gesagt, dass der oberste, unter der Palmenkrone liegende Teil unbearbeitet bleibt. Bei der Palmen-Varietät *nono* z.B. soll auch der untere Teil ungenutzt bleiben, ebenso bei der Palme *arínau*. Dies trifft dagegen nicht zu für die Palme *asano*, von der auch der untere Stammteil bearbeitet werden kann. Allgemein soll jedoch der Sago vom oberen und mittleren Stammteil besser sein, sein Mark sei heller. Der untere Teil wäre weniger ergiebig, von ihm erhalte man einen rötlichen Sago. Als einmal eine Frau mit relativ wenig Sago in das Dorf kam und sie deshalb von mir gefragt wurde, meinte sie, dass es schlechter Sago (*kavre nau*) gewesen sei. Sie hatte nämlich den unteren Stammteil bearbeitet.

In Gaikorobi werden Sagopalmen nie an einem oder mehreren hintereinanderliegenden Tagen vollständig bearbeitet, sondern immer über einen längeren Zeitraum hin. So sieht man an den Stämmen der ausgehöhlten Palmen immer viele Abschnitte (*kə*) der Bearbeitung. An einer Palme wurden einmal 18 Abschnitte gezählt. Obgleich die Frauen meistens eine Palme alleine bearbeiten, müssen diese 18 Abschnitte nicht bedeuten, dass die Palme an 18 verschiedenen Tagen bearbeitet wurde, da manchmal am gleichen Tag auch zwei Abschnitte nacheinander genutzt werden.

Es gibt zwei verschiedene Sitzhaltungen beim Klopfen von Sago in Gaikorobi. Wenn die Palme auf trockenem und nicht auf sumpfigem oder gar überschwemmtem Boden liegt, sitzt die Frau vor dem offengelegten Mark auf der Rinde. Diese Sitzhaltung wird mit dem Wort *tangənou* umschrieben (vgl. Abb. 13); *tangəkn* nennt man verschiedene Flächen, z.B. den Fussboden des Hauses, oder das Bachbett oder im übertragenen Sinn den Tanzplatz. In unserem Fall könnte man so sagen, dass Sago (*nau*) der Fussboden (*tangəkn*) der sitzenden Frau ist. Die andere Sitzhaltung kann vor allem während des Hochwassers beobachtet werden. Wenn der Stamm im Wasser liegt, so setzt sich die Frau rittlings auf die Palmenrinde oder auf das freigelegte Mark. Im extremen Hochwasser von 1973 konnte beobachtet werden, wie 24 Sagopalmen in die Dorfnähe nach Kraiembet geflösst worden waren, durch den Sagoumpf hindurch, um dann auf die beschriebene

Weise bearbeitet zu werden. Der auf diese Weise bearbeitete Sago wird *wasembandino* genannt (vgl. Abb. 14).

Wenn die Frau mit dem Klopfen und Zerkleinern des Markes beginnt, setzt sie sich meistens zuerst auf den Stamm und zerklopft die Fasern der Rindenstücke, die ihr später als Sitzunterlage dienen. Zunächst werden gröbere Stücke des Markes abgeschabt, um dann mit dem Sagoklopfer klein geschlagen zu werden. Anschliessend nimmt die Frau das Buschmesser und zerkleinert nochmals die Fasern, die sie mit den Händen zusammengekehrt hat (Abb. 12). Das zerklopfte Mark (*apma*) legt sie in ein Palmblütenhüllblatt (*mbai*). Falls einige gröbere Faserstücke noch übrig bleiben, sucht sie diese wieder heraus und zerkleinert sie weiterhin mit dem Buschmesser. Das zerklopfte Mark wird meistens in einem *mbai* zur Waschstelle getragen. Es wurde jedoch auch behauptet, dass das feinklopfte Mark manchmal in ein Netz (*apmawukn*) gefüllt werden könnte. Dies ist dann der Fall, wenn die Waschstelle von der Sagopalme weit entfernt ist, d.h. in der Trockenzeit, wenn auch Sagosümpfe trocken werden können. Da im Jahre 1973 die Trockenzeit sehr schwach ausgebildet war, konnte dies nicht beobachtet werden. Es wurde jedoch von extremen Jahren berichtet, dass das zerklopfte Mark sehr weit getragen werden musste.

Es werden jeweils grössere Mengen Sagomark zerklopft und in ein *mbai* gefüllt. Die Anzahl dieser *mbai* wird von den Frauen gezählt, manchmal teilten sie mir die Frauen mit. Ein solches mit zerklopfen Fasern gefülltes *mbai* wurde einmal gewogen, es waren 24 kg. Durchschnittlich werden drei *mbai* an einem halben Tag von den Frauen auf diese Weise gefüllt. Diese Zählung ist insofern wichtig, weil sie dem Arbeitsgang eine Gliederung gibt. Ist eine Frau alleine bei der Sagogewinnung, was ja sehr häufig der Fall ist, so zerklopft sie zuerst das Mark für ein *mbai*, geht dann dieses Fasermaterial ausschwemmen und kehrt zu ihrem Stamm zurück, um ein weiteres *mbai* zu füllen, d.h. Sagomark zu zerklopfen. So sollen die Frauen bei starker Bewölkung auf diese Weise eine Zeitkontrolle haben, durch den Wechsel von Klopfen und Waschen, was besonders an Markttagen wichtig ist.

2.3.3 Die Herstellung der Waschvorrichtung

Nicht jedes Mal, wenn eine Frau Sagowaschen geht, wird eine neue Waschvorrichtung hergestellt. Oft bringt die Frau diese von einer früheren Waschstelle mit. Falls jedoch eine neue Vorrichtung gebaut werden muss, schneidet die Frau zuerst eine Palmblattscheide ab (Abb. 15), die dann

sorgfältig von noch anhaftenden Dornen gesäubert wird (Abb. 16). In den breiten, unteren Teil der Blattscheide wird mit dem Messer innen eine Rille quer geritzt (Abb. 17). Dann nimmt die Frau einen Kokosbast, den sie vom Dorf mitgebracht hat - ein Kokosbast wird immer mehrmals benutzt - und klemmt den Rand des Kokosbastes mit dem Messer in die Rille ein (Abb. 18). Daraufhin werden dünne Blattrippen auseinandergespalten, umgebogen (Abb. 19) und mit aufgefasernten Rotangstücken fest umschnürt, so dass sie eine Art elastischer Klammern (*sakali*) bilden (Abb. 20). Zwei solcher Klammern werden dann in die Seitenwände der Blattscheide an deren unterem Ende einander gegenüber in der Weise gesteckt, dass sie die Seitenränder des Kokosbastes halten (Abb. 21).

Für die Waschrinne werden, neben einem Wassertümpel oder einem Bach gelegen, zuerst zwei Stöcke, entweder aus Holz oder aus Palmblattrippen der Sagopalme, in der Mitte zusammengebunden und so, eine X-Stütze (*təpmuivimban*) ergebend, in den Boden gesteckt. Manchmal werden ähnliche, jedoch etwas niedrigere X-Stützen (*kwavimban*) daneben in den Boden gesteckt, oder aber man steckt nur eine Reihe von kleinen Stöckchen senkrecht in den Boden. Auf diese Stützen wird dann die Waschrinne, eine Palmblattscheide (*vi*) der Sagopalme, gelegt. Es konnte nie beobachtet werden, dass diese an den Stöcken festgebunden wird. Im Vergleich zu anderen beobachteten Palmblattscheiden für Waschrinnen, z.B. in dem südlich des Chambri-Sees gelegenen Ort Mensuat, waren jene von Gaikorobi immer sehr kurz. Die Waschrinne reicht der Frau meistens gerade bis zur Hüfte, so dass sie sich beim Waschen des Fasermaterials leicht bücken muss.

Direkt vor den Ausguss der Waschrinne, das untere Ende der Palmblattscheide, werden in den Erdboden mehrere kleine Stöcke (*yombemban*) oder auch Blattrippenstücke der Sagopalme gesteckt. Zwischen diese in einem Oval angeordneten Stöckchen legt die Frau ein Palmblütenhüllblatt, so dass die *yombemban* den Rand dieses so ein Auffanggefäß oder einen Auffangtrog bildenden Palmblütenhüllblattes leicht nach oben biegen (Abb. 23). Dieser Auffangtrog wird *yombe* genannt. An der dem Ausguss der Waschrinne entgegengesetzten Seite befindet sich der etwas spitze Teil des Palmblütenhüllblattes, der wiederum einen Ausguss des Troges formt. In das Palmblütenhüllblatt selbst werden horizontal zwei Querstöckchen (*vlemban*) aus Palmblattrippen geklemmt, um so von innen die seitlichen Wände des Troges zu stützen und auseinanderzuhalten. Dem Ausguss der Waschrinne zu werden zwei längere Stöckchen vertikal an den Seiten des *yombe* in die Erde gesteckt, ihr oberer Teil wird gespalten, so dass in sie ein weiteres Stöckchen horizontal eingeklemmt werden kann (vgl. Abb. 26).

An dieses horizontale und das schon erwähnte untere, im *yombe* liegende Querstückchen werden dann mehrere Stücke von Blattrippen der Sagopalme vertikal angelehnt, ein Gitter bildend (Abb. 23), ohne jedoch festgebunden zu werden. Auf dieses leicht geneigte Gitter (*vingosəsarək*) legt die Frau horizontal die Spitze eines Palmblattes, ferner macht sie zwei Bündel aus einzelnen Fiederblättern eines Palmblattes, die sie vor das horizontale Palmblatt aufstellt (Abb. 25). Die Blätter vor dem erwähnten Gitter nennt man *yonyinga* (Wasch-Blätter). Sie haben die wichtige Funktion, den Strom des aus der Waschrinne ausfliessenden Wassers aufzufangen, damit dieser die sich im Trog absetzende Stärke nicht ständig aufwirbelt. Manchmal wird auch noch ein Blatt eines Farnes *ngulain* dazu verwendet.

Ein wichtiger Bestandteil der Waschvorrichtung, auf den man in Gaikorobi besonders stolz war, weil es ihn nicht in vielen Orten geben soll, ist ein Stock oder eine Sagoblattrippe, der bzw. die neben dem Auffangtrog in die Erde gesteckt und zur Waschrinne hin gebogen wird, um den oberen Teil in den an der Waschrinne angebrachten Kokosbast einzuklemmen oder festzuschnüren. Dieser Stock (*sisepan*) zieht den Kokosbast hoch und gibt trotzdem nach, wenn die Frau das Fasermaterial gegen diesen Kokosbast presst.

Die Schöpfkelle (*kale*), mit welcher die Frau das Wasser über das zerklüftete Sagomark giessen kann, um die Sagostärke auszuschwemmen, wird von den Frauen immer am Arbeitsort selbst hergestellt. Die Frau nimmt dazu eine vom Dorf mitgebrachte Kokosnusshälfte (*auvi*) und steckt eine längere Sagopalmrippe von innen her durch eine am Boden der Nusschale angebrachte schmale Oeffnung. Dann steckt sie ein Stück aufgespaltener Rotangschnur von aussen her durch die gleiche Oeffnung. Anschliessend führt sie den längeren Teil der aus der Oeffnung herausragenden Rotangschnur aussen über die Nusshälfte hinweg zum Kokosnussschalenrand und um den Palmblattrippen-Stiel herum, kreuzweise diesen mit dem aus der Nusschale herausragenden Stielende verbindend (Abb. 22).

Es wurde behauptet, dass früher um die Arbeitsstelle beim Sagoklopfen und Sagowaschen ein Zaun aus den Palmblättern der Sagopalme errichtet worden sei. Sie sollen v.a. an Stellen in unmittelbarer Nähe zu einem Weg aufgerichtet worden sein. Diese Zäune wurden *ngindəmbə* genannt. Heute werden diese Zäune nicht mehr gemacht, dagegen soll es noch vor zwei Generationen üblich gewesen sein. Ähnliches wurde auch in dem Nachbardorf Marap gesagt. Diese Zäune wären ein Hinweis für die Betonung einer abgeschlossenen Arbeitsstelle der Frau bei der Sagogewinnung. Sie durfte nicht gestört werden. Zudem muss man bedenken, dass die

Frauen bei der Sagogewinnung ja sehr häufig allein sind; die Sagogewinnung ist in Gaikorobi nicht eine Gemeinschaftsarbeit. So wird hier mit dem Zaun ein besonderer Raum geschaffen.

2.3.4 Das Ausschwemmen der Sagostärke

Die Frau, die neben der Waschrinne steht, die ihr gerade bis zur Hüfte reicht, ergreift ca. drei Handvoll zerklopftes Fasermaterial und legt es in die Waschrinne. Mit der Schöpfkelle nimmt sie aus einem nahen Tümpel (Abb. 27) oder Bach Wasser und giesst es auf das Mark. Dann legt sie die Kelle auf die Waschrinne. Einmal konnte beobachtet werden, wie die Frau das zu schöpfende Wasser leicht aufgestaut hatte. Nun knetet die Frau mit beiden Händen das Fasermaterial, leicht nach vorne gebeugt, und presst es gegen das Kokosbastsieb (Abb. 25). Das Wasser mit der ausgeschwemmten Stärke fließt die Rinne hinunter auf die oben erwähnten Palmlblätter in den Auffangtrog, die Stärke setzt sich ab, und das Wasser fließt langsam aus dem Trog an einer Seite heraus (Abb. 24 und 26). Wenn die Frau genügend Stärke aus dem Fasermaterial ausgeschwemmt hat, wirft sie dieses auf eine Stelle neben der Waschvorrichtung. Einmal wurde gezählt, wie oft eine Frau Wasser schöpfte, bis sie das Fasermaterial wegwarf: beim ersten Auspressen waren es vier Kellen, dann jeweils zwei, im ganzen wurden 34 Kellen gezählt. Daraus ersieht man, wie lange an dem gleichen Fasermaterial gearbeitet werden kann.

Die Frau Nguwoli sagte einmal, als über verschiedene Sagomengen gesprochen wurde, die Frauen produzieren können, dass dies von der Arbeitsweise der Frauen abhängt. Wenn eine Frau weniger Sago produziere, würde sie das Fasermaterial nicht gut auswaschen und nicht alle Stärke herausholen, so dass sie noch stärkehaltige Fasern wegwürfe. Auch würde sie das Mark nicht fein genug zerkleinern.

Manchmal blickt die Frau beim Sagowaschen in den Auffangtrog, und wenn an seinen Seiten innen helles Wasser hochkommt, so wurde gesagt, weiss sie, dass keine Stärke mehr in den Fasern enthalten ist. Sie nimmt dann die Fasern und wirft sie mit beiden Händen auf eine neben der Waschrinne befindliche Stelle. Dann holt sie neues Fasermaterial aus dem nahegelegenen Palmlblütenhüllblatt. Dieses Wegwerfen von ausgewaschenem und Bearbeiten von neuem Fasermaterial wird ebenfalls als gliedernder Rhythmus des Arbeitsprozesses angesehen und kann gezählt werden. Dieses Wegwerfen wurde mit dem Wort *djangu* umschrieben. Die Anzahl dieser *djangu* variiert etwas, doch bei ca. drei *mbai* Fasermaterial,

d.h. bei der Bearbeitung eines Stammabschnittes, die gut einen halben Tag in Anspruch nimmt, waren es durchschnittlich zwanzig *djangu*, d.h. zwanzigmal wurde ausgewaschenes Material weggeworfen und neues zum Waschen genommen.

Um zu sehen, wieviel Stärke sich in dem Auffangtrog abgesetzt hat, steckt die Frau einen Finger in die Stärkemasse hinein. Dabei werden die Fingerglieder gezählt, die in die Stärkemasse eintauchen können: erstes oberes Fingerglied (*makalindje*), mittleres Fingerglied (*numanlindje*) und unteres Fingerglied (*ngaia*).

Wenn die Frau alles Fasermaterial ausgewaschen hat, wäscht sie die Waschrinne aus, dann nimmt sie die vor der Waschrinne im Trog liegenden Palmlätter und wäscht die an ihnen noch klebende Stärkemasse ab. Erst dann lässt sie das Wasser aus dem Trog fließen (1).

An der Farbe des gewaschenen Sagos soll man erkennen können, in welchem Wasser die Frau die Stärke ausgeschwemmt hat. Wenn der Sago eine rötliche Färbung hat, so hat sie ihn in klarem Wasser ausgeschwemmt. Wenn der Sago mehr gelblich gefärbt ist, hat die Frau undurchsichtig-trübes Wasser benutzt. Der Sago ist dagegen grau, wenn die Palme schon länger gefällt auf dem Boden lag und das Sagomark erst später bearbeitet wurde.

2.3.5 Das Wegtragen der Sagostärke

Nachdem das Wasser aus dem Trog geflossen ist, nimmt die Frau ein Netz (*meliwukn*), das besonders grobmaschig ist und sich darin von anderen Netzen (*wukn*) unterscheidet. In dieses Tragnetz legt sie zuunterst einen Kokosbaststreifen (*atawindjo*), dann stellt sie ein breiteres Kokosbaststück (*wengindjo*), zu einem Rohr geformt, senkrecht in das Netz (Abb. 29). Nun ergreift sie mit der Hand die noch nasse Stärkemasse und bricht sie in grossen Brocken aus dem Trog heraus, um sie in das mit Kokosbast ausgelegte Tragnetz zu füllen (Abb. 30). Zuoberst wird ebenfalls noch ein Kokosbast auf den Sago gelegt.

Wenn die Frau mit einer kräftigen Bewegung das schwere Netz auf den Rücken hochschwingt, so klemmt sie zwischen Rücken und Netz noch ein Palmlüthenhüllblatt, auf das das Wasser des nassen Sagos heruntertropft und an dem es abfließt, ohne den Rücken der Frau zu nassen. Dieses her-

(1) Nach getaner Arbeit müssen die Dornen entfernt werden (Abb. 28).

untertropfende Wasser (*naungu*) gab den Namen für das Dorf bzw. den Marktplatz Nangusap. Die Frau geht, und Sagowasser tropft herunter. Wenn die Frau den Sago in der Nähe des Marktplatzes auswäscht, um ihn dann zum Markt zu bringen, so bleibt sie anfangs noch etwas auf dem Marktplatz stehen, damit das Wasser heruntertropft. Wenn die Frau jedoch in das Dorf geht, so geht sie immer gleich in das Haus hinein.

2.3.6 Quantitative Ergebnisse zur Sagoproduktion

Nachdem von Townsend (1970) genaue quantitative Untersuchungen über die Sagoproduktion bei den Heve durchgeführt worden waren, erschien es sinnvoll, auch über die Sagoproduktion am Mittelsepik genauere Daten liefern zu können, wenn auch das Ziel dieser Arbeit nicht wie bei Townsend in einer ökologischen Analyse liegen kann.

In den hier folgenden Beispielen zur Sagoproduktion wurde die Wegzeit, also die Zeit, die die Frauen für die Zurücklegung des Weges zum Arbeitsplatz benötigten, nicht miteinbezogen. Dagegen wurde die Zeit für das Füllen der Palme, die Herstellung des Waschtroges, das Aufbrechen der Palmrinde und Pausen zum Rauchen usw. mitberechnet, bis auf Fall 3.

Fall 1: Die Frauen Tangumeiauvi und Mangwandjo, Schwestern, wuschen gemeinsam Sagostärke aus, d.h. Tangumeiauvi zerklopfte das Mark, während Mangwandjo die Stärke ausschwenkte. Der Arbeitsplatz war nur 15 Minuten vom Dorf entfernt. In 5 1/2 Stunden produzierten sie zusammen 39 kg Sago, d.h. 7,1 kg Sago die Stunde. Auf eine Frau bezogen ergibt dies eine Produktion von 3,55 kg Sago die Stunde.

Fall 2: Die Frau Kamambo wusch in einem in unmittelbarer Dorfnähe gelegenen Sagosumpf alleine Sagostärke aus. In 5 1/2 Stunden produzierte sie 29 kg Sago, d.h. 5,27 kg Sago die Stunde. Wie sich im folgenden ergeben wird, gehört sie zu den Frauen, die sehr viel Sago produzieren.

Fall 3: Hier möchte ich mehrere Messungen über Sagoproduktionen zusammen anführen, da sie alle von den gleichen Frauen die Produktionsmengen wiedergeben und so auch gemeinsam betrachtet werden müssen. Es arbeiteten jeweils die Frauen Kamambo und ihre Tochter Kambiambek, die schon im heiratsfähigen Alter war, zusammen. Bei dieser Gelegenheit wurden auch Messungen über die Ergiebigkeit verschiedener Palmen durchgeführt. Die Arbeitsplätze waren alle in Dorfnähe. Da nicht bei allen Messungen die Zeit für das Füllen der Palme und für die Herrichtung des Waschtroges miteinbezogen worden war, wurde für diese zusätzlichen Ar-

beiten eine halbe Stunde Arbeitszeit hinzugezählt. Die hierbei leicht veränderten Einheiten Sagomenge pro Stunde wurden in der folgenden Tabelle 6 jeweils in Klammern angefügt. Aus anderen Messungen ergab sich, dass für diese Tätigkeiten ungefähr eine halbe Stunde benötigt wird. Ferner muss man auch noch darauf hinweisen, dass hier nur jene Sagopalmen-Varietäten, die von den Frauen meistens genutzt werden, berücksichtigt wurden, also nicht jene Varietäten mit niedriger Ergiebigkeit.

Tabelle 6: Sagoproduktion pro Stunde

	<i>Gesamtproduktion</i>	<i>Zeit</i>	<i>Produktion einer Frau</i>
1.	42 kg	5 10'	4,55 kg/St. (3,71)
2.	32 kg	2 15'	6,9 kg/St. (5,81)
3.	39 kg	5 30'	3,55 kg/St. (3,25)
4.	31 kg	3	5,15 kg/St. (4,42)
5.	25 kg	3	4,15 kg/St. (3,56)
6.	34 kg	3 20'	5,15 kg/St. (4,43)

Fall 4: Auch hier sollen wieder die Produktionsmengen von zwei Frauen gemeinsam betrachtet werden. Die Frauen Mabmalo und Aliando, die gemeinsam in den Sagosumpf gingen, aber getrennt arbeiteten, haben im Vergleich zu anderen beobachteten Fällen extrem geringe Mengen an Sagostärke produziert. Die von ihnen benutzten Palmen waren nicht Varietäten mit besonders geringer Ergiebigkeit. Man wird diese Unterschiede wohl nur aus der verschiedenen Arbeitsweise der Frauen erklären können.

Tabelle 7: Sagoproduktion pro Stunde

	<i>Gesamtproduktion</i>	<i>Zeit</i>	<i>Produktion pro Stunde</i>
Aliando:			
1.	13 kg	4 30'	2,89 kg
2.	19 kg	6 30'	2,92 kg
3.	24 kg	6 30'	3,69 kg
Mabmalo:			
1.	8 kg	4 30'	1,77 kg
2.	13 kg	6 30'	2,0 kg
3.	16 kg	6 30'	2,46 kg

Auswertung:

An den angeführten Produktionsmengen erkennt man, wie gross die Schwankungen zwischen einzelnen Frauen sein können. Wenn wir die durchschnittliche Produktionsmenge von Fall 1, Fall 2 und von den in Tabelle 6 in Klammern angegebenen Werten berechnen, ergibt sich eine Produktionseinheit von 4,69 kg Sagostärke die Stunde. Berücksichtigen wir die extrem niedrigen Produktionsmengen der Frauen Aliando und Mabmalo, ergibt sich ein Durchschnittswert von 3,66 kg Sagostärke die Stunde.

Townsend, die sich ja eingehend mit der Produktivität der Sagogewinnung beschäftigt hat, kommt bei ihrer Untersuchung bei den Heve zu einem etwas abweichenden Ergebnis. Sie sagt (1970:38), dass eine Heve-Frau an einem durchschnittlichen Arbeitstag 24.6 Pfund (ca. 11,2 kg) Sagostärke produziert. Die von mir gemessenen Mengen bei Frauen in Gaikorobi liegen nun einiges über diesem Wert. Wenn in Gaikorobi eine Frau ein Netz mit 20 kg Sago nach einem halben Arbeitstag in das Dorf brachte, so war dies eine geringe Sagomenge, und die Frauen bemerkten es selbst. Die Messungen wurden in Gaikorobi wie bei Townsend mit noch feuchtem Sago durchgeführt, d.h. ca. eine halbe Stunde, nachdem der Sago in das Tragnetz gefüllt worden war. Townsend (loc. cit.) bemerkt ferner, dass eine Frau durchschnittlich 4.9 Pfund (2,22 kg) Sagostärke die Stunde produziert. Dies würde den von mir als gering eingestuften Produktionsmengen von Fall 4 (Tabelle 7) entsprechen. Von Lea (1964:122) erfahren wir über Messungen bei den Abelam, dass 5 Pfund (2,27 kg) Sagostärke pro Stunde produziert wurden, also vergleichbar den Messungen bei den Heve. Leider sind die Angaben bei anderen Autoren oft sehr ungenau, so dass ein Vergleich fast nicht möglich ist. Von den Kwoma hören wir, dass 50 Pfund an einem langen Arbeitsmorgen produziert werden können, also 22,68 kg (Whiting/Reed 1938:179). Diese Angabe würde nun eher den Messungen in Gaikorobi entsprechen. Von dem am Sepik-Unterlauf gelegenen Ort Angoram gibt es Untersuchungen, die ebenfalls eher den Werten von Gaikorobi entsprechen, nämlich einmal wird von 8.9 Pfund (4,04 kg) Sagostärke pro Stunde gesprochen und ein anderes Mal von 10.6 Pfund (4,81 kg) Sagostärke pro Stunde (1).

Die von mir in Gaikorobi selbst angetroffenen Unterschiede in den Produktionsmengen bei verschiedenen Frauen und bei verschiedenen Palmen, ferner bei verschiedenem Reifezustand der Pflanzen und verschiedener Bearbeitungsstelle an der Palme legen es nahe, bei solchen Vergleichen

(1) Edwards 1961, nach Townsend 1970:40. Die Untersuchung von Edwards stand mir leider nicht zur Verfügung.

sehr vorsichtig zu sein und Schlussfolgerungen, z.B. über die Möglichkeit eines Gebietes zur Ernährung einer bestimmten Population, nicht einfach zu ziehen sind. Für das Thema unserer Arbeit können wir aus den hier über Gaikorobi vorgelegten quantitativen Angaben den Schluss ziehen, dass es bei Frauen sehr unterschiedliche Arbeitsleistungen in der Sagoproduktion gibt. Diese Unterscheidung von weniger oder mehr Sagostärke produzierenden Frauen machen die Einheimischen selbst, so dass ihre Vorstellungen darüber mit diesen Zahlen nur belegt werden können. In den Mythen über Sago, die ja unten noch ausführlich dargelegt werden sollen, kommen zwei Frauengestalten vor, die mit dem ersten Sagowaschen in der Urzeit verknüpft werden. Während so von der Ahnengestalt Yambugunwoli gesagt wird, dass sie nur wenig Sago produziert habe, sagt man von der Frau Moewando, dass sie viel Sago produziert habe. Diese Unterscheidung zwischen Yambugunwoli und Moewando wird von den Einheimischen auf die heute lebenden Frauen übertragen. Während die einen Frauen Yambugunwoli "nachfolgen", also nur wenig Sagostärke produzieren sollen, so haben die viel Sagostärke produzierenden Frauen die Ahnengestalt Moewando gleichsam als Vorbild.

2.3.7 Die Ergiebigkeit an Sagostärke bei verschiedenen Palmen

Tabelle 8: Die Ergiebigkeiten verschiedener Sagopalmen

<i>Varietät</i>	<i>Sagostärke kg/m³</i>	(1) <i>cm</i>	(2) <i>cm</i>	(3) <i>kg</i>
"männliche"				
<i>nono</i>	266,43	139	38	42
<i>weno</i>	201,66	190	36	39
<i>ngikusetnau</i>	187,43	121	40	28,5
<i>tepmangalano</i>	159,85	177	30	20
<i>nokwalu</i>	113,77	155	38	20
<i>mbonono</i>	53,06	149	37	8,5
<i>kwansengak</i> (4)	6,88	165	29	0,75
"weibliche"				
<i>asano</i>	323,36	140	30	32
<i>arinau</i>	227,47	92	39	25
<i>tono</i>	209,47	163	34	31
<i>wamasano</i>	206,68	153	37	34
<i>walalino</i>	123,43	160	35	19
<i>mbarëno</i>	33,46	148	30	3,5

(1) Länge des bearbeiteten Palmenabschnittes.

(2) Durchmesser des bearbeiteten Palmenabschnittes.

(3) Produzierte Sagostärke.

(4) Palme mit fortgeschrittenem Blütenstand.

Die in Tabelle 8 aufgeführten, verschiedenen Varietäten wurden auf meinen Wunsch hin von den Frauen Kamambo und Kambiambək bearbeitet. Es arbeiteten jeweils die beiden Frauen zusammen, um so möglichst gleiche Arbeitsbedingungen zu bilden. Ferner wurde darauf geachtet, dass von allen Palmen jeweils der mittlere Stammteil bearbeitet wurde. Leider war es nicht möglich, auch im Alter der Palmen gleiche Bedingungen zu schaffen. Gewisse Varietäten kommen ja selten vor, und ferner mussten sich die beiden Frauen auch an ihre Nutzungsrechte halten (1). Trotz dieser nicht zu beseitigenden Variablen im Alter der Palmen können einige grundsätzliche Aussagen zu den Messergebnissen gemacht werden. Erstens fällt auf, dass die sog. weiblichen Palmen-Varietäten ergiebiger sind als die sog. männlichen Palmen. Damit wird also die Ansicht der Einheimischen bestätigt, die ja gerade den sog. weiblichen Palmen eine grössere Ergiebigkeit zusprechen. Zweitens kann man sagen, dass die selten vorkommenden Varietäten wie *mbonono*, *tapmangalano*, *ngikusetnau*, *walalino* relativ wenig ergiebig sind. Und schliesslich wird auch die Ansicht der Einheimischen bestätigt, dass die Varietäten *kwansengak* und *nokwalu*, die ja heute für die Sagogewinnung nicht genutzt werden, ebenfalls wenig ergiebig sind. Allerdings wird man bei der Palme *kwansengak* den schon fortgeschrittenen Blütenstand berücksichtigen müssen. Als Gesamtergebnis dieser Untersuchung über die Ergiebigkeit einzelner Palmen möchte ich hier festhalten, dass die quantitativen Untersuchungen die Ansichten der Einheimischen bestätigt haben.

Wenn wir die hier vorgelegten Ergebnisse mit denen von Townsend (1970) bei den Heve festgestellten vergleichen, so fällt auf, dass die Palmen in Gaikorobi viel mehr Stärke liefern. Bei den verschiedenen Daten, die Townsend (1970:39-40) wiedergibt, schwanken die Werte zwischen einem Minimum von 83,52 kg Stärke/m³ Sagomark und einem Maximum von 147,52 kg Stärke/m³ Sagomark, und Townsend gibt einen durchschnittlichen Wert von 100 kg Stärke/m³ Sagomark an.

Messungen, die Lea (1964:121) an zwei Palmen vorgenommen hat, entsprechen mehr den Ergiebigkeitsmessungen von Gaikorobi als denen bei den Heve. Bei einer Palme ergab sich eine Stärkemenge von 235,2 kg/m³ Sagomark und bei einer anderen Palme eine Stärkemenge von 249,6 kg/m³. Somit wären die ergiebigen Sagopalmen von Gaikorobi eher mit jenen der

(1) Die beiden Frauen wurden für ihre Halbtagsarbeit entlohnt.

nördlich von den Sawos lebenden Abelam zu vergleichen als mit den Varietäten bei den Heve. In Aibom wurde von einem Stamm ca. 230 kg Sagostärke ausgewaschen (Schuster 1974c:9). Dies würde also den Palmen von Gaikorobi und denen der Abelam entsprechen.

2.3.8 Die Arbeitsgemeinschaft in der Sagoproduktion

Ohne längere Untersuchung wurde es schon bald deutlich, dass in Gaikorobi und in den von mir besuchten Dörfern in der Umgebung wie Marap, Sarem, Mangisangu die Arbeit an der Sagopalme meistens allein oder mit einer anderen Frau zusammen ausgeführt wird. Es gibt hingegen keine grösseren Arbeitsgruppen, die gemeinsam eine Palme zum gleichen Zeitpunkt nutzen. Dies erscheint mir sehr wichtig, besonders im Hinblick auf die Mythen, die von der Sagopalme handeln. Im Gegensatz zum Handel, zum Tausch auf dem Marktplatz, welcher ein Ereignis einer grösseren Anzahl von Frauen ist, bei dem sich auch eine Solidarität der Frauen untereinander ausdrückt, z.B. in dem Warten aufeinander bei Beginn des Tausches, ist die Sagogewinnung vornehmlich eine Tätigkeit, bei der die Frau alleine ist.

Um diesen Eindruck genauer zu überprüfen, wurden während 15 Tagen 11 Frauen nach ihren Tätigkeiten und nach ihrer Arbeitsgemeinschaft befragt. Während dieser 15 Tage berichteten sie von 42 Arbeitsvorgängen, in denen Sagostärke produziert worden war. Bei 22 von diesen 42 Arbeitsprozessen zur Sagogewinnung waren die Frauen alleine gewesen. Bei 11 hatten sie mit ihrer Tochter zusammengearbeitet. In nur 4 Fällen war eine Frau mit einer Vaterschwester, in 2 Fällen mit einer Schwester bzw. klassifikatorischen Schwester und in einem Fall mit der Frau eines klassifikatorischen Bruders zusammen. Aus dieser Befragung ergibt sich, dass die Frauen meistens alleine oder mit einer Tochter zusammen Sago bearbeiten, und diese Zusammenarbeit mit einer Tochter wird uns auch später noch anhand der Nahrungsdistribution begegnen (1).

2.3.9 Beschreibungen der Sagogewinnung durch Einheimische

Im folgenden werden Ausschnitte von Tagesläufen wiedergegeben, die verschiedene Einheimische während 14 Tagen jeden Abend auf Tonband sprachen.

(1) Als Illustration für diese enge Beziehung vgl. Abb. 66-67.

chen. Die Aufnahmen wurden in den Wohnhäusern der Einheimischen gemacht. Teilweise sprachen sie auf Pidgin, teilweise in der einheimischen Sprache. Es wurden hier nun jene Stellen ausgesucht, in denen die Sagogewinnung beschrieben wird. Knaben und Mädchen kommen hierbei mehr zu Wort als erwachsene Frauen, damit zusammenhängend, dass Frauen nur selten ausführlich erzählten und teilweise auch recht ungenau ihren Tageslauf wiedergaben. Kinder dagegen legten oft ein ausgesprochenes Erzähl-talent an den Tag. Vermutlich ist diese Zurückhaltung der Frauen mit der Tatsache zu erklären, dass sie nur ungern einem Mann erzählen, obgleich es jedoch Ausnahmen gab, wie z.B. die Frau Kumbowoli.

Zuerst soll die Erzählung eines ca. sieben Jahre alten Jungen, Səngənwan, wiedergegeben werden. Er ging mit seiner älteren Schwester Puinsanto, die schon im heiratsfähigen Alter war, und einem ca. zehnjährigen Mädchen, Mambəsane, in den Wald südlich des Dorfes. Das Gebiet wird Djame genannt; in unmittelbarer Nähe befindet sich auch ein Marktplatz, auf dem Frauen von Gaikorobi mit Frauen aus Kanganaman Sago gegen Fisch tauschen. Die verstorbene Mutter von Mambəsane war aus dem Klan Kembiam, der mit demjenigen von Səngənwan und Puinsanto, dem Wegum-Klan, in einer engen Beziehung steht. In der folgenden Darstellung kommt deutlich zum Ausdruck, wie Səngənwan in mehr spielerischer Weise seiner älteren Schwester bei der Sagogewinnung hilft. Ferner sehen wir auch, wie diese Kinder im Wald herumlaufen, hier und dort etwas zu essen holen. Schliesslich findet der Tausch statt, und es soll hier schon darauf hingewiesen werden, wie der Fisch, der gegen Sago von den Iatmul-Frauen erworben wurde, von Kindern schon nach dem Tausch verzehrt wird. Da es Hochwasser gab, musste man dann vom Marktplatz aus das Kanu benutzen, um in das Dorf zurückzukehren. Doch lassen wir nun Səngənwan selbst sprechen:

"Wir gingen und nahmen einen Vogel mit, der auf dem Weg sass. Mambəsane trug ihn. Wir nahmen den Vogel mit. Mambəsane fürchtete sich vor dem Vogel, und als wir nach Djame kamen, nahm ich den Vogel und trug ihn. Ich brachte ihn dorthin, wo Sago zerklopft wird. Ich legte ihn auf das untere Ende der Sagopalme, wo der Vogel hin- und herlief. Puinsanto klopfte Sago, und dann half auch ich ihr und klopfte Sago. Als Mambəsane Sago klopfte, berührte etwas die Bäume und die Palmblätter in der Nähe, doch wir sahen nicht, was es war. Ich dachte, es sei Nolawe [sein älterer Bruder], und sprach schlecht über ihn. Doch Nolawe war nicht in der Nähe. Ich klopfte wieder Sago, ich klopfte Sago und wurde müde. Nachdem ich genug Sago geklopft hatte, nahm ich einen Fisch und Kokosnuss und ass es zusammen mit einem Stück Sagofladen. Puinsanto ging wieder Sago klopfen und Sago waschen. Ich und Mambəsane gingen weg. Ich sah grosse Bambussprossen, holte sie und legte sie an den Weg. Dann ging ich in

den früheren Garten von Simbunmbandi [SwMa (1) von seinem Vater], und wir holten Bambussprossen. Nachdem wir sie geholt hatten, kamen wir und legten sie in das Netz. Ich gab es Mambesane, und sie trug es. Ich ass drei Bambussprossen. Wir stellten uns an den Weg, und die Iatmul-Frauen kamen und gingen zum Marktplatz. Wir liefen auf dem Weg hin und her, und Puinsanto brachte uns den Vogel. Ich hielt ihn, doch der Vogel wollte in meine Hand beißen, und so schleuderte ich ihn von mir. Dann holte ich ihn wieder und gab ihn Puinsanto. Sie band ihn an das Buschmesser. Nachdem Puinsanto auf dem Marktplatz getauscht hatte, ass ich den Kopf eines Aales mit einem Stück Sagofladen. Wir gingen hinunter zum Kanu."

Seine ältere Schwester Puinsanto erzählte über den gleichen Tag folgendes:

"Wir nahmen einen Vogel mit an die Stelle, wo Kumbundumu [Mann des Yogum-Klanes] Dachschildeln nähte. Ich brach die Rinde der Sagopalme auf, klopfte und wusch Sago. Sengenwan zerklopfte dann den Sago feiner, hörte auf und begann wieder mit Klopfen. Dann war er zu faul und setzte sich auf das untere Ende des Stammes. Ich ging und klopfte noch den Rest des Sagomarkes klein und ging es auswaschen. Dann leerte ich das Wasser aus dem Auffangtrog aus, füllte den Sago in das Netz und ging zum Markt. Sengenwan und Mambesane waren auf dem Weg. Ich brachte den Sago auf den Marktplatz. Ich nahm einen Bambusspross und ass ihn. Ich nahm den Sago aus dem Tragnetz, und wir traten hinaus [d.h. in die Mitte des Marktplatzes]. Nachdem wir Fisch genommen hatten, kamen wir zurück."

Drei Tage später ging Sengenwan wieder mit seiner Schwester Puinsanto in den Wald. Er erzählte folgendes von diesem Tag:

"Ich legte den Sagofladen in die Tasche und ging. Ich schöpfte das Wasser aus dem Kanu, und dann ruderten wir bis Djame. Wir legten mit dem Kanu an und liefen. Ich erreichte die Sagowaschstelle und ass einen Fisch, Kokosnuss und ein Stück des Sagofladen. Yangendo [eine Frau, die mit einem Mann vom Wegum-Klan verheiratet ist] sagte mir, ich solle eine Konservenbüchse für den Sagoklopfer in unserem Waldhaus holen. Ich und Mambesane rannten, holten die Büchse und kamen zurück. Mambesane ging hinunter und schaute nach den Fischreusen, doch sie fand nur verfaulten Fisch vor und warf ihn in das Wasser. Wir beide kamen zurück und setzten uns zur Sagoklopfstelle. Mandaliman [Stiefmutter von Mambesane] brachte Fisch, Mambesane holte diesen Fisch und brachte ihn. Wir beide klopften wieder Sago. Ich klopfte Sago, und Timbunmeli [ein kleiner Junge] kam und half mir. Ich setzte mich hin, und er half mir. Ich sass da, und Regen kam. Ich schnitt Palmblätter ab und machte ein kleines Dach und setzte mich darunter. Mambesane machte auch ein kleines Dach und setzte sich darunter. Der Regen war zu Ende, und Puinsanto kam wieder Sago klopfen. Ein Stück liess sie übrig, und Timbunmeli klopfte wieder Sago, dann half ich ihm und klopfte Sago. Nachdem wir Sago geklopft hatten, wuschen sie den Sago aus, und ich und Timbunmeli suchten Bambussprossen. Wir beide suchten, und die Iatmul kamen. Wir beide versteckten uns hinter den Wurzeln eines Baumes. Puinsanto kam und wir gingen zusammen. Wir verjagten ein paar Kna-

(1) Hier werden die Abkürzungen von Verwandtschaftstermini im Deutschen verwendet, die auch Schmitz (1964:17) angibt.

ben von einem Baum und setzten uns beide hinauf. Dann stieg ich hinunter und schaute nach Puinsanto. Sie gab mir zwei *laulau* [Pi., eine Art Apfel]. Nachdem Puinsanto getauscht hatte, kamen wir zum Haus zurück."

Yangendembo, eine verheiratete Frau mit zwei Kindern, von welcher die folgende Beschreibung stammt, lässt die Einheit von Mutter und Kind deutlich werden. Ihre kleine Tochter Kundiwoli, die noch zu jung war, um der Mutter zu helfen - sie wurde häufig noch auf dem Arm getragen -, sass neben der Mutter, die Sagomark zerklopfte. Schliesslich kam die ältere Schwester von Kundiwoli, Vakundiese, ca. zehn Jahre alt, und brachte das kleine Mädchen in das Dorf zurück. Kamblimbi, die Frau eines klassifikatorischen Bruders von Yangendembo, erhielt einen Teil des Sagos, da Yangendembo eine Sagopalme dieses Bruders genutzt hatte.

"Kundiwoli und ich, wir gingen beide Sago klopfen. Ich klopfte Sago, und Kundiwoli sass daneben. Als ich Sago geklopft und ausgewaschen hatte, kam Vakundiese, und ich sagte ihr: 'Nimm deine kleine Schwester mit!' Ich blieb noch, dann brachte ich den Sago in das Dorf, einen Teil gab ich Kamblimbi."

Drei Tage später ging Yangendembo mit ihrer älteren Tochter Vakundiese Sago auswaschen. Es wird nun die Zusammenarbeit von Mutter und Tochter besonders deutlich. Dieses Mal bearbeitete Yangendembo eine eigene Sagopalme. Während die Tochter an der Palme arbeitete, ging die Mutter in den nahen Garten, um etwas Nahrung zu holen, einen kleinen Imbiss.

"Wir gingen. Ich fällte eine Palme in Ndimbamo, die Palme fiel. Vankundiese klopfte und wusch den Sago. Während sie Sago auswusch, ging ich in den Garten und holte zwei Maiskolben und eine Melone. Als ich sah, dass Vakundiese Sago wusch, ging ich Sago klopfen. Ich legte ihr das zerklopfte Sagomark hin, und sie wusch es. Ich ging Sagolarven suchen, kam zurück, leerte das Wasser aus dem Auffangtrog aus und legte den Sago in das Tragnetz. Wir wollten gehen, da rief Moemiese [To vom MaBrSo]: 'Geht, wir werden nachfolgen!' Wir gingen."

Ihre Tochter Vakundiese beschrieb es folgendermassen:

"Mutter sagte: 'Wir gehen Sago waschen.' Wir gingen, und Mutter fällte die Palme. Mutter steckte die Waschrinne für mich in die Erde, und ich wusch Sago. Ich klopfte und wusch Sago. Als ich wusch, ging Mutter Melone und Mais holen. Als Mutter kam, röstete ich den Mais im Feuer und setzte mich hin. Dann wusch ich wieder Sago. Mutter leerte das Wasser aus dem Auffangtrog und füllte den Sago in das Tragnetz. Wir kamen zurück."

Wenn Frauen das Dorf verlassen, um im Wald oder im Sagosumpf Nahrung zu suchen, so nehmen sie häufig ein Stück glimmendes Holz mit, um damit ihre Pfeifen oder selbst gedrehte Zigarren anzünden zu können. Wie wichtig dieses Feuer ist, geht aus folgender Beschreibung von Vakundiese hervor:

"Wir gingen Sago waschen. Mutter ging voraus und wir folgten nach. Lina [eine Frau von Mt. Hagen, die einen klassifikatorischen Bruder

der Mutter von Vakundiese geheiratet hatte] hatte eine Kürbis-Suppe gemacht, und wir assen sie auf. Dann gingen wir mit ihr. Wir warteten auf Mutter, warteten vergebens. So brach ich die Rinde der Palme auf. Ich hatte einen Abschnitt der Rinde aufgebrochen, als Mutter kam. Lina klopfte Sago, und Mutter und ich durchquerten das Wasser und holten eine Palmblattscheide. Wir hatten kein Feuer, und Mutter kehrte zum Dorf zurück, um Feuer zu holen. Ich wusch den Sago aus. Mutter kam mit dem Feuer zurück. Sie hatte Tonwoli [To ihres klassifikatorischen Bruders] bei Nglombayambə angetroffen, und Tonwoli sagte: 'Ich habe Feuer, wir beide gehen zusammen und werden Feuer im Waldhaus holen.' Das sagte sie, und beide kamen zurück. Sie nahmen ein Holzstück und machten damit Feuer. Sie [die Mutter] brachte das Feuer und machte ein Feuer an der Stelle, wo wir waren. Ich hatte den Sago zu Ende geklopft und gab ihn Mutter. Lina suchte Bambussprossen. Wir sassen, und Lina kam zurück. Sie klopfte wieder Sago, gab uns Bambussprossen, und wir assen davon. Lina klopfte den Sago und Mutter wusch ihn. Nachdem sie gewaschen hatte, half ich ihr wieder, klopfte und wusch Sago. Dann kehrten wir zum Dorf zurück. Wir kamen zum Garten von Tonwoli, und sie gab uns Bananen. Wir brachen Brennholz und kamen in das Dorf zurück."

Zum Schluss möchte ich noch die Beschreibung, die die Frau Kumbowoli einmal gab, anführen. Kumbowoli, in zweiter Ehe verheiratet, aus erster Ehe zwei Kinder, erzählte, wie sie zum Fischfang ging und anschliessend Sago auswusch. Die Kombination beider Tätigkeiten kommt in diesem Tageslauf besonders gut zum Ausdruck. Ferner wird auch eine gewisse Sorglosigkeit deutlich, indem Kumbowoli plötzlich merkt, dass sie keinen Sago mehr im Haus hat. Es wird in Gaikorobi keine Vorratswirtschaft mit Sago betrieben. Wenn man keinen Sago mehr hat, so holt man sich frischen Sago. Den Sago wusch Kumbowoli alleine aus in unmittelbarer Nähe des Dorfes, nur wenige Schritte vom Dorf entfernt. So hebt sich diese Einzeltätigkeit des Sagowaschens vom Fischfang ab, der mehr als ein gesellschaftliches Ereignis geschildert wird.

"Am Morgen stand ich auf und schaute nach Ngusambo [junge verheiratete Frau]. 'Was machen wir, gehen wir beide nach den Reusen von Kamanyambə schauen?' fragte ich sie. Wir beide gingen und nahmen das Tragnetz. Ich sagte Sonembo [eine andere, junge, verheiratete Frau im gleichen Dorfteil]: 'Du kannst uns nachfolgen, Ngusambo und ich, wir beide, wir gehen jetzt', sagte ich ihr. 'O nein, wir gehen zusammen', meinte sie und nahm das Tragnetz. Wir gingen, auch Yambuiwoli [BrFr] kam, wir holten das Kanu, wir gingen und schauten nach den Reusen. Wir nahmen die Fische heraus und legten sie in die Tragnetze. Dann kehrten wir wieder zurück, kamen ins Dorf und gingen in die Häuser hinauf. Ich machte Feuer und spießte die Fische auf. Die aufgespießten Fische legte ich über das Feuer, es waren fünf Stäbe. Masondivi [ihre Tochter] hatte eine Sagoflade gebacken und mir hingelegt. Ich nahm sie und ass sie zusammen mit einem Fisch. Dann legte ich mich schlafen. Als ich aufwachte, dachte ich an den Sago. Ich hatte keinen Sago mehr. Ich dachte, dass ich Sago waschen würde. Ich nahm Axt, Messer und Sagoklopfer, legte alles in das Tragnetz. Den Fisch hatte ich herausgenommen und in Taschen gelegt. Ich ging, fällte eine Palme, brach die Rinde auf und klopfte das Mark. Dann legte ich das Mark in ein Palmblütenhüllblatt und ging waschen. Daraufhin ging ich nochmals Sago klopfen. Nachdem ich fer-

tig gewaschen hatte, legte ich Kokosfaserbast in das Tragnetz, nahm den Sago aus dem Auffangtrog und trug ihn hierher. Ich kam in das Haus herauf und stellte das Netz mit dem Sago ab. Zuerst setzte ich mich etwas, dann brach ich den Sago in vier Teile. Die Backschale legte ich in die Herdschale und buk drei Sagofladen."

2.3.10 Die einheimische Interpretation der Sagogewinnung

Schon zu Beginn meines Feldaufenthaltes, als die ersten sondierenden Fragen gestellt wurden, konnte folgende Information über Sago notiert werden: Sago wird allein von Frauen bearbeitet, sogar die Palmen werden von ihnen gefällt, und nur die Frauen können Sagostärke produzieren. Bei Männern würde der Sago nicht "aufgehen", d.h. sich nicht absetzen. Die Frauen hätten die Sagogewinnung von dem Ahnen Moem (1) gelernt. Moem würde die Frauen bei der Sagogewinnung "berühren", er würde mit ihnen Geschlechtsverkehr haben. Moem sei ein Ahne der Klane Moni und Nongusime.

Diese Information blieb dann während der folgenden Zeit des Aufenthaltes ein Problem, das von verschiedenen Seiten zu lösen versucht wurde, denn immer wieder und in verschiedenen Situationen kam die Sprache auf dieses Thema von Moem und den Frauen. Zuerst möchte ich eine Frau zitieren, Nguwoli, wie sie diese Angabe über Moem in einem Satz umschrieb:

"ndə sunə Moemə ngambulələn wan nau mbulo ndəgə ngepmanə Moem kulaləgə yigə sunə Moemə ngambutne mbugə yoləgə ləgə yatne.

(Mit Moem des Sagosumpfes spricht sie, diesen Sago zerklopft sie, ihren Moem des Dorfes lässt sie zurück und geht, spricht mit Moem des Sagosumpfes, sie klopft und wäscht Sago, sie kommt.)"

Nguwoli, eine alte Frau, die jedoch immer noch arbeitete und auch Sagostärke produzierte, antwortete mit diesen Worten auf die Frage, warum es verboten sei, mit einer Frau im Sagosumpf bei der Sagogewinnung Geschlechtsverkehr zu haben. Sie meinte also, dass die Frau ihren Mann, d.h. Moem, im Dorfe zurücklassen müsse, wenn sie zu ihrem anderen Mann, d.h. dem Moem des Sagosumpfes, gehe. Die Umschreibung "sprechen" ist an dieser Stelle eindeutig auf den Geschlechtsverkehr bezogen.

(1) Schon Bateson (1932:406) erwähnt diese Gestalt; er nennt sie Mwaim: "Mwaim was a beautiful young man ... his nose being especially attractive. He was extremely successful in his love affairs, seducing the wives of all the men. He was therefore murdered." Vgl. auch Bateson 1958:192. Ueber Mythen von Moem in Kararau vgl. Hauser-Schäublin 1977:58-64, und in Sotmeli vgl. Schuster 1973:485-487. Ausführliche Mythen über Moem finden sich unter Abschnitt 3.4.

Sehr viel deutlicher wurde der ganze Komplex von männlichen Informanten beschrieben. Der Informant Poindambui vom Klan Wuliap formulierte es folgendermassen:

"Moem ist der erste Mann der Frau. Die anderen Männer kommen erst an zweiter Stelle. Wenn die Frau am frühen Morgen, nachdem sie Sagofladen gebacken hat, ihr Tragnetz zusammenpackt, Sagoklopfer und Kokosbast hineinlegt und weggeht, so hat Moem sie gerufen. Moem ist Sago. Wenn die Frau die Rinde der Sagopalme entfernt, ihr Sitzlager auf dieser Rinde einrichtet, wenn sie sich daraufsetzt, wenn sie ihren Hinterteil und ihre Vulva auf die Sagorinde setzt, so beschläft Moem die Frau. Ein Mann kommt, eine Fliege kommt und spricht mit der Frau. Wenn das Tragnetz der Frau [mit Sago gefüllt] schwer ist, wenn die Frau viel Sago gewaschen hat, so hat Moem die Frau gut beschlafen. Moem hat alle Frauen als erster beschlafen."

Auch Poindambui bezeichnete also den Mann als Moem, nur dass er den Moem des Sagosumpfes, die Sagopalme, an erste Stelle rückte. Die Sagopalme ruft die Frau herbei. Eine Besonderheit ist ferner die Fliege, die um die Sagopalme herumfliegt und summt, die mit der Frau spricht. Die Fliege wird zu einer Verkörperung von Moem. Ferner wird eine erhöhte Produktivität der Frau mit der geschlechtlichen Aktivität von Moem verknüpft. Der Informant vom Klan Sui sagte folgendes zu diesem Thema:

"Die Fasern des Sagomarkes berühren die Haut der Frau, sie berühren ihr Geschlecht. *Moem ngambulalen*, Sago beschläft sie. Alle Fasern kleben an ihrer Haut, an ihren Schenkeln, das ist *Moem ngambulalenande*."

"Wenn meine Frau Sagomark klopft, kann ein anderer Mann diese Frau nicht berühren und mit ihr Geschlechtsverkehr im Sagosumpf haben, das ist verboten."

"Wenn du deine Frau verlässt, so schimpft sie mit dir. Sie kann dir kein Essen mehr geben, sie kann nicht mehr für dich sorgen. Wenn du etwas von ihr verlangst, macht sie ein schiefes Gesicht. Wenn du sie aber berührt hast, wenn sie mit Nolim gesprochen hat - wir beide sind ja Nolim (1), dann lacht sie mit dir. Was du auch verlangst, sie wird es dir geben. Sie hat dich gern und gibt es dir. Hast du sie aber verlassen, du möchtest sie nicht mehr berühren und nicht mehr mit ihr in den Wald gehen, so kann sie dich nicht gern haben. Sie ist erbost. Sie wird dir nichts zu essen geben. Sie spricht nicht mehr mit Nolim. Eine Frau kann nicht ohne Mann bleiben. Wenn du Sagofladen isst und die Frau beschläfst, so bleibt die Frau. Lässt du aber von ihr ab und isst nur Sagofladen, so wird sie einen anderen Mann berühren, einen anderen Mann gern haben. Sie wird zu diesem anderen Mann überwechseln und ihn heiraten."

Yamanawan sagte ferner noch, dass die Sagopalme *suna Moem* sei, also Moem des Sagosumpfes, der Mann im Dorf dagegen sei *numbuna Moem*, Moem des Erdbodens, er sei Nolim. Nach Poindambui und Yamanawan wird der enge Kontakt, den die Frauen beim Sagoklopfen mit dem Sagomark haben, mit dem Kontakt zwischen Mann und Frau verglichen, mit einem Geschlechtsverkehr.

(1) Gemeint sind der Sprechende, Yamanawan, und ich, d.h. alle Männer sind Nolim. Nolim ist eine Ahnengestalt des Klanes Mairambu, die sehr mit der Moem-Gestalt zu vergleichen ist.

Ferner möchte ich auf die Parallele zwischen Nahrung geben und Geschlechtsverkehr hinweisen, die Yamanawan so deutlich formuliert hat (1). Wir werden später bei der Nahrungsdistribution noch sehen, wie wichtig der Kontakt über die Nahrungsgabe zwischen Mann und Frau ist. Nahrung und Geschlechtsverkehr gehören in diesen Vorstellungen in ganz besonderer Weise zusammen. Wenn ein Mann von seiner Frau nur noch Nahrung nimmt, so bricht die Ehegemeinschaft auseinander. Es ist aber nicht nur das Geben von Nahrung, sondern auch das Essen, das mit dem Geschlechtsverkehr oft in eine Beziehung gebracht wurde. So kommt in vielen Mythen, Liedern usw. der Ausdruck *kaga wangege* vor, der eben bedeutet, dass man gegessen und dann Geschlechtsverkehr gehabt habe. Auch in einer Namenreihe (*satkundi*) des Klandes Moni gibt es ein Namenpaar, das auf diese Verbindung hinweist: Kənumbu Wangənumbu (Essen-Berg, Geschlechtsverkehr-Berg). Als Erklärung sagte dazu der Informant Nigwan vom Moni-Klan:

"Die Frau hat die Sagopalme gefällt, sie zerklopft den Sago. Er isst ihr Geschlecht. Er beschläft sie. Kənumbu Wangənumbu, so sagen wir. Die Frauen haben die Palme gefällt und aufgebrochen. Das ist ihre Sitzstelle [die Rinde]. Die Frau sitzt und klopft Sago. Er beschläft sie. Er isst ihr Geschlecht. Sie sitzt auf ihm. Er isst. Er beschläft sie."

"Wenn die Frau so gearbeitet hat und Ngumoeakumban (Moem) in der Nacht schlafen kommt, so dürfen wir die Frauen nicht berühren, es ist verboten. Sie hat diesen Mann im Sumpf berührt und schläft. Wir dürfen nicht ihre Haut berühren."

Hier wird die Gleichsetzung von Essen und Geschlechtsverkehr besonders deutlich. Ferner kann man bemerken, wie Nigwan das Verbot auf den Geschlechtsverkehr auch noch auf die Nacht nach einer Sagogewinnung ausdehnte. Hierüber wichen aber die Ansichten der Informanten ab.

Es wurde von mir schon öfters darauf hingewiesen, dass die Sagoproduktion in Gaikorobi nicht eine Gemeinschaftsarbeit ist, obwohl natür-

(1) Oosterwal (1961:81) schreibt über die Tor-Bevölkerung (im östlichen Hinterland von Sarmi, West-Irian), wie wichtig dort Sago besonders für die Ehegemeinschaft ist: "The sago is indissolubly bound up with marriage and sexual intercourse."

"Food and sexual intercourse are closely associated in the Tor district and regarded as almost synonymous in married life."

(Oosterwal 1961:100)

Es scheint jedoch Sago eher mit der Sphäre des Weiblichen verknüpft zu werden als in Gaikorobi: "That the sago is the symbol of the female as such, obviously appears from the initiation of the youths and from the prohibition to enter the sago-acreages [gemeint Sagogebiete; d. Verf.] for those men, who for some reason are not allowed to come into contact with something female." (Oosterwal 1961: 82).

lich auch vorkommt, dass zwei Frauen, so besonders Mutter und Tochter, gemeinsam arbeiten. So wird diese individuelle Arbeit einer Frau von den Einheimischen in ihrer Interpretation der Sagogewinnung als eine individuelle Beziehung gedeutet. Ferner kommen in dieser Interpretation die Pole, zwischen denen sich das Leben der Frauen im Alltag abspielt, nämlich dem Dorf, repräsentiert durch den Ehemann, und dem Sagoumpf, repräsentiert durch Moem bzw. die Sagopalme, vor. Wir werden später anhand der Mythen noch deutlicher sehen, in welchen Beziehungen diese Interpretation steht, wie diese Interpretation gleichsam die Vorstellung einer wiederholbaren Urzeithandlung beinhaltet. Es sei ferner hier schon darauf hingewiesen, dass in dieser Interpretation der Nahrungsgewinnung auch der Gedanke eines schöpferischen Prozesses sich zeigt, der durch den Geschlechtsverkehr angekündigt wird. Durch Geschlechtsverkehr wird so Nahrung geschaffen.

Nachdem sich diese Vorstellungen über Moem in Gaikorobi deutlich herausgestellt hatten, versuchte ich, Vergleichsmaterial aus benachbarten Dörfern zu erhalten. Dies sollte sich als ungeheuer schwierig erweisen, und es konnte bemerkt werden, wieviel Zeit und Vertrauen es braucht, bis Informationen wie die hier von Einheimischen direkt wiedergegebenen erhalten werden können. Die Dörfer im Norden von Gaikorobi, im Grasland, die von mir aufgesucht wurden, sind heute teilweise sehr verlassen, so dass schon aus diesem Grunde eine Feldarbeit sehr erschwert ist. Als z.B. der Ort Semange besucht wurde, war anfangs kein Mensch zu sehen, so dass man hätte glauben können, es sei wie vor fünfzig Jahren bei einem Erstkontakt. Schliesslich tauchten zwei Männer auf, die jedoch gar nicht vom Ort selbst waren. Es hiess, dass viele Menschen an die Küste nach Wewak gezogen seien oder weit entfernt beim Fischfang wären. Diesen hier nur skizzierten, trostlosen Hintergrund muss man vor Augen haben, wenn die folgenden Angaben betrachtet werden. Die ausführlichsten Informationen zu meinem Thema konnte ich in dem Ort Weilman erhalten, von einem *komiti* Tapinio aus dem Klan Non-gusime. In anderen Dörfern dagegen war oft eine fast feindliche Haltung zu spüren, ein Verweigern von Aussagen, kurz keine Fülle an Informationen.

Bei den nordöstlichen Nachbardörfern von Gaikorobi, deren Bewohner Kolui genannt werden, sollen auch die Männer den Frauen beim Klopfen von Sago helfen, ich konnte es jedoch nicht beobachten. Wie in Gaikorobi sagte man auch in einigen dieser Dörfer, so in Mangisangu, Kuliangwa und Weilman, dass der Geschlechtsverkehr mit der Frau bei der Sagogewinnung verboten sei. In Kuliangwa hiess es, dass der Sago sonst

vernichtet würde, von Moem sagte man nichts. In Mangisangu dagegen war die Auskunft deutlicher:

"Es gibt einen Ahnen, die Sagopalme, der Ahne, der Mann wird Moem genannt, die Sagopalme. Die Frauen sprechen mit Moem, wenn sie Sago waschen. Sie sprechen mit ihrem Mann."

In Weilman gab Tapinio als Grund für das Verbot an: "Die Frau spricht mit Moem (*Moemma ngambugə*).¹" Tapinio wollte zuerst nicht sagen, was *ngambugə* in diesem Zusammenhang bedeutet, schliesslich ging er doch darauf ein. Er meinte, der Mann dürfe nicht stören, damit die Frau allein mit Moem sprechen könne. Wenn der Mann sie unterbreche, sich dazwischen mische, gäbe Moem dem Mann eine Krankheit. Tapinio sagte:

"Wenn die Frau im Sagosumpf ist, so haben wir mit ihr keinen Geschlechtsverkehr, wenn sie Sago klopft und Sago wäscht. Denn sie hat mit diesem Mann Geschlechtsverkehr, mit Moem. Mit diesem hat sie Geschlechtsverkehr. Der Sago, den sie wäscht, ist wie seine Samenflüssigkeit. Wir nehmen seine Samenflüssigkeit. Seine Samenflüssigkeit fliesst hinunter und wird fest wie Erde, Sago entsteht."

In dem Dorf Sarem, das einen sehr verfallenen Eindruck machte, waren die Menschen von einer grossen Liebenswürdigkeit. Səvikumban aus dem Klan Wende, mit dem ich in den wenigen Tagen des Aufenthaltes ein enges Band geschlossen hatte, gab einige Informationen, wenn auch nur wenig über das Thema Sago und Moem. Es war vor allem schwierig, die Angaben richtig zu verstehen. Das Wenige sei hier zusammengefasst wiedergegeben. Die Sagopalme ist nach Aussage von Səvikumban ein Mann, Sago ist die Samenflüssigkeit eines Mannes. Diesem Mann wurde der Kopf abgeschlagen. Nach Səvikumban hält Sago den Rock der Frau, er hat mit ihr Geschlechtsverkehr. Die Seele des Sago steige hoch. Auch soll beim Sagowaschen eine Fliege auftreten, *tupun*.

In dem westlich von Gaikorobi gelegenen Ort Marap 2 (Kuvunge) konnte noch am meisten über Sago und Moem erfahren werden. In diesem Dorf stellten sich auch die meisten Parallelen zu den Informationen von Gaikorobi heraus. Der Informant Wangənde aus dem Klan Kumbrangwe sagte über Moem:

"Die Frau sitzt mit einem anderen Mann, sie spricht mit ihm, und man darf nicht, wenn die Frau Sago wäscht, mit ihr Geschlechtsverkehr haben. Wir beide sind Männer. Auch die Sagopalme ist ein Mann. Wir beide sind aussen, und er befindet sich im Wasser. Wir nennen ihn Ngumoem (Wasser-Moem), wir beide sind Numbumoem (Erde- oder Berg-Moem) ... Wenn die Frau Sago wäscht, ist es verboten, ein anderer Mann hat mit ihr Geschlechtsverkehr. Es ist seine Samenflüssigkeit, die hinunterfliesst [in den Auffangtrog]."

Nach Wangənde ist also die Sagopalme auch ein Mann. Dieser Mann, Moem, der auch Wasser-Moem genannt wird, befindet sich im Wasser. Im Gegensatz dazu befinden sich die anderen Männer ausserhalb des Wassers auf

festem Boden, sie werden deshalb auch Erde-Moem genannt. Wir begegnen hier also wieder der Polarität von Erde zu Wasser, die uns schon bei der Sozialgliederung beschäftigt hat und die auch in Marap von Bedeutung ist.

Das Wasser, das in den Auffangtrog fließt, ist nach dieser Information aus Marap Samenflüssigkeit von Moem. Wir werden später bei den Mythen noch ausführlicher darauf zu sprechen kommen. Wir können jedoch schon hier eine starke Personifizierung dieser Beziehungen um die Sago-gewinnung herum beobachten, eine Personifizierung, die schon anklang, als von der Seele der Sagopalme gesprochen wurde, die nach dem Fällen der Palme festgehalten werden muss. Nach Informationen aus Marap ist auch der gewaschene Sago noch lebendig, er sei noch ein junger Mann. Erst wenn der Sago auf der Backschale gebacken worden ist, soll dieser Mann gestorben sein. Und wenn die Frau vom Sagosumpf in das Dorf zurückkehrt und das Wasser des noch nassen Sagos auf sie herabtropft, so sei dieses Wasser der Urin des Mannes Moem.

2.3.11 Besonderes Verhalten gegenüber der Sagopalme

Das Festhalten der Seele der Sagopalme nach dem Fällen wurde schon erwähnt. Im folgenden soll ein Anfragen bzw. Anschlagen der Sagopalme betrachtet werden, das *sakla* genannt wird und das nach dem Fällen der Palme stattfindet, wenn die Frau beginnt, mit der Axt die Rinde der Palme aufzuschlagen. Das Eigenartige bei diesem Verhalten ist, dass ein Unterschied besteht zwischen den Frauen der Dorfteile Indeləpma und Kraiembet und des Dorfteils Kambok. Letztere werden auch Tuvilo genannt, die anderen Kwansalo (1). Die Frauen von Kambok schlagen nun einmal, die anderen Frauen dagegen zweimal mit der Axt, bevor sie mit weiteren Schlägen die Rinde aufbrechen. Auf meine Fragen nach dem Grund zu diesem Verhalten sagte die Frau Nguwoli:

"Die Frauen pflegen ihn [die Sagopalme] zu fragen. Es ist nicht eine Sagopalme von weither, es ist eine Sagopalme des Dorfes. Ein Mann ist hier umgestürzt und liegt da, sie müssen ihn zuerst fragen. Wenn man Bäume fällt, so fällt man sie einfach. Die Sagopalme jedoch ist ein Mann (*ka nau ndinyana*). Wenn sie ihn nicht zuerst fragen und gleich losschlagen, so werden in diesem Sagosumpf nicht viele Sagopalmen bleiben, sie werden in ein anderes Sagogebiet wegziehen."

(1) Vgl. Abschnitt 1.1.3.

In den Worten der Frau Nguwoli kommt die Vorstellung sehr deutlich zur Sprache, dass die Sagopalme eben nicht ein lebloser Gegenstand ist, sondern ein menschliches Wesen, mit dem eine Beziehung hergestellt werden muss, möchte man den Sago für den Menschen nutzen (1). In schöner Ergänzung zu der Antwort von Nguwoli soll die Aussage des Mannes Sonandimeli, die zu einem anderen Zeitpunkt und an anderem Ort gemacht wurde, angeführt werden:

"Die Sagopalme ist nicht irgendein Baum, den man einfach fällt, es ist ein Mann. Die Frau muss ihn fragen, dann kann sie waschen, die Rinde aufbrechen und Sago waschen. Wenn sie zu schnell mit der Axt losschlägt, so erschrickt er. Es ist wie wenn wir schlafen, und ein anderer kommt und weckt uns. Wir schimpfen: 'Ich schlief, warum kommst du und weckst mich?'"

Diese *sakla* genannten Schläge werden nur bei denjenigen Palmen gemacht, die der Sagogewinnung dienen, also nicht bei den Sagopalmen der Varietät *ngak*.

Unerklärlich blieb eine Parallele, die zwischen diesem Verhalten und dem Flötenspiel gezogen wurde, d.h. wenn die Mawoli-Flöten, die im Männerhaus aufbewahrt werden, geblasen werden. Im Dorfteil Kambok, so wurde gesagt, wird zuerst ein Ton geblasen (*nese saklanandi*), während in den anderen beiden Dorfteilen zweimal der Ton angeblasen wird, bevor das eigentliche Spiel beginnt. Ohne dass hierzu eine weitere Erklärung gegeben werden konnte, schien es für mich dann doch deutlich genug, dass zwischen den Flöten und den Frauen eine Verbindung besteht, die in dieser Parallelisierung ausgedrückt wird.

2.4 DAS SAMMELN VON SAGOLARVEN, SAGOPALMHERZEN, SAGOPALMFRUECHTEN UND AN DER SAGOPALME WACHSENDEN PILZEN

Sagolarven werden in Gaikorobi sowohl von Frauen als auch von Männern gesammelt, jedoch wird es nur von Frauen als regelmässige Sammeltätigkeit (2) ausgeübt. Sagolarven werden entweder aus den bei der Gewinnung

-
- (1) Dieses Anfragen könnte man mit dem Verhalten eines Jägers vergleichen, der Tiere töten möchte. In diesem Sinne kann "das Ernten der Pflanze auch als ein Töten angesehen" (Jensen ³1966:147) werden.
 - (2) Es kann hier nicht näher auf die vielfältigen Sammeltätigkeiten der Frauen und Männer eingegangen werden. Als weitere, wichtige Nahrungsobjekte, die v.a. von Frauen häufig gesammelt werden, wären zu nennen: Eier von zwei verschiedenen Grossfussshühnern (*salo*, *waləŋ*), Bambussprossen (*ndangu*), Blätter (*yiləkn*) und Früchte (*yisəkn*) des Baumes *Gnetum gnemon*, Blätter der Rankpflanzen *mewak*, *wanyingə*, die Blätter *ngimbuk* und *mbalu* (Bäume?), die Farne *ngulain*, *mbandjup*, die Früchte der Bäume *wa* (*Pometia pinnata*), *calvə*, *atno*, *kwapi* (Mangobaum?),

von Sagostärke übrigbleibenden, ungenutzten Teilen des Sagopalmstammes herausgeholt, d.h. meistens aus dem oberen oder unteren Teil des Stammes (Abb. 33), oder aber es wird eine ganze Palme zu diesem Zweck gefällt und für die Heranbildung von Sagolarven ca. einen Monat lang liegen gelassen. Wenn eine Palme zu diesem Zweck umgeschlagen wird, wird die Stammrinde etwas aufgeschlagen, die Palmlblätter an der Stammspitze werden möglichst abgeschlagen. Für das Sammeln der Sagolarven werden meistens nur die Palmen der Varietät *ngak* gefällt, d.h. wenn der ganze Stamm zu diesem Zwecke genutzt werden soll. Es sind dies ja Palmen mit einem geringen Stärkegehalt. Es kann jedoch auch vorkommen, dass die gleichen Palmen wie für die Sagogewinnung genutzt werden.

Kommt die Frau zu der Sagopalme, muss sie sich meistens zuerst einen Weg freischlagen, heruntergefallene Palmlblätter wegräumen, die manchmal auch absichtlich über den Stamm gelegt werden, damit Wildschweine von dem Sagomark nicht fressen. Dieses Wegräumen und Abschlagen von Palmlblättern wird heute immer mit einem Buschmesser ausgeführt. Erst wenn so die Frau wirklich an die Palme herangehen kann, beginnt sie mit dem Loslösen der Palmrinde. Diese vorbereitende Arbeit des sich einen Weg Bahnens, des Säuberens der Arbeitsstelle wird auch in Gesängen immer wieder beschrieben, es bildet somit nicht nur einen Teil des für einen Aussenstehenden sichtbaren Arbeitsprozesses, sondern ist auch ein wesentlicher Bestandteil der gedanklichen Wiedergabe durch die Einheimischen, weshalb es hier auch besonders betont wurde. Die Rinde der Palme, die innen ja schon meistens sehr zerfallen ist, kann dann leicht mit einem Messer abgehoben werden. Dann erst wird die Axt zu Hilfe genommen und grössere Stücke des Markes werden abgebrochen, zerkleinert, bis die Larven zum Vorschein kommen. Die Larven, die sich Gänge in das Mark bohren, werden mit den Fingern einzeln herausgenommen, herausgelesen, und in ein in der Nähe liegendes Palmlblütenhüllblatt geworfen. Wenn die Larven herausgelesen worden sind, werden sie in Blätter einer bestimmten Lianenart oder in ein weiches Palmlblütenhüllblatt eingewickelt und in das Tragnetz gelegt.

Die Anzahl der vorzufindenden Sagolarven kann sehr unterschiedlich sein. Als ich einmal Sagolarven sammelte, waren nur sehr wenige in dem aufgebrochenen oberen Teil einer Sagopalme zu finden. Dies wurde von Einheimischen darauf zurückgeführt, dass die Palmlblätter bzw. die

Pilze (*kwanya*). Dies sind jedoch nur die häufiger gesammelten Nahrungsobjekte.

Palmblasscheiden zu wenig am oberen Stammteil abgelöst worden waren, so dass in das Mark nur wenige Eier des Rüsselkäfers gelegt werden konnten. Als beim Suchen von Larven einmal eine Frau beobachtet wurde, die ebenfalls aus dem oberen Stammteil einer Palme die Larven herauslas, konnte diese 750 g Larven in insgesamt eineinhalb Stunden Arbeitszeit sammeln. Ein anderes Mal ergab eine ausgetrocknete Palme der Varietät *ngak* (Abb. 31 und 32), die von einem Mann gefällt worden war, 35 Larven (*nambək*), zwei Puppen und drei ausgebildete Käfer.

Von den Einheimischen werden zwei verschiedene Sagolarven unterschieden: *kwoie* (Abb. 35) und *nambək* (Abb. 32) (1). Wenn der Rüsselkäfer seine Eier in eine schon gefällte Palme hineinlegt und die Larven nach ca. einem Monat herausgelesen werden, so findet man *kwoie* vor. Diese werden am häufigsten gesammelt. Es gibt jedoch auch bedeutend grössere Larven, *nambək*, die in Sagopalmen vorkommen, die schon geblüht haben und am Austrocknen oder gar schon umgestürzt sind. Es konnte nicht geklärt werden, ob es sich hier um eine spätere Entwicklungsstufe der gleichen Larven oder um eine andere Art von Rüsselkäfern handelt. Diese grösseren Larven haben eine viel härtere Chitin-Schicht, und sie werden auch nicht von allen Einheimischen gegessen. In der Larvenhülle sind zudem Exkremente enthalten, die man beim Essen bzw. Aussaugen der Larven ausspuckt. Diese grossen Larven werden immer nur geröstet gegessen und nie zusammen mit Sago gekocht (2).

Von dem Rüsselkäfer werden verschiedene Entwicklungsstufen durch die Einheimischen unterschieden. Wenn die Larve ganz im Fasermaterial der Sagopalme eingewickelt ist, wird sie *ngəngən* genannt. Nach dem Stadium der Larve (*kwoie*) folgt das Stadium der Puppe (Abb. 36 und 37), bei der schon deutlich der Rüssel des Käfers zu erkennen ist ebenso wie die angelegten Beine und Flügel. Diese Puppe wird *wulauwulanyan* genannt. Erst im folgenden Stadium ist der Käfer (*ndangi*) (Abb. 38) fertig ausgebildet und kann auch fliegen. Der Rüssel des Käfers wird von Einheimischen *ndama* (Nase) genannt (3). Von Einheimischen werden nicht nur die Larven, sondern manchmal auch die Puppen, roh, gegessen.

-
- (1) Auch die Heve unterscheiden zwei Arten von Sagolarven (Townsend 1970:54). Vgl. auch Haberland/Seyfarth 1974:238).
 - (2) Ueber die Nahrungszubereitung vgl. das 4. Kapitel.
 - (3) Die in der Kunst des Mittelsepik oft sehr lang dargestellte Nase bei Masken usw. hat in der Literatur immer wieder Beachtung gefunden. Bateson (1932:406) wies als erster auf eine mögliche Verbindung dieser Darstellung mit dem Rüssel des Rüsselkäfers hin, von einer Darstellung einer langen Nase bei einem Schädel des Ahnen Moem ausgehend. Vgl. darüber auch Forge 1966 und Leach 1973.

Da es ungefähr einen Monat dauert, bis in einer gefällten Sagopalme Larven gefunden werden können, bedingt das Sammeln von Larven des Rüsselkäfers eine zeitliche Planung. Dies ist besonders wichtig bei grösseren Festen, wenn Larven für die Festspeise *mindjanau* (1) gesammelt werden müssen.

Das Sammeln von Palmherzen (*moenge*) der Sagopalme ist etwas weniger wichtig als dasjenige der Sagolarven im Wirtschaftsleben der Menschen. Es werden nur die Palmen der Varietät *ngak* dazu genutzt. Einer Palme, die noch keinen Stamm ausgebildet hat, werden sämtliche Palmlätter abgeschlagen, bis der Kern des entstehenden Stammes herausgeschält worden ist. Dieser ist leuchtend weiss und säulenförmig. Von diesem Palmherz, das abgebrochen wird, isst man nur die schon angelegten späteren Fiederblätter (*kwara*) und den späteren Stammteil (*kwiano*), dagegen nicht den Teil, der später die Palmlattrippe bilden wird. Dieses Sammeln von Palmherzen wird sowohl von Männern als auch von Frauen ausgeführt.

Häufig werden auch Pilze (*kwanye*), die an der Sagopalme wachsen - an der Rinde eines verrotteten Stammes -, gesammelt (Abb. 34). Das Sammeln von Früchten (*ngenosakn*) der Sagopalme wird dagegen nicht regelmässig zur Nahrungsbeschaffung betrieben, obgleich sie auch gegessen werden können. Zum Essen der Früchte wird deren schuppenartige Hülle entfernt.

2.5 DIE JAGD

Die Jagd bildet heute in Gaikorobi eine äusserst wichtige Beschäftigung der Männer. Ihr gegenüber können andere Tätigkeiten wie Hausbau, Schnitzarbeiten, Gartenarbeiten oder Fischfang sogar zurücktreten. Auch ist die Jagd eine das ganze Jahr hindurch ausgeübte, fast regelmässige Tätigkeit, wobei man jedoch gleich einschränken muss, dass es hier sehr individuelle Unterschiede gibt. Man fragt sich vielleicht, in welcher Beziehung Jagd und Sagonutzung stehen und warum die Jagd hier besprochen werden soll. Obgleich die Nutzung der Sagopalme als Lockmittel für die Jagd auf Wildschweine in der ethnologischen Literatur über das Sepikgebiet schon erwähnt wurde (2), so wurde sie doch

(1) Vgl. Abschnitt 4.2.

(2) Townsend (1970:47) weist auf die gleiche Verwendung der Sagopalme bei den Heve hin. Etwas ausführlicher wird diese Jagd von Kelm (1975:7) für Dörfer im nördlichen Hinterland des Sepik-Oberlaufes beschrieben. Ferner wird sie auch von Whiting/Reed (1938:182) über die Kwoma erwähnt.

selten genauer beschrieben. Die Sagopalme ist somit nicht nur Lieferant der Grundnahrung, sondern zugleich ein Mittel für den Menschen, die als Zusatz so wichtige Fleischnahrung zu erhalten. Aus diesem Grunde sollen hier die Jagd und die damit zusammenhängenden Vorstellungen ausführlicher beschrieben werden.

Bevor wir uns jedoch der Nutzung der Sagopalme für die Jagd zuwenden, möchte ich der Vollständigkeit halber die anderen Jagdformen kurz erwähnen. Eine detaillierte Beschreibung würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Einmal muss auf die Treibjagd im Wald, die während der Hochwasserzeit, wenn viele Waldgebiete unter Wasser stehen, von einer Gruppe von Männern durchgeführt wird, hingewiesen werden. Ferner sei die während der Trockenzeit im Grasland stattfindende Jagd genannt, bei der zuerst das Gras niedergebrannt wird, um die Tiere den Jägern, die am Rande des Graslandes stehen, entgegenzutreiben. Frauen beteiligen sich dabei am Erschlagen von Kleintieren wie Ratten. Manchmal können auch kleine Ferkel auf diese Weise eingefangen werden. In Gaikorobi werden für diese Jagd keine Netze verwendet, wie dies in anderen, weiter nördlich gelegenen Dörfern der Fall ist. Schliesslich sei auch gesagt, dass bei der Einzeljagd im Wald häufig auch Hunde mitgenommen werden.

Im folgenden wird hauptsächlich die Jagd auf Wildschweine beschrieben werden. Damit jedoch kein falsches Bild entsteht, muss darauf verwiesen werden, dass auch andere Tiere, so v.a. Kuskus und Kasuare, gejagt werden. Kasuare werden jedoch relativ selten getötet. Man sagt auch, dass Kasuare durch die Einführung der Jagdgewehre, von denen es in Gaikorobi sieben gab, sehr dezimiert worden seien, so dass in einzelnen Waldgebieten die Jagd auf diese Tiere von Einheimischen selbst eingeschränkt worden ist.

Neben Speeren werden für die Jagd auch sog. Fischspeere (*mindja*), d.h. Stöcke, an deren Ende mehrere Spitzen aus Holz kreisförmig befestigt sind, verwendet. Mit ihnen werden v.a. Kleintiere wie Ratten gejagt.

2.5.1 Die Herstellung eines Lockhinterhaltes an einer Sagopalme

Vom Dorf aus ging man fast eine Stunde, bis man den Sagosumpf erreicht hatte, wo eine Sagopalme gefällt werden sollte. Neben Sagopalmen gab es auch Pandanus und vereinzelt stehende Bäume. Nachdem eine Palme ausgesucht und der Zugang zur Palme freigeschlagen worden war, wurde die Palme von einem Mann gefällt und die Stelle vor der auf dem Boden liegenden Palme gesäubert. Daraufhin wurden Palmblätter geschnit-

ten und herbeigebracht, ferner holte man aus dem Wald kleine Stöcke für einen Zaun. In einem Abstand von 1,5 bis 2 m zur gefälltten Palme wurden 2 m lange Stöcke (*ndambani*) in den Erdboden gerammt. Sie bildeten so zwei Reihen parallel zur gefälltten Palme und standen jeweils in einem Abstand von ca. 1 m voneinander entfernt. Zwischen diese zwei parallelen Stockreihen wurden dann ganze Sagopalmlblätter hineingelegt, jeweils abwechselnd das obere Ende eines Blattes auf dem unteren Teil eines anderen Blattes aufliegend. Die Palmlblätter band man mit Rotang an die Stöcke fest. Die Sagopalmrinde wurde mit einer Stahlaxt auf einer Länge von ca. 1 m aufgebrochen. Der Platz vor dem Zaun und der Weg, auf dem sich der Jäger an die Palme heranschleicht, wurden sorgfältig von herumliegenden Zweigen und Aesten gereinigt, damit der Jäger nachts nicht durch ein Geräusch das Wild vertriebe. Diesen Weg nennt man *sengetyamba*, und mit dem gleichen Wort bezeichnet man auch die sorgfältig hergerichteten Wege, die in Wäldern angelegt werden, wenn Holzstämme in das Dorf geschleift werden müssen. Am Ende dieses Weges, wo dieser in einen anderen Hauptweg mündete, wurden kleine Sagopalmlblätter in Richtung auf die gefälltte Sagopalme hin geknickt und in die Erde gesteckt. Dieses Zeichen sollte verhindern, dass ein anderer Mann ebenfalls diesen Weg zur Palme geht. Dieses Verbotsszeichen nennt man *mboeambu* (Schweinekopf). Die ganze Arbeit, die in dem hier beschriebenen Fall von einem Mann ausgeführt wurde, dauerte eine Stunde.

Der beschriebene Zaun vor der gefälltten Sagopalme wird allgemein *ngindamba* genannt, und die spezielle Art dieses Zaunes bezeichnet man als *vagalengindamba*. Es gibt jedoch auch wesentlich einfachere Zäune bei solchen Hinterhalten. Die Palmlblätter der Sagopalme werden dann nur senkrecht in die Erde gesteckt, also ohne Holzstöcke, die die Palmlblätter halten. Diese Art von Zaun nennt man *tongindamba*. Eine dritte Art von Zaun ist wesentlich dichter und wird vor allem bei harter Erde verwendet. Wiederum wird eine Holzpfostenreihe aufgestellt, an die Sagopalmlblätter, die längs der Mittelrippe gespalten wurden, festgebunden werden. Dabei kommt die Mittelrippe eines Sagopalmlblattes nach oben, und der obere Teil eines Blattes liegt jeweils auf dem unteren Teil eines anderen Blattes auf, so dass die einzelnen Fiederblätter sich überkreuzen. Davor werden noch Palmlblätter senkrecht in die Erde gesteckt. Der Sagopalme zugerichtet stehen also die Holzstöcke, dem Jäger zu befinden sich die Palmlblätter. Dieser Zaun wird *kweitalingindamba* genannt. Walambandi, ein erfolgreicher Jäger, sagte, dass sie jedoch schlecht gebaute Zäune vorziehen würden, da zu ihnen eher die Wildschweine kämen. Ähnliches äusserten auch Frauen über Fischreusen.

Manchmal wird eine Sagopalme, die von einer Frau für die Sagoproduktion schon genutzt wurde, auch noch für die Schweinejagd als Lockmittel verwendet. Da die Frau meistens den oberen Stammteil nicht bearbeitet und nur die Palmblattansätze abschlägt, damit sich Sagolarven bilden können, fressen die Wildschweine oft das Mark dieses Stammteiles. Dieser Sago wird *yelitno moewatno* genannt.

Wie beim Fällen der Sagopalme für die Sagoproduktion wird auch beim Fällen der Palmen für einen Hinterhalt die Seele der Sagopalme mit einem Axtstielschlag festgehalten.

2.5.2 Die Jagd auf Wildschweine an der Sagopalme

Die Jäger gehen meistens nachts zu den Sagopalmen, schleichen sich auf dem vorher gut gesäuberten Weg bis an den Zaun heran und horchen in gebückter Stellung auf Geräusche der Tiere (1). Falls ein Wildschwein Sago frisst, darf der Jäger den Speer erst werfen, wenn das Schnaufen des Schweines zu hören ist. In diesem Augenblick soll es nämlich die Fliegen vertreiben und dabei die Augen schliessen, während es die übrige Zeit ständig schaut und so den Jäger wahrnehmen könnte. Der Jäger, der bisher in Hockstellung vor dem Zaun gelauscht hat, den linken Fuss vorgesetzt, erhebt sich nun etwas und späht mit dem linken Auge über den Zaun, um dann mit dem rechten Arm den Speer zu schleudern. Falls ein Eber und eine Sau angetroffen werden, soll man versuchen, den Eber zu töten, da angegriffene Wildschweine, und besonders Eber, sehr gefährlich werden können. Wenn in Gaikorobi Menschen von angegriffenen oder verwundeten Wildschweinen verfolgt werden, versuchen sie, auf Bäume zu klettern. Trotzdem sind Unfälle bei der Schweinejagd häufig. So geschah es auch während des Feldaufenthaltes einmal, dass ein Mann bei einer Treibjagd im Wald von einem Wildschwein angefallen und an Kopf und Fuss schwer verletzt wurde.

Wenn das Wildschwein getötet worden ist, nimmt man ein Sagopalmbblatt, bricht es und legt es auf das Wildschwein. Dieses Zeichen soll verhindern, dass ein Baumgeist (*wundjumbu*) das Schwein wegnimmt und isst. Denn das Fleisch eines Wildschweines, das von einem Baumgeist schon verzehrt wurde, lässt den Menschen hungrig.

(1) Vgl. Abb. 39-41.

Die ständige Beobachtung der Sagopalme und der Spuren der Wildschweine bildet einen wichtigen Bestandteil der Jagd. Anhand der Spuren wird festgestellt, zu welchem Zeitpunkt das Wildschwein zum Fressen kommt. Sofern weisses Wasser in den Spuren der Wildschweine zu sehen ist, soll das Schwein gegen Abend zur Sagopalme kommen. Wenn dagegen noch viel Wasser, klareres Wasser, vorhanden ist, soll das Schwein erst gegen Morgen kommen.

Die Jagd auf Wildschweine an der Sagopalme ist die wichtigste Jagdform in Gaikorobi. Sie ist wichtiger und häufiger als die Treibjagd im Wald oder die Jagd im Grasland. Die Tiere werden meistens nachts oder in der Dämmerung gejagt, um sie dann am anderen Tag zu suchen, da die verletzten Wildschweine meistens noch eine Strecke fliehen können. Oft kommen die Jäger im Morgengrauen von einer durchwachten Nacht in Wald und Sagosumpf zurück, um dann den Morgen im Dorf schlafend zu verbringen. Manchmal übernachteten die Jäger auch in ihren Waldhäusern, die vor allem während der Regenzeit ein wichtiger Schlupfwinkel bei dem stundenlangen Durchstreifen des Waldes sind.

Während der Regenzeit ist die Jagd auf Wildschweine einfacher als während der Trockenzeit, da das Hochwasser die Tiere auf wenige trockene Landstellen zusammendrängt. Falls jedoch das Wasser zu hoch steigt, wie im Jahre 1973, so wird es für den Jäger unmöglich, den Tieren zu folgen. Als im September 1973 häufig Regen fiel und es keine richtige Trockenzeit gab, man baute z.B. nur sehr wenige Tierfallen, verdächtigte der Mann Yangendambui, dessen Klan für das Eintreten von Regen zuständig ist, den Mann Yamanawan, dass er Regen herbeigerufen habe. Die Sagogebiete waren nämlich trockener geworden, so dass weniger Wildschweine zu den Sagopalmen kamen. Nur bei etwas aufgeweichter Erde sollen die Wildschweine zum Fressen an Sagopalmen kommen. Yamanawan musste aber für ein Totenfest eine Anzahl von Wildschweinen erlegen. Daher soll er nach Aussage von Yangendambui auf einer Himmelsleiter Regen heruntergelassen haben, so dass wieder mehr Schweine zu den Palmen kommen konnten.

2.5.3 Der Speer und die Kooperation bei der Jagd

Die Speere (*yaman*), mit denen die Wildschweine erlegt werden, tragen heute meistens eine metallene Speerspitze (*nambi*). Es gab nur noch wenige Speere, die die traditionellen Speerspitzen aus Bambus hatten. Die Speere selbst werden aus der Rinde der Palme *yaman* hergestellt. Neben

Speeren werden aber auch häufig schon importierte Gewehre für die Jagd verwendet.

Die Jäger machen an ihrem Speer kleine Einkerbungen für die Anzahl der an Sagopalmen getöteten Wildschweine. Diese Einkerbungen werden jedoch nicht gemacht, wenn man Wildschweine mit dem Gewehr tötet oder die Tiere auf einem Waldweg usw. erlegt (1). Walambandi, ca. 40-50 Jahre alt, hatte an seinem Speer 119 Einkerbungen. Von diesen an Sagopalmen getöteten Wildschweinen hatte er 63 nicht an den eigenen, sondern an denjenigen anderer Männer getötet.

Tabelle 9: Von Walambandi getötete Wildschweine

<i>Anzahl der Tiere</i>	<i>Besitzer der Palme</i>	<i>Klan</i>
18	Olimandji	Wuliap
6	Pianave	Wuliap
3	Djeranavi	Wuliap
2	Talowe	Wuliap
11		Sui
9		Yogum
5		Moni
5		Ambrab
3		Kembiam
1		Wape

Aus der Tabelle 9, die nur die an Palmen anderer Männer getöteten Schweine wiedergibt, ersehen wir die Streuung der Tätigkeit eines Jägers wie Walambandi. Er lebt im Dorfteil Indelöpma. Die in Tabelle 9 angeführten vier Männer des Klanes Wuliap leben bzw. lebten alle in diesem Dorfteil. Bezeichnenderweise jagt Walambandi nicht im Gebiet des anderen Teiles des Klanes Wuliap, der im Dorfteil Kambok lebt. Innerhalb des Klanes Wuliap hat er die meisten Schweine an Sagopalmen seines Bruders Olimandji getötet, mit dem er auch in einer gewissen Freundschaft verbunden war. Auffallend ist dann die grosse Zahl von Tieren an Sago-

(1) Diese Markierungen könnte man mit den Federtroddeln vergleichen, die früher für erlegte Feinde an Kalkspatel angebracht wurden. In diesem Sinne gehören die an Sagopalmen getöteten Tiere ebenso wie die getöteten Feinde zu den zu memorierenden Taten eines Mannes.

palmen des Klanes Sui. Yamanawan vom Sui-Klan ist Hausnachbar von Walambandi, und sie gehen sehr häufig gemeinsam auf die Jagd. Unterwegs trennen sie sich und treffen sich dann wieder an bestimmten Stellen. Ferner ist Walambandi klassifikatorischer Mutterbruder von Yamanawan. Damit ist also die Häufigkeit getöteter Schweine an Palmen des Sui-Klans zu erklären. Der Klan Yogum dagegen steht zu dem Klan Wuliap in dem *lano*-Verhältnis (1), d.h. es gibt viele Heiratsbeziehungen zwischen beiden Klänen. Es spielen hier also die affinen Beziehungen von Walambandi eine Rolle. Es muss auch darauf hingewiesen werden, dass die aufgeführten Klane Moni, Ambrab und Kembiam alle ihre Häuser im Dorfteil von Walambandi stehen haben. Wir können hier also eine stark lokale Bindung der jägerischen Tätigkeiten von Walambandi feststellen.

Auf einem anderen Speer, demjenigen des Mannes Nigwan aus dem Klan Moni, konnten 70 Einkerbungen gezählt werden. Nigwan ist heute ein alter Mann, ca. 60-70 Jahre alt. Er wurde noch vor dem Ersten Weltkrieg initiiert. Nigwan konnte nur noch von einigen getöteten Wildschweinen angeben, an wessen Palmen sie erlegt worden waren.

Tabelle 10: Von Nigwan getötete Wildschweine

<i>Anzahl der Tiere</i>	<i>Besitzer der Palme</i>	<i>Klan</i>
4	Tanguwan	Kembiam
3	Nyanumbuk	Sambe
2	Kinsondimi	Wuliap
2	Təmemban	Wape
2	Kavokavi	Moni
1	Malikumban	Moni
1	Nyalambundimi	Sui
1	Mbanguwan	Sui
1	Womeli	Wegum

Als Erklärung für die in Tabelle 10 angezeigte Streuung der von Nigwan für die Jagd aufgesuchten Palmen kann folgendes gesagt werden: In die Klane Kembiam und Sui haben Frauen des Klanes von Nigwan geheiratet. Aus dem Klan Wegum kam die Mutter von Nigwan. Der Klan Wuliap steht in einer mythisch begründeten Verwandtschaftsbeziehung zu dem Klan Moni.

(1) Vgl. Abschnitt 1.3.5.

Aber auch der Mann Kinsondimi aus dem Klan Wuliap lebte im Dorfteil von Nigwan, also nicht in Kambok. Etwas unklar ist der Fall beim Klan Sambe, jedoch kann gesagt werden, dass Nigwan und Nyanumbuk Schwestern geheiratet haben. Ferner liegt das Wald- und Sagogebiet von Nigwan in der Nähe desjenigen von Nyanumbuk bzw. seiner Söhne. Beim Wape-Klan handelt es sich um den abgesplitterten Zweig, der heute im Dorfteil Indelapma, also demjenigen von Nigwan, lebt.

Bei der Jagd auf Wildschweine an Sagopalmen gibt es verschiedene Rechte über die getöteten Tiere. Wenn ein Jäger eine ihm gehörende Palme fällt und einen Zaun davor errichtet, von dem aus er mit dem eigenen Speer ein Wildschwein töten kann, so wird er selbst über die Verteilung des Schweinefleisches, das er selber ja nicht essen darf, bestimmen. Wenn ein Mann oder eine Frau dagegen nur die Palme fällt und den Zaun davor errichtet, ein anderer Mann jedoch an der Sagopalme ein Wildschwein tötet, so muss dem Jäger des Schweines ein Teil des Fleisches, man sprach von einem Knochen, abgegeben werden. Ueber den Rest kann jedoch der Besitzer der Palme verfügen. Wiederum anders ist es, wenn ein Mann die Palme eines anderen Mannes fällt und an ihr ein Schwein tötet. In diesem Falle erhält der Jäger die Hälfte des getöteten Tieres, die andere Hälfte erhält der Besitzer der Palme. Man kann also sagen, dass weniger der Besitz als das Fällen und Einzäunen der Sagopalme für die Verfügung über das Schweinefleisch wichtig sind. Durch die Einführung des Jagdgewehres gibt es noch weitere Rechte, die sich jedoch mit traditionellen vergleichen lassen. So wird allgemein demjenigen, der eine Patrone zur Verfügung stellt, mit welcher ein Tier getötet werden kann, der grössere Teil des Schweines gegeben, während der Jäger nur den kleineren Teil selber verteilen kann. Das gleiche gilt für die Verwendung des Speeres. Da jedoch meistens der eigene Speer, aber nicht immer eine eigene Patrone mitgenommen wurde, war der Fall, dass die Patrone Anrecht gab auf die Verteilung des Fleisches, viel häufiger zu bemerken. Massgebend für die Verfügung über das Schwein ist also nicht der Besitz der Sagopalme oder der Besitz an Boden, sondern das Töten, wobei man das Fällen der Palme und das Einzäunen in die Nähe eines "Tötens" stellen könnte. Ferner ist nicht der Jäger massgebend, sondern das Mittel, mit dem getötet wird, also der Speer oder die Patrone.

Da nicht alle Männer Jäger sind, kommt es immer wieder vor, dass Männer (und Frauen) zwar Sagopalmen fällen und einzäunen, die Jagd selbst aber anderen, erfahreneren Männern überlassen. Diese Nutzung bleibt auf einen Kreis bestimmter Verwandter beschränkt, wobei, wie wir

sahen, auch der lokale Aspekt sehr wichtig ist. Hier ist vor allem auch auf bestimmte Freundschaften zwischen Männern, die auch in einer engen verwandtschaftlichen Beziehung zueinander stehen, hinzuweisen. Diese Männer führen dann eine gewisse Kooperation bei der Jagd aus, indem sie sich gegenseitig mitteilen, wann Wildschweine an welchen Sago-palmen anzutreffen sind, und sich gegenseitig in der Beobachtung, bei der Lauer, abwechseln. Dies ist nur möglich, wenn die Jagdgebiete, d.h. die Wälder und die Sagogebiete der Männer nahe beieinander liegen. So sind auch hier die lokalen, räumlichen Voraussetzungen für die ökonomische Zusammenarbeit von massgebender Bedeutung. Etwas verallgemeinernd kann man sagen, dass Männer des Dorfteiles Kraiembät fast immer im Norden des Dorfes, die Männer des Dorfteiles Indeləpma im Süden bzw. Südwesten des Dorfes und schliesslich die Männer des Dorfteiles Kambok im Osten bzw. Nord- und Südosten des Dorfes jagen. Die Wohnsitzverteilung hängt eben eng mit den Besitzverhältnissen zusammen, wobei hier nicht ausgeschlossen werden soll, dass ein Mann aus dem Dorfteil Indeləpma auch ein Sagogebiet im Osten des Dorfes hat. Ich möchte hier mehr die Gewichtung und weniger die Gesamtsituation hervorheben. So konnte ich z.B. bei Männern, die immer im Süden des Dorfes jagten, beobachten, wie sie sich nur schlecht in den Gebieten nördlich des Dorfes auskannten; es sind eben nicht ihre Jagdgebiete.

2.5.4 Ein Gespräch über die Jagd

Zwei Jäger sprechen von ihren Erfahrungen bei der Jagd auf Wildschweine und über die Nahrungssituation im September 1973 im Dorf Gaikorobi:

- Yamanawan: "Walambandi ging, seinen Sago zu bewachen. Ein Schwein kam herbeigerannt und wollte von seinem Sago essen."
- Walambandi: "Der Mond stand hier. Ich kam und war nahe am Sagostamm. Ich dachte, dass das Schwein nun fressen würde. So erhob ich mich und stand aufrecht, zuerst hatte ich mich ja gebückt, also ich stand und hielt den Speer. Doch nein, das Schwein war nicht nahe. Wen hatte das Schwein nur gesehen, dass es weglief? So dachte ich."
- Yamanawan: "Ich möchte an die Schweine heran, viele Male ging ich, manchmal wache ich. Die Schweine pflegen gegen Abend zu fressen, ich wache also, doch nein, alsbald verlassen sie diesen Sago. Dann, ich spüre es, komme zurück, morgens werden sie fressen. Ich schaue während des Tages nach, gut, sie fressen morgens. Gut, ich schlafe also, gegen Morgen ziehe ich los und wache, doch sie haben schon alle am Abend gefressen. So wechseln sie ständig. Das ist nicht gut. Es gibt etwas gegen mich, da sich die Fresszeiten ständig ändern."

Walambandi: "Bei mir ist es auch so."

Yamanawan: "Wann war es? Letzten Sonntag, nachts ging ich. Ich traf ein Schwein bei dem Sagostamm, den Tumbangeman (1) bearbeitet hatte. Doch sie hatte diese Sagopalme nicht gesäubert, als sie diese fällte. Die Palme war umgefallen, und Palmblätter verdeckten sogar die Mitte des Stammes. Sie hatte nur einen Teil aufgebrochen und diesen Abschnitt bearbeitet. So frass das Schwein am oberen Teil des Stammes, dort, wo Tumbangeman wegen der Sagolarven die Palme angeschlagen hatte. Das Schwein frass so bis unter die Palmblätter und einige Rankpflanzen der Sagopalme. Ich leuchtete mit der Taschenlampe und suchte das Schwein, das jedoch das Licht sah und fortsprang. Ich kehrte zurück und schaute nach einer anderen Sagopalme, doch waren die Schweine zu weit weg. Ich nahm Palmblätter und bedeckte damit den Stamm. Ich machte einen Zaun. Diesen Sago würden die Schweine nicht verlassen. So ist das nämlich mit *asano*, die Schweine wollen mehr davon essen, *asano* ist ein guter Sago. Doch Sisewan ist gestorben, und die Schweine haben den Sago verlassen, so geht es (2). Die Frauen pflegen nicht grosse Abschnitte aufzubrechen, sondern nur kleine Teile des Stammes, genügend für ein Netz, wenn sie *asano* waschen, oder auch *tono*. Diese haben mehr Stärke. Von *nono* sind einige gut, andere, die unter grossen Bäumen stehen, haben dagegen nicht viel Stärke. Diese Palmen möchten auf einer freien Fläche stehen. Wenn zuviele Palmen nahe beieinander stehen, haben sie nicht viel Stärke. So ist es mit *asano*, noch und noch Stärke, auch bei *tono*. Auf diese Weise haben es auch die Schweine am liebsten. Sie fressen davon und sind gesättigt.

Jetzt, in der Trockenzeit, ist es sehr schwierig, Schweine zu jagen. Während des Hochwassers ist es gut. Alle Sümpfe und Sagogebiete haben viel Wasser, sind überschwemmt, und die Schweine können keine Nahrung finden. So kommen die Schweine in den Wald, und wir finden sie bald. In der Trockenzeit gehen die Schweine in den Grassumpf, nahe Yensan, und hier in den Sagogebieten, hier beim Dorf, gibt es nicht viele, nur vereinzelt. Doch in dem Grassumpf, durch den du (3) heute gekommen bist, bei Yensan, dort halten sie sich auf. Auch wenn du nach Kanganaman gehst und auf der einen Seite die Sagopalmen siehst, dort versammeln sich die Schweine."

Der Verf.: "Jetzt haben wir keine richtige Trockenzeit."

Yamanawan: "Die Zeiten wechseln. Jetzt verschliesst sich alle Nahrung, doch früher war es anders. Wir haben nur einen Teil gesehen, alle die jungen Leute wissen es nicht. Sie meinen, Nahrung suchen sei viel zu mühsam. So denken sie. Auch wir haben nur einen Teil gesehen. Jedoch unsere Väter! Schweine, Fische, oder welche Nahrung auch immer, sie ver-

(1) Frau von Walambandi.

(2) Das Verhalten der Schweine bringt Yamanawan in Zusammenhang mit dem Einfluss des im August 1973 verstorbenen Mannes Sisewan.

(3) An dem Tag dieses Gespräches war ich von dem Flussdorf Yensan nach Gaikorobi gegangen.

faulte! Wenn du das Nest eines Grossfusshuhnes durchsuchtest, zehn, zwanzig, ja fünfundzwanzig Eier konntest du in einem Hügel finden. Diese Gegend hier pflegten sie nicht zu betreten, es war der Ort eines Wassergeistes (1). Das Wasser schöpften sie nicht mit dem Bambusrohr, nein, sie nahmen es mit der Kokosnussschale und gossen es in das Bambusrohr hinein. Wenn es voll war, trugen sie es verschlossen fort. Und die Kokosnussschale tauchten sie auch nicht tief hinunter in das Wasser, es war verboten. Heute heben sie Gruben aus. Früher taten sie das nicht. Der Wassergeist selbst machte die Gruben, tauchte auf, und die Menschen pflegten seinen Ort nicht zu betreten."

Zu dem vorangegangenen Gespräch ist zu sagen, dass beide Männer, Walambandi wie auch Yamanawan, wegen eines bevorstehenden Totenfestes für den Verstorbenen Sisewan, für das sie Wildschweine erlegen mussten, unter einem gewissen Erfolgszwang standen. Oft gingen sie jede Nacht in den Wald und in die Sagogebiete, ohne jedoch grosses Glück zu haben. In dem Gespräch wird ja deutlich, wie schwierig es ist und wie die Schweine immer wieder davonlaufen. Diese Schwierigkeit wurde immer wieder erwähnt. Dann wird aber auch auf eine Besonderheit verwiesen, wenn gesagt wird, dass Schweine immer wieder die Sagopalme und auch die Zeiten des Fressens wechseln würden. Dieses Missgeschick findet hier keine weitere Erklärung, doch aus anderen Gesprächen kann ich anfügen, dass es Yamanawan mit dem Verstorbenen selbst, für den ja das Totenfest gemacht werden sollte, in Verbindung brachte.

Es soll hier auch hervorgehoben werden, wie verschiedene Sagopalmen, denen unterschiedlicher Stärkegehalt zugesprochen wird, auch für die Jagd eine Bedeutung besitzen. Wildschweine sollen so besondere Vorlieben haben, d.h. sie bevorzugen die sog. weiblichen Sagopalmen-Varietäten.

Der Schlussteil des Gesprächs, dessen Inhalt nicht unbedingt mit der Jagd, aber doch mit der Nahrungssituation zusammenhängt, ist sehr typisch für viele ähnliche Gespräche. Die jetzige Zeit wird als schlecht betrachtet, die Nahrungssuche soll schwieriger geworden sein, es soll auch weniger Tiere geben, die Bäche verlanden und Sümpfe trocknen aus. Inwiefern dies als eine Verherrlichung der Jugendzeit zu verstehen ist oder ob hier wirklich eine Veränderung in den naturräumlichen Bedingungen eingetreten ist, wie z.B. Senkung des Grundwasserspiegels, kann man schwer entscheiden. Auch sind gewisse mit Cargo-Vorstellungen zusammenhängende Elemente nicht zu übersehen. Gespräche über die Jagd, über Schweine, die man nicht töten konnte, Vermutungen, die darüber angestellt

(1) Der Ort dieses Wassergeistes (*wandjimot*) ist südlich an das Dorf angrenzend.

werden, aber auch die erfolgreiche Jagd sind ein beliebtes Gesprächsthema der Männer in Gaikorobi. Auch aus diesem Grunde wurde ein solches Gespräch hier wiedergegeben.

2.5.5 Beschreibungen der Jagd durch Einheimische

Wie bei den Beschreibungen der Sagogewinnung durch Einheimische möchte ich auch hier wieder die Menschen selbst sprechen lassen. Alle Berichte stammen von dem Mann Palangwe und seiner Frau Kumbowoli; letztere haben wir ja schon in einer Beschreibung der Sagogewinnung kennengelernt. Palangwe, ungefähr 30 Jahre alt, war einer der erfolgreichsten Jäger des Dorfes, wenn er auch in der Zeit, als die Tagesläufe aufgenommen wurden, nicht sehr viel Glück hatte. Meistens nahm er bei der Jagd sein Gewehr mit, und nur selten benutzte er seinen Speer. Zwei Berichten von Palangwe folgt hier jeweils eine Gegenüberstellung des Berichtes seiner Frau Kumbowoli, die ihn auf der Jagd begleitete. Oft ging Palangwe jedoch auch mit einem jüngeren Mann oder einem Knaben seines Dorfteiles Kraiembet zusammen auf die Jagd. In den hier wiedergegebenen Ausschnitten erkennt man, wie Mann und Frau bei dieser Jagdform eine gewisse Zusammenarbeit bilden können. Nachts brachen sie gemeinsam auf. Zuerst mussten sie durch den das Dorf umgebenden Sagosumpf mit dem Kanu fahren, bis sie den Wald erreichten. Von dort aus gingen sie dann immer in nördlicher Richtung.

An dem hier zuerst wiedergegebenen Bericht von Palangwe und demjenigen von Kumbowoli bemerken wir, wie der Mann, von einem Hauptweg aus, sich allein an die Sagopalme heranschlich. Die Frau begleitete ihn auf diesem Wege nicht, sie blieb zurück. Nachdem der Erfolg jedoch ausblieb, gingen sie zu ihrem Waldhaus. Hier erkennt man, wie diese Waldhäuser gerade bei der nächtlichen Jagd eine wichtige Funktion als Unterschlupf besitzen. Palangwe erzählt:

"In der Nacht weckte ich Kumbowoli und sagte ihr: 'Wir beide gehen, ich möchte meine Sagopalme sehen!' Wir nahmen das Kanu, gingen hinauf, liessen Ngembayambë (1) hinter uns. Da sahen wir einen kleinen Kuskus auf einem Baum sitzen. Ich wollte ihn mit dem Buschmesser töten, doch er stieg höher hinauf. Da sagte ich Kumbowoli: 'Schneide einen Bambus ab!' Sie rannte und schnitt einen Bambus ab. Wir wollten den Bambus zuspitzen, und damit den Kuskus töten. Doch die-

(1) Alle im folgenden vorkommenden Namen von Wegen und Gebieten im Wald und in Sagosümpfen beziehen sich auf Wege und Gebiete im Norden von Gaikorobi.

ser war inzwischen auf einen hohen Baum geklettert. 'Lassen wir es', sagte ich und warf den Bambus weg. Wir gingen weiter. An einer Sagopalme sah ich zwei Schweine. Ich schlich mich heran, nur noch drei Schritte hätte es gebraucht, um aufzustehen und zu schießen. Doch die beiden Schweine rannten weg. Sie hatten mich gesehen. Warum nur, beide rannten ohne Grund weg. 'Macht nichts', sagte ich, 'ich gehe zurück.' Ich ging und schaute nach einer anderen Sagopalme, doch dort hatten sie schon am Abend gefressen und waren wieder verschwunden. Ich kehrte um und ging zum Haus bei Koliyambə. Der Morgen brach an und Regen kam. Ich wollte noch nach einer anderen Sagopalme sehen, das Gewehr liess ich im Haus und nahm den Speer. Als ich den Sagostamm sah, war nichts. Die Schweine waren nicht gekommen. Als ich zurückkehrte, fiel schwerer Regen und ich legte mich schlafen. Kumbowoli holte Brotfrüchte und röstete sie. Einen mit Fisch gefüllten Bambus hatte sie vom Dorf mitgebracht. Die Fische, die Brotfruchtkerne und trockene Sagofladen assen wir. Ich sagte, dass wir trotz des Regens zum Dorf zurückgehen sollten."

Kumbowoli schilderte es folgendermassen:

"Ich schlief im Moskitonetz, als Pala mich weckte. 'Wir beide gehen nach der umzäunten Sagopalme sehen!' sagte er. Ich kam heraus, nahm das Netz, das Buschmesser. Wir gingen ein Uhr nachts. Wir beide gingen, nahmen das Kanu, ich legte das Netz in das Kanu, ergriff das Ruder, und wir beide ruderten. So ging es, bis wir die Ruder bei Mambange in den Erdboden steckten. Wir beide gingen, da urinierte ein Kuskus. Palangwe sagte zu mir: 'Gib mir das Messer!' Ich gab es ihm, und er leuchtete mit der Taschenlampe. Er blickte hinauf. Der Kuskus sass auf einer Liane. Er sagte: 'Geh einen Bambus schneiden!' Er gab mir das Messer zurück. Ich schnitt den Bambus, doch der Kuskus war schon hinaufgestiegen. 'Lassen wir es', sagte Palangwe, und wir gingen weiter. 'Bleibe am Weg stehen! Ich werde nach dem Zaun schauen', sagte er. Er ging, und ich blieb allein am Wege stehen. Er ging, doch das Schwein war schon weggelaufen. Er kam zurück. 'Gehen wir!' Wir gingen nach Koliyambə, und ich setzte mich in das Waldhaus. 'Geh Brotfrüchte holen, die hängen und reif sind!' sagte er, und ich ging hinaus, holte die Brotfrüchte und brachte sie in das Haus. Ich legte sie in das Feuer. Wir beide assen und kamen wieder zurück."

Einige Tage später erzählte Palangwe:

"Ich stand in der Nacht um ein Uhr auf, weckte Kumbowoli und sagte ihr: 'Komm! Wir beide werden gehen!' Sie kam heraus, nahm ihr Netz, alte Sagofladen, legte sie in das Netz und nahm das Buschmesser, das ich ihr gab. Ich nahm das Gewehr, eine Taschenlampe und löschte diese Lampe hier. Papier und Kalk legte ich auch noch in das Netz. Wir beide gingen zum Kanu hinunter, legten in Mambange an, und dann liefen wir los, bis nach Djendjengeyambə. Ich schaute nach dem Sago von Tagwalavi. Das Schwein hatte schon gefressen und stand am Weg, wo ich es antraf. Ich wollte schießen, doch es lief weg, in den Wald hinein. Ich sagte: 'Es macht nichts.' Ich ging zur Sagopalme und sah wieder ein Schwein. Ich hörte das Geräusch des Schweines und ging nahe an den Zaun heran, wartete dort etwas. Ich dachte, dass das Schwein dann käme. Doch nein, es hatte schon gefressen und war weggelaufen. Ich kehrte um und sagte Kumbowoli: 'Dieser Weg nach Djendjenge ist nicht besonders gut, wir werden auf dem Hauptweg zurückgehen.' Wir gingen zum Hauptweg zurück und gingen hinauf. Da sah ich in einem Bach in Djendjenge einen Aal. Ich versuchte vergebens, ihn zu töten. Ich ging weiter und sah eine Waldratte, nahm das Messer und wollte sie töten. Doch sie wich zur Seite aus, und

das Messer blieb in der Erde stecken. Wir gingen weiter nach Nondo, und ich schaute nach der Sagopalme, an der ich vorgestern ein Schwein geschossen hatte. Doch die Schweine hatten nicht gefressen, und ich kam zurück. Wir gingen weiter, und ich sah ein Schwein, das den Boden durchwühlte. Ich wollte schiessen, ging etwas vom Weg ab und leuchtete mit der Taschenlampe, da rannte es weg. Dann ging ich nach Koliyambə und schaute nach einer Sagopalme. Ich sah ein Schwein laufen und hörte, wie es frass. Ich sagte mir, dass das Schwein jetzt Sago fressen würde. Ich überquerte einen Bach, da sprang das Schwein über die Palme. 'Was ist nur los?' dachte ich, 'es hat mich doch nicht gesehen.' Ich ging nahe an die Sagopalme heran, das Schwein war in den Wald weggelaufen. Ich betrachtete die Palme. Einige Schweine frassen gegen Abend, andere gegen Morgen, wie jenes, das ich angetroffen hatte. Ich ging zurück und sagte Kumbowoli: 'Wir beide gehen!' Wir gingen zum Haus, in den Garten von Tonwoli, ich nahm zwei Gurken, ging weiter und sah wieder ein Schwein, das den Erdboden durchwühlte. Ich versteckte mich bei einem kleinen Bach und sah, wie es näher kam. Ich leuchtete mit der Taschenlampe, doch auch dieses Schwein sprang davon. Ich hatte genug und ging zum Waldhaus. Der Morgen brach an. Ich ging hinauf nach Mbangokambi und sah, wie die Schweine miteinander kämpften. Sechs Schweine kämpften. Ich ging in den Wald hinein, zog das Hemd aus und legte es an den Weg. Ich durchquerte ein Gewässer und setzte mich an den Fuss einer Palme, da kam das Schwein, das ich vorher schon gesehen hatte. Es blieb stehen. Ich schoss. Das Schwein blieb liegen. Es ist die Zeit, wenn die Schweine sich paaren, deshalb kämpften sie. Das Schwein, das ich getroffen hatte, war sehr gross, gross genug für drei Tragnetze. Wir wollten noch nach Mangepm gehen, ich wäre dann dann nach Ngimbəto gekommen, wo ich Betelpfeffer von Nguwoli geholt hätte. Sie hatte es mir gesagt, doch ich hatte nun dieses Schwein geschossen, und wenn ich nun noch diesen langen Weg machen würde, wer riefte dann die Leute aus dem Dorf, um das Schwein zu zerlegen? So gingen wir zurück nach Koliyambə, kamen nach Yimbuiyambə, kamen zum Garten. Ich nahm einige Blätter von Betelpfeffer, und Kumbowoli nahm etwas Blattgemüse, dann gingen wir weiter. Wir kamen nach Mambange, nahmen das Kanu und erreichten das Dorf. Da sagte ich zu Tambiwulə: 'Gehe mit drei Frauen dieses Schwein zerlegen! Gehe hinauf nach Mbangoyambə, da siehst du das Schwein, du siehst das Zeichen. Ich habe ein Blatt befestigt. Du durchquerst den Bach, gehst hinein und zerlegst das Schwein!'"

Kumbowoli schilderte die Jagd sehr ausführlich. Leider gibt ein geschriebener Text nicht die Stimmung und auch nicht die Spannung einer gesprochenen Erzählung wieder. Die Teilnahme an der Jagd, das Miterleben der Spannung des Jägers, wie es sich in diesem Bericht einer Frau zeigt, die Steigerung bis zu dem Punkt hin, wo das Tier getötet am Boden liegt und die Spannung sich in ein Lachen entladen kann - dies erscheinen mir wesentliche Elemente dieses Berichtes. Leider konnte ich selber nie Frauen bei diesen Jagdunternehmungen begleiten und beobachten. Wenn es auch nicht alle Frauen taten, so kam es doch häufig vor. Kumbowoli erzählte:

"Palangwe weckte mich. 'Wir beide gehen in den Wald!' Ich glaube, wir beide brachen um zwei Uhr nachts auf. Er weckte mich. Ich nahm das Netz, er gab mir das Messer und ich nahm es. Wir zogen los. Ich nahm das Kanu, und wir legten in Mambange an. Dann eilten wir.

'Wir beide gehen nach der Sagopalme von Tagwalavi bei Djendjenge schauen', sagte er. Wir beide gingen. Ich blieb allein, und er ging. Er ging und schaute, leuchtete mit der Lampe und sah, dass das Schwein schon gefressen hatte und weggegangen war. So kam er zurück. Als er zurückkam, sagte er: 'Das Schwein, glaube ich, hat schon gefressen. Wir beide gehen weiter', sagte er. Gut, wir beide kamen wieder zurück. Wir kamen auf den Weg, bogen um und gingen hinauf nach Koliyambə. Wir beide gingen. 'Ich möchte nach einer Sagopalme sehen, du bleibst hier stehen, ich gehe alleine.' Gut, ich blieb stehen, und er ging. Er schaute, doch nein, die Schweine frassen nicht. Er kam zurück. 'Gehen wir beide', sagte er. Wir beide gingen, und er schaute nach einer anderen Sagopalme. Das Schwein hatte Pala nicht gesehen, doch es rannte weg. Das Schwein frass vom Sago und ging. Es ging in den Wald hinein. Palangwe kam wieder zurück. 'Das Schwein ist im Wald verschwunden.' Wir beide gingen zum Waldhaus, und der Tag brach an. Es war Tag geworden, und wir beide ruhten uns etwas aus. Ungefähr eine Stunde saßen wir im Waldhaus. Dann standen wir beide auf und zogen los. Die Schweine kämpften zusammen. Sie kämpften und schrien mit ihren Schweinestimmen, und Palangwe hörte es. Als er es hörte, ging er, und ich blieb am Wege stehen. Er allein ging in den Wald hinein. Er ging hinein und feuerte. Er tötete es, hööö!!! Er tötete es, das Schwein lag am Boden, es lag, und er rief nach mir. Ich nahm das Buschmesser und ging hinein. Das Schwein lag da. 'Sei still und warte, du darfst keinen Lärm machen!' Ich stand da und wartete. Ich gab ihm das Buschmesser. Da kam noch ein anderes Schwein. 'He, ein Schwein kommt!' sagte ich. Ich stand und wartete. Palangwe horchte auf das andere Schwein, doch es rannte weg. Er kam zurück, und ich sagte ihm: 'Stecke eine andere Patrone hinein und schiesse auf dieses Schwein!' 'Es gibt keine Patronen mehr, ich hatte nur zwei.' Er sagte: 'Schneide einen Stecken!' 'Es macht nichts, ich gehe', sagte ich, nahm das Buschmesser und schnitt einen Stecken. 'Tritt auf das Schwein!' Ich trat mit dem Stecken auf das Schwein, und er nahm das Buschmesser und tötete das Schwein vollständig. Das Schwein war nun tot. Wir beide kamen zurück. Vorgestern hatte ich den Brotfruchtbaum bestiegen und Brotfrüchte in das Waldhaus gelegt. Ich nahm die Brotfrüchte und legte sie in das Netz. Wir beide kamen zurück in das Dorf. Als wir am Garten vorbeikamen, nahm ich etwas Blattgemüse, und wir beide kamen zurück. Wir beide kamen und sagten Tambiwulə: 'Tambiwulə, du gehst dieses Schwein zerlegen!' Ich ging in das Haus hinauf."

2.5.6 Die Jagd und Träume

Die Welt der Träume ist für den Jäger von besonderer Bedeutung. In der Traumwelt sieht er Vorzeichen für die Jagd. Obgleich leider keine regelmässige Befragung nach Träumen von mir durchgeführt wurde, erhielt ich trotzdem immer wieder Hinweise, die auf diese Bedeutung hinzielten. Es sind Ahnen und Verstorbene, die Träume (*nyinga*) geben. Ahnen geben dem Träumenden einen Gegenstand, z.B. Arecanüsse. Dies gilt als Hinweis, dass der Mann ein Wildschwein töten wird. Die Einheimischen haben auf diese Weise eine Traumdeutung geschaffen. Eine unreife Areca-

nuss bedeutet ein kleines Wildschwein, eine grosse, reife Arecanuss dagegen weist auf ein grosses Wildschwein hin. Das gleiche gilt für Tabakblätter. Es gibt aber auch Träume, in denen der Jäger mit einer Frau Geschlechtsverkehr hat. Diese Träume soll die weibliche Ahnengestalt Nduman geben. Sie sagt dann im Traum: "Komm! Habe mit mir Geschlechtsverkehr!" Der Jäger nimmt nach dem Traum seinen Speer und geht auf die Jagd (1). In anderen Träumen sieht der Mann, wie Frauen seinen Sago waschen. Auch dies ist ein Hinweis für eine erfolgreiche Jagd, denn es sind eigentlich Wildschweine, die über seinen Sago herfallen (2). Wenn ein Mann, der eine Angel ausgelegt hat, von einem Kanu träumt, das über den Boden geschleift wird, so bedeutet dies, dass ein Krokodil am Köder angebissen hat. Hier ergeben sich Symbole, die ihre Entsprechungen in den Mythen besitzen oder in der Bildkunst ihre Ausgestaltung gefunden haben.

2.5.7 Die Jagd und Frauen

Oggleich die Jagd den Männern vorbehalten ist, begleiten doch häufig Frauen ihre Männer bei der Jagd. Früher soll man die eigene Frau mitgenommen haben, weil man sich so weniger vor Zauberern fürchtete. Aber auch heute gehen noch viele Jäger zu zweit in den Wald. Oft nehmen sie auch nur einen Knaben als Begleiter mit. Diese Angst vor Zauberern soll heute innerhalb des Dorfes abgenommen haben, indem die Menschen abends und auch in der Nacht viel im Dorf herumlaufen, was früher nicht vorgekommen sein soll.

Wenn eine Frau ihren Mann bei der Jagd begleitet, kann sie sogar mithelfen. Einmal ging Walambandi mit seiner Frau Tumbangeman in den Wald, begleitet von seinen zwei Hunden, um Sagolarven zu sammeln. Sie brachen vier Sagopalmen auf. Plötzlich hörten sie ein Wildschwein, das von den Hunden angegriffen worden war. Walambandi erzählte, wie das Wildschwein versuchte zu entkommen, er sprang jedoch herbei und packte

-
- (1) Vgl. dazu auch die im Traum vollzogene Substituierung von Jagderfolg durch Geschlechtsverkehr bei den Umeda am Sepik-Oberlauf (Gell 1977:32-33).
- (2) Dieses Traumbild findet eine Entsprechung in Sprüchen, die für eine erfolgreiche Jagd auf Wildschweine gesagt werden und in denen von den an der Sagopalme fressenden Schweinen wie von Frauen gesprochen wird, vgl. Abschnitt 9.3. Vgl. ferner über die Gleichsetzung der Mann-Frau-Beziehung zur Jäger-Tier-Beziehung Kelm 1975:55.

es an den Hinterbeinen. Er sagte seiner Frau, dass sie das Schwein töten solle, denn auch er wolle davon essen. Ein Jäger darf ja nicht von dem Fleisch des selbst getöteten Tieres essen. Für Frauen bestehen dagegen keine solchen Nahrungsverbote. Auf diese Weise verhalf dann Tumbangeman ihrem Mann zu Schweinefleisch-Nahrung.

Wenn ein Jäger nachts ein Wildschwein töten will, so darf er am Tage vorher oder in der gleichen Nacht keinen sexuellen Verkehr mit einer Frau haben, da die Wildschweine sonst von der Sagopalme weglaufen. Das gleiche gilt, wenn der Jäger seine Frau schlägt oder mit ihr streitet, bevor er auf die Jagd geht. Eine eigenartige Angabe wurde ferner von Männern gemacht, die jedoch von Frauen nicht bestätigt werden konnte. Man sagte, dass Frauen, die den Jäger begleiten und auf das Wildschwein warten, ihren Faserrock lockern und auf dem blossen Hinterteil sitzen müssten. Falls sie ihren Faserrock zu sehr festschnürten, käme kein Wildschwein oder man würde das Geräusch des fressenden Wildschweines nicht hören. Schliesslich sagten auch noch Männer, dass sie kein Jagdglück hätten, wenn bei Verlassen des Hauses die eigene Frau, eine Schwester, Mutter oder auch Frau eines Bruders ihnen nachrief, dass sie kein Schwein töten würden.

Besonders vor Totenfesten, wenn viel Schweinefleisch für die Nahrungsverteilung beschafft werden muss, gehen die Jäger fast jede Nacht in den Wald und in Sagogebiete. Natürlich sind nicht alle Männer gleichzeitig auch Jäger, doch durch den Zwang, für ein Fest Schweine zu erlegen, gehen auch ungeübte Jäger häufiger auf die Jagd, wie dies bei den Vorbereitungen für ein Totenfest 1973 beobachtet werden konnte. Wenn so eine gefällte Sagopalme zwei bis drei Tage lang nicht aufgesucht worden ist, so jammert der Jäger: "Oh, die Schweine fallen über die Sagopalme her, sie fressen meinen Sago, und ich bin nicht hingegangen." So gibt es einen ständigen Drang, die gefällten Sagopalmen zu beobachten und auf die Schweine zu lauern, wie dies ja auch in den wiedergegebenen Berichten des Mannes Palangwe deutlich geworden ist. Die Sagopalme, die ein Mann gefällt, aufgebrochen und vor der er einen Zaun errichtet hat, wird nun auch als seine "Frau" bezeichnet. Man sagt: "Die Frau des Sagosumpfes spreche ich [bzw. habe Geschlechtsverkehr mit ihr](*sunə klalowe ngambulun*). " Indem so die Sagopalme die Frau des Mannes ist, der an ihr Wildschweine tötet, ist die Sagopalme der Mann der Frau, die deren Mark klopft und wäscht. Eine Frau, die Sago zerklopft, auswäscht, sagt ja: "Moem des Sagosumpfes spreche ich [bzw. habe Geschlechtsverkehr mit ihm](*sunə Moem ngambulun*). "

Die enge Beziehung eines Jägers mit der von ihm öfter aufgesuchten Sagopalme, die sich so deutlich in der Gegenüberstellung Jäger : Sagopalme :: Mann : Frau ausdrückt - es handelt sich ja um eine sehr individualistische Jagdform, im Gegensatz etwa zu dem gesellschaftlichen Ereignis einer Treibjagd -, lässt sich auch an besonderen Verhaltensweisen bei der Jagd selbst erkennen. Der Weg, der zu einer Sagopalme führt und auf dem sich der Jäger an das Tier heranschleicht, vielleicht von einem grösseren Weg abzweigend, wird immer durch besondere Markierungen gekennzeichnet, durch geknickte Sagopalmbblätter, die als Besitz-Markierungen zu verstehen sind. Sie bedeuten, dass ein anderer Jäger diesen Weg nicht betreten darf, wenn er dazu nicht besonders aufgefordert wurde. Damit werden mögliche Verwechslungen vermieden, da man ja bedenken muss, dass die Jagd nachts stattfindet. So wurde z.B. der Fall erzählt, dass zwei Männer, ohne voneinander zu wissen, aus Versehen den gleichen Weg zu einer Sagopalme gingen, wobei dann einer von beiden getötet wurde. Man muss hier den rechtlichen Aspekt, der sich darin ausdrückt, dass die Sagopalme mit der eigenen Frau verglichen wird, auch mit einem praktischen zusammen sehen. Denn unerwartete Geräusche, unerwartete Bewegungen können bei dieser mit grosser Spannung erfüllten Einzeljagd nicht nur die Tiere vertreiben, sondern auch die Menschen verunsichern. Aus diesem Grund lässt man, falls man die Sagopalme eines anderen Mannes aufsucht, einen Gegenstand am Ausgangsweg zurück, einen Stock, ein Umhängenetz und dergleichen, oder ein Begleiter wartet dort. So kann ein anderer Jäger, der ebenfalls diese Palme aufsuchen möchte, sehen, dass an der betreffenden Stelle schon jemand auf der Lauer liegt.

2.5.8 Ein Vergleich der einheimischen Aussagen über Jagd und Sagogewinnung

Im Vergleich zwischen den Aussagen über die Jagd durch den Mann an der Sagopalme und den Aussagen über die Sagogewinnung können wir erkennen, dass es keine feste Geschlechtszuordnung der Sagopalme gibt. Je nach Bezugssystem kann die Sagopalme einmal als männlich und einmal als weiblich betrachtet werden. Man wird zu ähnlichen Ergebnissen bei der Untersuchung anderer Beispiele, so der Opposition von rechts zu links, die auch in Gaikorobi von Bedeutung ist, kommen können. Aus diesem Grunde möchte ich hier vor allzu starren Einordnungen der Sagopalme in ein Polaritätenschema warnen, obgleich in den Mythen der männliche As-

pekt viel stärker betont wird als der weibliche. Die Flexibilität einheimischer Klassifikationen ist sehr gross, wenn sie auch in bestimmten, vorgeprägten Schemata verlaufen mag.

Ich möchte nun auf einen Vergleich zwischen den Aussagen über die Jagd und denjenigen über die Sagogewinnung eingehen. Dazu muss als Ergänzung angefügt werden, dass die Speerspitze aus Bambus von Einheimischen als weiblich klassifiziert wird, während der Speerschaft als männlich gilt (1). Für die Jagd ergibt sich dann folgendes: Der Jäger (Mann) lockt das Schwein (männlich) durch die Sagopalme (Frau). Oder auf einer anderen Ebene lässt sich sagen: Der Speer (männlich) tötet das Schwein (männlich) durch die Speerspitze (weiblich). Daraus möchte ich als Schlussfolgerung ziehen, dass als Medium der Handlung in der Konfrontierung des Jägers mit dem Schwein jeweils ein Wechsel des Geschlechts eintritt. Ein männliches Agens lockt oder tötet ein männliches Objekt durch ein weibliches Medium. Bei der Sagogewinnung konnten wir nun ja feststellen, dass die Beziehung der Frau zu ihrem Sago mit der Beziehung einer Frau zu ihrem Mann gleichgesetzt wurde. Wie bei der Jagd ist es also auch bei der Sagogewinnung die Beziehung zwischen Mann und Frau, die zur Nahrung führt. Aber wie bei der Sagopalme, so kann auch bei der Jagd eine Umkehrung in der Geschlechtszuordnung des Schweines auftreten. Dies wurde in den vorangegangenen Angaben über Träume schon angedeutet, und es wird später anhand von Sprüchen (*suvu*) für die Jagd noch ausführlicher belegt werden. Wir können diese Zuordnung in folgende Formel einer Gegenüberstellung einordnen: Schwein : Sagopalme :: Frau : Sagopalme. Wie die Frauen zerklopfen nach dieser Vorstellung auch die Schweine das Sagomark und erscheinen so den Jägern in Träumen als Frauen.

2.5.9 Beziehungen zwischen der Jagd, der Sagopalme und der Initiation

Da das Thema Initiation in einer besonderen Arbeit (2) behandelt werden wird, soll hier nicht näher auf die Initiation in Gaikorobi eingegangen werden. Trotzdem soll darauf hingewiesen werden, dass es Querverbindungen zwischen der Jagd, der Initiation und der Sagopalme gibt, die hier nur kurz angedeutet werden sollen.

(1) Vgl. Spruch Nr. 8 im Abschnitt 9.3.

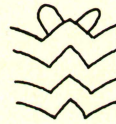
(2) Jürg Schmid untersuchte in dem Dorf Yensan v.a. die Initiation und wird seine Dissertation darüber schreiben.

Früher wurden bei der Skarifikation während der Initiation der Männer in Gaikorobi besondere Muster angebracht, die heute aufgegeben wurden, da sie zu schmerzhaft, d.h. zu kompliziert gewesen sein sollen und damit einen längeren Zeitraum erforderten als die heutigen Muster. In Gaikorobi sagte man ferner, dass man heute die Muster der Iatmul übernommen habe.

Wenn die Jäger an der Sagopalme warten und eine Fledermaus, die *pum* genannt wird, herbeifliegt, so weiss der Mann, dass ein Wildschwein Sago fressen wird und dass er es erlegen wird. Eine etwas grössere Art von Fledermäusen, die jedoch in dem genannten Zusammenhang die gleiche Bedeutung haben, wird *mbalambikwansə* genannt. Diese Fledermäuse sollen die Wildschweine herbeirufen. Früher wurde nun bei der Initiation auf dem rechten Oberarm eines Mannes ein Muster angebracht, das den Kopf eines beliebigen Baumgeistes (*wundjumbu*) und darunter gelegen die Fledermaus *pum* darstellt. Auch dieser Kopf oder besser dieses Gesicht eines Baumgeistes (*wundjumbu ndama*) soll bei der Jagd helfen.

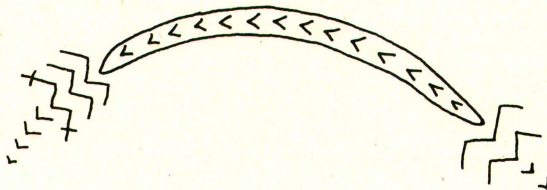


Gesicht eines Baumgeistes



Fledermaus

Ein nicht mehr erhaltener Spruch der *suvundimi*-Altersgruppe (1) richtet sich an diese *pum*-Fledermäuse, die zum Feind geschickt werden, um die Seelen der Feinde herbeizuholen. Hier erkennen wir ganz deutlich die Verbindungen, die zwischen der Jagd auf Wildschweine und der Kopfjagd bestehen. Abschliessend soll nun noch ein Muster wiedergegeben werden, das die Rippe eines Sagopalmbblattes darstellen soll, ohne dass über eine genauere Bedeutung eine Mitteilung gemacht werden kann.



(1) Vgl. Abschnitt 1.3.8.

2.5.10 Negative Vorzeichen für die Jagd an Sagopalmen

Nachdem wir einige positive Vorzeichen für die Jagd kennengelernt haben, sollen nun auch jene Vorzeichen aufgeführt werden, die dem Jäger bedeuten, dass die Wildschweine von der Sagopalme wegrennen werden, sobald er sich dem Zaun nähert. Auch aus zahlreichen Sprüchen für einen Erfolg bei der Jagd auf Wildschweine an der Sagopalme wurde deutlich, dass in diesem verfrühten Weglaufen der Tiere die Hauptschwierigkeit gesehen wird. Folgende Vorzeichen weisen auf dieses Weglaufen der Wildschweine hin:

1. Ein Vogel bricht Palmblätter der zu fällenden Sagopalme ab.
2. Ein Rüsselkäfer macht ein Loch in eine Palmblattrippe, so dass die Spitze eines Palmblattes der zu fällenden Sagopalme herabfällt.
3. Die Sagopalme stürzt beim Fällen auf einen Baumstumpf und bricht auseinander.
4. Ein Ameisenhügel steht in der Nähe des Zaunes.
5. Der Aststiel bricht beim Fällen der Sagopalme ab.
6. Die Insekten *ngauvi* befinden sich auf der Sagopalme.
7. Eine Frau wäscht einen Teil des Markes der Sagopalme, die später auch noch als Lockmittel für die Jagd verwendet werden soll, und lässt dabei Luft.
8. Eine Schlange ist um die zu fällende Sagopalme gewunden.
9. An der Wurzel der Sagopalme, die gefällt werden soll, sprosst eine junge Palme.

Leider können keine weiteren Erklärungen zu diesen Vorzeichen gegeben werden. Schliesslich soll noch ein sehr negatives Vorzeichen erwähnt werden, das mit obigen nichts zu tun hat. Wenn ein Jäger, der auf ein Wildschwein wartet, einer Ratte begegnet, so soll der Jäger sterben. Ratten sind in den Vorstellungen der Einheimischen in Gaikorobi meistens Verkörperungen von bestimmten Ahnen (*wan*), die dem Menschen besonders übelgesinnt sein können.

2.5.11 Die Jagd und Nahrungsvorschriften

Hier sollen jene Nahrungsvorschriften aufgeführt werden, die mit der Jagd unmittelbar zusammenhängen. In einem späteren Abschnitt werden wir noch ausführlicher besondere Nahrungsvorschriften betrachten (1).

(1) Vgl. Abschnitt 4.6.

Jäger dürfen grundsätzlich selbst erlegte Tiere nicht essen. Ferner dürfen diejenigen, die die Pfosten für den Zaun bei einer Sagopalme in den Boden gesteckt oder die die Palme gefällt haben, von dem an dieser Sagopalme getöteten Schwein nicht essen. Falls man diese Vorschriften übergeht, soll man kurz vor dem Tode sehr viele Exkremente hinterlassen, was offensichtlich als negativ betrachtet wird. Einige Jäger sollen, bevor sie zu ihrer Sagopalme gehen, um auf Wildschweine zu warten, keinen Aal essen, weil sie meinen, dass das Wildschwein sonst unruhig würde. Andere wiederum sollen keinen *wandjok*-Fisch essen, weil sonst das Schwein von der Sagopalme weglaufen könnte. Aus dem gleichen Grunde wurden früher auch keine Bambussprossen vor der Jagd gegessen, denn die Speerspitzen waren ja aus Bambus.

Wenn man vor der Jagd Sagolarven isst und dann zu seiner Sagopalme geht, um auf ein Wildschwein zu warten, so soll man das Fressen des Wildschweines fast nicht hören, d.h. man weiss nicht, wann das Schwein an der Sagopalme steht. Das Wildschwein soll dann nämlich so leise fressen wie die Sagolarven, die nur ein sehr leises Geräusch (wie *yik yik*) von sich geben, wenn sie sich im verrotteten Sagomark befinden.

Häufig werden die Wildschweine an der Sagopalme nur verwundet. Am nächsten Morgen kehrt der Jäger zu der Sagopalme zurück, um die Spur des verwundeten Tieres zu verfolgen. Der Jäger darf nun in der Nacht, nachdem er das Wildschwein angeschossen hat, kein Schweinefleisch essen, weil dieses Fleisch sonst in die Wunde des verletzten Tieres ginge und dieses dann weglaufen könnte, so dass man es anderntags nicht mehr fände.

2.5.12 Vorstellungen über die Tiere

In den Vorstellungen der Einheimischen (1) stellen alle Schweine eine Art von Menschen dar, die eine Hülle in Gestalt eines Schweines, *mboesava* genannt, angezogen haben. Wenn die Schweine von den Jägern erlegt werden, so erhalten die Menschen nur die Hülle, der sog. Mensch in der Hülle kehrt jedoch zurück in das Land der Tiere, nach Singekuvu, das nördlich des Dorfteiles Kraiembet lokalisiert wird. Diese Hülle (*sava*) ist der Körper des Schweines, der vom Menschen zerlegt und gegessen wird. Wenn ein Schwein verwundet wurde, ohne dass man es nachträglich

(1) Diese Angaben beruhen v.a. auf den Informationen der Männer Yamawan, Tagwalavi, beide vom Klan Sui, und Atembandi aus dem Klan Wende.

aufspüren und töten konnte, so sagt man, dass dieses Schwein nur eine Hülle habe, die nicht hergegeben werden konnte. Das Tier liess sich daher nicht töten. Entsprechende Hüllen werden aber auch von Menschen hergestellt und finden bei Festen eine Verwendung. Sie bestehen aus einem Rotanggeflecht, das aussen bemalt wird. Im Männerhaus Kraiembat befand sich ein solches Gestell, das ein Schwein darstellte.

Falls ein Schwein nicht sehr viel Fett hat, soll für seine Hülle nur die Rinde von Rotang verwendet worden sein. Bei fetten Schweinen soll dagegen die Hülle aus dem Mark von Rotang bestehen (1). Wenn ein Schwein alt wird, so holt es sich eine neue Hülle und wird wie ein junges Schwein. Die alten Schweine lassen sich daher leichter töten. Sie geben eher ihre Hülle weg. Diese Schweine haben ein Männerhaus, Suikwalëman genannt, das sich im Land der Tiere, in Singekuvu, befindet. Wenn diese Tiere in den Wald gehen wollen, um Nahrung zu suchen, so nehmen sie eine Hülle, die im Männerhaus Suikwalëman aufbewahrt wird, und ziehen z.B. als Schweine durch den Wald. Wenn sie von einem Jäger getroffen werden und ihre Hülle ihm überlassen haben, kehren sie in ihr Männerhaus zurück, setzen sich an ein Feuer und legen Blätter auf ihre Wunden, bis diese geheilt und getrocknet sind. Sie können aber auch als Schlange, Ratte oder Kuskus herumlaufen. Gegen Abend brechen sie auf, suchen in den Bächen nach Fischen, brechen Sagopalmen auf und sammeln Sagolarven, fangen Aale und graben Gartenfrüchte aus. Gegen Morgen kehren sie in das Männerhaus zurück, legen die gesammelte Nahrung auf Palmb Blütenhüllblätter und verteilen sie (2).

Auch Fische sollen aus diesen Hüllen bestehen. Bäume und Palmen haben dagegen keine vergleichbaren Hüllen. Diese sog. Menschen in den Hüllen können nicht gesehen werden, sie können auch nicht sterben.

Das Land der Tiere, im Norden von Gaikorobi, liegt westlich des Baches Mbrandandan. Während der Bach oft als Ngusai bezeichnet wurde, nannte man entsprechend das Land der Tiere Numbusai. In Numbusai befinden sich die Landtiere, in Ngusai halten sich die Wassertiere auf. Hier ist wiederum auf die wichtige Opposition von Erde zu Wasser verwiesen.

(1) Vgl. damit auch die Angaben über Rotang in der Mythe vom ersten Tod unter Abschnitt 8.1.7.

(2) Bei Haberland/Seyfarth (1974:267-269) findet sich eine Mythe, in der ebenfalls von einem Männerhaus der Tiere gesprochen wird, das sich unter der Erde befinden soll. Eine sehr ähnliche Mythe konnte auch in Gaikorobi aufgenommen werden.

Nach Yamanawan gibt es Wildschweine im Grasland, mit den Namen Kuvundumu, Wunduman, Mbandeman, die sehr grosse Exkremeute besitzen. Diese Exkremeute verwendet man bei Vermehrungsriten für Wildschweine. Diese Schweine sollen so gross wie Häuser sein. Menschen können sie nicht erlegen. Falls ein solches Schwein einen Menschen erblickt, der aus Angst gleich wegläuft, verschwindet es in den Erdboden. Von diesen grossen Wildschweinen können andere Wildschweine in andere Waldgebiete ausgesandt werden. Diese kleineren Wildschweine verwenden dann Schlingpflanzen, mit denen sie durch die Luft fliegen. Ein Mensch kann das dabei entstehende Geräusch, ein Brausen, wahrnehmen. Er sucht in der Richtung, in der das Schwein "geflogen" ist, einen Baum, an dem eine solche Schlingpflanze zu sehen ist. Dann tötet der Jäger eine bei der Wurzel des Baumes befindliche Schlange oder Ratte, in der das Wildschwein "sich aufhalten" soll, und kann dann später das eigentliche Wildschwein erlegen.

Wenn ein Wildschwein getötet wird, das einem Baumgeist (*wundjumbu*) gehört, so schreit dieser Baumgeist auf, und der Mensch rennt aus Angst weg. Kämpfe mit Baumgeistern sollen nämlich viele Eiterbeulen hinterlassen. Am nächsten Tag kann der Jäger sehen, dass der Baumgeist das Ohr oder den Schwanz des Wildschweines angebissen hat. Manchmal kann aber auch ein Baumgeist, der sich in ein Wildschwein verwandelt hat, angeschossen werden. Der Speer des Jägers zeigt dann keine Blutspuren auf, sondern nur eine speichelartige Flüssigkeit. Am nächsten Morgen suchen die Menschen nach der Spur des Wildschweines und werden von dieser zum Fuss eines grossen Baumes geführt, auf den der Baumgeist hinaufgestiegen ist.

Ein ganz besonderes Schwein ist jenes, das Ngusui genannt wird. Es lebt teils auf dem Land und teils im Wasser. Im Wasser kann es sich in einen Aal, in einen Fisch oder in eine Wasserratte verwandeln, denn es hat viele Hüllen. Auf dem Land erscheint es als Schwein mit geschwollener Schnauze und vielen Geschwulsten.

Wenn nach der Herkunft der Schweine und der Tiere gefragt wurde, so nannte man nicht nur Singekuvu, sondern auch die Sonnen-Plattform (*nyadjambə*), die manchmal auch mit den Wolken identifiziert wird. Von dort her sollen die Tiere heruntersteigen, von dort fliesst auch das Wasser herunter. Eine besondere Rolle spielt hierbei die Gestalt von Yambugunwoli, eine Ahnengestalt vom Klan Sui, eine Frau. Man könnte sie auch mit einer Mondgottheit vergleichen. Yamanawan sagte:

"Yambugunwoli, diese Frau, befindet sich oben auf den Wolken. Zur Zeit des Hochwassers schickt sie Schwein, Kasuar, Wallaby, Echse,

Kuskus hinunter in den Wald. Und in das Wasser schickt sie Fisch, Aal, Flusskrebs, *wandjok*-Fisch, all das. Und auch Hochwasser schickt sie herunter. Wirklich, wenn es kein Hochwasser gibt, wenn die Sonne viel scheint, da schickt sie nicht viel Nahrung zu uns herunter, zu dieser Zeit haben wir schlechte Nahrung.

Die Frau selbst, sie schickt die Tiere hinunter. Ebenso ist es mit den Seelen der Menschen. Dieser Mann, der jetzt läuft [die Sonne], dieser selbst schickt sie hinunter. Während des Tages werden Menschen getötet. In der Nacht ist es die Frau, der Mond, welche die Schweine und andere Nahrung der Nacht hinunterschickt."

Wir erkennen hier ganz deutlich die Verbindung, die zwischen Kopfjagd und Jagd gezogen wird. Während in der Nacht die Frau dem Jäger Tiere zum Töten gibt, ist es am Tag der Mann, die Sonne, welche dem Menschen die Feinde zum Töten preisgibt. In einer Mythe (1) werden wir später noch sehen, in welchen mythologischen Zusammenhang diese Vorstellung einzuordnen ist.

Halten wir hier fest, dass eine Frau, eine Ahnengestalt, die Nahrung herunterschickt. Dies geschieht, wenn die Menschen danach rufen, wenn ein Mann des Klandes Sui mit besonderen Mitteln, mit Sprüchen usw. diese Tiere herunterruft, eine Leiter anstellt und das Tor öffnet, durch welches die Tiere herabsteigen können. Wenn jemand dagegen den Menschen Nahrung fernhalten will, so kann er diese Verbindung mit besonderen Mitteln unterbrechen, diese angenommene Leiter sozusagen entzweischneiden.

In den Wohnhäusern gibt es über den Feuerstellen geflochtene Körbe (*munduk*) mit einer Oeffnung. In diesen Körben wird die Nahrung wie Fische oder Schweinefleisch aufbewahrt. Diese Körbe wurden auch mit einem Eisschrank der Weissen verglichen. Wenn nun vorher von einem Tor gesprochen wurde, so ist damit die Oeffnung eines solchen Korbes gemeint. Wenn Adler über dem Land kreisen, so sollen sie Nahrung herunterschütten, sie selbst sind wie ein Korb. Indem sie sich drehen beim Fliegen, schütteln sie die Nahrung herunter. Bei einer Jagd im Grasland Mavamali konnte ich feststellen, wie dieses Auftreten der Adler, wenn sie über dem brennenden Gras kreisen, von den Menschen beobachtet wurde. Die Adler galten als gutes Zeichen. Die Rauchsäulen, sog. Windhosen, Luftwirbel, die über dem sehr erhitzten Boden aufstiegen, wurden als die Himmelsleiter gedeutet, auf der die Nahrung von Yambugunwoli herunterkommt.

(1) Nr. 11, Abschnitt 8.1.2.

2.6 DAS HEGEN UND FÜTTERN VON SCHWEINEN

Früher lebten die von Menschen gehaltenen und gefütterten Schweine im Dorf. Nachdem dies durch die australische Verwaltung verboten worden ist, befinden sich heute die Schweine ausserhalb des Dorfes bei kleinen Waldhäusern. In dem Dorf Marap 2 (Kuvunge) wurde zu diesem Zweck ein kleiner Weiler im Norden des Dorfes angelegt.

Ein Waldhaus, wo drei Frauen und zeitweise ein Mann lebten, stand in Wange, am Waldrand im Süden von Gaikorobi, etwas westlich des Weges nach Kanganaman. Im Dezember 1972 lebten dort 16 Schweine. Diese Schweine gehörten nicht alle dem Besitzer des Hauses, sondern waren teilweise im Besitz seiner Söhne, seiner verheirateten Töchter, seiner Schwestern oder auch seiner Frauen. In einem anderen Waldhaus im Westen des Dorfes, in Ketunge, nur 15 Minuten vom Dorf entfernt (während das Waldhaus in Wange erst nach zwei Stunden zu erreichen war), wurden vier Schweine und zwei Ferkel gehalten. Dann gab es noch ein Waldhaus im Nordosten von Kraiembet, in Avinyo, wo ein grosser Eber gehalten wurde; ferner müssen noch zwei Waldhäuser im Norden und Osten von dem Dorfteil Kambok genannt werden, wo ebenfalls Schweine aufgezogen wurden.

Da den Schweinen Sago gefüttert wird, wurde versucht, einen Ueberblick über diese Tierhaltung zu erhalten. Dazu musste ich in ein Waldhaus ziehen, um die Tiere und die Menschen beobachten zu können. Es wurde dazu das Waldhaus in Ketunge ausgewählt, weil es in Dorfnähe war und weil in dem Haus ein Mann des Sui-Klanes, Tagwalavi, wohnte. Diesem Klan werden Schweine totemistisch zugeordnet, und so konnte erwartet werden, hinsichtlich der Stellung dieser Tiere innerhalb der Kultur einen grösseren Einblick zu bekommen. Die folgenden Angaben beruhen grösstenteils auf den in diesem Waldhaus gemachten Erfahrungen und Beobachtungen.

In Ketunge gab es vier Säue und zwei Ferkel. Tagsüber verliessen die Tiere das Waldhaus und zogen in den Wald. Erst gegen Abend, ja manchmal erst nachts kamen die Schweine zum Haus zurück, unter dem sie in einem Verschlag die Nacht verbrachten. Die Schweine waren einigermaßen scheu gegenüber Fremden und flüchteten auch bei meinem ersten Eintreffen in Ketunge. Am ersten Abend des Aufenthaltes im Waldhaus gab es nur wenig Sago im Haus, so dass jedes Schwein nur einen Sagofladen erhielt. Die Frau von Tagwalavi ging dazu vor das Haus und hielt den Schweinen die Sagofladen hin und fütterte sie, sie warf sie also nicht auf den Boden. Als es schon spät war und die Menschen schon am Einschlafen waren, kam das vierte Schwein und wollte gefüttert werden.

Sangiwoli, die Tochter von Tagwalavi, stieg vom Haus hinunter und gab dem Schwein noch einen Fladen.

Die Schweine erhielten nur am Abend regelmässig Sago, denn oft verliessen die Schweine schon im Morgengrauen das Haus, bevor die Menschen aufgestanden waren. Die zwei Ferkel lebten mit den Menschen im Haus. Sie schliefen zusammen mit den Menschen, manchmal sogar im gleichen Moskitonetz. Die Ferkel waren ein beliebtes Spielobjekt der im Hause wohnenden kleinen Mädchen, die sich oft an die braun-schwarz gestreiften und struppig aussehenden Ferkel anschmiegten. Es kam auch vor, dass die Ferkel allein in den Wald wegliefen, worauf es im Haus eine grosse Aufregung gab, bis man sie wieder gefunden hatte. Einmal kamen die Ferkel erst nach neun Uhr zurück. Die Frauen, die sie mitgenommen hatten, als sie in den Wald gingen, hatten sie eigenartigerweise dort zurückgelassen, worüber dann ein heftiger Ehestreit entbrannte. Die Ferkel wurden nie in einem Netz getragen, sondern liefen hinter den Menschen her. Auch sollen die Frauen in Gaikorobi die Ferkel nicht säugen. Die zwei Ferkel von Ketunge nahmen ein trauriges Ende, als sie auf ihren Streifzügen im Wald von Jagdhunden zerrissen wurden.

Während die Ferkel manchmal Kokosmilch und Kokosnussfleisch erhielten (Abb. 42 und 43), wurde den Schweinen nur Sago gefüttert. Die Sagofladen für die Schweine wurden jeweils vor den Fladen für die Menschen gebacken. Auf die Fladen wurde während des Backens kein Wasser gegossen, und die Fladen wurden auch nicht gefaltet (1). Neben frischen Sagofladen erhielten die Schweine häufig alte und ausgetrocknete Fladen vom vorangehenden Tag.

Ogleich von mir versucht worden war, die Menge des den Schweinen verfütterten Sago quantitativ zu bestimmen, stellte sich dies nach einiger Zeit als aussichtslos heraus. Die Frauen nahmen nämlich vom gleichen Sagovorrat, wenn sie Fladen für die Menschen oder für die Schweine zubereiteten. Ein Versuch, dies auseinanderzuhalten, scheiterte kläglich. Zudem erhielten die Schweine häufig den alten Sago, den die Menschen nicht gegessen hatten. Dieser fehlgeschlagene Versuch machte jedoch deutlich, wie eng die Versorgung der Schweine in die Nahrungsversorgung der Menschen einbezogen ist. Diese Einbeziehung der Schweine in die menschliche Gesellschaft geschah vor allem durch die Kinder, die immer wieder mit den Schweinen herumspielten, auf ihnen herumritten und

(1) Ueber die Nahrungszubereitung vgl. Abschnitt 4.2 und 4.3.

durch eine eigenartige Reibbewegung mit der Handfläche zwischen den Hinterbeinen des Schweines dieses sogar zum Sitzen brachten.

Die Schweine haben wie die Hunde auch Namen. Wenn sie zum Haus kommen sollen, werden sie mit diesem Namen gerufen. Dann gibt es einen besonderen Ruf, mit dem Schweine herbeigerufen werden; er lautet: "mbai!" Auch für die Hunde haben die Menschen einen besonderen Ruf: "mah!"

Die Säue werden von Wildschweinen befruchtet. Manchmal kommt es so vor, dass Wildschweine auf diese Weise erlegt werden, wenn sie in Hausnähe kommen. Ein wilder Eber, der eine Sau befruchtet hat, wird dann Tochter-Mann genannt. Die Schweine werden nämlich als Kinder desjenigen betrachtet, der sie aufzieht. Zur Unterscheidung von den Wildschweinen wird den Hausschweinen eine Ohrecke abgeschnitten. Trotzdem kommt es immer wieder vor, dass im Wald herumlaufende Schweine von den Jägern mit Wildschweinen verwechselt werden.

Die von Menschen gehaltenen Schweine werden nur anlässlich grosser Feste für Nahrungsverteilungen geschlachtet oder an andere Dörfer verkauft. So wurden einmal zwei Schweine für je 30 Australische Dollar nach Kararau verkauft. Es gibt jedoch, wenigstens heute, keinen eigentlichen Handel mit Schweinen wie im nördlicher gelegenen Grasland.

Die Haltung von Schweinen ist heute in Gaikorobi von keiner grossen wirtschaftlichen Bedeutung. Ueberraschend war es, dass angelegte Gärten meistens nicht eingezäunt werden, obgleich die Hausschweine im Wald frei umherlaufen. Vermutlich hängt dies mit der geringen Anzahl von Hausschweinen zusammen, und ferner wird man auch die geringe Zahl der Gärten berücksichtigen müssen, so dass keine nennenswerten Schäden in den Gärten entstehen können. Jedenfalls wurden mir darüber keine Konflikte berichtet. Konflikte konnten dagegen eher entstehen, wenn Jäger Hausschweine mit Wildschweinen verwechselten. Das grösste Problem in dieser Tierhaltung war jedoch nicht das Verwüsten von Gartenland, wie es aus dem Hochland von Neuguinea so oft beschrieben wird, oder die Verwechslung mit Wildschweinen, sondern bestand in dem Verwildern von Hausschweinen. Immer wieder waren Klagen zu hören, dass Hausschweine nicht zurückkämen, um beim Haus zu fressen, und daher bereitete es auch oft einige Schwierigkeiten, Schweine für Feste zu töten. Fast immer musste mit Verzögerung gerechnet werden. Manchmal hatte ich den Eindruck, dass die Hausschweine mehr dem Zustand des wilden Tieres als demjenigen eines Haustieres zuneigten. Diese Schwierigkeit war z.B. besonders auffallend, als im Jahre 1973 das grosse Hochwasser kam, die Schweine im Wald durch das Hochwasser eingeeengt wurden und so oft nur mit Mühe zu einem Waldhaus zurückgerufen werden konnten. So gibt es auch einen

Spruch (*suvu*), mit dem Schweine an das Haus des Besitzers gebunden werden. Dieser Spruch wird auf Sagofladen gesprochen, die den Schweinen dann verfüttert werden. Hierbei kommt die enge Verbindung der Menschen mit diesen Tieren besonders gut zum Ausdruck (1).

2.7 DER FISCHFANG

Da der Fischfang eine der Haupttätigkeiten der Frauen darstellt und da besonders das Verhältnis des eigenen Fischfanges zu der Fischversorgung durch die Iatmul über den Handel, im Tausch gegen Sago, untersucht werden sollte, wird im folgenden ein Ueberblick über den Fischfang in Gaikorobi und seine Beziehungen zur Sagowirtschaft gegeben werden. In zwei verschiedenen Landschaftsteilen kann im Gebiet von Gaikorobi der Fischfang betrieben werden: einmal in Bächen und auf dem Lëmbambë-See, dann jedoch vor allem in Sagosümpfen. Die zwei wichtigsten Bäche von Gaikorobi sind der Mbrandandan im Osten und Norden des Dorfes und der Ngendandan im Westen des Dorfes.

2.7.1 Die Fischfangmethoden und die Bedeutung des Fischfanges

In Gaikorobi können sechs Formen des Fischfanges unterschieden werden:

1. Fischfang mit grossen, grob geflochtenen Reusen (*djimui*), die in grossen Wehren in Bächen eingesetzt werden.
2. Fischfang mit kleinen, weit geflochtenen Reusen (*djimui*), die in kleinen Wehren meistens in Sagosümpfen eingesetzt werden.
3. Fischfang mit eng geflochtenen Reusen (*amui*), die in Wehren in Bächen eingesetzt werden.
4. Fischfang mit an einem Rotangring befestigtem Netz (*djule*) in Bächen.
5. Fischfang mit der Angel, Auslegen von Köder.
6. Fischfang mit dem Fischespeer (*mindja*).

Die grossen Fischreusen (*djimui*) werden nur von Männern hergestellt. Sie sind oft mehrere Meter lang (Abb. 51). Die kleinen *djimui* dagegen werden häufig auch von Frauen und Kindern hergestellt. Die Wehre (*ndëmbë*) für die grossen *djimui* werden hauptsächlich in grossen Bächen mit einer starken Strömung errichtet (Abb. 50). Ein Baumstamm wird wie eine Brücke

(1) Vgl. Abschnitt 9.3.

(tau) über den Bach gelegt. In das Bachbett steckt man mehrere Holzpfosten (*samə*) senkrecht in einer Reihe hinein. An diese werden andere Holzstöcke (*nguləgəgn*) horizontal befestigt. Vor diese horizontalen Stöcke werden dann zuerst oben, dann unten am Wehr Palmblätter der Sagopalme angebracht, wozu die Männer auch in das Wasser hinabtauchen müssen. Zuletzt macht man in dem Blattzaun die Oeffnung, in die die Reuse eingesteckt werden kann. In einem grossen Fischwehr können mehrere Reusen parallel angebracht werden.

Die grossen *djimui* stellt man aus Bambus (*kokain*) und Rotang (*kuvu*) her. Ein langer Bambus wird aufgespalten, und nur das Endstück lässt man zusammen, das dann die Spitze der Reuse bildet. Dann wird Rotang ebenfalls aufgespalten, und die aufgesplitterten Rotangteile zieht man zwischen den aufgesplitterten Bambusteilen hindurch. Man beginnt damit am spitzen Teil der Reuse, dort, wo der Bambus nicht aufgespalten wurde. Im weiteren Arbeitsvorgang können noch zusätzliche Bambusstücke hineinverarbeitet werden. Zuletzt wird die Oeffnung der Reuse gearbeitet. Das Hindurchziehen des Rotang, besonders im mittleren und letzten Teil, erfordert bei der Grösse der Reuse sehr viel Kraft.

Aber auch für den Bau der Wehre braucht es viel Kraft und Anstrengung, so dass meistens mehrere Männer zusammenarbeiten; und auch affine Verwandte werden zu dieser Arbeit hinzugezogen. Besonders das Abdichten des Wehres mit den Palmblättern verlangt bei der starken Strömung viel Mut und Kraft. Es kann vorkommen, dass die Frauen die Reusen nicht aus den Wehren ziehen können, weil die Strömung zu stark ist, so dass dies oft die Männer machen müssen.

Die kleinen Fischwehre (Abb. 45 und 47) erscheinen unbedeutend neben den gewaltigen Wehren in Bächen, doch sie sind viel häufiger anzutreffen. Nur wenige Familien besitzen nämlich grosse Wehre. Die kleinen Fischwehre können dagegen sowohl von Frauen als auch von Männern in individueller Arbeit errichtet werden; sie sind kein Gemeinschaftswerk wie die grossen Wehre.

Zwischen zwei Sagopalmgruppen (*weia*) wird bei schwacher Strömung im Sumpf eine Palmrippe oder ein dünner Baumstamm horizontal eingeklemmt. Davor werden Sagopalmblätter oder Stöckchen (*sam*) vertikal in den sumpfigen Boden gesteckt. Dann nimmt man alte, schon abgefallene Sagopalmblätter und schichtet sie aufeinander, zuletzt werden neue Palmblätter davor eingesteckt. Diese Zäune in Sagosümpfen können sich über mehrere hundert Meter erstrecken.

Für die kleineren *djimui* nimmt man eine andere Art von Bambus (*suakain*), die gegenüber dem *kokain* grössere Internodien hat. Mehrere dieser klei-

nen Reusen kann man ineinander stecken, und sie bilden dann eine *kandø*. Die Anzahl der hergestellten Reusen wurde so immer nach der Zahl der *kandø* bestimmt.

Die kleinen *djimui* werden sowohl von Männern als auch von Frauen geleert. Die starke Kooperation bei diesem Fischfang zwischen Männern und Frauen konnte besonders während des Hochwassers 1973 festgestellt werden. Suikumban, ein äusserst fleissiger Mann, der auch von anderen Männern im Dorf als solcher betrachtet wurde, äusserte sich einmal über die Arbeit seiner Frau beim Fischfang, wobei deutlich wurde, wie stark die Männer in diesem Bereich engagiert sein können:

"Die Frau hatte Reusen gemacht, doch wie es die Frauen so machen, es hält nicht gut. Hier und da setzen sie eine Reuse ein, und die Reusen sind auch nicht sehr gross, sie sind alle sehr kurz, so dass gerade ein Fisch hineingeht. Zwei oder drei Fische haben nicht Platz, es ist zu eng, so dass die Fische davoneilen. Ich nahm alle diese Reusen heraus, zerbrach die Wehre und baute neue. Dann setzte ich neue Reusen ein."

Die Reusen *amui* werden nur in der Uebergangszeit zwischen dem Hochwasser und dem Niedrigwasser benutzt (Abb. 49). Sie werden hauptsächlich von Männern hergestellt. Auch für sie müssen kleine Wehre in Bächen gebaut werden. Diese Reusen werden meistens von Frauen geleert, am frühen Morgen, kurz nach Tagesanbruch. Die Frauen gehen dann also zuerst zu den Reusen, und erst anschliessend bereiten sie die Morgenmahlzeit zu. Während dieser Zeit, wenn das Hochwasser zurückweicht und die Trockenzeit beginnt, gleicht so der Tagesrhythmus der Frauen von Gaikorobi demjenigen der Iatmul-Frauen (1).

Die Fischnetze (*djule*) werden nur von Frauen hergestellt und benutzt. Das Netz, das in ähnlicher Weise gearbeitet ist wie die Tragnetze, wird manchmal erst kurz vor dem Fischfang an einem Rotangring befestigt. Das Netz wird an einem Stock (*mban*), der in das Bachbett hineingesteckt worden ist, aufgehängt und schwimmt so, zur Hälfte in das Wasser hineingetaucht. Man sucht dann mit den Händen im Wasser nach den Fischen, teils die Fische so fangend oder auch in das Netz hineintreibend. Die Frauen stehen dabei in dem Bach, in dem schlammigen Untergrund hin- und herwatend, manchmal auch das Netz hochhebend (Abb. 48). Das Netz wird jedoch nicht durch das Wasser gezogen. Neben dem Netz schwimmt meistens ein aus einem Palmb Blütenhüllblatt gefertigter Trog (*wingumbe*), in den die gefangenen Fische geworfen werden.

(1) Vgl. Hauser-Schäublin 1977:21-22.

Ein besonderes Ereignis war der Fischfang mit Netzen im Bach Lami. Es war Mitte Oktober 1973, und die Frauen wollten zum ersten Mal in dem Jahr in Lami fischen gehen. Auch Frauen aus den Dörfern Nangusap, Yindegum und Mangisangu kamen herbei. Die Netze wurden anders als sonst nur mit den Händen gehalten, da keine Stöcke in die Erde des Bachbettes hineingesteckt werden dürfen. Dieses Verbot hat auch eine reale Begründung, da, wie von mir nachgeprüft wurde, der Erdboden in dem Bach sehr hart ist. Wenn die Netze ohne Stock benutzt werden, nennt man sie *vaindjule* und unterscheidet sie von den Netzen mit Stöcken, *sindjule*. Die grosse Zahl von Frauen und Männern an dem Bach war überraschend, es herrschte ein ungeheuer reges Treiben, Kinder sassen überall längs des Baches im Wald herum, Männer gingen hin und her. Die Frauen standen in dem Bach, der immer noch, trotz der Trockenzeit, viel Wasser hatte, so dass das Wasser den Frauen manchmal bis über die Schultern reichte. Die Frauen zogen, eine jede für sich, die Netze langsam durch das Wasser, daneben die kleinen Tröge herziehend. Auch kleine Mädchen waren im Wasser. Das Wasser hatte eine milchige Färbung und war sehr kalt. Durch die dichte Baumkronendecke über dem Bach kam nur wenig Sonnenlicht herein, die Ufer des Baches lagen ganz im Schatten. Auf der nördlichen Seite des Baches hatten Männer am unteren Bachlauf und Frauen am oberen Bachlauf Feuerstellen gemacht. Wenn die Frauen eine Zeitlang in dem kalten Wasser gefischt hatten, kamen sie wieder heraus und stellten sich im Kreis um das gemeinsame Feuer herum, um sich zu wärmen. Es waren also die Frauen von den Männern getrennt. Die Männer gingen nicht in das Wasser, obgleich vorher behauptet worden war, dass auch sie den Frauen bei diesem Ereignis helfen und Fische fangen würden. Als ich dies mit Kritik feststellte, gingen nach einigem Zögern doch ein paar Männer in das Wasser und hielten sogar Fischnetze, jedoch unter grossem Gelächter, so dass es nicht ernst zu nehmen war.

Mit der Angel fischen sowohl Männer als auch Frauen während der Trockenzeit (1). Hier hat die Akkulturation in die Technologie stark eingegriffen, indem Fischhaken und Nylonschnüre von der Missionsstation in Kapaimari gekauft werden.

Der Fischfang mit Fischspeer konnte nie beobachtet werden, er kommt vermutlich auch seltener vor. Er ist eindeutig auf die offene Flusslandschaft begrenzt, d.h. in Gaikorobi auf den See Lëmbambë, das Grenzgebiet mit dem Dorf Kararau.

(1) Anders als in Gaikorobi wird in Kararau das Fischen mit Angelhaken als weibliche Beschäftigung betrachtet (Hausér-Schäublin 1977:23).

Aus der hier vorgestellten Fülle verschiedener Methoden des Fischfangs, die sich ja teilweise nach dem Jahreslauf richten, erkennt man, welche Bedeutung man dem Fischfang in dieser doch auf Sagonutzung beruhenden Wirtschaftsform von Gaikorobi wird zumessen müssen. Da nur in Gaikorobi länger andauernde Beobachtungen gemacht werden konnten, kann hier nicht gesagt werden, ob in anderen Sawos-Dörfern wie Marap oder Sarem der Fischfang eine ähnliche Bedeutung hat. Jedenfalls konnten auch dort z.B. die grossen Fischwehre beobachtet werden. Sicherlich ist die Umgebung von Gaikorobi mit den vielen Sagosümpfen und den diese durchquerenden Bachläufen eine günstige Voraussetzung für den Fischfang.

In der Untersuchung der Handelsbeziehungen wird sich später noch deutlicher herausstellen, welche Bedeutung der Fischfang für die Nahrungsversorgung der Einheimischen in Gaikorobi darstellt. Es soll jedoch hier schon darauf hingewiesen werden, dass in einem gewissen Mass die Menschen bei der Ernährung mit Fischen Selbstversorger sind, dass sie also für diese wichtige Zusatznahrung nicht allein auf die Flussbevölkerung und den Handel mit ihnen angewiesen sind. Andererseits ist der Fischfang quantitativ wohl kaum mit jenem der Flussbevölkerung zu vergleichen. Leider wurden in Gaikorobi keine Zeitmessungen beim Fischfang durchgeführt, auch wäre es bei dem Fischfang mit Reusen kaum sinnvoll gewesen. Obgleich es auch vorkommen konnte, dass eine Frau an einem Tag zwanzig Fische in das Dorf bringen konnte, so war das jedoch eine Ausnahme. Ferner muss man auch berücksichtigen, dass die Fische in der Umgebung von Gaikorobi bedeutend kleiner sind als jene am Fluss, also auch weniger Nahrung bieten.

Im Gegensatz zur Sagogewinnung muss man beim Fischfang in Gaikorobi hervorheben, dass er mehr eine Gemeinschaftsarbeit darstellt. Es waren häufig Gruppen von Frauen, die gemeinsam mit ihren Netzen und Reusen fortzogen. Die Frauen luden sich gegenseitig ein, wenn sie zu einem bestimmten Bach oder Sumpf gingen. Auch während des Fischfanges selbst, wenn z.B. die Frauen stehend die Fische in die Netze trieben, blieben sie zusammen, zwar jede mit ihrem eigenen Netz, aber doch in Sichtweite voneinander arbeitend. Am Fluss scheint der Fischfang dagegen mehr eine Einzeltätigkeit zu sein. Hauser-Schäublin (1977:22) schreibt: "... jede Frau fängt allein Fische."

Zusammenfassend möchte ich hier feststellen, dass die Sagosümpfe, die ja Lieferanten der Grundnahrung sind, in einem gewissen Mass auch die Zusatznahrung, nämlich Fische, liefern. Die gleichen Sagosümpfe und Wälder, die von den Frauen für die Sagogewinnung aufgesucht werden, die-

nen ihnen auch für den Fischfang. So muss man wenigstens in dem hier beschriebenen Fall von Gaikorobi Sagogewinnung und Fischfang als eine Symbiose bildend betrachten.

2.7.2 Vorstellungen über die Fische

Ueber den ganzen Bereich der Fische und des Hochwassers, aber auch über Tiere wie Frösche usw. können hier keine extensiven Ausführungen gemacht werden. Dagegen möchte ich auf einige Aspekte hindeuten, damit das Gesamtbild besser abgerundet werden kann.

Grosse Fischmengen wurden in Gaikorobi immer mit dem Auftreten von Hochwasser verbunden, und somit steht auch Nahrung im weiteren Sinn in einem engen Zusammenhang mit Wasser. Wenn das Hochwasser zurückgeht, so soll auch die Nahrung, d.h. die Tiernahrung, geringer werden. Die Fische haben dann weniger Fleisch und mehr Knochen. Es ist ein Rückzugsprozess; man sagte, die Fische würden dann neues Fleisch holen, und bei der nächsten Hochwasserwelle kämen wieder Fische mit viel Fett und Eiern. Dieses Hochwasser fällt zwar in die gleiche Jahreszeit wie am Fluss, es ist jedoch anderer Art. Wie wir schon einleitend bemerkten, sind es einzelne Schübe von Wassermengen, das Hochwasser tritt auch früher als am Fluss auf, die Zuflüsse des Sepik sind dann schon mit Wasser angestaut, wenn der Hauptfluss noch wenig Wasser führt. Es sind dies ja die Zuflüsse aus dem Norden, die zuerst im Sumpfgebiet von Gaikorobi das Land überschwemmen, bevor sie ihr Wasser in den Sepik führen.

Immer wieder wurde von Informanten dieses Hochwasser mit dem Fruchtwasser einer gebärenden Frau verglichen, die Herabkunft der Fische aus dem Norden wird so der Geburt eines Menschen gleichgesetzt. Zuerst strömt das Wasser, das Hochwasser, herunter, dann folgen die Fischschwärme. Nach den mythischen Ueberlieferungen soll es in der Urzeit noch keine Bachläufe gegeben haben, und so soll auch die Vagina der Frau noch nicht geöffnet gewesen sein. Mein Informant Yamanawan sagte dazu:

"Als die Vagina aufgebrochen, als der Bach aufgebrochen, sind wir entstanden. Ueberall sind Bäche entstanden, die Vagina war offen."

In diesem Zusammenhang stehen auch Handlungen zur Förderung oder Verhinderung einer Geburt, indem in den dabei gesagten Sprüchen ausgedrückt wird, dass entweder das Wasser die Hindernisse des Bachlaufes überwinden muss, durchbrechen muss, oder umgekehrt das Wasser zurückgehalten werden muss. Hier kann ferner auch gesagt werden, dass die Namen für die verschiedenen Hochwasser Namen sind, die auch Frauen gegeben werden.

Für die ganze Fischwelt ist das Gebiet von Ngusai, also die eigentliche Wasserwelt, von Bedeutung. Wenn gesagt wird, dass Tiere wie z.B. Schweine usw. von einer Himmelsplattform heruntersteigen oder von ihrem Männerhaus im Waldgebiet Singekuvu kommen, so muss von den Fischen gesagt werden, dass sie aus Ngusai kommen. In diesem Ngusai haben auch sie ihre Männerhäuser. Eine andere Information weist darauf hin, dass Fische sich auch in grossen irdenen Gefässen, *kambio* genannt, aufhalten. Diese *kambio* haben einen Deckel. Man wird dies wieder mit der Welt der Schweine und anderer Landtiere vergleichen können, die auch aus einer Welt kommen, die mit einem Deckel verschliessbar ist. Schliesslich sei noch erwähnt, dass ebenso wie die Schweine auch die Fische eine Hülle (*savø*) besitzen sollen. Bei einem intensiveren Vergleich dieser Tiere und damit auch der Nahrung wird man vermutlich noch weitergehende Uebereinstimmungen antreffen können, als es hier geschehen kann.

2.8 DER ANBAU

In den folgenden Ausführungen soll weniger der Anbau von Pflanzen dargestellt werden, als vielmehr die Bedeutung des Anbaus anhand einiger, u.a. auch quantitativer Angaben innerhalb einer Wirtschaftsform herausgearbeitet werden, die durch die Sagonutzung bestimmt wird. Die Angaben sind auch als Datenmaterial gedacht für einen späteren Vergleich mit dem Anbau bei den Iatmul (1).

Als wesentlicher Unterschied zum Anbau bei den Iatmul kann hervor- gehoben werden, dass die jährlichen Ueberschwemmungen des Flusses für den Anbau in Gaikorobi ohne grössere Bedeutung sind. Während am Fluss die Pflanzungs- und Erntezeit auf jene Monate beschränkt ist, in denen das Land vom Wasser frei ist, kann im Hinterland des Flusses, so in der Umgebung von Gaikorobi, ein Garten während des ganzen Jahres benutzt werden. Nur bei extremem Hochwasser wie im Jahre 1973 kann es vorkommen, dass Gärten, so im Süden von Gaikorobi, auch vom Wasser überschwemmt werden. Es sind dies jedoch Ausnahmen, und die Bewohner von Gaikorobi waren auch nicht auf das Hochwasser von 1973 vorbereitet.

Wenn auch der Wasserstand des Flusses nicht die Arbeitszeit in den Gärten begrenzt, so ist trotzdem die Abfolge von Regenzeit und Trockenperiode für den Ablauf der Gartenarbeiten entscheidend. Denn die Ro-

(1) Ueber den Anbau in einem Iatmul-Dorf vgl. Hauser-Schäublin 1977: 67-71. Ferner vgl. auch Behrmann 1931.

dungsarbeit kann erst dann geschehen, wenn nach der Regenzeit das Land trocken geworden ist, ebenso wie die gerodeten Bäume erst austrocknen müssen, bevor sie verbrannt werden können. Die Zeit der Pflanzung kann dagegen individuell sehr verschieden sein; so wurde von einigen Menschen schon kurz nach der Rodung im August gepflanzt, während andere erst bei beginnender Regenzeit anpflanzten. Ebenso konnte auch keine ausgeprägte Erntezeit für Gartenfrüchte festgestellt werden.

Die Gärten, die nach der Brandrodung alle entweder im Wald oder, was seltener geschieht, in Sagoarealen angelegt werden, liegen sehr häufig an einem Weg, der von Männern während der Jagd begangen oder von Frauen bei ihrer Nahrungssuche benutzt wird. Eine andere bevorzugte Lage sind die Ufer von Bächen. Besonders an dem in der näheren Umgebung von Gaikorobi grössten Bach, dem Mbrandandan, wurden viele Gärten angelegt. Wie am Sepik sind es auch hier die Uferdämme, die öfters von Ueberschwemmungen heimgesucht werden und somit den feinen Schwemmsand aufweisen, so dass auf ihnen bevorzugt Arecapalmen angepflanzt werden.

Nicht jedes Jahr legen die Bewohner in Gaikorobi einen neuen Garten an. Es wurde jedoch deutlich als ein Mangel betrachtet, wenn in einem Jahr kein Garten gemacht worden war. Die Vielfalt in der Nahrung lässt dann deutlich nach. In den gleichen Gärten kann höchstens zweimal gepflanzt werden. Die von mir aufgesuchten Gärten zeigten schon nach einem Jahr einen derartigen Bewuchs, dass eine weitere Nutzung fast ausgeschlossen war. Manchmal legt man neben einem alten Garten einen zweiten an, wenn sich z.B. der Boden als gut herausstellte, und so werden dann auch aus dem alten Garten immer noch Gartenfrüchte, hauptsächlich Bananen, geerntet.

Von den Männern wird erwartet, dass sie für ihre Frauen einen Garten anlegen. Wenn ein Mann z.B. zwei Frauen hat, muss er für sie zwei Gärten oder einen grösseren Garten, der dann in zwei Teile abgegrenzt wird, anlegen. Nicht in allen Fällen wird dies jedoch erfüllt. Hier sind individuelle Unterschiede sehr gross, es hängt grösstenteils von der Arbeitswilligkeit der einzelnen Männer ab. Aber nicht nur für die Frau, sondern manchmal auch für sich selbst werden von Männern Gärten angelegt. Manchmal waren es auch die Frauen, die ausser dem Fällen der grössten Bäume den Hauptteil der Arbeit zur Anlage eines Gartens ausführten.

Bei der Auswahl einer Gartenstelle ist es neben der Berücksichtigung der Besitzrechte von Bedeutung, wie hoch das Land liegt, damit während der Regenzeit das Land nicht unter Wasser steht. Wenn ein Waldflecken ausgesucht worden ist, in welchem nicht zu viele grosse Bäume stehen,

die gefällt werden müssten, werden zuerst das kleine Gehölz und die Schlingpflanzen beseitigt und dann die grösseren Bäume. Sehr grosse Bäume werden häufig stehen gelassen oder am unteren Ende angekohlt. Wenn der Garten gut ausgetrocknet ist, worüber Wochen vergehen können, wird um die Mittagszeit Feuer angelegt. Die grossen Baumstämme verbrennen jedoch nicht, sie bleiben liegen (Abb. 56) und dienen später als Laufsteg. Ferner muss man auch bedenken, dass die Gärten oft aufgesucht werden, um Brennholz zu sammeln.

Die wenigsten der Gärten haben Zäune. Da es in Gaikorobi nicht sehr viele Hausschweine gibt, besteht von dieser Seite her keine Notwendigkeit. Meistens findet man Zäune bei Gärten, die an besonders vielbegegangenen Wegen liegen oder auch im Dorfe selbst sind. Zäune werden manchmal aus dem Holz der Rodung, meistens jedoch mit den Palmbblättern der Sagopalme hergestellt (Abb. 55). Bei einigen Gärten findet man ferner kleine Gartenhäuser oder auch Waldhäuser (Abb. 54), deren Funktion wir schon bei der Betrachtung der Jagd kennengelernt haben.

Während die gröbere Rodungsarbeit Tätigkeit der Männer ist, sind an der übrigen Arbeit in den Gärten Männer und Frauen in gleicher Masse beteiligt. Es konnte nicht festgestellt werden, dass der Anbau bestimmter Pflanzen einem Geschlecht vorbehalten ist. Beim Anpflanzen selbst werden drei verschiedene Tätigkeiten unterschieden: 1. das Ausstreuen von Samen (*yega-*); 2. das Hinstecken von Pflanzenteilen in den Erdboden (*tuga-* oder *taga-*); 3. das Ausheben eines Pflanzloches und Hineinlegen von Pflanzenteilen (*sunguka-*).

Am meisten pflanzt man Bananen an. Der Anbau von Knollenfrüchten tritt demgegenüber vollkommen in den Hintergrund. Man sagte immer wieder, dass der Boden dazu zu schlecht sei. Nach der Bananenstaude steht an zweiter Stelle das Zuckerrohr, gefolgt vom Taro. Sehr selten konnte dagegen Yams angetroffen werden. Hier zeigt sich wohl einer der grundlegenden Unterschiede zum Anbau bei den Iatmul. Von den nicht-heimischen Pflanzen waren es vor allem Mais, dann Papaya, Bohnen, Melonen und Ananas, die immer wieder angetroffen werden konnten.

Im Herbst des Jahres 1972 wurde eine Umfrage über die Anzahl der den Bewohnern einzelner Dorfteile zur Verfügung stehenden Gärten ausgeführt. Daraus ergab sich, dass für die Bewohner des Dorfteiles Kraiembat 19 Gärten, für jene von Indelepma 31 Gärten und für die von Kambok 21 Gärten zur Nutzung vorhanden waren. Diese Zahlen stimmen auch mit dem Bild überein, das ich im Sommer 1973 erhielt, als einzelne Gärten aufgesucht, Vermessungen gemacht und die verschiedenen Pflanzen gezählt wurden. Die erwähnte Anzahl von Gärten zeigt, bei einer Ein-

wohnerzahl von ca. 450 Menschen, dass nicht jede Familie einen Garten zur Verfügung hatte.

Ebenso wie die Anzahl der Gärten kann auch ihre Grösse sehr verschieden sein. Fast alle von mir aufgesuchten Gärten hatten einen ungefähr quadratischen Grundriss. Im Sommer 1973 wurden von mir 21 Gärten vermessen, die von Menschen des Dorfteiles Kraiembet aufgesucht wurden. Vier Gärten hatten eine Fläche, die grösser war als 1'000 qm, der grösste Garten besass eine Fläche von 3'300 qm. Dieser bildete jedoch deutlich eine Ausnahme. Die meisten Gärten, nämlich von den 21 Gärten 10, waren zwischen 500 und 1'000 qm gross, und sieben Gärten waren kleiner als 500 qm. Von diesen 21 Gärten ergibt sich eine durchschnittliche Grösse von ca. 770 qm. Der kleinste Garten war nur 153 qm gross.

Zusammenfassend möchte ich hier festhalten, dass dem Anbau in Gaikorobi nur eine zweitrangige Bedeutung zukommt. Dies zeigt sich nicht nur an der geringen Anzahl von Gärten, sondern auch an der Einstellung der Menschen gegenüber dem Anbau. Oft wurden Gärten wochenlang nicht mehr aufgesucht, die Gärten verwilderten. Ferner muss man bedenken, dass die in den Gärten gezogenen Pflanzen und deren Früchte häufig nur für Zwischenmahlzeiten oder als Zusatznahrung dienen. Andererseits kommt der Rodung und damit auch dem Anbau gerade im Zusammenhang mit dem Anpflanzen von Sagopalmen eine gewisse Bedeutung zu, wie wir im folgenden Abschnitt sehen werden.

2.9 DAS PFLANZEN VON SAGOPALMEN

Das Pflanzen von jungen Schösslingen der Sagopalme spielt im Wirtschaftsleben der Bewohner in Gaikorobi keine besondere Rolle. Das Pflanzen konnte nie spontan beobachtet werden, erst Nachfragen und Bitten, das Pflanzen einer Palme fotografieren zu können, ermöglichten eine Beobachtung dieser Tätigkeit.

Die junge Pflanze, ein Seitensprössling, wurde an ihrer Wurzel von der Mutterpflanze mit einem Buschmesser abgetrennt (Abb. 52 und 53). Anschliessend entfernte man die Dornen und kleinen Palmblätter des Schösslings. Wenn die Dornen den Pflanzenden stechen, soll nämlich die Sagopalme nicht wachsen können. Mit einem Spaten, früher mit einem Grabstock, wurde ein nicht sehr tiefes Loch an einer freistehenden, trockenen Stelle eines Sagoareals ausgehoben. Die Pflanze wurde hineingestellt, und anschliessend legte man Erdklumpen auf die Wurzeln. Mit Füssen wurde die Erde festgetreten. In dem hier erwähnten Fall wurden

asano - Sagopalmen, die hauptsächlich der Stärkegewinnung dienen, inmitten von *ngak*-Sagopalmen gepflanzt, die, wie wir sahen, nur wenig ergiebig sind. Ausser dem Abschlagen der Dornen war bei diesem Pflanzen von Sagopalmen keine besondere, rituelle Handlung festzustellen, und auch Nachfragen ergab keine Hinweise für Handlungen, die zum besseren Gedeihen von Sagopalmen vollzogen werden könnten (1).

Im September 1973 wurde in Gaikorobi eine Umfrage unter erwachsenen Einheimischen durchgeführt, die zum Ziel hatte, das Pflanzen von Sagopalmen genauer in Zahlen fassen zu können. Es wurden 219 Menschen befragt, 122 Frauen und 97 Männer. Von den Männern hatten 25 eine oder mehrere Sagopalmen gepflanzt, während nur 6 Frauen diese Arbeit ausgeführt hatten. Die insgesamt 31 Personen, die in ihrem bisherigen Leben Sagopalmen angepflanzt hatten, bilden 14% der befragten Einwohner. Ferner wurde auch gefragt, wer von den Verstorbenen Sagopalmen gepflanzt hatte, sofern man sich daran erinnern konnte. Auch hier dominierten die Männer. Die Männer und Frauen nannten 55 Namen von männlichen Verstorbenen und nur 6 Namen von weiblichen Verstorbenen. Daraus wird ersichtlich, dass die Tätigkeit des Pflanzens von Sagopalmen deutlich eine Arbeit des Mannes ist (2). Die Fragen nach dem Motiv des Pflanzens führten alle zur gleichen Antwort. Durch das Pflanzen sollte der eigene Name den Nachfahren erhalten bleiben. Diese Angabe bezieht sich jedoch nicht spezifisch auf die Sagopalme, sondern kann auch als Motiv für das Pflanzen von anderen Palmen oder Bäumen angeführt werden.

Die am häufigsten angepflanzten Varietäten von Sagopalmen sind nach den Ergebnissen der genannten Umfrage jene, die auch für die Sagogewinnung am meisten genutzt werden. Es sind die Varietäten *nono*, *arínau*, *asano* und *tono*. Nur selten wurden die Varietäten *mawakweno*, *ngapalano* oder *wamasano* angegeben. Wir können somit als wichtiges Ergebnis hier festhalten, dass im Pflanzen der Sagopalmen eine bewusste Auswahl getroffen wird, denn man pflanzt hauptsächlich jene Sagopalmen an, die auch am ergiebigsten für die Sagogewinnung sind.

-
- (1) Haberland (1966:84) erwähnt über die Iatmul: "Nur gelegentlich praktizieren die Iatmul beim seltenen Pflanzen von Sago-Schösslingen das gleiche Fruchtbarkeitsritual wie bei echten Feldbau-Pflanzen, indem sie dem Penis Blut entnehmen und über die Pflanze sprengen!" Zu dieser Information konnten keine Hinweise von mir erfahren werden, auch nicht in dem Iatmul-Dorf Yensan. Hier kann noch angeführt werden, dass z.B. beim Pflanzen einer Kokospalme zuunterst ein Blatt der *nalam*-Palme (*Cycas* sp.?) in das Pflanzloch gelegt wird, damit die Palme besser gedeiht.
 - (2) Schuster (1974c:7) teilt mit, dass in Aibom das Pflanzen von Sagopalmen Arbeit der Männer sei.

Es ist eigenartig, wie das Pflanzen von Sagopalmen mit dem Gartenbau in Verbindung steht, denn immer wieder wurde behauptet, dass an Stellen, wo früher der Wald gerodet und ein Garten angelegt worden war, Sagopalmen gepflanzt wurden. Häufig werden aber auch Sagopalmen bei Waldhäusern und in Waldlichtungen angepflanzt. Andere bevorzugte Stellen sind die Ufer von Bächen oder Wegränder. Hingegen werden Sagopalmen recht selten in einen schon bestehenden Sagosumpf gepflanzt. Dieses häufige Pflanzen von Sagopalmen in Gärten, die ja meistens im Waldgebiet liegen und nicht in Sagobeständen angelegt werden (obgleich dies auch vorkommen kann), bedeutet eine Zunahme von Sumpfgebieten, denn die Palmen wühlen mit ihren weitverzweigten Wurzeln den festen Erdboden auf.

Als der Mann Tagwalavi eine Sagopalme pflanzte, war er noch ein kleiner Junge. Sein Vater half ihm dabei, und Tagwalavi hielt nur die Pflanze, während sein Vater die Erde aufschüttete. Die Pflanze ist dann jedoch eingegangen. Tagwalavi sagte mir, dass seine Hand wohl nicht gut sei zum Pflanzen von Sagopalmen. Später hat er auch nicht mehr versucht, Sagopalmen zu pflanzen. Auch der Mann Melisamban berichtete von seinen vergeblichen Bemühungen, Sagopalmen zu pflanzen. Dass nicht jede Sagopalme hochkommt, erfuhr ich selbst, da auch die von mir gepflanzte Sagopalme zugrunde ging. Manchmal kann auch eine Verwechslung vorkommen, wie die Frau Pandiese von ihrem Vater berichtete, der statt einer für die Sagogewinnung dienenden Varietät eine *ngak*-Palme gepflanzt hatte. Von einem anderen Mann, Masamban, wurde berichtet, dass er in einem Grassumpfbereich die Früchte *ngenosəkn* der Sagopalme *ngak* ausgestreut habe. Heute befindet sich in dem erwähnten Gebiet ein grosser Sagobestand. Ferner wurde von einer Palme berichtet, die im Norden des Dorfes auf einer in der Erde vergrabenen Nachgeburt einer Frau namens Sonembo gepflanzt worden war. Dies wäre also ein Hinweis auf eine Verbindung zwischen Geburt eines Kindes und Pflanzen von Sagopalmen, die von Schuster (1974c:7) angedeutet wird. In Gaikorobi handelt es sich hier jedoch vermutlich um einen Einzelfall.

Wie in Gaikorobi werden auch in Marap bei der Rodung von Gärten Sagopalmen angepflanzt. Man entfernt ebenfalls die Dornen am Schössling. Ferner werden wie in Gaikorobi auch Sagopalmen längs der Wege gepflanzt. Wenn Sagopalmen gepflanzt werden, so sollen keine besonderen Handlungen vollzogen werden. Wenn man dagegen beobachtet, dass die Palmen nicht gut wachsen, weil sie z.B. zu eng stehen, so macht man ein Feuer mit Palmblättern, legt ein mit besonderen Sprüchen besprochenes Blatt einer Pflanze dazu, und die Palmen sollen dann gut wachsen. Das Sagegebiet wird in Rauch eingehüllt, wobei der Rauch, der, vom Wind getragen,

den Palmen entlang zieht, für das Wachstum der Palmen entscheidend sein soll. Durch den Spruch wird ausgedrückt, dass die Sagopalme den Erdboden zerkleinert, dass ihre Wurzeln sich ausbreiten und den Erdboden durchbrechen. Dieser soll dann schlammig werden, mit Wasser angefüllt sein, so dass die Palme gut wachsen kann. In dem Spruch wird somit auf eine Eigenschaft der Sagopalme hingewiesen, die sie in der Sicht der Einheimischen mit dem Krokodil gemeinsam hat, von dem oft in Mythen diese die Erde durchbrechende, Wasserwege bildende Aktivität geschildert wird.

Auch in Gaikorobi meinte man, der Pflanze einer Sagopalme dürfe vom Sago dieser Palme selbst nicht essen. Doch waren die Informationen darüber unsicher, so dass hier keine genaueren Angaben gemacht werden können (1).

Abschliessend soll nochmals auf ein Phänomen aufmerksam gemacht werden, das sich bei der erwähnten Umfrage herausstellte und das auch von Einheimischen vorher schon angedeutet worden war, nämlich auf die Verbindung von Anbau im allgemeinen und Anpflanzen von Sagopalmen. Es wurde ja schon dargelegt, dass es in der Umgebung von Gaikorobi häufig Regenwald mit Sagobeständen gibt. Einheimische sagten nun, dass die Sagopalmen in dichten Waldgebieten nicht gut gedeihen würden, dagegen kämen diese Palmen besser nach einer Rodung. Es ist hier somit an eine enge Verknüpfung des Gartenanlegens mit dem Pflanzen von Sagopalmen zu denken.

2.10 ABSCHLIESSENDE BETRACHTUNGEN UEBER DIE NAHRUNGSBESCHAFFUNG

Nachdem wir die verschiedenen Bereiche der Nahrungsbeschaffung, einige der damit zusammenhängenden Vorstellungen und Verhaltensweisen kennengelernt haben, wollen wir versuchen, eine Betrachtung der Gesamtheit dieser verschiedenen Tätigkeiten zur Nahrungsbeschaffung anzustellen. Als Grundlage dazu sollen Untersuchungen über die Abfolge verschiedener Tätigkeiten in einem grösseren Zeitraum dienen (vgl. Tabelle 11, 12a und b, 13, 14). Diese Untersuchungen wurden zu verschiedenen Zeiten des Jahres und bei verschiedenen Personen, jedoch hauptsächlich bei Frauen, durchgeführt und beruhen auf Befragungen. Wir werden daraus

(1) Besondere Einschränkungen berichten Haberland/Seyfarth (1974:225) von den Yimar. In Aibom darf der Pflanze die Palme nicht selbst fällen und deren Stärke nicht essen (Schuster 1974c:7).

erkennen können, welches Gewicht die einzelnen Tätigkeiten wie Fischfang, Arbeiten im Garten usw. neben der Sagoproduktion besitzen. Wichtig wird es auch sein, die Häufigkeit und Regelmässigkeit der Sagogewinnung genauer fassen zu können. Schliesslich wird auch schon die Bedeutung des Tausches von Sago gegen Fisch hervortreten, obgleich dieser erst im folgenden Kapitel ausführlicher behandelt wird.

Erklärungen der in den Tabellen 11, 12a und b, 13 benutzten Abkürzungen:

- D = Dorfaufenthalt
- D* = Dorfaufenthalt wegen Krankheit oder Menstruation
- F = Fischfang
- G = Gartenarbeit, Pflanzen, Ernten usw.
- H = Hausbau bzw. Hilfe beim Hausbau
- J = Jagd bzw. Hilfe bei der Jagd
- M = Marktbesuch und Tausch
- MK = Marktbesuch in Kapaimari (1)
- N = Sagogewinnung
- NE = Sagogewinnung für Eigenverbrauch
- n.Y = Besuch im Flussdorf Yensan
- S = Sammeln von Holz, Baumfrüchten, Blättern, Insekten usw.
- V = Kanubau bzw. Mithilfe beim Kanubau

Tabelle 11: Tätigkeiten von Frauen zur Hochwasserzeit

<i>Datum</i>	<i>Yaguimbale</i>	<i>Kamambo</i>	<i>Nondindjo</i>	<i>Kambiambək</i>
25.1.	NE	NE	F	G
26.1.	G, S	G	G, S	G, S
27.1.	N, M	N, M	N, M, G	N, M
28.1.	F, S	F, S	F, S	D
29.1.	F	NE	NE	NE
30.1.	N, M	N, M	N, M	N, M
31.1.	NE	F, V	F, S	V
1.2.	G, S	V	NE	V
2.2.	D*	NE	N, M, G	N, M
3.2.	D*	V	F, S	V
4.2.	NE	F	D*	G, S
5.2.	N, M	F, V	N, M	N, M
6.2.	NE	F, V	D*	V
7.2.	G, S	NE	D*	V
8.2.	N, M	N, M	N, M	N, M

(1) Vgl. Abschnitt 3.1.8.

Die erste Untersuchung (vgl. Tabelle 11) fand während der Hochwasserzeit statt. Alle vier befragten Frauen lebten im gleichen Haus. Die Frauen Yaguimbale, Kamambo und Nondindjo sind Frauen des Mannes Yamawan, während Kambiambæk eine Tochter von ihm ist. Diese Untersuchung richtete sich so auf ein einzelnes Haus, was v.a. aus methodisch-praktischen Gründen geschah. Der Arbeitsrhythmus von Kambiambæk wurde durch die Untersuchung beeinflusst, da sie häufiger als sonst Tauschhandel von Sago gegen Fisch betrieb. Im Falle der anderen Frauen ist jedoch wegen der intensiven Beobachtung und verschiedener Messtätigkeiten nicht mit einer Beeinflussung zu rechnen.

Bei allen vier Frauen dominiert die Tätigkeit der Sagogewinnung. Ferner ist es wichtig festzuhalten, dass nur selten an mehr als zwei Tagen hintereinander Sago produziert wurde. Die Frauen Yaguimbale und Kamambo produzierten in den 15 Tagen jedoch nur viermal Sago für den Eigenverbrauch. Damit erreichten sie eine durchschnittliche Häufigkeit, wie sich im Vergleich mit den folgenden Untersuchungen zeigen wird. Diese beiden Frauen hatten eine grössere Familie zu versorgen als die schon alte Frau Nondindjo oder die junge, unverheiratete Kambiambæk. Wie man aus den aufgeführten Tätigkeiten der Frauen ferner erkennen kann, hatten die Arbeiten im Garten eine sehr untergeordnete Bedeutung. Von keiner der vier Frauen wurde ein Garten an mehr als drei Tagen in der Untersuchungszeit aufgesucht. Wichtiger war dagegen der Fischfang, obgleich er nur von den Frauen Kamambo und Nondindjo häufiger betrieben wurde; es handelte sich hauptsächlich um das Leeren der Fischreusen.

Für die zweite Untersuchung (vgl. Tabelle 12a und b), die während der Trockenzeit stattfand, wurde bewusst ein möglichst weiter Kreis gezogen, indem Frauen aus verschiedenen Dorfteilen befragt wurden. Während dieser Zeit war es einigen Frauen wegen Trauervorschriften verboten, Tauschhandel durchzuführen. Dies hatte starke Auswirkungen auf ihre Arbeitsweise, d.h. es wurde nur wenig Sago für den Tausch produziert.

Wie schon angedeutet wurde, produzierten die Frauen auch während der Trockenzeit durchschnittlich viermal Sago in der Untersuchungszeit. Hierbei konnte jedoch der Sago für den Tausch nicht gesondert betrachtet werden, da dies aus praktischen Gründen bei der weiten Streuung der Befragung nicht möglich war. Bei der geringen Anzahl der Tauschhandlungen, die die Frauen zu dieser Zeit ausführten, dürfte dies auch nicht weiter ins Gewicht fallen.

Von den elf Frauen sind es nur drei Frauen, die während der Untersuchungszeit an mehr als drei Tagen Gärten aufsuchten. Wir können also

Tabelle 12a: Tätigkeiten von Frauen zur Trockenzeit (1)

<i>Datum</i>	<i>Tirunamak</i>	<i>Paliondo</i>	<i>Kundiamene</i>	<i>Sambanwandø</i>
4.9.	N	F	N	F
5.9.	S	S, H	G, S	N, S
6.9.	D	G	F, S	N, S
7.9.	S	F	F	F
8.9.	N, S	N	N	N
9.9.	G, S	F, S	F	F, G, S
10.9.	N	F, S	F	F, S
11.9.	S	F	F, G, S	F, S
12.9.	D	G	F, S	F
13.9.	N	N	N	N
14.9.	G, S	G, S	N, F, S	F, S
15.9.	MK	N	MK	F, S
16.9.	F, S	S	F, S	F
17.9.	G, S	D	F	H
18.9.	D	F, H	S, D	F

<i>Datum</i>	<i>Andiwuseman</i>	<i>Woliavando</i>	<i>Wanavando</i>	<i>Maswoli</i>
4.9.	N	G	n.Y	F
5.9.	F, S	N	N	N
6.9.	N, M	M, S	S	M, S
7.9.	F, G	F	D	D
8.9.	D	N	G	G
9.9.	G, S	F, S	F, S	F, S
10.9.	N, M, S	F, G	F	F
11.9.	N, G, S	G, S	F, G	N
12.9.	N, M	M, G	D	N
13.9.	D	N	N	D
14.9.	G, S	S	F, S	F, S
15.9.	N, M, G	F, S	D	D
16.9.	S	F, G, S	G, S	F
17.9.	S	G	N	?
18.9.	N, M	N, M	F	F, G, S

(1) Frauen mit Markttabu: Tirunamak, Kundiamene, Sambanwandø.

Tabelle 12b: Tätigkeiten von Frauen zur Trockenzeit (1)

<i>Datum</i>	<i>Wulangumaio</i>	<i>Timbunandiman</i>	<i>Kevavi</i>
4.9.	N	F	S
5.9.	F, S	N	S
6.9.	F, G, S	n.Y	S
7.9.	F, G, S	S	N
8.9.	N, S	N	F, S
9.9.	F, G, S	F, S	F
10.9.	F, S	N	n.Y
11.9.	G, S	n.Y	N
12.9.	F	F, G	N, S
13.9.	S	H	F
14.9.	G, S	F, S	F, G, S
15.9.	N, S	MK	F
16.9.	F, S	F, S	F
17.9.	G, S	N	F, S
18.9.	G, S	F	F

auch hier, während der Trockenzeit, als ja v.a. gerodet und gepflanzt werden musste, nur eine geringe Aktivität im Zusammenhang mit dem Anbau bemerken. Deutlicher als in der ersten Untersuchung tritt hier der Fischfang hervor. Von den elf Frauen waren es neun Frauen, die an fünf und mehr Tagen den Fischfang betrieben. Schliesslich ist die Sammeltätigkeit nicht zu übersehen, die meistens in Kombination mit einer anderen Tätigkeit zu bemerken ist, z.B. fischten die Frauen und sammelten am gleichen Tag noch einige Insekten usw.

Die dritte Untersuchung schliesslich (vgl. Tabelle 13 und 14) wurde wieder bei Hochwasserzeit, d.h. bei Beginn derselben, durchgeführt. Es wurden nicht nur Frauen, sondern auch Männer nach ihren Tätigkeiten befragt. Die Frauen Yangendembo und Wewanaran lebten mit ihrem Mann Suikumban im gleichen Haus. Im Nachbarhaus lebten die Frauen Tonwoli und Kumbowoli mit ihrem Mann Palangwe. Puinsanto, ein junges, noch unverheiratetes Mädchen, ist die Tochter des in Tabelle 14 aufgeführten Mannes Tevondimi. Das Erstaunliche bei dieser Untersuchung war, wie

(1) Alle drei Frauen, Wulangumaio, Timbunandiman und Kevavi, durften wegen Trauer keinen Tausch von Sago gegen Fisch ausführen.

wenig Sago die Frauen Wewanaran, Tonwoli und Kumbowoli produzierten. Yangendembo hingegen erreichte die durchschnittliche Häufigkeit. Es sind hier jedoch besondere Umstände zu berücksichtigen. Alle Frauen, ausser dem Mädchen Puinsanto, durften keinen Tausch von Sago gegen Fisch ausführen. Ferner durfte die Frau Tonwoli wegen bestimmter Trauervorschriften nicht tiefes Wasser betreten, d.h. keinen Fischfang ausüben. Dies hatte nun eine beachtliche Arbeitsteilung zwischen den Frauen Tonwoli und Kumbowoli zur Folge, indem Kumbowoli hauptsächlich die Fische holte, während Tonwoli sehr oft im Garten war oder andere Nahrung im Wald sammelte. Wie bei Kumbowoli ist aber auch bei den anderen Frauen Yangendembo und Wewanaran deutlich der Fischfang als eine Hauptbeschäftigung zu erkennen.

Tabelle 13: Tätigkeiten von Frauen bei Beginn der Hochwasserzeit

<i>Datum</i>	<i>Yangendembo</i>	<i>Wewanaran</i>	<i>Tonwoli</i>	<i>Kumbowoli</i>	<i>Puinsanto</i>
9.11.	N, G	G, S	G, S	F	G, S
10.11.	F	G	S	MK	G, S
11.11.	F, S	F, G, S	G, S	F	F, G
12.11.	F, S	F	N	J, F, S	N, M
13.11.	F, S	D*	S	F	G, S
14.11.	F, S	D	G, S	F	N, M, S
15.11.	N, F	F	S, D*	F	N
16.11.	N	F	D*	F	F, S
17.11.	F, S	G	G, S	N, F	N, M
18.11.	F, S	S	G, S	D*	D
19.11.	N, G, S	N	S	D*, S	F
20.11.	F, S	N	N, S	D*	N, M
21.11.	G	G, S	G, S	S	N
22.11.	F, S	F	G, S	J	N, M

Die Tätigkeiten der drei Männer Suikumban, Palangwe und Tevondimi (vgl. Tabelle 14), über einen längeren Zeitraum hin betrachtet, zeigen uns, wie verschieden die Arbeitsweisen bei Männern sein können. Der Mann Suikumban war sehr mit dem Fischfang und den Vorbereitungen dazu beschäftigt, ferner hatte er viel an seinem Haus zu bauen, zu reparieren, da es wegen der begonnenen Regenzeit im Wasser stand. Er ging dagegen nur selten auf die Jagd. Der Mann Palangwe, den wir ja schon von den Beschreibungen seiner Jagd her kennengelernt haben, ging häufig auf die

Jagd und beteiligte sich überhaupt nicht am Fischfang und den damit zusammenhängenden Arbeiten wie Herstellen von Reusen und Bauen von Wehren. Tevondimi schliesslich war zwar auch im Fischfang tätig, repräsentiert jedoch mehr jenen Mann, der, häufig krank (1), sich viel im Dorf aufhält. Diese Unterschiede mögen zum Teil mit dem Alter zusammenhängen. Suikumban und Tevondimi hatten ungefähr das gleiche Alter, während Palangwe mit seinen ca. 30 Jahren deutlich jünger war.

Erklärungen der in Tabelle 14 benutzten Abkürzungen:

- D = Dorfaufenthalt, Ausruhen, Versammlungen, Schneiden von Gras
- D* = Dorfaufenthalt wegen Krankheit
- F = Fischfang, d.h. Herstellen von Reusen, Bau von Wehren und teilweise auch Ausleeren der Reusen
- G = Gartenarbeiten
- H = Hausbau, v.a. Reparaturen, auch Hilfe beim Hausbau anderer Männer
- J = Vorbereitungen für die Jagd wie Fällen von Sagopalmen und Einzäunen der Palmen und ferner die Jagd selbst
- n.K = Besuch im Nachbardorf Kanganaman
- S = Sammeltätigkeit im Wald
- V = Kanubau

Tabelle 14: Tätigkeiten von Männern bei Beginn der Hochwasserzeit

<i>Datum</i>	<i>Suikumban</i>	<i>Palangwe</i>	<i>Tevondimi</i>
9.11.	F	D	H
10.11.	F	D, H, G	F
11.11.	D, G	D, H	F
12.11.	H	J	D, G
13.11.	H	D, H	D, H
14.11.	H, G	J, S	D
15.11.	H, F	D, S	F
16.11.	F	D, G	D*
17.11.	D, V	J, V	D
18.11.	G	J	D
19.11.	D	D	D
20.11.	D	D, S	D
21.11.	G	J, D	n.K
22.11.	J, F, H	J	n.K

(1) Wie ich von meinem Freund Atembandi erfuhr, ist Tevondimi im Winter 1976/77 gestorben

Allgemein kann man aus den Abläufen verschiedener Tätigkeiten von Männern und Frauen ersehen, wie vielfältig die Arbeiten der Menschen, und hier besonders der Frauen, in diesem Hinterland des Mittelsepi sind. Sagogewinnung, Fischfang, Tätigkeiten im Garten und das Sammeln verschiedener Blätter, Insekten, Eier usw. lösen sich bei den Arbeiten der Frauen ständig ab. Bei den Männern ist die Vielfalt etwas geringer, obgleich immer noch ein gewisser Wechsel in den Arbeiten zu bemerken ist. Es ist also durchaus nicht so, dass eine Frau z.B. jeden Tag das gleiche macht, die Monotonie der Arbeiten ist geringer, als es auf den ersten Blick hin erscheinen mag.

Es konnte eine durchschnittliche Häufigkeit der Sagogewinnung von vier Tagen innerhalb von zwei Wochen festgestellt werden, wobei jedoch die Anzahl der Tage mit Sagogewinnung stark ansteigt, wenn viel Sago für den Tauschhandel (1) produziert werden muss, um die nötige Fischnahrung durch den Handel zu erhalten. Wie später anhand von quantitativen Ergebnissen noch genauer gezeigt werden wird (2), besitzt der Fischfang eine grosse Bedeutung, besonders dann, wenn wegen Trauervorschriften kein Tauschhandel mehr ausgeübt werden kann. Die anderen Arbeiten, besonders die Tätigkeiten im Garten, bilden zusätzliche Beschäftigungen zum Nahrungserwerb, haben aber gegenüber der Sagogewinnung und dem Fischfang nur eine zweitrangige Bedeutung. Bei den Männern können es die Jagdtätigkeiten und der Fischfang sein, die, neben Beschäftigungen im Dorf wie Hausbau, einige Wichtigkeit erlangen. Bei dem Fischfang ist ferner v.a. an eine gewisse Kooperation zwischen Männern und Frauen zu denken. Die verschiedenen Tätigkeiten bei Frauen und Männern treten oft in einer Kombination auf; so können Fischfang, Jagd und Hausbau am gleichen Tag durchgeführt werden. Allgemein wird man ferner feststellen können, wie wenige Tage bei den Frauen als Ruhetage vorkommen, oft mit Menstruation oder anderem Uebelsein begründet. In einigen Fällen ist auch an das Hüten der Kinder anderer Frauen zu denken. Die Männer hingegen verbringen deutlich mehr Tage innerhalb des Dorfes. Hier können wir festhalten, wie die Frauen die eigentlichen Nahrungsproduzenten darstellen, denn sie verlassen fast jeden Tag das Dorf, um einer der genannten Tätigkeiten nachzugehen.

(1) Vgl. darüber den Abschnitt 3.1.4 im folgenden Kapitel.

(2) Dies wird unter Abschnitt 3.1.5 behandelt werden.

3. KAPITEL: Der Markt (1)

3.1 DIE HANDELSBEZIEHUNGEN

Am Mittelsepiik haben die Handelsbeziehungen zwischen einzelnen Dörfern eine grosse Bedeutung. Durch diese Handelsbeziehungen stehen bestimmte Dörfer in einer festen Tauschbeziehung, die Dörfer haben feste Tauschpartner. Man könnte somit diese Handelsbeziehungen mit den früheren Feindbeziehungen vergleichen, bei denen ja auch ganz bestimmte Dörfer miteinander in einer Fehde standen. Diese Handelsbeziehungen binden einzelne Dörfer aneinander, es entstehen Nachbarschaftsbeziehungen, ein Phänomen, das ja in einer Kultur, in der die Selbständigkeit der einzelnen Dörfer sehr stark betont wird, besonders beachtet werden muss. Obgleich es Feste gibt, an denen Bewohner einzelner Dörfer sich gegenseitig besuchen, oder andere Anlässe wie Streitgespräche im Männerhaus (2), so bilden doch, wenigstens heute, die Handelsverbindungen den einzigen regelmässigen Kontakt zwischen Dorfeinheiten. Da der Handel jedoch fast ausschliesslich in den Händen der Frauen liegt, sind es gerade die Frauen, die diese Kontaktmöglichkeit besitzen. Wir werden später sehen, wie diese Kontakte im einzelnen aussehen, wie regelmässig bzw. wie stabil die Tauschbeziehungen sind, und wie sie im Leben der Frauen eine grosse Rolle spielen.

Was bisher gesagt wurde, gilt v.a. für die regelmässigen, traditionellen Handelsbeziehungen. Im Laufe der letzten Jahre haben sich jedoch ganz neue Möglichkeiten für den Handel ergeben, die nicht zuletzt mit der Einführung der Geldwirtschaft zusammenhängen. Bei diesen neu entstandenen Handelsbeziehungen, deren Handel bei der Missionsstation Kapaimari, ferner in Pagwi (3), aber auch in der entfernten Küstenstadt Wewak selbst stattfinden können, werden heute einheimische Produkte ge-

(1) Unter Markt wird hier eine Institution verstanden, die einen Austausch von Waren zwischen Menschen verschiedener Dörfer ermöglicht. Dieser Austausch findet am Mittelsepiik immer auf einem bestimmten Platz (Marktplatz) und an einem bestimmten Tag (Markttag) statt. Da bei diesem Austausch Angebot und Nachfrage nicht unmittelbar bestimmend sind und ein fester Tauschwert besteht, wird von manchen Autoren für diese Art von Tausch das Wort Markt abgelehnt, so von Sahlin (1974:300). Unter Abschnitt 3.3 wird erläutert werden, warum man hier trotzdem von einem Markt sprechen kann.

(2) Vgl. Bateson 1932:260.

(3) Vgl. Karte 6a.

gen Geld verkauft. Teilweise sind durch diese neuen Verbindungen erhebliche Verschiebungen im traditionellen Handelsnetz eingetreten. Bei diesen neuen Handelsbeziehungen kommen nicht allein traditionelle Tauschpartner zusammen, es sind sozusagen "öffentliche Märkte". Die traditionellen Märkte hingegen müsste man als "geschlossen" betrachten, da bei ihnen streng darauf geachtet wird, dass keine neuen Tauschpartner in das bestehende Beziehungsnetz eintreten. Aber nicht nur die Einführung des Geldverkehrs und industrieller Güter, sondern auch die Aufhebung der Kopfjagd und der damit verbundenen Gefahrenmomente haben vermutlich wesentliche Veränderungen herbeigeführt, deren Beschaffenheit nicht immer einfach festzustellen ist. So sind heute weite Handelswege möglich, die früher kaum oder nur über einen Zwischenhandel aufrechterhalten werden konnten (1).

Im folgenden soll versucht werden, v.a. anhand der Tauschbeziehungen eines Dorfes, nämlich Gaikorobi, diese Beziehungen genauer zu erfassen. Ich bin mir bewusst, dass damit nur ein kleiner Ausschnitt eines grossen Gefüges behandelt wird, bei dem v.a. die Aspekte der neuen Märkte nur am Rande berücksichtigt werden können (2). Dagegen soll v.a. die Beziehung mit dem Dorf Kanganaman möglichst genau betrachtet werden. Besondere Bedeutung wird es hier haben, auf die Träger dieser Beziehung, die Frauen, näher einzugehen, denn sie sind es, die durch die Art und Weise ihrer Nahrungsproduktion die Handelsbeziehungen aufrechterhalten (3).

Für das Dorf Gaikorobi bestehen die wichtigsten traditionellen Handelsbeziehungen mit den Dörfern Kararau und Kanganaman. Ueber diese wird im folgenden ausführlicher berichtet werden, und erst später werden wir die übrigen, weniger wichtigen Handelsbeziehungen von Gaikorobi erörtern. Bei diesem Handel spielt der Tausch von Sago gegen Fisch die grösste Rolle. Die Frauen von Gaikorobi tauschen ihren Ueberfluss an Sagostärke gegen Fisch, die Frauen der Dörfer Kararau und Kanganaman dagegen bringen von ihren reichen Fischvorkommen den selbst nicht benötigten Fisch auf den Marktplatz zum Tausch. Dieser Handel ist für die Ernährung der Menschen am Mittelsepiak ausserordentlich wichtig, da die

(1) Vgl. Schuster 1972:6.

(2) Vgl. auch die Ausführungen über den Fischverkauf in Wewak durch Frauen aus Kararau bei Hauser-Schäublin 1977:37-38.

(3) Wie wenig Männer über diesen Handel bestimmen können, wird sich an einem Streitgespräch unter Abschnitt 3.2 zeigen.

Iatmul nicht genügend eigene Sagovorkommen haben (1) oder diese wegen des Hochwassers in den Sagogebieten selbst nicht nutzen können (2). Die Dörfer im Hinterland, wie Gaikorobi, haben dagegen nicht die reichen Fischvorkommen wie die Flussdörfer. Wir haben schon gesehen, dass der Fischfang in Gaikorobi eine gewisse Bedeutung hat, die Menschen können sich selber mit Fisch versorgen. Im Laufe dieses Kapitels wird es noch deutlicher werden, wie diese Eigenversorgung einzuschätzen ist. Hier sei nur schon vorweggenommen, dass während des Feldaufenthaltes ein ganzer Dorfteil von Gaikorobi, nämlich Kraiembet, wegen eines Trauertabus über ein halbes Jahr lang keinen Fisch von der Flussbevölkerung einhandelte, also auf den eigenen Fischfang angewiesen war. Obgleich die Klagen über schlechte Nahrung zeitenweise nicht gering waren, muss doch gesagt werden, dass die Menschen sich ernähren konnten. Während dieser Zeit war Kraiembet so mit nördlicher gelegenen Dörfern zu vergleichen, die ebenfalls Sago als Grundnahrung besitzen und eigenen Fischfang betreiben. Diese Dörfer können keinen Fisch regelmässig von der Flussbevölkerung einhandeln (3). Man wird also die Handelsbeziehung zwischen einem Sawos-Dorf und einem Iatmul-Dorf nicht allein aus ökonomischen Gründen heraus erklären dürfen.

3.1.1 Die Handelsbeziehungen mit dem Dorf Kararau (4)

Die Frauen von Gaikorobi benötigen mit dem Kanu etwas über eine Stunde, einmal wurden 75 Minuten gemessen, um den Marktplatz Saituvu (5) zu erreichen, wo sie sich mit Frauen des Dorfes Kararau treffen. Wenn man dagegen zu Fuss geht, während der Trockenzeit, braucht man fast zwei Stunden. Die Frauen von Kararau benötigen dagegen gute vier Stunden mit dem Kanu bis zum Marktplatz (6). Wir können also feststellen, dass der Marktplatz nicht auf halbem Wege zwischen beiden Dörfern, sondern deutlich näher bei Gaikorobi liegt, die Sawos-Frauen also einen kürzeren Weg zurückzulegen haben. Die Iatmul-Frauen haben dagegen den Vor-

(1) Hauser-Schäublin 1977:38.

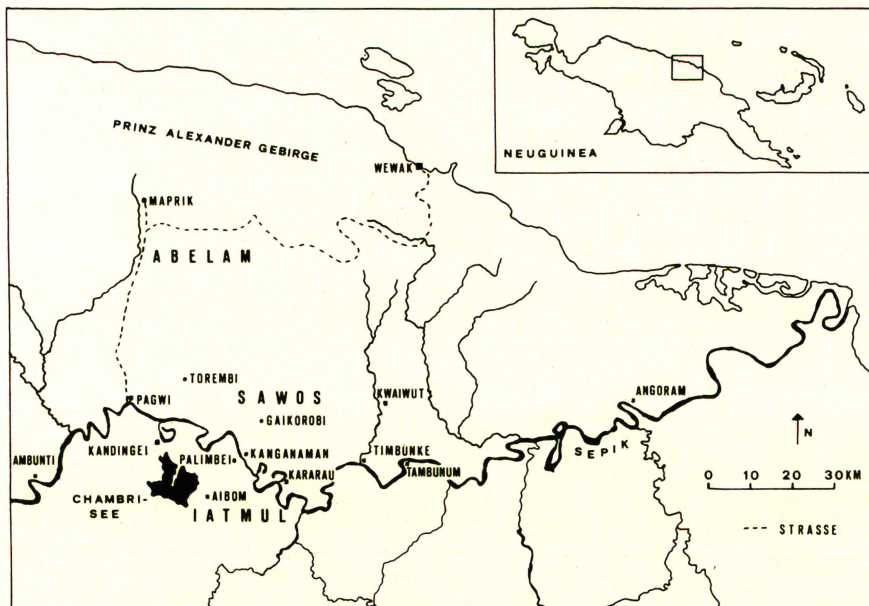
(2) Schuster 1972:6.

(3) Hier wird z.B. an Dörfer wie Pangeimbit oder Weilman gedacht.

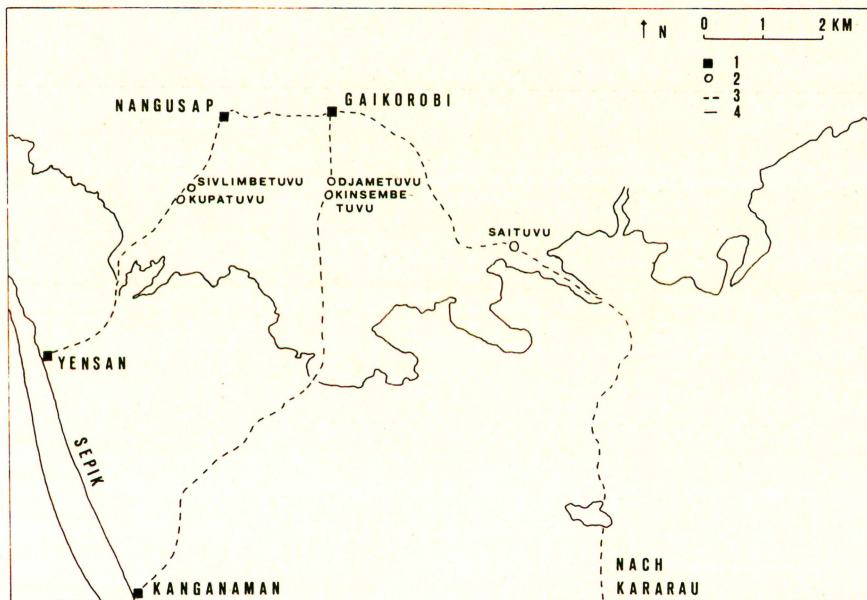
(4) Vgl. die Darstellung bei Hauser-Schäublin 1977:39-43, 51-53.

(5) In Kararau wird der Platz "showituba" genannt (Hauser-Schäublin 1977:41).

(6) Bei einer Fahrt mit zwei Frauen aus Gaikorobi, bei der keine Zwischenhalte gemacht wurden, brauchten wir für die Strecke 4 1/2 Stunden. Hauser-Schäublin (1977:38) gibt 3 1/2-4 Stunden an.



Karte 6a: Mittel- und Unterlauf des Sepik



Karte 6b: Die wichtigsten Marktplätze von Gaikorobi und Nangusap

(Kartenach Luftbildern)

- 1 Siedlung
- 2 Marktplatz
- 3 Weg zum Marktplatz
- 4 Grenze zwischen Wald- und Sagogegebiet und Grassumpffgebiet

teil, dass sie auch während der Trockenzeit einen Teil des Weges mit dem Kanu zurücklegen können, während die Sawos-Frauen ihre Last tragen müssen. Auch bei der Handelsbeziehung mit dem Dorf Kanganaman haben die Sawos-Frauen einen kürzeren Weg zurückzulegen (1). Ferner muss hervorgehoben werden, dass der Marktplatz Saituvu, wie auch jener beim Handel mit Kanganaman, im Gebiet von Gaikorobi selbst liegt, die Iatmul-Frauen also die Sawos-Frauen in deren Gebiet aufsuchen.

Im folgenden sollen zwei Tauschmärkte zwischen Frauen der Dörfer Kararau und Gaikorobi beschrieben werden. Der erste fiel noch in die Uebergangszeit zwischen Niedrig- und Hochwasser, d.h. man musste von Gaikorobi aus gehen, der andere fand während des Hochwassers statt.

28.10.1972. Die Frauen von Gaikorobi brachen um acht Uhr mit ihren mit Sago gefüllten Tragnetzen auf. Man durchquerte anfangs Sagogebiete im Südosten des Dorfes auf trockenen Wegen, passierte mehrere kleine Bäche auf wackeligen Brücken und erreichte schliesslich nach zwei Stunden den Marktplatz, eine kleine Uferböschung an einem Bach (Abb. 57 und 58), der aus dem Norden herunterkommt und weiter südlich in den See Lëmbambë mündet. Nachdem man eineinhalb Stunden auf dem Marktplatz gewartet hatte, kamen die Boote mit den Frauen aus Kararau den Bach, den Mbrandandan, heraufgefahren. Es waren fünf Kanus mit insgesamt sieben Frauen, von Gaikorobi dagegen waren über zwanzig Frauen erschienen. Einige von ihnen hatten noch am gleichen Morgen in der Nähe des Marktplatzes Sago gewaschen. Zuerst setzten sich die Frauen von Kararau denen von Gaikorobi gegenüber. Die Frauen von Gaikorobi, die schon gegessen hatten, standen dann auf und gingen zu den Frauen von Kararau, die an der Bachseite des Platzes sassen, und kauften Tabakblätter mit Geld. Sie gaben zehn cents für ein Tabakbündel (*sai*), in dem sich ca. sieben Tabakblätter befinden. Doch schon bald entstand durch das Ueberangebot auf der Seite der Frauen von Gaikorobi ein starkes Gedränge, besonders als kleinere Sagobrocken gegen Tabak getauscht wurden. Daher gingen die Frauen von Kararau in ihre Kanus zurück. Die Frauen von Gaikorobi folgten ihnen und standen bald vor den Booten im Wasser. Sie tauschten Sagobrocken, die in Blätter eingewickelt waren, gegen Fische und Miesmuscheln ein. Die Frauen von Gaikorobi machten kummervolle Gesichter. Ein Mann aus Gaikorobi, der mitgekommen war, um meine Tätigkeit zu beobachten, äusserte seinen Missmut über das Ge-

(1) Vgl. Karte 6b.

dränge der Frauen und ging weg. Schliesslich fuhren die Kanus schwer beladen nach Kararau zurück, während die Frauen aus Gaikorobi den überzähligen Sago wieder in ihre Tragnetze einpackten und zu Fuss den Weg durch Sagosumpf und Wald antraten.

11.1.1973. Um acht Uhr morgens brachen in Gaikorobi schon einige Frauen auf und gingen zu den Booten, auf dem Rücken die schweren Tragnetze, mit der Hand ein Ruder haltend. Am östlichen Dorfrand wartete man in den Kanus, bis alle Frauen versammelt waren, erst dann konnte man losfahren. Die Fahrt mit den Kanus führte durch Sagosümpfe. Auf meine Fragen hin nannten die in meinem Boot sitzenden Frauen die Namen von Sagoarealen und von deren Besitzern. Eine Frau wusste auch die Namen von früheren Siedlungsstätten, in deren Nähe man vorbeiruderte, immer unter den sehr niedrig herunterhängenden Sagopalmbllättern hindurch. Als wir auf dem Marktplatz eintrafen, waren erst wenige Frauen da. Der Marktplatz selbst war mit ausgetrockneten Sagopalmbllättern belegt, die Frauen setzten sich auf mitgebrachte Palmbllütenhüllblätter. Einige Frauen hatten neben Sago auch Arecanüsse und kleine Gurken mitgebracht. Auf dem Marktplatz mussten die Sawos-Frauen wieder eine Stunde auf die Frauen von Kararau warten. Diese legten mit ihren Booten unmittelbar an der Uferböschung des Platzes an und banden ihre Boote fest. Zuerst blieben die Sawos-Frauen sitzen, und einige Iatmul-Frauen holten sich Arecanüsse. Dann standen die Frauen von Gaikorobi auf und brachten ihren Sago. Die Iatmul-Frauen blieben in ihren Booten stehen, sie setzten sich nicht hin. Die Sawos-Frauen standen so am Ufer, in jeder Hand einen eingewickelten Sagobrocken haltend. Die Iatmul-Frauen ihrerseits hielten Fische in den Händen, und so tauschten sie. Wenn ein Tausch vollzogen war, brachte die Sawos-Frau ihren Fisch zu ihrem Platz zurück und holte neue Sagobrocken. Es dauerte jedoch nicht sehr lange, und wieder gab es ein grosses Gedränge, bis schliesslich die Sawos-Frauen im Wasser standen und versuchten, ihre Sagobrocken loszuwerden. So gab es ein Ringen um jeden Fisch. Es waren nur wenige Frauen aus Kararau gekommen. Manchmal legten die Sawos-Frauen ihre Sagobrocken gleich in die Boote, z.T. als Vorauslieferung für später zu erhaltenden Fisch. Die Iatmul-Frauen waren von Sago anbietenden Frauen umgeben und bedrängt. Nicht aller Sago konnte abgegeben werden. Die Kararau-Frauen hatten sehr viele Fische (*makau*, Pi.) und nur wenig Aal gebracht.

Im Vergleich mit anderen von mir besuchten Tauschmärkten hatte jener zwischen Gaikorobi und Kararau einen besonderen Charakter, den man nicht auf andere Märkte übertragen darf. Wie wir sehen werden, hat

z.B. der Tauschmarkt zwischen Gaikorobi und Kanganaman einen viel ruhigeren Ablauf, es konnte dort nie das Gedränge beobachtet werden wie im Falle des Tauschmarktes mit Kararau. Aus dem Ueberangebot an Sago kann ferner nicht der Schluss gezogen werden, dass die Iatmul-Frauen in einer stärkeren Position gegenüber den Sawos-Frauen stehen. Dies wird sich dann zeigen, wenn ein Marktkonflikt behandelt werden wird, bei dem Iatmul-Frauen aus Kanganaman nach Gaikorobi kamen und vor einem Männerhaus sitzend um Sago baten.

Es gibt ferner einige andere Besonderheiten dieses Handels zwischen Kararau und Gaikorobi, die hier hervorgehoben werden müssen. Einmal ist es die Erscheinung, dass mit Geld Tabakblätter gekauft werden, dass also das ursprüngliche Tauschsystem schon durchbrochen ist, eine Erscheinung, die zwischen den Dörfern Gaikorobi und Kanganaman einmal zu einem Konflikt führte. Ein anderes Charakteristikum besteht darin, dass die Frauen den Sago schon in Blätter eingewickelt, also in Tauscheinheiten verpackt, auf den Marktplatz bringen, während dies bei dem Tauschmarkt mit Kanganaman nicht gemacht wird. Der Sago wird bei dem Handel mit Kararau meistens schon am Vortag ausgewaschen. Dies hängt u.a. mit der Entfernung des Marktplatzes und mit dem Zeitpunkt des Tausches zusammen, d.h. eine Frau von Gaikorobi kann nicht am Tauschtag den Sago auswaschen, wenn ihre Sagobestände nicht in unmittelbarer Nähe des Marktplatzes sind.

Die Frauen, die den Platz Saituvu aufsuchen, werden in Gaikorobi *paito* (Knotenschnur-Frau) genannt, *pai* ist eine dünne Schnur mit meistens fünf Knoten. Dies bedeutet, dass der Tauschhandel mit Kararau auf Vereinbarungen beruht, man teilt sich mit, wann der nächste Tausch stattfindet. Es spielt hierbei keine Rolle, wenn nicht fünf Tage zwischen zwei Markttagen liegen, wie die Knoten es nahelegen würden (1). Der Tauschhandel mit Kararau findet in einem etwas unregelmässigen Rhythmus statt, ungefähr jede Woche einmal, oft an einem Donnerstag (2).

(1) Bei dem Festlegen der Markttage soll keine Schnur übergeben werden (?). Ob dies früher der Fall war, bleibt dahingestellt. Bei der Festlegung der Dauer eines Totenfestes konnte eine solche Knotenschnur noch gesehen werden.

(2) Ueber den Rhythmus der Markttage vgl. Hauser-Schäublin 1977:43-46.

3.1.2 Die Handelsbeziehung mit dem Dorf Kanganaman

Für den Tauschhandel zwischen Gaikorobi und Kanganaman gibt es zwei Marktplätze, die nahe beieinander liegen. Den Marktplatz Djametuvu besuchen die Sawos-Frauen der Dorfteile Kraiembët und Indelëpma aus Gaikorobi und die Iatmul-Frauen der Männerhäuser Mindjembët und Kosimbi aus Kanganaman. Den Marktplatz Kinsembetuvu besuchen die Sawos-Frauen des Dorfteiles Kambok aus Gaikorobi und die Iatmul-Frauen des Männerhauses Wolimbi aus Kanganaman. Wir können also feststellen, dass hier eine lokale Dorfgliederung eine Bedeutung für die Zuteilung zu einem Marktplatz hat, nicht die Klanzugehörigkeit, sondern die Residenz ist entscheidend.

Von Gaikorobi aus benötigt man mit dem Kanu eine halbe Stunde bis zum Marktplatz Djametuvu, man fährt dabei nur durch Sagobestände. Etwas westlich dieses Kanuweges verläuft ein Weg, der während der Trockenzeit benutzt wird. Der Weg zum Marktplatz ist oft, besonders bei Beginn der Regenzeit, sehr schlecht, d.h. die Erde ist vollständig aufgeweicht und schlüpfrig, so dass er fast nicht mehr begehbar ist. Einmal klagten auch die Frauen darüber. Sie meinten, dass man früher besser für die Erhaltung der Wege, und besonders der Wege zum Marktplatz, gesorgt habe. So soll es früher Brückenstege aus Holz gegeben haben, die beschnitzt waren und einzelnen Klanen zugewiesen wurden. Dem Dorf zu lag eine Brücke (oder Stamm) mit einer Darstellung des Ahnen Kolimbän, also dem Klan Yogum zugehörig, dann folgte eine zweite des Klanes Sui, eine dritte des Klanes Wende, eine vierte des Klanes Moni, eine fünfte mit Namen Kawalikumban (Klan?) und eine sechste des Klanes Wegum. Der Fussweg führt heute abwechselnd durch Wald- und Sagogebiet. Der Marktplatz Djametuvu selbst liegt etwas erhöht in einem Sagosumpf an jener Stelle, wo ein Waldgebiet beginnt, das sich weit nach Süden erstreckt. Der Platz Djametuvu ist von Sagopalmen umgeben, südlich davon führt der Weg weiter, am Marktplatz Kinsembetuvu vorbei, immer durch Waldgebiet bis zum südlichen Grenzgebiet von Gaikorobi, wo dann das offene Grassumpfland beginnt. Während der Trockenzeit müssen die Frauen von Kanganaman die Strecke im Wald zu Fuss zurücklegen, während des Hochwassers können sie jedoch von Kanganaman aus bis zu dem Marktplatz Djametuvu mit dem Kanu fahren, wozu man zweieinhalb Stunden benötigt. Die Frauen von Gaikorobi benötigen dagegen nur eine halbe Stunde.

Im folgenden sollen wieder einige Beobachtungen von einzelnen Tauschaktionen wiedergegeben werden, alle über den Tauschhandel auf dem Platz Djametuvu (vgl. Abb. 59-60).

27.1.1973. Es kamen neun Frauen aus Kanganaman, zwei Frauen aus Mindimbit und zwanzig Frauen aus Gaikorobi. Die Iatmul-Frauen setzten sich hinter die noch nicht geöffneten Tragnetze, hinter sich legten sie die von ihnen selbst mitgebrachten Blätter zum Einwickeln der Sagobrocken. Sie sprachen nur wenig mit den Frauen aus Gaikorobi. Man begann schon vereinzelt mit Tauschen, bevor alle Frauen von Gaikorobi da waren. Die Iatmul-Frauen packten zuerst ihre Fische aus, deckten sie dann aber gleich wieder mit Bananenblättern zu. Dann begannen auch die Sawos-Frauen, ihren Sago auszupacken. Sie standen auf und gingen zu den Iatmul-Frauen. Sie suchten sich den Fisch selber aus, den sie für ihren Sago haben wollten. Nachdem alle Frauen ihre Waren eingehandelt hatten, waren die Sawos-Frauen viel schneller mit dem Einpacken der Fische fertig als die Iatmul und eilten vom Marktplatz, als die Iatmul-Frauen noch mit dem Verpacken der Sagobrocken beschäftigt waren.

30.1.1973. An diesem Tag kamen 16 Frauen aus Kanganaman und 19 Frauen aus Gaikorobi. Die Iatmul-Frauen waren zuerst da und mussten warten. Darüber waren sie etwas verärgert, da sie noch einen langen Rückweg vor sich hatten und ihr Dorf erst nach Einbruch der Dunkelheit erreichen würden. Die Iatmul-Frauen hatten sich in die Mitte des Platzes gesetzt, die Sawos-Frauen bildeten einen äusseren Kreis. Wenn die Sawos-Frauen zum Tauschen aufstanden, gingen sie in die Mitte des Platzes. Zu Beginn jedoch gingen mehrere Frauen der Iatmul bei einer Sawos-Frau Arecanüsse einhandeln. Die Sawos-Frau blieb dabei sitzen und suchte sich den Tabak oder den Fisch, der ihr von einer Frau aus Kanganaman angeboten wurde, selber aus. Sie gab eine Handvoll Arecanüsse gegen vier oder fünf Tabakblätter. Daraufhin packten die Frauen ihre Fische aus, die leeren Netze legten sie vor die ausgebreiteten Fische. Dann brachen die Sawos-Frauen ihren Sago in einzelne Brocken. Eine Sawos-Frau gab einen Sagobrocken, um einen Kokosbast zu erhalten (1). Die Frauen von Kanganaman hatten ihre Tabakblätter auf Bananenblätter gelegt, unter denen die Fische lagen. Die Sawos-Frauen traten hervor, in jeder Hand einige kleine Sagobrocken haltend, um Tabakblätter einzuhandeln. Nachdem sie genug Tabakblätter erhalten hatten, tra-

(1) Die Kokospalmen sollen am Fluss besser wachsen und auch grösser werden als in Gaikorobi. Der Kokosbast dieser Palmen soll auch länger sein. Dieser Kokosbast wird für die Tragnetze gebraucht, nicht jedoch für die Sagowasch-Vorrichtung.

ten sie wieder vor die immer noch sitzenden Iatmul-Frauen, in jeder Hand einen grossen Sagobrocken haltend, um Fische zu bekommen. Nach vollzogenem Tausch gingen sie immer wieder zu ihrem Platz, zu ihren Netzen zurück, um weitere Sagobrocken zu holen. An diesem Tag war ein Ueberangebot an Fischen festzustellen. Der ganze Tauschhandel, das Warten der Frauen eingeschlossen, dauerte ungefähr eine Stunde.

2.2.1973. Von Kanganaman kamen 13 Frauen, von Gaikorobi dagegen waren 20 Frauen erschienen, die Sago gebracht hatten. Es waren jedoch auch noch andere Frauen dabei, die beim Waschen des Sagos geholfen hatten, ferner kleine Mädchen und Knaben. Bevor der Tausch begann, bestand eine sehr heitere Unterhaltung unter den Frauen aus Kanganaman. Einige hatten ihre Gesichter und Unterarme mit weisser Farbe bestrichen. Ein Grund dafür konnte nicht erfahren werden. Grosse Heiterkeit brach aus, als eine Iatmul-Frau ihr Tragnetz zu schnell vom Kopf hob, so dass es auf den Boden fiel. Die Iatmul-Frauen sassen wieder in einem Halbkreis, die Sawos-Frauen um sie herum. Der eigentliche Tausch dauerte nicht länger als 25 Minuten, gemessen vom Auspacken der Ware bis zum Verlassen des Platzes. Die ersten Frauen waren kurz vor 14 Uhr eingetroffen, aber erst nach einer guten halben Stunde begann der Tausch. Daher beklagten sich wieder einige Iatmul-Frauen, dass einige Sawos-Frauen sehr lange bräuchten, um ihren Sago zu waschen. An diesem Tag kam auch eine Sawos-Frau auf den Marktplatz, als der Tausch schon zu Ende war. So konnte sie keine Fische mehr einhandeln.

5.2.1973. Während von Kanganaman nur sieben Frauen kamen, erschienen von Gaikorobi wieder zwanzig Frauen. Es konnte beobachtet werden, wie Sawos-Frauen, die Sago gewaschen hatten und zum Marktplatz gingen, vorher noch eine bessere Kleidung überzogen, offensichtlich darum besorgt, beim Tausch schön gekleidet zu sein. An diesem Tag wurde wieder Kokosbast gehandelt, der sehr begehrt war. Auch brachte eine Iatmul-Frau eine grosse Herdschale aus Ton mit. Die Frauen von Kanganaman hatten nicht nur Fische und Tabakblätter mitgebracht, sondern auch Bananen und Süsskartoffeln, eine Frau hatte 17 Süsskartoffeln. Schon während des Tausches wickelten die Iatmul-Frauen den Sago in Blätter ein. Die Sawos-Frauen rochen manchmal am Fisch, bevor sie ihn nahmen. Die Iatmul-Frauen mussten einigen Fisch wieder mitnehmen. Zwei Frauen hatten so noch vier Fische, zwei Frauen drei Fische und eine Frau noch zwei Fische, die die Sawos-Frauen nicht genommen hatten.

8.2.1973. Von Kanganaman waren auf dem Marktplatz 17 Frauen, von Gaikorobi waren es 33 Frauen. Da sehr viele Sawos-Frauen gekommen waren, sassen einige in der Mitte des Platzes. Die Sawos-Frauen stellten

ihren Sago immer hinter sich. Beim Auspacken drehten sie den Kanganaman-Frauen den Rücken zu, die ihrerseits ja auch in die Mitte des Platzes schauten, und nicht etwa zu den hinter ihnen sitzenden Sawos-Frauen. An diesem Markttag gab es keine Arecanüsse. Man begann mit Tabakblättern, dann wurden Bananen, Süsskartoffeln und schliesslich Fische und sogar Schildkröten getauscht. Von einer Kanganaman-Frau war auch wieder eine Herdschale gebracht worden. Eine Sawos-Frau meinte, dass es keinen guten Fisch gäbe, und nahm über ein Drittel ihres Sagos in das Dorf zurück. Trotzdem waren die Iatmul-Frauen manchmal sehr wählerisch, wenn sie Sagobrocken annahmen.

Wir können nach diesen Beobachtungen feststellen, dass bei den meisten Tauschhandlungen mehr Frauen aus Gaikorobi als Frauen aus einem Iatmul-Dorf anwesend sind. Wenn eine Sawos-Frau Fische einhandeln will, so geht sie zur Iatmul-Frau hin, die sitzen bleibt. Es sind immer mehrere Sawos-Frauen gleichzeitig, die einer Iatmul-Frau Sagobrocken anbieten. Anders ist es, wenn eine Iatmul-Frau von einer Sawos-Frau Arecanüsse einhandeln möchte, denn dann geht sie zur Sawos-Frau, die sitzen bleibt. Man könnte sagen, dass gegenüber Fisch Sago zur Auswahl angeboten wird, während gegenüber Arecanüssen Fische oder Tabakblätter zur Auswahl stehen. Wir können ferner feststellen, dass nicht nur Sago gegen Fisch gehandelt wird, sondern eine Anzahl verschiedener Produkte. Ausser Fisch, Schildkröten, Krokodilfleisch - letzteres heute sehr selten -, können auch Bananen und *kundia* (1) getauscht werden. Dagegen wird es nicht gern gesehen und kommt auch selten vor, dass Yams, Taro oder Süsskartoffeln getauscht werden (2). Dafür werden manchmal besondere Tauschmärkte abgehalten. Ferner werden auch selten Wildfrüchte gehandelt. Wenn Backschalen gehandelt werden, die die Kanganaman-Frauen in Aibom eintauschen, so gibt die Sawos-Frau einen etwas grösseren Sagobrocken und erhält an einem der folgenden Tauschmärkte die Tonschale. Für eine Herdschale aus Ton muss eine Sawos-Frau zuerst ein grosses Tragnetz mit Sago einer Kanganaman-Frau abgeben, die es nach Aibom bringt, um dafür die Herdschale einzutauschen. Bei einem der folgenden Märkte erhält die Kanganaman-Frau für den Transport der Herdschale ein etwas kleineres mit Sago gefülltes Netz. Es gibt jedoch sonst beim Tauschhandel mit Kanganaman anders als bei dem mit Kararau keine Vorauslieferungen von Sago gegen Fisch.

(1) *Saccharum edule* (Lea 1964:187).

(2) Diese Produkte sollen in der mythischen Einführung dieses Tauschhandels mit Kanganaman nicht gehandelt worden sein.

Da die Marktplätze Djametuvu und Kinsembetuvu nahe bei Gaikorobi liegen und der Tauschhandel erst nachmittags, ca. 14 Uhr, stattfindet, können die Sawos-Frauen ihren Sago noch am gleichen Vormittag auswaschen. Wenn eine Frau aus Gaikorobi auf den Markt mit Kanganaman geht, so beginnt sie um sieben Uhr morgens mit der Arbeit der Sagogewinnung. Die Frauen bringen dann ihr Tragnetz mit Sago meistens direkt auf den Marktplatz, ohne vorher im Dorf gewesen zu sein. Die Frauen gehen daher auch nicht gemeinsam auf den Marktplatz wie im Falle des Tauschhandels mit Kararau, dagegen verlassen sie gemeinsam, in einer Kolonne, den Platz nach Beendigung des Tausches. Mit dem Tausch wird erst begonnen, wenn alle Frauen, von denen man weiss, dass sie auf den Tauschmarkt kommen wollen, auch erschienen sind. Dies bedeutet, dass die Frauen voneinander wissen, wenn sie für den Tauschhandel Sagostärke auswaschen. Hier können wir ein starkes Gemeinschafts- und Gleichheitsgefühl erkennen, denn nur so wird gewährleistet, dass alle Frauen die gleiche Chance haben, ihre Nahrung einzuhandeln. Auffallend bei allen Tauschhandlungen war die Eile, in der diese vollzogen wurden. Die Frauen sprechen kaum miteinander, und gleich nach Ende des Tausches verlassen sie den Marktplatz.

Von Einheimischen wurden drei Phasen für den Ablauf eines Tausches angegeben. Die erste Phase ist gekennzeichnet durch den Tausch von Sago gegen Tabakblätter, dieser Sago wird deshalb auch *yeginanau* (Tabak-Sago) genannt. In der zweiten Phase wird Sago, den man *mbamano* (?) nennt, gegen Gemüse und Früchte gehandelt. In der dritten Phase schliesslich tauscht man Sago, *djambuimano* (grosser Sago) genannt, gegen Fisch.

Zwischen Kanganaman und Gaikorobi findet heute jeden dritten Tag ein Tauschmarkt statt (1). Wenn ein Markttag auf einen Sonntag fällt, wird kein Tauschmarkt abgehalten, und man verschiebt ihn auf den Montag. Es bleibt jedoch der Drei-Tage-Rhythmus insofern erhalten, als der dann folgende Markttag ein Mittwoch ist, also schon nach zwei Tagen, und die dann folgenden Tauschmärkte im wiederhergestellten Rhythmus an einem Samstag, dann einem Dienstag, Freitag usw. abgehalten werden. Nur die Frauen wussten, wann jeweils ein Tausch stattfand, die Männer konnten nie darüber Auskunft geben. Daran erkennt man, wie der

(1) Vgl. auch Bateson (²1958:143), der diesen Rhythmus als charakteristisch für Palimbei und Kanganaman bezeichnet.

Tauschhandel in den Händen der Frauen liegt und wie die Männer keine unmittelbare Beziehung zu ihm haben. Der Markttag mit Kanganaman wird *wasəva* genannt, dann folgen die Tage *sasəva* und *wengasəva*, an denen kein Tausch stattfindet (1). Im Dialekt von Gaikorobi sagt man statt *wengasəva* manchmal auch *malasaləm* und statt *sasəva* *paiwengə*.

Der Tauschhandel mit Kanganaman ist starken Veränderungen unterworfen gewesen. Dies ging v.a. aus den Berichten älterer Frauen hervor. So soll früher nicht nur am Tag *wasəva* mit Kanganaman getauscht worden sein, sondern auch an anderen Tagen. Vor dem Zweiten Weltkrieg und in den fünfziger Jahren wurde auch am Tag *paiwengə* ein Tauschmarkt abgehalten, und noch früher soll auch am Tag *malasaləm* getauscht worden sein. Es sollen jeweils andere Frauen zu diesen Tauschmärkten gegangen sein. Ein Marktplatz befand sich am Waldrand im Süden von Gaikorobi, bei Wange, und ein anderer etwas nördlich davon im Wald bei Mangəmo. Letzterer wurde auch Kasamiaktuvu genannt, da er sich am Fusse eines grossen Baumes *miak* befand. Auf diesem Kasamiaktuvu sollen Yams und Töpferwaren gehandelt worden sein. Aus den Berichten der Frauen ging ferner hervor, dass früher viel mehr Schildkröten von den Iatmul-Frauen gebracht wurden. Die kleinsten Schildkröten, für einen etwa faustgrossen Sagobrocken eingehandelt, erhielten die Kinder zum Spielen. Sie befestigten sie an einer Schnur und schleuderten sie in der Luft herum. Wie auch Krokodilfleisch wurden diese grossen Schildkrötenmengen hauptsächlich in der Trockenzeit gebracht. Eine Sawos-Frau soll früher bis zu zehn Schildkröten bei einem Tauschmarkt erhalten haben, dafür wuschen die Frauen manchmal sogar nachts den Sago aus, brachten am frühen Morgen das erste Tragnetz auf den Marktplatz und wuschen dann noch mehr Sago bis zum Mittag aus. So meinte die Frau Nguwoli, dass heute für den Tauschhandel nur noch kleine Sagomengen produziert würden. Die vielen Schildkröten wurden auf dem Marktplatz kreisförmig um die Netze ausgebreitet. Von den Sawos-Frauen sollen die Schildkröten in einem kleinen Kanu unter dem Haus oder in Herdschalen aufbewahrt worden sein. Aber auch Flusskrebse und Eier des *undameli*-Vogels, letztere etwas kleiner als Hühnereier, sollen den Berichten der Frauen nach früher in ganzen Netzen gebracht worden sein. Heute hat diese Vielfalt der angebotenen Nahrungsprodukte deutlich abgenommen, nur noch selten

(1) Es blieb unklar, warum gerade an *wengasəvd* (*wenga* = Markt) kein Tausch vollzogen wird. Diese Informationen stammen von Frauen. Vermutlich haben Veränderungen stattgefunden, so dass die Bezeichnungen nicht mehr mit den Aktivitäten an diesen Tagen übereinstimmen.

sieht man Schildkröten, nie konnte Krokodilfleisch gesehen werden, und auch die Vielfalt in den Fischarten hat deutlich nachgelassen, überall dominiert heute der Fisch *makau* (Pi.) (1), worüber sich Männer und Frauen gleichermassen beklagen.

3.1.3 Der Tauschwert (2)

Während einer 15tägigen Untersuchung sollte festgestellt werden, welche Mengen an Sagostärke für Fische gegeben werden müssen. Es wurden während dieser Zeit vier Frauen beobachtet und befragt. In den Zeitraum fielen fünf Tauschmärkte zwischen den Dörfern Gaikorobi und Kanganaman. Um den Tauschhandel nicht zu stören, wurden dabei die Sagemengen, die die vier Frauen auf den Marktplatz brachten, gewogen. Anschließend wurde festgestellt, wieviel Fische und andere Produkte sie eingehandelt hatten, und es wurde auch darauf geachtet, falls Sago nicht getauscht, sondern vom Marktplatz in das Dorf gebracht wurde. Als Ergebnis stellte sich heraus, dass als Durchschnittswert beim Tausch von Sago gegen Fisch 2,1 kg Sago für eine Einheit Fisch betrachtet werden kann. Unter einer Einheit Fisch wird hier ein halber Aal oder ein halber Fisch der Art *wandjok* oder ein ganzer Fisch der Art *makau* (Pi.) verstanden. Da meistens auch noch Tabak für den Sago eingehandelt wurde, muss man der Genauigkeit halber zu dieser Einheit Fisch auch noch ein Tabakblatt hinzuzählen. Halten wir also fest, dass eine Sawos-Frau durchschnittlich 2 kg Sago gegen eine Einheit Fisch gibt. Sie produziert durchschnittlich 3,7 kg Sagostärke die Stunde, d.h. für eine Stunde Arbeit zur Gewinnung von Sago erhält sie ca. 2 Einheiten Fisch.

Von Hauser-Schäublin (3) wurde in dem Nachbardorf Kararau eine einmonatige Umfrage über den Fischfang in der Uebergangszeit von der Trockenzeit zur Hochwasserzeit gemacht. Wenn wir mit Hauser-Schäublin (1977:28) annehmen, dass eine Frau durchschnittlich jeden zweiten Tag zum Fischfang geht, können wir aus der Menge der von acht Frauen während der Umfrage-Zeit gefangenen Fische einen Durchschnitt von ca. neun

(1) Vgl. darüber auch Hauser-Schäublin 1977:23.

(2) Für eine Definition von "Tauschwert" schliesse ich mich Sahlins (1974:278, Fussnote) an: "By the 'exchange value' of a good (A), I mean the quantity of other goods (B, C, etc.) received in return for it ..."

(3) 1977:25-37.

Fischen pro Frau und Fischfangtag berechnen (1). Wir können ferner annehmen, dass eine Iatmul-Frau ca. einen halben Tag mit dem Fischfang jeweils verbringt (2). Wie wir sahen, arbeitet eine Sawos-Frau für 10 Einheiten Fisch ca. 5 Stunden, also ebenfalls ca. einen halben Tag.

Tabelle 15: Tauschwerte im Tauschhandel Gaikorobi/Kanganaman

<i>Sawos</i>		<i>Iatmul</i>
1 kleiner Sagobrocken	:	1 <i>kundia</i> (3) oder 2 Tabakblätter oder 2 <i>undameli</i> -Vogeleier oder 2 Bananen
1 mittelgrosser Sagobrocken	:	1 Kokosbast oder 1 Süsskartoffel
2-4 Sagobrocken	:	1 Stück Krokodilfleisch
1/2 Tragnetz Sagostärke	:	5 Schildkröten
5,5 kg Sagostärke	:	1 Backschale (<i>yansø</i>) oder 1 Tontopf (<i>au</i>) aus Aibom
1 1/2 Tragnetz Sagostärke	:	1 Herdschale (<i>kombø</i>) aus Aibom
1-2 Betelpfefferfrüchte	:	3-4 Tabakblätter
3 Betelpfefferfrüchte und 4-5 Arecanüsse	:	1 Fisch
1 Bündel Fiederblattrippen der Sagopalme	:	1 Fisch
1 <i>yua</i> (4)	:	1 <i>yegimbai</i> (Palmb Blütenhüllblatt mit Tabakblättern)

Dieser hier versuchte Vergleich ist jedoch mit grosser Vorsicht zu betrachten. Einmal ist die körperliche Beanspruchung bei der Sagogewinnung wesentlich grösser als beim Fischfang. Während ferner die produzierte Sagomenge keinen jahreszeitlichen Schwankungen unterliegt, sind diese beim Fischfang erheblich (5); auch sind lokale Unterschiede in den Fischfanggebieten vermutlich sehr gross. Man könnte so sagen, dass

-
- (1) Ueber die Fischmengen der einzelnen Frauen vgl. Hauser-Schäublin 1977:28-29; die Frau Senguimanagui wurde nicht berücksichtigt.
 (2) Mündl. Mitteilung von B. Hauser-Schäublin.
 (3) *Saccharum edule* (Lea 1964:187).
 (4) SchneckenSchale von *Turbo marmoratus* ("green snail shell").
 (5) Mündl. Mitteilung von B. Hauser-Schäublin.

eine Sawos-Frau, von individuellen Schwankungen abgesehen, immer gleich lang für den Fisch der Iatmul arbeiten muss, während die Iatmul-Frau einmal mehr, ein anderes Mal weniger lang arbeiten muss, um Sago der Sawos zu erhalten.

In der Tabelle 15 sind einige weitere Tauschwerte des Handels zwischen Gaikorobi und Kanganaman aufgeführt, die sich aus Beobachtungen und Befragungen ergeben haben (1).

3.1.4 Die Sagoproduktion für den Tauschhandel und die Sagoproduktion für den Eigenverbrauch

Während 15 Tagen wurden die produzierten Sagomengen von vier Frauen gemessen und deren Verwendung festgestellt. Alle vier Frauen lebten im gleichen Haus. Die Frauen Yaguimbale und Kamambo produzierten mehr Sago für den Eigenverbrauch als für den Tauschhandel, um Fische usw. zu erhalten. Sie hatten beide mehr Menschen mit Sago zu versorgen als die anderen zwei Frauen Kambiambək und Nondinjo. Bei diesen war das Verhältnis gerade umgekehrt, sie produzierten mehr Sago, um ihn gegen Fisch usw. zu tauschen als Sago für den Eigenbedarf. Kambiambək bildete jedoch einen Sonderfall, da sie nicht verheiratet war und nur für sich und ihren zukünftigen Mannesbruder Sagofladen zubereiten musste. Später stellte sich auch heraus, dass sie durch meine Messtätigkeit beeinflusst worden war, sie ging nämlich sonst nicht sehr häufig auf den Markt, sie hatte ihren Arbeitsrhythmus verändert. An diesem Beispiel zeigte sich, wie leicht intensive Beobachtung durch den Ethnologen die Verhaltensweisen von Menschen beeinflussen kann. Nondindjo, eine sehr alte Frau, war dagegen kaum durch meine Messtätigkeiten beeinflusst worden. Sie war offensichtlich bemüht, Zusatznahrung für die von ihr abhängigen Menschen zu beschaffen. Bei dieser Untersuchung zeigte sich deutlich, welche Mengen an Sago für den Tauschhandel produziert werden. In zwei Fällen war es über die Hälfte des für den Eigenbedarf produzierten Sagos, in den anderen zwei Fällen war es sogar das Doppelte der für den Eigenbedarf benötigten Sagomengen (vgl. die folgende Tabelle 16).

(1) Eine grössere Anzahl von Tauschwerten für das Dorf Aibom findet man bei Schuster 1972:8.

Tabelle 16: Die Sagoproduktion für den Eigenbedarf und die Sagoproduktion für den Tauschhandel (1)

<i>Frau Yaguimbale:</i>		<i>Frau Kamambo:</i>	
<i>Eigenbedarf</i>	<i>Tausch</i>	<i>Eigenbedarf</i>	<i>Tausch</i>
22,5		30,0	
(4,75)	19,75		24,0
(7,5)	14,5	28,0	
22,0			27,0
21,0		30,0	
	20,0	24,0	
24,0		(7,5)	21,5
	14,0		
<hr/> 101,75	<hr/> 68,25	<hr/> 119,5	<hr/> 72,5

<i>Frau Nondindjo:</i>		<i>Frau Kambiambæk:</i>	
<i>Eigenbedarf</i>	<i>Tausch</i>	<i>Eigenbedarf</i>	<i>Tausch</i>
(6,5)	21,0	(9,5)	21,5
25,5		32,0	
	27,0	(8,5)	25,5
23,0			35,0
	30,0		32,0
	28,0	(12,0)	18,0
(6,0)	21,0		
<hr/> 61,0	<hr/> 127,0	<hr/> 62,0	<hr/> 132,0

- (1) Alle Angaben sind in kg. Die Zahlen in Klammern geben an, welche Sagomengen, die für den Tausch produziert worden waren, nicht getauscht wurden, so dass sie dem Sago für den Eigenbedarf zuzuzählen sind. Die Sagomengen, die eine Frau an einem Tag produzierte, sind jeweils in einer Zeile aufgeführt, so kann man auch erkennen, welche Mengen allgemein von den Frauen an einem Tag bzw. an einem Vormittag produziert werden.

3.1.5 Die Selbstversorgung mit Fischen im Verhältnis zur Fischversorgung durch den Tauschhandel

In der Darstellung des Fischfanges wurde schon hervorgehoben, dass in Gaikorobi die eigene Fischversorgung eine gewisse Bedeutung hat. Die Versorgung mit Fischen durch den Handel wird man als einen zusätzlichen Weg betrachten müssen, Fischnahrung zu erhalten. Die im folgenden wiedergegebenen Ergebnisse von Untersuchungen über das Verhältnis von eigenem Fischfang zur Versorgung durch die Iatmul sollen diese Interpretation belegen.

Da die in der Umgebung von Gaikorobi gefangenen Fische im Vergleich zu jenen der Iatmul viel kleiner, ja manchmal winzig sind, wäre es nicht sinnvoll gewesen, die Fische zu zählen. Aus diesem Grunde wurden die Fische gewogen. Ich bin mir bewusst, dass diese quantitative Methode gewisse Mängel und Ungenauigkeiten im Vergleich der verschiedenen grossen Fische miteinschliesst. Aber es wird trotzdem deutlich, wie wichtig in Gaikorobi die eigene Fischversorgung ist.

Während zwei Wochen (14 Tage) wurden im Hause des Mannes Pangamoi die Fischmengen seiner zwei Frauen gewogen. Beide Frauen waren gleich oft auf dem Markt gewesen. Der Zeitpunkt der Untersuchung lag im März 1973, es war die Zeit des Hochwassers mit einem grossen Fischreichtum in den Gewässern von Gaikorobi. Es konnte nicht geklärt werden, warum die eine Frau fast das Dreifache der Fischmenge der zweiten Frau aus den eigenen Reusen holte. Folgendermassen sieht das Verhältnis dieser Fischmengen in diesem Falle aus:

	<i>eigener Fischfang:</i>	<i>Fisch vom Markt:</i>
1. Frau	40,5 kg	13,0 kg
2. Frau	15,25 kg	13,0 kg

Eine andere Untersuchung währte 15 Tage und fand im September während der Trockenzeit statt. Dies bedeutete nun nicht, dass die Frauen in Gaikorobi weniger Fische fingen. Wie sich erst während der Untersuchung herausstellte, besuchten weniger Frauen in diesem Monat den Tauschmarkt, als es von mir angenommen worden war. Dieser geringe Tauschhandel der Frauen war zum Teil auf ein Trauertabu zurückzuführen, d.h. einige Frauen durften während ihrer Trauerzeit keinen Tauschhandel treiben, zum Teil war er aber auch nicht näher erklärbar. Es spielten individuelle Vorlieben eine grosse Rolle, die nur schwer in ein Schema zu pressen sind. Man muss auch bedenken, dass nicht alle Frauen die gleichen Möglichkeiten zu eigener Fischversorgung haben, d.h. einige

haben mehr Bachläufe und von fliessendem Gewässer durchzogene Sumpfgebiete als andere. Während der Untersuchung fanden fünf Tauschmärkte zwischen Gaikorobi und Kanganaman und einer zwischen Gaikorobi und Kararau statt. Von den 12 von mir befragten Frauen hatten sieben Frauen ein Markttabu wegen Trauer, drei von ihnen besuchten den während dieser Zeit abgehaltenen Markt bei der Missionsstation Kapaimari. Von den fünf Frauen, für die kein Markttabu bestand, gingen jedoch nur drei auf einen der traditionellen Tauschmärkte mit den Dörfern Kararau oder Kanganaman. Die Frau Andiwuseman ging fünfmal, die Frau Woliavando dreimal, die Frau Maswoli einmal. Im folgenden sei nun zuerst von fünf Frauen, die keinen der traditionellen Tauschmärkte besuchten, die Menge des selber gefangenen Fisches angegeben:

<i>Frau:</i>	<i>Markttabu:</i>	<i>eigener Fischfang:</i>
Tirunamak	ja	3,5 kg
Kundiamone	ja	24,0 kg
Sambanwande	ja	23,0 kg
Paliondo	nein	50,5 kg
Wanavando	nein	18,0 kg

Von den drei Frauen, die einen traditionellen Tauschmarkt besuchten, können über zwei Frauen folgende Angaben gemacht werden:

<i>Frau:</i>	<i>eigener Fischfang</i>	<i>Fisch vom Markt:</i>
Maswoli	33,0 kg	2 kg
Woliavando	16,5 kg	4,5 kg

Die Frau Andiwuseman, die jeden Tauschmarkt mit dem Dorf Kanganaman besuchte, hatte durchschnittlich pro Markt zwölf Fische eingehandelt. Sie konzentrierte sich so ganz auf den Tauschhandel. Das hing nicht zuletzt damit zusammen, dass in ihrem Gebiet kein fliessendes Gewässer vorhanden war wie bei den anderen Frauen Maswoli oder Woliavando. Die Frauen, die nur eigenen Fischfang betrieben, brachten sehr unterschiedliche Fischmengen täglich in das Dorf. So konnte es vorkommen, dass eine Frau ohne einen einzigen Fisch in das Dorf zurückkehrte, an einem anderen Tag dagegen zehn oder zwanzig Fische angeln konnte. Die durchschnittliche Anzahl von Fischen lag bei diesen Frauen ungefähr bei zehn Fischen pro Tag. Wie schon gesagt wurde, sind diese Fische jedoch meistens nur halb so gross wie die der Iatmul. Wenn sich die Frauen selber mit Fischen versorgen und nicht durch den Tausch, können sie täglich zu Fischen kommen. Nicht so bei Frauen, die nur Fische im Tauschhandel erhalten. Dagegen bietet der Tauschhandel eine gewisse Sicher-

heit, regelmässig mit Fischen versorgt zu werden, während diese Sicherheit bei den grossen Schwankungen im eigenen Fischfang ja nicht besteht. Schliesslich gibt es auch einen qualitativen Unterschied. Während die Fischarten, die von den Iatmul kommen, nur eine geringe Vielfalt aufweisen, ist die Vielfalt der in den eigenen Gewässern vorkommenden Fische viel grösser. Auch muss man bedenken, dass der Fisch der Iatmul ja oft schon geräuchert ist. Hier möchte ich abschliessend zu diesem Vergleich noch einen Konflikt erwähnen, der einmal zwischen den Dorfteilen Kraiembät und Kambok ausbrach. Eine Frau von Kraiembät soll über die Menschen von Kambok die Beleidigung ausgesprochen haben, dass sie nur den Fisch *makau* (Pi.), der ja hauptsächlich von den Iatmul eingehandelt wird, essen würden. Die Menschen von Kraiembät sollen dagegen eine grössere Vielfalt an Nahrungsmitteln zur Verfügung haben. Diese Beleidigung war nun derart gravierend, dass eine Schlägerei zwischen den Dorfteilen nur mit Mühe verhindert werden konnte.

3.1.6 Die Sitzordnung auf dem Marktplatz

Die Frauen von Gaikorobi haben auf den Plätzen Djametuvu und Kinsembetuvu bestimmte, ihnen zugehörige Sitzplätze (*wutan*). Die Frauen von Kanganaman sollen dagegen keine feste Sitzordnung haben (1). Die Frauen, die so zusammensitzen, sollen nach den Angaben meiner Informantin Nguwoli ihre Sagoballen gemeinsam ausrichten, die Sagoballen sollen auf dem Marktplatz liegend in die gleiche Richtung weisen. Die Spitze eines Sagoballens wird als dessen Gesicht oder Nase (*ndamano*) betrachtet, den unteren Teil nennt man *djaino* (Bedeutung unklar).

Allgemein unterscheiden die Frauen zwischen *ngwail wutan* (VatersVater-Platz) und *lan wutan* (Mannes-Platz). Die meisten Plätze sind *lan wutan*, d.h. eine Frau übernimmt den Platz von der Mutter oder einer Schwester des eigenen Mannes. Die Frauen sitzen so in Klangruppen zusammen, wobei die Verteilung der Klane innerhalb des Dorfes, die Lage in verschiedenen Dorfteilen, für die Zuordnung zu einem der beiden Marktplätze entscheidend ist. Man kann sagen, dass die Residenz wichtiger als die Zugehörigkeit zum gleichen Klan ist. So kommt es vor, dass

(1) Diese Information erhielt ich von Kanganaman-Frauen, ich habe jedoch Zweifel, ob es zutrifft. Da diese Sitzordnung aus einem Missverständnis heraus erst gegen Ende des Feldaufenthaltes dokumentiert wurde, konnten nicht mehr alle Fragen geklärt werden.

der Klan Wuliap, der ja auch im Dorf nicht geschlossen wohnt, auch nicht den gleichen Marktplatz besucht.

Wenn man die Sitzordnung betrachtet, erkennt man jedoch eine ganze Reihe von Unregelmässigkeiten und Ausnahmen, d.h. man darf das bisher Gesagte nur als Idealfall ansehen. Dies hängt damit zusammen, dass nicht alle Frauen von der Mutter ihres Mannes einen Platz erhalten. Es gibt weniger Plätze auf dem Marktplatz als Frauen, die diesen besuchen könnten. Besonders wenn ein Mann mehrere Frauen hat, muss eine Frau meistens auf einen anderen Platz ausweichen, so auf den Platz der eigenen Mutter oder auf den Platz des Bruders ihres Mannes, wenn dieser nicht von dessen Frau besetzt ist. Die Uebersicht über die Sitzordnung wird heute auch dadurch erschwert, dass eine grosse Zahl von Frauen nicht mehr in dem Dorfe lebt, und so deren Plätze zum Teil von anderen Frauen besetzt werden.

Im folgenden möchte ich einige dieser Sonderfälle erwähnen, damit man die Vielfalt der Regelungen erkennen kann. So kann es vorkommen, dass ein Platz die Zugehörigkeit zu einem Klan wechselt. Dies geschah bei der Frau Mevängenman, als sie den Mann Tangwan vom Kembiam-Klan heiratete und den Platz ihres Klandes Wende beibehielt, so dass dieser heute dem Klan Kembiam zugesprochen wird. Ferner kann gesagt werden, dass bei einer Adoption ein Mann ebenfalls einen *wutan* erhält. Aber auch wenn ein Mann nur in einem ihm fremden Klan grossgezogen wird, ohne eigentliche Adoption, wie beim Mann Makumban, kann er von diesem Klan einen Sitzplatz bekommen. Ein Sitzplatz kann ferner auch nur vorübergehend die Zugehörigkeit zu einem Klan wechseln. Dies wird aus folgendem Beispiel deutlich: Eine Frau heiratete einen Mann des Klandes Wape und nahm den Platz aus ihrem Klan Sui mit in den Klan ihres Mannes. Der Platz wurde in der folgenden Generation einer Frau, die in den Wape-Klan geheiratet hatte, weitergegeben, es war jedoch wieder eine Frau des Sui-Klandes. Erst in der dritten Generation kam dann der Platz wieder an einen Mann des Klandes Sui zurück. Diese Verhältnisse ergeben sich besonders dann, wenn zwischen den gleichen Klanen über mehrere Generationen hin geheiratet wird.

Während es Klane gibt, die viele *wutan* besitzen, gibt es andere, die keine oder nur sehr wenige haben. Der Klan Wape z.B. hat nur einen einzigen Sitzplatz. Man könnte dies mit dem Bodenbesitz des Wape-Klandes im Dorf vergleichen, denn auch im Dorf hat dieser Klan fast keinen eigenen Boden. Als anderes Extrem wurde von dem Mann Kosui aus dem Klan Sui gesagt, dass er fünf *wutan* habe.

Tabelle 17: Die Sitzplätze der Klane auf den Marktplätzen

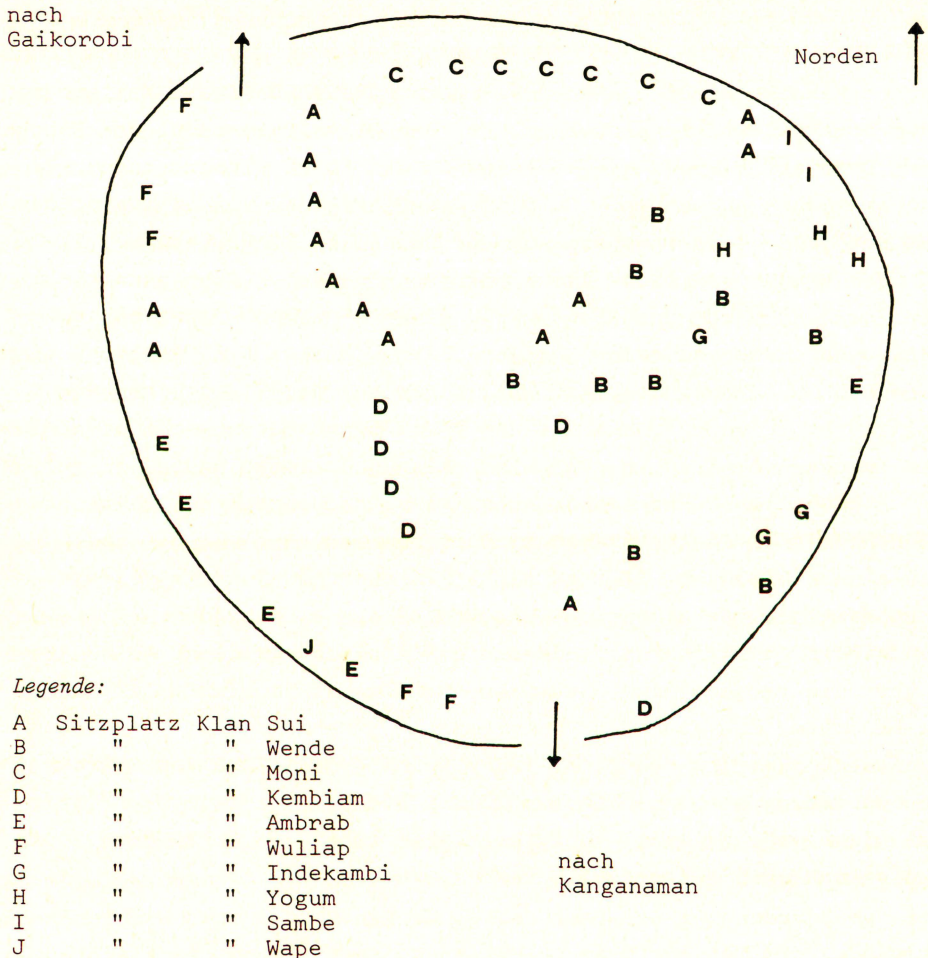
<i>Marktplatz Djametuvu</i>		<i>Marktplatz Kinsembetuvu</i>	
Klan Sui	14	Klan Yogum	9
" Wende	9	" Mairambu	7
" Moni	7	" Wegum	5
" Kembiam	6	" Amas	4
" Ambrab	5	" Nari	3
" Wuliap	5	" Səme	2
" Indekambi	3	" Nongusime	1
" Yogum	3	" Plau	1
" Sambe	2	" Lenga	1
" Wape	1	" Ambrab	1
	<hr/> 55		<hr/> 34

Wie schon bemerkt wurde, gehen die Frauen, die im Dorfteil Kraiembət oder im Dorfteil Indeləpma wohnen, auf den Platz Djametuvu, die Frauen aus dem Dorfteil Kambok dagegen besuchen den Platz Kinsembetuvu. Es gibt hier jedoch Ausnahmen. So sind die Plätze des Klanes Wegum, dessen Häuser ja in Indeləpma stehen, auf dem Platz Kinsembetuvu. Ein Grund dazu kann hier leider nicht angegeben werden. Auch kann nicht erklärt werden, warum der Klan Ambrab einen einzelnen Platz bei Kinsembetuvu hat, während seine übrigen Plätze ja alle bei Djametuvu sind. Man beachte auch, dass der Klan Wuliap nur auf dem Platz Djametuvu Sitzplätze hat, nicht jedoch auf dem Platz Kinsembetuvu, den die Frauen, die in Kambok leben und in den Wuliap-Klan geheiratet haben, ja aufsuchen. Ein ähnliches Phänomen konnten wir ja schon bei der Betrachtung des Bodenbesitzes dieses Klanes im Dorf bemerken und mit der Spaltung dieses Klanes erklären. Ferner sieht man auch aus Tabelle 17, wie ungleichmässig die Verteilung der Plätze auf die verschiedenen Klane ist. Daraus wird auch ersichtlich, dass die Sitzplatzverteilung keine Aussage über die tatsächliche Situation enthält, da ja Frauen den Marktplatz besuchen, die gar keine *wutan* haben. Besonders beim Klan Yogum wird diese Diskrepanz deutlich, indem seine grosse Zahl von Plätzen in keiner Beziehung steht zur beobachtbaren Situation, viele der Plätze werden nicht mehr besetzt. Vergleichbares konnte ja schon beim Dorf-land dieses Klanes festgestellt werden.

Bei der Betrachtung der Lage der einzelnen Plätze ist, wie schon bemerkt wurde, die Tendenz klar zu erkennen, dass Plätze des gleichen

Klanes zusammenliegen. Die Männer begründeten dies damit, dass die Frauen sich so bei Streitigkeiten gegenseitig helfen könnten. Mir erscheint diese Begründung jedoch wenig wahrscheinlich, da eine Frau ja mehr mit den anderen Frauen ihres eigenen Klanes oder des Klanes ihrer Mutter verbunden ist als mit jenen, die in den Klan ihres Mannes geheiratet haben oder diesem angehören. Im Falle des Platzes Djametuvu zeigt sich dieses Nebeneinanderliegen der *wutan* besonders bei den Klänen Moni, Sui, Kembiam, Ambrab. Eine ähnliche Tendenz konnte auch beim Platz Kinsembetuvu gesehen werden. Die Unregelmässigkeiten sind vermutlich aus Verschiebungen zu erklären, wie dies anhand des einen Sitzplatzes vom Klan Wende bzw. Klan Kembiam noch gezeigt werden konnte.

Planskizze des Marktplatzes Djametuvu:



3.1.7 Die Marktbesucherzahl

Nachdem wir im vorigen Abschnitt betrachtet haben, welche Frauen von welchem Dorfteil und Klan (bzw. Klan des Mannes) Sitzplätze auf einem Marktplatz haben, wollen wir im folgenden untersuchen, wieviele Frauen tatsächlich auf einem Marktplatz anwesend waren. In der Darstellung der verschiedenen Tätigkeiten von Frauen über einen längeren Zeitraum hin (1) zeigte sich ja schon, wie unterschiedlich die Häufigkeit der Marktbesuche sein kann. Besonders während der Trockenzeit 1973 gingen nur selten Frauen zum Markt, auch wenn sie keine Trauervorschriften zu befolgen hatten. Wie sich dann in einer intensiveren Beobachtung der Tauschhandlungen herausstellte, deren Ergebnisse in Tabelle 19 zusammengefasst sind, befand sich die Handelsbeziehung mit dem Dorf Kanganaman in einer Verfallsphase. Dies geht deutlich hervor aus einem Vergleich der Anzahl der Frauen von Kanganaman und Gaikorobi, die Anfang 1973 zum Markt kamen, mit jenen, die ein Jahr später dort anzutreffen waren (vgl. Tabelle 18).

Tabelle 18: Anzahl der Frauen von Kanganaman und Gaikorobi, die zum Markt kamen (2)

<i>Datum</i>	<i>Frauen aus Kanganaman</i>	<i>Frauen aus Gaikorobi</i>
27. 1.73	11	20
30. 1.73	16	19
2. 2.73	13	20
5. 2.73	7	20
8. 2.73	17	33
29.12.73	2	21
1. 1.74	8	19
4. 1.74	kein Tausch stattgefunden	
7. 1.74	7	16
10. 1.74	10	2
14. 1.74	4	6
16. 1.74	9	3
19. 1.74	kein Tausch stattgefunden	
22. 1.74	4	15
25. 1.74	8	11
28. 1.74	8	11
31. 1.74	5	7
4. 2.74	kein Tausch stattgefunden	
6. 2.74	kein Tausch stattgefunden	

(1) Vgl. Abschnitt 2.10.

(2) Für die Zeit vom 27.1.73 bis zum 8.2.73 konnten hier nur die Frauen gezählt werden, die auf dem Marktplatz Djametuvu anwesend

Tabelle 19: Besuch des Marktes mit Kanganaman durch Frauen von Gaikorobi

Frau	Klan (1)	29.12.	1.1.	4.1.	7.1.	10.1.	14.1.	16.1.	19.1.	22.1.	25.1.	28.1.	31.1.	4.2.	6.2.
Andiwusəman	Wegum	x	x		x					x	x	x			
Puinsanto	"				x		x			x	x	x	x		
Mambiman	"	x	x		x						x	x			
Segələman	"	x			x	x	x	x			x	x	x		
Kusowoli	"	x			x										
Yangəndo	"	x	x		x					x	x	x	x		
Mbiamavavi	"		x		x					x	x	x			
Mbakwevavi	Amrab	x			x		x	x		x	x				
Kalaniese	"	x	x		x					x	x	x			
Mbanguvavi	"	x	x		x					x					
Mandaliman	"	x			x		x								
Sambaman	"	x	x							x		x	x		
Awidjimbundo	Wuliap	x	x							x					
Tuvimbalu	"	x													
Solimbo	"	x	x												
Mbusoməne	"	x													
Yamensangi	"		x												
Poinavi	"	x	x		x										
Nambagwendjo	Moni	x	x		x						x				
Luvumbənwoli	"	x	x								x				
Mbuiangəndo	"	x	x		x			x		x	x	x	x		
Lavanwoli	"	x													
Vərekwoli	Plau	x	x												
Usono	Yogum		x												
Ndawidjangi	"	x	x												
Masondivi	"				x		x			x		x			
Wanavando	Nari		x												
Woliavando	"		x												
Temakwoli	"									x					
Alaniese	"									x					
Yangəmbə	Amas					x							x		
Ngwandaməne	"				x										
Tuviwoli	Sui						x								
Suengəne	"														
Nambangəne	Mairambu									x					

(1) Bei verheirateten Frauen der Klan des Mannes.

Im folgenden soll versucht werden, die in Tabelle 19 aufgeführten Frauen und Mädchen, soweit es möglich ist, kurz vorzustellen und einige Hinweise auf die mit ihnen zusammenhängenden Familien, im besonderen die Anzahl der Kinder, die sie ernähren mussten, zu geben. In Klammern wird nochmals angegeben, wie oft die Frauen und Mädchen den Markt besucht haben.

Andiwuseman (6): Verheiratete Frau.

Puinsanto (6): Tochter von Andiwuseman; beide wuschen oft zusammen Sago aus und besuchten auch gemeinsam den Markt. Sie hatten einen Haushalt mit sieben Kindern, davon ein Säugling, zu versorgen. Die Nahrungsversorgung war in diesem Haus besonders schwierig, wie aus eigener Beobachtung gesagt werden kann. Schon bei einer früheren Umfrage hatte sich gezeigt (3), dass Andiwuseman besonders häufig Sago gegen Fisch tauschte.

Mambiman (5): Verheiratete Frau.

Segelöman (8): Junge Tochter von Mambiman; beide gingen sehr häufig zum Markt und wuschen auch gemeinsam den Sago aus. Mambiman hatte fünf Kinder (inkl. Segelöman) zu versorgen.

Kusowoli (2): Mädchen im heiratsfähigen Alter; sie lebte mit ihrer sehr alten Stiefmutter, die den Markt wegen Trauer nicht besuchte, und ihrem Vater zusammen. Sie musste also für die Fischversorgung aufkommen, besuchte jedoch nur selten den Markt.

waren, d.h. von den Sawos-Frauen wurden nur jene gezählt, die ein Tragnetz mit Sago auf den Markt zum Tauschen brachten. Für die Zeit vom 29.12.73 bis zum 6.2.74 wurde hier die Anzahl derjenigen Sawos-Frauen wiedergegeben, die Sago für den Tausch produziert hatten. Wenn z.B. also Mutter und Tochter gemeinsam Sago produziert hatten, aber ein Netz zum Markt brachten, wurden sie einzeln gezählt. Ferner wurden für diese Zeit die Frauen von beiden Marktplätzen, also Djametuvu und Kinsembetuvu, zusammen gezählt. Wenn auch durch diese etwas unterschiedliche Zählweise, die sich durch die besonderen Umstände während des Feldaufenthaltes ergab, ein Vergleich zwischen beiden Untersuchungsreihen nicht streng durchführbar ist, so ist trotzdem die Tendenz zur Aufgabe der Tauschbeziehung hin eindeutig erkennbar.

(3) Vgl. Tabelle 12a.

- Yangendo (7): Eine junge, verheiratete Frau ohne Kinder. Ihre häufigen Marktbesuche können nicht näher erklärt werden.
- Mbiamavavi (5): Sie lebte mit ihrem Mann und vier Kindern in einem Waldhaus südlich des Marktplatzes Kinsembetuvu. Sie kamen nur sehr selten in das Dorf. Die Nähe des Marktplatzes war vermutlich entscheidend für die häufigen Marktbesuche.
- Mbakwevavi (6): Mädchen im Pubertätsalter; ihre Mutter, die während der Beobachtungszeit nie auf dem Marktplatz anzutreffen war, hatte einen kleinen Säugling. Die andere Frau des Vaters von Mbakwevavi ging wegen Trauer ebenfalls nicht zum Markt, so dass das Mädchen allein Sago gegen Fisch tauschen musste. In dem Hause ihres Vaters lebten inkl. Mbakwevavi 14 Menschen.
- Kalaniese (6): Junge, verheiratete Frau mit ca. einjährigem Säugling. Die Frauen des älteren Bruders ihres Mannes, bei dem sie wohnte, gingen wegen Trauer nicht zum Markt.
- Mbanguvavi (3): Witwe; sie versorgte nur einen alten Witwer aus dem Klan ihres verstorbenen Mannes.
- Mandaliman (6): Verheiratet, drei Kinder.
- Sambaman (3): Verheiratet, keine Kinder.
- Awidjimbundo (2): Verheiratet, ein kleines Kind.
- Tuvimbalu (1): Verheiratet, vier Kinder. Sie hielt sich häufig in einem Waldhaus auf, wo sie Schweine fütterte.
- Solimbo (2): Verheiratet, vier kleine Kinder.
- Mbusomene (1): Kleine Tochter von Solimbo.
- Yamensangi (1): Heiratsfähiges Mädchen, lebte bei ihrer Mutter, die wegen Trauer nicht zum Markt ging. Mit ihr lebten noch drei kleinere Schwestern im Hause.
- Poinavi (3): Jüngere Schwester von Yamensangi.
- Nambagwendjo (4): Verheiratete Frau mit fünf Kindern. Ihr Mann hatte sie verlassen, um nach Wewak an die Küste zu gehen.

Sie war hochschwanger und machte einen sehr trostlosen Eindruck.

- Luvumbenwoli (4): Kleines Mädchen, Tochter von Nambagwendjo.
- Mbuiangendo (8): Verheiratete Frau mit drei kleinen Kindern. Die Frau hatte keinerlei Hilfe an ihrem Mann, er baute ihr z.B. kein Kanu, so dass sie tief im Wasser wattend zum Marktplatz gehen musste.
- Lavanwoli (1): Kleines Mädchen; ihre Mutter ging wegen Trauer nicht zum Markt. Lavanwoli hatte noch einen Bruder.
- Verəkwoi (2): Verheiratet, zwei Kinder.
- Usondo (1): Nicht verheiratete, junge Frau.
- Ndawidjangi (2): Junges Mädchen im Pubertätsalter, das in Wewak auf eine Schule ging und nur vorübergehend sich im Dorf aufhielt. Sie hatte keine Geschwister.
- Masondivi (4): Junges Mädchen im Pubertätsalter; ihre Mutter durfte wegen Trauer nicht tauschen. Sie hatte noch einen jüngeren Bruder.
- Wanavando (1): Verheiratet, drei Kinder und ein kleiner Säugling.
- Woliavando (3): Verheiratet, vier Kinder.
- Temakwoi (1): Verheiratet, ein Kind.
- Alaniese (2): Kleines Mädchen.
- Yangembo (1): Verheiratet, drei Kinder und ein Säugling.
- Ngwandamene (1): Heiratsfähige Tochter von Yangembo.
- Tuviwoli (1): Mädchen im Pubertätsalter. Aus ihrem Dorfteil ging keine Frau zum Markt. Sie lebte in einem Haus mit sehr vielen Kindern.
- Suengene (1): Kleines Mädchen; ihre Mutter ging wegen Trauer nicht zum Markt. Sie hatte fünf Geschwister.
- Nambangene (1): Heiratsfähiges Mädchen; eine Schwester, ihre Mutter war gestorben.

Die Untersuchung über die Häufigkeit des Marktbesuches wurde zu einem Zeitpunkt durchgeführt, als nach einer ersten Phase des Hochwassers wieder eine ausgeprägte Trockenheit eingetreten war. Zu diesem Zeitpunkt bestand ein Tauschverbot für Frauen der Klane Sui und Sambe

wegen des Todes eines Mannes vom Klan Sui. Aber nicht nur Frauen der Klane Sui und Sambe, sondern der ganze Dorfteil Kraiembat und einige Frauen von Indelepma folgten dieser Trauervorschrift. Aus diesem Grund wurde der Marktplatz Djametuvu nur wenig besucht, die Handelsbeziehung mit dem Dorf Kanganaman drohte auseinanderzubrechen. Eigenartigerweise wurde aber auch der Platz Kinsembetuvu von Frauen aus dem Dorfteil Kambok nur noch selten aufgesucht.

Als Ergebnis dieser Untersuchung möchte ich hier festhalten, dass das Trauergebot sehr streng befolgt wurde. Es ist ja oft schwierig, solche Vorschriften auf ihre wirkliche Ausführung hin zu kontrollieren, so z.B. bei Nahrungsvorschriften. In diesem Fall ist nun deutlich die Befolgung einer solchen Vorschrift zu belegen. Man erkennt aber auch, wie die Frauen einen Ausweg aus dieser Situation suchten, indem sehr viele Kinder und junge, unverheiratete Mädchen den Tausch vollzogen, nämlich 16 von den während der Untersuchung festgestellten Marktbesucherinnen. Nicht in jedem Fall ist es jedoch darauf zurückzuführen, weil ja oft auch eine Mutter mit ihrer Tochter gemeinsam den Markt besuchte. Dagegen trifft es eindeutig für die Mädchen Tuviwoli, Suengene, Masondivi, Kusowoli, Mbakwevavi, Yamensangi und Lavanwoli zu, obgleich sie nicht sehr häufig auf dem Marktplatz anzutreffen waren.

Als ein weiteres Ergebnis möchte ich darauf hinweisen, wie diese Handelsbeziehung äusserst labil ist, Schwankungen unterworfen sein kann, womit viele der Marktkonflikte zu erklären sind (1). Zum Teil hängt im beobachteten Zeitraum diese Instabilität mit den Trauervorschriften zusammen, aber auch mit dem häufigen Fernbleiben des Tauschpartners vom Fluss muss sie begründet werden. Wenn zudem ein Fest stattfindet, geht man nicht zum Markt, obgleich die Frauen des Partnerdorfes zum Tausch kommen mögen. Es ist also ein gegenseitiges Bedingtsein: Frauen von Gaikorobi gingen wegen bestimmter Vorschriften nicht zum Markt, und so blieben auch die Frauen von Kanganaman mehr als sonst dem Tauschhandel fern, was wiederum einen geringeren Marktbesuch seitens der Gaikorobi-Frauen förderte. Diese Handelsbeziehung mit dem Dorf Kanganaman ist somit zu diesem Zeitpunkt eindeutig in einer Verfallsphase begriffen gewesen. Man beachte in diesem Zusammenhang die Anzahl von Frauen, die zu Beginn des Jahres 1973 von Kanganaman kam. An den meisten Markttagen waren es mehr als zehn Frauen! Obgleich sonst zwei Plätze für den Tausch der Dörfer Gaikorobi und Kanganaman benutzt werden, war es

(1) Vgl. Abschnitt 3.2.

während der Untersuchungszeit so, dass nur zwei von den zehn wirklich stattgefundenen Tauschhandlungen auf beiden Plätzen ausgeführt wurden. Die anderen acht Tauschhandlungen fanden entweder auf dem Platz Djame-tuvu oder auf dem Platz Kinsembetuvu statt. Diese Instabilität der Marktinstitution hängt grösstenteils auch damit zusammen, dass oft ein Markttag ausfällt, d.h. kein Tausch stattfindet. Wie oft gingen die Frauen vergebens auf den Marktplatz. Die Kommunikation zwischen den Partnerdörfern funktionierte schlecht.

In dem beobachteten Zeitraum fielen vier Markttage aus. Am 4.1.74 fand kein Tausch statt, weil in Kanganaman ein Teil eines Initiationsfestes ausgeführt wurde. Die Frauen von Kanganaman hatten keine Nachricht übermittelt, so dass die Sawos-Frauen vergebens den Marktplatz aufsuchten. Am 19.1.74 war Markttag in Kapaimari bei der Missionsstation. Bei diesem Markt hat der Geldverkehr Eingang gefunden; er wird dem traditionellen Tauschhandel vorgezogen. Hier können wir Ansätze einer Verschiebung im traditionellen Tauschhandelsnetz beobachten. Am 4.2.74 fand kein Tausch statt, weil am gleichen Tag am Waldrand gegen Kanganaman hin für ein Totenfest von einigen Frauen Süsskartoffeln gegen Sago eingehandelt wurden. Trotzdem waren einige Frauen von Gaikorobi auf den Marktplatz Djametuvu gegangen, warteten dort und kehrten dann wieder um. Am 6.2.74 kamen ebenfalls wieder keine Iatmul-Frauen, dagegen kamen einige Frauen aus Gaikorobi zum Markt. Am gleichen Tag fand ein Tausch zwischen Gaikorobi und Kararau statt, und in Kanganaman wurden von einigen Frauen aus Gaikorobi Süsskartoffeln gegen Sago eingehandelt.

Betrachtet man die Zugehörigkeit der Frauen von Gaikorobi, die einen Markt besucht haben, zu ihrem Dorfteil, so fällt auf, wie wenig Frauen aus dem Dorfteil Kambok den Markt besuchten. Wie eine einmalige Zählung der Frauen, die zum Marktplatz Saituvu gingen, ergab, gingen die Frauen aus diesem Dorfteil hauptsächlich auf diesen Marktplatz. Es zeigt sich hierin die Bedeutung der Ortsgebundenheit. Kambok und die Sagoareale dieses Dorfteiles liegen ja in Richtung Kararau. Die Sagoareale der Klane von Indeləpma dagegen befinden sich hauptsächlich im Süden und Südwesten von Gaikorobi, also in der Nähe der Marktplätze Djametuvu und Kinsembetuvu.

Wenn man die Häufigkeit des Marktbesuches der einzelnen Frauen ins Auge fasst, so bemerkt man bald, dass die Unterschiede sehr gross sind. Es gibt Frauen, die sehr häufig zum Markt gehen, und andere Frauen, die den Markt sehr selten aufsuchen. Diese Tatsache war auch im Dorf bekannt, man sagte z.B., dass diese oder jene Frau nicht zum Markt

gehe; die individuellen Vorlieben sind sehr stark. Daher wird man auch nicht sagen können, dass Frauen mit vielen Kindern mehr den Markt aufsuchen als solche mit weniger Kindern. In einigen Fällen mag es zutreffen, so bei der Frau Andiwuseman, die eine ausgesprochene Marktfrau darstellt, während in anderen Fällen eine solche Erklärung nicht möglich ist. Die Anreize zum Marktbesuch können sehr verschiedener Art sein. Einmal ist sicherlich die geringere Verfügung über genügend eigene Fischvorkommen entscheidend dafür, dass man den Markt besucht. Hier ist eine ungleiche Verteilung zwischen den Familien durchaus vorhanden. Hinzu kommt, dass oft Männer ihren Frauen nicht helfen, die nötigen Voraussetzungen für den eigenen Fischfang zu schaffen, d.h. keine Fischwehre bauen, keine Reusen herstellen, so dass die Frauen vermehrt auf den Tauschhandel angewiesen sind. Dies trifft sicherlich für die Frau Mbuiangendo zu. Ferner ist, wie schon gesagt wurde, die Nähe der eigenen Sagovorkommen zu einem Marktplatz ausschlaggebend.

Abschliessend können wir sagen, dass sowohl individuelle, persönliche Gründe für den Besuch eines Tauschmarktes wichtig sind, als auch die Beschaffenheit und Lage der eigenen Sago- und Fischvorkommen und ferner die gesellschaftlichen Bedingungen wie Trauervorschriften und Verpflichtungen bei Festen.

3.1.8 Die übrigen Handelsbeziehungen von Gaikorobi

Für die Bewohner von Gaikorobi bestehen die wichtigsten Handelsverbindungen mit den Dörfern Kararau und Kanganaman. Gelegentlich gehen jedoch einige Frauen von Gaikorobi auch auf Marktplätze anderer Dörfer, so auf südlich von Nangusap gelegene Marktplätze. Mehr dem Flusse zu, aber innerhalb des Waldgebietes befindet sich der Platz Kupatuvu (1), auf welchem sich die Frauen des Männerhauses Paiembet von Palimbei mit den Frauen von Nangusap treffen. In Nangusap gab es früher ein grosses Männerhaus Paiembet, so dass wir hier deutlich erkennen, wie Handelsbeziehungen auch ein Ausdruck sind für Klanbeziehungen zwischen verschiedenen Dörfern, hier verdeutlicht durch die gleichen Namen von Männerhäusern der beiden Handelspartner. Die Frauen von Palimbei und Nangusap sollen sich jeweils an einem Montag und einem Mittwoch auf dem genannten Platz treffen (2). Dieser Rhythmus ist also auf Wochen-

(1) Für die Lage dieser Marktplätze von Nangusap vgl. Karte 6b.

(2) Diese Information wurde mir von Florence Weiss zur Verfügung gestellt.

tage festgelegt und entspricht nicht dem Drei-Tage-Rhythmus, wie wir es bei der Handelsbeziehung zwischen Gaikorobi und Kanganaman feststellen konnten, und ist somit eine neuere, von Weissen beeinflusste Erscheinung. Etwas nördlich des Platzes Kupatuvu, in Richtung Nangusap gelegen, befindet sich der Platz Sivlimbetuvu, auf welchem sich die Frauen von Yensan mit den Frauen von Nangusap jeweils an einem Donnerstag treffen. Dieser Tausch findet am späten Nachmittag statt, während der mit den Frauen von Palimbei am frühen Nachmittag abgehalten wird, ähnlich dem Tausch zwischen Gaikorobi und Kanganaman. Diese Zeiten sind aus dem Grunde wichtig, weil sie über die Arbeitszeiten der Frauen Aufschluss geben. Auf diese beiden Marktplätze gingen Frauen aus Gaikorobi besonders dann, wenn sie eine Beziehung, z.B. verwandtschaftlicher Art, mit Nangusap hatten oder wenn sie im Waldgebiet westlich von Gaikorobi, also in der Nähe von Nangusap, lebten.

Mehr Frauen gingen jedoch während der Trockenzeit nach Marap 1 (Wombunge), um auf den dortigen Marktplatz jeweils an einem Freitag Fische hinzubringen, die sie gegen Arecanüsse tauschten, die andere Frauen aus dem nördlichen Grasland brachten. Die Frauen von Gaikorobi brachen immer schon in der Dunkelheit auf, um rechtzeitig auf dem Marktplatz einzutreffen, auf dem der Tausch gegen acht Uhr morgens stattfand.

Schon erwähnt wurde der Markt bei der Missionsstation Kapaimari, wo jeweils an einem Samstag gehandelt wurde. Es ist dies ein durch die Weissen eingeführter Markt, bei dem der Geldverkehr Eingang gefunden hat und der daher eine grosse Anziehungskraft ausübt. Dort können die Frauen von Gaikorobi Sago, Sagolarven und Arecanüsse gegen Geld verkaufen, um sich dann Salz, Seife, Handtücher, Tabak usw. im Laden der katholischen Mission zu kaufen oder auch Fische von anderen Frauen zu erwerben (1). Diese neuen Märkte - einen vergleichbaren gibt es in Pagwi (2) - haben eine Anzahl von Verschiebungen im traditionellen Handelsnetz herbeigeführt, und vermutlich werden sie in Zukunft eine zunehmende Bedeutung erhalten.

-
- (1) Der Geldverkehr in Kapaimari (ähnlich in Pagwi) hängt auch mit dem Zweck der Versorgung der Schüler und Lehrer (und Lehrerfamilien) zusammen; der Handel von Nahrung usw. gegen Geld unter den einheimischen Frauen kann als eine Weiterentwicklung betrachtet werden (Hinweis von C. Kaufmann). In Kapaimari wird ein Brocken Sago (ca. 2 kg) gegen 10 cents (australischer Währung) verkauft, oder ein Bambus mit Sagolarven oder ein Zweig mit Arecanüssen ebenfalls je 10 cents.
 - (2) Der Markt von Pagwi findet an einem Mittwoch und an einem Samstag statt.

Nachdem wir hauptsächlich die Handelsbeziehungen mit südlich von Gaikorobi gelegenen Dörfern betrachtet haben, wollen wir uns den Handelsbeziehungen zuwenden, die Gaikorobi mit Dörfern im Norden, im nördlich von Gaikorobi gelegenen Grasland, verbinden. Wie manche Beziehungen zu Flussdörfern erscheinen auch die Verbindungen zu den Dörfern im Norden heute in einer Verfallsphase befindlich zu sein. Die Verbindungen zwischen einzelnen Dörfern sind durch die Aufhebung der Kopfjagd- und Kriegsgefahr stark beeinflusst worden, lange Handelswege können ohne grösseres Risiko unternommen werden. So ist die Monopolstellung einzelner Dörfer für diese Handelswege aufgehoben worden. Andererseits verlieren die Handelswege zwischen Fluss und Gebirge im Norden durch das Grasland hindurch zunehmend an Bedeutung, da die neuen Handelswege über den Fluss und die Strasse von Pagwi über Maprik nach Wewak an die Küste führen.

Die wichtigsten nördlichen Handelspartner von Gaikorobi sind heute die Dörfer Pangeimbit, Makambu und ferner Peling (1). Früher waren es neben diesen genannten Orten zusätzlich Kuliangwa, Kamatagu, Kiniambu, ja sogar der weit im Norden gelegene Ort Ndunembu. Damals gab es einen Weg, der von Gaikorobi aus nach Norden führte, durch die Wälder östlich an Sarem vorbei, bis nach Makambu, wo der Markt in einem Grasland abgehalten worden sein soll. Dieser Weg ist jedoch inzwischen verfallen und zugewachsen, die Handelsunternehmen sind zu selten. So führt der Weg nach Makambu heute umständlich über Marap 2 (Kuvunge) nach Sarem und dann über Pangeimbit nach Makambu. Eine andere Handelsroute führt über das östlich von Gaikorobi gelegene Mangisangu nach Norden, durch die Dörfer der Kolui, wobei jedoch auch dieser Weg sehr im Zerfall begriffen ist, besonders zwischen Gaikorobi und Mangisangu.

Die Handelsverbindungen mit dem Norden sind nur während der Trockenzeit möglich, da mehrere Sagosümpfe und Bäche durchquert werden müssen, die während der Hochwasserzeit eine Sperre bilden. So brachen am 17. Mai 1973 mehrere Frauen und Männer von Gaikorobi auf, um in Pangeimbit Arecanüsse einzuhandeln. Dafür nahmen sie geräucherte Fische, Tonwaren, Zeitungspapier und Geld mit. Bei Sarem mussten sie jedoch umkehren, da ein Bach wegen Hochwasser nicht überquert werden konnte. Erst einen Monat später war die Trockenzeit dann so weit fortgeschritten, dass man Pangeimbit erreichen konnte. Seltener kam es vor, dass Frauen oder Männer aus dem Norden nach Gaikorobi kamen, um zu tauschen: Ein-

(1) Vgl. Karte 1.

mal kamen Männer, um einen Hund zu kaufen, ein anderes Mal brachten Frauen Arecanüsse, die gegen Geld abgegeben wurden.

Als einmal wieder eine Anzahl von Frauen aufbrach, wurden Messungen gemacht, die Aufschluss über die umgetauschten Mengen an Fisch und Arecanüssen geben sollten. Die Arecanüsse wurden jeweils mit den Zweigen gewogen. Die Einheimischen messen jedoch den Wert nicht nach dem Gewicht, sondern nach Anzahl der Nüsse oder nach der Grösse des ganzen Fruchtzweiges. Wichtig ist ferner der Reifezustand der Nüsse. Es handelt sich also um Werte, die nicht messbar sind, so dass die angegebenen Mengenangaben (vgl. Tabelle 20) nur als Hinweis für den Umfang des Tausches zu verstehen sind.

Tabelle 20: Tausch von Fisch gegen Arecanüsse

<i>Frau</i>	<i>brachte Fische</i>	<i>erhielt Arecanüsse</i>
Salakauviapo	2,5 kg	3,5 kg
Nguwoli	1,5 kg (10 Stück)	4,0 kg
Mangwandjo	5,0 kg (22 Stück)	13,5 kg
	und Flusskrebse	
Tangumeiauvi	1,2 kg (8 Stück)	
Ngwandemaio	2,0 kg (10 Stück)	5,5 kg
	und Flusskrebse	
Nyalambo	2,5 kg (21 Stück)	4,75 kg

Eine Frau wollte auf diesen Handelsweg nach Pelinga 2 kg geräuchertes Schweinefleisch mitnehmen, sie blieb dann jedoch im Dorf zurück. Auch die Frauen Andiwuseman mit 2,75 kg Fisch (14 Stück) und Auvialambo mit 2,25 kg Fisch (12 Stück) änderten ihren Plan und blieben in Gaikorobi. Diese hier angegebenen Zahlen beruhen auf einer an einem Tag ausgeführten Messung, und man kann daher aus ihnen keinen allgemeingültigen Wert über den Umfang der ausgetauschten Handelsgüter ableiten. Trotzdem geben sie einen Eindruck der grossen Fischmengen wieder, die während der Trockenzeit in den Norden von Gaikorobi gehandelt wurden.

Nguwoli erzählte einmal, wie sie vor vielen Jahren mit ihrem Bruder Sotmeli, ihrem Halbbruder Mbanguan, ferner mit dem Mann Vavingomoe aus dem Klan Wegum und der Frau Djokevavi aus dem Klan Amrab nach Norden gezogen sei. Sie wollten nach Ndunembu, einem Ort, der etwas südlich der Strasse Maprik-Wewak liegt, und nach Mandi, das nicht näher lokalisiert werden konnte. Damals sollen nicht viele Menschen von Gaikorobi

so weit gegangen sein, da sie Angst hatten. Die ganze Handelsunternehmung dauerte zehn Tage. Der Mann Sotmeli machte einen Zauber, damit sie mit den Menschen im Grasland gut handeln konnten. Von Gaikorobi brachten sie Hundezähne, Messer und Aexte mit. In den Dörfern des Graslandes tauschten sie dafür verschiedene Schneckenschalen ein. In dem Dorf Soandogum soll es beinahe zu einer kriegerischen Auseinandersetzung gekommen sein, der Gehilfe des Dorfchefs griff jedoch ein und soll gesagt haben, dass seine Nabelschnur mit derjenigen der Menschen von Gaikorobi verbunden sei, d.h. dass sie nicht miteinander kämpfen dürften.

Die Frau Yambuiwoli zog früher einmal mit ihrer älteren Schwester Mambando und deren Mann Auvemeli über Kuliangwa nach Kamatagu. Sie nahmen u.a. einen Hund mit, den sie gegen Schneckenschalen eintauschten. Es konnte jedoch auch vorkommen, dass sie in einem Dorf nicht tauschen konnten, weil die Menschen zu feindlich gesinnt waren.

Aus den in Gaikorobi erhaltenen Berichten entsteht das Bild, dass es jeweils kleine Gruppen von Männern und Frauen, miteinander verwandt, waren, die diese Unternehmungen durchführten. Früher wurden also Produkte der Europäer wie Messer, Aexte, aber auch Stoffe, dann Backschalen und Tontöpfe aus der einheimischen Produktion und schliesslich Schweine und Hunde nach Norden gebracht, um dafür Schneckenschalen zu erhalten. Die nach Norden gehandelten Hunde dienen der Jagd. Die geräucherten Fische, die man heute von Gaikorobi aus nach Norden verhandelt, sind teils aus dem eigenen Fischfang, teils von den Iatmul eingehandelt. Schliesslich soll noch erwähnt werden, dass auch gesagt wurde, dass früher Tragnetze mit vielen Verzierungen (*kalu*) und Fischnetze (*djule*) aus den Dörfern im Norden eingehandelt wurden.

Im folgenden sollen einige Tauschwerte zwischen Dörfern des Waldgebietes und Dörfern des nördlichen Graslandes angegeben werden (vgl. Tabelle 21). Diese Angaben beruhen auf Befragungen und nicht auf Beobachtungen. Der Handel mit diesen Gebieten ist heute ja, wie es schon angedeutet wurde, in einer starken Veränderung begriffen, wenn nicht sogar stark rückgängig. Unter Dörfern des Waldgebietes verstehe ich hier Dörfer wie Gaikorobi und Marap, zu den Dörfern des nördlichen Graslandes zähle ich die Dörfer Pangeimbit, Makambu, Kiniambu, Dörfer, die auch von mir besucht wurden. Erstaunlicherweise entsprachen diese Tauschwerte zwischen Dörfern des Waldgebietes und Dörfern des Graslandes jenen innerhalb des Dorfes Gaikorobi, wenigstens in der Weise, wie sie früher bestanden haben sollen (vgl. Tabelle 22). Bei den Befragungen in Dörfern im Norden von Gaikorobi stellte sich heraus, dass die gleichen Tauschwerte angegeben wurden wie in Marap oder Gaikorobi,

also keine Verteuerung einer Ware auf dem Handelswege festgestellt werden kann. So gab man in dem Dorf Makambu als Tauschwert für eine Backschale aus Aibom 1 *yua* (1) an, also ca. 50 cents entsprechend, für einen Tontopf (*au*) gab man 2-3 *yua* an.

Tabelle 21: Tauschwerte zwischen Dörfern des Waldgebietes und Dörfern des Graslandes

<i>Walddorf</i>		<i>Graslanddorf</i>
1 Backschale (<i>yansø</i>)	:	1 grosser Zweig mit Arecanüssen (ca. 50 cents) oder 1 Fischnetz (<i>djule</i>)
1 Tontopf (<i>wo</i>)	:	2 grosse Zweige mit Arecanüssen (ca. 1 Dollar)
1 Hund	:	5 <i>yua</i> (2) oder 1 Tragnetz mit Muster (<i>kalu</i>)
1 grosser Hund	:	10 <i>yua</i>
1 kleines Stück Schweinefleisch	:	10 cents
1 grösseres Stück "	:	20 cents
2 Stück Schweinefleisch	:	1 <i>yua</i>
1 Fisch	:	10 cents
2 Fische	:	1 Zweig mit Arecanüssen (10-20 cents)

Tabelle 22: Tauschwerte innerhalb von Gaikorobi

1 kleiner Hund	:	5 <i>yua</i>
1 kleines Schwein	:	10 <i>yua</i>
1 Sau	:	10 <i>yua</i>
1 Eber	:	20 <i>yua</i>
1 Knochen mit geräuchertem Schweinefleisch	:	1 <i>yua</i>
1 Schweinekopf (Oberkiefer)	:	1 <i>təmbau</i> (3)
1 Unterkiefer vom Schwein	:	1 <i>nyo</i> (4)

(1) Schneckenschale von *Turbo marmoratus* ("green snail shell").

(2) " " " " " " " "

(3) Oberarmring aus Schildpatt.

(4) Perlmutter-Schneckenschale.

3.1.9 Frühere Handelsverbindungen von Gaikorobi

Es wurde schon erwähnt, dass die Handelsverbindungen von Gaikorobi zahlreichen Veränderungen unterworfen waren, ja es zeigte sich, in der Instabilität einzelner Beziehungen, wie auch heute noch Veränderungen stattfinden. Die im folgenden wiedergegebenen Angaben über frühere Verbindungen beruhen auf Gesprächen mit Informanten und auf den Ergebnissen einer Versammlung von Männern in einem Männerhaus, als über die Siedlungsgeschichte von Gaikorobi und die Geschichte verschiedener Marktplätze gesprochen wurde.

Zwischen der Siedlung Ngətəpmə (1), in der die beiden Dörfer Gaikorobi und Nangusap noch vereint waren, und der Siedlung Alt-Sotmeli soll es eine Handelsbeziehung gegeben haben. Die Frauen von Alt-Sotmeli kamen nach dieser Ueberlieferung den Bach Pangan (2) herauf, der heute noch Marap 1 (Wombunge) mit dem Sepik verbindet. Die Frauen von Ngətəpmə sollen auf einem Weg südlich des Marktplatzes Kupatuvu, wo sich heute die Frauen von Palimbei mit denen von Nangusap treffen, nach Westen Richtung Pangan gegangen sein. Der Platz, auf dem sie sich trafen, trug den Namen Nyamoengwat und befand sich auf der rechten Seite des Pangan südlich von Marap 1, bei einer früheren Siedlungsstelle von Marap. Dort ist heute noch ein Stein eines früheren Tanzplatzes zu sehen. Alt-Sotmeli, mit dem so Ngətəpmə in einer Tauschbeziehung stand, war aber auch Verbündeter von Ngətəpmə oder Alt-Gaikorobi im Kampf gegen das Dorf Palimbei.

Ein andereer Marktplatz, Woliembalu Kamoembalu genannt, wurde in der Nähe des Dorfes Yensan lokalisiert. Auf diesen Marktplatz sollen die Frauen von Ngətəpmə gekommen sein. Man sagte, dass auf diesem Platz die Steine für Tanzplätze und Werkzeuge, die aus Chambri und Aibom kamen, gehandelt wurden. Kriegerische Auseinandersetzungen müssen diesem Markt, in Flussnähe gelegen und den feindlichen Angriffen exponiert, ein Ende bereitet haben. Es sollen mehrere Frauen auf dem Marktplatz getötet worden sein. Der Marktplatz wurde dann weiter nach Norden in das Grassumpfgebiet verlegt. Er hiess Kwimotuvu; doch auch hier war eine kriegerische Auseinandersetzung, zwischen den Dörfern Ngətəpmə und Palimbei, das Ende der Handelsbeziehung zwischen beiden Dörfern. In der folgenden Zeit soll es keine Handelsverbindungen zwischen Palimbei und Ngətəpmə mehr gegeben haben. Palimbei soll jedoch

(1) Vgl. Abschnitt 1.4.1 und Karte 5.

(2) Vgl. Karte 4.

weiterhin Sago von der Siedlung Wombunange (1) erhalten haben, mit der es nicht verfeindet war.

Einzelne Handelsverbindungen mit Dörfern im Norden von Gaikorobi, die heute in einem Verfall befindlich sind, wurden schon erwähnt. Hier soll jedoch noch auf eine besondere, vermutlich regelmässiger ausgeübte Handelstätigkeit mit einer früheren Siedlung im Norden von Gaikorobi, Təpmaweu, eingegangen werden. Ein Marktplatz hiess Molotuvu, ein anderer Ngimbutotuvu. Es blieb unklar, ob die Beziehung mit diesem Ort zur Zeit von Ngətəpmə oder erst zur Zeit von Gaikorobi bestand. Es gab ferner auch Heiratsverbindungen mit dieser heute nicht mehr bestehenden Siedlung in der Nähe von Balmo (2). Ein Streit zwischen Frauen auf dem Marktplatz führte zu einem Krieg, die Handelsverbindung wurde abgebrochen. Ähnliche Informationen konnte ich in dem Ort Sotangei erfahren. Dort wurde der Ort Təpmaweu als Weiunge angegeben. Der Marktplatz befand sich nach den Angaben aus Sotangei in Kwambukut. Es handelt sich hier um ein Gebiet, das ungefähr zwei Stunden nördlich von Gaikorobi liegt. Bei diesem Handel sollen Backschalen (*yansə*) und Töpfe (*au*) von Gaikorobi gegen Sago und Arecanüsse aus Weiunge getauscht worden sein. Ferner sollen von Weiunge auch Fischnetze (*djule*) und Schneckenschalen (*yua*) gegeben worden sein. In dem Ort Balmo wurde Ähnliches gesagt. Die Menschen von Gaikorobi bzw. Nangusap sollen Fische gegeben haben und dafür Sago und Kokosnüsse erhalten haben. Als die Siedlung Təpmaweu verlassen worden sei - worauf der Ort Sotangei gegründet wurde -, soll auch die Handelsbeziehung unterbrochen worden sein. Das Eigenartige bei dieser letztgenannten Handelsbeziehung besteht darin, dass Gaikorobi (oder Ngətəpmə) Sago von einem anderen Ort eingehandelt haben soll. Man könnte diese Information als nicht zutreffend betrachten, wenn sie nicht an mehreren Orten gegeben worden wäre. Sicherlich wird man sie so interpretieren können, dass früher Gaikorobi (bzw. Ngətəpmə) mehr als heute eigene Fischvorkommen hatte. In diese Richtung weisen ja auch die Informationen von Einheimischen aus Gaikorobi, die auf einen Verlandungsprozess der Bäche, aber auch gewisser Sumpfbgebiete, sich beziehen.

(1) Vgl. Abschnitt 1.4.1 und Karte 5.

(2) Vgl. Karte 1.

3.1.10 Weitere Handelsbeziehungen in der Umgebung von Gaikorobi

Zwischen den Dörfern Marap 1 (Wombunge) und Marap 2 (Kuvunge) und dem Dorf Palimbei findet hauptsächlich an einem Freitag, aber auch an einem Montag und Mittwoch (1) ein Tausch statt, bei dem vor allem Sago gegen Fisch gehandelt wird. Der Marktplatz liegt im Südosten von Marap 1. Der Name des Platzes wurde mit Satpui (oder Sapilavu) angegeben. Von Palimbei kommen die Frauen der Männerhäuser Andimbit und Nambalëman. Die Frauen des Männerhauses Paiembët in Palimbei tauschen ja ihren Sago von Frauen aus Nangusap, aber auch von Frauen aus Yegiap (1) ein. Die Frauen des Männerhauses Andimbit von Palimbei sollen ferner mit Frauen von Marap 2, die Frauen des Männerhauses Nambalëman mit Frauen von Marap 1 tauschen. Man kann hier also eine ähnliche Gliederung einer Handelsbeziehung nach Männerhaus-Zugehörigkeit feststellen wie bei der Handelsbeziehung zwischen Gaikorobi und Kanganaman. Auf den Marktplatz Satpui kommen an dem Freitag aber auch Frauen aus Tegowi, Yindabu, Sotmeli und manchmal auch Yensan, während von der Sawos-Seite auch Frauen aus Nangusap, Gaikorobi und Sarem kommen können.

Unterhalb des Marktplatzes Satpui, wenn man von Marap 1 kommend den Pangan-Bach auf einer Brücke überquert hat, befindet sich auf dem rechten Ufer des Baches eine grosse Lichtung in der Nähe der ehemaligen Siedlung von Marap 1 und Marap 2, die Mbumbiange genannt wird. An einem Freitag tauschen dort an einer Stelle die Frauen des Männerhauses Paiembët von Palimbei mit Frauen aus Yegiap, und getrennt davon die Frauen von Malingei und Sotmeli mit Frauen aus Yamok (1).

Früher soll es keine Handelsverbindung zwischen Marap und Palimbei gegeben haben, zur Zeit, als die beiden Teile von Marap noch vereint in der Siedlung Mbumbiange waren. Damals war nach Informationen aus Marap 2 der eigentliche Handelspartner von Marap (bzw. Mbumbiange) der Ort Malingei, denn Palimbei war mit Marap verfeindet. Marap war mit Malingei in einer gewissen Weise verbündet. Es soll in diesem "Bündnis" den Sago geliefert haben, während Malingei für den Fisch sorgte. Zur Zeit der Besiedlung von Mbumbiange soll es auch freundschaftliche Beziehungen mit dem Ort Sarem gegeben haben. Es hiess, dass Sarem Marap mit Speeren, Sago und Gemüse versorgte. Die feindliche Beziehung zwischen Marap und Sarem muss erst Anfang dieses Jahrhunderts ausgebro-

(1) Information von Florence Weiss. Für Diskussion, Bestätigungen und Ergänzungen über die Beziehungen zwischen Palimbei und Marap möchte ich ihr hier danken.

chen sein, als Mbumbiange schon verlassen worden war. Während der Kriegszeit zwischen Marap und Sarem soll es auch eine Handelsverbindung zwischen Yensan und Sarem gegeben haben.

Es wurde schon gesagt, dass Frauen aus Yamok und Yegiap in die Nähe der früheren Siedlung Mbumbiange kommen, um zu tauschen. Früher sollen auch Frauen von Sleï und Aulimbit dorthin gekommen sein, sie gehen jedoch heute ebenso wie einige Frauen von Yamok auf einen Marktplatz bei Torembi, der Kuvuluvu heisst. Dort tauschen sie mit Frauen der Dörfer Yensemangwa, Korogo und Kandingei.

Früher gab es eine Handelsverbindung zwischen Palimbei (Männerhaus Nambaleman), Yensan und dem Sawos-Dorf Sarem. Es wurde Fisch gegen Sago getauscht. Der Marktplatz befand sich am Rande eines Graslandes in der Nähe von Sarem. Heute gehen die Frauen von Sarem nach Marap auf den Marktplatz Satpui. Als Grund für die Aufgabe dieser Handelsbeziehung wurde in Sarem gesagt, dass der Weg nach Sarem für die Iatmul zu weit gewesen sei. In der Trockenzeit sollen die Frauen von Sarem auch nur noch selten nach Marap zum Markt gehen, da sie Fische aus eigenen Gewässern haben, also vergleichbar mit der Situation in Gaikorobi. Während der Hochwasserzeit, so sagte man in Sarem, sollen die Frauen dagegen häufiger Sago gegen Fisch tauschen. Früher konnte man auch auf einem Bach, der aus dem Grasland herunterkommt, von Sarem bis nach Marap mit dem Kanu fahren. Dieser Bach ist jedoch heute zugewachsen und verlandet, ähnlich dem Ngendandan bei Gaikorobi. Auch in Sarem kannte man ferner den Drei-Tage-Rhythmus des Tausches, wie wir ihn im Falle der Beziehung zwischen Gaikorobi und Kanganaman schon dargestellt haben. Es konnte in Sarem festgestellt werden, dass bis in diesen Ort die Herdschalen von Aibom gehandelt werden. In Sarem sagte man, dass für eine solche Herdschale ein grosser Sagoballen, also die Füllung eines Tragnetzes, gegeben würde, dazu Arecanüsse für den Transport. Schliesslich seien noch mehr unregelmässige Handelsverbindungen von Sarem mit dem Ort Sleï im Westen erwähnt. Da dort Kokospalmen schlecht wachsen sollen, wegen des Sumpfgebietes, gaben früher Frauen von Sarem Kokosbast und Kokosnüsse und erhielten von den Sleï-Frauen Töpferwaren.

Die beiden Dörfer Pangeimbit und Makambu liegen nördlich von Sarem, gehören jedoch noch zur Kultur des Mittelsepik. Sie haben keine festen Tauschbeziehungen mit einem bestimmten Dorf, d.h. es gibt hier im beginnenden Grasland nicht mehr den Tauschhandel von Sago gegen Fisch. Die Orte Sarem und Yegiap bilden für diesen Tauschhandel die nördliche Grenze, ja eigentlich gehören sie heute auch schon nicht mehr ganz in dieses enge Netz von Tauschbeziehungen hinein. Dagegen sind Pangeimbit

und Makambu wichtige Handelspartner von Gaikorobi und anderen Dörfern am Mittelsepik wegen der dort zahlreich wachsenden Arecapalmen, ferner als Zwischenstation im Handel mit Schneckenschalen, wobei letztere Bedeutung heute fast nicht mehr vorhanden ist. Die nächstgelegenen Orte, von denen Pangeimbit und Makambu diese Schneckenschalen einhandelten, sind Kiniambu und Witupe. Heute werden von Pangeimbit und Makambu u.a. Tongefässe von den Dörfern Palimbei, Yensan, Marap, Nangusap und Gaikorobi eingehandelt, wenn Menschen aus diesen Dörfern kommen, um Arecanüsse zu erhalten. Früher gab es jedoch in diesen Dörfern eine eigenständige Töpferei, und die noch lebende alte Generation soll auch noch töpfern können. Wir haben also auch hier gerade in den Handelsbeziehungen und in der Art der ausgetauschten Produkte grössere Veränderungen in den letzten Jahrzehnten anzunehmen.

Wir haben festgestellt, dass die Tauschbeziehung von Sago gegen Fisch sich bis zu den Dörfern Yegiap und Sarem erstreckt. Bei den Bewohnern der im Nordosten von Gaikorobi gelegenen Dörfern konnte erfahren werden, dass diese Tauschbeziehung sich sogar bis zu dem Dorf Kuliangwa hinzieht. Während der Trockenzeit, so hiess es in dem Ort Kuliangwa, würden Sago und Arecanüsse nach Kararau und Timbunke gehandelt, ja sogar Kokosnüsse sollen auf diesem Wege von Norden nach Süden gebracht werden. Dafür sollen Fische, Krokodilfleisch und Schildkröten eingehandelt werden. Ebenso werden in dem etwas südlicher gelegenen Timboli, wohin Frauen aus Aibom Töpferwaren bringen können, Backschalen, Herdschalen und Töpfe (*au*) eingehandelt. Von dem Ort Semange bis Timboli ist ein Wasserweg benutzbar, von Kuliangwa bis Semange muss man jedoch zu Fuss gehen.

Wie in Kararau erfahren werden konnte, soll früher ein lebhafter Handelsverkehr zu diesen Dörfern im Grasland bestanden haben. Von Kararau aus ging man so bis nach Semange, Kingaui und Kuliangwa, um von dort Sago zu holen. Auch wies man in Kararau darauf hin, dass es früher eine bessere Verbindung auf dem Wasserwege zwischen Kararau und Yindegum, ja bis nach Kingaui, gegeben habe. Auch hier soll eine Verlandung dieser Wasserwege dazu beigetragen haben, dass Handelsverbindungen nicht mehr erhalten werden konnten.

Zuletzt sei noch auf eine Handelsverbindung hingewiesen, die diese Dörfer im Nordosten von Gaikorobi mit dem im Osten gelegenen Ort Kwaiwut verknüpft, wo nämlich Töpferwaren gegen Hunde eingehandelt werden bzw. wurden. Es bestehen also ähnlich der Beziehung zwischen Sarem und Slei nicht nur Handelswege in der Nord-Süd-Richtung, sondern einige wenige auch zwischen den Dörfern in West-Ost-Richtung.

3.2 MARKTKONFLIKTE

Die Handelsbeziehungen zwischen Gaikorobi und anderen Dörfern in der Umgebung, so mit dem Dorf Kanganaman, zeigten eine erstaunliche Instabilität. Zwei Monate, bevor ich die Feldarbeit in Gaikorobi aufnahm, hatte es einen Streit und Schlägereien zwischen Frauen von Gaikorobi und Kanganaman auf dem Marktplatz gegeben. Die daraufhin erfolgende Gerichtsverhandlung in dem Dorf Yensan, bei der eine Geldbusse für Frauen beider Dörfer festgelegt wurde, liess die Frage der weiteren Handelsbeziehung offen. So bestand bei meinem Eintreffen in Gaikorobi keine Tauschbeziehung mit dem Dorf Kanganaman, die Menschen von Gaikorobi lieferten keinen Sago. Am 4. November 1972 kam der Dorfcchef von Kanganaman zusammen mit vier anderen Männern seines Dorfes nach Gaikorobi, um die Meinung der Bevölkerung zu erneuten Handelsbeziehungen zu erfahren. Am Vormittag wollte er eine Versammlung einberufen, doch es erschienen nur wenige Männer. Der Dorfcchef von Gaikorobi war ausserdem im Wald, und auch die mehrmals geschlagenen Trommelzeichen liessen ihn nicht in das Dorf eilen. Erst am späten Nachmittag wurde die Versammlung zahlreicher, und auch der Dorfcchef von Gaikorobi war mittlerweile erschienen. Der Dorfcchef aus Kanganaman meinte, dass der Markt eine Einrichtung der Vorfahren sei, und es sei nicht richtig, wenn der Dorfcchef von Gaikorobi mit seiner Entscheidung, keinen Sago mehr liefern zu lassen, die Bewohner von Kanganaman aushungern würde. Einige Menschen in Kanganaman hätten zwar noch Sago, andere aber hätten keinen mehr. Auf diese Weise müssten sie zugrunde gehen. Andererseits hob er auch hervor, dass die Regierung ihnen in diesem Notfall schon helfen würde. Unter den Männern von Gaikorobi bestand eine geteilte Meinung. Soviel ich damals erfahren konnte - ich war ja erst wenige Tage in dem Dorf, so dass diese Angaben in mancher Hinsicht als unvollkommen zu betrachten sind -, waren die älteren Männer für eine Wiedereinführung der Handelsbeziehung, während die jüngeren Männer für eine weitere Sperrung des Handels plädierten. U.a. war es Yamanawan aus dem Klan Sui, der früher auch Dorfcchef in Gaikorobi gewesen war, der auf eine Wiedereinführung der Handelsbeziehung drängte, und er wies ebenfalls auf die Vorfahren hin, die diesen Handel begründet hätten, und auf die Not leidenden Menschen in Kanganaman. Schliesslich wurde die Versammlung aufgehoben und auf den folgenden Tag, einen Sonntag, vertagt, an dem auch noch zusätzliche Männer aus dem Nachbardorf Kanganaman kommen sollten. An diesem Sonntag gab es dann eine grosse Versammlung in dem

Männerhaus Mangvambet. Die Männer von Gaikorobi beschlossen, die Handelsbeziehung mit Kanganaman wieder aufzunehmen.

Am 7. November fand wieder ein Tausch zwischen Frauen aus Kanganaman und Gaikorobi statt. Von Kanganaman kamen vier Frauen auf den Marktplatz Kinsembetuvu. Ausser den Sawos-Frauen waren auch zwei Gehilfen der Dorfchefs von Kanganaman und Gaikorobi erschienen. Sie hielten eine kurze Einführungsrede, in der sie u.a. darauf hinwiesen, dass auf dem Markt kein Geld verwendet werden dürfte. Dann streute eine Sawos-Frau, Mambiman, Frau von Mulimbandi aus dem Wegum-Klan, Sagokrümel auf die ausgebreitete Ware der Iatmul-Frauen. Diese hatten ihre Fische noch mit Bananenblättern zugedeckt.

Der andere Marktplatz Djametuvu wurde anschliessend aufgesucht. Dort waren fünf Frauen aus Kanganaman anwesend. Die Sawos-Frau Tumbangeman, Frau des Mannes Walambandi aus dem Klan Wuliap, streute die Sagokrümel aus.

Wie ich von Frauen erfuhr, kamen jedoch schon am nächsten Markttag, dem 10. November, keine Frauen von Kanganaman, so dass die Sawos-Frauen mit ihren vollen Tragnetzen vom Marktplatz zurückkehrten. Männer behaupteten, dass diese Unterbrechungen auch früher sehr häufig gewesen sein sollen. Wie schon festgestellt wurde, wirkt sich besonders die während der Trauerzeit von Frauen durchgeführte Unterbrechung der Handelsbeziehung sehr negativ aus. Während der beobachteten Zeit im Jahre 1973-74 hatten die Frauen von Kanganaman mittlerweile einen neuen Handelspartner, Nangusap, gefunden. Die Frauen des Dorfes Nangusap brachten den Sago sogar bis in das Dorf Kanganaman, den Weg über das Dorf Yensan benutzend.

Am 16. April 1973, als in Gaikorobi gerade ein grösseres Fest stattfand, kamen gegen vier Uhr nachmittags Frauen aus Kanganaman vom Männerhaus Wolimbi in das Dorf Gaikorobi. Auf dem Marktplatz Kinsembetuvu waren keine Sawos-Frauen vom Dorfteil Kambok erschienen, so dass die Iatmul-Frauen in das Dorf kamen. Sie stellten und setzten sich schimpfend vor das Männerhaus Kambok, und Männer des Dorfteiles Kambok eilten in die Häuser, um ihre Frauen herbeizurufen. Ein Informant von mir, Sangindimi, kam verstohlen herbei und brachte etwas Sago versteckt in einer Netztasche. Bei diesem Ereignis war auffallend, dass der Dorfchef nicht erschien und sich um die Angelegenheit überhaupt nicht kümmerte. Schliesslich kamen einige wenige Frauen und brachten nach langem Warten etwas Sago.

Am folgenden Tag, dem 17. April, kamen mittags Männer aus Kanganaman und gingen in den Dorfteil Kambok. Sie beklagten sich im Männerhaus

darüber, dass die Frauen des Dorfteiles Kambok am vorangegangenen Tag nicht auf dem Marktplatz erschienen waren und dass der Dorfcchef Poin-
dambui die Klagen der Frauen nicht angehört hatte. Sie meinten, Sago
und Fisch seien während dieser Zeit des extremen Hochwassers ihre ein-
zige Nahrung, und es würde nun das Kind, gemeint die Iatmul, die Mutter,
gemeint die Sawos, um Hilfe bitten.

Entgegen der Aussage des Dorfcchefs von Gaikorobi wurde am Abend die-
ses Tages keine Versammlung mit Frauen des Dorfteiles Kambok abgehalten.
Am 21. April erfuhr ich, dass inzwischen wieder auf dem Platz Djametuvu
getauscht wurde, der vorher ungefähr zwei Wochen lang überflutet gewe-
sen war. Dies traf jedoch nicht für den anderen Platz zu. Als Grund
für die mangelnden Sagolieferungen seitens der Sawos erfuhr ich später,
dass wegen des Hochwassers Schwierigkeiten bei der Sagogewinnung be-
standen, so dass einige des Dorfes selbst nur wenig Sago zur Verfügung
gehabt haben sollen.

Im folgenden wird das Gespräch der Männer im Männerhaus Kambok vom
17. April 1973 wiedergegeben. Da nicht von allen Männern nachträglich
die Namen erhalten werden konnten, und um eine gewisse Anonymität in
dieser doch heiklen Sache zwischen beiden Dörfern zu wahren, wird nur
angegeben, ob der Sprechende ein Mann aus Kanganaman, d.h. ein Iatmul,
oder ein Mann aus Gaikorobi, also ein Sawos, ist.

Iatmul: "Ueberall dort, wo wir Nahrung holen, isst der Fisch Exkre-
mente. Aller Grund ist überschwemmt, auch Friedhof und Toi-
lettenhäuser, und wir haben nur diese Nahrung [Sago und Fisch].
Wenn sie diesen Fisch aufschneiden, sehen sie keine Exkremen-
te und keinen Urin im Inneren des Fisches, wirklich nicht.
Ueberall haben wir nur diese Nahrung. Wenn unsere Frauen
angeln gehen, gehen sie sehr weit weg vom Dorf. Sie holen
den Fisch nicht in der Nähe des Dorfes, wirklich nicht. Wenn
unsere Frauen Fische fangen, essen wir diesen Fisch, und eini-
ge Fische schicken wir zu euch. Alles gute Essen verstecken
sie vor den Kindern und bringen es hierher, um Sago einzutau-
schen. Wenn die Frau keine gute Nahrung herbeibringt, kann
sie keine grosse Sagomenge eintauschen, nein, sie wird dann
nur wenig Sago holen. Das gute Essen pflegen sie hierher zu
bringen, um Sago zu holen. In Kandingei stecken sie die Fisch-
reusen in den Bach, in dem Exkremente und Urin hinabfließen,
doch sie kümmern sich nicht weiter darum. Sie stecken die
Fischreusen hinein, holen Fische und essen sie. Und die Men-
schen von Malingei gehen im [Bach] Ntangimat angeln und spee-
ren *makau* (Pi.)-Fische und essen fort und fort."

Iatmul: "Vom Dezember bis zum Januar habt ihr verboten, Sago zu geben,
und nur die Frauen von Tevondimi, Mandji und Mulimbandi (1),
nur diese Frauen haben unseren Frauen Sago gegeben. Gut, wir

(1) Es sind Frauen des Dorfteiles Indeləpma von Gaikorobi.

sagen: 'Es ist genug so!' Und ihr Männer werdet sagen: 'Wir haben nichts zu sagen!' Wir wissen nichts von den Meinungen eurer Frauen, nur dass nicht unsere Frauen vergebens zum Markt kommen. Du wirst sagen: 'Es ist die Sache eurer Frauen. Wir wissen, wie die Männer denken, und nicht, wie die Frauen denken.' Nicht dass morgen alle unsere Frauen vergebens kommen. Gestern sagten sie: 'Wir werden nicht gehen', so sagten sie. Und ich sagte ihnen: 'Nein, ihr werdet gehen!' so sagte ich ihnen. 'Wenn wir hingehen und niemanden sehen, so werden wir in das Dorf gehen', so sagten sie."

Sawos: "Wenn alle ihre Frauen keine Lust haben, genügt es, wenn meine beiden Frauen auf den Markt gehen, wenn alle keine Lust haben. Ich muss meine beiden Frauen schicken und Nachricht geben. Ich werde sie fragen: 'Aus welchem Grund gebt ihr ihnen keinen Sago?' Es ist nicht ihre Angelegenheit, es ist meine Angelegenheit. Ob sie irgendwelche Klagen haben oder ob sie zu faul sind, diese beiden Dinge kann ich sie fragen. Sie können sagen, welche Klage sie haben. Ngwanduwan (1) ist da, wir beide sind da. Ihr seid nun hier. Ich werde es heute abend wissen. Allen Sago, der in den Häusern ist, werden sie zum Markt bringen. Somit habe ich genug gesprochen. Wenn alle nicht gehen, so sage ich ihnen: 'Gut!' Meine beiden Frauen werden hinuntergehen [zum Markt], wenn sie alle nicht gehen wollen, wenn sie irgendwelche Klagen haben. Diese Klage, die sie haben, am Abend werde ich wissen, welche Klage es ist. Gut, diese Klage wird dann zum Markt kommen, meine beiden Frauen werden sie überbringen, und sie können auch ein wenig tauschen, allen ein wenig Sago geben. Damit ist genug, wir können keine allzu grosse Rede machen."

Iatmul: "Nur dass nicht nur deine beiden Frauen kommen, und dann unsere vielen Frauen kommen, diese sehen und wieder ohne etwas zurückkommen."

Sawos: "Wenn heute abend die Frauen kommen, werde ich sie fragen. Es ist ihre Sache. Wir werden sehen."

Sawos: "Ich glaube, dass sie einmal vergebens gingen und zurückkamen. Aus diesem Grunde haben sie aufgehört. So kamen sie, sagten es mir, und ich hörte es."

Iatmul: "Gestern kamen alle Frauen, und du hast ihre Klagen nicht angehört. So sagten es uns die Frauen, und wir sind gekommen, um dich zu hören. Du selbst hast die Bevölkerung angehalten, sag es aufrichtig! Ich höre und werde gehen. Die Regierung kann uns helfen. Nur zwei Sachen essen wir, in den Gärten ist alles im Hochwasser verdorben, Sago und Fisch, nur diese zwei Dinge. Wenn es diese nicht gibt, muss uns die Regierung mit Nahrung versorgen. Nur diese zwei Dinge haben wir jetzt am Sepik. Du musst aufrichtig sprechen."

Sawos: "Eine gute Rede machst du, ja, in der Tat, du hast gut gesprochen. Nur wissen wir Männer nicht den Tag der Frauen, an dem sie tauschen. Die Frauen von Kraiembät und Kamanembät (2) sind alle aufgebrochen. Wir dachten deshalb, auch sie [Frauen

(1) Dorfchef von Kanganaman.

(2) Frauen von Gaikorobi, von den Dorfteilen Kraiembät und Indelöpma. Im Dorfteil Indelöpma steht das Männerhaus Kamanembät.

von Kambok] würden aufbrechen. Wir dachten so, aber nein, nur die einen gingen zum Markt, und von uns niemand. Wenn ich sagte, ihr dürft nicht gehen, wie, kann ich nur diesen Ort verwalten? Denkt ihr, ich könnte euch nicht helfen? Ich habe ein solches Gesetz in unserer Dorfchef-Versammlung nicht erhalten. Einige Dorfchefs meinen, sie verwalteten nur ihr eigenes Dorf. Nein, wirklich nicht. Ich sage euch, dass ich sie [die Frauen] nicht zurückhalten kann, nein, das ist ein sehr schlechtes Gesetz. Auf diese Weise verwalte ich nur mein Dorf. Ngwanduwan ist da, und ich sage, dass sie [die Regierung?] es nicht möchten, wenn wir nur einen Ort verwalten. Ich habe euch nicht übergangen. Welche Klage habe ich, die ich euch nennen könnte? Ich weiss, was ihr esst. Zuckerrohr und Bananen hat das Hochwasser überschwemmt. Ihr esst nur Sago, auch ich denke daran. Allein unsere Frauen machten einen Fehler. Sie haben den Sago für Kinsembetuvu (1) zurückgehalten. Die Frauen von Kraiembat und Kamanembat, sie haben alle getauscht. Das sage ich. Du kamst, und so erfuhr ich davon. Ich dachte, dass sie alle gehen würden, so dachte ich."

Iatmul: "Alle unsere Frauen sind zum Markt gekommen, sie warteten und warteten, und dann kehrten sie zurück. Und die anderen Frauen [von Kanganaman], sie haben alle [Sago] geholt. Sie gingen auf den anderen Marktplatz, Djametuvu (2)."

Sawos: "Das ist wahr, das habe ich auch gehört. Es sind die Frauen von Kambok. Im anderen Teil ist es in Ordnung, sie gehen zum Markt."

Iatmul: "'Wir werden unsere Sawos auf dem Djametuvu aufsuchen', sagten sie [die Frauen]. Gestern gingen im ganzen acht Frauen nach Djametuvu, alles Frauen von Wolimbi (3). Eine Frau von Poin-dambui und eine Frau von Tevondimi (4) allein gingen auf den Djametuvu. Und auf Kinsembetuvu, was ist los, sind wir keine Menschen?"

Sawos: "Was du sagst, ist wahr. Ich sagte meiner Frau, ich fragte sie: 'Auf welchem Marktplatz warst du?' Und sie sagte: 'Ich ging auf den Djametuvu.' 'Warum gingst du nicht auf den Kinsembetuvu?' fragte ich sie und schimpfte sie gestern. 'Gut, ich werde wissen, wieviele Frauen auf den Kinsembetuvu gehen, ich werde es wissen', sagte ich 'und du wirst Krach bekommen', sagte ich ihr."

Iatmul: "Tuvimbalu (5) sagte: 'Alle Frauen von allen Männerhäusern, ihr kommt nicht auf einen Marktplatz!' Sie schimpften herum und gingen. 'Wir haben nur wenig [Sago] genommen', sagte sie."

Sawos: "Das ist wahr, so sagten sie mir. 'Die Sawos, was machen sie', so sagten sie, alle Frauen von Djametuvu sprachen gestern so, und ich hörte es. 'Ihre Sawos, was machen sie, Wolimbi hat viele Menschen (6)', so sagten sie."

(1) Marktplatz, auf den die Sawos-Frauen vom Dorfteil Kambok gehen.

(2) Marktplatz, auf den die Sawos-Frauen der Dorfteile Kraiembat und Indelepma gehen.

(3) Wolimbi ist der Name eines Männerhauses in Kanganaman.

(4) Eigentlich hätten diese Frauen aus Gaikorobi auf den Platz Kinsembetuvu gehen müssen.

(5) Vermutlich Frau von Kanganaman.

(6) Menschen vom Männerhaus Wolimbi in Kanganaman.

- Iatmul: "Wenn alle Frauen von Kinsembetuvu nach Djametuvu zum Tauschen gehen, werden sie alle in das Dorf kommen, und sie werden streiten. 'Wir werden einzeln tauschen', so sagten sie und schimpften. Früher hatte der Markt kein Verbot. Ihr werdet alle streiten, ich sage es dir aufrichtig."
- Sawos: "Gut, dass du kamst wegen dieser Klagen, früher machten es die Väter auch so. 'Warum ist diese Sache nicht in Ordnung?' So pflegten sie zu kommen und kehrten dann in das Dorf zurück, ihr alle von Wolimbi, Mindjembet und Kosimbi (1). Wenn sie wegen Sago sich streiten und schlagen, dann werden wir alle von Kambok Schwierigkeiten bekommen. Warum haben wir keinen Sago gegeben? Allein unsere Frauen haben einen Fehler gemacht, keinen Sago zu liefern. Wir werden deshalb Schwierigkeiten haben."
- Iatmul: "Wir Männer sind alle gekommen, um die Beschwerde des Dorfchefs zu hören. Du wirst es sagen, wir hören zu und werden in das Dorf zurückkehren."
- Sawos: "Ihr dürft nicht meinen, er habe mit seinen Leuten schon gesprochen und wisse es. Ihr dürft nicht so denken, wirklich nicht. Wenn ich eine Klage oder Beschwerde gehabt hätte, so hätte ich euch einen Brief geschrieben (2). Wenn es keinen Tausch gäbe und ich eine Rede oder einen Streit vernommen hätte, so würde ich dir, dem Dorfcchef, einen Brief schreiben. Ich kann es dir nicht verbergen, wirklich nicht."
- Iatmul: "Ich habe deine Rede nicht gehört. Du darfst nicht den Sago zurückhalten. Wir wissen nicht, wie die Frauen denken. So sprechen wir mit dir. Wenn du sagst, es sei gut, die Frauen jedoch anderer Meinung sind - diese Beschwerde wollten wir von dir hören. Ich weiss von gestern von euch Männern, dass ihr Mitleid hattet. Ihr denkt, dass die beiden Frauen des Dorfcchefs gehen werden. Es ist gut, dass ihr so denkt."
- Iatmul: "Wir möchten es von dir wissen. Damit du nicht mit deinen Leuten sprichst, nachdem wir gegangen sind, und dann deine Meinung änderst. Deshalb fragen sie dich immer noch. Von den Männern in Kambok habe ich es gestern schon gehört: 'Wir dachten, alle Frauen würden gehen.' Nur gebt ihr nicht jeden Tag Sago nach Kararau, sondern nur einmal in der Woche."
- Sawos: "Alle Menschen von Kambok werden sprechen, und ihr werdet dann ihre Klage hören. Sie werden es euch sagen. Ich dachte, dass alle ihre Frauen gehen würden. Gestern kam Ngwanduwan und sagte mir: 'Die Frauen kamen zum Markt, sahen niemanden und gingen wieder zurück.' Er sprach so, und ich war ganz überrascht. Ich weiss nur von meinen Frauen. Ich sagte: 'Ich weiss nicht, ob sie einzeln Sago waschen gingen.' Meine Frau sagte: 'Ich allein kann nicht Sago geben, und so ging ich nach Djametuvu.' Auch meine Frau hat einen Fehler gemacht."
- Iatmul: "Es ist gleichgültig, ob es eine oder zwei Frauen sind, sie soll bleiben und Sago geben."
- Sawos: "Ich werde die Frauen heute abend fragen. Dieses Männerhaus hat kein Tabu, nein, das wirst du nicht hören können, es ist

(1) Namen der drei Männerhäuser von Kanganaman.

(2) Bei einem früheren Marktkonflikt schrieb der Dorfcchef tatsächlich einmal einen Brief nach Kanganaman.

der Fehler unserer Frauen. Ich werde sie fragen, ob es wegen der Gerichtssache ist, als der Verwaltungsbeamte kam und sie in Yensan dem Gericht je einen Dollar zahlten, dass sie keinen Sago mehr lieferten. Das werde ich sie am Abend fragen. Gut, dass ihr gekommen seid; mit den ersten Männern des Dorfes zu sprechen. Ihr könnt alle anderen Männer fragen, ob es ein Verbot gibt, Sago zu liefern, ob der Dorfcchef es verboten hat."

Iatmul: "Wir können es dir nicht verbergen. Deshalb sind wir gekommen, mit dir zu sprechen."

Sawos: "'Warum haben unsere Frauen einen Fehler gemacht oder eure Frauen, oder hat der Dorfcchef ein Verbot aufgestellt', so sprecht ihr, das ist gut, nur sage ich euch, ich wirklich nicht."

Iatmul: "Ich sagte dir, dass alle Frauen von Kambok hier keinen Sago geben, nichts machen, hören sie denn nichts von draussen?" (1)

Sawos: "Du kennst meine Art. Ich bin nicht irgendein Mann. Wenn ein Fehler geschieht, dann werde ich sagen: 'Du selbst hast den Fehler gemacht.' Nur ist das nicht der Fall, es ist die Faulheit unserer Frauen. Tagsüber sind sie jetzt alle weg, am Abend werden wir ihre Klage wissen. Der Verwaltungsbeamte hat gesagt: 'Ihr müsst der Bevölkerung draussen helfen, wenn ihr allein da seid, sonst könnt ihr euer Land nicht hochbringen.' Das sagte er zu uns. 'Ihr müsst helfen', sagte er. 'Wenn die Bevölkerung einer Gegend im Verderben liegt, muss die Bevölkerung einer anderen Gegend ihr helfen.' Das sagte er, das hörten wir, alle Dorfcchefs. Ihr meint, ein Fehler, doch ich sage, wirklich nicht."

Iatmul: "Als wir in Pagwi versammelt waren, vereinbarten wir, dass ihr Menschen im Wald den Menschen draussen helfen müsst. Später, in der Trockenzeit, werden die Menschen vom Wald alles zum Pflanzen geben, was auch immer, Bananen, Taro, *apika* (2)."

Sawos: "Ihr hört, alle Menschen im Wald werden helfen, was auch immer zerstört ist, ihr werdet ihnen helfen. Wenn ihr Haus im Wasser versunken ist, so müsst ihr ihnen eine Stelle zum Wohnen geben. Gut, wir geben ihnen den Platz. Wenn sie den Platz einnehmen kommen, so werden wir in ein Waldhaus gehen. Ich sagte ihnen: 'Ihr werdet in ein Waldhaus gehen, sie werden diesen Platz einnehmen kommen.' Das beschlossen wir, und alle hörten es. Die Menschen von Kararau kamen (3) und blieben mit uns zusammen. Wenn ihr alle kommt, so werden die Menschen dieses Ortes in den Wald gehen, und ihr werdet allein bleiben."

Iatmul: "Gestern kam die Frau des Dorfcchefs nach Djametuvu. Ich glaubte, auf Veranlassung des Dorfcchefs sei seine Frau auf den anderen Marktplatz gegangen. 'Wir werden es von ihm hören', sprachen wir und kamen, mit dir zu sprechen."

(1) Mit "draussen" ist hier das Gebiet am Fluss selbst gemeint, d.h. die Notsituation mit dem Hochwasser. Es wird hier also das Waldgebiet (innen) dem Flussgebiet (aussen) gegenübergestellt.

(2) Pidgin-Bezeichnung für *Abelmoschus manihot* (Lea 1964:186).

(3) Während des extremen Hochwassers 1973 wohnten einige Menschen von Kararau im Dorfteil Kambok.

- Sawos: "Ihr dürft nicht denken, es gäbe einen Fehler, der auf eurem Dorf oder auf diesem Dorf hafte. Nein, allein die Faulheit unserer Frauen, auf den Markt zu gehen, ist es. Am Abend werde ich ihre Klagen hören, und ich werde ihnen sagen: 'Morgen werdet ihr Sago waschen und zum Markt gehen!' Es ist wahr, das Hochwasser hat die Bananen überschwemmt und alles übrige des Gartens, es ist wahr, du isst nur Sago."
- Iatmul: "Du bist die Regierung von Gaikorobi (1), du schaust nach ihnen. Ich glaube, dass du lügst, du selbst hast uns den Sago vorenthalten. Gestern kamen die Frauen in das Dorf, suchten dich und kehrten zurück."
- Sawos: "Wenn du keinen Fehler gemacht hast, so kann ich dir den Sago nicht vorenthalten, wirklich nicht. Gut, dass du sprichst und deine Klage los wirst, gut, nichts zu sagen, ich danke dir für deine Rede."
- Iatmul: "Wenn die Frauen morgen kommen und niemanden auf dem Marktplatz sehen, so werden sie alle in das Dorf kommen."
- Sawos: "Ich möchte auch etwas fragen. Habt ihr eine Klage gehört? Oder haben eure Frauen gesagt, dass der Dorfcchef den Sago zurückgehalten habe? Haben sie das gesagt?"
- Iatmul: "Nein. Sie kamen zum Markt, niemand war da, sagten es uns, und wir brachen auf."
- Sawos: "Ich kam nicht und sah sie nicht, als sie in das Dorf kamen. Sie kamen nicht zu mir, und ich habe ihnen nicht gesagt, aus welchem Grunde die Frauen euch keinen Sago gegeben haben. Das habe ich ihnen nicht gesagt."
- Iatmul: "'Wozu ist er die Regierung dieses Dorfes, warum kann er nicht nachschauen, euch sehen, und geht in die Umzäunung (2)?' Das fragte ich sie und sandte meine Leute hierher."
- Sawos: "In der Tat, gestern kam Ngwanduwan und sagte es mir, ich ging jedoch nicht hin, ich ging in die Umzäunung und arbeitete dort. Aus diesem Grunde meint ihr, der Dorfcchef selbst habe den Sago zurückgehalten. Das dachtet ihr und kamt. Gut, und wir sprechen uns jetzt aus."
- Iatmul: "Ihr seid unsere Regierung. Ihr seid in jedem Ort und schaut nach unserem Land. Wir pflegen nicht die Nahrung aus dem Laden zu holen, nein, wir erhalten unsere Nahrung durch unsere mühsame Arbeit. Wenn jemand Geld hat, so kann er Nahrung im Laden holen und kann essen. Wenn alle Frauen von Mindjembet (3) Sago erhalten und die Frauen von Wolimbi (3) keinen Sago erhalten, so glaube ich, dass Poindambui (4) sie zurückgehalten hat, uns Sago zu geben. 'Egal, ich werde Poindambui aufsuchen', sagte ich und kam. Du sagst den beiden Frauen, beide können Sago waschen und unseren Frauen geben. Dieser Ort hat viel Sago, wir sehen es hier und dort. Wieso sagt ihr, es gäbe keinen Sago? Alle Frauen dieses Männerhauses geben

(1) Gemeint ist der Dorfcchef.

(2) Während dieser Zeit fand im Männerhaus Mangvambet im Dorfteil Indelöpma ein grosses Fest statt, wobei das Männerhaus mit einem Zaun umgeben war.

(3) Männerhaus von Kanganaman.

(4) Dorfcchef von Gaikorobi.

Sago, und in Kambok gebt ihr keinen Sago an Wolimbi. Das ist nicht richtig. Aus diesem Grunde sind wir Männer von Wolimbi alle gekommen. Du bist unsere Regierung. Du selbst stehst uns vor. Du selbst wirst mich mit Sago ernähren, und mein Dorfcchef draussen wird dich mit Fisch ernähren."

Sawos: "Ich danke dir für deine Rede. Nur ein Teil gibt Sago, und ein Teil gibt keinen Sago. Gute Rede, ich danke dir für deine Rede."

Iatmul: "Ich habe ihre Ansicht gehört. Welche Frau Lust hat, Sago zu geben, kann Sago geben. Es gibt kein Verbot."

Sawos: "Alle Frauen von Kraiembët und Kamanëmbët, das Hochwasser hatte Djametuvu noch nicht überschwemmt, pflegten zu teilen und zu nehmen [zu tauschen]. Als das Wasser Djametuvu überschwemmte, hielten sie den Markt nahe der saí (1) ab. Die Frauen von Wolimbi sind jedoch mit den Frauen von Kambok nicht zusammengekommen, und nur darüber redet ihr jetzt viel."

Iatmul: "Kambok hat sehr viele Frauen. Warum nur geben sie uns keinen Sago? Ich glaube, ihr denkt, wir hätten viel Nahrung im Wald. Ihr denkt so und gebt uns keinen Sago. Nein, ihr dürft nicht so denken, denkt an uns. Wir wissen, dass ihr viel Nahrung habt. Genug, der Dorfcchef selbst wird am Abend mit den Frauen hier sprechen, in Kambok. Was die Frauen auch sagen, wird er uns über den Markt mitteilen. Du selbst, Dorfcchef, wirst es ihnen sagen, uns Sago zu geben. Wenn du nicht energisch sprichst, so werden sie uns keinen Sago geben."

Sawos: "Genug der Rede. Ihr braucht nichts zu befürchten. Morgen werden die Frauen Sago geben. Es ist nicht nur jetzt, dass ihr kommt, schon früher zu den Zeiten unserer Väter kamen sie auf diese Weise, und wir, die Kinder, leben nun hier."

Iatmul: "Poindambui, du hast ihre Klagen vernommen, und ich wünsche, dass wirklich morgen alle Sago geben."

Auswertung des Gesprächs vom 17. April 1973:

Wenn man dieses Gespräch liest, muss man sich vergegenwärtigen, wie die Menschen in Kanganaman sich in einer besonderen Notsituation befanden, wie andere Dörfer am Fluss im Jahre 1973 war auch Kanganaman vom extremen Hochwasser bedroht. Ihre Häuser drohten einzustürzen, was bei einigen dann auch geschah; einige Menschen verliessen ihre Dörfer, wie z.B. Menschen von Kararau.

Zu Beginn des Gesprächs wird von Männern von Kanganaman betont, dass sie trotz der Umstände nur gute Nahrung liefern würden, und dass deshalb die Sawos von Gaikorobi ruhig ihre Fischnahrung annehmen könnten. Tatsächlich konnte bei Männern aus Gaikorobi manchmal eine negative Reaktion auf die Zustände der überschwemmten Dörfer bemerkt werden,

(1) Haus am Weg zum Marktplatz, in welchem von Männern das Flötenspiel geübt wird.

einerseits empfanden sie mit den Iatmul Mitleid, andererseits konnten sie es auch nicht verstehen, warum die Iatmul am Fluss blieben. Doch der Inhalt des Gespräches führt dann von dieser Fischnahrung zu einem anderen Thema hin. Die Iatmul beklagen sich, dass wenig Frauen auf den Marktplatz gekommen seien, es handelt sich hierbei um den Marktplatz Kinsembetuvu, der von Frauen des Dorfteiles Kambok in Gaikorobi und von Frauen des Männerhauses Wolimbi in Kanganaman aufgesucht wird. Dagegen soll der Tauschhandel zwischen den anderen Frauen von Gaikorobi und Kanganaman, trotz erswerter Umstände und Verlegung des Tauschplatzes, weitergeführt worden sein. Es geht also nur um die Frauen von Kambok, daher wurde dieses Gespräch ja auch im Männerhaus Kambok geführt. Ferner muss man wissen, dass der Dorfcchef von Gaikorobi in diesem Dorfteil lebte. Das Gespräch läuft dann darauf hinaus, dass die Männer vom Wolimbi-Männerhaus in Kanganaman dem Dorfcchef unterstellen, er habe den Tauschhandel auf dem Platz Kinsembetuvu verboten, was ja nicht zutraf. Es gab jedoch einige Verdachtsmomente, die eine solche Anschuldigung nahelegten. Einmal war der Dorfcchef am Vortag, als die Frauen von Kanganaman in das Dorf gekommen waren, nicht erschienen, ihre Klagen anzuhören. Seine Abwesenheit - er gab vor, bei einem Fest zu tun zu haben - wurde als Schuldhinweis aufgefasst. Als zweites Verdachtsmoment wurde angesehen, dass eine Frau des Dorfcchefs auf einen anderen Marktplatz gegangen war, als es sonst üblich war.

Worüber schon öfter gesprochen wurde, wird in dieser Auseinandersetzung zwischen Männern deutlich: die Männer wissen nicht, was mit dem Markt geschieht (1). Dies konnte z.B. auch daran erfahren werden, wenn man wissen wollte, wann ein Markttag war. Dazu mussten immer Frauen gefragt werden. Männer interessieren sich nicht für den alltäglichen Ablauf des Tauschhandels. Der Markt ist Sache der Frauen. Es wird hier auch deutlich, wie die Frauen in dieser Weise Mittler sind zwischen den Dörfern, sie überbringen die Nachricht (2), sie vermitteln die Nahrung, sie rufen ihre Männer im Notfall herbei, durch ihre Handlungen können so aber auch Missverständnisse und Konflikte zwischen Dörfern entstehen. Die Männer dagegen schreiten erst zu einem späteren Zeitpunkt ein.

(1) Ferner achte man auf die Hilflosigkeit der Männer, wenn sie sagen, dass die Frauen erst abends wieder im Dorf seien.

(2) So konnte ich mehrmals diese Handelswege dazu benutzen, Briefe nach Kararau oder auch Palimbei zu schicken, was von den die Briefe übermittelnden Frauen mit grösster Sorgfalt ausgeführt wurde.

Ferner wird auch deutlich, wie diese Handelsbeziehung letztlich von der Initiative der Frauen abhängt, ob die Frauen Lust haben, den Markt zu besuchen oder auch nicht. Damit wird man einen Grossteil der Instabilität der Handelsverbindungen erklären können. Von den Kanganaman-Männern wird es so dargestellt, als seien die Sawos-Frauen nicht gekommen. Doch zurecht wird einmal von einem Mann aus Gaikorobi gesagt, dass auch Sawos-Frauen vergebens den Markt besucht hätten, weil keine Kanganaman-Frauen gekommen waren. Dies wurde auch schon bei der Betrachtung der Häufigkeit der Marktbesuche deutlich. Da so wenig Frauen die Marktplätze besuchten, kam es dann zu einer Zusammenlegung der beiden Plätze, ein Punkt, der uns auch in dem Gespräch begegnet. Die Dorfteile sollten jedoch getrennt den Tausch durchführen. So führten die Vermischung und der Wechsel der Plätze zu Konflikten.

Das Gespräch gibt nicht nur über die Handelsbeziehung, sondern auch über die damalige Situation, kurz vor der Unabhängigkeit des Landes Papua New Guinea (1), einigen Aufschluss. Auf diese damit zusammenhängenden Fragen kann in diesem Rahmen nicht eingegangen werden. Ich möchte hier nur auf einige wenige Punkte hinweisen. Im Dorfcchef wird die entscheidende Instanz gesehen, ihm wird ein Verbot der Sagolieferungen zugetraut, obgleich er dies allein ja gar nicht hätte entscheiden können. Doch durch die von den Weissen eingeführte Verwaltungsorganisation auf Dorfebene wird einem Dorfcchef eine gewisse Machtposition zugesprochen, die nicht jeder Dorfcchef auch wirklich ausfüllen kann. Man achte hierbei auch darauf, wie der Dorfcchef mit einer Regierung verglichen wird. Auffallend ist auch, dass vom Dorfcchef in Gaikorobi eine gewisse Solidarität mit den Not leidenden Menschen, ja sogar eine Verantwortlichkeit für andere Dörfer ausgesprochen wird.

In der schon genannten Notsituation sollen die Menschen im Wald den Menschen am Fluss helfen. Die Menschen, die "aussen" sind, suchen Schutz bei den Menschen, die "innen" sind. Hier wird das schon erwähnte Verhältnis Mutter/Kind, das ich als kennzeichnend für die Beziehung zwischen Sawos und Iatmul betrachten möchte, angesprochen. Man achte auch darauf, wie diese Beziehung nochmals um eine weitere Ebene verschoben werden kann, indem von den Sawos in ihrer Selbstlosigkeit behauptet wird, dass sie sogar den Iatmul ihr ganzes Dorf zur Verfügung

(1) Am 1. Dezember 1973 wurde in Papua New Guinea die Selbstregierung (Self Government) eingeführt, am 16. September 1975 wurde der Staat unabhängig.

stellen würden und selbst noch tiefer in den Wald, zu ihren Waldhäusern, ziehen würden. Man könnte verkürzt sagen: Sawos im Wald und Iatmul im Dorf des Waldes!

In welchem Ausmass nach dieser Auseinandersetzung die Tauschhandlungen wieder aufgenommen wurden, kann leider nicht mit Zahlen belegt werden. Wie dieser Handel etwas später, anfangs 1974, aussah, wurde schon gezeigt. Leider war es im April des Jahres 1973 wegen des schon erwähnten Festes nicht möglich, dem Markt eine grössere Aufmerksamkeit zu widmen.

Da von mir selbst kein Konflikt auf einem Marktplatz beobachtet werden konnte, möchte ich im folgenden eine ältere Frau sprechen lassen, die mir einen solchen Konflikt einmal beschrieb. Es muss während der Hochwasserzeit gewesen sein, da man zu dieser Jahreszeit den Marktplatz Djametuvu mit dem Boot oder auf Brücken gehend erreicht. Die in der Erzählung erwähnten Personen gehören der letzten verstorbenen Generation an. Nach der Schilderung der Frau entstand der Konflikt, weil eine Iatmul-Frau den ihr angebotenen Sago nicht nehmen wollte. Es gab eine Schlägerei, wobei die Erwähnung der Sagopalmlblatt-Dornen die Heftigkeit der Auseinandersetzung unterstreicht. Bei dem dann folgenden Streit zwischen Männern hob die Erzählerin besonders die Schamblätter des Kanganaman-Mannes hervor. Offensichtlich blieben diese längere Zeit an einem Sagopalmlblatt hängen, so dass sie von den Frauen, die zum Markt gingen, jeweils gesehen und entsprechend kommentiert wurden. Die Frau Tangwando vom Klan Kembiam erzählte nun folgendes:

"Sie [die Frauen] kamen auf den Bach heraus. Sie durchquerten Djamesu [einen Sagosumpf] auf Brücken und kamen hierher zum Markt. Muliame [Frau von Gaikorobi] trug einen Sagobrocken hinaus, um dafür eine Schildkröte einzuhandeln. Sie hatte ihn hinausgetragen, und die Frau Djoliese [aus Kanganaman] sagte: 'Nein!' Daraufhin brachte Muliame ihren Sagobrocken wieder zurück, und sie [Frauen von Gaikorobi] schlugen Djoliese. Sie brachen Palmlblätter vom Sago von Sansegendimi [Mann aus Gaikorobi], *asano* (Palmen-Varietät), nur an der Griffstelle entfernten sie die Dornen, und mit diesen Palmlblatt-rippen voller Dornen schlugen sie Djoliese. Die anderen Frauen [von Kanganaman] fürchteten sich und eilten in ihr Dorf zurück. Die Männer kamen am folgenden Tag, sie holten die Männer und kamen, die Männer kämpften. Die Schamblätter von Lømalan [Mann aus Kanganaman] hingen dort in Djamesu und verfaulten. Kwondeapan [Mann aus Gaikorobi] allein versteckte sich im Sagosumpf, er sass, nur mit dem Fischepeer wollte er kämpfen. 'Kwondeapan, so sagen wir, den Krieger der Sawos, jetzt werde ich ihn sehen', sagte Lømalan. Er hatte das gesagt, Lømalan hatte nur *pusako* [Blätterart] als Schambekleidung, er durchquerte Djamesu. 'Ya! Ya!' schrie er aus Furcht. Kwondeapan trat heraus, 'aih!!' Lømalan sprang in das Wasser, die Schamblätter blieben an einem Sagopalmlblatt hängen. Mit dem Fischepeer hatte Kwondeapan seinen Oberschenkel getroffen."

3.3 EINE INTERPRETATION DES TAUSCHHANDELS ZWISCHEN SAWOS UND IATMUL

Gaikorobi hat mit zwei Dörfern mehr oder weniger regelmässige Handelsverbindungen. Bei diesem Handel hat, wie wir sahen, der Tausch von Sago gegen Fisch die grösste Bedeutung. Damit lässt sich diese Handelsbeziehung von der gehandelten Ware her mit vielen anderen Handelsbeziehungen von Neuguinea vergleichen, bei denen auch hauptsächlich Fischnahrung gegen stärkehaltige Produkte ausgetauscht wird. Brookfield und Hart (1971:320) schreiben über diesen Handel in Neuguinea:

"Many fishing communities exchange fish almost daily against starch foods with nearby sago-producing and agricultural communities, sometimes by direct barter, sometimes through media of exchange such as shells. In central New Guinea periodic market-type exchanges are still sometimes held on the fringes of the closely populated country, in which the products of adjacent regions are transferred by reciprocity, barter and sale, together with reciprocal transfer of ubiquitous foods and 'exchange' transfer of scarce products entering long-distance trade."

Für den Handel von Gaikorobi ist es nun wichtig festzuhalten, dass es ein Austausch mit festen Tauschwerten ist, bei welchem eine Gruppe von Frauen einer anderen Gruppe von Frauen gegenübertritt. Es gibt also bei diesem Austausch auf einem Marktplatz keine individuellen Tauschpartnerschaften. Ein anderes wichtiges Faktum ist, dass kein Feilschen stattfindet. Das Verhältnis der Reziprozität erscheint mir in diesem Zusammenhang von Bedeutung zu sein.

"Exchange at set rates occurs under reciprocative or redistributive forms of integration; exchange at bargained rates ... is limited to price-making markets." (Polanyi 1957:267)

Bei den Handelsbeziehungen von Gaikorobi mit den Dörfern der Iatmul ist es wichtig, dass einerseits ein Verhältnis der Reziprozität vorhanden ist, man gibt Sago und erhält einen Fisch, ein Geben und Nehmen ohne Versuche, einen Gewinn zu machen, aber andererseits ein gewisses Spannungsverhältnis trotzdem zu bemerken ist. Man denke daran, dass die Frauen der verschiedenen Dörfer ja fast nicht miteinander sprechen, dass sie nach Abschluss des Tausches schnellstens in ihre Dörfer zurückkehren.

Die Dörfer, von denen Gaikorobi Fisch einhandelt, sind Nachbarorte. Obgleich es nur selten Verbindungen sind, die durch eine Heirat zwischen den Dörfern gefestigt werden - die Endogamie auf Dorfebene ist ja besonders ausgeprägt -, gibt es trotzdem zahlreiche klassifikatorische Verwandte in den Nachbardörfern, es sind teilweise die gleichen Klane, die in Nachbardörfern angetroffen werden können. Wichtiger noch als diese Verbindungen von gleichen oder einander verwandten Klanten

zwischen den Dörfern erscheint mir aber, dass die Beziehung Sawos/Iatmul auf Vorstellungen einer ursprünglichen Gemeinsamkeit aufbaut. Die Menschen im Waldgebiet und jene am Fluss betrachten sich ja als zusammengehörig, als eine ehemalige Einheit, die sich aufgespalten hat. In einheimischer Formulierung wird es so ausgedrückt, dass die Mutter im Wald lebt, das Kind jedoch am Fluss wohnt. Wie nun zwischen Mutter und Kind Nahrung ausgetauscht wird, so wird eben auch zwischen Sawos und Iatmul Nahrung ausgetauscht. Diese Beziehung wurde besonders bei Krisensituationen deutlich, bei einem Unterbruch der Handelsbeziehung zwischen Gaikorobi und Kanganaman. So wird man auch verstehen können, warum ein Feilschen bei diesem Handel nicht möglich ist.

Der Vergleich des Handels zwischen Sawos und Iatmul mit der Beziehung zwischen Mutter und Kind darf hier nur als ein Bild stehen, damit man das Ganze etwas besser versteht. Selbstverständlich sind andere Elemente in diesem Handel vorhanden, die einer Mutter/Kind-Beziehung widersprechen, doch vermute ich, dass mit diesem Bild ein Teil dieser Handelsbeziehung charakterisiert werden kann und vielleicht auch eine Erwartungsvorstellung, wie der Handel sein sollte, ausgedrückt wird. Ich möchte hier noch erwähnen, dass für die Handelsbeziehung mit dem Dorf Kanganaman berichtet wurde, dass am Anfang Gaben ausgetauscht wurden; von Kanganaman wurde ein Stein gegeben, der heute als Musikinstrument in Gaikorobi Verwendung findet, und von Gaikorobi wurde eine Holzfigur, eine Frau darstellend, übergeben. Der Beginn der Handelsbeziehung wurde somit mit einem zeremoniellen Tausch markiert.

Nicht nur die soziale Beziehung zwischen den Handelspartnern ist für das Verständnis des Tauschhandels von Bedeutung, sondern auch die Art der ausgetauschten Ware (1). Nun ist bei dem Handel von Gaikorobi das zentrale Handelsobjekt Nahrung und nicht ein Gegenstand wie z.B. ein Speer usw. Wenn man bedenkt, welche Stellung Nahrung in den Vorstellungen der Einheimischen einnimmt, wie Nahrung ja nicht eine beliebige Ware ist, so wird diese von mir hier mit reziprokem Verhältnis charakterisierte Handelsverbindung in ein anderes Licht gestellt. Wie vorsichtig wird Nahrung von einem Fremden angenommen! So konnte ich z.B. bemerken, als ich mit einem Einheimischen von Gaikorobi aus den südlich

(1) Meillassoux (1971:82) sagt über den Handel zwischen Nachbarorten: "Between neighbouring communities transactions depend both on the nature of the goods exchanged and on the social relationships existing between the parties; hence they tend to take on the form of gift and counter-gift rather than of commercial exchange."

des Chambri-Sees gelegenen Ort Mensuat aufsuchte, dass dessen Vater warnte, von den Fremden Sagofladen anzunehmen, da sie diese in besonderer Weise falteten und so das Gedächtnis schwächen würden. Wenn auch die Handelsprodukte beim Tauschhandel von Gaikorobi nicht immer schon zubereitete Nahrung darstellen, so wird man den Tausch doch auch mit einem Austausch von Nahrung innerhalb des Dorfes vergleichen können.

Ich möchte hier noch etwas intensiver auf die ausgetauschte Ware eingehen. Es wurde ja schon im ersten Kapitel auf die Hälftenteilung, die mit der Opposition von Erde zu Wasser zusammenhängt, hingewiesen und angedeutet, wie Sago mit Erde identifiziert werden kann. Diese Identifikation wird später in den Mythen noch viel prägnanter hervortreten. Die genannte Hälftenteilung hat für die Beziehung der Klane untereinander eine eminente Bedeutung, es ist eine Beziehung, die vor allem durch Austausch geprägt wird, sei es Austausch von Frauen, sei es Austausch von Nahrung. Zwar wird auf lokaler Ebene nicht Sago gegen Fisch zeremoniell ausgetauscht. Dagegen wird man auf lokaler Ebene in der Verantwortung von Klänen einer Hälfte für Vermehrungsriten und damit Nahrungsversorgung in einheimischer Betrachtungsweise eine solche Tauschbeziehung und Arbeitsteilung erkennen können. Klane der einen Hälfte sorgen für die Vermehrung von Fischen und für das Auftreten von Hochwasser, Klane der anderen Hälfte sorgen für die Vermehrung von Landtieren wie Schweine, Ratten, Kuskus, Grossfusshühner (1). Wenn Schweine und andere Landtiere gegessen werden, so soll man einen Teil der Substanz der Menschen der Erdhälfte essen, und Vergleichbares gilt für das Essen von Fisch. Ohne hier den Vergleich zwischen Austausch und Arbeitsteilung von Hälften eines Dorfes und der Handelsbeziehung zweier Dörfer übermäßig betonen zu wollen, so ist doch eine zugrundeliegende Ähnlichkeit nicht abzusprechen. Das Erstaunliche ist nun, dass die Tauschbeziehung zwischen Dörfern nicht ebenso wie die Tauschbeziehung zwischen Hälften von Heiratsbeziehungen begleitet wird. Darin können wir schon einen Hinweis erkennen, der auf eine gewisse Spannung bei diesem Handel deutet.

Im folgenden möchte ich kurz auf das eingehen, was ich zu Beginn mit einem möglichen Spannungsverhältnis angedeutet habe. So wird z.B. in einem Gesang, in welchem ein Tauschhandel beschrieben wird, von den Iatmul-Frauen wie von Feinden gesprochen. Für die heutige Gaikorobi-Siedlung waren die traditionellen Feinde im Norden, es waren die Dörfer

(1) Vgl. die einleitenden Bemerkungen im Abschnitt 9.3.

Sarem, Yegiap, zeitweise auch das westlich gelegene Marap, also Dörfer im Wald- und Sagogebiet, mit denen ja kein Handel betrieben wurde. Die Siedlung vor dem heutigen Gaikorobi, Ngətəpmə, mehr dem Fluss zu gelegen, hatte dagegen als traditionellen Feind, so berichtete man mir, das Dorf Palimbei, also die Iatmul. Diese frühere Feindschaft zu den Iatmul, die in Liedern noch besungen wird, wirkt sich somit immer noch auf die Handelsbeziehung mit dem Dorf Kanganaman aus, das ja von Palimbei aus gegründet wurde. Ebenso bestanden früher kriegerische Auseinandersetzungen mit dem Dorf Kararau. Am Mittelsepik schliesst aber eine Feindbeziehung eine Handelsbeziehung weitgehend aus, wie wir ja schon im Falle von Palimbei und Ngətəpmə sehen konnten.

Man wird den Handel von Sago gegen Fisch mit einer "balanced reciprocity" (1) charakterisieren können. Sahlins (1968:83) versteht darunter:

"Direct exchange: the return is made straight off and is equivalent in value to the goods received ... Many of the "gift-exchanges" of which ethnographers write, as well as much of the "trade", "barter", ... belong in this class of reciprocity."

Während das von Sahlins mit "generalized reciprocity" gekennzeichnete Verhältnis mehr den nahen Verwandten z.B. zukommt, soll die "balanced reciprocity" weniger persönlich sein. Das Feilschen, das im Handel zwischen Gaikorobi und den Iatmul-Dörfern ja nicht vorkommt, wird von Sahlins schon der "negative reciprocity" zugeordnet, die charakteristisch für peripheren, intertribalen Handel sein soll. Nun sind ja, wie wir schon bemerkten, Sawos und Iatmul nicht einander fremde Gruppen, auch wenn ökologische, wirtschaftliche und sprachliche Verschiedenheiten auftreten. Das Gemeinsame ist stärker als das Unterscheidende.

Es wurde schon gesagt, dass es feste Tauschwerte gibt. Nun ist jedoch diese Aussage etwas zu relativieren. Sicherlich entspricht sie der Idealvorstellung, die sich Einheimische über diesen Handel bilden. Dies wurde besonders deutlich, wenn über den früheren Handel gesprochen wurde. So erhielt ich den Eindruck, als sei früher der Sago im Verhältnis zum Fisch mehr wert gewesen. Obgleich es keine kurzfristigen Schwankungen im Tauschwert gibt, so wird man dagegen langfristig wohl Änderungen annehmen können (2). Ich möchte hier an den Bericht

(1) Vgl. die Ausführungen über Reziprozität bei Sahlins 1965 und Sahlins 1968:82-86.

(2) Ueber langfristige Schwankungen im Tauschhandel vgl. Sahlins 1974: 295.

der Frau über den Konflikt mit dem Dorf Kanganaman erinnern. Die Sawos-Frau gab der Iatmul-Frau Sago, um eine Schildkröte zu erhalten; die Iatmul-Frau jedoch nahm den Sago nicht an. Nun ist aber die Ablehnung einer Gabe in einem reziproken Tauschverhältnis eine Beleidigung, ja eine Herausforderung, und damit wurde von der Frau auch der Konflikt zwischen Gaikorobi und Kanganaman in dem betreffenden Fall begründet. Man könnte sagen, dass hier die Reziprozität in der Realität nicht verwirklicht wurde. Es ist eine Idealform, die vielleicht auch mehr den Vorstellungen der Männer entspricht und nicht dem harten Kampf um jeden Fisch, den die Sawos-Frau auf manchen Märkten austrägt. So gibt es nicht nur ein Spannungsmoment zwischen Sawos-Frau und Iatmul-Frau, sondern auch unter den Frauen eines Dorfes. Dazu möchte ich auf einige Ausführungen von Salisbury (1968) Bezug nehmen:

"Intercommunity barter involves communities exchanging goods over a long period, at agreed or customarily fixed rates which do not vary at each transaction." (1)

"The long-term community agreement on fixed rates despite temporary scarcities or gluts may on occasion disadvantage either party, and individuals may try to exploit the situation by open market trading. Communities act to prevent such "black market" trade by isolating potential traders." (2)

Obgleich ich nie beobachten konnte und es mir auch nicht berichtet wurde, dass einzelne Frauen einen besseren Tausch als andere abzuwickeln versuchten, und so auch niemand "isoliert" werden musste, bestehen doch Anzeichen dafür, dass ein solcher Sonderhandel verhindert werden soll. Dabei möchte ich nochmals darauf hinweisen, dass die Frauen im gleichen Zeitpunkt den Tausch beginnen, um so eine gleiche Ausgangslage zu schaffen. Ferner sind die Frauen im Fall des Handels mit den Iatmul an einen Marktplatz gebunden. Dann möchte ich den mir berichteten Fall erwähnen, dass einmal Knaben (und Mädchen?) den Iatmul-Frauen entgegen gingen und ihnen unterwegs, bevor diese zum Marktplatz kamen, schon Wildfrüchte anboten, was ja sonst nicht gemacht wird, und so einen Sondertausch durchführten. Die Knaben sollen anschliessend in Gaikorobi schwer verprügelt worden sein. Zu den Spannungen der Frauen untereinander ist auch anzufügen, dass von Männern aus die Sitzplatzordnung auf dem Marktplatz so begründet wurde, dass sich auf diese Weise die Frauen einer Verwandtschaftsgruppe besser verteidigen können.

(1) Salisbury 1968:119.

(2) Salisbury 1968:120.

Wenn die Frauen tauschen, so stehen entweder die Iatmul oder die Sawos. Dadurch wird eine Uebersichtlichkeit der angebotenen Waren gewährleistet, und die Frauen können sich die Ware aussuchen. Nicht jeder angebotene Fisch oder Sagobrocken wird ja genommen. Von den Frauen wird eine Auswahl getroffen. Diese Auswahl ist auf einer höheren Ebene ja auch bei den Handels-Partnerschaften zwischen Dörfern zu sehen, wenn auch versucht wird, dies zu vermeiden, d.h. die Partnerschaften sollten nicht wechseln. So soll es vor einigen Jahren Versuche gegeben haben von Palimbei-Frauen, mit Gaikorobi eine direkte Handelsbeziehung aufzunehmen. Schliesslich wurden aber die Palimbei-Frauen von Kanganaman zurückgedrängt. Dann kann hier auch angeführt werden, dass die Kanganaman-Frauen bei dem durch Trauervorschriften bedingten Fernbleiben von vielen Frauen aus Gaikorobi mit Nangusap eine neue Handelsbeziehung aufnahmen. Schliesslich sei noch erwähnt, dass z.B. von Gaikorobi aus der von Kararau stammende Tabak dem von Kanganaman gegenüber bevorzugt wird, was mit ein Grund sein wird, dass die grosse Nachfrage nach diesem Tabak aus Kararau zu einer Inflation des Sagos führte, d.h. dass Tabak heute mit Geld gekauft werden muss. Bei diesen Handelsbeziehungen wird man so eine gewisse Flexibilität nicht unterschätzen dürfen. Diese Flexibilität ist es auch, die einen möglichen Wettbewerb und damit eine Spannung der Frauen untereinander herbeiführen kann.

Sahlins (1974) stellt bei einer Untersuchung über den Tauschwert bei einigen Handelsbeziehungen in Neuguinea und Australien fest, dass Schwankungen im Tauschwert vorkommen, obgleich es nach seiner Meinung keinen Wettbewerb gibt.

"For the competitive mechanisms by which supply and demand are understood to determine price in the market place do not exist in primitive trade." (Sahlins 1974:297)

Aus diesem Grund lehnt er in diesem Zusammenhang auch die Bezeichnung "Markt" ab. Dann bemerkt er jedoch, dass es einen impliziten Wettbewerb geben könnte:

"There is one form of trade that possibly admits it - certain of the so-called "markets" or "market-meetings" in Melanesia. This arrangement, of which Blackwood (1935) provides several examples, might reasonably be considered a corporate trade partnership between communities, the members of which meet at traditional places and pre-arranged times, and are free to trade with any opposite number who shows up. The trade is in customary products, is regulated by customary rates of equivalence, and customarily proceeds without haggle - and little enough of any talk ... There remains ... the choice of particular partners and inspection of the goods offered; although hawking is not indicated, it is conceivable that women of a side compete with each other by varying the quantity or quality of their "standard" loads." (Sahlins 1974:299-300, Fussnote 13)

Der hier von Sahllins erwähnte und von Blackwood beschriebene Handel in Buka und Nord-Bougainville zeigt erstaunliche Parallelen mit demjenigen vom Mittelseepik. Bei diesem Handel wird hauptsächlich Fisch von der Küstenbevölkerung gegen Taro vom Inland ausgetauscht. Der Handel liegt in den Händen der Frauen.

"Sometimes they would get very excited and snatch the fish and taro from each other, or two women would grab the same article, almost tearing it in pieces ... The whole affair was got over as quickly as possible; there was very little gossip, and it was clearly regarded as a business, not a social occasion. Both sides began their homeward journey as soon as the exchange was finished, not stopping to chat or to chew betel, though we usually sat down to do so as soon as we were well out of sight. Even now, there is a certain amount of distrust between the people of the coast and the people of the hills, though relations are outwardly friendly." (Blackwood 1935:440)

Die Ähnlichkeit im Verhalten der Frauen, wie es von Blackwood beschrieben wird, mit demjenigen, wie ich es in Gaikorobi beobachten konnte, ist so deutlich, dass hier dieser kleine Exkurs zu einem entfernteren Gebiet Melanesiens erlaubt sein mag.

Was für unsere Betrachtung wichtig ist, ist die Andeutung eines gespannten Verhältnisses unter den Frauen, ferner sei auf die Möglichkeit zur Auswahl und damit zu einem gewissen Wettbewerb verwiesen, wenn dieser auch nur implizit sein mag. So kann hervorgehoben werden, dass durch diese Auswahlmechanismen, im geringeren Mass zwischen verschiedenen Dörfern und vermehrt zwischen der angebotenen Ware eines Dorfes, eine Flexibilität, aber auch Unsicherheiten und Konflikte angelegt sind, die eben nicht dem zuerst ausführlicher besprochenem reziproken Verhalten entsprechen. Die Reziprozität wird durch diese Variablen gerade aufgehoben. Hier können auch die Ausführungen von Hauser-Schäublin (1977:52) erwähnt werden, die gut diese Problematik wiedergeben. Sie schreibt, dass die Gaikorobi-Frauen es nicht gerne hätten, wenn Kararau-Frauen ihren Fisch nach Wewak lieferten und somit die guten Beziehungen zu Gaikorobi beeinträchtigen würden. Das reziproke Verhältnis ist durch diese Einbeziehung neuer Märkte gefährdet. Man wird also die neuen Märkte in Kapaimari und Pagwi auch unter diesem Gesichtspunkt sehen müssen.

Für das Verständnis des Tauschhandels zwischen Sawos und Iatmul ist entscheidend, dass dieser Handel Aspekte der Reziprozität aufweist, aber auch Elemente enthält, die der Reziprozität zuwiderlaufen, wie die erwähnten Auswahlmöglichkeiten zwischen unterschiedlicher angebotener Ware und im geringeren Mass zwischen verschiedenen Handelspartnern (Dörfern). Dadurch ist ein implizierter Wettbewerb möglich. Diese In-

terpretation des Tauschhandels berechtigt zur Verwendung der Begriffe Markt und Marktplatz (1).

Abschliessend möchte ich noch kurz darauf eingehen, wie Frauen als Trägerinnen dieser Handelsbeziehung in diesem hier gezeigten Spannungsverhältnis von verwandtschaftlich-nachbarschaftlicher Beziehung und gegensätzlichem, konkurrierenden Verhalten eine Mittelstellung einnehmen. Frauen erhalten die Handelsbeziehungen. Sie stellen das Konti-

-
- (1) An dieser Stelle sei auf einige Arbeiten verwiesen, die erst nach Abschluss der Dissertation (Juli 1977) zugänglich waren. Keil (1977) stellt sich in einem Aufsatz die Frage, ob man in Melanesien bei den "nonpartnership economic transactions" mit deutlicher Unpersönlichkeit ("impersonality") von Märkten sprechen könne. Dazu wird ein Vergleich mit afrikanischen Märkten vollzogen. Als Charakteristikum der afrikanischen Märkte führt Keil an, dass Markttage in einem regulären Zyklus stattfinden. Für Melanesien treffe dies nicht zu, da immer ein Tag vereinbart werden müsste. Wie wir nun bei der Handelsbeziehung Gaikorobi-Kanganaman nachweisen konnten, besteht aber hier am Mittelsepik durchaus ein 3-Tage-Zyklus, der auch traditionell ist. Als zweites unterscheidendes Merkmal betrachtet Keil, dass in Melanesien bei einem Tausch Mitglieder von nicht mehr als zwei lokalen Residenzgruppen sich treffen würden, während in afrikanischen Märkten keine solche Beschränkung vorhanden sei. Wie wir sahen, gibt es aber auch auf bestimmten Märkten am Mittelsepik (z.B. bei Marap) Marktbesucher von mehr als zwei lokalen Residenzgruppen. Es ist jedoch schwierig, hier ein Urteil zu fällen, da gerade durch die weisse Verwaltung Änderungen verursacht wurden und hier auch die Befriedung des Gebietes zu berücksichtigen ist. Ferner werden heute auch öfters Gerichte als Schlichtungsstelle bei Marktstreitigkeiten in Anspruch genommen. Gerade auf dieses Problem weist aber Keil (1977:266) hin: "The important point is that there must be some kind of effective political organization that can maintain peace, justice, and security in the market place." Keil möchte in Melanesien nicht von Märkten, sondern von "nonpartnership transactions" sprechen. Bemerkenswert ist, dass Keil in diesem Zusammenhang auf eine Reziprozität ("impersonal reciprocity") hinweist.

Dann sei die Untersuchung von Gewertz (in den Jahren 1974-75) in Chambri erwähnt. Bei Gewertz (1977, 1978) wird man in der Darstellung der Beziehung von Chambri zu den südlich davon lebenden Sagolieferanten manche Ähnlichkeiten mit der hier besprochenen Beziehung Sawos/Iatmul feststellen können. Es ist besonders das stolze Verhalten der Chambri-Frauen gegenüber den Sagolieferanten, das an die Iatmul erinnert. Gewertz vergleicht dieses Verhalten mit der Beziehung zwischen Mann und Frau in Chambri, eine Beziehung, die von Asymmetrie geprägt sei. Nicht nachvollziehbar ist jedoch Gewertz' Argumentation über die politische Verwundbarkeit beider Seiten. Danach sollen (wie die Frauen gegenüber den Männern) die Sagolieferanten den Chambri gegenüber eher politisch verwundbar sein als umgekehrt. Gerade die Unzugänglichkeit der Wohngebiete der Sagolieferanten spricht dagegen. Das gleiche kann von den Sawos gesagt werden, ja die Iatmul zogen sich sogar zur besseren Verteidigung auf Sawos-Gebiet zurück und gründeten dort Siedlungen (wie Kanganaman und Yensan).

num her. Frauen sind die entscheidenden Nahrungsproduzenten am Mittel-sepik. Frauen sind auch die Verteiler der Nahrung, in ihren Händen liegt der Handel. Wie später noch gezeigt werden wird, liegt auch der lokale alltägliche Austausch in den Händen der Frauen. Das Austauschen von Nahrung bedeutet aber Konfliktlösung, bedeutet Frieden. Unterbrechen der Nahrungsgaben symbolisiert Feindschaft. So wurde von einem Mann berichtet, der in ein Feinddorf ging und die Feinde herausfordern wollte. Er lehnte so lange deren Nahrungsgaben, die ihm angebotenen Suppen, Arecanüsse usw. ab, bis man ihn töten musste!!

In dieser Weise erhalten die Frauen durch ihre Nahrungslieferungen eine friedliche Beziehung. Sie sind die Mittlerinnen nicht nur innerhalb des Dorfes, bei Konflikten zwischen Klanen, sondern auch zwischen Dörfern, die in einer Handelsbeziehung stehen. Frauen sind nicht die Kriegführenden wie die Männer. Wenn so auch nicht Frauen in die anderen Dörfer heiraten, so wie sie in bestimmte Klane heiraten, um eine Austauschbeziehung zu erhalten, so treffen sie sich doch "auf halbem Wege", um Nahrung auszutauschen.

3.4 MYTHEN UEBER MOEM UND DEN MARKT

Im folgenden seien einige Mythen über die schon erwähnte Gestalt Moem und über den Markt wiedergegeben. Es erscheint mir wichtig, schon an dieser Stelle den mythologischen Hintergrund für die mit dem Markt und letztlich auch mit Sago zusammenhängenden Fragen zu beleuchten, obgleich eine eingehendere Beschäftigung mit Mythen erst später erfolgen wird. Für das Verständnis der Vorstellungen über Nahrung, Nahrungsgaben und auch Nahrungstausch mag es jedoch von Vorteil sein, nach der Darstellung der beobachteten Vorgänge des Handels, an dieser Stelle auch die gedankliche Beschäftigung der Einheimischen damit in die Betrachtung miteinzubeziehen, wie es ja auch schon bei der Darstellung der Nahrungsbeschaffung versucht worden ist.

Informantin: Nguwoli (Klan Sui) (S) (1)

"Die Mütter hielten ihre Kinder im Dorf zurück. Nur sie gingen Sago waschen. Sie gingen zum Markt, Mboemandetuvu und Kwansegatuvu

(1) Wenn es nicht anders vermerkt wird, stammen die Mythen aus dem Dorf Gaikorobi. Mit (S) wird angezeigt, dass die Mythe in Sawos, mit (Pi.), wenn sie im melanesischen Pidgin aufgenommen wurde. Zur Situation der Mythen-Aufnahmen vgl. Abschnitt 8.1.

[Marktplätze]. Sie wuschen Sago und gingen. Sie waren dort, und Moem pflegte zu kommen. Er kam im Kanu Tenemeli. Er kam und schlug mit dem Ruder an das Kanu. Nachdem er an das Kanu geschlagen hatte, zogen alle Frauen ihre Faserröcke aus und legten sich hin. Sie legten sich hin. Er machte das Kanu fest, ging hinauf und beschlief sie. Dann tauschten sie. Die Frauen trugen die Netze in das Dorf zurück. So machten sie es.

Und ein Kind, die Mutter wollte es im Dorf lassen, weinte. Die Mutter schlug es, doch es half nichts, und sie nahm das Kind mit. Sie traf auf dem Markt ein, Moem kam und schlug an das Kanu. Die Frauen zogen die Faserröcke aus und bedeckten damit das Kind. Es lag da und beobachtete. Moem kam und schlug ans Kanu. Er ging hinauf, beschlief alle, und nachdem er sie beschlafen hatte, zogen sie die Faserröcke an und tauschten. Danach ging das Kind zum Vater und sagte: 'Die Mütter tauschen, doch geht es nicht ohne, so machen sie es', erzählte das Kind, 'Ngumoeckumban macht es so, danach tauschen sie.' Die Männer töteten alle Frauen an diesem Ort. Doch zuerst beobachteten sie sie. Die Männer gingen und beobachteten. Moem kam und schlug an das Kanu, als die Frauen Sago gewaschen hatten und warteten. Dann ging er hinauf und beschlief alle. Die Männer traten aus dem Versteck hervor und töteten ihn. Das Kind von Ngumoeckumban, das vorne im Kanu sass, drehte sich auf den Rücken des Kanus.

Wenn die Menschen [von Gaikorobi] ein Totenfest machen, bringen sie seine Sachen herbei, die Ruder, die im Haus von Sangindimi aufbewahrt werden, den Speer, eine Palmblattrippe. Seinen Schädel haben sie nach Kamanembet gegeben. Kavokavi hat ihn mitgenommen, als sie wegen eines Sagogebietes Streit hatten. Dieses Sagogebiet liegt bei Wange. Den Penis von Moem besitzen sie noch. Wenn sie ein Totenfest machen, hängen sie den Penis auf und stellen die Ruder hin." (1)

Informant: Nigwan (Klan Moni) (Pi.)

"Dieser Ngumoeckumban stürzte auf diesem ersten Markt. Als die Menschen Sago wuschen, war es nicht wirklicher Sago, es war *yono tavono* (2), es gab noch keinen Sago. Sie füllten die Palme, klopften das Mark, wuschen es und brachten es zum Markt. Gut, Ngumoeckumban brachte Fische, Schildkröten, Krokodile, Flusskrebse. Er legte mit seinem Kanu in Lami an. Da zogen alle Frauen die Faserröcke aus, zuerst in Mboemandetuvu. Er ging hinauf, und alle Frauen lagen in einer Reihe da. Gut, er ging hinauf und steckte seinen Penis in sie hinein, dann standen alle auf und legten die Faserröcke wieder an. In Kwansegatuvu war es ebenso, die Frauen legten sich hin, er steckte seinen Penis in sie hinein, dann standen alle auf und legten die Faserröcke wieder an. Es war noch kein richtiger Sago, sondern *limbum* (3). Sie füllten diesen in sein Kanu, und Ngumoeckumban nahm den Fisch und gab ihn den Frauen, auf beiden Märkten. Die Frauen brachten den Fisch ins Dorf, und er nahm den Sago hinunter, hinunter nach Ngusai (4). Zuerst war er in Ngusai, kam herauf, hatte mit den Frauen Geschlechtsverkehr und ging dann wieder zurück nach Ngusai.

Ein kleines Mädchen weinte: 'Mutter, wir werden beide zum Markt gehen!' Das sagte das Mädchen, und die Mutter erwiderte: 'Nein, du

(1) Vgl. Abb. 95-96, ferner den Penis Abb. 97 und den Bach Lami Abb. 98.

(2) Es handelt sich um das Mark der Palme *yo*.

(3) Mit *limbum* wird im Pidgin die Palme *yo* bezeichnet.

(4) Unter Ngusai ist hier ein Wassergebiet, d.h. die Unterwelt, zu verstehen.

darfst nicht zum Markt gehen, alle Kinder und Männer gehen nicht zum Markt.' Sie schlug das Kind, doch das Kind folgte nicht, und sie schlug es nochmals und ging dann. Alle Frauen nahmen ihre Kanus, bildeten eine Reihe und fuhren los. Doch dieses Mädchen hielt noch ihre Mutter auf, schliesslich sprang es ins Wasser und hielt sich an der hinteren Seite des Kanus fest, trotz des tiefen Wassers. So rief die Mutter zu den anderen Frauen: 'Eh! Ihr da! Haltet die Kanus an!' Alle Frauen hielten an, und die Mutter kam bis zur Mitte der Kanureihe vor und fragte die Frauen: 'Seht dieses Mädchen, es ist zu stark. Ich schlug es, schlug ihm auf den Kopf, doch nein, es hängt sich jetzt an mein Kanu, und so schleppte ich es herbei.' Das sagte sie, und alle Frauen überlegten, dass sie mit dem Mädchen auf dem Markt etwas machen müssten. Sie sagten der Mutter: 'Nimm das Mädchen ins Kanu!'

Die Mutter nahm das Mädchen in die Mitte des Kanus und ruderte hinauf nach Lami. Sie ging hinauf nach Lami, zu den beiden Märkten. Einige Frauen gingen nach Mboemandetuvu, einige Frauen gingen nach Kwansegatuvu. Ngumoeckumban kam, schlug an sein Kanu, *talam!* Die Frauen hatten es gehört und zogen ihre Faserröcke aus. Das Mädchen sass da. Sie zogen ihre Faserröcke aus und deckten damit das Mädchen zu. So konnte es diesen Mann nicht sehen, der mit seinen Müttern Geschlechtsverkehr hatte. Ngumoeckumban legte mit dem Kanu in Lami an, stieg hinauf und beschlief all die Frauen. Dann ging er zum anderen Markt und beschlief all die Frauen. Das Mädchen dachte: 'Was nun? Sie haben mich mit den Faserröcken zugedeckt, und ich kann nichts sehen.' So machte sie sich durch die Faserröcke hindurch ein Schlitzloch und schaute heimlich zu. Sie sah nun diesen kräftigen Mann, mit Perlmuschel auf dem Kopf und Paradiesvogelfedern. Sie sah ihn und dachte: 'Ah, dieser kräftige Mann hat mit allen Frauen Geschlechtsverkehr und bringt ihnen Nahrung.' Die Frauen wussten jedoch nicht, dass das Mädchen die Faserröcke beiseite geschoben und heimlich diesen Ngumoeckumban gesehen hatte. Sie dachten, das Mädchen habe nichts gesehen. Sie zogen nicht gleich ihre Faserröcke wieder an, damit das Mädchen ja auch nichts sehe. Sie nahmen den Sago und füllten damit das Kanu. Sie hatten die Faserröcke noch nicht angezogen und waren noch unbekleidet. Sie sagten Ngumoeckumban: 'Geh schnell weg!' Ngumoeckumban stieg in das Kanu und ging, nur die Frauen waren noch da und zogen die Faserröcke wieder an.

Das Mädchen kam und dachte: 'Jetzt habe ich gesehen, wie ihr es macht, und uns und Vater Nahrung gebt.' Sie brachten das Mädchen in das Dorf zurück, gegen Abend buken sie Sagofladen und legten das Essen der Männer in die Taschen. Die Männer kamen das Essen holen. Der Mann dieser Frau [Vater des Mädchens] war noch im Wald, kam dann und holte sich seinen Sagofladen. Das Mädchen sass da und schaute, wie der Vater den Fladen nahm, sprang die Treppe hinunter und wartete unten an der Treppe. Der Vater nahm die Tasche mit dem Sagofladen und sagte der Frau: 'Ich habe keinen Tabak mehr, gib mir Tabak!' Die Frau gab ihm Tabak, er nahm ihn und wollte in das Männerhaus gehen, als das Mädchen zu ihm sagte: 'Bleib stehen! Ich muss dir etwas sagen.' Der Vater blieb stehen und dachte nach, was das Mädchen ihm wohl werde sagen wollen. Er hörte zu. Das Mädchen sagte: 'Es ist wahr, Vater, es ist immer so. Ich glaube, diese Nahrung, die wir essen, ist nicht gut. Jetzt habe ich den Brauch der Mutter gesehen.' Der Vater schaute genauer zum Kind und fragte: 'Welchen Brauch hast du denn gesehen?' Das Kind antwortete: 'Oh! Vater, die Mütter machen es so. Ein kräftiger, hellhäutiger Mann ...' 'Was macht er?'

'Oh! Vater, sie haben mit ihm Geschlechtsverkehr. Ein grosser Mann, der eine Perlmuschel und Paradiesvogelfedern auf dem Kopf hat. Erst

auf Mboemandetuvu, dann auf Kwansegatuvu. Sie haben mich mit Faser-
röcken zugedeckt, doch ich habe sie beiseite geschoben und heimlich
zugeschaut. Nachdem er mit ihnen Geschlechtsverkehr hatte, gab er
ihnen unsere Nahrung.' Das sagte das Kind dem Vater.

Der Vater überlegte und schlug dann die Trommel. Er rief die Män-
ner ins Männerhaus. Er frage sie, ob sie die Rede des Mädchens hö-
ren wollten. Sie hörten den Bericht des Mädchens an. Dann fassten
sie einen Entschluss. Sie schnitten Bambus und schärfen Bambus-
spitzen zu. Sie wollten gegen diesen Mann kämpfen. Sie schärfen
Bambusspitzen, trockneten sie im Feuer und befestigten sie an Spee-
ren. Sie vereinbarten einen Tag. An diesem *kwasera*-Tag wollten sie
ihn töten. Die Frauen gingen Sago waschen. Die Männer bereiteten
sich vor, ihn zu töten. Die Frauen gingen, sie konnten die Männer
nicht sehen. Sie gingen zum Markt. Ngumoe-kumban trat auf und 'woll-
te mit den Frauen Geschlechtsverkehr haben, da warfen sie ihre Spee-
re. Sie warfen die Speere. Die Speere konnten jedoch seine Haut
nicht durchdringen, brachen ab und fielen zu Boden. Viele Speere
brachen und fielen zu Boden, sie drangen nicht in seinen Körper hin-
ein. Seine Haut war ganz aus Stein. Sie liessen ab, und Ngumoe-
kumban verschwand.

Sie versammelten sich wieder: 'Jetzt wollten wir ihn töten, doch
alle Speere zerbrachen. Was können wir gegen diesen Mann ausrich-
ten?' So redeten sie. Dann sprachen sie mit den Klanen Seme und
Amas. Sie schnitten je ein kleines Schwirrhholz zurecht, *Djiwe* und
Kauvlepo [genannt]. Der Klan Amas stellte es aus dem Holz der Ko-
kospalme her, der Klan Sui aus dem Holz des Baumes *tewan*. Sie schleu-
derten die Schwirrhölzer und beide ertönten. Die Männer warteten
den Tag *kwasera* und dann den Tag *paiwengə* ab. Dann gingen sie nach
Lami, Gruben ausheben. Beim Markt machten sie zwei Gruben, in die
sie die beiden Schwirrhölzer [d.h. Krokodile] hineinlegen würden.
Nachdem sie die Gruben ausgehoben und die beiden Krokodile hineinge-
legt hatten - die Gruben waren mit Wasser gefüllt -, wollten sie die
Krokodile 'ausprobieren'. Sie nahmen einen Hund, stellten ihn auf
den Boden in die Mitte und sagten: 'Wir wollen euch ausprobieren.
Wenn ihr beide wirklich etwas seid, so erhebt euch und zerhackt die-
sen Hund!' Da erhoben sich beide Krokodile, *mbou*! Der Hund war
entzwei geschnitten. 'Oh, gut, dann könnt ihr auf diesen Ngumoe-kum-
ban warten.' Das sagten sie und legten beide Krokodile wieder in
das Wasser zurück.

Nach einiger Zeit, als alle Frauen Sago waschen gegangen waren,
und Ngumoe-kumban wieder so handeln wollte, das Kanu anlegte und
hinaufging - er ging gerade in der Mitte des Weges, den sie ja kann-
ten -, da erhoben sich die beiden [Krokodile] und schnitten sein
Bein ab. Ngumoe-kumban stürzte und drehte sich auf die Rückseite
des Kanus. Er drehte sich und ging hinab nach Ngusai. Wir sagen
[daher] Ngumoe-kumban (1). Er ging hinunter in das Wasser, sah alle
und sagte: 'Ah! Ihr da! Wegen welcher Frau kämpfen sie, wegen die-
ser Frau hier.' Und er wollte diese Frau festhalten. Wegen dieser
Frau haben sie ihn zugrunde gerichtet. Ngumoe-kumban ging nach Ngu-
sai und dachte: 'Wegen dieser Frau wollten sie mich töten.' Er kam
zurück, ergriff diese Frau und tauchte hinab nach Ngusai. Er nahm
sie mit. Ich weiss nicht, vielleicht ist es jetzt eine weisse Frau.
Er drehte sie im See *Ləmbambə*. Wenn ein Mensch stirbt, wie ich dir
schon sagte, so knallt es in *Ambukambi* (2), es ist die Arbeit im See

(1) Der Name bedeutet: der sich ins Wasser Drehende.

(2) Oberlauf des Baches Mbrandandan.

Lëmbambë. Er drehte diese Frau, drehte sie und ist gegangen. Ich weiss nicht, welche Frau Kuvumbangë [=Ngumöekumban] festgehalten hat. Er hat unser Tor zugeschlossen. Diese Frau selbst ist hineingegangen. Kuvumbangë hat diesen Weg versperrt. Jetzt wissen wir von keinem Gesetz mehr. Ngumöekumban selbst hat das Gesetz fortgetragen."

Der Informant Yamanawan (Klan Sui) (Pi.) erzählte:

"Moem rieb sich mit wohlriechenden Oelen ein, und viele Frauen hatten ihn gern. Wenn er an das Kanu schlug, unten im Wasser war und mit dem Ruder an das Kanu schlug, *kengambo!*, mit dem Kanu Krach machte und ruderte, dann lachten alle Frauen: 'Ehheh!' Alle Frauen spreizten die Beine, sie lagen auf dem Boden, die Faserröcke hatten sie ausgezogen und aufeinandergehäuft. Alle Frauen lagen da, spreizten die Beine und warteten. Moem kam, steckte den Penis hinein, trug eine Tasche mit Fischen herbei und stellte sie neben die Scham der Frau. Er gab den Frauen keine Samenflüssigkeit, nein, er steckte ihn nur hinein, zog ihn heraus, steckte hinein und zog ihn heraus und stellte die Fischtaschen daneben. Nachdem er auf Mboemandetuvu fertig war, ging er nach Kwansegatuvu. Auf Kwansegatuvu waren Frauen ohne Schamhaare, auf Mboemandetuvu waren Frauen mit Schamhaaren. Dann kehrte er zurück.

Die Männer der Frauen dachten: 'Sie tauschen nur und bringen Nahrung, die wir essen.' So dachten sie. Gegen Abend kamen die Frauen zurück, buken Sagofladen für die Kinder und Männer, dann nahmen sie den Schmuck der Männer. Sie nahmen Kasuarfedern, Armringe, Schamschurz aus der Haut des Fliegenden Hundes. Einige trugen schwarze, einige rote Farbe auf. Die Männer hüteten die Kinder. Sie mussten die Exkremente von ihrer Haut wegwischen. Sie schliefen. Die Frauen gingen in einem Waldhaus Flöten blasen, bis in den Morgen hinein, dann kamen sie zum Sagobacken zurück, legten die Fladen in die Taschen der Männer, gaben den Kindern zu essen, nahmen ihre Tragnetze und gingen fort zum Sagowaschen.

Die Mutter eines Mädchens, dessen Brüste sich gerade gehoben hatten, ging zum Sago, wusch und kam zurück. Sie gab ihrem Säugling Milch, trug das Netz mit Sago und wollte zum Markt gehen, nach Suisaptuvu, Nangusaptuvu, Mboemandetuvu, Kwansegatuvu (1) und ging, da lief das Mädchen hinterher und schrie. Es wollte mitgehen. Die Mutter schlug das Mädchen und schickte es zurück. Als die Mutter hinter einer Wegbiegung verschwunden war, das Netz mit Sago trug, folgte das Mädchen nach und schrie. Die Mutter versteckte sich, und als das Mädchen nahe war, ergriff sie es und schlug es. So war die Haut des Mädchens übel zugerichtet, die Mutter sah es und hatte Mitleid. Sie nahm es mit, und sie kamen zum Markt. Alle Frauen waren auf dem Markt versammelt. 'Eh, warum hast du das Kind mitgebracht?' Sie schimpften sie, und sie antwortete: 'Bitte, ich schlug es, schaut seine Haut an, überall Wunden. Ich hatte Mitleid und nahm es mit. Besser wir ziehen die Faserröcke aus, decken das Kind damit zu, und es kann diesen Mann nicht sehen, der kommt, uns Nahrung zu bringen.' Das sagte sie, und alle Frauen zogen ihre Faserröcke aus. Das Mädchen lag da - sie hiessen ihr so -, es lag, und die Frauen zogen die Faserröcke aus und deckten es zu. Mit Faserröcken deckten sie es zu. Doch es machte sich ein Schlitzloch frei, so dass es alle Frauen heimlich sehen konnte.

(1) Es handelt sich um Namen für die beiden Marktplätze in Lami.

Alle Frauen sassen jetzt nackt da, ohne Faserröcke. Ein Mann kam, schlug an das Kanu, und alle hörten es. 'Ehhehh!' Das Mädchen, das unter den Faserröcken lag, sah, wie die Frauen die Beine spreizten und dachte: 'Nun werde ich sehen, was sie hier machen.' Der Mann kam und hatte Geschlechtsverkehr mit ihnen, mit seinem riesigen Penis, er hatte Geschlechtsverkehr mit der Mutter des Mädchens. 'Eh, Mutter!' dachte das Kind. So ging er herum, nahm die Taschen mit Fischen und verteilte sie. Die Frauen nahmen die Faserröcke, zogen sie an, trugen die Netze mit Sago und stellten sie in sein Kanu. Dann ging er nach Kwansegatuvu und machte es ebenso. Er ging hinunter zum Kanu. Die Frauen trugen den Sago hinunter und füllten das Kanu. Er ging, und sie kehrten in das Dorf zurück.

Die Frauen fragten das Kind, alle Frauen fragten: 'Hast du gesehen, was wir machten oder nicht?' Und das Mädchen antwortete: 'Ich habe nichts gesehen, ihr habt mich mit Faserröcken zugedeckt. Wie hätte ich etwas sehen können? Ich wollte zwar sehen, wie ihr tauscht, damit, wenn ich gross bin, ich auch so tauschen kann. Doch ihr habt mich mit Faserröcken zugedeckt, und ich habe es nicht gesehen.' 'Nein, du lügst! Du hast es gesehen.' Das Kind jedoch sagte: 'Wirklich nicht, ich habe es nicht gesehen.' Das Kind log, kam in das Dorf, ging in das Haus hinauf und sagte: 'Mutter, ich möchte Aal essen. Ich habe gesehen, dass er im Netz ist.' Die Mutter nahm ihn und gab ihn ihm. Nachdem das Kind den Aal gegessen hatte, sagte es nach einer Weile: 'Mutter, ich möchte noch mehr Aal essen.' 'Eh, ich habe dir doch schon gegeben, der ist für die anderen Kinder und für Vater.' Sie nahm einen anderen Aal und gab ihn ihm. Nachdem das Mädchen ihn gegessen hatte, kam es nochmals zurück und sagte: 'Mutter, ich möchte noch mehr Aal essen.' Damit das Kind nichts verriet, gab die Mutter nochmals. So ging es weiter. Das Kind ass den dritten, den vierten und wollte den fünften Aal haben, da erhob sich die Mutter und schlug es. Das Kind begann zu weinen und dachte, dass es die Sache am nächsten Tage dem Vater verraten würde.

Die Mutter stand am nächsten Morgen früh auf, buk Sagofladen, gab den Kindern zu essen, nahm das Tragnetz und ging zum Sago. Das Mädchen dachte nach. Sein Vater war im Männerhaus, es wartete auf ihn. Der Vater kam in das Wohnhaus. 'Vater, ich habe gestern etwas bei den Müttern gesehen, das ich dir jetzt erzählen werde.' 'Was hast du gesehen?' fragte der Vater, 'gut, dass du erzählst und ich es hören kann.' Der Vater setzte sich, und es sagte: 'Vater, viele Male gehen die Mütter zu dem Markt, machen es so und geben die Nahrung, ich esse sie, das ist nicht gut.' Vater fragte: 'Was wirklich machen sie?' 'Vater, nur dieser eine Mann bringt die Taschen mit Fisch herbei. Er kommt in einem Kanu, ein Mann allein, es sind nicht viele Männer', sagte das Kind. 'Eh ja, ich weiss, dieser Mann ist Ngumoeekumban, doch ich weiss nicht, wie er es macht, aber du wirst es jetzt erzählen, und ich höre zu.'

Gut, jetzt erzählte das Kind: 'Mutter schlug mich, nahm mich mit, und alle Frauen des Marktes schimpften mich, und Mutter sagte: 'Bitte, schaut, wie ihre Haut zugerichtet ist, ich schlug sie so fest, doch sie fühlte ihre Haut nicht, sie schrie und folgte mir nach. So brachte ich sie mit.' Das sagte Mutter, und alle meinten: 'Sie kann sich hinlegen, wir ziehen die Faserröcke aus und decken sie mit den Faserröcken zu.' So sagten sie. Ich lag da, sie zogen die Faserröcke aus und deckten mich zu. Alle Faserröcke kamen zusammen, ein riesiger Haufen. Ich selber habe mir ein Schlitzloch frei gemacht und schaute heimlich zu. Und als der Mann im Kanu kam, und sie das Schlagen ans Kanu hörten, lagen sie alle da und spreizten die Beine. Er kam, hatte Geschlechtsverkehr mit ihnen, führte in

jede seinen Penis hinein, steckte und zog heraus, steckte und zog heraus, ging überall herum, und stellte die Taschen mit Fisch neben die Scham der Frauen. Dann ging er nach Kwansegatuvu. Die Frauen standen auf, zogen die Faserröcke an, nahmen die Netze mit Sago und füllten damit das Kanu. Und in Kwansegatuvu machte er es ebenso. So machen es die Mütter und geben mir Nahrung. Doch bitte, diese Sache darfst du nicht deiner Mutter [d.h. Frau!] sagen. 'Eh, ich habe dies Vater erzählt', so darfst du nicht sagen, du mußt es für dich behalten.'

Gut, er wartete, die Frau wusch Sago, kam in das Dorf zurück, und er sagte: 'Mir ist heiss, du hütet jetzt deine Kinder.' Er nahm seinen Schmuck, ging hinaus und sagte allen Männern im Männerhaus, dass sie am Abend zusammenkommen sollten, er habe etwas zu sagen. Alle kamen zusammen und hörten ihm zu. Er erzählte diese Sache. Nachdem er erzählt hatte und alle Männer es gehört hatten, sagten sie: 'Wir werden einen Tag festsetzen, wir werden uns vorbereiten. Es macht nichts, wenn die Frauen uns die Kinder überlassen. Welcher Mann ein älteres Kind hat, das soll dann die kleinen Kinder hüten, und wir werden den Frauen nachfolgen.'

Sie hatten die Versammlung beendet, den Tag festgesetzt und warteten. Die Frauen kamen in das Dorf zurück, gaben den Säuglingen die Brust und trugen dann die Netze mit Sago zum Markt hinunter. Die Männer nahmen alle Kinder, die noch nicht gehen konnten und nur auf dem Schoß von Mutter oder Vater saßen oder lagen, und gaben sie den etwas älteren Kindern, damit diese auf sie aufpassen würden. Die Männer nahmen Speere und gingen zum Markt. Die Frauen sahen es nicht, alle waren zum Markt hinuntergegangen. Die Männer umzingelten beide Märkte. Sie waren versteckt. Jetzt kam der Mann. Sie hörten das Schlagen ans Kanu. Die Frauen lagen da und spreizten die Beine. Sie warteten auf den Mann. Wenn er den Penis in die Vulva der Frauen steckte, wollten sie hervorkommen. Sie waren bereit. Er kam herauf, steckte das erste Mal, zog heraus und steckte wiederum, dann eins zwei hatten sie ihn umzingelt, ergriffen und töteten ihn. Er stürzte und war tot. Sie schnitten seinen Penis und seinen Kopf ab. Sein Kopf ist in Kararau, im Haus von Koliwan, vom Klan Nongusime. Sein Penis ist zu Stein geworden."

Der Informant Sangindimi (Klan Nongusime) (Pi.) erzählte:

"Früher tauschten die Frauen nicht gegen Fisch, Aal und Flusskrebs, nein, sie tauschten gegen *tandambə* (Conus-Schneckengehäuse), *lapa* (?), *sanya* (Conus-Schneckenscheibchen), *səme* (Kauri-Schneckengehäuse), *təmbau* (Schildpatt) und *nyo* (Perlmuttermuschel). Moem brachte diese aus Ngusai, er kam herauf nach Numbusai (1), und alle Frauen tauschten diese gegen Sago ein.

Und diese Frau Kiangumbanyan, die Tochter von Yangendimi, die wie eine weisse Frau war - Moem nahm sie mit sich und hatte mit ihr Geschlechtsverkehr. Mit dieser Frau ging er. Er kam zum Markt, kam aus Ngusai hervor, er kam hoch, er führte keinen richtigen Geschlechtsverkehr aus, er hielt den Penis und stiess ihn in die Vulva der Frauen, eine Frau nach der anderen. Wie er in Kwansegatuvu zu Ende war, ging er nach Mboemandetuvu. So machte er es. Nach dem Geschlechtsverkehr gaben sie Sago und erhielten *tandambə*, *lapa*, *sanya*, *səme*, *təmbau* und *nyo*. Diese nahmen sie und gingen zurück in das Dorf.

(1) Hier ist gemeint, dass Moem aus dem Wasser emportauchte und auf das feste Land (*numbu*) stieg.

Und ein kleines Mädchen, das weinte und der Mutter folgen wollte, schlugen die Frauen. Doch es war so stark, dass es zum Markt hin-kam. Alle Frauen zogen die Faserröcke aus und bedeckten das Mädchen. Das Kind machte seinen Kopf frei. Moem kam herauf, hatte mit den Frauen Geschlechtsverkehr, und das Mädchen dachte: 'Ah, so macht ihr es.' Es ging und sagte im Dorf dem Vater: 'Mutter macht es so, es ist keine richtige Mutter. Auf dem anderen Markt ebenso, auf Mboe-mandetuvu und Kwansegatuvu, alle Frauen, nach dem Geschlechtsverkehr tauschen sie.' 'Ah, du lügst.' 'Vater, es ist wahr.' Die Männer hielten eine Versammlung ab und sagten: 'Ah, wirklich.' Sie wollten diesen Mann töten. Sie machten einen Zauber. Sie legten sich in einen Hinterhalt, doch Moem kam auf einem anderen Weg. Das ging so eine Weile. Sie überlegten, wie sie ihn töten könnten. Der Vater des Mädchens, Yangendimi, sagte: 'Ich weiss wie.' Die vom Klan Sui machten es mit dem Holz des Baumes *mbonga*, der Vater von Kiangumbanyan machte es aus dem Holz der Kokospalme. Nachdem sie die Hölzer ge-schnitzt und in das Wasser gelegt hatten, schleuderten sie sie. Als Moem auf den Markt kam, schlug das Schwirrh Holz gegen sein Bein. Moem verschwand in Ngusai. Die Frau Kiangumbanyan ging weg. Moem ging mit ihr weg."

In dem Dorf Yindegum wurde folgendes (Pi.) erzählt:

"Dieser Mann Moem ging zum Markt der Frauen. Zu diesem Markt gingen sonst keine Männer, nur Frauen gingen zu diesem Markt. Moem nahm Krokodil, Schildkröte, Fisch, das alles brachte er. Die Frauen klopfen Sago und brachten ihn zum Markt. Sie warteten auf Moem. Dann kam er. Er ruderte. Die jungen Frauen waren auf der einen, die alten Frauen auf der anderen Seite. Moem brachte alle Nahrung des Wassers ans Ufer und legte Krokodil, Schildkröte, Fisch, das alles legte er zu den jungen Frauen. Er legte es hin, hatte Ge-schlechtsverkehr mit ihnen, legte die Nahrung hin und hatte Ge-geschlechtsverkehr. Dann auf die andere Seite, er hatte Geschlechts-verkehr und legte die Nahrung hin, hatte Geschlechtsverkehr und leg-te die Nahrung hin. Die Frauen standen auf. Der Mann nahm das Ka-nu und ging.

Und ein Knabe ging mit seiner Mutter zum Markt. Die Frauen versteckten ihn. Sie versteckten ihn unter Faserröcken. 'Was wollen sie machen, dass sie mich mit Faserröcken zudecken?' dachte das Kind. Und er machte sich ein Schlitzloch und schaute zu. Nun, Moem hatte Geschlechtsverkehr mit den Frauen. 'Ah, so machen sie es die ganze Zeit. Jetzt weiss ich es.' Danach ging Moem, die Frauen standen auf, nahmen ihre Faserröcke, und mit dem Knaben kamen sie in das Dorf zurück.

Der Knabe sagte seinem Vater: 'Vater, ich habe etwas gesehen.' 'Was hast du gesehen?' 'Ich habe gesehen, wie sie tauschen.' 'Wirklich, du hast es wirklich gesehen?' 'Vater, ich habe es wirklich gesehen, ich lüge nicht.' Gut, der Mann hatte die Rede des Kindes vernommen, schlug die Trom-mel im Männerhaus, und alle Männer kamen zusammen. 'Wir Männer wis-sen nicht, wie alle Frauen von uns zum Markt gehen, wie sie es ma-chen und uns die Nahrung bringen, die wir essen. Ich glaube, ein oder zwei Männer könnten sich verstecken gehen.' Nach der Versamm-lung gingen zwei Männer, um sich auf einem Baum zu verstecken. Die Frauen des Marktes kamen, machten es so. Moem kam. 'Oh, wirklich.' Sie hatten es aus dem Versteck gesehen. Die beiden kamen hinter den Frauen des Marktes in das Dorf zurück. Sie gingen in das Männerhaus, schlugen die Trommel, und alle Männer versammelten sich. 'Sie machen

es wirklich so.' Die Männer bereiteten sich vor, sie töteten Moem und schnitten seinen Penis ab. So geht die Erzählung über Moem."

In dem Dorf Pangeimbit wurde von Ngusamowan (Klan Wende) (Pi.) erzählt:

"Moem hat den Markt begründet, den Markt für die Menschen des Sepik, wenn sie keinen Sago haben, wenn sie am Sepik keinen Sago haben. Nur die Frauen gehen zum Markt, wir Männer gehen nicht zum Markt, nur die Frauen. Sie zogen die Faserröcke aus, legten sie auf den Weg, ihre Scham, ihre Haut war nackt. Sie kamen zum Markt. Auch die Frauen vom Sepik kamen so, und auch die Frauen von unserer Seite gingen so. Jetzt, nachdem die Zeit der Europäer angebrochen ist, ziehen sie Röcke und Tücher an. Früher war es nicht so. Sie tauschten nackt, ihre Scham war nackt. Gut, dieser Mann selbst, sie tauschten nackt, und dieser Mann nannte die Frauen mit Schamhaaren und jene ohne. Der Mann beschämte sie und sagte: 'Oh, von einigen von euch hat die Haut Haare, von anderen nicht.' Sie schämten sich. Heute ziehen sie Röcke an. Früher war es nicht so. Das ist die Erzählung über Moem."

In dem Dorf Weilman wurde von Tapinio (Klan Nongusime)(Pi.) erzählt:

"Wirklich, früher, wenn Moem eine Frau sah, sagte er ihr: 'Leg dich hin!' Das sagte er, und alle Frauen legten sich hin, zogen die Faserröcke aus und legten sich hin. Er sagte: 'Diese Frau hat Schamhaare, diese Frau hat keine Schamhaare.' Er sah auch, welche Frau eine grosse, und welche Frau eine kleine Vulva hatte. So zählte [mass?] er die Vulva der Frauen. Früher machte es unser Ahne so."

Eine Interpretation zu den Mythen über Moem und den Markt

In Gaikorobi wurde die Handlung der Moem-Mythe (1), d.h. die Lage der Marktplätze, immer in Lami (2) lokalisiert, also im Nordosten vom heutigen Gaikorobi, ca. 15 Minuten entfernt. Im Dorf Yidegum wurde der Marktplatz von Moem Saituvu genannt, also wie der Platz bezeichnet wird, auf dem sich Frauen von Kararau und Gaikorobi heute zum Tausch treffen. Die Beziehung zum Dorf Kararau drückt sich aber auch darin aus, dass in Gaikorobi manchmal gesagt wurde, Moem sei von Kararau aus zum Markt gekommen. In Yidegum dagegen gab man als Herkunftsort von Moem Dörfer im Osten und Nordosten von Gaikorobi wie den Ort Timboli an. Wenn man von Gaikorobi aus mit dem Kanu nach Kararau fährt, so kommt man nach ca. 40 Minuten an einem Bach vorbei, der Moem-Bach genannt wird. Er führt aus nordwestlicher Richtung herunter, und es

(1) Vgl. auch die Mythen über Moem bei Hauser-Schäublin 1977:58-64 und bei Schuster 1973:485-487. Eine kurze Zusammenfassung findet sich auch bei Bateson 1958:192.

(2) Der Ort Lami wurde schon unter Abschnitt 1.4.1 und Abschnitt 2.7.1 ausführlicher behandelt, vgl. auch Abb. 98.

hiess, dass auf diesem Bach Moem zum Ort Lami gefahren sein soll. Wenn man dann weiter in östlicher Richtung auf dem Bach fährt, erreicht man nach ca. 15 Minuten den Marktplatz Saituvu. Wir können also hier eine gewisse Verbindung mythischer Ereignisse um Moem mit dem Ort Kararau erkennen, die sich dann ja auch darin wieder zeigt, wenn gesagt wird, dass der Schädel von Moem sich in Kararau befinde (1).

Das Gebiet von Lami wird von Einheimischen in Gaikorobi immer besonders hervorgehoben, aber auch die aussergewöhnliche Lage und Gestaltung dieses Gebietes sind sogar für einen Fremden von grossem Eindruck. Das Auffallendste von Lami ist die Bachführung. Der Bach fliesst vom Osten her, also genau ost-westlich, kommt aus einem Sagogebiet, und nachdem er ein kurzes Waldstück durchflossen hat, mündet er wieder in Sagosümpfe. Es ist nun dieses Waldstück, das im Baumbestand von einem hohen Alter zeugt, und in welchem ja eine Nutzung durch den Menschen stark eingeschränkt ist. Man kann es als einen Zufall betrachten, dass die Bachrichtung den Wald in eine Nord- und Südseite trennt, ein Zufall für die einheimische Vorstellungswelt ist es jedoch nicht. Wir werden in der späteren Betrachtung anderer Mythen noch sehen, wie gerade diese Gegenüberstellung von einer nördlichen mit einer südlichen Seite von grösster Bedeutung für die Weltordnung in einheimischer Sicht ist, und hier in der Gegenüberstellung eines nördlichen und eines südlichen Ufers des Baches Lami gleichsam schon enthalten ist. Diese eigenartige Führung des Baches könnte auch an eine künstliche Bachgestaltung denken lassen, denn die meisten Bäche führen ja in der Umgebung von Gaikorobi in nord-südlicher Richtung. Der Durchbruch durch ein etwas erhöht liegendes Waldgebiet, ferner die äusserst geradlinige Führung des Baches könnten als Hinweise dafür gelten. Nun ist es wichtig festzuhalten, dass das südlich des Baches gelegene Waldstück der Nyau-Hälfte zugeordnet wird (2). Auf der südlichen Seite des Baches sollen nun die zwei in den Mythen erwähnten Marktplätze liegen, mit zwei Steinen, die jedoch leider nicht gefunden werden konnten (3).

-
- (1) Eine von A. Forge 1963 in Kararau aufgenommene Mythe berichtet davon, wie Moem von Gaikorobi aus nach Kararau kam, wo er im Kampf getötet wurde. Sein Schädel soll Bestandteil einer *awan*-Maske aus Kararau sein, die sich heute im Museum für Völkerkunde Basel befindet (Mitteilung von Frau Hauser-Schäublin).
 - (2) Es handelt sich hier wohl gemerkt nicht um Bestimmungen über die Nutzung dieser Wälder.
 - (3) Möglicherweise wurden sie mir auch verborgen, da ja die Gegend von Lami sehr geheimgehalten wird.

Die Mythe von Moem und dem Markt wurde von Einheimischen als eine Darstellung des ersten Tauschhandels hingestellt. Nun waren bei dieser mythischen Einführung des Tausches jedoch nicht Frauen zweier verschiedener Dörfer beteiligt, sondern die Frauen eines Dorfes trafen sich mit einem Mann. In Gaikorobi wurde es immer derart dargestellt, dass die Frauen Sago brachten und dafür von dem Mann Fische bzw. Muschel- und Schneckenschalen erhielten. Es kann uns hier nicht weiter beschäftigen, dass Sago ja noch gar nicht entstanden war, d.h. dass Moem, aus dessen Körper ja Sago entstand, noch gar nicht getötet worden war. Diese Widersprüche in der Reihenfolge mythischer Aussagen waren nicht zu lösen, und Nachfragen bei Einheimischen lösten meistens mehr Verwirrung als Klarheit aus. Wenn so die beim Tauschhandel Beteiligten nicht dem heute beobachtbaren Zustand entsprechen, so ist doch die Darstellung des Weges zum Markt und des Eintreffens dort aus der Sicht des heutigen Beobachters gegeben. Die Sawos-Frauen fahren auch heute gemeinsam zum Markt, sie bilden mit dem Kanu eine Reihe, sie fahren nicht einzeln. Die Sawos-Frauen warten aufeinander. Diese Momente kommen besonders in der Version des Informanten Nigwan zum Ausdruck. Auch sind die Frauen von Gaikorobi immer schon vor dem Tauschpartner auf dem Marktplatz, sie warten auf die Iatmul, so wie in den Mythen das Warten auf Moem geschildert wird. Aus den aufgeführten Mythen erfahren wir auch, dass die Marktplätze leicht erhöht liegen, Moem musste vom Kanu aus zu den Plätzen hinaufsteigen. Auch darin finden wir eine getreue Beschreibung der Lage heutiger Marktplätze von Gaikorobi. Schliesslich soll noch auf eine Beziehung hingewiesen werden, deren Konflikt dann zum auslösenden Moment wurde. Hier ist die Beziehung zwischen Mutter und Tochter angesprochen. In Gaikorobi wurde nie der Fall erwähnt, dass ein Knabe an Stelle eines Mädchens den Tausch der Frauen ausspionierte, obgleich es auch solche Varianten gibt (1). Die Beziehung zwischen Mutter und Tochter ist in wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht in Gaikorobi von grundlegender Bedeutung. Wenn so die Tochter der Mutter nachfolgte, um mit ihr zum Markt zu kommen, so kann man die heutige Realität zum Vergleich heranziehen. Oft konnte beobachtet werden, wie gerade Kinder - also nicht nur Mädchen, sondern auch Knaben - versuchten, der in den Wald gehenden Mutter nachzufolgen, und wie das Kind der Mutter immer wieder bis zur nächsten Wegbiegung nachschlich. Die Darstellung in der Version des Informanten Yamanawan

(1) Vgl. dazu auch die Variante bei Schuster 1973:485-487.

von diesem Nachschleichen des Mädchens ist somit eine Beschreibung eines häufig anzutreffenden Zustandes. Dass dieses Problem dann nicht gelöst werden konnte, indem die Mutter das Kind schlug und zum Markt mitnahm, führt über die Realität hinaus, es führt zum Konflikt. In der Version von Yamanawan erscheint ein zweites Mal das Schlagen des Mädchens, wenn es heisst, dass das Mädchen viele Aale essen wollte, die Mutter jedoch die Nahrung verweigerte. Darin müssen wir den Bruch eines grundlegenden Gebotes erkennen, denn Kinder dürfen Nahrung haben. Das erneute Schlagen des Kindes führte dann zum Verrat des Gesehenen. Später werden wir noch an einer anderen, in mancher Hinsicht ähnlichen Mythe erkennen, wie das Verweigern von Nahrung durch die Mutter bei einer Tochter zu deren Verwandlung in einen Vogel führte. Wir können also sagen, dass in der Darstellung der Beziehung zwischen Mutter und Tochter eine gewisse Realitätswiedergabe vorliegt, wobei jedoch die Fortführung, das Schlagen, über die Realität hinausführt, indem sie der Realität, wie sie in einheimischer Sicht sein sollte, widerspricht. Dieser Bruch wird dann als auslösendes Moment für die Veränderung des ursprünglichen Zustandes angesehen. Kann man in diesem ursprünglichen Zustand eine Umkehrung des Heute erkennen? In der Mythenversion von Yamanawan, aber auch aus Aussagen der Informantin Nguwoli ersieht man, dass der Zustand vor der Tötung von Moem mit jenem verknüpft wird, als tagsüber die Frauen den Männern die Kinder überliessen und nachts auf ihren Flöten bliesen, d.h. einen eigenen Kultbereich besaßen. Man wird nun diesen Zustand nicht als eine eigentliche Umkehrung verstehen können, denn auch hier produzierten Frauen die Grundnahrung, trieben Handel usw. Ich möchte es daher eher so sehen, dass ein mit den Frauen verbundener Bereich in diesen Aussagen über den Zustand vor der Tötung von Moem stark akzentuiert ist.

Auch heute müssen Männer manchmal tagsüber auf die Kinder achtgeben, da Frauen ja meistens erst gegen Abend aus dem Wald zurückkommen. Auch heute sind die Beziehungen zwischen den Flöten und Frauen besonders eng, wenn auch Frauen Flöten nicht selber blasen. So wurden gerade in den *sai* genannten Waldhäusern die Flöten geblasen, wenn Frauen auf ihrem Weg zur Nahrungssuche an diesen Häusern vorbeigingen. Es wurde gesagt, dass es ja ihre Flöten seien. Bei der Eröffnung eines solchen Waldhauses wurde auch nicht nur die *sai* selbst mit *kinsan* (gebrochene Palmblattsprossen) geschmückt, sondern diese wurden wie Girlanden auch über den Weg gehängt. Wenn die Frauen so zum Markt gingen, mussten sie unter diesen Girlanden hindurch, und nebenan versuchten die Männer, möglichst gut und ohne Fehler die Melodien zu spielen, die

die Frauen kennen sollten. Wenn also die Flöten auch nicht in den Händen der Frauen selbst liegen, so sind sie doch gedanklich heute auf das engste mit ihnen verbunden. Und schliesslich muss bemerkt werden, dass auch heute der Markt den Frauen vorbehalten ist, wenn auch Kinder dabei anwesend sein können. Zusammenfassend möchte ich sagen, dass diese Mythe über Moem nicht als eine Umkehrungs-Mythe verstanden werden sollte, sondern u.a. als Darstellung eines Bereiches der Frauen, ihres Alltages, ihres Marktes, wobei gewisse in der heutigen Realität vorhandene Elemente in ein Extrem formuliert sind. Die Tötung von Moem führt somit nicht zu einer Umkehrung, sondern zu einer Einschränkung dieses Bereiches.

Im folgenden möchte ich auf einen besonderen Aspekt der Moem-Mythe zu sprechen kommen, nämlich der Verbindung von Geschlechtsverkehr und Tausch. In der Version der Informantin Nguwoli erfahren wir gleich zu Beginn, dass der Markt den Müttern vorbehalten war, Männer und Frauen ohne Kinder hatten dort nichts zu suchen. Durch einen Geschlechtsverkehr kamen die Frauen zu ihrer Nahrung. Im Falle von Gaikorobi war es immer Fischnahrung, ebenso in der Version von Yindegum. Dass es aber auch gerade umgekehrt sein kann, berichten die bei Hauser-Schäublin (1977:58-64) angeführten Mythen.

In Kararau: Frauen kommen durch Geschlechtsverkehr zu Sago.

In Gaikorobi: Frauen kommen durch Geschlechtsverkehr zu Fisch.

Aus diesem Vergleich erkennen wir, dass Fisch und Sago hier austauschbar sind. Auf die Aussagen über die Muschel- und Schneckenschalen kann ich hier nicht näher eingehen. Ich möchte nur darauf verweisen, dass sie oft den Fischen gleichgesetzt wurden, besonders weil sie ja auch dem Wasser entstammen. Das Wesentliche liegt wohl darin, dass durch Geschlechtsverkehr Nahrung erhalten wird. Wie eng beides zusammenhängt, wurde schon in der Interpretation der Sagogewinnung in einheimischer Vorstellungswelt ausgeführt. Nun soll darauf hingewiesen werden, dass man die Veränderung des ursprünglichen Zustandes und die Tötung von Moem nicht nur als Konfliktlösung betrachten sollte. Durch das Mädchen wurde nämlich das Geheimnis um die Nahrungsbeschaffung herum gelüftet, es wurde allen offenbar. Der den Frauen vorbehaltene Bereich, den Tauschhandel einschliessend, wurde durchbrochen. Das nun allen zugängliche Wissen von der Nahrungsbeschaffung führte zur Beendigung der geheimen Handlungen der Frauen, zu einem gewaltsamen Unterbruch durch Tötung von Moem und Tötung der Frauen.

Es gibt eine andere Mythe, die von der Entstehung der Fische handelt, von dem Ahnen Mondiawan, der sein Bein in das Wasser eines Sees hing, und an dessen Geschwüren am Bein die Fische sich festbissen, so dass er sie in das Dorf bringen konnte. Als ihn einmal seine Tochter begleitete, sah sie, wie der Vater zu seinen Fischen kam. Sie berichtete es dann der Mutter, worauf sie beide die Nahrung des Vaters ablehnten. Der Konflikt führte zu einer Auflösung, d.h. Mondiawan, seine Frau, seine Tochter, sie alle verwandelten sich. Man wird eine solche Verwandlung letztlich mit einer Tötung vergleichen können, denn auch aus Moem entstand nach seinem Tod Sago:

"Moem, er war *ndu* (Mann) Moem, dann verwandelte er sich in *nau* (Sago) Moem, entstand als Sago. Es gab keinen *ndu* mehr, er war gestorben. Nur sein Knochen kam hoch, aus seinem Körper entstand Sago." (Informant Poindambui, Klan Wuliap)

Wir können somit festhalten, dass das Wissen von dem Weg der Nahrungsbeschaffung eine Zustandsänderung herbeibrachte, das Durchbrechen eines Geheimnisses zur Tötung, zur Verwandlung, und damit zur Entstehung einer Nahrung, nämlich Sago, führte.

Die Mythe über Moem und den ersten Markt wurde von sehr vielen Informanten aus den verschiedensten Klanen in Gaikorobi erzählt. Man wird also nicht sagen können, dass diese Mythe als Besitz eines bestimmten Klanes anzusehen ist, etwa jenes Klanes, dem die Sagopalme und der Ahne Moem zugeordnet werden. Es ist dies auch nicht so zu verstehen, dass die Informanten etwa bei der Erzählung dieser Mythe ein Gebot verletzten, weil sie ihnen nicht gehörte. Nein, diese Mythe ist als exoterischer Mytheninhalt allen die Mythen genauer kennenden Männern und Frauen bekannt. Es gibt jedoch erhebliche Varianten in den Schilderungen von der Tötung von Moem, und gerade in diesen Details, die mehr vom esoterischen Mythengut preisgeben, wird man vermutlich eine Klangebundenheit feststellen müssen oder zumindest eine bestimmte Klantradition in der Ueberlieferung einer Mythe. Hier soll nun v.a. auf die Darstellung der Tötung von Moem eingegangen werden. Sie gibt ferner auch Aufschluss über die Einordnung der Mythe in andere Mythen, die später behandelt werden sollen (1).

Aus der Version der Informantin Nguwoli erfahren wir, dass die Männer Ngumoeumban töteten; in der Version des Informanten Yamanawan, vom Klan Sui ebenso wie Nguwoli, wird gesagt, dass Männer Moem umzingel-

(1) Vgl. auch die Bemerkungen zur Mythenbetrachtung unter Abschnitt 8.1.

ten, töteten und dessen Penis und Kopf abschnitten. Der Informant des Klandes Nongusime dagegen berichtete, dass man mehrmals versuchte, Moem zu töten. Schliesslich wurden aus verschiedenen Hölzern Schwirrhölzer geschnitzt, die Moem angriffen, sein Bein verletzten. Moem soll nach Ngusai (= Wasser) gegangen sein. Die gleiche Version, nur noch etwas ausführlicher, wurde vom Informanten Nigwan des Klandes Moni geschildert. Er sagt auch, warum Moem nicht getötet werden konnte, da nämlich seine Haut aus Stein war. Wir werden später sehen, wie bei einer anderen Mythe, über die Gestalt von Toatmeli, ähnliches auftritt. Auch Toatmeli soll eine Haut aus Stein besessen haben, so dass man ihn nicht töten konnte. In der Version von Nigwan sind es wieder zwei Schwirrhölzer, die wie (oder als) Krokodile Moem angriffen, sein Bein abschnitten. Nigwan hob hervor, wie der Ahne Ngumoe kumban (= Moem) sich drehte, auf die Rückseite des Kanus, er drehte sich hinab in das Wasser. Es wird also nicht gesagt, dass Moem tot umfiel. Moem soll in das Wasser bzw. nach Ngusai gegangen sein. In der Version aus dem Dorf Yinde gum lesen wir lediglich, dass Moem getötet und sein Penis abgeschnitten wurde. Die Versionen aus Weilman und Pangeimbit enthalten keine Aussagen zur Tötung von Moem.

Ich möchte nun nochmals auf die Versionen der Männer Nigwan und Sangindimi eingehen und auf die dabei erwähnten Schwirrhölzer. Dazu jedoch zuerst eine Ergänzung vom Informanten Poindambui aus dem Klan Wuliap:

"Moem kam, und das *kasak* (Schwirrholz) Təpmapo brach sein Kanu entzwei. Tewan [das andere Schwirrholz] schnitt den Mann. Es waren Nduman und Ndangan, die den Mann schnitten. Das Kanu zerbrach. Sie nahmen nur die beiden Ruder."

Diese *kasak* werden auch *ləvla kasak* (langes Schwirrholz) und *po kasak* (kurzes Schwirrholz) genannt. Das lange soll aus dem Holz der Kokospalme ausgeführt worden sein und hat daher auch den Namen Təpmapo (*təpma* = Kokosnuss oder Kokospalme). Das kurze soll aus dem Holz des Baumes *tewan* gearbeitet worden sein, nur in der Version von Sangindimi lesen wir von einem Baum *mbonga*. In der oben angegebenen Ergänzung vom Informanten Poindambui werden diese *kasak* mit Nduman und Ndangan verglichen bzw. identifiziert. Es handelt sich um Namen von zwei Urfrauen. Aus später zu behandelnden Mythen kann jetzt schon vorweggenommen werden, dass diese *kasak* auch mit zwei Schlangen identifiziert wurden, die an der Entstehung der Erde beteiligt waren. Das lange Schwirrholz wurde mit einer roten Schlange namens Səmepan, das kurze Schwirrholz mit einer schwarzen Schlange Ngimbangəpan identifiziert. Diese Schlangen sollen in der Urzeit die Erde gedreht haben, bis sie gross wurde. Die-

se Schlangen jedoch sind in einheimischer Darstellung wiederum Erscheinungsformen der genannten Urfrauen Nduman und Ndangan.

Aus diesem kleinen Exkurs in die Verzweigungen der verschiedensten Mythen ergibt sich, dass Moem eigentlich von den Urfrauen angegriffen wurde, d.h. mit Hilfe der Erscheinungsformen dieser Frauen. Daraus ergibt sich auch ein Vergleich mit der Mythe über Kuvumbangə (1), wenn von diesem Ahnen in einer Mythe gesagt wird, dass er wegen Nduman bzw. Ndangan in das Jenseits gegangen sei. Zum besseren Ueberblick im folgenden eine Gegenüberstellung der genannten Identifikationen:

Tewan	Təpmapo
kurzes Schwirrholtz	langes Schwirrholtz
rote Schlange	schwarze Schlange
Urfrau Nduman	Urfrau Ndangan

Wie hier an einem einzelnen Beispiel versucht wurde durchzuführen, kommt es bei vielen Mythen von Gaikorobi auf die Beachtung sehr kleiner Details an, wenn man die Mythen in einen Vergleich mit anderen Mythen sehen und so einordnen will. Es sind hier v.a. die von Einheimischen gegebenen Identifikationen, die zwar oft sehr bruchstückhaft sind, aber weiterhelfen können.

Wenn hier so ausführlich auf den Tod von Moem eingegangen wurde, so hat dies darin seinen Grund, dass nach den von mir in Gaikorobi aufgenommenen Mythen die Tötung von Moem im Zusammenhang gesehen werden muss mit einheimischen Vorstellungen über die Entstehung des Todes - ausführlichere Mythen dazu werden noch vorgelegt werden. Dies wird ja z.B. in der Version von Nigwan schon angedeutet, wenn gegen Ende der Mythe der Name Ngumoekumban durch den Namen Kuvumbangə ersetzt wird, von dem eben überliefert wird, dass er das Totenland eröffnet habe. Dieser Kuvumbangə soll eine Frau in das Totenland mitgenommen haben. Auch in der Version von Sangindimi ist es uns schon begegnet.

Abschliessend soll noch auf ein Detail hingewiesen werden, das uns ebenfalls zu einem weiteren Verständnis dieser Aussagen über Moem führen kann. Es wird in allen Versionen von Gaikorobi immer von zwei Marktplätzen gesprochen. Auf dem einen sollen Frauen mit, auf dem anderen Frauen ohne Schamhaare gewesen sein. Wenn dies auch nicht explizit in jeder Version zu finden ist, so ist diese Trennung jedoch in den Namen der Plätze immer von Informanten schon eingeschlossen worden.

(1) Vgl. Abschnitt 8.1.7.

Bei der Version aus Yindegum finden wir eine Trennung in junge und alte Frauen, bei denjenigen aus Pangeimbit und Weilman dagegen ist wieder die gleiche Angabe wie in Gaikorobi vorhanden. Auch in zwei Mythen aus Kararau findet man diese Trennung (1). Die gleiche Gegenüberstellung wird nun auch bei den zwei schon erwähnten Urfrauen gemacht:

Nduman	Ndangan
Frau mit Schamhaaren	Frau ohne Schamhaare
negativ	positiv

Diese Gegenüberstellung beruht auf einheimischen Aussagen und ist nicht als Interpretation zu verstehen. Mit positiv ist hier gemeint, dass dieser Urfrau Ndangan nicht ein sog. gefährlicher Aspekt wie der anderen Urfrau zugeschrieben wurde. Wir haben also in der Erwähnung der zwei Marktplätze eine Bezugnahme auf die zwei Urfrauen vor uns. Es kann hier nicht näher auf diese Urfrauen eingegangen werden. Ganz allgemein möchte ich es jedoch so formulieren, dass bei der angegebenen Trennung der Frauen und auch Marktplätze ein Hinweis darauf besteht, dass die Moem-Mythe in einer mehr esoterischen Version auf ganz anderen Ebenen liegt, nämlich mit Urzeitgeschehen verbunden wird wie erster Geschlechtsverkehr, Gründung des Totenlandes usw. und dass diese zwei Marktplätze ein Hinweis auf zwei mögliche Darstellungsweisen des Weiblichen in der einheimischen Kultur sind, so, wie es mir von Männern geschildert wurde.

3.5 DIE MYTHISCHE BEGRÜNDUNG EINER HANDELSBEZIEHUNG

Von dem Informanten Kolievi (Klan Plau) stammt folgende Mythe (Pi.) über die Einführung der Handelsbeziehung zwischen Gaikorobi und Kanganaman:

"Es war die Zeit der Vorfahren. Ein Mann zeigte den Brauch des Marktes, es war nicht eine Frau, die den Brauch des Marktes zeigte. Es war ein Hund. Alle Menschen von Palimbei lebten auf der anderen [rechten] Seite des Flusses, sie hatten noch keine Siedlung Kanganaman gegründet. Sie lebten in Palimbei. Ihr Hauptort brach auseinander. Ein Mann namens Ngansia kam zu diesem Weg hier, der nach Yensange führt. Es gibt dort eine Stelle, die man Malinumbu nennt (2). Er war in Malinumbu, hatte keinen Sago und ass die Früchte

(1) Hauser-Schäublin 1977:59-60.

(2) Es handelt sich hier um eine Stelle im Grassumpfgebiet nördlich von Kanganaman.

des Baumes *kwapi* (1). Er ass sie zusammen mit Fisch. Die Früchte des Baumes *kwapi* waren für ihn wie Sago. Und Mbiak, ein Vorfahre des Klanes Wuliap, war dort hinuntergegangen, jagte Schweine und sammelte Sagolarven. Er ass sie mit Sago, und Ngansia hatte keinen Sago. Gut, und der Hund von Mbiak lief und traf Ngansia. Ngansia sah ihn und fragte: 'Kommst du mit deinem Vater oder alleine?' Das sagte er, und der Hund hielt sein Ohr zum Mund von Ngansia gerichtet. Ngansia sagte: 'Wenn du mit deinem Vater gekommen bist, so zeige ihm diesen Fisch.' Er gab ihm einen Fisch, der Hund biss zu und zeigte den Fisch Mbiak. Mbiak schaute und sagte: 'Woher hast du den Fisch? Du hast ihn nicht selber gefunden, ein Mensch hat dir den Fisch gegeben. Du kehrst nochmals um und holst noch mehr Fische, ich werde es ja sehen.' Der Hund kehrte zurück, lief hin und her, und Ngansia sagte: 'Du kommst, um noch mehr Fische zu holen?' Gut, er gab ihm noch einen Fisch, der Hund biss zu und trug ihn fort. Er legte ihn Mbiak zu Füßen. Mbiak sagte: 'Wirklich, ich glaube, wir beide werden ihn suchen.' Der Hund ging voraus, und Mbiak folgte ihm nach. Sie erreichten Malinumbu. Ngansia sah sie und fürchtete sich. 'Du musst dich nicht fürchten, dieser Hund hat mir diese Fische gebracht, und so wollte ich ihm nachfolgen, um zu sehen, wer den Fisch gegeben hat.' 'Ich gab ihn.' Und Mbiak fragte: 'Mit was zusammen isst du diesen Fisch?' Ngansia griff nach den Früchten des Baumes *kwapi* und zeigte sie ihm: 'Das ist mein Sago.' 'Du isst ihn mit diesen?' 'Ja.' 'Oh, warte!' Mbiak ging zurück, nahm ein Stück Sago und gab es dem Hund. Der Hund selbst brachte das Stück Sago. Ngansia nahm es, roch daran, zerkrümelte den Sago und versuchte ihn. Er nahm ein Stück Fisch und ass ihn zusammen mit Sago. 'Oh, ich glaube, es ist gut.' Nun setzten beide einen Tag fest. Mbiak sagte: 'Morgen wartest du, übermorgen werde ich kommen.' Gut, Mbiak ging und sagte es seiner Frau. Nachdem sie Sago gewaschen hatte, nahmen sie Arecanüsse und Betelpfeffer. Mbiak ging, und so tauschten beide, nahmen Sago und nahmen Fisch. Beide assen so."

Ohne auf alle in dieser Mythe vorkommenden Einzelheiten eingehen zu können, wie z.B. Fragen nach der Siedlungsgeschichte von Palimbei und Kanganaman, möchte ich hier jedoch auf einige wichtige Punkte hinweisen. In dieser mythischen Begründung einer bestimmten Handelsbeziehung ist es ein Vertreter eines ganz bestimmten Klanes, der mit einem anderen Menschen eine Beziehung aufnimmt. Dies ist insofern wichtig, weil dieser Klan Wuliap dadurch eine besondere Verantwortung für diese Beziehung erhielt, was sich z.B. daran zeigte, dass eine Frau, die in diesen Klan geheiratet hatte, mit dem Streuen von Sagokrümeln nach einer Unterbrechung der Handelsbeziehung mit Kanganaman diese wieder eröffnete (2). Auch könnte man anführen, dass gerade der Klan Wuliap sehr viel Wald- und Sagobesitz südlich von Gaikorobi hat, d.h. mit seinem Klanland an das Gebiet von Kanganaman grenzt.

(1) Vermutlich ein Mango-Baum.

(2) Vgl. Abschnitt 3.2 über Marktkonflikte.

Ein anderer wesentlicher Punkt, der auch in anderen, vergleichbaren Mythen über Handelsbeziehungen vorkommt, ist die Tatsache, dass die Beziehung von Männern angeknüpft wird und nicht von Frauen, die doch im Tauschhandel dominieren. Man könnte so sagen, dass der Beginn und das Ende einer Handelsbeziehung, wobei letzteres ja meistens, wie wir sahen, durch eine kriegerische Auseinandersetzung herbeigeführt wird, von dem Auftreten von Männern bestimmt werden, während das dazwischenliegende Kontinuum durch die Tätigkeit der Frauen erhalten wird.

Die entscheidende Gestalt in dieser Mythe ist jedoch der Hund. Diesem Hund wurden von Informanten verschiedene Namen gegeben, z.B. Ambiake oder Mindjendimi. Diese Namen wurden nur mit Zögern preisgegeben, und der Informant Kolievi erwähnte ja auch keinen Namen. Weiteres Nachfragen und vermehrtes Wissen über die mythologischen Beziehungen liessen jedoch die Vermutung als berechtigt erscheinen, dass dieser Hund eine Erscheinungsform des Ahnen Kolimban sein muss. So sagte man auch in einer sehr prägnanten Kurzform: "Der Hund hat den Markt begründet." Von diesem Hund sagte man ferner, dass er die Marktblätter (*wenganyinga*) hingelegt habe. Mit *wenganyinga* bezeichnet man einerseits die Blätter, die Sagobrocken einhüllen, aber auch die Blätter, die Mädchen, wenn sie aus der Seklusion kommen und zum ersten Mal wieder zum Markt gehen (1), auf dem Marktplatz zerbrechen und verstreuen.

Wichtig ist ferner folgende Mitteilung, die verschiedene Informanten gaben, da sie auf die Gegenwartsbezogenheit dieser Mythe über die Begründung einer Handelsbeziehung ein besonderes Licht wirft. Einmal soll so nach Kanganaman kein Sago mehr geliefert worden sein, und Männer von Kanganaman kamen nach Gaikorobi und führten ein Streitgespräch in einem Männerhaus. Plötzlich tauchte ein Hund auf, kam in das Männerhaus, und die Männer, die über die mythische Begründung des Marktes stritten, hörten mit dem Streit auf, und die Handelsbeziehung wurde wieder aufgenommen. Die Erscheinung des Hundes hatte sie ganz deutlich an diese Mythe erinnert.

Eine andere, merkwürdige Verbindung mit dem Hund wurde bei Berichten über die Initiation erwähnt. Wenn man nach der Initiation in ein Waldhaus geht, in dem die Initiierten im Flötenblasen unterrichtet werden, so ruft man den Namen von Kolimban, eines Ahnen, der eben die Gestalt eines Hundes haben kann. Dieses Waldhaus befindet sich in unmittelbarer Nähe des Marktplatzes Djametuvu. Es wird auch Mbandjemba-

(1) Vgl. Abschnitt 3.6.2.

sai genannt und steht in eigenartiger Beziehung zu dem Marktplatz, da dieser Ort auch mit *totuvu* (Frauen-Markt) umschrieben wurde.

3.6 DAS MARKTFEST

Im folgenden soll ein Fest auf einem Marktplatz betrachtet werden, das uns weitere Gesichtspunkte für das Verständnis der mit dem Markt zusammenhängenden Phänomene eröffnen wird. Das Marktfest selbst findet nach einer Seklusionszeit junger Mädchen während ihrer Erstmenstruation statt (1). Diese Seklusionszeit wird hier nicht im einzelnen behandelt werden können, da das über den Rahmen dieser Arbeit hinausführen würde. Auch müsste man sie in einem ausführlichen Vergleich mit der Initiation der Männer sehen können, welche ja hier auch nicht erörtert werden kann. Trotzdem soll auf einige mit der Nahrung und dem Sago zusammenhängende Verhaltensweisen kurz hingewiesen werden, wobei sich zeigt, wie dieses Marktfest in Verbindung zur Seklusionszeit der Mädchen steht.

Für einen männlichen Ethnologen stellen sich fast unüberwindliche Probleme, wenn ein Ritual, das fast nur die Frauen selber betrifft, dokumentiert werden soll. So wird die Darstellung in mancher Hinsicht unvollständig bleiben, da mit Frauen nicht in gleicher Weise gesprochen werden konnte wie mit Männern. Es wurden jedoch mehrere Wege versucht, um der Bedeutung dieses Rituals näherzukommen.

Kurz nach Eintreffen in das Dorf wurde am 13. Dezember 1972 ein erstes Fest auf dem Marktplatz Djametuvu veranstaltet. Das eigentliche Fest konnte jedoch nicht beobachtet werden, da der Zugang zu diesem den Männern untersagt ist. Am 19. März 1973 sollte das nächste Fest auf dem Marktplatz stattfinden. Dieses Mal wurde versucht, auf den Marktplatz mitzugehen. Die Männer, die zuerst gefragt wurden, meinten, dass die älteren Frauen wie Nguwoli oder Nondindjo darüber entscheiden müssten. Am Abend vor dem Fest wurde mir dann mitgeteilt, dass die älteren Frauen die Erlaubnis gegeben hätten. Es sollte jedoch ein älterer Mann, mein Informant Nigwan, als Begleitung mitkommen. Am nächsten Tag fuhren Nigwan und ich mit dem Kanu durch den Sagosumpf nach Djametuvu, wo das Fest stattfinden sollte. Es ist schwer zu beurtei-

(1) Bei den Iatmul ist keine Seklusion der Mädchen während der Erstmenstruation bekannt. Dagegen konnte sie in den Dörfern im Norden, so in Sarem und Pangeimbit, nachgewiesen werden. Vgl. auch die Seklusion der Mädchen bei den Abelam, Kaberry 1941:361.

len, inwiefern die Anwesenheit der zwei Männer die Frauen störte. Leider fühlte sich Nigwan, der ja nichts zu tun hatte, äusserst unwohl, und immer wieder drängte er und meinte, dass man ja genug gesehen habe und in das Dorf zurückkehren könne.

Das folgende Marktfest verlief ganz anders. Das Mädchen, für das das Fest gemacht wurde, war einige Zeit vorher von mir schon beobachtet worden, als die Untersuchung über die Bedeutung der von Menschen gehaltenen Schweine gemacht wurde. So war es kein grosses Problem, mit dem Mädchen und den Frauen zum Markt mitzukommen. Dieses Mal fuhr auch kein Mann als Begleitung mit! Am 20. Juni 1973 fuhr ich wieder mit dem Kanu in dem nun sehr niedrig stehenden Wasser des Sagosumpfes nach Djametuvu. Im gleichen Kanu fuhren auch das Mädchen und einige Frauen mit.

Später wurde auch versucht, die Seklusionszeit eines Mädchens während zwei Wochen zu verfolgen, indem das Mädchen jeden Abend von seinem Tageslauf erzählte. Dann wurden ältere Frauen nach ihrer Seklusionszeit und ihrem Marktfest befragt. Trotz dieser verschiedenen Wege der Dokumentation sind manche Aspekte unklar geblieben.

3.6.1 Die Seklusionszeit

Ein Mädchen, das ihre Erstmenstruation hat, wird *masinyan* genannt. Von der ersten Menstruation an beginnt für sie eine vier- bis fünfmonatige Seklusionszeit. Die genaue Dauer dieser Zeit konnte nicht in allen Fällen festgestellt werden, da wohl das Ende, nicht jedoch der Beginn dieser Zeit mir mitgeteilt wurde. Im Falle des Mädchens Sangiwoli konnte jedoch ziemlich genau nachgeprüft werden, dass das Mädchen gut fünf Monate lang in der Seklusion gewesen war. Am 31. Mai hatte sie wieder eine Menstruation gehabt, und am 20. Juni, nachdem der neue, aufgehende Mond abgewartet worden war, fand das Fest statt.

Wie die menstruierenden Frauen haben auch die Mädchen während der Seklusionszeit eine besondere Ecke des Hauses, *monge* genannt, für sich vorbehalten, wo sie sich aufhalten dürfen. Diese befindet sich meistens in der hinteren Seite des Hauses, wo ein kleiner Eingang besteht und ein Stufenbalken hinunterführt (Abb. 62). Dieser Eingang wird *monge yamba* genannt und wird von Männern gemieden. In dieser Hausecke *monge* werden auch die Kinder geboren.

Während der Seklusionszeit erhalten die Mädchen besonders viel Nahrung. Es konnte festgestellt werden, dass sie oft täglich zwischen

fünf und zehn Sagofladen essen, die jedoch etwas kleiner sind als die üblichen Fladen. In ähnlicher Weise müssen ja auch die männlichen Novizen ungeheure Mengen an Sagofladen verzehren. Die Mädchen dürfen ferner wie die Knaben während ihrer Initiation Nahrung nicht mit Händen anfassen, sondern müssen dazu Klammern (*sakali*) (Abb. 61) oder Blätter benutzen. Man sagte, dass die Mädchen sonst nicht dick werden würden. Tatsächlich wird mit den ungeheuren Nahrungsmengen versucht, die Mädchen möglichst fest und prall werden zu lassen. Wie den männlichen Novizen ist ihnen auch untersagt, Pflanzensprosslinge abzubrechen, da sie sonst wie die Pflanzen nicht mehr wachsen würden. Die Mädchen dürfen auch nicht mit Feuer in Berührung kommen, das der Zubereitung von Nahrung dient. Diese Vorschrift haben aber auch die Frauen später noch zu beachten, wenn sie Menstruation haben (1). Trotz der Seklusion sind die Mädchen nicht alleine. Oft haben sie im Wohnhaus die Gesellschaft von gleichaltrigen oder jüngeren Mädchen und Knaben, die ihnen behilflich sind, z.B. Wasser zum Trinken herbeitragen, Früchte schälen und mit denen sie auch spielen dürfen.

Nachdem die Seklusionszeit beendet ist und das Mädchen sich gewaschen hat - was es allein ausführt -, geht es mit einer Begleiterin (*kusalambandi*) Sago auswaschen.

3.6.2 Das Fest auf dem Marktplatz

Nachdem das Mädchen und ihre Begleiterin zusammen Sago ausgewaschen haben, gehen sie am folgenden Tag gemeinsam zum Markt, und das Marktfest kann stattfinden. Die tieferliegende Bedeutung dieser Begleiterin konnte nicht erfahren werden. In den beobachteten Fällen waren die Begleiterinnen immer Mädchen, die noch nicht geschlechtsreif waren. Es kann jedoch auch vorkommen, dass Mädchen diese Rolle der Begleiterin ausüben, wenn sie ihre Pubertät schon hinter sich haben. Das Wort *kusala* gibt auch keinen weiteren Aufschluss. Es wurde so übersetzt, dass jemand, der aussen ist, einem anderen, innenstehenden etwas gibt. Eigenartigerweise gibt es bei der Initiation der Männer auch einen *kusalambandi*. Mit *mbandi* bezeichnet man allgemein den Novizen. Das Mädchen, das aus der Seklusion kommt und zum Markt geht, wird *wengandanmbandi* genannt, also die auf den Marktplatz hinuntergehende Novizin.

(1) Vgl. Abschnitt 4.5.

Es ist nun wohl für die Kultur am Mittelsepik bezeichnend, dass bei diesem Fest der Mädchen das Prinzip der Dualität hervorgehoben wird, indem eben zwei Mädchen zum Markt gehen.

Die Mädchen werden an dem Tag, an dem das Fest stattfindet, geschmückt, und ihre Gesichter werden von Männern bemalt. Dies wird in einem Wohnhaus durchgeführt. Die Mädchen liegen dabei auf dem Boden des Hauses, ihr Kopf zwischen den ausgebreiteten Beinen eines Mannes, der mit einem kleinen Pinsel, dem ausgefaserten Stengelstück einer Pflanze, ihr Gesicht bemalt. Dabei werden rote Farbe - heute meistens ein von Weissen importierter Farbstoff -, weisse Erdfarbe und schwarze Farbe verwendet. Es konnte nicht herausgefunden werden, welche Bedeutung in verwandtschaftlicher Hinsicht der bemalende Mann für das Mädchen hat. In den beobachteten Fällen waren es immer die gleichen älteren Männer, die im Malen sehr erfahren waren. Während der Bemalung gab es keine einheimische Musik - einmal liess man ein Radio laufen. Die Mädchen ziehen dann einen neuen Faserrock an, legen Muschel- und Schneckenschalenketten um, besonders prächtig ist dabei eine Reihe von übereinander befestigten *nyo*, halbkreisförmigen Perlmuttermuschelscheiben. Duftende Blätter werden in die Armringe aus Schildpatt (*tambau*) gesteckt, und ferner werden noch rote Blüten, *ngombalindjə*, am Schmuck befestigt. Schliesslich ziehen die Mädchen eine Kapuze (sog. Regenhaube; *yoli*) über das Haupt. Die Mädchen treten dann aus dem Wohnhaus und langsam, die Begleiterin vorangehend, gehen sie an Stöcken (*yak*) gestützt zum Marktplatz Djametuvu (1). Sie werden von einer Anzahl von Frauen empfangen, die um sie herum zu tanzen beginnen, und einige von ihnen schwingen Sagoklopfer in der Luft herum. Während die Frauen und Mädchen so auf den Marktplatz gehen, müssen die Männer und Knaben im Dorf zurückbleiben. Sie entscheiden dann, welcher klassifikatorische Mutterbruder des Mädchens nach Rückkehr der Frauen am Schienbein des Mädchens sein Gesäss reiben soll (2). Einige der Mutterbrüder des Mädchens verkleiden sich als Frauen, ziehen Faserröcke an, heute manchmal auch einen Büstenhalter, Frauenblusen usw. (3).

(1) In gleicher Weise kommen auch männliche Novizen an Stöcken gestützt in das Dorf, nachdem sie zum ersten Mal in einem Waldhaus von ihrem Penis Blut entlassen haben.

(2) Ueber diese Handlung als Teil der Naven-Rituale vgl. Bateson 21958.

(3) Diese Verkleidungen werden bei Bateson (op.cit.) ausführlich beschrieben.

Von den Frauen, die auf den Marktplatz gehen, haben sich auch einige als Männer verkleidet, d.h. diejenigen, die Vaterschwester des Mädchens aus der Seklusion genannt werden. Heute ziehen diese Frauen Männerhosen an, setzen wie Arbeiter Plastikhelme auf oder auch Schirmmützen oder Strohhüte, halten einen Speer oder eine Taschenlampe in der Hand, also alles Attribute des Mannes. Wenn die Frauen und Mädchen auf den Marktplatz kommen, setzen sich die zwei Mädchen in die Mitte des Platzes auf Palmb Blütenhüllblätter hin. Sie selber haben keinen Sago getragen; dies wird von einer verwandten Frau gemacht. Auf dem Marktplatz, wo ja keine Männer anwesend sind, beginnt dann ein äusserst heftiges Tanzen der Frauen. Es ist sehr schwer, diesen Tanz zu beschreiben. Es sind hauptsächlich die als Männer verkleideten Vaterschwestern und die klassifikatorischen Mütter des Mädchens, die tanzen. Die echte Mutter des Mädchens macht bei diesem Tanz ebenfalls mit. Andere Frauen stehen im Umkreis und schauen zu. Die Mädchen in der Mitte des Platzes bleiben sitzen (Abb. 63-65). Der Tanz dieser Frauen ist von ungeheurer Ausgelassenheit und kommt bei Festen, die Männer veranstalten, nicht vor. Bei letzteren haben die Tanzbewegungen der Frauen im allgemeinen etwas ruhiges, es ist meistens ein Drehen der Hüften, ein Drehen auf den Fussballen, wobei die Faserröcke hin- und herschwingen. Bei dem Tanz auf dem Marktplatz hingegen ist es ein hüpfender Tanzschritt: mit beiden Beinen hüpfend, dabei etwas in die Knie gehend, manchmal auch nur auf einem Bein hüpfend und das andere angewinkelt hochhaltend. Die Frauen bilden einzelne Gruppen und tanzen miteinander. Oft sind es auch nur Paare, d.h. eine Mutter tanzt mit einer Vaterschwester zusammen. So konnte beobachtet werden, wie sich zwei Frauen an beiden Händen fassten oder sogar umarmten. Eine Mutter schwingt dann ihren Sagoklopfer auf und ab, eine Vaterschwester einen Speer oder eine Taschenlampe. Ein solches Paar dreht sich hüpfend auf gleichem Fleck, die Arme hochhaltend - plötzlich trennen sie sich, es gibt eine Pause, bis eine Frau wieder mit dem Tanzen anfängt. Die Bewegungen mit dem Sagoklopfer weisen auf Kopulationsbewegungen hin, wobei eigenartigerweise ja die Mutter diesen hin- und herschwingt. Man kann sich die Ausgelassenheit und das Geschrei bei einem solchen Tanz nur schwer vorstellen - es gibt manchmal ein richtiges Ringen zwischen Frauen. Einmal wurde einer Vaterschwester der Arbeiterhelm weggerissen, man schleuderte ihn durch die Luft, rannte hintereinander her. Die jungen Mädchen bleiben währenddessen in der Mitte sitzen, die Frauen kreisförmig um sie herumtanzend. Schon aus diesen fragmentarischen Angaben wird hervorgegangen sein, dass hier die Beziehung von Mann zu Frau bzw.

Vater zu Mutter wichtig ist. Man wird die sehr heftigen Tanzbewegungen als Imitationen der Kopulation betrachten können. Dies wurde besonders deutlich, als einmal eine Frau aus Kanganaman plötzlich einen Stock ergriff, ihn zwischen die Schenkel klemmte und mit einer anderen Frau eine Kopulation nachahmte. Aber nicht nur die Tanzbewegungen, sondern auch die Ausrufe der Frauen weisen auf die Beziehung von Mann zu Frau hin. In diesen Ausrufen werden Anspielungen auf die Rolle von Mann und Frau gemacht, es gibt jeweils ein lautes Gelächter, ein Geschrei von allen Seiten. Leider konnten nicht alle diese Ausrufe verstanden werden (1).

Folgende Ausrufe wurden von einer Mutter gemacht:

Wo ist der Vater? (*nyaitn anda tandə?*)

Wo ist der Vater? (*nyaitn anda mbaləndə*) (2)

Es gibt keinen Vater! (*nyaitn kiagnei!*)

Nur ich finde und koche Fische! (*makau mangənmbo saululumbane!*)

Nur die Mutter sorgt für die Kinder, nicht der Vater! (*nəmə mala nyanguindi nyait kiagnei!*)

Wer tötet ein Schwein? (*mboe kənə səgia?*)

Leider fehlen mir die Antworten der Vaterschwester. Auch werden vermutlich noch ganz andere, v.a. sexuelle Anspielungen gemacht, die entweder wegen meiner Anwesenheit unterblieben oder auch nicht verstanden wurden. Männer sagten, dass eine Vaterschwester z.B. sagen würde: "Ich töte die Tiere, ich mache den Zaun für die Schweinejagd, ich töte ein Kuskus." An diesen Sprüchen und Ausrufen wird v.a. die Gegenüberstellung von Mann und Frau in der Nahrungsversorgung der Kinder deutlich. Wir sehen also, wie hier die Vaterschwester gleichsam die väterliche Linie repräsentiert, die Mutter dagegen die mütterliche Linie vertritt.

Bateson (²1958:150) beschreibt einen Tanz von Frauen in einem Wohnhaus. Er sagt, dass Frauen eine Kopulation nachahmten. In mancher Hinsicht ist das Verhalten der Frauen, wie es von Bateson beschrieben wird, mit dem Fest auf dem Marktplatz zu vergleichen. Es ist die gleiche Ausgelassenheit, das gleiche ungezwungene Verhalten (3).

-
- (1) Spätestens bei diesem Fest wurde mir die Ueberbelastung eines einzelnen Ethnologen in einer solchen Situation bewusst: der enge Raum des Marktplatzes, die Spannung in der Vielzahl der tanzenden Frauen, dann Beobachten, Filmen mit Super-8, Tonband-Aufnahmen und Fotografieren.
 - (2) Eine Nachahmung des Iatmul, ein grosser Spass in Gaikorobi, zur Verspottung der Iatmul gern gemacht!
 - (3) Man vergleiche auch die Darstellung eines Festes nach der Erst-

Auf dem Marktplatz wird jedoch nicht nur getanzt, sondern auch getauscht. Bevor der Tausch begonnen wird, gibt die echte Mutter den Mädchen Blätter, die sie zerbrechen und in die Mitte des Platzes werfen. Ferner konnte den Berichten von Frauen über ihre Marktfeste entnommen werden, dass manchmal auch Sagokrümel in die Mitte des Platzes geworfen werden. Es wurde schon gesagt, dass bei der Wiedereröffnung des Tauschhandels zwischen Kanganaman und Gaikorobi von einer Sawos-Frau vor Eröffnung des Tausches ebenfalls Sagokrümel gestreut wurden. Leider wurde versäumt, nach einer Interpretation dieser fast beiläufigen Handlung zu fragen. Man wird jedoch die Handlung der Mädchen mit dem Streuen von Sago als eine Eröffnung ihrer persönlichen Handelsbeziehung mit den Iatmul verstehen können, das Mädchen ist durch diese erste symbolische Gabe von Sago an Iatmul-Frauen ihre Handelspartnerin geworden. Ähnliches könnte man auch über die Blätter sagen, Blätter, die dem Einwickeln von Sagobrocken dienen.

Der von den Mädchen gewaschene Sago, der zum Markt gebracht wird, heisst *mongelonau*, also Sago einer menstruierenden Frau. Diesen Sago dürfen Männer nicht essen (1). Der von den Mädchen dafür eingetauschte Fisch soll an jene Frauen weggegeben werden, die dem Mädchen während der Seklusion mit Nahrung geholfen haben.

Wenn die Frauen und Mädchen in das Dorf zurückkommen, so geht ihnen ein Mutterbruder des Mädchens entgegen. Von einem klassifikatorischen Mutterbruder wird dann mit dem Gesäss am Schienbein des Mädchens flüchtig gerieben. Die Frauen tanzen aber auch im Dorf weiterhin um die Mädchen, ja setzen den Tanz manchmal in einem Wohnhaus fort.

Am Tag nach dem Marktfest gehen die Mädchen meistens gemeinsam in den Wald, um Nahrung zu sammeln, v.a. Blätter eines bestimmten Baumes (*Gnetum gnemon*), mit denen eine Suppe zubereitet wird. Erst danach trennen sich die zwei Mädchen voneinander. Dieser Gang in den Wald wird *tokvavi yambə* genannt. Wir können also eine Abfolge von drei Tätigkeiten der Mädchen nach der Seklusion feststellen: 1. Tag Sagogewinnung, 2. Tag Tausch und Fest, 3. Tag Sammeln von Blättern, Kochen einer Suppe. Es erscheint mir wesentlich, dass in diesen drei Tagen die Mädchen einen Arbeitsrhythmus haben, der für ihr späteres Leben entschei-

menstruation der Mädchen bei den Abelam, die Forge (1970:274) gibt. Auch dort als Männer verkleidete Frauen, Imitation des Geschlechtsverkehrs, Ausgelassenheit der Frauen, wobei keine Männer anwesend sein dürfen.

(1) Vgl. Abschnitt 4.5.

dend sein wird. Es ist ja auffallend, dass hier nicht der Fischfang oder Tätigkeiten im Garten erwähnt werden. Das gleiche Bild ergibt sich auch aus den Berichten von Frauen über ihre Erstmenstruation und Seklusionszeit. Jedesmal wurde dieser Drei-Tage-Rhythmus mit den genannten Tätigkeiten hervorgehoben.

Für viele der Mädchen beginnt nach dem Fest auf dem Marktplatz das Leben einer erwachsenen, ja verheirateten Frau. Denn oft wird ja schon im jugendlichen Alter ein Mädchen einem bestimmten Mann oder einer Verwandtschaftsgruppe zugewiesen, so dass nach dem Marktfest bald die Heirat erfolgt. So sind von den zwischen 1972-74 von mir auf dem Marktplatz und bei der Seklusionszeit beobachteten Mädchen inzwischen alle verheiratet (1).

Zum Abschluss soll hier noch die Beschreibung eines Marktfestes wiedergegeben werden, die von der Witwe Andawoli, aus dem Klan Sui, in Sawos gegeben wurde. Es ist ein sehr anschaulicher Bericht, der die Situation vor vielleicht 40-50 Jahren wiedergibt und deutlich macht, wie auch Iatmul-Frauen am Fest teilnehmen können:

Nəmbovavi und Muliamoe [beides klassifikatorische VaSw von Andawoli] gingen hinunter, sie tanzten auf dem Markt. Malindjo [klassifikatorische VaSw] kam hinterher, durchquerte Djamesu, mit einem Stock schlug sie das Wasser. Nəmbovavi rasselte mit dem Kalkspatel. Malindjo sprang in das Wasser. Sie fürchtete sich. Bis zu den Schultern stand sie im Wasser, alles war im Wasser. Sie kam wieder hoch, stieg hinauf zu dem Marktplatz. Sie tanzten auf dem Platz. Wir kamen zum Markt und betraten den Platz. Sie hatten die Palmblütenhüllen zum Sitzen hingelegt. Auf diese setzten wir uns beide hin [sie und ihre Begleiterin Talokvavi, ihre VaVaBrSoTo]. Sie tanzten, und die Frauen der Iatmul kamen. Taundumambi [aus Kanganaman] hatte Federschmuck von Kasuar aufgesetzt. Sie hatte Palmblattspitzen einer Sagopalme abgeschnitten und in den Mund gesteckt, die Spitzen nach aussen. Sie hatte den Schamschurz [Haut von fliegendem Hund] angezogen und Schmuckringe an den Ohren. So kam sie zum Markt. Sie tanzten ein *satnavən*. Wir nahmen die Blätter des Marktes (*wenganyinga*) und legten sie hin. Wir brachen die Blätter. 'Du gibst mir, ich gebe dir!' Nachdem wir sie ausgetauscht (?), zerbrachen wir die Blätter und warfen sie hin. Das Fest ging weiter, die Iatmul-Frauen tanzten. Als das Fest zu Ende war, brachten die Frauen alles herbei, Sago, Betelpfeffer und Arecanüsse gaben sie auf einem Palmblütenhüllblatt den Iatmul-Frauen. Sie teilten es auf und nahmen es. Nach dem Tausch kehrten wir zurück, sie tanzten noch weiter im Wohnhaus. Auf dem Wege tanzten sie und kamen zurück."

(1) Schriftliche Mitteilung meines Freundes Atembandi.

3.6.3 Versuch einer Interpretation des Marktfestes

Der Informant Sangindimi, in dessen Haus der steinerne Penis von Moem (Abb. 97) aufbewahrt wird, sagte über diesen, dass dieser Steinpenis die erste Vagina aufgebrochen habe, und verknüpfte dieses Ereignis mit der Mythe über Moem und den Markt, als Moem mit den Frauen Geschlechtsverkehr hatte. Dies stellte er jedoch als eine exoterische Umschreibung des eigentlichen Geschehens hin, bei welchem die Vagina der Urfrau Nduman bzw. Ndangan aufgebrochen worden sei.

Von meinem Informanten Yamanawan erfuhr ich, dass früher die älteren Frauen den steinernen Penis von Moem zum Marktfest mitnahmen und diesen in die Vagina der jungen, aus der Seklusion kommenden Mädchen einführten. Dabei soll die Grösse des Geschlechtsteiles festgestellt und danach ein Mädchen der entsprechenden Altersgruppe von Männern zugewiesen worden sein, d.h. die Mädchen mit einem grösseren Geschlechtsteil sollen der Altersgruppe *suvundimi* zur Heirat zugewiesen worden sein. Bei diesem Thema war es fast aussichtslos, von Frauen Informationen zu erhalten, ja sogar Männer waren sehr zurückhaltend gewesen. Nguwoli, eine ältere Frau und meine verlässlichste Informantin, sagte dann auf meine Frage hin, ob die Frauen den Penis von Moem zum Marktfest mitnehmen würden, folgendes:

"Das ist nur eine Scherzrede der Männer und eine Lüge. Die Frauen machen es nicht so. Die Männer meinen, die Frauen würden den Penis von Moem mitnehmen, hinaufstossen und sagen, dass du [d.h. ein Mädchen] zu dieser Altersgruppe gehst."

Obgleich in meiner Frage nichts von einer Altersgruppe gesagt worden war, erwähnte Nguwoli von sich aus diese Beziehung. Es muss dahingestellt bleiben, inwiefern es sich hier um eine früher übliche Prozedur handelt, oder ob es wirklich nur der männlichen Phantasie zuzuschreiben ist. Für die erste Vermutung spricht jedoch, dass auch bei Männern nach der Initiation anschliessend eine Behandlung des Penis - es handelt sich um ein Blutlassen von der Eichel - durchgeführt wurde. Dies hatten Männer lange nicht erzählt, als Informationen über die Initiation gesammelt wurden. Erst durch einen Zufall wurde ich darauf gestossen. Diese Zurückhaltung hängt u.a. auch damit zusammen, dass diese Handlung bei den Initiationen nach dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr ausgeführt wurde. Ferner ist der Einfluss der Mission gerade auf diesem Gebiet zu berücksichtigen.

Wenn nun auch über eine kultische Verwendung des steinernen Penis von Moem im Zusammenhang mit dem Marktfest nichts Definitives gesagt werden kann, so lassen dagegen Bezeichnungen für die auf den Marktplatz

gehenden Mädchen und mythologische Informationen eine Parallele dieses Marktfestes mit einer Initiation der Männer zu. Wie wir schon sahen, werden die Mädchen, die zum Markt gehen, *mbandi* genannt, wie die männlichen Novizen. Der schon erwähnte Ahne Kolimban wurde ferner auch *wengandanmbandi* genannt, während sein Begleiter bzw. Vater, der Ahne Tolongèdimi, dessen *kusalambandi* sei. Man muss dies mit den Termini für die zwei auf den Markt hinuntergehenden Mädchen vergleichen. Diese werden ja auch *wengandanmbandi* bzw. *kusalambandi* genannt. Ein mythisches Vorbild für die zwei Mädchen kann ferner auch in den Gestalten von Nduman und Ndangan gesehen werden. Das Mädchen, das aus der Seklusion kommt, wurde so mit der Frau Kandamoeman (= Ndangan) verglichen, während ihre Begleiterin der Frau Aləkətnyaman (= Nduman) zur Seite gestellt wurde. Die Namen Aləkətnyaman und Kandamoeman wurden aber auch für zwei Steine angegeben, die sich bei den zwei Marktplätzen südlich des Baches Lami befinden sollen. Wir bemerken also hier wiederum, wie die zwei Mädchen mit dem Markt von Moem verknüpft werden und wie sich bei ihnen die Dualität der Gestalten Nduman Ndangan zeigt.

Schliesslich soll nochmals auf die Gestalt des Ahnen Kolimban eingegangen werden. Ueber diesen Ahnen können in dieser Arbeit ja keine ausführlichen Angaben vorgelegt werden. Es sei jedoch auf eine Episode der Mythen um Kolimban hingewiesen, die sich auf dem Weg zum Waldhaus, in welchem die Männer das Flötenspiel lernen, abgespielt haben soll:

"Kolimban ging hinunter zu *saiyambə*, er blieb dort, nahm eine Panflöte und machte eine Liegeplattform. Er wollte Tolanganwoli verführen, die beim Sagoklopfen war. Kolimban ging hinunter, kam zur Stelle, wo sie Sago klopfte, und Tolanganwoli sagte: 'Eh, warum kommst du, du bist mein Bruder.' Er kehrte zurück, machte einen Zauber auf seine Panflöte und spielte auf ihr. Jetzt hörte Tolanganwoli die Flöte, sie erreichte ihr Ohr und verdrehte ihre Gedanken. Sie verliess die Sagopalme und suchte Kolimban auf. Kolimban stieg auf die Liegeplattform und hatte mit ihr Geschlechtsverkehr. Sein Vater Tolongèdimi sah es: 'Oh, warum machst du das und hast mit deiner Schwester Geschlechtsverkehr?' Er zürnte ihm, und Kolimban schämte sich. Er ging nach Palimbei." (Informant Kolievi, Klan Plau)

Der Marktplatz, den die Mädchen nach ihrer Seklusion aufsuchen, liegt ja in unmittelbarer Nähe zu dieser *saiyambə*. Sie benützen den gleichen Weg wie die jungen Männer, denen das Flötenspiel beigebracht wird.

Der Informant Poindambui (Klan Wuliap) sagte über Kolimban und den Markt:

"Dieser Kolimban, dieser Hund hier, er hat die *wenganyingə* [Marktblätter] hingelegt, er ist in diesem Mbangulo (1), er bewacht Mbangulo

(1) Mbangulo ist der Name eines Männerhauses; es kann damit aber auch der Marktplatz gemeint sein, auf dem das Fest stattfindet.

in Mbandjembasai (1) bei Djametuvu. Kolimban hält sich in dieser Gegend auf. Früher ist Kolimban dorthin gebracht worden (2), es ist sein Ort, sein Markt. Der Hund hat hier den Markt gemacht. So ist es bis heute geblieben. Auch wir bringen sie [die männlichen Novizen zum Flötenspiel] hinunter. Auch die jungen Mädchen, die aus der Seklusion kommen, werden zur *sai* hinuntergeführt. Deshalb rufen sie [die Männer] Kolimban (3)."

Man wird die Verbindung von Kolimban mit dem Marktplatz Djametuvu, die hier deutlich gewordene Parallelisierung des Pubertätsfestes mit einem Teil der Initiation der Männer, auch in dem Sinne sehen müssen, dass von Kolimban auch gesagt wurde, dass er mit Frauen einen ersten Geschlechtsverkehr durchführte und damit als Ahnengestalt in mancher Hinsicht vergleichbar ist. Dies wird auch an der kurzen Episode, die aus den Mythen über Kolimban hier herausgegriffen wurde, erkennbar. Kolimban verführte seine Schwester (oder Mutter?), die Sago produzierte; diese Handlung wird man mit der Darstellung der ersten Sagogewinnung vergleichen müssen (4).

3.6.4 Der "sakrale" Charakter des Marktplatzes

Die Beobachtung des Marktplatzes Djametuvu, die in Mythen über Marktplätze gegebenen Hinweise, ferner das Pubertätsfest der Mädchen liessen immer wieder an einen besonderen Charakter des Marktplatzes denken.

Es sind hier verschiedene Gesichtspunkte zu berücksichtigen. Der Marktplatz ist jene Stätte, auf der nur Frauen, Mädchen und nicht initiierte Knaben zusammenkommen. Männer werden auf den traditionellen Marktplätzen nicht angetroffen, sie empfinden Scheu, wenn sie in die Nähe eines Marktplatzes, auf dem sich Frauen befinden, kommen. Die Frauen besuchen immer wieder den Marktplatz, wenn auch sehr individuelle Unterschiede in der Häufigkeit dieser Besuche bestehen. Durch den Tausch auf dem Marktplatz können die Frauen den nicht selbst benötigten Sago (bzw. Fische bei den Iatmul) in die wichtige Zusatznahrung Fisch (bzw. Grundnahrung Sago bei den Iatmul) tauschen. Es ist dies eine den Frauen vorbehaltene Tätigkeit. In diesem Sinne gehört es ebenso

(1) Mbandjembasai ist der Name jener *sai* (Waldhaus), in der das Flötenspiel gelernt wird, und die südlich von Gaikorobi liegt. Gaikorobi hat für jeden Dorfteil eine *sai*.

(2) Den Mythen nach ist Kolimban als Novize dorthin gebracht worden.

(3) Wenn die Männer vom Flötenblasen kommen, sollen sie die Namen von Kolimban und die Bezeichnungen der Markttage rufen.

(4) Vgl. Abschnitt 8.1.5.

zur Charakterisierung der Frau am Mittelsepiik, dass sie Markt-Frau (*wengalo*) ist, wie sie Sagoproduzentin oder Fischerin ist. Der Tauschhandel ist ein ganz wesentlicher Teil ihrer Lebenswelt. So ist es wohl auch zu verstehen, wenn der Uebergang vom jungen Mädchen zur Frau, die heiratsfähig, aber auch für die Nahrungsversorgung verantwortlich wird, gerade auf dem Marktplatz in einem Fest kundgetan wird (1). Das junge Mädchen tritt in die Gesellschaft der Frauen ein, wird von ihnen aufgenommen. Dies geschieht auf dem Marktplatz. Hier ist auch zu bedenken, dass die Frauen, d.h. wenigstens die von Gaikorobi, einen festen Sitzplatz haben. Es gibt somit für die Frauen eine feste Ordnung, in die sie sich einfügen. Wie die Männer in den Männerhäusern ihre Sitzplätze haben, so haben auch die Frauen auf dem Marktplatz ihre Sitzplätze. Wenn es auch von Einheimischen nicht so interpretiert wurde, so möchte ich doch die Vermutung äussern, dass der Marktplatz eine Art Versammlungsort von Frauen ist.

Nun muss man bedenken, dass auf einem Marktplatz Menschen von verschiedenen Dörfern zusammentreffen. Wie wir sahen, ist es nicht so, dass es im strengen Sinne verfeindete Dörfer sind, die miteinander Handel treiben. Trotzdem konnte immer wieder eine Atmosphäre der Spannung bemerkt werden. Obgleich sich die Frauen gegenseitig kennen, z.B. ihre Namen und z.T. wohl auch ihre Verwandtschaftsbeziehungen untereinander wissen, ist es so, dass sie auf dem Marktplatz kaum miteinander sprechen. Wie wir weiterhin sahen, gibt es auch keine festen Tauschpartner bei Frauen verschiedener Dörfer, obgleich es schon einzelne Präferenzen zwischen Frauen geben mag (2). Diese Allgemeinheit der Tauschbeziehung zeigte sich ja auch daran, dass Frauen mit der Tauschhandlung warten, bis alle Frauen, die tauschen wollen, erschienen sind. Wenn hierbei auch keine Trommelzeichen gegeben werden, wie dies die Männer vielleicht zur Eröffnung einer bestimmten Handlung machen würden, so wird jedoch gleichsam eine nicht-existente Trommel geschlagen. Denn plötzlich, wie auf ein Signal hin, beginnt der Tausch. Die auf einem Tausch lastende Spannung hängt aber auch mit der Ge-

-
- (1) Warum bei den Iatmul eine entsprechende Handlung nicht stattfindet, kann hier nicht erklärt werden. Vielleicht werden darüber die Untersuchungen der anderen Mitglieder der Expedition 1972-74 Aufschluss geben.
- (2) Dies zeigte sich z.B., als ich einmal zwei Frauen nach Kararau begleitete, wo sie mit ganz bestimmten Frauen einen Tausch vollzogen. Dieser Tausch findet jedoch ausserhalb der Markttage statt und nicht auf den Marktplätzen.

schwindigkeit zusammen, in der dieser vollzogen wird. Sobald Sago und Fisch die Hände gewechselt haben, wird der Marktplatz schnellstens verlassen. Wie wir sahen, ist es nicht so, dass die Frauen nach dem Tausch noch zusammensitzen und miteinander sprechen. Dies geschieht eher vor dem Tausch, wenn die Frauen warten müssen und sich von dem Weg etwas ausruhen. In der Betrachtung eines Gesanges wird es später nochmals aufgegriffen werden, wie in mancher Hinsicht der Gang der Frauen zum Markt mit einem Kriegszug vergleichbar ist, besonders, wenn die Frauen in einer Reihe gehen.

Besonders wichtig in unserem Zusammenhang erscheint mir die von Männern gegebene Information, dass das Gras auf dem Marktplatz nicht geschnitten werden darf. Das Gras des Marktplatzes wird als Schamhaar einer Frau betrachtet. So könnte man den Marktplatz als Scham einer Frau sehen, der den Frauen allein zugehörnde Teil, der von Männern in bestimmten Situationen nicht betreten werden darf. Wir können so auch den Marktplatz als "weiblich" klassifizieren. Von den zwei Urahnern - so wurde immer wieder gesagt - hat die Frau Nduman Schamhaare, die Gestalt Ndangan soll hingegen keine Schamhaare haben. Schamhaare werden als negativ betrachtet. So ist auch die Gestalt Nduman von Einheimischen als negativ beschrieben worden, indem sie Krankheit und Tod den Männern (und Frauen?) bringen soll. Die Gestalt Ndangan, die mit dem Totenreich verknüpft wird, gilt im Gegensatz zu Nduman als "kalt", sie wird nicht wie Nduman als gefährliche Ahnengestalt betrachtet, an deren Feuer man verbrannt werden kann.

Dass nicht nur der Marktplatz an sich, sondern auch der Weg zum Marktplatz, wobei hier v.a. an den Weg von Gaikorobi aus zum Marktplatz Djametuvu gedacht wird, einen besonderen Charakter hat, zeigt sich am folgenden: es ist verboten, auf dem Weg zum Marktplatz, der auch Frauenweg genannt wird, mit einer Frau den Geschlechtsverkehr auszuführen oder sie zu schlagen. Es wurde dazu der Fall eines Mannes erzählt, der dies missachtet hatte. Der Mann war mit einer Frau von anderen Frauen überrascht worden, die Frauen zogen ihre Faserröcke aus und bedeckten damit die beiden. Die Frauen sollen ohne ihre Faserröcke in das Dorf zurückgekehrt sein. Später musste der Mann ein Schwein töten und zu jedem Faserrock, d.h. jeder Frau, Schweinefleisch, Arecanüsse und Muschel- und Schneckenschalen geben.

Bei dieser Darstellung bemerken wir eine Umkehrung der Situation, wie sie in der Mythe über Moem und den Markt erzählt wird. Während in der Mythe von einem Geschlechtsverkehr zwischen dem Ahnen Moem und den Frauen gesprochen wird und dieser Zustand dann durch das Eingrei-

fen der Männer ein Ende findet - also eine Beendigung eines Urzeit-Zustandes -, ist heute der Geschlechtsverkehr im Bereich des Marktes verboten. Das Zudecken mit Faserröcken, das sowohl in der Mythe als auch in dem erwähnten Einzelfall auftritt, geschieht in der Mythe, um den Geschlechtsverkehr der Frauen mit Moem vor dem Mädchen zu verbergen. In dem Einzelfall geschieht es jedoch, um den Geschlechtsverkehr zwischen Mann und Frau an diesem Ort vor den Frauen gleichsam zu verbergen. Es wären nun zwei Interpretationen möglich, die sich erst nach der Feldforschung ergaben, so dass sie nicht mit Einheimischen diskutiert werden konnten: 1. Der Tauschhandel wird immer noch als eine Situation gesehen, bei welcher Frauen mit Männern des Dorfes nichts zu tun haben, dagegen in eine Beziehung zu Moem treten. Es wäre also als eine Parallele zu der einheimischen Interpretation der Sagoproduktion zu sehen. 2. Der Zustand der Zeit vor der Tötung von Moem, d.h. vor der eigentlichen Beendigung der Urzeit und der Herbeiführung der Jetztzeit, darf nicht wieder aufgegriffen werden, es wäre also eine Wiederholung der Urzeit-Handlung, hier im Alltag, nicht gestattet. Doch erscheint mir diese zweite Interpretation, im Vergleich mit sonstigen Begründungen durch Einheimische, weniger zutreffend als die erste. Denn auch das den Frauen bei der Sagoproduktion zugesprochene Verhältnis zur Ahnengestalt Moem, das man ja als eine Wiederholung einer Urzeithandlung wird verstehen müssen, ist ja nicht auf Festzeiten beschränkt. Das Fernbleiben der Männer des Dorfes von der Sago-Produktion wird man so mit dem Fernbleiben der Männer von dem Marktgeschehen vergleichen können.

Es sollte inzwischen deutlich geworden sein, wie der Marktplatz als ein besonderer Raum verstanden werden muss, der auf das engste mit den Frauen verknüpft ist, der ein Gegengewicht zum Versammlungsort der Männer, dem Männerhaus, bildet, wenn er sich auch nicht in jeder Hinsicht mit der Bedeutung eines Männerhauses vergleichen lässt.

Marktplatz

Nahrungstausch zwischen
Frauen verschiedener Dörfer
Feste Sitzordnung der Frauen
Marktplatz ist "weiblich"
Nur den Frauen vorbehalten
(während Tausch und Fest)
Permanenter Verbindungsort
mit fremden Dorf
Ort des Pubertätsfestes der
Mädchen

Männerhaus

Nahrungstausch zwischen Männern
des gleichen Dorfes
Feste Sitzordnung der Männer
Männerhaus ist "weiblich"
Nur den initiierten Männern vor-
behalten (mit Ausnahmen)
Entscheidungsort für Kriegszüge
gegen fremdes Dorf
Ort der Initiation der Männer

Wir können somit in dem Vergleich zwischen Marktplatz und Männerhaus eine gewisse Entsprechung zur dualen Aufteilung in eine weibliche und eine männliche Sphäre finden. Man muss jedoch betonen, dass dieser Vergleich nur einen Versuch darstellt, bei dem es mehr um die Hervorhebung der Eigentümlichkeiten des Marktplatzes geht. Denn selbstverständlich ist ein Männerhaus nicht in jeder Hinsicht einem Marktplatz vergleichbar. Auch lässt sich die Opposition von Frau zu Mann nicht in jedem Detail durchführen. So wird z.B. auch das Männerhaus als "weiblich" klassifiziert. Dann haben die Männer im Männerhaus untereinander eine viel intensivere Beziehung als die Frauen auf dem Marktplatz. Ferner besteht sowohl auf dem Marktplatz als auch im Männerhaus das patrilineare Prinzip in der Weitergabe von Sitzplätzen. Und während die Männer, wenn kein Tauschhandel und kein Pubertätsfest stattfinden, sehr wohl den Marktplatz betreten können, ist dies den Frauen beim Männerhaus nicht gestattet. Wie oben schon angedeutet, gibt es jedoch auch hier wieder Ausnahmen, die man nicht übersehen darf. Als Beispiel sollen einige Situationen erwähnt werden, die in Gaikorobi und Sarem angetroffen werden konnten. Bei einem Fest an Weihnachten 1972 und bei einem Fest, das von Einheimischen in Gaikorobi zu meinem Abschied im Februar 1974 gemacht wurde (1), kam es vor, dass Frauen in das Männerhaus traten, da es regnete. Die Frauen setzten sich sogar auf die Liegeplattform der Männer und tanzten mit den Männern in einem Kreis, alles innerhalb des Männerhauses! Ueber den Köpfen der Frauen und Männer, im Dachgebälk des Männerhauses, standen die sakralen Figuren! In Sarem wurde ähnliches angetroffen, als im Männerhaus Lieder aufgenommen wurden. Ohne Einwände seitens der Männer gesellten sich auch die Frauen zu der Männerversammlung in dem Männerhaus, das noch, etwa im Gegensatz zu Männerhäusern in Gaikorobi, von traditioneller Gestaltung und Grösse war.

Diese Beispiele sollen dazu dienen, die vollzogene Gegenüberstellung von Frau und Mann zu relativieren. Man wird wohl eher von einem Vergleich und weniger von einer Gegenüberstellung sprechen können. Wie die Männer einen Raum besitzen, der ihnen zugehört, so haben auch die Frauen einen Platz, der ihnen vorbehalten ist. Nicht nur die Männer beschäftigen sich mit einem exklusiven Bereich, auch die Frauen haben einen exklusiven Raum.

(1) An Weihnachten werden sehr oft Lieder gesungen, die von anderen Gebieten, so der Küste, heute übernommen werden. Bei dem Fest im Februar 1974 wurden dagegen während einer Nacht nur traditionelle Lieder gesungen.

4. KAPITEL: Nahrungszubereitung und Nahrungskonsum

4.1 DIE ARBEITSTEILUNG BEI DER NAHRUNGSZUBEREITUNG

Grundsätzlich kann man sagen, dass die Frau für die Nahrungszubereitung zuständig ist. Doch ist es keinesfalls so, dass nicht auch Männer Nahrung zubereiten könnten. Während eine Frau wohl selten für sich allein Nahrung zubereitet, d.h. sie bereitet Nahrung meistens auch noch für ihre Kinder, ihren Mann und nahe Verwandte, wie einen Bruder, zu, ist es bei Männern meistens so, dass sie die Nahrung nur für sich selbst zubereiten, wobei nicht ausgeschlossen sein soll, dass sie die Nahrung nicht mit einem anderen Mann auch teilen könnten. Wie es beobachtet wurde, bleiben ja sehr häufig die Männer tagsüber im Dorf zurück, während die Frauen im Wald oder im Sagosumpf auf Nahrungssuche sind, um erst am späten Nachmittag, ja manchmal sogar erst nachts, zurückzukommen. Daher geht der Mann selber in den Garten, um sich etwas Gemüse oder ähnliches zu holen, und bereitet es über einem Feuer im Männerhaus zu. Er wird jedoch nie in der Herdschale seiner Frau Nahrung zubereiten. Während so die Männer in der Zubereitung der Nahrung auf das Männerhaus begrenzt sind, bereiten Frauen und Mädchen die Nahrung in den Wohnhäusern zu. Besonders noch unverheiratete, jedoch schon heiratsfähige Mädchen besitzen immer schon eine eigene Herdstelle, an der sie ihre eigene Nahrung zubereiten. Aber auch noch jüngere Mädchen helfen häufig ihrer Mutter beim Zubereiten von Nahrung. Sie bringen Feuer herbei, damit die Mutter das Feuer in der irdenen Herdschale anzünden kann, oder sie backen einen Sagofladen für ihre Mutter, die gerade aus dem Wald gekommen ist und sich erst ausruhen muss. Oder wenn die Mutter krank ist oder Menstruation hat, so hilft ihr die junge Tochter, bäckt die Sagofladen für sich, ihre Geschwister und ihre Mutter. So besteht in der Nahrungszubereitung schon früh eine Zusammenarbeit zwischen Mutter und Tochter.

4.2 DIE ZUBEREITUNG VON SAGO

Das Backen der Sagofladen (1) ist die wichtigste und häufigste Tätigkeit der Frauen bei der Zubereitung von Nahrung. Alle anderen Formen

(1) Vgl. darüber auch Hauser-Schäublin 1977:48 und Schuster 1974a.

der Nahrungszubereitung treten demgegenüber zurück. Sagofladen werden nur von Frauen und Mädchen gebacken. Wenn Sagofladen gebacken werden, nimmt die Frau die über der Herdstelle auf einem aus Bambus gearbeiteten Gestell liegende Backschale (*yansø*), die aus dem Dorf Aibom stammt, herunter und legt sie in die grosse, ebenfalls aus Aibom stammende, wie die Backschale aus gebranntem Ton bestehende Herdschale (*kombø*), auf kleine Tonscherben abgestützt, hinein. Unter der Backschale wird ein Feuer gemacht (Abb. 71), und die Backschale wird erhitzt. Die Frau sitzt mit untergeschlagenen Beinen vor der Herdschale, die rechte Körperseite ihr zugewendet. Neben Brennholz, das die Frauen meistens unter dem Haus oder neben der Herdstelle aufbewahren, wird noch Wasser zum Backen der Fladen benötigt. Das Wasser wird heute meistens in kleinen Aluminium-Töpfen oder Plastikbehältern aus einem nahe gelegenen, am Dorfrand befindlichen Wassertümpel bzw. aus dem Sagosumpf geholt. Während der Trockenzeit müssen jedoch Gruben ausgehoben werden, aus denen man Wasser schöpfen kann. Manche Frauen benützen aber auch noch die früher üblichen, grossen Bambusrohre, deren Zwischenwände an den Knoten entfernt wurden. Das Wasser füllt die Frau in eine kleine Schüssel, ebenfalls heute meistens aus Aluminium. Von ihrem frischen Sago (*køvinau*), der in Blättern eingewickelt oder in Plastik eingehüllt aufbewahrt wird, jedoch nicht mehr in den früher üblichen Sagovorrattöpfen, von denen nur noch einige in Gaikorobi angetroffen werden konnten, bricht sie ein Stück ab und zerkrümelt und zerreibt ihn zwischen ihren Handflächen. Früher wurde dies auf einer Sagopalmblasscheide (*mboe*), die *kambanangø* genannt wurde, gemacht. Heute geschieht es jedoch ebenfalls in einer von Weissen eingehandelten Schüssel (Abb. 70). Auf die inzwischen vorgewärmte Backschale streut die Frau mit einer Kokosnussschale (*auvi*) oder auch mit der blossen Hand das fein zerkrümelte Sagomehl (Abb. 72), verteilt es auf der Backschale und drückt den Rand und die Oberfläche des länglichen, leicht ovalen Fladens mit einer Kokosnussschale fest (Abb. 73). Mit einer anderen, etwas kleineren Kokosnussschale nimmt sie etwas Wasser und tröpfelt es über die erste Seite des Fladens. Nach einer Weile dreht sie den Fladen um (Abb. 74), so dass dieser auch von der anderen Seite gebacken wird. Schliesslich löst sie den Fladen mit einem flachen Gegenstand, heute meistens ein Messer, von der Backschale und wirft ihn mit einem Schwung auf das auf dem Fussboden liegende Palmb Blütenhüllblatt. Darauf giesst sie nochmals etwas Wasser über diese zweite Seite des Fladens, der dann der Länge nach einmal gefaltet wird. Dieser gefaltete Fladen wird anschliessend durch das in der Schüssel befindliche Wasser gezogen. Es konnte von

mir nie beobachtet werden, dass diese schon gefalteten Fladen nochmals auf die Backschale gelegt werden (1). Wenn ein Sagofladen in der hier beschriebenen Weise gebacken wird, nennt man ihn *ngwavianau*. Diese Art eines Sagofladens wird am häufigsten gebacken.

Neben dem erwähnten Sagofladen *ngwavianau* gibt es noch eine Anzahl anderer Fladenarten, die jedoch seltener zubereitet werden. An nächster Häufigkeitsstelle wäre der Fladen *sometnau* zu nennen. Bei diesem Fladen wird das Sagomehl auf die Backschale gestreut, der Rand des Fladens wird etwas geglättet, und mit einem spitzen Gegenstand, heute einem Messer, wird die Oberfläche des Fladens aufgeraut. Wasser wird auf beide Seiten des Fladens gegossen.

Von besonderer Bedeutung ist der Fladen *mboketnau*. Auf den auf der Backschale liegenden Fladen wird nur sehr wenig Wasser gesprenzt, der Rand des Fladens wird geglättet und der Fladen wird auch einmal gewendet. Anschliessend wird jedoch kein Wasser mehr hinzugefügt, und der Fladen wird auch nicht gefaltet.

Es sind dies besonders dünne Fladen, die sehr knusprig sind, jedoch wegen des geringen Wassergehaltes schnell austrocknen. Nach einem halben Tag sind sie schon fast hart. Sie eignen sich also nur für den sofortigen Konsum und werden daher auch von Einheimischen im Alltag wenig gebacken. Das Charakteristische bei diesem Fladen ist, wie gesagt, der geringe Wassergehalt. Er ist daher auch derjenige Fladen, der von Männern gegessen werden darf, wenn sie bei einem Ritual bestimmte Meidungsvorschriften befolgen müssen, z.B. keinen Geschlechtsverkehr haben dürfen, kein Wasser trinken und sich auch nicht mit Wasser waschen dürfen.

Manchmal werden Sagofladen auf der Backschale nicht nur einmal, sondern zweimal gewendet. Auf den Fladen wird Wasser gesprenzt, wenn er auf der Backschale liegt. Diese Fladen nennt man *yembianau*. Bisher wurden nur Fladen beschrieben, bei denen allein Sago und Wasser verwendet werden. Oft wird jedoch Sagomehl mit geraspelttem Kokosnussfleisch vermischt und gebacken. Diese Fladen nennt man *təpmanau*. Oder es wird das Sagomehl mit geraspelttem Kokosnussfleisch auf ein kleines Bananenblatt gelegt, darin eingewickelt und auf der Tonschale gebacken. Die so geformten Kokosnussskuchen - denn sie haben eine rechteckige Form und sind recht dick - werden dann ohne Bananenblätter nochmals auf die Backschale gelegt und etwas nachgebacken. Man nennt diese Fladen *walanau*.

(1) Vgl. dazu Hauser-Schäublin 1977:48.

Nur einmal konnte beobachtet werden, wie *kundia* (1) mit Sagomehl zu einem Sagofladen verbacken wurde. Der innere Teil des Sprosses wird dazu zerbröckelt, mit dem Sagomehl vermischt und wie *mboketnau* gebacken. Ebenso selten wie diese *kundianau* sind solche, in die Flusskrebse hinein-gebacken werden, und die man *ngengenau* nennt.

Immer wieder kommt es vor, dass Sagofladen nicht gegessen werden, dass sie liegenbleiben, sehr hart werden und erst am folgenden Tag verzehrt werden. Man nennt diese Fladen *akanau*. Sie werden häufig Schweinen zum Fressen gegeben. Wenn sie über die Glut gehalten und aufgewärmt werden, nennt man sie *yatetnau*. Dies wird meistens von Männern gemacht. Frauen dagegen ziehen alte Sagofladen durch das Wasser, weichen sie etwas auf und legen sie dann in Bananenblätter eingewickelt auf die Backschale, wo sie mehrmals gewendet werden (2). Diese Fladen werden anschliessend nicht durchs Wasser gezogen. Man nennt sie *tand-jepmanau*. Eine alte Sagoflade kann aber auch in einer Gemüsesuppe weiterverwendet werden, z.B. in einer Suppe mit *yiləkn*, Blättern des Baumes *Gnetum gnemon*. Diesen Fladen nennt man *toletno*. Schliesslich sei noch erwähnt, dass Fladen, die auf der Backschale sehr häufig gewendet werden, den Hunden gegeben werden; man nennt sie daher *walanənu* (Hunde-Sago). Meistens erhalten jedoch Hunde einen Teil des auch vom Menschen gegessenen Fladens oder einen *akanau*-Fladen. Nicht immer wird Sagomehl zu Fladen gebacken. So kann man auch einen kleinen Sagobrocken einfach in die Glut eines offenen Feuers legen und backen. Diesen Sago nennt man *tunau*.

Sehr selten wurde in Gaikorobi ein sog. Sagobrei zubereitet (3). Dieser Sagobrei wird *nondjetnau* genannt. Zerkrümeltes Sagomehl rührt man mit kaltem Wasser an, dann fügt man siedendes Wasser, manchmal auch Kokoswasser, hinzu, und das Ganze wird mit halbierten, umgeknickten Schilfrohr-Stückchen (*səkali*) wie mit einer Gabel umgerührt, so dass eine zähe, braune Suppe entsteht. Man kann noch Kokosraspeln hinzufügen. Dieser Brei wird auch *djangvi* genannt.

Das Kochen von Sago, die Zubereitung der Speise *mindjanau*, findet meistens bei Festen statt, es kann jedoch auch an den übrigen Tagen

(1) *Saccharum edule* (Lea 1964:187).

(2) Vgl. die Zubereitung von Sago mit Banane in Bananenblätter im Dorf Aibom bei Schuster 1974e.

(3) Eine Sagobreischale aus dem Sawos-Dorf Kwaiwut ist bei Kaufmann 1974a abgebildet. Vgl. auch die Zubereitung eines Sagogerichtes in Kwaiwut bei Kaufmann 1974b. Zur Zubereitung von Sagobrei siehe Schuster 1974d.

geschehen, wie beobachtet wurde. Trotzdem soll hier *mindjanau* eine Festspeise genannt werden, weil sie bei keinem Fest und bei keiner zeremoniellen Nahrungsverteilung in Gaikorobi gefehlt hat. In einem heute meistens aus Aluminium bestehenden Topf, der über der Herdschale aufgehängt wird, erhitzt man Wasser. Eine Kokosnuss spaltet man mit einer Axt, giesst die Kokosmilch aus und raspelt das Kokosnussfleisch. Dazu verwendet man einen gezahnten Löffel von den Weissen oder eine Miesmuschel (*wuli*), die auch an einem Hocker befestigt sein kann, auf den man sich beim Raspeln setzt. Die Sagolarven werden in eine kleine Kokosnussschale gelegt. Dann wird ein Sagobrocken, in einer Schüssel liegend, mit den Händen zerdrückt und zerkleinert. In schmale, lange Blätter legt die Frau geraspelt Kokosnussfleisch und streut anschließend Sagokrümel darüber. Dann werden die Larven einzeln in das Kokosnussfleisch und Sagomehl hineingedrückt (Abb. 75). Ueber die Larven kann dann nochmals geraspelt Kokosnussfleisch gestreut werden. Dann drückt man das Blatt von den Seiten her etwas an (Abb. 76), und schlägt die Enden des Blattes um (Abb. 77), so dass das ganze Blattpaket nun umschnürt werden kann. Diese Päckchen legt die Frau in das Wasser und kocht den Sago (Abb. 78). Die Sagomasse wird zu einem festen Pudding (1).

4.3 DIE ZUBEREITUNG DER UEBRIGEN NAHRUNG

Im folgenden möchte ich in einem Ueberblick die Zubereitungsweise der übrigen Nahrung skizzieren, damit das bisher Gesagte im richtigen Verhältnis zur Zubereitung von Nahrung insgesamt gesehen werden kann.

Nicht nur Sagofladen bäckt man auf den tönernen Schalen aus Aibom, sondern auch Sagolarven, kleine Fische, die in Blätter eingewickelt sind, und Brotfruchtkerne. Dann muss man die grünen, meist sehr mehlig-Bananen erwähnen, die direkt in die Herdschale hineingelegt werden. Sehr oft backen Männer diese Bananen auf ihren Feuerstellen im Männerhaus. In gleicher Weise werden auch von Männern und Frauen die selteneren Süsskartoffeln zubereitet oder auch Maiskolben. Schliesslich seien noch die Bambussprossen *ndangu* genannt, die auch in der Herdschale leicht gebacken werden können.

(1) Zur Zubereitung einer ähnlichen Sagospeise in Aibom vgl. Schuster 1974b.

Das Dünsten von Nahrung ist in Gaikorobi sehr wichtig. Dazu werden kurze, schmale Bambusrohre verwendet. Die Beliebtheit dieser Art der Zubereitung hängt damit zusammen, dass v.a. unterwegs im Wald diese Bambusrohre leicht erreichbar sind, man ist auf diese Weise unabhängig von zerbrechlichen Tongefässen. Es gibt hier die verschiedensten Kombinationen von in Bambus gedünsteter Nahrung: Fische zusammen mit Pilzen, die an der Sagopalme wachsen; Fische mit *mbagn* (1), einem Blattgemüse; Sagolarven und Kokosnussraspeln. Die Gemüseblätter werden immer gebrochen und in den Bambus gesteckt. Die Fische sind jene vom eigenen Fischfang, die ja oft sehr klein sind, so dass zwei bis drei in einem Bambus Platz haben. Das Bambusrohr wird in die Herdschale oder von Männern in bzw. über die Glut eines Feuers im Männerhaus gelegt.

Männer und Frauen kochen heute viel Nahrung mit Wasser in Konservendbüchsen. Irdene Töpfe konnten nur noch selten gesehen werden. Wie dem Dünsten in Bambusrohren kommt dem Kochen von Suppen eine grosse Bedeutung zu und es ist viel häufiger als das Zubereiten von Sagobrei. Diese Suppen werden fast täglich gekocht. Man muss hier auch bedenken, dass diese Suppen die eigentliche Flüssigkeitseinnahme der Menschen bilden, da man sonst ja keine Getränke zu den Mahlzeiten hat. Zu Suppen werden v.a. die im Wald oder im Garten gepflückten Blätter verschiedener Pflanzen, aber auch Fische und Insekten verarbeitet. Es gibt auch hier zahlreiche Kombinationsmöglichkeiten: Sagopalmherz, Blätter von dem Baum *Gnetum gnemon* und Kokosnussraspeln; Bohnen, Flechten und ein Blattgemüse; zerschnittene Fische und ein Blattgemüse wie *san* (2); Fische, das Blattgemüse *mbagn* und Kokosnussraspeln. Eier von Grossfusshühnern werden einfach in Wasser gekocht. Eine Blattgemüsesuppe nennt man *nyamelə*.

Geräuchert wird v.a. Schweinefleisch, aber auch die selbst gefangenen Fische werden von Frauen geräuchert. Ueber einer Herdschale befindet sich ein Gestell, auf das Nahrung wie Fische oder Schweinefleisch zum Räuchern gelegt werden kann. Wenn jedoch grössere Mengen an Fischen oder auch Schweinefleisch geräuchert werden, so errichtet man vor dem Haus ein Gestell (*yimbun*), auf dem die Nahrung ausgebreitet und geräuchert wird. Dies kann von Männern und von Frauen durchgeführt werden (3).

(1) Vermutlich *Amaranthus* sp.

(2) Vermutlich *Abelmoschus* sp., vgl. Lea 1964:186.

(3) Ein Räuchern von Sago konnte in Gaikorobi nie festgestellt werden, so dass darüber hier keine Aussagen gemacht werden können. Für ein *yimbun* vgl. Abb. 82.

4.4 DIE MAHLZEITEN UND DER NAHRUNGSKONSUM

In Gaikorobi werden an einem Tag von einer Frau zwei Mahlzeiten zubereitet, eine am Morgen bei Tagesanbruch und eine am späten Nachmittag. Hierbei können sich jedoch Verschiebungen ergeben, je nach Tageslauf der einzelnen Frau und auch je nach vorhandener Nahrung. Allgemein kann man jedoch sagen, dass die Frau am Morgen und am späten Nachmittag Sagofladen bäckt.

Das immer wiederkehrende Bild am Morgen: Die Frau sitzt neben ihrer Herdschale, und die Kinder drängen sich um sie herum, um etwas von der Wärme mitzubekommen, die von dem tönernen Herd ausgeht. Der Mann jedoch verlässt das Wohnhaus und sucht sein Männerhaus auf. Wenn er, im Männerhaus neben einem Feuer sitzend, sieht, wie aus seinem Wohnhaus Rauch aufsteigt, so weiss er, dass er bald seinen Sagofladen aus seiner Tasche wird holen können. Wenn er dann in das Haus tritt und seine Frau fragt, was es zu essen gibt, antwortet sie ihm vielleicht: "Nichts!" denn Sagofladen allein kann man ja nicht essen.

Wenn die Sagofladen alle gebacken sind, was bei einer mehrköpfigen Familie eine gute Stunde dauern kann, und falls eine Zusatznahrung wie Fisch oder Gemüse vorhanden ist, so sitzen dann die Kinder neben der Mutter, kauen an ihren Sagofladen; der Mann jedoch nimmt nur sein Essen aus seiner Tasche und geht wieder in das Männerhaus, um vielleicht mit anderen Männern die Nahrung zu teilen. Dies ist jedoch mehr eine Idealbeschreibung, denn oft gibt es am Morgen nichts zu essen, wie die Einheimischen meinen. So wird der Sagofladen nur in die Tasche gesteckt oder auch in ein Netz und auf den Weg zur Arbeit in den Wald mitgenommen. Manchmal kann es jedoch auch vorkommen, dass eine Frau am Morgen überhaupt keinen Sago bäckt. Dies geschieht dann, wenn sie schon sehr früh, d.h. ca. sieben Uhr, eine Stunde nach Dämmerungsbeginn, in ihr Sagogebiet aufgebrochen ist, um Sago für den Tausch auszuwaschen. Aber auch wenn die Frau krank ist oder Menstruation hat, wird sie keinen Sago backen. Die Kinder müssen dann alte Sagofladen, Sagofladen des Vortages, essen.

Während die Morgenmahlzeit eine mehr oder weniger feste Zeit hat, ist dies für die zweite Mahlzeit des Tages, die im Dorf eingenommen wird, nicht mit Sicherheit zu sagen. Der Zeitpunkt richtet sich nach dem Tageslauf der Frau. Wenn die Frauen zum Markt mit Kanganaman gehen, so kommen sie meistens gegen 16 Uhr zurück, und eine Stunde später gibt es frische Sagofladen. Es kann jedoch auch vorkommen, dass eine Frau erst später in das Dorf zurückkommt, z.B. erst nach Einbruch der Dunkel-

heit, wenn sie beispielsweise in einem entfernten Gebiet auf Fischfang war. Wenn die Frau aus dem Wald oder vom Markt zurückkommt, so eilen ihr schon die Kinder entgegen, um die erste Nahrung von ihr zu erhalten. Wenn das Tragnetz ausgepackt wird, stehen sie daneben, um etwas zu erhalten.

Auch heute noch wird der grössere Teil der Nahrung von den Männern im Männerhaus eingenommen. Die Frauen und kleinen Kinder essen dagegen im Wohnhaus. Eine schwer zu bestimmende Menge an Nahrung wird jedoch ausserhalb des Wohnhauses und ausserhalb des Dorfes eingenommen, d.h. unterwegs im Wald, in kleinen Waldhäuschen, während der Arbeit usw.

Eine detaillierte, quantitative Diätuntersuchung war in Gaikorobi nicht möglich, da sich bei genauerer Beobachtung herausstellte, dass nicht alle Nahrung im Dorf eingenommen wird. So wäre eine Untersuchung, wie sie von Townsend (1970) durchgeführt wurde, nicht zutreffend gewesen. Gerade die Morgenmahlzeit wird ja nicht selten ausserhalb des Dorfes eingenommen. Besonders die Gärten werden zu solchen Mahlzeiten aufgesucht. Ferner sind die Zwischenmahlzeiten, besonders bei Kindern, in einer auf das Dorf beschränkten Untersuchung nicht zu erfassen. So kommt es vor, dass Kinder die Fische, die von ihrer Mutter gerade aus den Reusen genommen wurden, noch im Wald backen und verzehren. Aber auch auf dem Marktplatz, kurz nach dem Tausch, wird von Kindern häufig schon Nahrung verzehrt. Auf diese Weise kommt nur ein Teil der Nahrung, die von den Menschen eingenommen wird, in das Dorf. Sicherlich trifft dies mehr für Kinder und weniger für Erwachsene zu. Ferner kann auch der umgekehrte Fall eintreten, dass Nahrung aus dem Dorf mitgenommen wird, wenn man in den Wald geht, in einem Waldhaus etwa übernachten will, auf die Jagd geht usw. So werden Sagofladen als Proviant mitgenommen, aber auch mit Fischen gefüllte Bambus können zu diesem Zweck in Netzen mitgetragen werden. Man muss bedenken, dass viele Familien in ihrem Waldgebiet ein zweites Haus, ein Waldhaus, besitzen. Besonders während der Trockenzeit wird dieses gerne aufgesucht. Dies kann dann so weit führen, dass Menschen ihren ständigen Wohnort im Wald haben und nur noch selten in das Dorf kommen. Die Menschen, die so im Wald leben, haben eine etwas anders gelagerte Nahrungsversorgung als jene im Dorf, sie essen z.B. viel mehr Waldfrüchte als die Dorfbewohner.

Wenn keine Zusatznahrung wie Fisch, Sagolarven oder Schweinefleisch vorhanden ist, isst man sehr oft Kokosnussfleisch zusammen mit Sago. Dagegen ist es seltener, dass man Sagofladen isst, in die Kokosnussraspeln hineingebacken wurden. Letzteres ist mehr eine Proviant-

Nahrung. Da Kokospalmen nicht im Wald wachsen, bzw. nur bei früheren Siedlungsstätten, vertritt so die Kokospalme im Dorf die anderen Nahrungsfrüchte, die von Waldbewohnern sonst als Notnahrung eingenommen werden. Eine typische Notnahrung im Dorf neben der Kokosnuss sind ferner die Früchte *paningra* und *kwambi*, von Bäumen, die auch im Dorf angepflanzt werden.

Die in dem Gebiet von Gaikorobi gefangenen Fische sind oft sehr klein, viel kleiner jedenfalls als die Fische, die am Mittelsepik sonst gefangen werden. So werden zu einem Sagofladen meistens 2-3 Fische gegessen, während von den Fischen der Iatmul, von denen man ja auch weniger hat, im allgemeinen zu einer Flade nur ein halber gegessen wird. Auch aus Tagesläufen, die mir Kinder erzählten, ging deutlich hervor, dass sie viel weniger Sago im Verhältnis zur übrigen Nahrung essen als Erwachsene. Sie schieben gleichsam die Sagoflade von sich weg und den Fisch in den Mund! Von diesem Aspekt her erhält das "grosse" Sagofladenessen während der Initiation der Männer und der Seklusion der Mädchen eine besondere Bedeutung, indem nämlich der Uebergang auch in der Nahrungsweise vom Stadium der Kindheit zu dem der Erwachsenen vollzogen wird. Es sei auch noch vermerkt, dass man nur bei Kindern feststellen kann, dass sie unterwegs, beim Gehen, essen. Erwachsene dagegen essen ihre Nahrung meistens in Häusern, in einem Waldhaus, Wohnhaus oder Männerhaus (Abb. 79 und 80).

Abschliessend soll noch auf einige spezielle Speisen, besonders für die Zeit der Initiation, hingewiesen werden. Die folgenden Angaben beruhen auf Informationen durch Einheimische und nicht auf eigenen Beobachtungen.

Den männlichen Novizen wird vor dem Eintritt in die Seklusion, in der Nacht vor der Skarifikation, eine besondere Speise verabreicht, die klanspezifische Bestandteile enthält. Da diese mit den Mythen eng zusammenhängen, werden die einzelnen Teile dieser Speisen verheimlicht. Vom Klan Sui konnte dazu folgendes erfahren werden: Einem Novizen dieses Klanes wird Sagomehl, das zusammen mit Kokosraspeln in Bananenblätter eingewickelt im Feuer gebacken wurde, gegeben. In das Sagomehl werden Knochenschabsel eines Oberschenkelknochens eines Ahnen und Teile einer mythisch bedeutsamen "Zunge", die von einem Ahnen des Sui-Klannes einem mythischen Krokodil der Urzeit, Kavak (1), herausgerissen wurde, gegeben. Diese klanspezifischen Teile von Ahnen werden in Wohn-

(1) Vgl. Mythe Nr. 6 unter Abschnitt 8.1.1.

häusern aufbewahrt. Auf diese Speise wird ein besonderer Spruch (*suvu*) gesagt, und mit dieser Nahrung soll dem Novizen Kraft für den Kampf gegeben werden (1). Unmittelbar nach der Skarifikation wird den Novizen ein Sagobrei gegeben, *təpma djangvi*, falls mit Kokosnussraspeln und falls ohne *nondjak djangvi*. Erst an den folgenden Tagen bekommen die Novizen die grossen Mengen an Sagofladen zu essen. Gute Nahrung für Novizen sollen Schweinefleisch, Eier von Grossfusshühnern, Ratten, Echsen, Vögel sein. Leider konnte keine Initiation in Gaikorobi beobachtet werden. Als jedoch mein Gefährte Atembandi initiiert wurde, schrieb er mir, dass er dreizehn Fladen am Morgen, sechs Fladen am Mittag und acht Fladen am Abend zu essen bekommen hätte. Wenn auch nicht alle Fladen und Fische usw. von den Novizen selber gegessen werden, so ist die Nahrungsaufnahme während dieser Zeit doch besonders intensiv.

Schliesslich sei noch als besondere Nahrungsspeise erwähnt, dass früher kleinen Kindern die Gehirnmasse geöteter Feinde in eine Suppe gemischt wurde, die sie essen mussten. Dagegen konnten keine besonderen Speisen als Nahrung vor Kopfjagdzügen festgestellt werden (2), ausser dass Sagofladen mit sehr wenig Wassergehalt, *mboketnau*, gegessen wurden.

4.4.1 Quantitative Ergebnisse zum Sagoverbrauch

Um den genauen Verbrauch an Sagomehl bei der Ernährung der Menschen festzustellen, wurden drei Untersuchungen in verschiedenen Familien durchgeführt, die ersten zwei 14 Tage, die letzte 8 Tage lang. Zu Beginn der Untersuchung wurde immer der im Hause vorhandene Sago gewogen, dann jeder neue Eingang von Sago, z.B. auch dann, wenn Frauen vom Markt Sago zurückbrachten. Da mir schon im voraus die Aktivitäten der Frauen bekannt waren, konnte der Sago meistens gerade dann gewogen werden, wenn ihn die Frauen in das Haus brachten. Es kam auch vor, dass eine Frau mit dem Auspacken des Netzes und dem Zerschneiden des Sagoballens (Abb. 68 und 69) wartete, bis der Sago gewogen war. Ferner wurde auch eine mögliche Weitergabe des Sagos innerhalb des Dorfes kontrolliert.

(1) Vgl. Haberland/Seyfarth 1974:336. Haberland erhielt im Jahre 1963 in Gaikorobi ebenfalls die Information, dass Knochenschabbel den Novizen gegeben werden.

(2) Für die Yimar finden sich darüber Angaben bei Haberland/Seyfarth 1974:354.

Sofern man im täglichen Kontakt mit der Familie blieb, und in einem Falle während der Untersuchung mit der Familie im gleichen Haus wohnte, konnte der Verbrauch quantitativ recht zuverlässig dokumentiert werden. Bei Abschluss einer Untersuchung wurde dann der im Hause noch vorrätige Sago gewogen.

Für einen Vergleich der hier angegebenen (Tabelle 23) täglichen Verbrauchsmengen pro Kopf kann man die bei Hauser-Schäublin (1977:47) angegebene Schätzung für das Dorf Kararau heranziehen. Der Pro-Kopf-Verbrauch schwankt in Kararau zwischen 784 g und 1104 g Sago. Townsend (1970:62) gibt für die Heve einen täglichen Durchschnittsverbrauch von 667 g pro Kopf an. Der in Gaikorobi festgestellte Sagoverbrauch ist jedoch höher. Aber auch hier gibt es individuelle Unterschiede, die beträchtlich sein können. Doch allgemein wird man sagen können, dass der Sagoverbrauch in Gaikorobi bedeutend höher ist als in Iatmul-Dörfern. Dies zeigt sich allein schon daran, dass eine Frau in Kararau nur einmal täglich Sagofladen bäckt (1), während in Gaikorobi immer zweimal Sago-fladen gebacken werden. Der aus den Untersuchungen sich ergebende Durchschnittswert des täglichen Sagoverbrauches pro Kopf beträgt in Gaikorobi 1,2 kg Sago.

Tabelle 23: Der Sagoverbrauch

<i>Untersuchung im Haus von</i>	<i>Gesamt- verbrauch</i>	<i>Verbrauch pro Ein- heit (2) pro Tag</i>
<i>Pangamoi (14 Tage)</i>		
1. Frau Djendjembo zu versorgen: 3 Erwachsene, 2 Kinder	112 kg	2000 g
2. Frau Yaləvavi zu versorgen: 3 Erwachsene, 1 Kind	71 kg	1448 g
<i>Suikumban (14 Tage)</i>		
1. Frau Yangəndembo zu versorgen: 2 Erwachsene, 2 Kinder	39,5 kg	940 g
2. Frau Wewanaran zu versorgen: 2 Erwachsene, 2 Kinder	34,5 kg	821 g

(1) Hauser-Schäublin 1977:48.

(2) Als eine Einheit werden ein Erwachsener oder zwei Kinder betrachtet.

<i>Untersuchung im Haus von</i>	<i>Gesamt verbrauch</i>	<i>Verbrauch pro Ein- heit (1) pro Tag</i>
<i>Simbundimi (8 Tage) (2)</i>		
Frau Aliando zu versorgen: 2 Erwachsene, 4 Kinder, 1 Witwe (3)	47,5 kg	1079 g (1319 g)
Frau Mabmalo (Frau von Tagwalavi) zu versorgen: 3 Erwachsene, 2 Kinder	40,5 kg	1012 g (1265 g)

4.4.2 Der Einfluss des Tauschhandels auf die Ernährung

Während 15 Tagen wurde im Hause von Yamanawan festgehalten - am frühen Morgen und am späten Nachmittag -, welche Nahrung die Frauen zur Grundnahrung Sago zur Verfügung hatten. Es wurde also nicht festgestellt, was die Menschen während des Tages an Zwischenmahlzeiten einnahmen. Dies entzog sich einer direkten, über eine längere Zeit mit mehreren Personen durchgeführten Beobachtung (4). Die im folgenden wiedergegebene Nahrungszusammensetzung (Tabelle 24) zeigt also jene Nahrung an, die zusammen mit dem nicht aufgeführten Sago (da immer vorhanden) sich in der Esstasche eines jeden einzelnen befand, bereit zum Essen. Als Ergebnis dieser Untersuchung lässt sich aus der Tabelle ablesen, dass die auf dem Markt durch Sago erhaltene Nahrung an Fischen für die Mahlzeiten am Abend des Markttages und des darauffolgenden Morgens meistens ausreichte. Es gibt dabei Unterschiede, die mit der Zahl der Menschen, die von einer Frau mit Nahrung versorgt werden mussten, zusammenhängen.

- (1) Als eine Einheit werden ein Erwachsener oder zwei Kinder betrachtet.
- (2) Im Hause von Simbundimi konnte der Sago für die Ernährung der Menschen nicht von demjenigen für die Schweine getrennt werden. Die tägliche Beobachtung der Anzahl Fladen für Schweine ergab pro Frau einen Durchschnittswert von drei Fladen pro Tag, was einem Verbrauch einer Einheit ungefähr entspricht. Daher wurde bei beiden Frauen für die Ernährung der Schweine noch eine Einheit mitberechnet. Die Zahlen in Klammern geben dagegen den Verbrauch an, wenn die Schweinefütterung mit Sago bei der Berechnung des Verbrauches pro Tag nicht berücksichtigt, d.h. die Sagemenge für Schweine dem Verbrauch der Menschen zugezählt wird.
- (3) Die schon sehr alte Frau wurde als halbe Einheit eingestuft.
- (4) Die Bedeutung der Zwischenmahlzeiten stellte sich v.a. bei der Aufnahme von detaillierten Tagesläufen heraus.

Tabelle 24: Die Nahrungszusammensetzung (1)

<i>Datum</i>	<i>Frau Yaguimbale</i>		<i>Frau Nondindjo</i>	
	<i>morgens</i>	<i>abends</i>	<i>morgens</i>	<i>abends</i>
25.1.	FM	//	FM	//
26.1.	//	V.L	FM.FW	V
27.1. X	V	FM	S	FM
28.1.	FM	V.FW	FM	V.FW
29.1.	//	FW	FW	FW
30.1. X	//	FM	//	FM
31.1.	FM	FW	FM	FW
1.2.	//	FW	FW	FW
2.2. X	//	FM	//	FM
3.2.	//	V	FM	FW
4.2.	V	S	FW	L
5.2. X	//	FM	V	FM
6.2.	FM	//	//	//
7.2.	//	V	//	//
8.2. X	//	FM	//	FM

<i>Datum</i>	<i>Frau Kamambo und ihre Tochter Kambiambak</i>			
	<i>morgens</i>	<i>abends</i>	<i>morgens</i>	<i>abends</i>
25.1.	S.FW.FM	//	FM	//
26.1.	FW	FM	//	FM
27.1. X	V	FM	//	FM
28.1.	FM	V.FW	FM	V.FM
29.1.	FM	FW	FW	//
30.1. X	FW	FW	FW	FM
31.1.	FW.FM	FW	FM	FM
1.2.	FW	?	FM	V
2.2. X	S	FW.FM	//	FM
3.2.	FM	FW	FM	FW
4.2.	FW	//	?	FW
5.2. X	S	FW	V	FM
6.2.	FW	?	FM	?
7.2.	FW	FW	?	FW
8.2. X	FW	FM	FM	FM

(1) Vgl. Legende auf folgender Seite!

Legende zu Tabelle 24:

- FM = Fisch vom Markt
- FW = Fisch aus eigenen Gewässern
- L = Sagolarven
- S = Schweinefleisch
- V = verschiedene Gemüsearten, v.a. Blattgemüse
- X = Markttag, Tausch mit Kanganaman
- // = Frauen sagten, es gäbe keine Nahrung. Dies bedeutet, dass zu den Sagofladen Kokosnussfleisch oder andere Baumfrüchte gegessen wurden.

Die Frau Yaguimbale musste z.B. neben ihrem Mann sechs Kinder versorgen, während Kambiambək, die ja noch nicht verheiratet war, nur für sich und ihren zukünftigen Schwager zu sorgen hatte und somit auch länger von den Fischen der Iatmul leben konnte. Die dann folgenden Mahlzeiten, bis zum nächsten Markttag, wurden entweder mit Fischen vom eigenen Fischfang, mit Gemüseahrung, d.h. hauptsächlich Blattgemüse, und manchmal mit Sagolarven, Schweinefleisch oder Süsskartoffeln bestritten. Man erkennt jedoch auch, besonders bei der Frau Yaguimbale, dass öfters keine Nahrung, so v.a. am Morgen, vorhanden war. Die Menschen assen dann entweder Kokosnussfleisch zu ihrem Sagofladen oder gingen in den Wald, um sich irgendeine Frucht aus dem Garten oder auch eine Waldfrucht zu holen. Diese erst später innerhalb eines Tages erfolgten Nahrungseinnahmen sind, wie gesagt, hier nicht festgehalten worden.

4.5 DIE NAHRUNGSVERSORGUNG BEI GEBURT UND MENSTRUATION

Bis kurz vor der Geburt eines Kindes arbeiten die Frauen noch und bereiten auch für ihren Mann und ihre Kinder die Nahrung zu. Hochschwängere Frauen wurden so gesehen, wie sie in die Gärten gingen, Sago wuschen oder zum Markt gingen. Wenn auch die Nahrungsversorgung vor einer Geburt für eine Frau schwieriger wird, so dass z.B. eine ältere Tochter oder auch die Mutter des Mannes vermehrt mithelfen müssen, so beginnt die schwierige Zeit erst nach der Geburt. Jetzt bleibt die Frau, die entbunden hat, gut einen Monat lang in der für Frauen vorbehaltenen Ecke des Hauses, die *monge* genannt wird. Während dieser Zeit geht sie nicht in den Wald, um Nahrung zu suchen. Sie hat ihre eigene kleine Herdschale, für die ihr das Feuer gereicht werden muss, da sie ja wie menstruierende Frauen mit Feuer, das der Nahrungszubereitung dient, nicht in Berührung kommen darf. Während dieser Zeit kann sie selbstverständlich auch keine Nahrung für ihre Familie zubereiten.

Nach dem ersten bis zweiten Monat geht sie wieder aus dem Haus und kann Nahrung suchen, Sago waschen usw. Doch sie wartet noch ein bis zwei Monate, bis sie ihrem Mann wieder Nahrung zubereitet.

Bei der Aufnahme von Tagesläufen konnte in einem Fall genauer festgestellt werden, wer für die Versorgung mit Sago in einer solchen Situation einzuspringen hat. In erster Linie war es eine ältere Tochter, die für die Zubereitung von Sagofladen und Nahrung im allgemeinen zu sorgen hatte. Doch der Mann der Frau, die entbunden hatte, erhielt noch von vielen anderen Menschen Fisch, Gemüse und auch Sagofladen. Es waren v.a. die Schwestern des Mannes, ferner ein Bruder seiner Frau, ein klassifikatorischer Schwestersohn, ein klassifikatorischer Vater und eine klassifikatorische Schwestertochter, die für ihn sorgten. An diesem Beispiel zeigt sich sehr deutlich, wie die Nahrungsversorgung für die Männer sehr schwierig wird, sobald ihre Frauen für die Nahrung nicht mehr sorgen können. Die verwandtschaftlichen Beziehungen erhalten dann ein grösseres Gewicht. Es sind diese Ausnahmesituationen und Krisenzeiten, in denen sich diese Beziehungen bewähren müssen.

Während der Menstruation, die mit den wechselnden Mondphasen verknüpft wird, halten sich die Frauen in dem Hausteil *monge* auf. Sie arbeiten dann häufig an ihren Netztaschen. Die Nahrung wird manchmal von einer Mutter oder anderen nahen Verwandten gebracht. In einer Familie kam es sogar einmal vor, dass der Ehemann für seine Frau, die Menstruation hatte, eine Gemüsesuppe kochte. Wie nach einer Geburt darf auch eine menstruierende Frau auf keinen Fall ihrem Mann Sago oder andere Nahrung zubereiten (1). Das Haus darf sie nur über die den Frauen vorbehaltene Treppe verlassen. Erst wenn die Menstruation zu Ende ist, die Frau sich gewaschen und eine Nacht geschlafen hat, darf der Mann von seiner Frau gewaschenen und gebackenen Sago annehmen. Wenn dieses Gebot übertreten wird, so soll der Mann Husten und Brechreiz erhalten und in jungem Alter sterben. Die Angst vor einer Verunreinigung durch das Menstruationsblut ist bei den Männern sehr gross. Oft konnte als Bemerkung gehört werden, falls ein Mann jung gestorben war, dass eben diese Vorschrift nicht eingehalten worden war.

Durch diese Angst der Männer vor dem Menstruationsblut besitzen die Frauen eine gewisse Macht. Die Männer fürchten nämlich, dass Frauen ihr Menstruationsblut in die Nahrung mischen könnten. Als ein Weg,

(1) Wie von Hauser-Schäublin (1977:116) berichtet wird, ist den Frauen in Kararau während der Menstruation die Zubereitung der Nahrung für ihre Männer erlaubt.

dies zu tun, wurde gesagt, dass Frauen Menstruationsblut auf ein Blatt schmieren könnten, auf das sie dann Sagolarven legen würden. Die Sagolarven sollten sich dann mit Blut vollsaugen. Diese nach aussen unscheinbaren Sagolarven würden dann von der dem Mann übelwollenden Frau einer Nahrung beigelegt.

Es war schwierig festzustellen, wie lange und bis zu welchem Alter Frauen es einhielten, bei Menstruation ihrem Manne keine Nahrung zu geben. Es kann jedoch mit Sicherheit gesagt werden, dass dies in beobachteten Fällen noch für Frauen zutraf, die mehrere Kinder geboren hatten und gut über 30 Jahre alt waren.

4.6 NAHRUNGSTABU

Im folgenden seien allgemein die Nahrungseinschränkungen aufgeführt, auch wenn sie mit Sago selbst nicht zusammenhängen. Man wird nämlich so bemerken, dass für Sago im Gegensatz zur übrigen Nahrung keine Vorschriften bestehen, bis auf eine, schon erwähnte Ausnahme. Es handelt sich hierbei um jenen besonderen Sagofladen mit geringem Wassergehalt, der allein von Männern gegessen werden darf, wenn sie z.B. Vermehrungsriten vorbereiten oder in den Krieg ziehen. Das Entscheidende ist jedoch, wie gesagt, das Wasser und nicht Sago an sich. Diese Männer dürfen dann ja auch nicht mit Wasser in Berührung kommen und so auch kein Wasser trinken.

Junge, unverheiratete Mädchen dürfen keine Fledermäuse und kein Hundefleisch essen, weil sonst ihre Brüste nicht wachsen und ihr Blut kalt werden würde. Nur ältere Menschen sollen das Fleisch dieser Tiere essen, denn das gleiche Nahrungstabu gilt auch für junge Männer. Eine grössere Zahl von Nahrungseinschränkungen besteht für eine schwangere Frau. Sie darf das Fleisch folgender Tiere nicht essen:

1. Kuskus: weil der Schwanz des Kuskus das Kind bei der Geburt bzw. die Nachgeburt zurückhält.
2. Schildkröte: gleiche Begründung wie bei Kuskus.
3. Schlange: weil die Schlange den Embryo erdrücken würde.
4. Krokodil: weil es den Nacken des Kindes zerbrechen würde.
5. Kasuar: weil sonst nur Blut ausfliessen würde, d.h. es gäbe eine Frühgeburt.
6. Vogel *wewovavi*: weil sonst das Kind immer schreien würde.
7. Fisch *wandjok*: weil sonst das Kind Atemschwierigkeiten bekäme.

Eine weitere Anzahl von Nahrungsvorschriften besteht für die Frau, die einem Säugling die Brust gibt:

1. Eier von Grossfusshühnern: weil sonst die Haut des Kindes nicht straff werden würde.
2. Fisch *karamangen*: weil sonst etwas Schlechtes (?) in den Magen des Kindes ginge.
3. Fisch *wandjok*: weil sonst das Kind, durch die Milch übertragen, Atemschwierigkeiten bekäme.
4. Schlange: weil sonst die Glieder des Kindes gekrümmt würden.

Früher durften allgemein die Frauen den Vogel *namoe* nicht essen, weil sie sonst in andere Dörfer heiraten würden. Dies soll jedoch heute nicht mehr eingehalten werden. Für Witwen konnten keine besonderen Nahrungsvorschriften erfahren werden. Eine Besonderheit bilden ferner Vorschriften, die einen Mann und dessen Frau, welche zum ersten Mal schwanger ist, treffen. Sie dürfen keine Fische, die mit dem Fischnetz *djule* oder mit Reusen gefangen wurden, essen. Auch dürfen von Hunden getötete Schweine, Wallaby und Kasuare von ihnen nicht gegessen werden. Ferner dürfen sie auch nicht das Fleisch von einem Schwein essen, das von einem anderen Mann mit dem Speer getötet wurde. Als Begründung wurde angegeben, dass sonst mit dem Speer keine Schweine mehr getötet werden könnten, d.h. der Speer müsste erst wieder mit einem bestimmten Ritual gereinigt werden. Eine solche Reinigung ist dagegen bei Jagdhunden nicht möglich.

Es wurde schon gesagt, dass noch nicht initiierte Knaben das Fleisch von Fledermäusen und Hunden nicht essen dürfen, weil sie sonst "kalt" würden. Für Männer bestehen ferner mehrere Nahrungsvorschriften für die Zeit während der Initiation. Als Begründung wurde angegeben, dass sonst die Narbenmuster nicht entstehen könnten. Sie dürfen keinen Aal, keine Larven, kein Fleisch vom Kuskus, keine Schlangen und keinen Fisch der Art *karamangen* essen.

Mehrere Nahrungseinschränkungen sind nicht geschlechtsspezifisch und auch nicht auf besondere Lebenssituationen und Entwicklungsstufen des Menschen bezogen. So ist es Männern, Frauen und Kindern verboten, Fisch und Schweinefleisch am gleichen Tag zu verzehren, wenn ein neues Fischwehr mit neuen Reusen gebaut wurde. Die Schweine würden nämlich dann die Erde aufwühlen und die Pfosten des Fischwehres herausbrechen. Die Schweine würden zürnen. Erst nach Verstreichen eines Monats nach Bau des Wehres soll das Verbot aufgehoben sein. Aber auch Fische und eine Anzahl bestimmter Bambussprossen dürfen nicht am gleichen Tag zusammen gegessen werden, weil sonst die Fische nicht mehr in die Reusen

hineingehen würden. Die gleiche Begründung wurde für das Verbot gegeben, Fleisch von Kuskus, Wallaby oder Kasuar, ferner Larven von Bäumen (nicht von Sagopalmen!) mit Fischen aus Reusen zusammen zu essen. Dieses Verbot gilt, es sei nochmals betont, für alle, also auch für Kinder. Wie ich von einem kleinen Mädchen zufällig erfahren konnte, wird es auch befolgt, d.h. das Mädchen lehnte ab, Fleisch vom Kuskus zu essen, weil es am gleichen Tag noch Fische aus Reusen essen wollte.

Es sei hier auch nochmals wiederholt, dass es Männern grundsätzlich nicht erlaubt ist, selbst erlegte Tiere zu essen. Bei der Schweinejagd an Sagopalmen kommt ferner noch hinzu, dass derjenige, der die Pfosten für den Zaun in den Boden steckt oder derjenige, der die Palme gefällt hat, von dem an dieser Sagopalme getöteten Schwein nicht essen darf. Das gleiche gilt bei Männern, wenn sie Fischwehre bauen und die Pfosten in das Bachbett rammen. Die Fische aus diesen Reusen dürfen sie ebenfalls nicht essen. Anscheinend ist hier das Durchbrechen des Erdbodens entscheidend. Das Auffallende bei den letztgenannten Vorschriften im Zusammenhang mit dem Fischfang ist die Tatsache, dass diese nicht für Frauen gelten, und so sind Männer mehr auf die Nahrungsgaben anderer angewiesen als Frauen.

4.7 DIE BEWERTUNG VON NAHRUNG, IM BESONDEREN VON SAGO

Die Ethnozentrik, die in Gaikorobi sehr stark zu spüren war und besonders anhand der Ursprungsmythen zum Ausdruck gebracht wurde, dehnte sich auch auf die Bewertung von Sago aus. So wurde das Sagomehl von Gaikorobi manchmal auch *kambatnau* (Stein-Sago) genannt. Man meinte, das Sagomehl aus Marap, Yamok oder auch aus den Dörfern Yindegum und Mangisangu sättige nicht im gleichen Masse wie jenes von Gaikorobi. Es hiess, der Sago von Mevambet, also dem Gebiet um Gaikorobi, fülle gut den Magen, weil er mit den Mythen über die Urzeit zusammenhänge. Doch *kambatnau* hat noch eine tiefere Bedeutung. Mein Informant Yamanawan sagte, dass mit *kambatnau* die erste Nahrung des Menschen gemeint sei. Die erste feste Nahrung, die ein Kind von der Mutter erhält, ist Sago. Dieser Sago soll nach Yamanawan nicht ausgeschieden werden, sondern sich zu Stein verwandeln. Obgleich leider nicht beobachtet wurde, wie Säuglingen Nahrung gegeben wird, konnte doch indirekt erfahren werden, dass Säuglingen von der Mutter vorgekaueter Sago, *tawano* genannt, auch heute noch gegeben wird.

Nach Yamanawan sollen auch die Tiere diese zu Stein gewordene Nahrung besitzen, so das Schwein, der Kasuar, das Wallaby und das Krokodil. Diese Stein-Nahrung soll man sehen können, wenn die Harnblase der Tiere geöffnet wird. So erklärte Yamanawan, dass, wenn das Krokodil im Wasser taucht, es dieser Stein sei, der das Krokodil dazu befähige, zu tauchen und unter Wasser zu bleiben. Andererseits könnten auch die Vögel nicht bis in die höchsten Höhen fliegen, sondern nur auf hohe Bäume, da das Gewicht der Nahrung sie herunterziehe.

Sago wird nicht in den Sammelbegriff *kagamo* (Nahrung) miteingeschlossen. So ist Sago nicht Nahrung schlechthin. Wohl selten kommt es vor, dass Sago ohne zusätzliche Nahrung gegessen wird. Falls es jedoch geschieht, so merkt man deutlich die Ausnahmesituation. Als Beispiel möchte ich anführen, wie Walambandi, ein Mann, einmal erzählte, dass er nachts wegen Hunger aufgewacht sei, es im Hause jedoch ausser Sago nichts gegeben habe. Er sei dann in das Männerhaus gegangen, um einen alten, trockenen Sagofladen aufzubacken und zu essen. Sago muss also immer mit einer anderen Nahrung zusammen gegessen werden. Unter dieser anderen Nahrung unterscheidet man zwischen *apma kagamo* (gute Nahrung) und *kavre kagamo* (schlechte Nahrung). Das Fleisch von Tieren wie Schwein, Fisch, Vogel, aber auch Sagolarven ist *apma kagamo*. Unter *kavre kagamo* versteht man hingegen vegetabilische Nahrung wie Baumblätter. Schliesslich sei noch erwähnt, dass von grosser Bedeutung das Kokosnussfleisch ist. Es ist eine Nahrung, die immer vorhanden ist, auch in Zeiten, wenn nur wenige Fische und wenig Wasser da sind, wie Informanten meinten. Aus diesem Grunde nennt man auch die Kokosnuss den Fisch des Dorfes.

5. KAPITEL: Nahrungsdistribution innerhalb des Dorfes

5.1 DIE NAHRUNGSVERTEILUNG INNERHALB DER FAMILIE

Zuerst soll auf die enge Zusammenarbeit in der Nahrungsversorgung- und verteilung, die zwischen einem Mann, seiner Frau und seinen Kindern bestehen kann, hingewiesen werden. Sie bilden die Grundeinheit in der Nahrungsdistribution. Die Zusammenarbeit zwischen den Frauen des gleichen Mannes dagegen ist nicht in allen Fällen gegeben, es sind wohl eher Ausnahmen. Die Beziehungen zwischen den Frauen des gleichen Mannes sind oft von zu grossen Spannungen belastet. Deshalb kann auch nicht allgemein gesagt werden, dass ein Wohnhaus eine Grundeinheit der Nahrungsdistribution darstellt, obgleich in vielen Fällen sehr viel Nahrung innerhalb eines Wohnhauses verteilt werden kann. Es ist jedoch wohl richtiger, zu sehen, wie eine Frau, die ja die Hauptversorgerin ist, in erster Linie ihre eigenen Kinder und ihren Ehemann ernährt.

Die erste Frau eines Mannes nimmt eine besondere Stellung ein. Sie wird von ihrem Ehemann mit Mutter angesprochen. Ein Mann darf so ihren eigenen Namen nicht aussprechen, erst kurz vor seinem Tod. Die erste Ehefrau wohnt im vorderen Teil des Hauses, während die zweite Frau im hinteren Teil des Hauses anzutreffen ist. So wird die erste Frau auch *ndamange* (Vorderhaus) genannt. Wenn sie ihren Ehemann verlässt, wird dies als grosses Uebel angesehen. Die Bindung an die zweite Frau ist hingegen viel schwächer. Diese hervorragende Bedeutung der ersten Frau kommt nun besonders in der Nahrungsversorgung zum Ausdruck. Wenn man nämlich Sago von der ersten Frau isst, soll man weniger schnell hungrig werden als vom Sago der zweiten Frau. Yamanawan, mein Informant, gab ein schönes Bild von diesen Beziehungen innerhalb einer Familie. Die erste Frau sei danach *namevavi* (Mutternvogel), der Mann sei *nyaitvavi* (Vaternvogel). Der Mann sei wie das erste Kind, das tagsüber auf die anderen Kinder achtgeben muss, denn während dieser Zeit ist ja die Mutter im Wald oder im Sagosumpf, um Nahrung zu suchen. Abends käme dann die Mutter zurück und gäbe allen Kindern Nahrung. Obgleich das Folgende Yamanawan nicht sagte, so kann man doch hinzufügen, dass eben der Mann nachts auf die Nahrungssuche geht, um dann am Morgen zurückzukommen, wenn die Frau wieder aufbricht, um in den Wald zu gehen.

Dieses von Yamanawan gegebene Bild entspricht jedoch nicht ganz der Wirklichkeit, wie sie von mir, in verschiedenen Situationen und nicht systematisch erfasst, beobachtet werden konnte. Yamanawan hat hier wohl

eher einen Idealzustand beschrieben. In den beobachteten Fällen war es meistens so, dass eine ältere Frau, eine Witwe, manchmal aber auch eine jüngere Frau, im Dorf bzw. beim Wohnhaus zurückblieb, um auf die noch jungen Kinder aufzupassen, d.h. wenn dies nicht ältere Geschwister taten. Trotzdem waren jedoch auch Männer sehr achtsam und schauten öfters nach dem Treiben der Kinder, beobachteten z.B. das Baden der Kinder in einem Wassertümpel usw. Als einmal ein Knabe schwer verletzt zu mir gebracht wurde, wurde dies von Yamanawan auf die Nachlässigkeit des Vaters zurückgeführt, der auf seine Kinder nicht aufgepasst hatte. Ein anderer Mann, Suikumban, erzählte mir einmal, wie er im Wohnhaus seine Tochter krank vorgefunden habe. Ihre Mutter war in den Wald gegangen, um Nahrung zu holen. Suikumban bereitete dann für seine kranke Tochter und deren jüngere Schwester etwas Nahrung zu, raspelte Kokosnussfleisch und blieb im Hause, bis die Mutter aus dem Wald zurückkam.

Für die Nahrungsverteilung innerhalb der Familie hat nun eine Beziehung eine besondere Bedeutung. Es ist die Beziehung zwischen dem ersten Kind und den Eltern, d.h. besonders zu dem Vater. Diese Beziehung ist mit verschiedenen Meidungsvorschriften belastet. Wenn das erste Kind z.B. auf den sitzenden Vater zuläuft, soll es nicht zwischen die gespreizten Oberschenkel des Vaters hineinlaufen, der Vater muss die Beine zusammenstellen. Auch soll das Kind seine Hand- und Kniegelenke nicht berühren, da diese sonst geschwächt würden. Diese Vorschriften gelten jedoch nicht für die Beziehung zwischen Mutter und Kind. Auch darf der Vater dem ersten Kind gegenüber nicht zu nahe sein, darf beim Schlafen nicht neben ihm liegen und darf auch nicht seinen Atem einnehmen. Als Grund für diese Verhaltensweisen sagte man, dass das erste Kind auf den Vater getreten sei, dass es sein Knochen sei. In diesem Zusammenhang muss man es sehen, wenn es heisst, dass ein Mann vom ersten Kind keine Nahrung annehmen darf. Alles, was das Kind tötet, was es an Fischen fängt usw. darf der Vater nicht essen. Erst im hohen Alter des Vaters soll dieses Gebot aufgehoben werden (1).

(1) Vgl. auch Bateson (²1958:38-42), der das Verhältnis Vater/Sohn ausführlich beschreibt. Er sagt, dass der Vater schnell alt würde, wenn er vom Sohn gesammelte Nahrung annehme. Es sei hier auch noch erwähnt, dass ein Mann von seiner Schwiegertochter zubereitete Nahrung nicht annehmen darf. Ebenso darf der ältere Bruder nicht die von der Frau des jüngeren Bruders zubereitete Nahrung essen. Zwischen diesen bestehen bestimmte Verhaltensvorschriften, die hier nicht näher erläutert werden können.

Bei der Mutter sind diese Vorschriften abgeschwächt und nur auf grössere Dinge bezogen wie Wildschwein usw. Dagegen darf die Mutter vom ersten Kind Fische annehmen. Eine Mutter kann jedoch auch die Nahrung, die ihr vom ersten Kind gebracht wird, mit einer anderen Frau tauschen.

Beim zweiten Kind kann man eine starke Abschwächung in diesen Vorschriften bemerken. So darf z.B. ein Mann die von seinem Zweitgeborenen erlegten Kleintiere wie Kuskus oder auch die in Reusen gefangenen Fische annehmen.

Zum besseren Verständnis der Stellung des ersten Kindes sei hier noch kurz auf einige weitere Zusammenhänge verwiesen, ohne sie weiter ausführen zu können. Früher wurde vom ersten Kind, falls es gestorben war, ein bestimmter Knochen um den Hals des Vaters gehängt, und dieser soll den Vater vor Feinden gewarnt und Träume eingegeben haben, die wichtig für die Jagd waren. Von Zauberern wurde häufig gesagt, dass sie ihr erstgeborenes Kind töten mussten und die Asche des verbrannten Leichnams als Mittel einsetzten, um sich in eine Art Nebel (*mbau*) eingehüllt unsichtbar zu machen. Sehr wichtig für diese Beziehung ist ferner, dass dieses Kind auch *sambra* oder *ngumanyan* genannt werden kann. Damit ist ein Hinweis auf die Hälftenteilung in Erd- und Wasserhälfte gegeben, in der ja auch Meidungsvorschriften eine grosse Bedeutung haben. Ein weiterer Hinweis besteht darin, dass man bei der Ablehnung einer Nahrungsgabe, d.h. einem Bruch der mit der Nahrungsgabe verkörperten Beziehung den Namen des ersten Kindes nennt. Nun wird ja auch der Name eines *sambra* genannt, wenn man eine Aussage bekräftigen möchte. Das zweite Kind nennt man auch *ngumambinyan*, das dritte *aminyan*. Für die weiteren Kinder konnten keine Bezeichnungen erhalten werden. Die Bedeutung dieser zwei letztgenannten Termini ist leider unklar. Jedenfalls kommt in einem das Wort *ngu* (Wasser) vor, und auch die Bezeichnung für eine sehr grosse Wasserschildkröte, *mambi*, weist ja auf die Sphäre des Wassers hin, die in der angeführten Hälftenteilung sehr wichtig ist.

Im folgenden soll auf das Verhältnis zwischen Ehemann und Ehefrau, wie es sich in der Nahrungsverteilung ausdrückt, eingegangen werden. Von der Ehefrau wird erwartet, dass sie für den Mann mehrere Sagofladen bäckt, d.h. bis zu drei Sagofladen am Morgen und ein bis zwei am Nachmittag bzw. Abend. Meistens werden jedoch von der ersten Frau eines Mannes zwei und von der zweiten Frau ein Sagofladen am Morgen gebacken. Wenn dagegen eine Frau nur einen Sagofladen pro Mahlzeit zubereitet

und ein Mann nur eine Ehefrau hat, so wird dies von ihm deutlich als ein Mangel empfunden.

Eine Konfliktsituation zwischen Mann und Frau drückt sich sogleich im Unterbruch der Nahrungsversorgung aus. Wenn eine Frau mit ihrem Mann Streit hat, so gibt sie ihm keine Nahrung mehr, d.h. vor allem keine Sagofladen (1).

Als ein Beispiel soll kurz die Beziehung zwischen dem Mann Suikumban und seiner Frau Wewanaran, wie sie sich im November 1973 darstellte, beschrieben werden. Wewanaran hatte vor ihrer Ehe mit Suikumban dessen Bruder geheiratet. Dieser war dann nach Rabaul weggezogen, und so heiratete sie Suikumban. Wewanaran hatte ihre Brüder und Schwestern im Dorfteil Kambok und nicht im Dorfteil Kraiembet, in welchem sie mit Suikumban lebte. Wewanaran sagte mir an einem Tag: "Ich habe keinen Sago für Suikumban gebacken, wir beide haben Streit. Er selber macht den Streit. Er hat für mich keine Reusen geflochten und ist im Streit mit mir." Als ich die Frau am folgenden Abend wieder aufsuchte, sagte sie mir: "Abends habe ich keinen Sago gebacken. Wir haben nichts gegessen. Wir [sie und ihre Tochter] möchten nichts essen. Wir werden so verbleiben und dann schlafen gehen." Dann spitzte sich der Konflikt zu. Wewanaran befand sich in einer sehr traurigen Stimmung. Sie löste ihr Moskitonetz im Hause von Suikumban und zog in das benachbarte, leerstehende Haus des an der Küste lebenden Mannes Mbukvavi, einem Sohn eines älteren Halbbruders von Suikumban. Nach der Trennung in der Nahrungsversorgung erfolgte so die Trennung im Wohn- und Schlafräum. Suikumban hatte tatsächlich nur für seine erste Frau Reusen hergestellt und Fischwehre gebaut. Zudem hatte er seine Frau Wewanaran beschuldigt, dass sie von ihm unerlaubt Tabakblätter genommen habe. Um sich von diesem Verdacht zu lösen, war Wewanaran am Abend, als sie ihr Moskitonetz löste, zu einer Witwe eines Halbbruders von Suikumban gegangen, einer Frau des Klanes Wape. Diese Frau wurde von ihr *sambra* genannt. Sie streute Kalk aus ihrer Kalkdose auf diese Frau, um ihre Aussage zu bekräftigen, dass sie keinen Tabak genommen habe. Schon am folgenden Tag holte sie ihr Moskitonetz wieder zurück und buk auch wieder Sagofladen für ihren Mann, der sie jedoch nicht anrührte. Erst einige Tage später nahm er wieder von ihren Sagofladen.

(1) Vgl. dazu auch Schuster (1974a:11), wo ähnliches für Aibom berichtet wird. Auf die enge Verbindung von Geschlechtsverkehr und Nahrungsgabe wurde bei der Interpretation der Sagogewinnung schon hingewiesen, vgl. Abschnitt 2.3.10.

Einerseits ist die Nahrungsdistribution auf einer unteren Ebene auf die Kernfamilie, also auf Mann, dessen Frau und deren Kinder, begrenzt. Andererseits gibt es jedoch immer wieder Ausnahmen, die diese zu Beginn gemachte allgemeine Aussage relativieren. Dies hängt zum Teil damit zusammen, dass Frauen während bestimmter Zeiten, also bei Geburt und Menstruation, keine Nahrung zubereiten dürfen.

Als ein Beispiel, wie die Verteilung von gebackenen Sagofladen weit über eine Wohneinheit hinausgehen kann, möchte ich das Haus meines Informanten Yamanawan anführen, das mir besonders vertraut war, und das ich häufig besuchte, besonders im Februar 1973. Während dieser Zeit bereitete die erste Frau von Yamanawan, Yaguimbale, die Sagofladen für ihren Mann und ihre sechs Kinder, die alle noch klein waren und im gleichen Haus lebten. Die zweite Frau, Kamambo, gab Sagofladen an ihren Mann, ihren jüngsten Sohn, der noch nicht verheiratet war und im Hause seiner Eltern lebte, aber auch einem verheirateten und in anderem Hause wohnenden Sohn, dessen Frau wegen der Geburt eines Kindes für ihren Mann keine Nahrung zubereitete. Einem dritten Sohn, dessen Frau schwanger war, gab sie auch immer wieder Sagofladen. Die dritte Frau von Yamanawan schliesslich, Nondindjo, gab Sagofladen an ihren Mann, einen noch jungen Sohn aus einer früheren Ehe, der mit ihr lebte, aber auch an eine Tochter, die einen kleinen Säugling hatte und deren Mann. Letztere lebten in einem benachbarten Hause.

An diesem Beispiel zeigt sich deutlich, wie zu bestimmten Zeiten die Verteilung von Sagofladen und auch Nahrung allgemein weit über die Wohngemeinschaft hinausgeht, und wir sehen auch, wie die Mütter für ihre Töchter und Söhne noch sorgen, auch wenn diese schon verheiratet sind und nicht mehr, wenigstens heute, bei ihnen leben.

5.2 DIE VERTEILUNG VON SAGOSTAERKE

Ogleich anfangs der Eindruck gewonnen worden war, dass Frauen nur wenig und selten Sago einer anderen Frau im Dorf geben, stellte sich dann bei einer zweiwöchigen Umfrage über die Nahrungsverteilung heraus, dass dies doch häufiger geschieht (1).

(1) In Kararau wird der vom Markt kommende Sago nicht weitergegeben an andere Frauen (Hauser-Schäublin 1977:44). Vermutlich ist es in Gaikorobi ähnlich mit dem Fisch vom Markt.

Es soll nun im folgenden gezeigt werden, welche verwandtschaftlichen Beziehungen bei dieser Weitergabe von Sagostärke innerhalb des Dorfes festgestellt werden konnten. Bei 38 Fällen, in denen Sagostärke einer anderen Frau gegeben wurde, konnten folgende Beziehungen bemerkt werden:

Zwischen Mutter und Tochter:

8mal Mu (name)

5mal To (nyan)

Innerhalb der klassifikatorischen Mutter/Tochter-Beziehungen:

1mal MuSw (name)

2mal MuSw klass. (1) (name)

1mal SwTo klass. (nyan)

1mal Mu klass. BrTo (name)

1mal Va klass. SwTo (nyan)

1mal VaSwTo (nyan)

Zwischen Geschwistern:

2mal Sw (nyimun bzw. sambu)

3mal klass. Sw (nyimun bzw. sambu)

Zwischen affinen Verwandten:

3mal MaSwTo (nase)

2mal Mu klass. BrFr (mbalə)

2mal Ma klass. Mu (yau)

1mal MaMu (yau)

1mal klass. SoFr (kangət)

Sonstige Beziehungen:

1mal Mu klass. SwToTo (nə)

1mal klass. BrFr (kanse)

2mal VaFr (mbuambu)

Auswertung:

Wenn man die klassifikatorischen Mutter/Tochter-Beziehungen zu den echten hinzuzählt, so ergibt sich, dass in mehr als der Hälfte der festgestellten Fälle, nämlich 20mal, diese Beziehung bestand. Hinzu kommt die Beziehung zwischen Geschwistern, die jedoch weniger deutlich eine Rolle spielte als jene zwischen Mutter und Tochter. Von gleicher Häufigkeit war auch die Beziehung MuBrFr/MaSwTo und MaMu/SoFr, d.h. letz-

(1) Mit klass. wird hier klassifikatorisch abgekürzt.

tere nur 4mal. Wenn man dieses Ergebnis mit jenem über die Beziehungen bei der Sagoproduktion vergleicht, so stellt man fest, dass die Mutter/Tochter-Beziehung nicht nur bei der Sagoproduktion, sondern auch bei der Verteilung von Sagostärke von grundlegender Bedeutung ist, hinter der andere Beziehungen, besonders die zwischen Geschwistern, weit zurücktreten.

5.3 DIE GROSSZUEGIGKEIT UND DIE AUFTEILUNG BEI NAHRUNGSGABEN

Es konnte immer wieder festgestellt werden, welches Gewicht der Aufteilung von Nahrung beigemessen wird. Als extremes Beispiel kann hier die Aufteilung von Schweinefleisch bei einer zeremoniellen Nahrungsverteilung angeführt werden (1). Ein Einheimischer, den ich am Abend nach der Nahrungsverteilung fragte, ob er auch etwas erhalten habe, meinte, dass man bei diesen grossangelegten Distributionen überhaupt nichts bekäme, d.h. die Fleischmengen seien winzig, zudem gäbe man sie den Frauen und Kindern. Er selbst habe jedenfalls nichts genommen.

Auffallend war besonders die Aufteilung bei Fischen. Sie werden häufig in einen Kopf- und Schwanzteil geteilt. Als der bessere Teil des Fisches wird der Schwanzteil betrachtet, und so gibt eine Mutter ihren Kindern jeweils diesen Fischteil, während sie selber den Kopfteil isst. Wenn dagegen Kinder unter sich Fische aufteilen, so gibt das ältere Kind dem jüngeren Geschwister den besseren Teil, also den Schwanzteil. Besonders die Erwartung auf eine Teilung von Nahrung konnte bemerkt werden. Einmal sagte ein Knabe, der mir seinen Tageslauf erzählte: "Ich sah, wie sie einen Kuskus zerlegten, doch sie gaben mir nichts." Hier wurde eindeutig eine Erwartung des hungrigen Knaben nicht erfüllt.

Die Sagofladen, die ja nicht in dem Masse Mangelware sind wie Fische, werden nicht so häufig aufgeteilt. Nur Kleinkinder müssen ihren Sagofladen meistens mit der Mutter teilen. Die schon etwas älteren Kinder erhalten dagegen immer einen ganzen Sagofladen. Männer teilen oft unter sich, wenn sie im Männerhaus sitzen, einen Sagofladen; dies ist wichtig, wenn die Frau eines Mannes krank ist oder auch mit ihrem Mann Streit hat.

(1) Vgl. Abschnitt 5.5.2.

Die Grosszügigkeit im Weggeben von Nahrung wird als positive Eigenschaft besonders geschätzt. So gab es Männer, von denen bekannt war, dass sie besonders gern Nahrung mit anderen teilten, dass sie immer Nahrung für andere Menschen zur Verfügung hatten. Zurückhaltung oder gar Geiz wird entsprechend negativ gesehen. Als besonders geizige Haltung wurde z.B. beschrieben, dass manche Männer und Frauen das Fleisch erlegter Wildschweine schon im Wald im verborgenen räuchern, so dass sie es nicht mit anderen teilen müssen. Oder es wurde über einen Mann als schlechte Rede verbreitet - er selbst hatte gesagt, dass Ratten von dem für ein Totenfest geräucherten und aufbewahrten Schweinefleisch gefressen hätten -, dass er wohl selber von dem Fleisch schon heimlich gegessen habe.

Schliesslich kann auch noch erwähnt werden, dass früher zur Zeit der Kopfjagd demjenigen Mann, der für die zeremonielle Vorbereitung des Unternehmens verantwortlich war - er musste der *suvundimi*- Altersgruppe angehören -, besonders viel und gute Nahrung gebracht werden musste, wollte man bei der Kopfjagd erfolgreich sein.

Diese Grosszügigkeit hat auch eine bildlich-symbolische Ausprägung erhalten, indem von einem grosszügigen Mann gesagt wird, dass er das Dorf stützt. Sein Name soll weit gehen. Denn ein grosszügiger Mann gibt auch Menschen eines anderen Dorfes, die zu Besuch kommen, Nahrung. Seine Frau bereitet ja deshalb auch immer einen zusätzlichen Sagofladen für mögliche Gäste. In einer gewissen Weise sind es auch die Männer, die wie grosse Bäume sind. Diese grossen Bäume schützen mit ihren Wurzeln die übrigen Klanmitglieder, so dass Zauberer die kleineren Bäume, d.h. die übrigen Klanmitglieder, nicht finden können. Diese grosszügigen Männer, die ihre Klanmitglieder schützen, werden so auch mit wichtigen Zuordnungen eines Klandes verglichen, z.B. einer Sagopalme im Falle des Klandes Moni oder Nongusime oder mit einer Borassuspalme im Falle des Klandes Wuliap usw.

5.4 ERGEBNISSE AUS UMFRAGEN UEBER DIE ALLTÄGLICHE NAHRUNGSVERTEILUNG

Um einen besseren Ueberblick über die alltägliche Nahrungsverteilung zu erhalten, wurde Ende 1973/Anfang 1974 eine grössere Umfrage ausgeführt. Bei dieser Befragung wurden 15 Frauen vom 27.12.73 bis zum 9.1.74 und 8 Männer vom 27.12.73 bis zum 16.1.74 jeden Abend gefragt, wem sie Nahrung gegeben und von wem sie Nahrung empfangen hatten. Hierbei wurden die Nahrungsgaben innerhalb der Kernfamilie, zwischen Mann,

Frau und den mit ihnen lebenden, in der Nahrungsversorgung von ihnen abhängigen Kindern, nicht erfasst. Die Auswahl der Befragten geschah so, dass sowohl verschiedene Altersstufen als auch ledige und verwitwete Menschen miteinbezogen waren. Ferner wurden bis auf drei die Befragten aus dem Dorfteil Kraiembat genommen, wobei alle eine Bindung zu einem gemeinsamen Klan hatten. Damit war eine bessere Kontrolle und gegenseitige Ueberprüfung der gemachten Angaben möglich. Auch waren mir die Verhältnisse in diesem Dorfteil am meisten vertraut, so dass dadurch ebenfalls eine bessere Einschätzung der Angaben möglich war. Ursprünglich sollten Männer und Frauen zeitlich gleich lang befragt werden. Wie sich jedoch erst während der Untersuchung herausstellte, hatten die Männer bedeutend weniger Nahrungsgaben im Alltag als die Frauen, so dass bei ihnen die Umfrage um eine Woche verlängert wurde, um einen besseren Ueberblick zu erhalten. Bei dieser Befragung wurde alle Nahrung erfasst, sowohl rohe als auch zubereitete, Sagofladen wie auch Fische, Kokosnüsse usw. Es kann hier nicht darum gehen, zu zeigen, wem Fische und wem Kokosnüsse gegeben wurden, da dies über den Rahmen dieser Arbeit hinausführen würde. Die Verteilung einer bestimmten, zwar rohen, Nahrung, nämlich Sagostärke, wurde ja schon dargelegt. Da bei jeder Nahrungsgabe gleichzeitig eine soziale Beziehung ausgedrückt wird, soll hier unbesehen des Inhaltes der Nahrungsgabe allgemein auf die durch Nahrungsgaben angedeuteten Beziehungen verwiesen werden. Es ging bei dieser Umfrage v.a. um drei Fragen: Einmal jene nach der Bedeutung der Lokalität für die Nahrungsdistribution, zweitens jene nach der Bedeutung des Alters für diese alltäglichen Nahrungsgaben und drittens jene nach der Bedeutung verwandtschaftlicher Beziehungen für die Nahrungsverteilung.

5.4.1 Die Bedeutung der Lokalität

In Tabelle 25 wird die Zahl aller von einer befragten Person angegebenen Bezugspersonen in der Nahrungsdistribution und die Zugehörigkeit dieser Personen zu einem bestimmten Dorfteil von Gaikorobi aufgeführt. Ferner wird auch die Zahl jener Personen des Nachbardorfes Nangusap, die zu Besuch im Dorf weilten und mit denen eine Beziehung in Form von Nahrungsgaben hergestellt wurde, angegeben.

Tabelle 25: Nahrungsdistribution und Lokalität

Befragte	Bezugspersonen in:			
	Kraiembat	Indeləpma	Kambok	Nangusap
<i>Männer:</i>				
Tevolavi	19	15	3	1
Pangamoi	12	1	1	1
Atembandi	20	34	2	
Kamavikumban	7	3	1	
Nangundimi	20	2	2	
Makumban	18	1		
Sigembandi	17	1	2	1
Sineimeli	18	2	5	
<i>Frauen:</i>				
Ngusambo	18	1		1
Ndengembi	10	1		
Kansembalu	12		1	
Yambuiwoli	16	1	1	2
Timbunandiman	27	3		
Yaləvavi	19	2	2	
Djendjembo	19		1	
Mbalingenəmbək	17	3	2	
Wulangumaio	17	1		
Kamblimbi	32	1		
Kanyauimbo	23	2		
Kambovavi	24	5	2	1
(1)				
Mandaliman		14		
Kamambo	4	16		
Kwandembalo	3	12	2	

Auswertung:

Mit Ausnahme der Männer Atembandi und Tevolavi vollzog sich die Nahrungsdistribution dieser Männer vom Dorfteil Kraiembat fast ausschliesslich in ihrem eigenen Dorfteil. Sie hatten nur wenige Bezugspersonen im benachbarten Dorfteil Indeləpma und noch weniger im entferntesten Dorfteil Kambok. Eine zunehmende räumliche Entfernung bestimmt so im grossen Mass die Nahrungsdistribution. Der Mann Atembandi war ein Sonderfall, da er noch stark mit seinem Elternhaus in Indeləpma verbunden war, häufig bei seiner Mutter Nahrung holte, obgleich er Frau und Kind in Kraiembat hatte (2). Die Beziehungen des Mannes Tevolavi sind schwieriger zu

(1) Die folgenden drei Frauen lebten im Dorfteil Indeləpma.

(2) Man muss auch bedenken, dass Atembandi bei mir in Kambok arbeitete und so täglich durch den Dorfteil Indeləpma ging.

beurteilen, da er gerade in dieser Zeit eine Frau von Indeləpma geheiratet hatte und zudem in einem gewissen Konflikt mit Männern seines Dorfteiles stand. Allgemein kann man jedoch den Schluss ziehen, dass für die Männer ihr Dorfteil bzw. ihr Männerhaus die grössere Einheit der Distribution von Nahrung bildet.

Am Beispiel der Frauen wird noch deutlicher, wie das Feld der Bezugspersonen von der Lokalität bestimmt wird und wie nicht nur Kraiembat durch seine etwas isolierte Lage, sondern auch der Dorfteil Indeləpma eine grössere Distributionseinheit bilden. Wenn man ferner bedenkt, dass alle drei befragten Frauen von Indeləpma vom Klan Wende stammen, dessen meisten Mitglieder ja im Dorfteil Kraiembat leben, so wird die Bedeutung der Lokalität noch mehr hervorgehoben.

Wenn man die Anzahl der Bezugspersonen der Frauen mit jener der Männer vergleicht, zeigt sich, dass Frauen mit mehr Personen in einer Nahrungsbeziehung stehen als Männer. Der Durchschnittswert bei der Anzahl von Bezugspersonen pro Woche liegt bei Frauen um 10,6 und bei Männern um 8,7. Das Verteilernetz der Frauen ist also grösser als jenes der Männer.

5.4.2 Die Bedeutung des Alters

Beim alltäglichen Nahrungstausch, der von Männern angegeben wurde, ist eines der auffallendsten Merkmale jenes, dass gerade junge, verheiratete Männer den grössten Beziehungsradius haben, alte Männer hingegen, besonders Witwer, in ihrer Nahrungsversorgung oft auf ganz wenige Bezugspersonen beschränkt sind. Unter diesem Aspekt muss hier einmal hervorgehoben werden, dass es auch in einem Dorf am Mittelsepik so etwas wie Einsamkeit alter Menschen gibt, auch wenn sie nach aussen hin nicht so deutlich sichtbar ist. Ich möchte den Fall des Witwers Kamavikumban anführen. Sein unverheirateter Sohn war zum Zeitpunkt der Befragung gerade wieder an die Küste gefahren. Wenn ich abends zu Kamavikumban ging, um mit ihm zu sprechen, befand er sich oft schon in dem von ihm allein bewohnten Haus, bereit zum Schlafen. Seine Nahrung erhielt er von seiner in einem Nachbarhaus wohnenden, klassifikatorischen Schwester. Er hatte von den befragten Männern die wenigsten Bezugspersonen. Doch war Kamavikumban kein Ausnahmefall, denn es gab eine Anzahl verwitweter Männer, die auf wenige Bezugspersonen in ihrer Nahrungsversorgung angewiesen waren. Ein ähnlicher Fall war mein Informant Nigwan, der mit einem noch unverheirateten Sohn in einem kleinen Haus wohnte.

Dem Haus gegenüber stand das Haus seines verheirateten ältesten Sohnes, doch durfte er ja von diesem und seiner Frau keine Nahrung annehmen, wobei noch hinzukommt, dass dieser Sohn ihm auch keine gegeben hätte. So brachte ihm eine verheiratete Tochter das tägliche Essen.

Aber auch verheiratete Männer, die ca. 40-50 Jahre alt waren, wiesen wenige Beziehungen auf, besonders unter dem Aspekt der Intensität. Ein Beispiel hierfür sind die Männer Pangamoi, Sigembandi und Nangundimi, die teilweise schon erwachsene, zum Teil aber auch noch kleine Kinder hatten und alle verheiratet waren. Alle drei Männer hatten während der drei Wochen nicht an mehr als 5 Tagen mit dem gleichen Menschen eine festere Beziehung in der Nahrungsdistribution.

Wie schon gesagt wurde, ist es bei jungen Männern, die ca. 20-30 Jahre alt sind, ganz anders. Diese Männer sind ja auch in erhöhtem Mass noch teilweise selber Nahrungsproduzenten, indem sie selbst in den Wald gehen, sammeln, jagen usw. Dies trifft für die älter werdenden Männer immer weniger zu. So gingen z.B. die Männer Pangamoi, Nangundimi oder Makumban nur noch selten auf die Jagd und die erwähnten Witwer überhaupt nicht mehr.

Bei den Frauen lässt sich in ähnlicher Weise erkennen, wie das Alter den Beziehungsradius erheblich einengt. Ich möchte hier v.a. die Frau Kansebalu erwähnen, eine sehr alte Witwe, die das kleinste Beziehungsnetz der befragten Frauen aufwies. Aber auch die ältere, noch verheiratete Frau Ndengembi hatte nur noch wenige Bezugspersonen.

Die hier festgestellte Verbindung zwischen Alter und Anzahl der Bezugspersonen hängt sehr stark mit der Produktivitätskraft der einzelnen Menschen zusammen. Menschen, die selber viel Nahrung produzieren, haben auch ein grosses Netz von Bezugspersonen. Dies gilt v.a. im Vergleich zwischen Männern und Frauen, wobei hier weniger das Netz an sich, sondern die Intensität der Beziehungen von Bedeutung ist, d.h. wie häufig zwischen bestimmten Personen Nahrung gegeben wird.

5.4.3 Die Bedeutung verwandtschaftlicher Beziehungen

In der Betrachtung der Intensität der Nahrungsdistribution wurde auf die Anzahl immer wiederkehrender Beziehungen zwischen bestimmten Verwandten geachtet. Es wurden dabei jene Beziehungen aus dem totalen, durch die Nahrungsdistribution sich ergebenden Beziehungsnetz herausgegriffen, die an vier und mehr Tagen während der Untersuchung durch eine oder mehrere Nahrungsgaben zwischen gleichen Personen ausgedrückt

wurden. Diese Beziehungen wurden dann von den Befragten selbst mit verwandtschaftlichen Termini gekennzeichnet.

Bei den Frauen ergab sich folgendes Bild: Von den 44 so herausgegriffenen Beziehungen zwischen bestimmten Personen, die also an vier und mehr Tagen sich mit Nahrung versorgten, waren 10 solche zwischen Mutter und leiblicher Tochter. Hinzu kommen jene Beziehungen, die von Einheimischen ebenfalls als Mutter/Tochter-Beziehung klassifiziert werden, so besonders jene zwischen Mutterschwester und Schwestertochter. Zusammen mit diesen klassifikatorischen Beziehungen kann genau die Hälfte der genannten 44 Beziehungen, nämlich 22, als der Mutter/Tochter-Beziehung zugehörig betrachtet werden. Erst an zweiter Stelle kommen die Beziehungen zwischen Geschwistern, inklusive der zwischen klassifikatorischen Schwestern; sie waren neunmal vertreten. Alle anderen Beziehungen waren dagegen weniger oft aufgetreten.

Betrachten wir nun die Beziehung zwischen Mutter und leiblicher Tochter etwas genauer. Im folgenden werden die Namen derjenigen Frauen und ihrer Töchter aufgeführt, zwischen denen eine enge, in der Nahrungsdistribution feststellbare Beziehung bestand. In Klammern wird die Anzahl der Tage angegeben, an denen während der Zeit der Umfrage ein Kontakt in Form von Nahrungsgaben angegeben wurde. Zuerst werden jene Frauen genannt, die getrennt von ihren Töchtern lebten, und dann jene, die mit ihnen im gleichen Hause wohnten.

Mutter:	Tochter:	
Ndengembi	Sonembo	(10)
Kwandembalo	Vərəkwo <li< td=""><td>(7)</td></li<>	(7)
Kwandembalo	Andiauvi	(4)
Kamblimbi	Kanyauimbo	(11)
Vendjangi	Timbunandiman	(7)
Kamambo	Kambiambək	(9)
Kamaniese	Djokevavi	(9)
Kasambo	Ngusambo	(10)
Kansembalu	Membewoli	(4)
Wulangumaio	Təndəmbi	(11)

Die Frau *Ndengembi*, verheiratet, lebte mit einer klassifikatorischen Schwester - zu der sie eine gleich intensive Beziehung in Nahrungsgaben hatte wie zu ihrer Tochter *Sonembo* -, einem Adoptivsohn und dessen neuer Frau in einem sehr kleinen Haus. Ihre Tochter *Sonembo* wohnte in einem schräg gegenüber, auf der anderen Seite des Tanzplatzes stehenden Hause. *Sonembo* hatte ein kleines, ca. einjähriges Kind. An diesem Bei-

spiel sehen wir nun deutlich, wie zwischen Mutter und Tochter eine enge Verbindung weiterhin besteht, wenn auch keine Wohngemeinschaft mehr vorhanden ist.

Die Frau *Kwandembalo*, verheiratet, lebte zusammen mit ihrem Mann Singəmbandi, ihrer älteren verwitweten Schwester und einem kleinen Sohn im gleichen Haus. In diesem Haus wohnten ferner die zweite Frau von Singəmbandi mit einem kleinen Adoptivsohn und die dritte Frau mit einer Tochter. Der intensivste Kontakt in Nahrungsgaben bestand jedoch für Kwandembalo nicht mit einer dieser Frauen ihres Mannes, sondern mit einer Tochter, Verəkwoi. Diese lebte zusammen mit ihrem Mann und einem kleinen Sohn in einem etwas entfernter stehenden, aber im gleichen Dorfteil befindlichen Haus. Die andere Tochter von Kwandembalo, Andiauvi, lebte sehr weit weg in dem Dorfteil Kambok. Wir bemerken an diesem Fall, wie die Frauen eines Mannes nicht eine Distributionseinheit bilden und wie ferner die Lokalität auch in der Beziehung zwischen Mutter und Tochter eine Rolle spielen kann, hatte doch Andiauvi weniger Kontakt mit ihrer Mutter als Verəkwoi.

Die Frau *Kamblimbi*, verheiratet, lebte zusammen mit einer Tochter, einem Sohn und der Tochter eines klassifikatorischen, jüngeren Bruders ihres Mannes. Sie hatte die engste Beziehung in Nahrungsgaben mit der verheirateten Tochter Kanyauimbo. Diese hatte drei kleine Kinder und lebte mit ihrem Mann in einem neuen Haus, das dem der Mutter, auf der anderen Seite des Tanzplatzes, gegenüberstand. Ferner lebte mit Kanyauimbo noch die erste Frau ihres verstorbenen Vaters, mit der sie ebenso wie zu ihrer echten Mutter ein enges Verhältnis hatte. Wir haben in diesem Fall eine ähnliche Situation wie bei der Frau Ndengembi, wo ja auch die Verbindung zwischen Mutter und Tochter trotz Trennung im Wohnraum stark erhalten blieb.

Die Frau *Vendjangi*, verwitwet, lebte mit ihren zwei Söhnen und deren Frauen im gleichen Haus. Die Beziehung zu der einen Frau ihres Sohnes wurde nur an vier Tagen erwähnt, die zu der anderen Schwiegertochter wurde von mir nicht erfasst. Dagegen ist die Beziehung zu ihrer eigenen Tochter Timbunandiman, die im übernächsten Hause wohnte, sehr deutlich. Diese verheiratete Tochter hatte ein sehr weites Netz von Bezugspersonen, sie war äusserst produktiv, besonders im Fischfang. So ist ihre enge Beziehung zur Mutter nur eine von vielen. In gleich intensiver Beziehung stand sie mit der Tochter einer jüngeren Schwester ihrer Mutter, mit einer klassifikatorischen Schwestertochter ihrer Mutter und mit der Frau ihres Bruders.

Die Frau *Kamambo*, verheiratet, lebte zusammen mit ihrer Tochter *Kambiambek* und anderen Menschen, die schon beschrieben wurden (1). Die Tochter *Kambiambek* war zum Zeitpunkt der Befragung hochschwanger. Eigenartigerweise hatte *Kamambo* nur noch mit einer Frau einen intensiven Kontakt mit Nahrungsgaben, nämlich mit der Frau *Nondindjo*, einer klassifikatorischen Schwester ihrer Mutter. Die andere Frau ihres Mannes, *Yaguimbale*, die ja im gleichen Haus lebte, wurde von *Kamambo* nie erwähnt. Auch sie war zu diesem Zeitpunkt hochschwanger. Wir sehen hier wiederum, wie die Frauen des gleichen Mannes keine Distributionseinheit bilden. Es müssen jeweils besondere Bindungen, wie bei *Kamambo* über die eigene Mutter, hinzutreten.

Die Frau *Kamaniese*, verheiratet, bildete ebenfalls eine Distributionseinheit mit ihrer im gleichen Hause wohnenden Tochter, die schon bald heiraten sollte. Im gleichen Hause lebten ferner ihr Mann und dessen zweite Frau *Mindjanamak*, mit welcher *Kamaniese* ebenfalls viel Nahrung austauschte. Sie wurde von ihr als jüngere Schwester bezeichnet, da ihre beiden Väter die gleiche Mutter hatten. Die enge Beziehung zwischen beiden Frauen wurde so auf eine gemeinsame VaMu zurückgeführt, und wir können auch hier wiederum die Betonung der Mutter bemerken. Im gleichen Hause lebten ferner noch eine klassifikatorische Schwestertochter ihres Mannes, mit welcher *Kamaniese* jedoch weniger Beziehung hatte, ähnlich wie zu ihrer Schwester *Mandaliman*, die in einem Nachbarhause wohnte.

Die Frau *Kasambo* stellt einen besonderen Fall dar. Sie lebte von ihrem Mann getrennt, mit allen ihren Kindern im Hause des Mannes ihrer Tochter *Ngusambo*. Die Ehe von *Kasambo* war nicht eigentlich geschieden, und es hatte noch Gerichtsverhandlungen gegeben, als z.B. *Kasambo* wieder schwanger war, obgleich sie ja nicht mehr mit ihrem Mann zusammenlebte. Wir haben hier also eine Wohngemeinschaft zwischen Mutter und Tochter, die unter besonderen Umständen entstand. Ihre Tochter *Ngusambo* hatte zu diesem Zeitpunkt gerade einen ca. halbjährigen Säugling. *Kasambo* selber hatte noch fünf weitere, kleine Kinder.

Die recht alte, verwitwete Frau *Kansembalu* lebte mit ihrer ebenfalls verwitweten Tochter *Membewoli*, die ein kleines Kind und einen wenige Monate alten Säugling hatte, und zwei noch unverheirateten Söhnen zusammen. Zum Zeitpunkt der Befragung schlief auch noch vorübergehend ein klassifikatorischer Bruder des verstorbenen Mannes von *Membewoli*

(1) Vgl. den Schluss von Abschnitt 5.1.

im gleichen Haus, da er in der Nähe ein neues Haus errichtete. Ich vermute, dass Kansembalu einen engeren Kontakt mit Membewoli hatte, als es sich aus der Umfrage ergab.

Die Frau *Wulangumaio*, verheiratet, lebte mit ihrem Mann, ihrer schon etwas älteren Tochter Tëndambi, einem noch jüngeren Sohn und vier noch kleinen Kindern einer inzwischen von ihrem Mann getrennten Frau im gleichen Haus. Ferner hielt sich während dieser Zeit im gleichen Haus eine schwer erkrankte Tochter eines klassifikatorischen Bruders von *Wulangumaio* auf. Die Uebersiedlung dieser Frau in das Haus hing mit deren Krankheit zusammen. *Wulangumaio* versorgte nun diese kranke Frau und stand ferner in einer engen Nahrungsbeziehung zu ihrer Tochter Tëndambi, die zwar schon einem Mann bestimmt war, der jedoch seine Rückkehr in das Dorf immer wieder aufschob.

Es wurde hier versucht, anhand einer bestimmten Beziehung, deren Wichtigkeit während der Befragung stark hervorgetreten war, die näheren Umstände dieser alltäglichen Nahrungsverteilung genauer zu beschreiben, besonders die Residenz und die weiteren Verwandten der Frauen. Die Mutter/Tochter-Beziehung zeigte uns, wie teils in der Wohngemeinschaft, die ja auch wiederum Ausdruck dieser Beziehung ist, teils aber auch über diese hinausgehend die Verbindung zwischen Mutter und Tochter erhalten wird, auch wenn die Tochter verheiratet oder etwa die Mutter verwitwet ist. So möchte ich die Beziehungen zur Mutter bzw. Tochter inklusive der klassifikatorischen wie zur Mutterschwester oder Schwestertochter als die wichtigsten bei der Distribution von Nahrung bezeichnen.

Bei der Befragung der Männer ergab sich ein etwas abweichendes Bild. Im Gegensatz zu den Frauen dominierte bei den Männern die horizontale Ebene, die Geschwister-Ebene, in der Nahrungsdistribution. Während der drei Wochen der Befragung waren 27 Beziehungen zwischen den gleichen Personen an vier und mehr Tagen aufgetreten. Von diesen 27 Beziehungen konnten 12 als solche zwischen Geschwistern, inklusive der klassifikatorischen, erkannt werden. An zweiter Stelle waren die affinen Beziehungen fünfmal vertreten. Alle anderen Beziehungen traten demgegenüber in den Hintergrund, so besonders die zwischen Vater und Sohn, die nur dreimal, und jene zwischen Mutterbruder und Schwestersohn, die nur zweimal auftraten. Im Vergleich zur Befragung der Frauen können wir also feststellen, dass Männer hauptsächlich auf der horizontalen Ebene eine Nahrungsdistribution im Alltag durchführen, während die Frauen eher die vertikale Ebene von Mutter zu Tochter betonen. Dieser Mangel einer vertikalen Ebene hängt vermutlich u.a. damit zusammen, dass ein Mann von seinen ersten Söhnen ja allgemein keine Nahrung annimmt. Da-

gegen kann bei den Männern stärker als bei den Frauen die affine Bindung, zum Mann einer Schwester oder Bruder der Frau bemerkt werden, die Verpflichtung affinen Verwandten gegenüber ist deutlicher zu beobachten.

Während in der bisher behandelten weitgestreuten Befragung v.a. quantitative Ergebnisse erzielt werden sollten und qualitative Aspekte in den Hintergrund traten, so dass den besonderen Eigentümlichkeiten jeder einzelnen Beziehung der Befragten nicht immer nachgegangen werden konnte, geschah diese mehr auf das Individuelle gerichtete Betrachtung bei der Aufnahme von Tagesläufen während 14 Tagen, die von Männern, Frauen und Kindern dreier Familien auf Band aufgenommen wurden. Von vier Frauen, die alle in die gleiche Linie des Klandes Sambe geheiratet hatten, soll im folgenden die Rede sein.

Die Frau *Wewanaran*, aus dem Klan Wuliap, hatte ihre nächsten Verwandten im Dorfteil Kambok. Obgleich sie während der Befragung in Kraiembat lebte, war trotzdem der Dorfteil Kambok für sie der wichtigere Ort, da sie mit ihrem Mann zerstritten war. In dieser Krisensituation suchte sie nicht mehr das Land ihres Mannes, seine Sagogebiete usw. auf, sondern ging in das Gebiet ihres Vaters und hauptsächlich in jenes, das von ihrer verheirateten Tochter zur Sagonutzung und zum Fischfang aufgesucht wurde, also Gebiete eines affinen Klandes. In dieser Situation spielte die Residenz, das lokale Prinzip, nicht mehr die entscheidende Rolle. Es waren jetzt verwandtschaftliche Beziehungen, die wichtiger waren. Ausser einigen wenigen Beziehungen, die sie noch zum Klan ihres Mannes aufrecht erhielt, hatte sie in der Nahrungsversorgung keine Verbindungen mit den Menschen von dem Dorfteil, in dem sie wohnte. Ferner möchte ich darauf hinweisen, wie gerade in dieser Krisensituation die Bindung zur Tochter besonders wichtig wurde, so dass die räumliche Entfernung unberücksichtigt blieb, wohnte doch die Tochter von Wewanaran am anderen Ende des Dorfes.

Die Frau *Yangendembo*, mit dem gleichen Mann wie Wewanaran verheiratet und mit Wewanaran im gleichen Hause lebend, stammt aus dem Klan Sui. Ihre Beziehungen in der Nahrungsdistribution beschränkten sich fast ausschliesslich auf den Dorfteil Kraiembat, d.h. sie hatte hier ihre verwandtschaftlichen Bindungen zu dem Klan ihres Mannes und zu ihrem eigenen Klan. Nur die Verbindungen zu dem Klan ihrer Mutter, dem Klan Wegum, liessen sie noch zusätzliche Nahrungsdistribution in dem Dorfteil Indeləpma vollziehen. Wir können also bei dieser Frau feststellen, wie hier Lokalität und Verwandtschaft fast zusammenfallen. Entsprechend der Krisensituation hatte Yangendembo auch keine näheren Verbindungen mit Wewanaran.

In einem Nachbarhause wohnten wiederum zwei Frauen, die einen Mann des Klandes Sambe geheiratet hatten. Beide Frauen hatten einen intensiven Nahrungstausch untereinander, was zwischen Frauen des gleichen Mannes ja nicht sehr häufig vorkommt. Frauen des gleichen Mannes nennen sich ja gegenseitig *kianda*, und Bateson (²1958:253) erwähnt, dass *kianta* eine Bezeichnung für Eifersucht sei. Tatsächlich mussten die Frauen immer verschmitzt lachen, wenn sie mir diesen Terminus für ihre Mitfrau angaben. Die Frau *Tonwoli*, aus dem Klan Sui, besass eine grosse Zahl von Schwestern und Halbschwestern, die in verschiedene Klane des Dorfes geheiratet hatten. Tonwoli erwähnte in ihren Tagesläufen jedoch nur die Verbindung zu einer Schwester im Dorfteil Kraiembet. Dann war ihre Bindung an ihre Mutter, die verwitwet war und in einem anderen Haus in Kraiembet lebte, besonders ausgeprägt. Die Mutter sorgte z.B. für ihre Tochter während ihrer Menstruationszeit, sie buk die Sagofladen und bereitete ihr das Essen zu.

Kumbowoli, die andere Frau in diesem Haus, hatte einen ausgebauten Nahrungstausch mit Menschen des Klandes ihrer Mutter und des Klandes ihres Mannes, dagegen nur wenige Verbindungen zu ihrem eigenen Klan, dessen meisten Mitglieder ja auch in dem Dorfteil Indeləpma leben, also nicht in demjenigen von Kumbowoli.

Wenn man das bisher Gesagte etwas verallgemeinern will, könnte man sagen, dass die Hausgemeinschaft oder einzelne Bindungen an eine Mutter oder Tochter eine gewisse Distributionseinheit bilden und erst im weiteren Sinne die Linie des Klandes mit den zugeheirateten Frauen.

5.4.4 Schlussbemerkungen zur alltäglichen Nahrungsverteilung

Zuerst soll festgehalten werden, dass die Nahrungsdistribution - wenn man einmal die Kernfamilie ausklammert - fast ausschliesslich zwischen Menschen des gleichen Geschlechtes stattfindet. Die Frauen verteilen unter sich die gefangenen Fische, die gesammelten Waldfrüchte usw., während die Männer ebenfalls unter sich die selber oder von ihren Frauen produzierte Nahrung verteilen (1). Hier muss man bedenken, dass in einheimischer Sicht Nahrung und Nahrung geben sehr eng mit einer hetero-

(1) Zu ganz ähnlichem Resultat kommt Hauser-Schäublin (1977:31) in ihrer Fisch-Umfrage. Wie sie richtig vermutet, hängt diese Erscheinung mit der Gleichsetzung von Geschlechtsverkehr und Nahrung bzw. Nahrungsgabe zusammen.

sexuellen Beziehung gesehen werden kann. Darauf wurde in dieser Arbeit schon mehrfach hingewiesen, so bei der Interpretation der Sagogewinnung und ferner bei den Mythen über Moem und den Markt.

Für die Frauen ist der entscheidende Distributionsort das Wohnhaus, während bei den Männern die Nahrungsdistribution zu einem sehr grossen Teil innerhalb des Männerhauses stattfindet. Das Männerhaus ist somit von grosser Bedeutung für die Nahrungsversorgung der Bevölkerung, es ist ein Zentrum, in das Nahrung gebracht und in dem Nahrung verteilt wird. Daraus wird es auch verständlich, wenn es für die Männer als Norm formuliert wird, dass sie nicht im Wohnhaus, sondern im Männerhaus essen müssten; nur so kann die Nahrungsdistribution unter ihnen funktionieren und ein Ausgleich in der unterschiedlichen Versorgung mit Nahrung geschaffen werden. Ein wesentlicher Unterschied zwischen der Nahrungsdistribution von Männern und Frauen ist ferner, dass Männer meistens schon zubereitete Nahrung verteilen, während dies bei Frauen seltener geschieht.

Die Betonung von Männerhaus und Wohnhaus weist schon darauf hin, dass das lokale Prinzip in der Nahrungsdistribution sehr wichtig ist, wichtiger als verwandtschaftliche Bindungen. Ein Dorfteil bildet für Männer und Frauen die grössere Distributionseinheit. In Gaikorobi könnte man so drei grosse Distributionsnetze annehmen. Innerhalb eines Dorfteiles kann jedoch eine weitere Kammerung festgestellt werden, indem wiederum das Wohnhaus, vielleicht mit einem Nachbarhaus zusammen, eine Einheit bildet, wobei auf dieser Ebene verwandtschaftliche Bindungen stärker hervortreten als bei der Betrachtung des ganzen Dorfes. So gibt es Menschen innerhalb eines Dorfteiles, die kaum miteinander in eine Verbindung treten. Man wird aber auch nicht sagen können, dass ein Wohnhaus in jedem Fall eine Distributionseinheit darstellt, denn es müssen hier jeweils besondere Beziehungen, sei es verwandtschaftlicher Art, sei es individuell-freundschaftlicher Art, hinzukommen, die zwischen den Frauen des gleichen Mannes eine Einheit erst entstehen lassen.

Als sehr wichtige und kleinste Distributionseinheit wurde bei den Frauen jene von Mutter und Tochter gebildete erkannt. Bei den Männern konnte die Geschwisterebene als bedeutsam für die Nahrungsdistribution festgehalten werden. Ferner wird man sagen können, dass zwar das Beziehungsnetz der befragten Männer nur wenig kleiner ist als jenes der Frauen, dass aber die Intensität, die Regelmässigkeit des Kontaktes in Form von Nahrungsgaben bei Frauen viel ausgeprägter ist als bei Männern. Schliesslich sei darauf hingewiesen - obgleich dies hier nicht im einzelnen gezeigt werden konnte -, dass die Quantität der Nahrungs-

gaben bei Frauen viel grösser ist als bei Männern. Dies hängt u.a. damit zusammen, dass Frauen die wichtigsten Nahrungsproduzenten sind und damit auch das grösste Gewicht in der Verteilung der alltäglichen Nahrung besitzen. Eine ähnliche Erklärung kann auch für die starken Unterschiede bei verschiedenem Alter angeführt werden.

Zu teils ähnlichen, teils etwas abweichenden Schlussfolgerungen kommt Hauser-Schäublin (1977:36) bei ihrer Umfrage nach der Verteilung von Fischen. Ein Vergleich ist jedoch nur bedingt möglich, da in der Umfrage von Gaikorobi ja nicht allein Fisch, sondern die Gesamtnahrung beachtet wurde und ferner auch Männer befragt wurden. Schliesslich wird man auch Unterschiede zwischen Iatmul und Sawos annehmen können, obgleich diese in dieser Arbeit noch nicht genauer formuliert werden können. Auch in Kararau soll die Lokalität, d.h. der gleiche Dorfteil der Frauen, eine grössere Rolle spielen als deren Klanzugehörigkeit. Anders als in Kararau lässt sich für Gaikorobi jedoch nicht sagen, dass Frauen, die im gleichen Haus wohnen, immer miteinander in einem Austauschverhältnis stehen (1). Wie für das Iatmul-Dorf Kararau lässt sich auch für Gaikorobi sagen, dass Frauen ein anderes Bezugssystem haben als Männer. Wie wir sahen, ist es v.a. die Geschlechtertrennung, die hier wirksam ist. Jedoch muss man für Gaikorobi sagen, dass auch die Männer ein alltägliches, nach Verwandtschaft und Lokalität, nach individuellen Beziehungen geregeltes Austauschsystem besitzen, wenn dieses auch viel weniger ausgebaut ist als dasjenige der Frauen, weil sie ja nicht die eigentlichen Nahrungsproduzenten sind (2). Auch würde ich die zeremoniellen Tauschhandlungen, wie wir im folgenden noch sehen werden, nicht als ein den Männern allein vorbehaltenes Austauschsystem betrachten. Es ist ein dem alltäglichen zusätzliches System, das jedoch auch die Frauen miteinbezieht. Denn auch hier sind es die Frauen, abgesehen von der Jagd und der Tötung von Schweinen, die die Nahrung produzieren und ebenfalls verteilen, zusammen mit den Männern. Dies mag sich jedoch ändern, wenn von Männern gekaufte Nahrung, z.B. Reis und Konserven, stärker vertreten ist.

(1) In Kararau stehen sie "in jedem Fall" in einem Austauschverhältnis (Hauser-Schäublin 1977:37).

(2) Ueber diese Frage vgl. Hauser-Schäublin 1977:247.

5.5 ZEREMONIELLER NAHRUNGSTAUSCH

5.5.1 Nahrungstausch zwischen Altersgruppen

Der hier zu besprechende Fall einer Nahrungsgabe zwischen Altersgruppen (1), *alambandi wunda* genannt, konnte von mir nicht beobachtet werden, die Angaben beruhen also auf Mitteilungen von Informanten. Diese Nahrungsgabe wird von der Altersgruppe *sisewan* derjenigen der *suvundimi* gegeben, wenn die Männer der *suvundimi*-Gruppe ihre Funktionen an ihre "jüngeren Brüder", also die *sisewan*, abtreten. Diese Uebergabe ist mit einem Fest verbunden, bei welchem zwei grosse, sanduhrförmige Wasserstampfer verwendet werden, die nach zwei Krokodilen der Urzeit die Namen Kavak und Mandangu tragen. Aus diesem Grunde nennt man auch das Schwein, das bei der erwähnten Nahrungsgabe übergeben wird, Schwein von Kavak und Mandangu. In Gaikorobi waren jedoch die Männer der *suvundimi*-Gruppe noch nicht bereit, dieses Fest und diese Uebergabe ihrer Funktionen auszuführen; es gab noch zu viele Männer in dieser Altersgruppe, nämlich 17. Ein Abgeben der Funktionen, wodurch diese Männer in die Gruppe *sisali* ja übergehen würden, beinhaltet für sie, dass sie wieder in die Nähe der Kinder, aber auch in die Nähe des Todes kommen. Mit dem Schwein, so sagte man, werden die Hocker, die Feuerstellen und die Liegeplattformen, die von den Männern der *suvundimi* geräumt werden, übernommen. Die Männer, die so in die oberste Gruppe hinaufsteigen, müssen selber keine Nahrungsgabe geben, da sie selber keine neuen Funktionen erhalten.

Es blieb undeutlich, ob auch die Gruppe der Söhne der *suvundimi*, wenn sie den Platz der *sisewan* einnehmen, gemeinsam Schweinefleisch übergibt (*alambandi mboe* genannt) oder ob sich dies nur auf einen Tausch zwischen Individuen beider Gruppen beschränkt. Wenn z.B. früher ein Mann A der Gruppe der Väter von dem Mann B in Bambus gefülltes Schweinefleisch übergeben hat, so muss später der Mann B dem Mann A eine gleiche Menge Schweinefleisch geben. Es wird dagegen kein Schweinefleisch gegeben, wenn die Gruppe der *sisewan* den Söhnen der *suvundimi* die Flöten bzw. das Recht auf Flötenblasen, übergibt oder die grossen Schlitztrommeln *wan* zum Spielen überlässt. Hier werden dagegen Arecanüsse und Geld von seiten der Söhne der *suvundimi* gegeben. Schliesslich sei noch darauf hingewiesen, dass bei der Initiation von der initiierenden Gruppe den Novizen Schweinenahrung gegeben wird, die später dann den Söhnen dieser

(1) Vgl. die kurze Skizzierung der Altersgruppen unter Abschnitt 1.3.8.

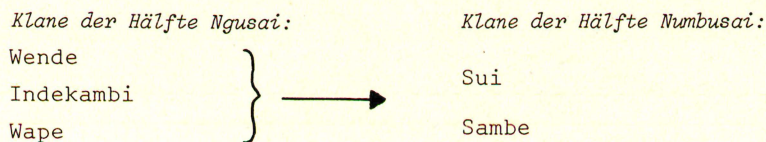
initiierenden Gruppe bei deren Initiation in gleicher Menge erwidert werden muss.

5.5.2 Nahrungstausch zwischen Hälften

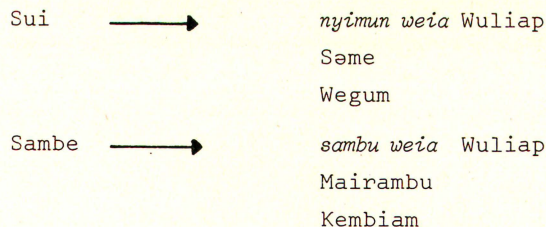
Kurz vor dem Totenfest für den Mann Sisewan konnte beobachtet werden, wie eine Nahrungsverteilung zwischen den Hälften Ngusai und Numbusai abläuft.

Bei einem früheren Totenfest für einen Mann des Klandes Wende, namens Mopan, hatten die Klane Wende, Indekambi und Wape ein grosses Schwein in einem Ort im Grasland für 50 Dollar gekauft. Das Fleisch dieses Schweines wurde den Klanen Sui und Sambe gegeben. Der Klan Sui verteilte einen Teil des erhaltenen Fleisches weiter an die *nyimun weia* (1) des Klandes Wuliap, an den Klan Seme und an den Klan Wegum. Der Klan Sambe verteilte einen Teil des erhaltenen Fleisches an die *sambu weia* des Klandes Wuliap, an den Klan Mairambu und an den Klan Kembiam. Bei dieser Verteilung ist die Reihenfolge zu beachten. Der Klan Sui wird nämlich als "älterer Bruder" des Klandes Sambe bezeichnet, daher gibt auch der Klan Sui Nahrung an die *nyimun weia* (*nyimun* = älterer Bruder) des Klandes Wuliap. Der Klan Wegum wiederum wird als "älterer Bruder" des Klandes Kembiam betrachtet. Die Klane Seme und Mairambu stehen jedoch nicht in einem solchen Verhältnis.

Fassen wir diese Nahrungsverteilung nochmals in einem Schema zusammen:



Weiterverteilung innerhalb der Hälfte Numbusai:



(1) Vgl. Abschnitt 1.4.2.

Während also bei dem Totenfest für einen Mann der Hälfte Ngusai von drei Klanen dieser Hälfte an die Hälfte Numbusai Schweinefleisch gegeben worden war, wurde vor dem Totenfest für Sisewan die Nahrungsgabe von Klanen der Hälfte Numbusai erwidert. Der Verstorbene Sisewan gehörte dem Klan Sui und damit der Hälfte Numbusai an.

Es wurde das Schwein namens Mbutumu des Mannes Suikumban (Klan Sambe) geschlachtet. Das Schwein wurde je zur Hälfte von den Klanen Sui und Sambe, insgesamt mit 50 Dollar, bezahlt. Damit war auch der Wert des bei dem Totenfest für Mopan erhaltenen Schweines in gleicher Höhe erwidert. In der Nacht des 31. Januar 1974 hatte man das Schwein in Wange, im Süden von Gaikorobi, getötet und an einen Stock gehängt in das Dorf getragen. Vor dem Haus von Sigembandi, Vertreter der "älteren" Linie (1) des Klanes Wende, hatte man ein Gestell (*djambə* oder *yimbun*) errichtet, auf dem das Schweinefleisch dann geräuchert wurde. Am Morgen des 31. Januar sammelten Frauen in Kraiembət Sagolarven, um die Festspeise *mindjanau* zuzubereiten. Die Eingeweide des Schweines kochte man in zwei grossen metallenen Suppentöpfen im Männerhaus. Am Nachmittag wurden schliesslich noch Arecanüsse, Betelpfefferfrüchte und dann die in Blätter eingewickelten *mindjanau* und einige Suppentöpfe auf das Gestell vor dem Haus von Sigembandi gelegt.

Leider wurde es versäumt, die genaue Herkunft der einzelnen Beträge für die Zahlung des Schweines zu ermitteln. An der Herkunft der Zweige mit Arecanüssen erkennt man jedoch, wie sich diese Gaben auf die zwei Klane Sui und Sambe verteilten. Es waren jeweils alle Linien der beiden Klane beteiligt, wobei einige stärker vertreten waren als andere, was jedoch mit der Stärke der Linie bzw. der Anzahl der im Dorfe anwesenden Linienmitglieder zusammenhing. Folgende Männer des Klanes Sui gaben Arecanüsse:

Suewuse	(Pigvi-Linie)
Mbandjenaue	(Ngənosui-Linie)
Yamanawan	(Monikandi-Linie)
Mbunivavi	"
Tambiwulə	"
Tagwalavi	"

(1) Gemeint ist die *nymun weia* des Klanes Wende, hier genau einer Linie entsprechend.

Vom Klan Sambe waren es folgende Männer:

Mawakwe	(<i>nyimun weia</i> Sambe)	(1)
Mambakame	" "	"
Suikumban	(<i>sambu weia</i> Sambe)	
Palangwe	" "	"
Mambuwundimi	" "	"

Die Frauen der Männer der Klane Sui und Sambe stellten die Sagospoise *mindjanau* her; im ganzen waren es 79 *mindjanau*. Folgende Frauen waren daran beteiligt:

Vevikundi (Klan Yogum),	Frau von Uindjatmeli (Klan Sui)
Viambo (Klan Kembiam),	" " " " "
Lina (Chimbu-Frau),	" " Mbandjenaue " "
Kamblimbi (Klan Wende),	" " " " "
Nondindjo (Klan Moni),	" " Yamanawan " "
Sigembalu (Klan Moni),	" " Mawakwe (Klan Sambe)
Yangendembo (Klan Sui),	" " Suikumban " "
Wewanaran (Klan Wuliap),	" " " " "
Tonwoli (Klan Sui),	" " Palangwe " "
Kumbowoli (Klan Kembiam),	" " " " "
Nguwoli (Klan Sui),	" " Kambenawe (Klan Moni)
Vendjangi (Klan Sui),	Witwe, Halbschwester von Yamanawan
Kansembalu (Klan Wape),	" , Mutter der Frau des verstorbenen Sisewan.

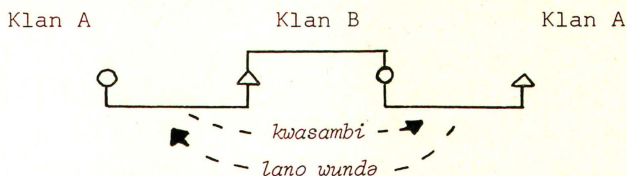
Als die Nahrung auf dem Gestell bereitlag, wurde auch von dem Klan Wende und dem Klan Wape Nahrung gebracht. Diese Erwidierung der Nahrungsgabe wird *kwasambi* genannt. Die von dem Klan Sui und Klan Sambe gegebene Nahrung nannte man *lano wunda*, also die für den *lano* bestimmte Nahrung. *Kwasambi* wurde von einer Halbschwester von Yamanawan, Wulangumaio, der Frau von Makumban (Klan Wape), gemacht. Sie gab einen Topf mit Suppe, die nun ihre Brüder und Bruderssöhne und -töchter assen. Die zwei Frauen von Pangamoi (*sambu weia* Wende), Djendjembo (Klan Sui) und Yalavavi (Klan Ambrab), gaben 15 *mindjanau*, ein Huhn und zwei Zweige mit Arecanüssen. Die Frau von Sigembandi (*nyimun weia* Wende), Yambuiwoli aus dem Klan Kumbrangwe, hatte 8 *mindjanau* und ein Huhn zubereitet. Somit war von beiden Linien des Klanes Wende und vom Klan Wape die Nahrungsgabe in kleinem Mass erwidert worden.

(1) Wie beim Klan Wende entspricht auch beim Klan Sambe eine *weia* einer Linie.

Als das Schweinefleisch verteilt werden sollte, wurde anfangs ein Fehler gemacht. Das Fleisch wurde auf zwei Palmb Blütenhüllblätter verteilt, in zwei gleich grosse Teile, der eine *ambula*, der andere *saiviale* genannt. Den Teil *ambula* mit dem Oberkiefer (*ambu*) des Schweines gab man der "älteren" Linie des Klanes Wende, den Teil mit dem Unterkiefer gab man der "jüngeren" Linie des Klanes Wende. Daraufhin hätten beide Linien einen Teil ihres Fleisches dem Klan Wape abtreten müssen. Darüber gab es jedoch Uneinigkeiten, und auch der Klan Wape war nicht einverstanden. So wurde das an den Klan Wape schon abgegebene Fleisch von beiden Linien wieder zurückgenommen und neu verteilt. Diesmal trat die "ältere" Linie Fleisch an den Klan Wape ab, die "jüngere" Linie gab Fleisch an den Klan Indekambi.

Einen besonderen Fall bildete der Mann Nangundimi mit seiner Familie. Nangundimi war von der "jüngeren" Linie des Klanes Wende adoptiert worden, doch merkwürdigerweise wurde er bei dieser Verteilung nicht zu ihr gezählt. Schliesslich erhielt Nangundimi Fleisch von dem Klan Indekambi und den beiden Linien des Klanes Wende.

Die Nahrung blieb jedoch nicht bei diesen Klanen, sondern wurde nun nach individuellen Gesichtspunkten weiterverteilt, so auch wieder an Schwestern und Töchter, die in andere Klane geheiratet hatten, und so auch an den Klan Sui und den Klan Sambe. Es konnte durch Befragung festgestellt werden, dass folgende Klane in diese weitere Verteilung miteinbezogen wurden: Klan Sambe, Klan Sui, ferner Klan Ambrab und in geringerem Mass die Klane Yogum, Mairambu, Wuliap, Kembiam, Kumbrangwe; d.h. nicht nur die Frauen, die in diese Klane geheiratet hatten, erhielten Nahrung, sondern auch deren Männer und Kinder. Als ein Beispiel möchte ich dazu folgendes anführen: Von 32 Empfängern, die nicht zur lokalen Klaneinheit Wende oder Indekambi zu zählen sind, waren 9 Frauen der Klane Wende oder Indekambi, die in einen anderen Klan geheiratet hatten, d.h. in die Klane Sui, Sambe, Ambrab, Wuliap. Ferner waren 7 der Empfänger Kinder dieser Frauen, und 5 der Empfänger waren Männer dieser Frauen. Bei 11 Empfängern konnte keine unmittelbare Beziehung zum Klan Wende oder Indekambi festgestellt werden. Es wird hieraus ersichtlich, wie weit durch die Einbeziehung der weggeheirateten Frauen, der Kinder und Männer dieser Frauen, auch andere Klane in die Nahrungsverteilung miteingeschlossen werden. Vor allem die gegenseitigen Heiratsbindungen, die ja gerade bei der Hälftenteilung in Numbusai und Ngusai wichtig sind, bestimmen so eine gegenseitige Nahrungsversorgung, wie es folgendes Schema verdeutlichen soll:



Schlussfolgerungen:

Einmal bemerken wir, wie die Hälftengliederung in Numbusai und Ngusai, bzw. in eine Erd- und Wasserhälfte, sehr wichtig für den zeremoniellen Nahrungstausch zwischen Verwandtschaftsgruppen ist und damit sich grundsätzlich von der anderen Gliederung in eine Mutterhälfte und eine Sonnehälfte unterscheidet. Die Nahrung wird an einer zentralen Stelle gesammelt und von dort aus neu verteilt. Die Nahrung besteht aus Schweinefleisch von einem Hausschwein, aus der besonderen Sagospeise *mindjanau*, Hühnerfleisch und Suppen. Die alltägliche Nahrung wie Sagofladen, Fische, Blattgemüse-Suppen ist bei diesem Nahrungstausch nicht vorhanden. Es muss also eine besondere Nahrung sein, eine Festnahrung. Diese Nahrung wird zwischen Verwandtschaftsgruppen ausgetauscht, die mit starken gegenseitigen Heiratsbindungen aneinander gebunden sind. Man muss so sehen, wie hier Männer mit ihren Frauen für ihre Schwestern, Schwesternsöhne und schliesslich auch Schwestermänner sorgen. Andererseits sorgen aber auch die Schwestern für ihre Brüder und deren Frauen und Kinder. Anders als in der alltäglichen Nahrungsdistribution tritt hier somit die Querverbindung zwischen Verwandtschaftsgruppen stärker hervor, während im Alltag doch mehr die vertikale Verbindung, von den zahlreichen Ausnahmen einmal abgesehen, im Vordergrund steht.

Bei dieser Tauschhandlung wird nur ein Teil der Nahrung im gleichen Augenblick erwidert; der grössere Teil, so hauptsächlich das Schweinefleisch, wird immer erst zu einem späteren Zeitpunkt erwidert. Man könnte so sagen, dass es eine verzögerte Reziprozitätsbeziehung ist.

Obwohl im Kern der Tauschhandlung nur wenige Verwandtschaftsgruppen sich gegenüberstehen, ist die Verteilung nicht allein auf sie beschränkt, sondern führt auf individueller Basis viel weiter zu anderen Klanen hinüber. Natürlich werden nicht alle Mitglieder dieser anderen Klane auch an der Nahrung teilhaben. Es handelt sich dann eben nicht mehr um eine nach formalen Gesichtspunkten durchgeführte Verteilung, wie in der ersten Phase, sondern um eine nach individuellen Vorlieben, Verwandtschaftsbindungen, Freundschaften usw. durchgeführte Distribution. Da aber, wie wir sahen, eine grosse Zahl von Verwandtschaftsgruppen miteinbezogen

wird, kann man auch sagen, dass es sich um einen zeremoniellen Nahrungstausch zwischen Hälften und nicht nur zwischen einzelnen Klanen handelt, wenn auch, wie gesagt, nicht die Hälften insgesamt am Tausch beteiligt sind.

Auch soll am Schluss hier nochmals darauf hingewiesen werden, wie die Reihenfolge in der Nahrungszuteilung eine Rolle spielt. Wir bemerken, dass unter den von mir öfter schon als verwandt bezeichneten Klanen eine gewisse Ordnung besteht, die sich sogar bis in die Linien eines Klanes fortsetzt. Diese Stufung erkennt man auch daran, dass das Gestell mit dem Schweinefleisch eben vor dem Haus des Mannes der "älteren" Linie des Klanes Wende errichtet wurde.

Von Bedeutung ist es aber auch, dass man sieht, wie hier Frauen in der Zubereitung der Nahrung ihren Anteil haben. Es sind nicht nur die Männer, sondern auch die Frauen, die Nahrung herbeibringen. Und während sie in der ersten Phase der Verteilung nicht unmittelbar beteiligt waren, so waren sie es jedoch zumindest in der zweiten Phase.

5.5.3 Nahrungsverteilung während der Totenfeste

Der Mann Tamandimi war gestorben, bevor die Feldforschung in Gaikorobi aufgenommen wurde. Er wurde als einer der letzten grossen Männer des Klanes Yogum beschrieben. Der Klan Yogum zeigte während der Zeit des Feldaufenthaltes wenig Zusammenhalt; es gab keine führenden Persönlichkeiten mehr in diesem Klan. Die Witwe von Tamandimi ging nach Wewak, und niemand kümmerte sich um das Totenfest für diesen Mann. Schliesslich ergriff Walambandi, von der gleichen Mutter abstammend wie die Witwe von Tamandimi, die Initiative. Er jagte sechs Wildschweine, und Yamanawan half ihm und erlegte selbst drei Wildschweine. Die Wildschweine wurden geräuchert, und nach einigen Monaten war es soweit, dass das Totenfest gemacht werden konnte. Von den neun Wildschweinen wurde eines für ein Probesingen des Namensgesanges, der bei dem Totenfest vorgetragen werden sollte, verwendet, ein anderes wurde während des Totenfestes selbst verzehrt, und die restlichen sieben Wildschweine wurden verteilt, zusammen mit 24 Zweigen Arecanüssen und einer grossen Zahl von *mindjanau*, der Sago-Festspeise (1).

Ogleich es sich um ein Totenfest für einen Mann des Klanes Yogum handelte, verteilten Walambandi und seine Frauen die Nahrung zu einem

(1) Zur Aufbewahrung von geräuchertem Schweinefleisch vgl. Abb. 81.

geringen Teil an die traditionellen Tauschpartner des Klandes Yogum. Der grösste Teil des geräucherten Schweinefleisches und der Sago-Festspeise wurde an die Klane der Frauen von Walambandi gegeben, d.h. an die Klane Sui und Wape, bzw. über diese Frauen an deren Brüder und Schwestern. Ein anderer Teil ging an die Schwestersöhne von Walambandi, und nur ein geringer Teil wurde an den Klan Mairambu abgegeben, der hier als Tauschpartner des Klandes Yogum auftrat. Das Eigenartige bei der Nahrungsverteilung dieses Totenfestes war, dass der Klan von Walambandi, der Klan Wuliap, zu dem Klan Yogum selber in einem *lano* - Verhältnis steht. Der Normalfall wäre gewesen, dass der Klan Yogum für die Nahrung gesorgt hätte, um sie dem Klan Wuliap zu übergeben.

Von den beiden Frauen von Walambandi hatte vor allem die erste Frau für die Sago-Festspeise *mindjanau* gesorgt. Die zweite Frau hatte erst am letzten Tag mitgeholfen. Daraus ist vermutlich das Ueberwiegen der Empfänger der Nahrung aus dem Klan Sui zu erklären, aus dem die erste Frau von Walambandi stammt. Von den 19 Empfängern der von Walambandi verteilten Nahrung waren:

- 6 aus dem Klan der ersten Frau von Walambandi, dem Klan Sui;
- 3 aus dem Klan der zweiten Frau von Walambandi, dem Klan Wape;
- 4 Schwestersöhne von Walambandi, teils echte und teils klassifikatorische;
- 2 aus dem Klan Mairambu, klassifikatorische Vaterschwester und Vater-tochter von Walambandi;
- 2 traditionelle Tauschpartner des Klandes Yogum im Mairambu-Klan bzw. Amas-Klan;
- 1 echte Schwester von Walambandi;
- 1 Empfänger, dessen Beziehung zu Walambandi nicht näher zu erklären war.

Am 10. August 1973 war der junge Mann Sisewan (Klan Sui) an den Folgen eines Schlangenbisses gestorben. Die Vorbereitungen für das Totenfest dauerten über ein halbes Jahr. Am 13. Februar 1974 begann das Totenfest und dauerte fünf Tage. Die Vorbereitungen für das Totenfest, d.h. für die Nahrungsverteilung, bestanden hauptsächlich in der Jagd auf Wildschweine und in dem Kauf von Hausschweinen, ferner in dem Fällen von Sagopalmen für das Sammeln von Sagolarven. Diese Arbeiten bestimmten den Zeitpunkt des Festes. Die Produktion von Sagostärke trat demgegenüber in den Hintergrund und war nicht entscheidend für die zeitliche Fixierung des Festes. Es gab auch keine Vorausplanung bei der Produktion von Sagostärke, wie es dagegen beim Fällen der Palmen für die Sagolarven der Fall war.

Dieses Totenfest wurde als Gelegenheit dazu benutzt, die Nahrungsverteilung genauer dokumentieren zu können, besonders da der Ablauf des Totenfestes von anderen Totenfesten schon bekannt war. Da der Verstorbene aus dem Klan Sui kam und daher die meisten Vorbereitungen für die Nahrungsverteilung in dem Dorfteil Kraiembet abliefen, war dies von zusätzlichem Vorteil. Denn die Menschen von Kraiembet waren mir am besten bekannt, und die speziellen verwandtschaftlichen Beziehungen unter ihnen waren durch andere Erhebungen schon bestimmt worden. Auch waren damit Vergleichsmöglichkeiten mit der alltäglichen Nahrungsverteilung gegeben, die ja in diesem Dorfteil dokumentiert worden war.

Obwohl auch quantitative Erhebungen über den Verbrauch an Sago, Kokosnüssen und Sagolarven gemacht werden sollten, stellte sich dies bald als unausführbar heraus, da als einzelner kein Ueberblick über mehrere Haushalte zugleich zu behalten war und unkontrollierte Nahrungsverteilungen unvermeidbar waren. Trotzdem konnten am ersten Tag des Nahrungstausches bei 13 Frauen in Kraiembet Messungen durchgeführt werden. Ziel der Untersuchung war es, die einzelnen Tauschpartner festzustellen und zu erfahren, in welchem Mass die Klane, Linien und Familien an der Nahrungsproduktion und -distribution beteiligt waren.

Der zeitliche Ablauf des Festes gestaltete sich folgendermassen:

13. Februar 1974 (Mittwoch)

Tag: Nahrungszubereitung der Sago-Festspeise *mindjanau* und Nahrungsverteilung an Verwandte nach individuellen Gesichtspunkten.

Nacht: Während dieser Nacht übernachteten allein Frauen mit ihren Kindern im Wohnhaus, in dem das Totenfest stattfand. Männer spielten Flöten. Diese Nacht wird daher auch *tongan* (Frauen-Nacht) genannt.

14. Februar 1974 (Donnerstag)

Tag: Nahrungsverteilung von *kwasambi* (Nahrungserwiderung) und formalisierte Nahrungsverteilung.

Nacht: Flötenspiel und Singen des Namengesanges Kwiano.

15. Februar 1974 (Freitag)

Tag: Formalisierte Nahrungsverteilung; Zubereitung von zu verbrennenden *mindjanau*.

Nacht: Flötenspiel und Singen des Namengesanges Yabungun.

16. Februar 1974 (Samstag)

Tag: Am Morgen Verbrennen von *kinsan* (Palmblassprossen), *mindjanau* und *salamboe* (Totenabbild).

Nacht: Flötenspiel.

17. Februar 1974 (Sonntag)

Tag: Keine besonderen Aktivitäten.

Nacht: Flötenspiel.

18. Februar 1974 (Montag)

Tag: Am Nachmittag Ende des Totenfestes, Abbrechen des Zaunes im Wohnhaus, innerhalb dessen die Flöten geblasen wurden.

Die wichtigste Vorbereitung für das Totenfest bestand in der Bereitstellung einer genügenden Anzahl von Wildschweinen. Nicht alle Jäger, die sonst erfolgreich waren, hatten im zweiten Halbjahr von 1973 Glück bei der Jagd. Aus Tabelle 26 ersieht man, wie verschieden bei einzelnen Jägern die Zahl getöteter Tiere war. Besonders wenig erfolgreich waren Yamanawan und Walambandi. Dagegen machten Männer wie Mbiaulenmeli, die sonst selten die Mühe der Jagd auf sich nahmen, viel von sich reden; sie hatten Glück. Aus der Tabelle ersieht man auch, dass nicht alle Männer dem Klan des Verstorbenen angehören. Nun ist der Klan Sambe mit dem Klan Sui eng verbunden, weshalb auch viele aus diesem Klan an dem Totenfest beteiligt waren. Die Jäger anderer Klane, wie Wuliake und Wolisumun, sind mütterlicherseits mit dem Klan Sui oder, wie Moliangwe, mit dem Klan Moni verbunden. Auf der Seite der trauernden Klane waren nicht nur der Klan Sui und der mit ihm nahe verwandte Klan Sambe, sondern auch der Klan Moni, da der Verstorbene, Sisewan, aus einer Linie abstammte, die sich wegen Adoption auf den Klan Moni zurückführen lässt. Die erlegten Wildschweine und Kasuare wurden dann den näheren Verwandten von Sisewan gegeben, damit diese sie wiederum an ihre Verwandten und Tauschpartner während des Totenfestes verteilen konnten.

Tabelle 26: Die Jagd auf Wildschweine als Vorbereitung für das Totenfest

<i>Name des Jägers:</i>	<i>Klan</i>	<i>Anzahl der getöteten Wildschweine</i>
Yamanawan	Sui	1
Uindjatmeli	"	4
Mbiaulenmeli	"	4
Palangwe (1)	Sambe	5
Mawakwe	"	3
Kambenawe (1)	Moni	1

(1) Er erlegte ferner noch einen Kasuar.

<i>Name des Jägers</i>	<i>Klan</i>	<i>Anzahl der getöteten Wildschweine</i>
Wolisumun	Wuliap	1
Djeranavi	"	1
Wuliake	"	1
Moliangwe	Ambrab	1
Kawiwan	"	1
Munganavi	"	<u>1</u>
		25

Die zwei getöteten Kausare wurden der Vaterschwester des Verstorbenen gegeben, Nguwoli. Zwei Wildschweine, eines von Mbiaulenmeli und eines von Mawakwe, wurden schon vor dem Totenfest verteilt. Sie wurden jenen Menschen gegeben, die beim Tode und der Bestattung von Sisewan geweint hatten. Die einzelnen Empfänger konnten leider nicht mehr festgestellt werden.

Am ersten Tag des Totenfestes wurde die Sago-Festspeise *mindjanau* von den Trauernden an ihre Verwandten verteilt. Zu der in Blättern eingewickelten Festnahrung aus Sago, Kokosnussfleisch und Sagolarven wurde geräuchertes Schweinefleisch von den oben aufgeführten Wildschweinen gelegt.

Die Zubereitung der Sago-Festspeise lag mit einzelnen Ausnahmen in den Händen der Frauen und nahm fast den ganzen Tag in Anspruch. Teilweise waren die Bestandteile der Festspeise am vorangegangenen Tag, teilweise auch erst am frühen Morgen des ersten Festtages herbeigebracht worden. Im Laufe des Nachmittages fand die Verteilung statt. In den Wohnhäusern selbst wurde die Nahrung für die verschiedenen Empfänger sortiert. Die Verteilung der Nahrung ging also nicht von einer zentralen Stelle aus, sondern vollzog sich zwischen den einzelnen Wohnhäusern. Meistens waren es Kinder, die dann die kleinen Nahrungspakete von Haus zu Haus trugen. Die Männerhäuser oder das Wohnhaus, in dem das Totenfest stattfand, spielten als Verteilungsorte hierbei keine Rolle. Auch die Erwiderungen auf diese Nahrungsgaben gingen nicht über eine zentrale Stelle.

Als besonders auffallend während dieses ersten Tages wurde eine stärkere Anwesenheit von Menschen im Dorf festgestellt; deutlich war die Beschäftigung mit einer bestimmten, gemeinsamen Aufgabe, die Männer im Männerhaus sitzend, die Frauen in den Wohnhäusern tätig und geschäftig

hin- und herlaufend, also nicht die starke Zerstreuung in der Umgebung des Dorfes, wie es an anderen Tagen des Jahres üblich war.

Vevikundi, eine Frau von Uindjatmeli (Klan Sui), hatte für das Fest am ersten Tag 20 kg Sago bereitgestellt, dazu 6 Kokosnüsse. Sie hatte 1 kg Sagolarven gesammelt. Sie stellte am ersten Tag 32 *mindjanau* her und verbrauchte dazu neben den Sagolarven 10 kg Sago und 4 Kokosnüsse. Sie verteilte den Sago mit Schweinefleisch an 7 Personen; 4 im Dorfteil Kambok und 3 im Dorfteil Kraiembet. Oder auf Klane bezogen: 2 Klan Wende, 2 Klan Wuliap, 1 Klan Yogum, 1 Klan Amas, 1 Klan Indekambi. Hier ist noch anzumerken, dass der Vater von Vevikundi aus dem Klan Yogum kam und ihre Mutter aus dem Klan Amas.

Tonwoli, eine Frau von Palangwe (Klan Sambe) und Halbschwester des verstorbenen Sisewan, hatte für das Fest 40 kg Sago in ihrem Haus bereitstehen, dazu 6 Kokosnüsse. Sie machte am ersten Tag 28 *mindjanau* mit 11 kg Sago. Die *mindjanau* verteilte sie mit Schweinefleisch an 9 Personen; 4 im Dorfteil Kraiembet, 3 in Kambok, 2 in Indelepma. Von diesen Personen waren 4 im Klan Wende, 2 im Klan Amas und je 1 im Klan Yogum, Amrab und Sui.

Für diese Nahrungsgaben wird heute von dem Empfänger an den Hersteller der Nahrung Geld zurückgegeben; früher waren es verschiedene Muschel- und Schneckenschalen. Man könnte so sagen, dass nicht Nahrung gegen Nahrung, sondern Nahrung gegen Geld abgegeben wird. So kam es auch, dass eine ältere Frau, Nguwoli, die ein grosses Ansehen genoss, vor dem Fest einmal über ihre Brüder des Klanes Sui sagte, dass das ganze Totenfest ja nur gemacht würde, weil damit Geld zu machen wäre. Ueber diesen Ausspruch gab es dann beträchtliche Aufregung. Tatsächlich konnte festgestellt werden, dass während dieser Totenfeste eine grosse Menge an Geld zusammengetragen wird. Meistens wurden 50 cents (1) gegeben, manchmal aber auch 2 Dollar. Von einigen der Trauernden können folgende, von sehr verschiedenen Verwandten zusammenkommende Geldmengen angegeben werden:

Uindjatmeli und seine Frau Mangwanwoli	5.00 Dollar	
Viambo (2. Frau von Uindjatmeli)	3.50	"
Vevikundi (3. Frau von Uindjatmeli)	2.40	" (2)

(1) Immer in der Geldwährung von Australien bzw. damals auch von Papua New Guinea.

(2) Ferner erhielt sie noch ein Kleid.

Tonwoli (Frau von Palangwe)	11.00 Dollar
Tambiwulä (Sohn von Mbandjenaue)	15.00 "
Kamblimbi (Frau von Mbandjenaue)	5.00 "
Kamambo (2. Frau von Yamanawan)	18.00 "
Nondindjo (3. Frau von Yamanawan)	5.00 "
Yamanawan und seine Frau Yaguimbale	15.00 "

Das Erstaunlichste ist, dass diese für den erhaltenen Sago gemachten Zahlungen nicht nur von entfernten Verwandten, sondern sogar von Kindern an ihre Eltern gemacht wurden. Jedenfalls liessen sich die vorgekommenen verwandtschaftlichen Beziehungen bei diesen Geldgaben nicht auf einzelne besondere Beziehungen wie z.B. zwischen Mutterbruder und Schwestersonn zurückführen.

Vergleicht man die alltägliche Nahrungsdistribution mit der Nahrungsverteilung während des Totenfestes, so fällt auf, dass im letzteren Fall eine viel grössere Zahl von Verbindungen zwischen den Einwohnern von Gaikorobi hergestellt wurde. Als Illustration dazu sollen die in Tabelle 27 gemachten Angaben dienen.

Tabelle 27: Anzahl der Empfänger von Sago und Geber von Geld von einzelnen Frauen

<i>Frau</i>	<i>gab Sago usw. an</i>	<i>erhielt Geld von</i>
Kamblimbi	18 Personen	10 Personen
Vevikundi	7 "	6 "
Mangwanwoli	11 "	11 "
Viambo	8 "	7 "
Kainwoli	5 "	? "
Voveiauvi	12 "	? "
Tonwoli	9 "	16 "

Vergleicht man die Personen, die während dieses Festes einen Tausch in Form von Gabe und Rückgabe vollzogen, mit den Personen der alltäglichen Nahrungsverteilung und berücksichtigt man ihre Residenz in einem der drei Dorfteile, so erkennt man, dass die Residenz während der Festzeit eine geringere Bedeutung für die Nahrungsdistribution hat; es sind jetzt betont die verwandtschaftlichen Bindungen, die auch über den eigenen Dorfteil hinausführen. Als ein Beispiel möchte ich die Frau Kamambo anführen. Während des Festes erhielt sie Geldgaben von 11 Menschen aus Indeləpma, 10 Menschen aus Kraiembət und 4 Menschen aus Kam-

bok. Dagegen konnten wir feststellen, dass sie während der 14tägigen Umfrage nur mit 4 Menschen in Kraiembät in einer Nahrungsbeziehung gestanden hatte. Alle übrigen Menschen, die von ihr während der Umfrage erwähnt worden waren - 16 Personen -, befanden sich in ihrem Dorfteil Indeləpma. Ferner kann die Frau Kamblimbi angeführt werden, die Nahrung an 10 Menschen in Kraiembät, 3 Menschen in Indeləpma und 5 Menschen in Kambok gab. Während der 14tägigen Umfrage hatte sie nur 1 Person in Indeləpma erwähnt, dagegen 32 aus ihrem Dorfteil Kraiembät.

Eine der Hauptfragen, die mich bei dieser Nahrungsdistribution beschäftigt haben, ist die nach der Möglichkeit bestimmter Klanbeziehungen, die sich durch diese Nahrungs- und Geldgaben ausdrücken könnten. Wenn man nun von den beobachteten und befragten Fällen ausgeht, so lässt sich keine Tauschbeziehung, die streng abgrenzbar wäre, feststellen. So gaben die Frauen, die in die Klane Sui oder Sambe geheiratet hatten, nicht nur Menschen des *lano*-Klanes Nahrung, sondern auch Angehörigen des eigenen Klanes, z.B. ihren Kindern. Trotzdem lässt sich erkennen, dass Mitglieder der Klane Wende, Amas, Indekambi und Yogum sehr häufig mit Nahrungsgaben bedacht wurden. Dies ist jedoch so zu erklären, dass Nahrungsgaben nach einzelnen verwandtschaftlichen Kriterien gemacht wurden. Wenn dann z.B. eine Frau ihrem Bruder Nahrung gab und diese Frau in einen *lano*-Klan geheiratet hatte, so entstand aus dieser verwandtschaftlichen Beziehung zwischen Schwester und Bruder eine Tauschbeziehung, die auch als Beziehung zwischen *lano*-Klanen betrachtet werden kann (1).

Am folgenden Tag des Totenfestes, dem 14. Februar, mussten einzelne Frauen noch *mindjanau* für jene zubereiten, die Geldgaben gegeben hatten, ohne vorher Nahrung erhalten zu haben. An diesem Tag wurde jedoch hauptsächlich *wasambi* gemacht, d.h. Klane der Hälfte Ngusai gaben der anderen Hälfte Numbusai Nahrung; v.a. der Klan Wende gab Nahrung an den Klan Sui.

Die Frau Djendjembo gab an ihren Mannesbruder Sigembandi *mindjanau*, und dieser verteilte sie weiter an die Männer Uindjatmeli und Mbandjenaue, beide ja vom Klan Sui. Djendjembo selbst ist mit einem Mann der "jüngeren" Linie des Klanes Wende verheiratet, der Mann Sigembandi dagegen ist, wie wir schon erfuhren, von der "älteren" Linie dieses Klanes. Seine Frau Yambuiwoli bereitete Süsskartoffelsuppen zu, die ebenfalls an den Klan Sui gegeben wurden. Es ist hier nun bemerkenswert, dass in diesem Fall die Rückgaben über eine zentrale Stelle gingen, d.h. den Mann Sigembandi als Vertreter der "älteren" Linie.

(1) Ueber die *lano*-Beziehung vgl. nochmals die Ausführungen unter Abschnitt 1.3.5.

Im allgemeinen wurden wenige Rückgaben in Form von Nahrung gemacht; v.a. in den Dorfteilen Indeläpma und Kambok wurden sie nicht oder erst später gemacht. So hatte z.B. eine Frau *mindjanau* nur für den eigenen Haushalt zubereitet, und eine andere meinte, sie habe nicht genug Nahrung für das Fest.

An diesem zweiten Tag des Festes, besonders abends und auch noch während der Nacht, wurde weiterhin von Mitgliedern des Klandes Sui bzw. deren Ehefrauen Nahrung zubereitet und verteilt, wobei jedoch für diese Verteilung mehr ein formaler Weg kennzeichnend war und weniger, derjenige der besonderen verwandtschaftlichen Beziehungen wie am Vortag. Von den Frauen der Männer Mbandjenaue, Uindjatmeli und Mbiaulenmeli wurden sog. *saikambi* bereitgestellt, Taschen mit Nahrung für die Sänger der totemistischen Namensgesänge (*sai*). Damit waren auch zugleich die drei Linien des Klandes Sui vertreten. Die Auswahl der Sänger selbst war nur teilweise von ihrer Klanzugehörigkeit bestimmt; ebenso wichtig war die individuelle Fähigkeit des Memorierens der Gesänge. Somit wird durch diese Nahrungsgabe an die Sänger nur zum Teil Nahrung an bestimmte Verwandtschaftsgruppen gegeben.

An diesem Tage wurde auch Nahrung aus Häusern der Linie des Verstorbenen an die Männer Yamanawan und Mbiaulenmeli gegeben, die diese als Hauptvertreter der Linie gleichsam zur Weiterverteilung erhielten. Die gleichen Frauen dieser Haushalte der Linie des Verstorbenen bereiteten ausserdem die Nahrung für die Männer innerhalb der Umzäunung im Festhaus zu. Es waren Suppen mit Süsskartoffeln oder Sagolarven, Reis, aber auch die Sago-Festspeise *mindjanau*. Die Männer innerhalb der Umzäunung waren von verschiedener Klanzugehörigkeit, wenn auch die Spieler der Flöten nur bestimmten Klanen angehören dürfen. Die Nahrung, die an die Männer der Umzäunung gegeben wurde, bezeichnete man als Nahrungsgabe für die Flöten bzw. die in ihnen anwesenden Ahnenwesen. So gab die Frau von Mbandjenaue (Klan Sui), Kamblimbi, eine Tasche mit Nahrung für die Ahnenwesen Pandindjo, Kwalumanmeli oder Melikwalu. Diese Nahrung wurde jedoch, wie gesagt, nicht nur von den Männern genommen, für die sie eigentlich dem Namen nach bestimmt war. Vermutlich aus diesem Grunde wurde nur ein geringer Teil der Nahrungsverteilung über das Festhaus bzw. die Umzäunung abgewickelt. So wurde viel Nahrung dem Klan selbst, bzw. dessen Hauptvertreter oder auch in das Männerhaus gegeben.

Obgleich der Verstorbene dem Klan Sui angehörte und so die meiste Nahrung von diesem Klan aus verteilt wurde, gab es auch Nahrungsver-

teilung von anderen Klanen aus, z.B. dem Klan Kembiam. Dieser Klan steht mit dem Klan Sui in einer hier nicht weiter beschreibbaren verwandtschaftlichen Beziehung. Die Nahrung wurde dem Klan Ambrab in das Männerhaus gegeben, also dem *Iano* des Klanes Kembiam. Sie war von der Frau Verəkwoi zubereitet worden, die selber dem Klan Ambrab angehört; sie gab die Nahrung also ihren Brüdern und Schwestern.

Es war im ganzen gesehen jedoch erstaunlich, wie wenig die anderen Klane, also die Klane Moni, Nongusime, Wegum und Kembiam, Nahrung verteilten, obgleich durch das Flötenspiel auch ihre Ahnen anwesend sein sollten.

Im Gegensatz zum ersten Tag des Festes überwogen also an diesem zweiten Tag die Nahrungsgaben, die nach mehr formalen Kriterien verteilt wurden. Wichtig ist hier v.a., dass die Nahrung für bestimmte Ahnen jeweils gegeben wurde, obgleich damit die Menschen der betreffenden Verwandtschaftsgruppe gemeint waren. Fassen wir diese formalisierten Beziehungen nochmals zusammen: Klan Sui gab Nahrung an Emaleman, d.h. die Klane Wende und Indekambi; Klan Moni gab Nahrung an Pandindjo, d.h. Klan Yogum; Klan Nongusime gab Nahrung an Kwalumanmeli, d.h. Klan Amas; Klan Kembiam gab Nahrung an Melikwalu, d.h. Klan Ambrab.

Am dritten Tag des Festes liess die Aktivität in der Nahrungszubereitung und Nahrungsverteilung deutlich nach. Von zwei Frauen, Vevikundi und Kamblimbi, wurden nochmals *mindjanau* für die Sänger in der dritten Nacht hergestellt. Dann wurden die *mindjanau* gemacht, die im Feuer verbrannt werden sollten, nachdem die dritte Nacht vorbei war. Es waren Schwestern des Verstorbenen, deren Mütter und eine Vaterschwester des Verstorbenen, die diese *mindjanau* zubereiteten. Jede Frau stellte zwei her. Die dazu verwendeten Sagolarven müssen aus einem Sagogebiet des Verstorbenen geholt werden.

An diesem dritten Tag wurde nochmals von zwei Frauen, Verəkwoi und Andiwuseman, letztere in den Klan Wegum verheiratet, Nahrung an den Klan Ambrab in das Männerhaus gegeben. Von dem Klan Nongusime wurde Nahrung an den Klan Amas gegeben, d.h. die Frau Ngumbalauvi, mit Sangindimi vom Klan Nongusime verheiratet, bereitete Reis, Tee und *mindjanau* für die Männer Yangendimi und Təpmamban bzw. deren Familien zu.

Da das Totenfest eigentlich nach dem dritten Tag hätte zu Ende sein sollen, was jedoch wegen verschiedener Konflikte nicht möglich war, geschah in den folgenden zwei Tagen, um die das Fest verlängert wurde, keine grössere Nahrungszubereitung mehr. Trotzdem wurden noch vereinzelt *mindjanau* in Häusern der Klane Sui und Sambe zubereitet, und der Klan Plau gab ein *kwasambi* (Nahrungserwiderung) für den Klan Moni.

Wenn wir nun diese Nahrungsverteilung insgesamt und die daran beteiligten Klane betrachten, so fällt z.B. auf, dass der Klan Seme dem Fest fernblieb, obgleich er in mythologischen Erörterungen immer wieder zu den Klanen Sui und Sambe hinzugezählt wurde. Von den Angehörigen des Klanes Seme waren weder Wildschweine noch Sagolarven bereitgestellt worden; auch hatten sie sich nicht an dem Kauf eines Schweines beteiligt. Klagen über mangelnde Kooperation waren aber auch von einer anderen Seite zu hören. So beklagte sich Nigwan vom Klan Moni, dass die Klane Wuliap und Mairambu ihm bei dem Fest nicht helfen würden. Sie würden nur zuschauen, jedoch nicht mit Arecanüssen oder Suppen helfen. Von der Mythologie her sind die Klane Wuliap und Mairambu in einer gewissen Weise auch mit dem Flötenpaar Pandindjo verbunden, wie die Klane Moni und Nongusime. Es wurde ferner öfter auch schon auf die Verbindung zwischen dem Klan Moni und dem Klan Wuliap hingewiesen, die sich z.B. in Mythen derweise ausdrückt, dass die Sagopalme (dem Klan Moni zugeordnet) und die Borassuspalm (dem Klan Wuliap zugeordnet) als der gleichen *yarangə* (Klan) zugehörig genannt werden.

Man muss aus den angeführten Fällen wohl die Schlussfolgerung ziehen, dass hier für eine wirtschaftliche Kooperation die in der Mythologie gegebene Verbindung nicht stark genug ist.

Kommen wir nun zu einigen abschliessenden Bemerkungen. Halten wir zunächst fest, dass für die Bestimmung des Zeitpunktes des Totenfestes eine ausreichende Anzahl zur Verfügung stehender, geräucherter Schweine sowie in Sagopalmen herangewachsener Larven entscheidend ist. Die Sagogewinnung spielt hingegen in der Vorbereitungszeit des Festes keine wichtige Rolle. In der Betrachtung der Jagd von Wildschweinen für das Fest zeigte sich, dass eine Zusammenarbeit mehrerer Männer verschiedener Klane möglich ist, die sich gegenseitig verbunden fühlen, sei es über die väterliche, sei es über die mütterliche Linie. Neben Schweinefleisch und Arecanüssen ist die Sago-Festspeise *mindjanau* eine sehr wichtige Gabe an Verwandte. Hinzu kommen Reis, Süsskartoffeln, kurz eine Nahrung, die im Alltag nur selten auftritt. Besonders an der Nahrung zeigt sich so, wie diese Zeit als eine Festzeit zu betrachten ist.

Wie wir ferner sahen, geht die Nahrungsverteilung teilweise zwischen einzelnen Haushalten vor sich, teilweise geht sie aber auch über eine zentrale Stelle, so ein Männerhaus oder ein Festhaus, von wo die Nahrung weiterverteilt werden kann. Die erstgenannte Verteilung, die zwischen bestimmten Verwandten abläuft, wird von sehr grossen Geldgaben erwidert.

Es sollte aber auch deutlich geworden sein, wie ein solches Fest eine gewisse integrierende Funktion hat. Dies sollte daran illustriert wer-

den, wie über die Dorfteile hinaus die Menschen in eine Beziehung zueinander treten, was im Alltag weniger vorkommt. Ein solches Totenfest ist ein ausserordentliches Ereignis einer Gemeinschaft. Die Menschen halten sich vermehrt im Dorf auf und gehen weniger ihren individuellen Interessen nach, die Zerstreuung der Dorfbevölkerung auf ein ausgedehntes Wald- und Sagogebiet ist bedeutend geringer als im Alltag. Die zentrifugalen Kräfte der Dorfgesellschaft werden durch ein solches Fest aufgefangen.

Trotzdem muss festgehalten werden, dass die Zusammenarbeit in dem beschriebenen Fall geringer war, als aus den Darstellungen von Einheimischen über solche Nahrungsverteilungen angenommen werden könnte. Klane, die durch Mythen in einer engen Beziehung zueinander stehend betrachtet werden, arbeiten nur in einzelnen Fällen zusammen. Dies ist der Ansatz zu ständigen Klagen und Konflikten zwischen der Bevölkerung des Dorfes, und damit könnte man auch sagen, dass ein solches Fest gerade den Zusammenhalt einer Dorfgesellschaft wiederum auf die Probe stellt. Die wirtschaftliche Kooperation bei einem solchen Fest wird also nur zum Teil durch die in Mythen begründete und vorgegebene Verbindung zwischen Verwandtschaftsgruppen bestimmt. Wichtig ist die Siedlung im gleichen Dorfteil, ja auch die Verbindung durch eine gemeinsame Siedlungsgeschichte, wie es sich ganz deutlich am Verhalten der Klane Sui, Sambe und Səme zeigte. Der Klan Səme ist einmal von den anderen zwei Klanen räumlich getrennt, und ferner weist seine Siedlungsgeschichte auf eine andere Vergangenheit hin. Ferner kann auch gesagt werden, dass eine Adoptionsbeziehung massgebend sein kann, woraus ja die Zusammenarbeit der Klane Moni und Sui zu erklären ist.

6. KAPITEL: Vererbung, Besitz und Nutzung von Sagoarealen

6.1 DIE VERERBUNG UND DER BESITZ VON SAGOAREALEN

Die folgenden Ausführungen über Vererbung und Besitz von Sagoarealen beruhen auf einer Dokumentation des gesamten Bestandes von Sagoarealen und des Weges ihrer Vererbung, die über sechs Klane durchgeführt wurde. Da eine Kartierung der Sagoareale und der Besitzverhältnisse wegen der Geländeschwierigkeiten nicht durchgeführt werden konnte, musste ein Ausweg gesucht werden. Anhand eines Beispiels wurde versucht, Grössenverhältnisse und Lage der Sagobestände einer Linie genauer festzuhalten, indem die einzelnen Sagoareale abgeschritten und mit einem Messband vermessen wurden. Dies war mit sehr viel Schwierigkeiten und einem grossen Zeitaufwand verbunden. Von den anderen Linien und Klänen wurde dann anhand der Namen der einzelnen Sagoareale, ihrer ungefähren Lage und ihrer Vererbung eine Erweiterung und Relativierung des erhaltenen Bildes erreicht.

Die aus dieser Dokumentation abgeleitete Vererbungsregel lautet: Dem erstgeborenen Sohn wird der grössere Bestand an Sagopalmen gegeben, den nächstjüngeren Söhnen jeweils entsprechend kleinere Gebiete. Die Sagoareale werden schon vor der Heirat der Söhne, wenn sie ein gewisses Alter erreicht haben, ihnen zugewiesen, jedoch erst nach deren Heirat, wenn eine neue Frau, d.h. die Frau des Sohnes, in dem Gebiet arbeitet, soll sich die Frau des Vaters zurückziehen. Falls ein Mann stirbt, bevor alle seine Sagoareale verteilt worden sind - z.B. wenn einige Söhne noch zu klein sind -, so übernimmt ein Bruder oder auch der älteste Sohn des Mannes die Stellung des Vaters und bewahrt den Sagobestand für die heranwachsenden Söhne auf. Wenn ein Mann stirbt, der keine Söhne hat, wird der Sagobestand an einen Bruder weitergegeben. Meistens ist es so, dass der nächststehende Bruder, ein jüngerer oder älterer Bruder, den Bestand übernimmt.

Sagoareale werden jedoch auch manchmal an Frauen weitergegeben. Wenn sie so an eine Schwester oder eine Tochter gegeben werden und bei deren Heirat gewissermassen von einem anderen Klan genutzt werden, können sie später jedoch vom ursprünglichen Klan zurückverlangt werden, falls der Klan, in den die Schwester oder Tochter geheiratet hat, diese Gebiete an einen dritten Klan weitergeben möchte. Es wurde gesagt, dass Sagoareale an eine Tochter bzw. Schwester gegeben werden, wenn deren Mann keine oder nur wenige Sagoareale habe. Da ja gewisse Klane

über Generationen hinweg immer wieder untereinander heiraten (1), wird die hier genannte Regelung verständlich, indem der so einem fremden Klan überlassene Sagobestand ja auch späteren Frauen des eigenen Klans, die in den gleichen Klan heiraten, zur Verfügung stehen kann.

Aus der Dokumentation ergab sich ferner, dass ein Mann durchschnittlich fünf, meistens an verschiedenen Orten gelegene Sagoareale zu seiner Verfügung hat. Es gibt hier jedoch grosse Abweichungen, die dann eintreten, wenn viele Brüder eines Mannes gestorben sind und alle deren Gebiete diesem Manne nun zukommen, oder auch wenn durch die Uebernahme des Besitzes eines ausgestorbenen Klans viele Gebiete sich auf einen Mann konzentrieren. Es kann jedoch auch vorkommen, dass ein Mann nur ein einziges Sagoareal besitzt, weil sein Vater vielleicht viele Brüder hat oder auch viele Gebiete anderen Männern weggegeben hat. Für den Ethnologen ist die Lage heute zusätzlich verwirrend, weil viele Männer ausgewandert sind. Teils heisst es, dass dieses oder jenes Gebiet dem Mann in Lae, Rabaul oder anderswo gehöre, teils heisst es, dass der Anspruch darauf aufgehoben sei. Es zeigt sich jedoch deutlich, dass der ältere Bruder einer Linie mehr Sagoareale besitzt als seine jüngeren Brüder. In einem Fall z.B. besitzt der älteste Bruder sechs Sagoareale, der nächstjüngere drei, der jüngste nur eines.

Für ein Verständnis dieser ungleichen Verteilung unter die Söhne muss man wissen, wie die Gebiete genutzt werden. Ein jüngerer Bruder kann nämlich das Land und den Sagobestand des älteren Bruders nutzen, der umgekehrte Fall ist jedoch nicht möglich. Es wurde so formuliert, dass der ältere Bruder der Frau des jüngeren Bruders gegenüber Scham empfinde, d.h. in einem Meidungsverhältnis zu ihr steht (2). Auf diese Weise wird die ungleiche Verteilung zwischen Brüdern ausgeglichen. Dass es trotzdem Anlässe zu Konflikten gibt, wird sich später zeigen. Bateson (²1958:213) weist schon auf eine Ähnlichkeit der Beziehung zwischen Vater und Sohn mit jener zwischen älterem Bruder und jüngerem Bruder hin. Der ältere Bruder übe eine gewisse Autorität über den jüngeren Bruder aus. So wird man auch diese Verteilung von Sagoarealen besser verstehen können. Wenn der Vater dem Sohn Land gibt, so zieht er sich aus diesem Gebiet zurück. Ebenso darf auch ein älterer Bruder nicht in das Gebiet eines jüngeren Bruders eindringen. Dagegen ist es umgekehrt möglich, und so darf auch ein Sohn dem Vater gegenüber als Forderer auftreten.

(1) Es handelt sich hier hauptsächlich um Heiraten, die zwischen Klänen der Erd- und der Wasserhälfte stattfinden.

(2) Man vgl. auch das Verhalten bei Nahrungsgaben unter Abschnitt 5.1.

Das bisher Gesagte bezieht sich jedoch mehr auf sog. Idealfälle. Wenn man den einzelnen Beispielen nachgeht, so ergeben sich zahlreiche Ausnahmen und manchmal auch Unklarheiten. So stellte sich im Laufe der Befragung heraus, dass eben viele Gebiete nicht den oben beschriebenen Weg von einem Vater oder von einem Bruder des Vaters auf den Sohn weitergegeben wurden. Man muss z.B. festhalten, dass bei einem Wechsel der Klan- oder Linienzugehörigkeit ein Teil des Sagobestandes ebenfalls mitgegeben werden kann. So geschah es z.B. bei den Männern Mbandjenaue und Poiwan, aus der Linie Monikandi des Klandes Sui kommend, die beide von dem Mann Nguandəkumban in die Linie Ngenosui des Klandes Sui adoptiert wurden. Den grössten Teil ihrer Sagoareale erhielten sie jedoch von ihrem Adoptivvater. Auch als der kleine Knabe Laminon aus dem Klan Moni zum Klan Sui gebracht wurde, gab man ihm einen Teil des Sagogebietes Kwalembenge aus dem Besitz des Moni-Klandes mit. Als Grund sagte man, dass damit verhindert worden wäre, dass der Klan Sui Laminon mit Scherzreden beschämte. Einen vergleichbaren Fall gab es bei dem Mann Makumban. Er war von seinem Vater verstossen worden und wurde von dem Mann Kambasui im Klan Wende aufgezogen. Makumban wurde jedoch nicht adoptiert, blieb also bei dem Klan seines Vaters. Er hat nur ein einziges Sagoareal von seinem Vater übernommen; alle übrigen Gebiete befinden sich heute im Besitz seines Halbbruders. Dieses eine Sagoareal soll dazu dienen, dass die anderen Männer des Klandes Wende ihm nicht zürnen können, weil er keinen Sago habe. Dieses Gebiet dient also sozusagen als Absicherung. Makumban erhielt von Kambasui ferner einige Sagoareale zur Nutzung. Inwiefern sie den noch kleinen Söhnen von Makumban später weitergegeben werden, lässt sich noch nicht sagen. Schliesslich sei noch der uns schon bekanntgewordene Mann Nangundimi erwähnt. Er trat aus dem Klan Indekambi über in den Klan Wende. Den grössten Teil seiner Sagoareale erhielt er von seinem Adoptivvater Kambasui. Doch auch aus dem eigenen Klan Indekambi übernahm er Sagoareale, als Awemeli, ein Halbbruder seines Vaters, keine männlichen Erben hatte. Die Tochter von Awemeli, so sagte man, übergab ihrem klassifikatorischen Bruder Nangundimi Sagoareale. Da es jedoch immer noch zu wenig Sagoareale waren - Nangundimi hatte von seinem Adoptivvater Kambasui vier Gebiete erhalten -, erwarb er noch eines zusätzlich aus dem Klan Amas.

Damit sind wir bei dem Phänomen angekommen, dass sehr viele Sagoareale ihren Besitzer wechseln können, ohne dass eine Weitergabe im Sinne einer Vererbung vorliegt. Zuerst möchte ich den Fall beim Aussterben einer Linie oder eines Klandes beschreiben. Dies traf bei dem

Klan Mboia zu, ein Klan der Neme-Hälfte und sehr eng mit dem Klan Wuliap verbunden. Die Sagoareale dieses Klanes befinden sich bei Yensange im Süden von Gaikorobi. Als nur noch Frauen des Klanes lebten, übernahmen die Männer Kinsondimi und Kasuan (aus dem Klan Wuliap stammend) den Wald- und Sagobesitz, ohne dafür eine Gegengabe zu bieten. Die letzte Frau des Klanes Mboia, Poinəmbək, die mit dem Mann Poiwan von der Linie Ngenosui verheiratet war, verlangte dann von dem Adoptivsohn von Kasuan eine Gegengabe. Sie erhielt von ihm zehn *yua* (1), ihr Mann erhielt ein Schwein, Schildpatt-Armringe (*təmbau*) und *nyo* (2).

Immer wieder wurde erwähnt, dass Sagoareale weggegeben wurden, um Schulden bei der Heirat von Frauen auszugleichen. So wurde das Gebiet Ngingevasu von Yamanawan an die Schwester seines klassifikatorischen Vaters abgetreten, als er von dieser Frau ein Schwein erhielt. Dieses Schwein wurde geschlachtet, als eine Frau aus dem Dorf Kuliangwa nach Gaikorobi heiratete und damit einen Konflikt löste, der durch die Tötung einer Frau im Zweiten Weltkrieg entstanden war. Das gleiche Gebiet Ngingevasu war vorher schon einmal von dem Mann Nopan aus dem Klan Sui an die Mutter von Yamanawan abgetreten worden, es blieb jedoch innerhalb des Klanes Sui und wechselte nur die Zugehörigkeit zu einer Linie. Ebenfalls zwischen Linien wurde das Sagoareal Wəndayan weitergegeben. Es wurde von dem Mann Malingok aus der Linie *sambu weia* des Klanes Wende an Djangundimi von der Linie *nyimun weia* des gleichen Klanes abgegeben, weil Djangundimi in diesem Gebiet viele Fische in Reusen fangen konnte. Dieser Abgabe eines Gebietes wurde jedoch keine Gegengabe in Form von Muscheln, Schneckenschalen oder Schweinen geleistet.

Der Mann Kambasui vom Klan Wende trat das Sagoareal Yambəgembo an den Mann Yivunameli vom Klan Sui ab. Als nämlich Kambasui in dem Dorf Yegiap eine Frau getötet hatte und nach Gaikorobi zurückkam, wo er wegen der erfolgreichen Kopffjagd ein Fest machen wollte, hatte er keine Mittel, ein Schwein zu erwerben, mit dem die Arbeit seiner *lano* (d.h. Männer des Klanes Sui) bei dem Fest hätte ausgeglichen werden können. Diese *lano* mussten nämlich den Schädel der getöteten Frau präparieren. So gab Kambasui dieses Sagoareal an den Mann Yivunameli vom Klan Sui ab.

Es gab auch einen Austausch von Sagoarealen. So wurde das Gebiet Nalimbəbma von dem Mann Kanemban aus der Linie *nyimun weia* des Klanes

(1) Schale einer Meeresschnecke (*Turbo marmoratus*).

(2) Perlmuttermuschel.

Wende an den Mann Masomban aus der *sambu weia* des gleichen Klandes abgetreten. Kanemban erhielt dafür das Gebiet Mblauvi, wo Masomban die *ngak*- Varietät (1) der Sagopalme angepflanzt hatte. Ein Grund für diesen Tausch konnte leider nicht angegeben werden, auch waren beide Männer schon verstorben.

Oft blieb es unklar, welche Funktion Frauen bei diesen Besitzwechseln haben. Denn eigentlich sollten sie ja keinen Besitz an Kinder weitergeben können. Dagegen treten Frauen häufig als eine Art Mittelsfiguren wie im folgenden Beispiel auf. Nopan aus dem Klan Sui, der ein sehr kriegerischer Mann gewesen sein soll, hat sehr viele Sagoareale abgetreten, so dass sein Sohn heute nur noch wenige Gebiete hat und Sagoareale zurückerwerben muss. Doch zum Teil setzte der Sohn diese Tradition selber fort. Als er eine Frau nahm, hatte er kein Geld. So gab er einen Teil des Gebietes Avesu an die Frau Mambando, die mit Awemeli vom Klan Indekambi verheiratet war. Mambando gab dafür zehn *yua*. Als Awemeli starb, heiratete seine Frau Mambando den Mann Yangendambui vom Klan Wape. Yangendambui zog so die Kinder von Awemeli auf. Als Yangendambui von Mambando einen eigenen Sohn hatte, trat ein Sohn von Awemeli das von seiner Mutter erworbene Sagogebiet an den Sohn von Yangendambui ab. Yangendambui gab dafür drei Schweine. Yangendambui selber hatte von seinem Vater drei Gebiete erhalten; eines davon hatte sein Vater auch von einem anderen Mann erwerben müssen.

Der Mann Nyalambundimi vom Klan Sui heiratete die Frau Nondindjo, die zuerst mit dem Mann Sansegendimi vom Klan Amrab verheiratet gewesen war. Nyalambundimi hatte jedoch kein Geld, und es bestand die Möglichkeit, dass sein Sagoareal Mangwayambə in den Klan Amrab übergehen würde. Da half ihm sein Bruder Məndanaue bei der Bezahlung des Brautpreises und erhielt dafür das Gebiet Mangwayambə. In diesem Fall blieb das Gebiet innerhalb der gleichen Linie. Wir können hier eine Tendenz beobachten, Sagogebiete möglichst innerhalb des eigenen Klandes oder sogar innerhalb der eigenen Linie bei Besitzwechsel zu behalten. Eine ähnliche Erscheinung bemerkten wir ja auch schon bei der Darstellung der Adoption.

Diese Tendenz lässt sich auch an folgenden Beispielen nachweisen. Der Mann Məndanaue vom Klan Sui erwarb das Gebiet Vandimbasu, das inmitten anderer Sagoareale des Klandes Sui liegt, von dem Mann Tagalavi aus dem Klan Yogum. Vermutlich war es früher einmal an diesen Klan Yo-

(1) Vgl. Abschnitt 2.2.

gum abgetreten worden. Der Mann Numbuknauve vom Klan Moni gab an den Mann Sovavi das Gebiet Ndimbamo. Der Mann Sovavi gehörte einer anderen Linie des Klanes Moni an als Numbuknauve. Sovavi gab für das Gebiet zwei *yua* und *lapa*, sein Sohn Nigwan gab später noch zusätzlich einen Schildpatt-Armring (*təmbau*) und *lapa* (?). Numbuknauve soll damit Tabak erworben haben! Der Mann Poindambui gab fünf Dollar für das Sagoareal Ngələmesu, das er vom Klan Lenga übernahm; das Sagoareal blieb also in einem dem Klan Lenga als verwandt betrachteten Klan. Der Mann Uindjatmeli schliesslich gab der Frau Nguwoli zehn Dollar für ein Sagoareal, das sein Vater dieser Frau abgetreten hatte. Nun ist Nguwoli ebenso wie Uindjatmeli vom Klan Sui, wenn auch von einer anderen Linie des Klanes.

Im folgenden möchte ich noch ein Beispiel etwas ausführlicher behandeln, weil es gerade durch den darin ausgedrückten Sonderfall einiges Licht auf die mit der Vererbung von Sagoarealen und Besitz allgemein verknüpften Vorstellungen werfen kann. Es ist der Fall, dass zwei Klane, die miteinander eng verbunden waren, ausstarben. Wie schon erwähnt, haben gerade in diesen Situationen Frauen manchmal eine besondere Bedeutung als Mittlerinnen. Es handelt sich um die Klane Məndəpmə und Wombuna. Die Frau Toweman, die dem Klan Məndəpmə entstammte, war nun von besonderer Bedeutung. Sie verliess das Siedlungsgebiet ihres Klanes in Wombunange und ging nach Gaikorobi. Vorher sollen jedoch auf ihre Veranlassung hin Trommeln ihres Klanes in dem Klanboden in Wombunange vergraben worden sein. Diese *wan*-Schlitztrommeln waren Partner-Trommeln des Trommelpaares Kauvewan, die heute im Männerhaus Kambok in Gaikorobi aufbewahrt werden. Auf die in der Erde vergrabenen Trommeln wurden Sagopalmen der *ngak*-Varietät gepflanzt. Diese Palmen bilden heute eine Meidungszone; die Palmen dürfen nicht gefällt werden, man darf dort keine Sagolarven sammeln und keine Sagopalmsprossen abbrechen. Nur trockene Palmlätter werden manchmal abgeschlagen. Denn falls diese die Stelle zu sehr verdecken, soll ein Mann des Klanes Amas, in welchen die Frau Toweman in Gaikorobi geheiratet hatte, einen Traum erhalten. Als Toweman so in das Dorf kam, brachte sie nur die Trommelschlegel und eine Perlmuttermuschel, die Andiman genannt wird, mit. Sie wickelte die Schlegel ein und verbot ihren Kindern, diese zu berühren oder anzuschauen. Sie brachte ferner noch einen Ahnenschädel mit, der Məndəpmalo genannt wird. Toweman sagte ihren Kindern, dass sie sich von dem Land und den Sagopalmen ihrer Mutterbrüder ernähren dürften. Der Klan Amas erhielt auf diese Weise den Waldbesitz der Məndəpmə. Es ist nun merkwürdig, dass die Klane Sui, Wegum und Kembiam den Namenbe-

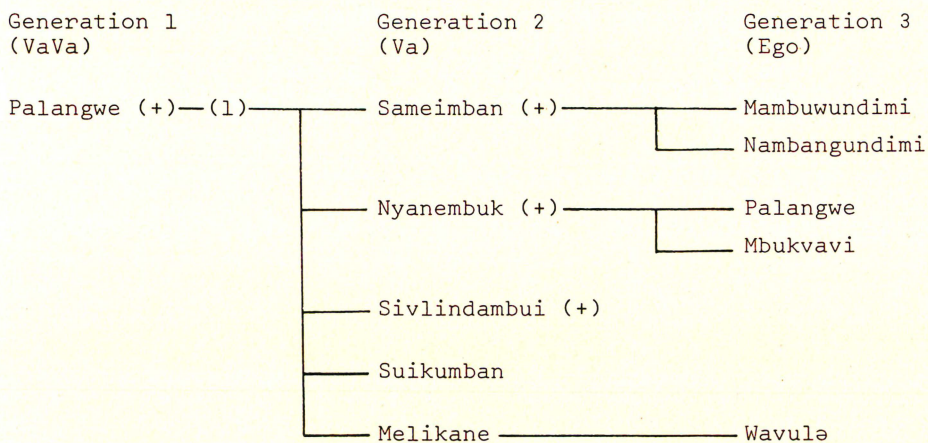
sitz der Mëndəpmə übernommen haben. Den Namenbesitz der Wombuna hingegen bekam der Klan Yogum. Ob auch der Klan Amas den Wald- und Sagobestand des Wombuna-Klanes übernahm, konnte nicht mehr geklärt werden. Die Inbesitznahme des Gebietes der Mëndəpmə durch den Klan Amas war in der Sicht der Einheimischen mit vielen Todesfällen verbunden. Menschen des Klanes Amas sollen so für die übernommenen und genutzten Sagopalmen gestorben sein. Mein Informant Yamanawan formulierte es so:

"Sie assen, begruben einen Menschen, assen wieder von dem Sago, und wieder starb ein Mensch. Sie zahlten mit ihrem Leben. Sie traten auf den Rücken all dieser gestorbenen Menschen und assen."

Es wird hier deutlich, wie die Uebernahme eines Besitzes, für den keine Gegengabe geleistet wird, von den Menschen mit ihrem Leben bezahlt werden muss, in der Sicht der Einheimischen. Falls nun auch der Klan Sui oder der Klan Yogum von diesen Sagogebieten leben wollte, müssten sie alle die Todesfälle, die im Klan Amas durch die Inbesitznahme eingetreten sein sollen, ebenso erleiden, d.h. sie müssten die Anzahl der Toten erwidern. Damit wird also auch hier der Gedanke der Reziprozität deutlich. Ferner möchte ich darauf hinweisen, dass die eigenen Toten ein Anrecht auf die Nutzung eines Gebietes geben sollen. Die gleiche Argumentation konnte auch angetroffen werden, wenn von gewissen Vorrechten einzelner Klane innerhalb des Dorfes gesprochen wurde, die zuerst in dem Dorf gesiedelt hatten. Auch diese Klane hatten eben zuerst ihre Toten in dem Erdboden des Dorfes bestattet; sie hatten die Gebeine ihrer Ahnen zuerst in dem Boden, so dass sie auch ein Anrecht auf dieses Land ausüben konnten. Wir müssen also hier sehen, wie aus diesem Grunde heraus auch die Uebernahme eines Sagogebietes durch die Gabe von Schweinen oder Muscheln bzw. SchneckenSchalen ausgeglichen werden muss, um das Eintreten von solchen Todesfällen zu vermeiden.

6.1.1 Die Vererbung und der Besitz von Sagoarealen am Beispiel einer Linie

Schema einer Linie des Klandes *Sambe*:



Der Mann Palangwe von der Generation 1 besass folgende Sagoareale: Wangwatyambə, Ngesasu, Wombungesu, Indembe, Numbu, Nglangweyambə, Təmenumbu, Wanawesu. Diese Gebiete wurden in folgender Weise an seine Söhne aufgeteilt:

Sameimban	erhielt:	Wangwatyambə und einen Teil von Ngesasu
Nyanembuk	"	: einen Teil von Wombungesu; Indembe und Numbu
Sivlindambui	"	: einen Teil von Wombungesu; Wanawesu
Suikumban	"	: einen Teil von Nglangweyambə; Təmenumbu
Melikane	"	: einen Teil von Ngesasu und einen Teil von Nglangweyambə

Das Gebiet Wangwatyambə ist von allen hier genannten das grösste. Wir sehen also, wie dem ältesten Sohn das grösste Sagoareal gegeben wird. Das Gebiet Wombungesu ist das zweitgrösste Sagoareal, und so wurde es unter dem zweiten und dritten Sohn aufgeteilt. Wir können hier auch bemerken, wie stark Sagoareale aufgesplittert werden müssen, wenn mehrere Söhne vorhanden sind.

Die beiden Gebiete des verstorbenen *Sameimban* sind heute dem älteren Sohn Mambuwundimi zugewiesen. Beide Söhne von Sameimban sind jedoch noch nicht verheiratet, und sie werden die Gebiete auch noch aufteilen

(1) Das Zeichen (+) bedeutet "Verstorbener".

müssen. Vermutlich werden sie von anderer Seite noch zusätzlich Sagogebiete erhalten.

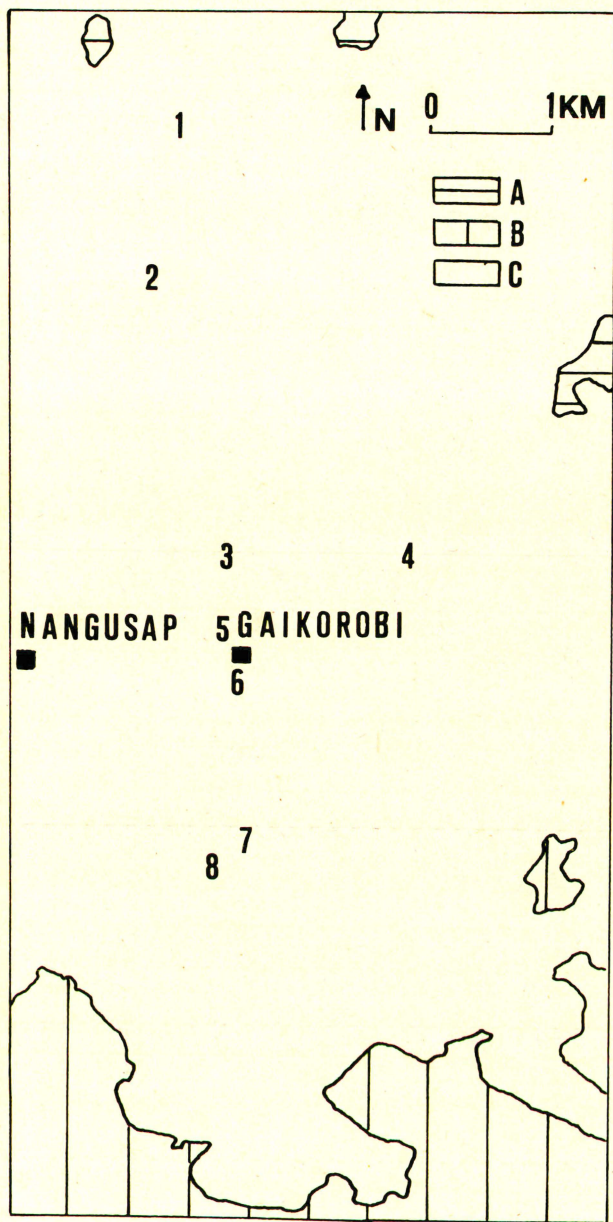
Von dem verstorbenen *Nyanembuk* ist das grösste Gebiet Wombungesu an dessen älteren Sohn Palangwe gegangen, während die beiden kleineren Gebiete Indembe und Numbu dem jüngeren Bruder von Palangwe zufielen; Mbukvavi war während des Feldaufenthaltes nicht in Gaikorobi anwesend. Wir sehen hier, wie der verheiratete Mann Palangwe ein einziges Sagogebiet von seinem Vater zur Verfügung stehen hat.

Der verstorbene *Sivlindambui* hatte keine Söhne; so fiel ein Gebiet, ein kleinerer Teil von Wombungesu, an seinen jüngeren Bruder Suikumban, und das Gebiet Wanawesu, wesentlich grösser, fiel an den jüngsten Bruder Melikane.

Auch der noch lebende Mann *Suikumban* hat keine eigenen Söhne. Von seinem Vater erhielt er nur zwei kleinere Sagogebiete, ferner eines von seinem älteren verstorbenen Bruder Sivlindambui. Wir können hier einen Grund schon feststellen, warum Sagogebiete von anderen Männern erworben werden. Die Zerstückelung führt oft so weit, dass ein einzelner schliesslich zu wenig Sago besitzt. Die Männer *Melikane* und *Wavula* sollen schon seit vielen Jahren in Rabaul leben. Hier stellt sich nun das Problem, dass Gebiete jemandem noch zugesprochen werden, die Nutzung jedoch von anderen ausgeübt wird.

Der Mann Suikumban erwarb für den Sohn seines ältesten Halbbruders, Palangwe, das Gebiet Koliyambesu, das sich weit im Norden des Dorfes befindet. Suikumban gab dafür 30 Dollar an den Mann Uindjatmeli vom Klan Sui, der das Geld für den Brautpreis seiner Frau benötigte. Dann erwarb Suikumban das Gebiet Ngengeyamba von dem Mann Mbandjemban aus dem Klan Yogum und gab dafür 10 Dollar. Aus der Linie Ngenosui vom Klan Sui erwarb er die Gebiete Mangepm und Mambange; einen Teil von Mambange trat er an seinen jüngeren Bruder Melikane ab. Wir können also feststellen, wie der ältere Vertreter dieser Linie des Klandes Sambe heute den Besitz seiner Linie in beträchtlichem Mass erweitert hat (1).

(1) Ueber die Lage der Sagoareale vgl. Karte 7.



Karte 7: Die Lage der Sagoareale einer Linie (Karte nach Luftbild)

- | | | | |
|---|--------------------------------|---|-------------------------------|
| A | Grasland | 1 | Mangepm |
| B | Grassumpfgebiet | 2 | Koliyambəsu |
| C | Gebiet mit Sagopalmen und Wald | 3 | Mambangesu |
| | | 4 | Nglangweyambə und Ngengeyambə |
| | | 5 | Wanawesu |
| | | 6 | Ngesasu |
| | | 7 | Wombungesu |
| | | 8 | Wangwatyambə und Təmenumbu |

Tabelle 28: Heutige Besitzverteilung und Grösse der Sagoareale einer Linie des Klans Sambe

<i>Besitzer</i>	<i>Name des Areals</i>	<i>Grösse in Ar</i>
Mambuwundimi und	Wangwatyambe	629
Nambangungundimi	Teil von Ngesasu	163
Palangwe	Wombungesu	478
	Koliyambesu	? (1)
Mbukvavi	Indembe	22
	Numbu	? (2)
Suikumban	Teil von Nglangweyambe	194
	Tamenumbu	34
	Teil von Wombungesu	81
	Mambangesu	294
	Ngegeyambe	147
	Mangepm	? (1)
Melikane bzw.	Teil von Ngesasu	? (3)
Wavule	Teil von Nglangweyambe	58
	Wanawesu	269
	Mambangeyambe	259

6.2 DIE NUTZUNG DER SAGOAREALE

Es wurde schon gesagt, dass innerhalb einer Linie der jüngere Bruder die Gebiete des älteren Bruders nutzen darf. Man könnte so eine Linie als grössere Nutzungseinheit bezeichnen.

Immer wieder wurden Frauen von mir gefragt, in wessen Sagogebiet sie Sago gewaschen hätten. Mit der Zeit ergab sich das Bild, dass wohl grundsätzlich im Sagogebiet des eigenen Mannes gearbeitet wird. Eine Befragung von 12 Frauen aus allen drei Dorfteilen während 15 Tagen im September 1973 führte dann zu folgenden Ausnahmen, die jedoch

- (1) Dieses Gebiet, das sehr weit vom Dorf entfernt ist und hauptsächlich für die Jagd auf Wildschweine genutzt wird, konnte nicht vermessen werden. Es muss sehr gross sein.
- (2) Es handelt sich hier um vereinzelt stehende Palmen in einem Waldgebiet, so dass dieses nicht vermessen wurde.
- (3) Dieses Gebiet konnte leider nicht vermessen werden.

nicht so zu verstehen sind, dass sie selten vorkommen. Vermutlich waren diese Fälle häufiger, als es von mir in der übrigen Zeit erfasst worden war.

1. Die Frau Tirunamak begleitete einmal ihre echte Vaterschwester Kolinembek in ein Sagogebiet nördlich von Gaikorobi, ca. eine Stunde entfernt, obgleich sie auch eigenen Sago in der Nähe hätte bearbeiten können. Die Frau Kolinembek soll sich jedoch gefürchtet haben, in dieses als weit entfernt bezeichnete Gebiet alleine zu gehen.

2. Die Frau Sambanwande wusch einmal mit ihrer Halbschwester Yaguimbale - sie haben eine verschiedene Mutter - den Sago von Yaguimbale aus.

3. Die Frau Woliavando produzierte zusammen mit ihrer eigenen Tochter Sagostärke von Palmen ihrer hochschwangeren Schwiegertochter.

4. Die Frau Timbunandiman bearbeitete eine Sagopalme in der Nähe des Dorfes bei einem Waldhaus. Das Sagoareal soll der unverheirateten Frau Mamiando vom Klan Indekambi gehören. Timbunandiman hatte in diesen Klan geheiratet. Sie gab dann den Sago der leiblichen Schwester von Mamiando, der Frau Waipo, die einen Mann aus Chambri geheiratet hatte und zu Besuch in Gaikorobi war.

5. Die junge Frau Kevavi ging mit der Vaterschwester ihres Mannes zusammen Sago waschen in einem Gebiet, das ihrem Mutterschwestersohn (wo) gehörte. Als Grund wurde angegeben, dass in dem eigenen Gebiet zu wenig Wasser zum Ausschwemmen der Sagostärke vorhanden wäre.

6. Die Frau Wanavando wusch mit der Frau Usondo deren Sago aus. Usondo aus dem Klan Yogum war damals noch nicht verheiratet, sie arbeiteten also im Gebiet des Klanes Yogum. Die Mütter von beiden Frauen waren leibliche Schwestern. Wanavando hat einen Mann aus dem Nari-Klan geheiratet.

7. Die Frau Wanavando wusch Sago im Gebiet ihres Mutter-Klanes, das in Dorfnähe liegt. Ihr eigener Sago soll ca. zwei Stunden vom Dorf entfernt sein. Dies wurde als zu weit entfernt bezeichnet.

Aus diesen wenigen Beispielen ersehen wir schon, dass eine Frau neben dem Sago ihres Mannes natürlich noch Sago aus anderen Gebieten nutzen kann. Es ist einmal daran zu denken, dass eine Frau auch in dem Gebiet ihres eigenen Klanes, ihrer eigenen Linie, Sago bearbeiten darf, besonders dann, wenn sie mit ihrem eigenen Mann Streit hat. Ferner kommt hinzu, dass eine Frau auch den Sago des Klanes bzw. der Linie ihrer Mutter nutzen kann. Die Gründe können sehr verschieden sein. Einmal spielt die Lage der Sagoareale eine Rolle. Die zu weit entfernten Sagogebiete werden von den Frauen nicht für die Sagostärke-Gewinnung aufgesucht. Man muss ja bedenken, dass die Frauen immer am glei-

chen Tag in das Dorf zurückkehren und selten mehrere Tage in einem entfernten Sagogebiet mit ihren Männern bleiben, es sei denn, dass sie in einem Waldhaus übernachten bzw. wohnen. Es ist aber auch wichtig, wieviel Wasser ein Gebiet hat oder ob es nicht zu stark überschwemmt ist. Schliesslich muss auch gesagt werden, dass individuelle Beziehungen, Freundschaften usw. bewirken können, dass eine Frau nicht eine Sago-palme ihres Mannes bearbeitet.

Aber auch für die verschiedenen wirtschaftlichen Nutzungsmöglichkeiten eines Sagogebietes - ob z.B. für die Jagd oder für die Sagogewinnung -, sind die Entfernung zum Dorf und die hydrographischen Verhältnisse wichtig und können bestimmend sein für die rechtlichen Aspekte der Nutzung. Wenn z.B. das Wasser in der Ueberschwemmungszeit in den Sagosümpfen sehr ansteigt, so ist eine Jagd auf Wildschweine nicht mehr möglich, und auch die Sagogewinnung wird beeinträchtigt. Andererseits ist das Fehlen von Wasserstellen besonders bei der Sagoproduktion ein erschwerender Umstand, und trockenere Sagogebiete sollen von Wildschweinen wiederum nicht aufgesucht werden. Dies trifft vor allem für die Trockenzeit zu.

Am Beispiel der schon vorgestellten Areale der Linie des Klandes Sambe soll gezeigt werden, wie verschieden diese einzelnen Gebiete genutzt werden (1). Das Areal *Koliyambesu* liegt im Norden von Gaikorobi, über eine Wegstunde entfernt. Dieses Sagogebiet wird nur während der Hochwasserzeit für die Sagoproduktion aufgesucht, da es den Ueberschwemmungen weniger ausgesetzt ist. Dieses Areal ist jedoch v.a. Jagdgebiet. Ebenso ist das Gebiet *Mangepm* zu weit vom Dorf entfernt, so dass es nur für die Schweinejagd oder auch zum Sammeln von Sagolarven aufgesucht wird. Die Gebiete *Nglangweyambø* und *Ngengeyambø*, die im Osten vom Dorfteil Kraiembøt am Weg zum Bach Mbrandandan liegen, und ca. eine halbe Wegstunde entfernt sind, werden hauptsächlich für die Jagd auf Wildschweine und weniger für die Sagoproduktion genutzt. Ein Grund mag wohl darin liegen, dass der Zugangsweg zu diesen Gebieten etwas umständlich ist und ferner die Nähe zum Bach Mbrandandan eine erhöhte Ueberflutungsgefahr bedeutet. Ausgesprochen für die Sagoproduktion dient das Gebiet *Mambange*, das unmittelbar am Rande des Sumpfes gelegen, der das ganze Dorf umgibt, nur ca. 10 Minuten Wegzeit entfernt ist. Es kann aber auch für die Wildschweinjagd genutzt werden. Ungefähr gleich weit entfernt sind die Gebiete *Wombungesu*, *Wangwatyambø* und *Temenum-*

(1) Für die Lage der Sagoareale vgl. Karte 7.

bu, die alle zur Sagoproduktion, aber auch für die Jagd auf Wildschweine genutzt werden. Die Gebiete *Ngesasu* und *Wanawesu* befinden sich unmittelbar am Dorfrand in dem schon erwähnten Sumpf, so dass sie zwar ideal für die Sagoproduktion gelegen sind, nicht dagegen für die Jagd, da die Wildschweine nicht so nahe an das Dorf herankommen.

Zusammenfassend können wir nochmals feststellen, dass weit vom Dorf entfernte Sagoareale von den Frauen nicht zur Sagoproduktion aufgesucht werden, sondern man nutzt sie hauptsächlich für die Jagd auf Wildschweine und zum Sammeln von Sagolarven. Die Areale in unmittelbarer Dorfnähe werden hingegen gerne für die Sagoproduktion aufgesucht, sofern die geeigneten Palmen vorhanden sind. Das Sagopalmengebiet, das das ganze Dorf umgibt, ist jedoch besonders reich an wenig ertragreichen Sagopalmen. Wir können also festhalten, dass diejenigen Menschen, die Sagogebiete in weiter Entfernung vom Dorf besitzen, benachteiligt sind, bzw. die Wahrscheinlichkeit bei ihnen grösser ist, dass sie häufiger als andere in den Waldhäusern übernachten, dem Dorf fernbleiben (1) oder auch auf die Nutzung von Sagopalmen bestimmter Verwandter angewiesen sind. In diesem Zusammenhang wird man auch die vielen Besitzwechsel von Sagoarealen sehen müssen, da ja gerade die dorfnahen Gebiete besonders begehrt sind.

Wenn wir bedenken, dass die weit entfernten, von den Frauen selten aufgesuchten Gebiete von den Männern hauptsächlich für die Jagd genutzt werden, könnten wir auch an eine Verbindung dieses Jagdbereiches mit jenen Gebieten denken, die früher hauptsächlich durch Feinde bedroht waren - obgleich z.B. die Jäger von Gaikorobi selten näher als eine Stunde Wegzeit in die Nähe des traditionellen Feinddorfes Sarem gehen. Diese Gebiete zwischen Dörfern, die verfeindet waren, werden so auch heute noch ungern aufgesucht, die Wege verfallen, nur selten trifft man jemanden an.

6.3 KONFLIKTE WEGEN DER NUTZUNG VON SAGOAREALEN

Auseinandersetzungen über die Nutzung von Sagoarealen kamen vor, wenn sie auch nicht sehr häufig waren. Im Vergleich zu anderen Konflikten,

(1) Vor dem Zweiten Weltkrieg muss die Anzahl der ausserhalb des Dorfes in Waldhäusern lebenden Menschen viel grösser gewesen sein als heute. Hier hat die weisse Verwaltung starke Veränderungen herbeigeführt; die Zerstreuung der Siedlung war früher grösser, die zentrifugalen Kräfte in der Dorfgesellschaft waren deutlicher, als es heute feststellbar ist.

die z.B. sehr häufig wegen Frauen ausbrachen, waren sie wohl eher selten. Es muss jedoch gesagt werden, dass trotz der scheinbaren Grösse der Sagogebiete Konflikte über die rechtmässige Nutzung durchaus möglich sind.

Im folgenden sollen einige Fälle berichtet werden, die auf den Ausführungen der Informanten Yamanawan, Yangendambui, Sonandimeli und Nigwan beruhen, also nicht selbst beobachtet worden waren und zeitlich einige Jahrzehnte zurückliegen.

1. Yangendambui und Kulinyavi waren zwei Brüder des Klanes Wape. Kulinyavi war der jüngere Bruder. Sie stritten sich um ein Sagogebiet, das nordwestlich von Gaikorobi liegt. Kulinyavi verletzte bei dem Streit die Hand von Yangendambui. Er soll sich dann geschämt haben, dass er mit seinem eigenen Bruder gekämpft hatte und verliess seinen Klan (1). Er trat in den Klan Amrab über; seine Nachfahren leben heute von dem Sagobestand, der ihnen der Klan Amrab zur Nutzung überlassen hat. Sie sind jedoch nicht vollständig in den Klan Amrab integriert.

2. Manyomeli und Melipivli waren ebenfalls zwei Brüder, aus dem Klan Kembiam; Manyomeli war der ältere Bruder. Melipivli wollte eine Sagopalme in der Gegend von Melomboyambə fällen. Manyomeli kam hinzu und sagte: "Warum fällst du meine Sagopalme?" Er schlug ihn mit einem Stock auf den Arm. Daraufhin verliess der jüngere Bruder den Klan Kembiam und trat in den Klan Wegum über.

In beiden Fällen handelt es sich um Konflikte zwischen Brüdern. Der jüngere Bruder besitzt ja ein Nutzungsrecht in dem Gebiet des älteren Bruders, während der ältere Bruder den Sagobestand des jüngeren Bruders nicht nutzen darf. Es ist nun wichtig zu sehen, dass in beiden Fällen der jüngere Bruder den Klan verliess. Der Konflikt war damit beigelegt. Für beide Konflikte wäre es entscheidend zu wissen, welche Sagoareale welcher Grösse zur Verfügung standen. Dies konnte jedoch nicht festgestellt werden. Als ein Hinweis mag dennoch von Nutzen sein, dass im ersten Fall fünf Brüder sich in der Nutzung der Areale verständigen mussten.

3. In diesem Fall handelt es sich um einen Konflikt, der durch eine Adoption bedingt war. Tevolavi (Klan Wende) wurde in den Klan Sambe

(1) Bateson (1932:287) schreibt über die Beziehung zwischen Brüdern: "This relationship of brothers is marked by the authority of the elder. The younger must never strike the elder."

adoptiert und zur gleichen Zeit auch Wavulə, der Sohn seines Bruders. Die erste Frau von Tevolavi, Asənamak, zog den Knaben Wavulə auf; sie hatte keine eigenen Kinder. Der Sohn der zweiten Frau von Tevolavi, Palangwe, bekam dann Streit mit Wavulə wegen eines Sagogebietes. Als Folge des Konfliktes kehrte Wavulə zu dem Klan seines Vaters, dem Klan Wende, zurück.

4. Nicht nur innerhalb eines Klandes, sondern auch zwischen verwandten Klanan können Konflikte der beschriebenen Art ausbrechen. Die Klane Wuliap und Moni haben beide südlich des Dorfes Sagoareale; der Klan Wuliap nahe am Waldrand, der Klan Moni nördlich davon. Angehörige beider Klane stritten um ein Sagoareal in dieser Gegend, es kam zu einem Kampf, in welchem mit Stöcken geschlagen wurde. Im Klan Moni gab es damals drei Brüder: der älteste Bruder hiess Nigwan - von ihm stammen heute die Mitglieder einer Linie dieses Klandes ab -, der nächstjüngere Bruder war Laminon, der jedoch als kleiner Knabe in den Klan Sui adoptiert wurde, und der jüngste Bruder hiess Kavokavi. Nach dem Kampf wollte Kavokavi mit seinem Bruder Nigwan das Dorf verlassen, um nach Mamandangə (beim heutigen Kamanəmbət am Sepik) zu ziehen. Nigwan wollte jedoch in Gaikorobi bleiben, und so ging Kavokavi allein. Der umstrittene Sagobestand gehört heute Menschen des Klandes Wuliap.

5. Zwei Generationen nachdem das Dorf Gaikorobi gegründet worden war, entbrannte zwischen dem Klan Sui und dem Klan Sambe, die ja beide in einer "brüderlichen" Beziehung zueinander stehen, ein heftiger Streit um ein Sagogebiet, das Vandimbasu genannt wird. Der Klan Sambe soll zu dieser Zeit zahlenmässig sehr stark gewesen sein, dem Klan Sui überlegen, der fast am Aussterben war. Diese Situation soll der Klan Sambe genutzt haben, um Gebiete des Klandes Sui an sich zu nehmen. In dem folgenden Kampf kam es aus unerklärlichen Gründen dazu, dass der Klan Sambe bei der Siedlung Wombunge Zuflucht und Unterstützung suchte. So weitete sich der Streit zu einem Kampf zwischen den Siedlungen Wombunge und Gaikorobi aus (1).

6. Ein anderer Konflikt betraf die beiden Dörfer Nangusap und Gaikorobi. Die Bevölkerung von Nangusap muss damals grösser als jene von Gaikorobi gewesen sein. Sagoareale, die heute von Menschen aus Gaikorobi genutzt werden, wurden damals von Menschen aus Nangusap auf-

(1) Vgl. die Geschichte der Klane Sui und Sambe, dargestellt im Abschnitt 1.4.2.

gesucht. Der Konflikt brach aus, als eine Frau des Klandes Moni in dem umstrittenen Gebiet Sago wusch und dabei von einem Mann aus Nangusap vergewaltigt wurde. In der Folge kam es zu einer Schlägerei zwischen Männern beider Dörfer, bei welcher es auch viele Tote gegeben haben soll.

6.4 DIE ANWESENHEIT VON AHNEN IN BESTIMMTEN SAGOAREALEN

Mit *kalu* werden im allgemeinen kleine Netztaschen bezeichnet, die man über die Schulter hängt und in denen verschiedene Gegenstände wie Tabak, Arecanüsse, Zeitungspapier zum Zigarettendrehen usw. aufbewahrt werden. Mit dem gleichen Wort bezeichnet man jedoch auch grössere Netztaschen, die in den Wohnhäusern aufgehoben werden und in denen sich bestimmte Gegenstände befinden, die mit wichtigen Klan-Ahnen bzw. totemistischen Zuweisungen eines Klandes verbunden sind. Die Inhalte dieser Netztaschen - oft sind es auch Palmb Blütenhüllblätter oder Tongefässe, die die Gegenstände verbergen - werden sehr streng geheimgehalten. Es kann jedoch auch vorkommen, dass es sich um Gegenstände wie Flöten oder Schlitztrommeln handelt, die den initiierten Männern allgemein bekannt sind.

Diese *kalu* stehen nun aber auch in Verbindung mit bestimmten Sagoarealen und Waldgebieten eines Klandes, die ebenfalls als *kalu* eines Klandes betrachtet werden können. Als Beispiel soll hier erwähnt werden, dass der Klan Moni ein *kalu* mit dem Namen Nglomban besitzt; es sind zwei grosse Schlitztrommeln, die im Männerhaus Mangwambet stehen und nur bei besonderen Festen, z.B. Totenfesten, mehrere Nächte hintereinander geschlagen werden. Ein Sagoareal des Klandes Moni, ein *kalu* genanntes Gebiet, wird nun ebenfalls Nglomban genannt. Ein weiteres Beispiel lässt sich für den Klan Yogum anführen: Der Klan Yogum besitzt ein Sagoareal, ein *kalu*, mit dem Namen Kolimbansu. Nun ist die wichtigste Zuordnung für diesen Klan das Ahnenwesen Kolimban. So sind die Waldgebiete und Sagoareale, die als *kalu* bezeichnet werden, in einer besonders engen Beziehung mit den Mythen und Zuordnungen eines Klandes.

In diesen Gebieten sollen die Ahnen eines Klandes anwesend sein. Diese Ahnen schützen nach den Aussagen der Informanten in besonderem Mass diese Gebiete. Es gibt jedoch auch hier kleinere Unterschiede. Um zu dem Klan Moni zurückzukehren: Es wurde gesagt, dass es zwei Gebiete gibt, die man als seine *kalu* bezeichnen könnte. Einmal das Gebiet Nglomban, das der Ahne Kuvumban schützen soll, und ferner das Ge-

biet Mbambe, ebenfalls *kalu*, wo es Baumgeister (*wundjumbu*) sind, die das Gebiet schützen. Es sollen in diesem Fall die Baumgeister Nondimeli und Nondindjo sein.

Für diese Gebiete bestehen bestimmte Verhaltensvorschriften. Eine Frau sollte z.B. in einem solchen Sagogebiet nicht zu viele Sagopalmen fällen, die nahe beieinander stehen, weil der Ahne sonst zürnen würde, wenn er keinen Platz mehr habe, um sich zu verbergen. Auch soll eine Frau die Arbeitsstelle nach Beendigung ihrer Arbeit sauber verlassen, z.B. keine unbearbeiteten Sagomarkfasern liegen lassen. Wie schon gesagt, können aber auch Waldgebiete *kalu* sein; *kalu* beschränkt sich also nicht auf den Sagobestand allein.

Sagoareale, die schon zur Zeit der Vorfahren im Besitz des gleichen Klanes waren, also "alter" Besitz sind, werden mit *təməblama nyaitmo ngwaimo nosu* (Sagosumpf der Väter und Vatersväter) umschrieben und von anderen Sagoarealen abgegrenzt, die erst später in den Klanbesitz übergingen. Letztere nennt man *numbungu nosu* (der Feinde Sagosümpfe). Teilweise sind diese Sagoareale, die von alters her im Klanbesitz sind, mit den *kalu* genannten Gebieten identisch.

Aus diesen Gebieten werden für die Totenfeste die Palmsprossen geholt, die dann auseinandergebrochen und verknotet werden (*mbulə kinsan*). Auch bei anderen Festen werden solche Palmsprossen geholt, die dann jedoch nicht aus den oben genannten Gebieten stammen müssen. Die aus dem Gebiet der Ahnen stammenden *kinsan* werden auch *wan ndama kinsan* (Palmspross vom Gesicht des Ahnen?) genannt. Ferner werden aus diesen Gebieten die Palmlattscheiden von Sagopalmen für Malereien geholt, die bei Totenfesten aufgestellt werden (1). Aus den gleichen Gebieten kommen aber auch Palmlätter von Sagopalmen, die für die ersten Dachschindeln eines Hauses benötigt werden. Man hängt die daraus gefertigten Dachschindeln an den Stirnseiten des Hauses auf, wenn mit der Herstellung der Dachschindeln begonnen wird (2).

Schliesslich sei noch erwähnt, dass eine Frau, die in diesen Gebieten arbeitet, nach Beendigung der Arbeit, wenn die Sagopalme ganz verarbeitet wurde, ihre Arbeitsgeräte wie Auffangtrog, Schöpfkelle, Kokosbastsieb oder Waschrinne nicht mitnehmen darf, sondern diese liegen lassen muss. Der oder die im Gebiet anwesenden Ahnen würden der Frau sonst Krankheit bringen.

(1) Vgl. Abschnitt 7.3 und Abb. 99-100.

(2) Vgl. Abschnitt 7.1 im folgenden Kapitel.

7. KAPITEL: Beispiele technologischer Verwendungen von Teilen der Sagopalme

7.1 DIE VERWENDUNG VON TEILEN DER SAGOPALME BEIM HAUSBAU

Wenn bisher von der Sagopalme hauptsächlich im Zusammenhang mit Nahrung gesprochen wurde, so bedeutet dies nicht, dass nicht auch andere, vielseitige Verwendungsmöglichkeiten dieser Pflanze angetroffen werden konnten.

Von besonderer Bedeutung ist die Verwendung von Teilen der Pflanze für den Hausbau. Es wurde schon gesagt, dass der Hausbau hauptsächlich eine Tätigkeit der Männer ist, obgleich auch Frauen zur Hilfe herangezogen werden können. In unserem Zusammenhang ist es wichtig, dass die Fiederblätter der Sagopalme für die Herstellung der Dachschildeln genutzt werden. Dazu verwendet man fast immer die Palmbblätter der Sagopalme *ngak*, jener Varietät, die nur wenig Stärke enthält, so dass sie für die Sagogewinnung unbrauchbar ist.

Von einem Palmbblatt schlägt man die einzelnen Fiederblätter (*ngi*) ab und schnürt sie zu Bündeln (*sai*) zusammen. Dann werden kurze Holzstöcke (*amambo*) von ca. 1 m Länge zurechtgeschnitten und ebenfalls gebündelt. Die Stöcke und die Fiederblätter bringt man in das Dorf, wo die Dachschildeln hergestellt werden. Um einen der kurzen Stöcke biegt man die einzelnen Fiederblätter, wobei das eine Ende meistens etwas länger ist, und näht mit gespaltener Rotangschnur (*kuvu*) die nebeneinanderliegenden, umgebogenen Fiederblätter unterhalb des Stockes zusammen. Die Männer, die diese Arbeit meistens an einem Holzgestell (*djam-bø*) stehend verrichten (vgl. Abb. 83), auf das die Dachschildeln gelegt werden, bedienen sich zum Nähen eines Knochens (*mbigna*) des Fliegenden Hundes (*kumbui*) (1). Am unteren Rand des Daches legt man besonders lange Dachschildeln auf, die *mbeve* genannt werden. Eine Reihe von mehreren, aufeinanderliegenden Dachschildeln nennt man *piambø*. Die Dachschildeln werden auf dem Gitternetz des Daches festgebunden. Es kann jedoch auch vorkommen, dass man für die Dachbedeckung keine Dachschildeln herstellt, sondern die Palmbblätter als solche auf das Dach aufschichtet. Dies wird oft bei Waldhäusern (Abb. 54) gemacht. Da das

(1) Vgl. auch die Beschreibung der Herstellung von Dachschildeln im Gebiet der Yimar, die keine Nadeln verwenden, bei Haberland/Seyfarth 1974:41.

Nähen der Fiederblätter eine äusserst mühsame und langwierige Arbeit ist, ist es einfacher, die ganzen Palmbblätter zu verwenden. Häufig benutzen die Einheimischen auch die noch brauchbaren Dachschindeln von abgerissenen Häusern.

Beim Bau eines Hauses legt der Mann über dem Firstbalken, wo die obersten Dachschindeln der beiden Dachseiten aneinanderstossen, unterschiedlich viele, schmale Palmbblattscheiden (*mboe*) der Sagopalme auf. Die beiden äussersten dieser *mboe* sind am unteren Rand leicht gezackt; man nennt sie dann *wakanambi mboe*. Diese *mboe* durchbohrt man und steckt sie auf vertikale Stöckchen (*mavavi*), die am Firstbalken befestigt sind. Auf diese auch *nyimun mboe* (älterer Bruder *mboe*) genannten Blattscheiden kommen quer dazu kleinere und schmalere Blattscheidenstücke, die *nyange mboe* (Schwester *mboe*) genannt werden. Diese sind ebenfalls auf die *mavavi* aufgesteckt. Die Spitze dieser Stöckchen wird von Kokosnusschalen-Hälften (*auvi*) und schliesslich Nusschalen der Borassuspalmge gekrönt.

Aber nicht nur die Dachbedeckung, sondern auch die Wände (*mundag*) der Häuser bestehen heute meistens aus Material der Sagopalme, nämlich aus Palmbblattrippen (*ngo*). Sie werden vertikal nebeneinandergestellt und mit Rotangschnur verbunden. Es handelt sich hier vermutlich um eine Neuerung, denn früher sollen in Gaikorobi die Hauswände aus schmalen, horizontal angebrachten Palmrindenstücken, die immer einen kleinen Zwischenraum liessen, hergestellt worden sein. Dazu verwendete man jedoch nicht die Rinde der Sagopalme, sondern die Rinde anderer Palmen, die härter sein soll. Diese *ngwitn* genannten Hauswände sieht man heute nur noch selten. Durch die schmalen Ritzen konnte man nach aussen sehen, denn früher waren ja auch die heute üblichen Fensteröffnungen in den Hauswänden nicht vorhanden. Nur selten wird die Rinde (*vavule*) der Sagopalme für den Fussboden eines Hauses verwendet; man macht es in Waldhäusern oder in provisorischen Hütten, denn die Rinde soll sich mit der Zeit wölben. Schliesslich wäre noch zu erwähnen, dass besonders bei den Hausfassaden, die *punge* (Brust des Hauses) genannt werden, eine oft recht komplizierte Wandverkleidung mit abwechselungsweise Fiederblätter der Borassuspalmge und der Sagopalme gearbeitet wird. Leider geschieht dies heute nur noch bei wenigen Häusern, und bei Männerhäusern war es in Gaikorobi nicht mehr vorhanden. Dagegen konnte es in Marap 1 (Abb. 84) bei Männerhäusern und in Yegiap bei dem Neubau eines solchen noch gesehen werden. Leider wurde die Herstellung einer solchen Wandverkleidung von mir nie beobachtet. Eines der sehr häufigen Muster, eine Art übereinanderliegender Wellen, soll den halbkreis-

förmigen Muschelschmuck aus Perlmutter, *nyo* genannt, darstellen. Dieser Schmuck wird um den Hals hängend und auf der Brust aufliegend getragen. Man muss nun bedenken, dass das Wohnhaus in den einheimischen Vorstellungen, wie auch das Männerhaus, eine Frau darstellt, so dass dieses Muster an der Hausfassade als ihr Brustschmuck betrachtet werden kann. An den Hausfassaden oberhalb des Hauseinganges gibt es ferner manchmal auch eine Art von halbrundem, herausragendem Schirm (*saindjam tambo*), der ebenfalls aus Fiederblättern der Sagopalme gearbeitet wird.

Wenn von einem Mann zum ersten Mal ein grosses Haus gebaut wird, so nimmt dieser, bevor er mit der Herstellung der Dachziegel beginnt, aus einem bestimmten Sagogebiet, das von alters her in seinem Klanbesitz ist, Sagopalmlätter und stellt daraus zwei Dachschilden her, die er - je eine - an die Vorder- und Rückfront des Hauses hängt. An den Stock der Dachschilden wird ein etwas längerer Stock kreuzweise angebunden. Dieser *ngwenə* genannte, längere Stock besteht aus einem besonderen Pflanzenmaterial, das dem Klan des Mannes totemistisch zugeordnet ist. Man sagte, dass der verstorbene Vater oder Bruder des Hauserbauers an diesem Stock das Abbild (*keikn*) des Hauses in das Totenland ziehen würde. Ein so gebautes Haus soll besonders lange stehen können. Eine ähnliche Vorstellung konnte bei der Herstellung von bestimmten Fischreusen (*amui*) bemerkt werden, die von einem Mann zum ersten Mal hergestellt und besonders geschmückt worden waren. Auch deren Abbild soll in das Totenland gegangen sein.

7.2 DIE HERSTELLUNG VON FASERRÖCKEN

Da die Faserröcke der Frauen aus dem Material der Sagopalme angefertigt werden, möchte ich deren Herstellung hier beschreiben (1). Faserröcke werden nur von Frauen hergestellt, wobei es gleichgültig ist, ob diese Röcke von Frauen oder von Männern, die bei einem Fest auch solche Röcke tragen können, angezogen werden. Die Herstellung der Röcke konnte beobachtet werden, wenn diese gerade gebraucht wurden, z.B. vor einem Fest oder wenn trauernde Frauen ungefärbte Röcke benötigten. Im Alltag werden Faserröcke nur noch selten getragen, manchmal sieht man sie bei jungen Mädchen oder auch bei Witwen. So konnten besonders die verschiedenen Muster von Faserröcken nicht mehr dokumentiert werden.

(1) Ueber die Herstellung von Faserröcken vgl. auch Haberland/Seyfarth 1974:170-171 und Schuster: Herstellen eines Frauenschurzes, o.J.

Für die Fasern der Röcke bringen Frauen noch nicht entfaltete Palmblätter der Sagopalme *ngak* in das Dorf. Zuerst wird eine dünne Haut (*paikwarə*), die das Blatt noch zusammenhält, abgezogen. Diese Fasernschicht hat wie die einzelnen Fiederblätter auch eine strich- bzw. dornartige Musterung, die man *ngisele* nennt. Die Frau schüttelt dann das Palmblatt, bis sich dieses wie ein Fächer oder eine Ziehharmonika auseinanderzieht, wobei die Mittelrippe (*ngo*) des Blattes nach unten hängt (Abb. 85). Die nun zum Vorschein kommenden, einzelnen langen Fiederblätter, von hellgrüner bis gelber Farbe, nennt man *sambule* (1). Die Frau nimmt mehrere solcher feinen Blättchen in die Hand und reisst sie von der Mittelrippe ab. Diese Blättchen werden dann bündelweise zusammengefasst und am oberen Ende verknotet. Vom Fiederblattansatz aus, dort, wo dieses Blättchen mit der Rippe verbunden war, zieht sie mit einer Miesmuschel (*wuli*) die einzelnen Schichten des Blättchens ab (Abb. 86) und reisst sie mit der Hand bis zum geknoteten Ende auseinander. Bei dieser Tätigkeit sitzt die Frau und hält mit einem Fuss das Knotenende des Faserbündels. Die Fasern, die ja immer noch wie einzelne Fiederblätter breitflächig sind, werden dann geschüttelt und von der sitzenden Frau auf dem Bein zu einem Knäuel gerollt und damit weiter zerbrochen (Abb. 87). Die nun fein aufgespalteten Fasern nennt man *kwərə*, wie auch der Faserrock insgesamt bezeichnet wird. Jedes Fiederblatt hat wie ein ganzes Palmblatt eine dünne Mittelrippe, die *saɪ* genannt wird. Diese Rippen bleiben beim Abreissen der Blättchen an der Mittelrippe des Palmblattes befestigt. Sie werden selber nicht für die Faserröcke verwendet. Aus ihnen können Besen gemacht werden oder man benutzt sie für Fischreusen. Die *kwərə* trocknet die Frau abschliessend in der Sonne und färbt sie je nachdem. Wenn die Fasern rot gefärbt werden, legt man sie zusammen mit *auvi*-Blättern, die in der Hand ein wenig zerkrümelt wurden, in noch nicht siedendes Wasser. Diese *auvi*-Blätter ergeben ein dunkles Rot. Eine andere Farbe wie Schwarz oder Graugrün erreicht man, indem man die Fasern in Schlamm legt. Die einzeln gefärbten Faserbündel werden dann um eine doppelt geführte Schnur (*mandje*) gezogen und verknotet (Abb. 88). Diese *mandje* wird aus der Rinde eines kleinen Baumes gewonnen. Die Röcke werden, wenn man sie anzieht, am unteren Ende auf die richtige Länge geschnitten. Es

(1) Diese *sambule* dienen manchmal auch als Vorhänge bei Männerhäusern, damit man von aussen nicht hineinsieht. Ferner wurde gesagt, dass, falls man in das Jenseits geht, oder anders ausgedrückt in das Wasser hinabtaucht, *sambule* des Wassers hochgehoben werden.

sei hier noch erwähnt, dass die Faserröcke der trauernden Frauen nicht gefärbt werden und eine gelbliche Farbe haben. Die Faserröcke von Frauen bei Festen dagegen sind immer sehr vielfarbig, mit mehreren Schichten von Faserbündeln übereinanderliegend und vorne kürzer als hinten. Schliesslich sei auch noch erwähnt, dass die Herstellung eines Faserrockes in einem totemistischen Namengesang kurz beschrieben wird.

7.3 MALEREI AUF PALMBLATTSCHEIDEN

In Gaikorobi kann man bemalte Palmbattscheiden von Sagopalmen bei Männerhäusern nicht mehr antreffen. Nur anlässlich bestimmter Feste werden heute noch solche Malereien hergestellt, z.B. bei Totenfesten die *salamboe* genannten Bilder für Verstorbene, deren Anfertigung im folgenden näher beschrieben werden soll.

Zuerst nimmt man ein grösseres Palmblatt der Sagopalmenvarietät *asano*, schlägt die Palmbattscheide ab und schneidet ihre beiden Enden so zurecht, dass eine Fläche in der Form eines ungefähr gleichschenkligen Dreiecks entsteht. Von dem mittleren Teil der Blattscheide wird eine äussere Rindenschicht entfernt. Anschliessend legt man die Palmbattscheide in Wasser, um sie weich und biegsam zu machen. Sie bleibt nun einige Tage im Wasser liegen. Dann stellt man ein dreieckförmiges Gestell (*samango*) für die Blattscheide her: Eine Blattrippe der Sagopalme wird zweimal derart geknickt, dass der mittlere Teil der Palmbattrippe kürzer als die zwei anderen, gleich langen Teile ist. Die so ein Dreieck bildende Palmbattrippe befestigt man an einem zugespitzten Palmrinden-Stöckchen der Areca-Palme und umschnürt sie in der Mitte des kürzeren Teiles und an den Enden der Blattrippe mit Rotang. Die Palmbattscheide wird aus dem Wasser genommen, flachgedrückt und auf das Gestell *samango* gelegt; die über das Dreieck hinausragenden Stücke werden abgeschnitten. Dann näht man die Fläche mit Rotang an das Gestell. Auf schwarzem Grund trägt man mit weisser und roter Farbe die Malerei auf, wie bei der Bemalung der Gesichter von Menschen auch hier mit einem dünnen Stengelstück einer Pflanze (vgl. Abb. 99 und 100). Die aufgetragenen Zeichnungen haben keine besonderen Namen. Man unterscheidet jedoch zwischen zwei in der Darstellung des Gesichtes leicht variierenden Typen der Bemalung, die *ndoa kəpma* und *mbai kəpma* genannt werden (1).

(1) In ähnlicher Weise wird auch bei der Bemalung von menschlichen Gesichtern unterschieden.

Diese *salamboe* stellt man bei einem Totenfest in dem Wohnhaus, in welchem das Fest stattfindet, auf, so dass es jedermann sehen kann. Durch das Dreiecksgestell (*samango*) zieht man dazu noch zahlreiche kleine, zugespitzte Palmrinden-Stäbchen der Areca-Palme und steckt verschiedenfarbige und unterschiedlich geformte Früchte (*mbandi*) darauf (vgl. Abb. 101) (1).

Das *salamboe* soll ein Abbild des Toten sein, für den das Totenfest gemacht wird. Wiederholtes Fragen ergab, dass die Seele des Toten nicht in dem Abbild anwesend sein soll. Wichtig ist das Material, aus dem ein *salamboe* hergestellt wird. Wie schon gesagt wurde, soll die Palmblattscheide aus einem besonderen Sagobestand des Klandes des Verstorbenen genommen werden (2). Dieser besondere Sagobestand soll längere Zeit im Besitz des Klandes gewesen sein; er ist mit den Ahnen des Klandes eng verbunden. Nach Beendigung des Totenfestes wird das *salamboe* von einem nahen Verwandten des Verstorbenen zerbrochen und in einem Feuer verbrannt. Das Abbild (*keikn*) des *salamboe* soll in das Totenland gehen, und die Toten sollen es sehen. Die Toten wissen dann, dass die Menschen nicht mehr trauern, sie freuen sich.

7.4 WEITERE VERWENDUNGEN VON TEILEN DER SAGOPALME

Aus der Palmblattrippe einer Sagopalme stellt man auch die Einsaiten-Instrumente *kangan* her. Ein Stück der Rippe wird so abgelöst, dass es an beiden Enden noch an der Rippe haften bleibt. Diese Haftstellen umwickelt man fest mit Rotangsnur und spannt die dünne Saite mit Hilfe von drei kleinen, verschieden langen Stegen, ebenfalls aus der Rinde einer Palmblattrippe. Dieses Instrument *kangan* spielen v.a. Frauen und Mädchen in den Wohnhäusern, wobei sie mit zwei dünnen Stäbchen, ebenfalls von einer Palmblattrippe der Sagopalme, auf die Saite schlagen. Manchmal spielen aber auch Männer dieses Instrument. Es kann vorkommen, dass man zu zweit am gleichen Instrument spielt. Ferner kann man einen Resonanzboden noch zusätzlich unter die Palmrippe stellen, z.B. eine Kokosnussschale oder sogar eine kleine Schlitztrommel. Eigenartigerweise wird dieses Instrument nicht dem gleichen Klan wie die Sagopalme zugeordnet, sondern dem Klan Nari, dessen Ahne Ngusavimeli das Instrument zum ersten Mal gebaut haben soll.

(1) Es handelt sich um Früchte des Baumes *Ervatamia* sp. (vgl. van Royen, 1969).

(2) Vgl. Abschnitt 6.4.

Es wurde schon gesagt, dass die Rippen der einzelnen Fiederblätter der Sagopalme für die Herstellung der Fischreusen *amui* dienen. Dazu werden ferner auch die Rindenstücke einer Blattmittelrippe der Sagopalme (*ngo*) gebraucht.

Schmale Blattscheiden (*mboe*) der Sagopalme werden auch heute noch als Wischer oder Schaufeln (*kamban*) verwendet, um in Männerhäusern Abfälle zusammenzukehren oder die Asche von Feuerstellen zu entfernen. Eine nicht mehr beobachtbare Verwendungsmöglichkeit der Sagopalme stellen sog. Sensen (*salasalak*) dar, aus der Rinde der Sagopalme gefertigt, mit denen, wie ebenfalls mit Bambus, früher das Gras auf Tanzplätzen umgelegt wurde.

8. KAPITEL: Sagopalme und Sago im einheimischen Weltbild

8.1 MYTHEN: EINFUEHRENDE BETRACHTUNG

Die Auswahl der hier folgenden Mythen geschah unter dem Gesichtspunkt, die verschiedenen Mythenaussagen über Sago und die in einheimischer Sicht damit zusammenhängenden Phänomene zusammenzustellen. Diese Auswahl ist daher nicht als repräsentativ für das allgemeine Erzählgut von Gaikorobi zu betrachten. Es ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, einen gesamten Ueberblick über die Mythen dieses Dorfes zu geben. Man wird auch bemerken, dass die hier vorgelegten Mythen mehr oder weniger von einer kleinen Anzahl von Informanten stammen. Dies hängt u.a. damit zusammen, dass die Sagopalme einer bestimmten Verwandtschaftsgruppe totemistisch zugeordnet wird. Aus diesem Grunde wurden von mir auch meistens jene Informanten um Mythen zu einem bestimmten Objekt gebeten, deren Verwandtschaftsgruppe dieses Objekt auch zugewiesen wird. Wie sich im Laufe der Feldforschung zeigte, konnten jedoch auch von Informanten Mythen über Sago aufgenommen werden, zu deren totemistischen Zuordnungen Sago auf den ersten Blick hin nicht gezählt werden mag. Dies hängt wiederum mit den zahlreichen Querverbindungen zusammen, durch die die Ahnengestalten verschiedener Klane untereinander verknüpft sind. Man wird also nicht sagen können, dass hier nur Mythen vorgelegt werden, die allein derjenigen Verwandtschaftsgruppe zugehören, die die Sagopalme als ihren totemistischen Besitz betrachtet. Es handelt sich, wie gesagt, um eine Auswahl, die nach inhaltlichen und nicht nach formalen Kriterien gemacht wurde. Ich möchte nochmals betonen, dass es in Gaikorobi Mythen gibt, die sich in vielem von den hier vorgelegten unterscheiden und die teilweise viel länger und ausführlicher sind.

Es kann nicht Aufgabe dieser Arbeit sein, die hier vorgestellten Mythen auf ihre Verbreitung am Mittelsepik oder z.B. auf mögliche Entlehnungen aus Nachbargebieten hin zu untersuchen. Dazu soll erst das gesamte in Gaikorobi aufgenommene Mythenmaterial veröffentlicht werden; ferner müssten zuerst auch noch die anderen am Mittelsepik gesammelten Mythen publiziert werden. Erst dann wird es sinnvoll sein und auch notwendig werden, in grösserem Umfang als bisher die Angaben einer vergleichenden Betrachtung zu unterziehen und auch die Nachbargebiete des Mittelsepik zu berücksichtigen.

Ziel der hier zu machenden Betrachtungen wird es sein, das Verständnis für die einheimischen Gedanken über Sago, die Sagopalme und andere, damit zusammenhängende Erscheinungen zu fördern und den gedanklichen Hintergrund aufzuhellen, vor welchem Sago von Einheimischen gesehen wird. Es geht also vor allem um die gedanklichen Verbindungen, in denen Sago auftritt. Dabei darf es nicht verwirren, wenn einige Mythen wiedergegeben werden, in denen Sago explizit nicht erwähnt wird.

Wie in dieser Arbeit schon öfter bemerkt werden konnte, wird von mir sehr viel Wert darauf gelegt, was Einheimische zu einer Erscheinung selbst zu sagen haben. Die hier folgenden Mythen sind daher auch als Selbstzeugnisse bestimmter Informanten, bestimmter Individuen, zu lesen und zu betrachten.

Wenn die hier zu lesenden Mythen als in sich geschlossene Blöcke erscheinen, so ist dies der Druckkunst zuzuschreiben und nicht der im Felde anzutreffenden Situation. Obgleich auch Mythen aufgenommen wurden, die von Informanten in der Weise erzählt wurden, dass es deutlich einen Anfang und ein Ende in der Erzählung gibt, so möchte ich doch betonen, dass viele dieser Mythen Fragmente sind, Bruchstücke einer Weltbetrachtung, Teile des mythologischen Wissens einzelner Individuen, ja oft nicht viel mehr als Gesprächsfetzen. Es soll also ausdrücklich hervorgehoben werden, dass es nur zum Teil in sich geschlossene Erzählungen sind. Aus diesem Grunde wurde auch darauf verzichtet, eine formale Analyse durchzuführen, die die Mythen in einzelne Folgen zergliedert (1).

Damit kommen wir zur Situation der Aufnahme dieser Mythen. Von vielen Mythen wurde das erste Mal nur in Bruchstücken, Andeutungen, kurzen Hinweisen erfahren, ohne einen zusammenhängenden Mythentext daraus ableiten zu können. Erst später, nach einem halben Jahr des Feldaufenthaltes, konnte mit mehr systematischer Dokumentation der Mythen begonnen werden. Die Informanten hatten sich inzwischen auf den Ethnologen eingestellt. Da bestimmte, von mir als esoterisch bezeichnete Mythen und besonders die darin vorkommenden Namen von Geheimhaltung umgeben sind (2), wurden die Mythen immer in Sitzungen mit einem einzelnen Informanten aufgenommen. Der beste Zeitpunkt hierfür war der Vormittag,

(1) Vgl. dazu die Analysen bei Hauser-Schäublin (1977) und Kelm (1975) sowie die dort aufgeführte Literatur.

(2) Aus diesem Grunde wird auch vorerst noch davon abgesehen, diese esoterischen Mythen im Urtext (Sawos oder melanesisches Pidgin) zu publizieren, da sie sonst von Bewohnern aus Gaikorobi gelesen werden könnten. Vielleicht wird es zu einem späteren Zeitpunkt möglich sein.

da die Informanten nachts die während dieser Zeit, nach Ansicht Einheimischer, besonders intensiv anwesenden Ahnen befürchteten und auch die Gefährdung durch das unerlaubte Mithören anderer Einheimischer gross war. Die Mythen wurden teilweise in Sawos, teilweise in Pidgin, teilweise auch in beiden Sprachen auf Tonband aufgenommen. Oft enthalten die in einheimischer Sprache gegebenen Mythen viele Pidgin-Worte, aber auch das Umgekehrte ist häufig der Fall. Die Methode, Mythen in Pidgin und Sawos aufzunehmen, erwies sich als wenig sinnvoll, da eine der beiden Versionen dann sehr verkürzt wiedergegeben wurde. Man konnte von einem Einheimischen nicht verlangen, die gleiche Mythe zweimal hintereinander zu erzählen. Schliesslich sei noch angemerkt, dass manche Mytheninformation nur schriftlich, stichwortartig, aufgenommen werden konnte, da es die gespannte Atmosphäre mancher Mitteilung nicht anders zuließ und auch die Angst mancher Informanten, auf Band gesprochene Mitteilungen könnten von anderen Einheimischen abgehört werden, nicht immer auszuräumen war.

Im Gegensatz zu der Mitteilung von Kelm über den Oberlauf des Sepik, dass "Geschichten heute nicht mehr als sakral anzusehen sind" (Kelm 1975:19), kann vom Mittelsepik gesagt werden, dass die von mir als esoterisch bezeichneten Mythen einen stark "sakralen" Charakter bewahrt haben, der gerade an der Geheimhaltung von Namen, Identifikationen, Handlungssequenzen deutlich wird. Es soll hier jedoch nicht ein "sakraler" Bereich einem "profanen" gegenübergestellt werden, sind dies doch Unterscheidungen, die von Aussenstehenden an schwer fassbare Phänomene herangetragen werden. Es gibt dagegen verschiedene Intensitätsstufen, bei denen eine unterschiedlich starke Anwesenheit von Ahnen und mit der Urzeit zusammenhängenden Phänomenen gegeben ist. Aus diesem Grunde war es auch nicht möglich, nachts esoterische Mythen aufzunehmen, obgleich tagsüber ja auch Wirkungen aus einem nichtmenschlichen Bereich für die Einheimischen beobachtbar sind. Es ist jedoch ein qualitativer Unterschied. Die Nacht wird von Einheimischen immer noch als eine der Urzeit vergleichbare Zeit angesehen, als Sonne und Mond noch nicht entstanden waren, die Menschen sich nur tastend fortbewegten usw. Bestimmte Namen von Urahnern, die gerade mit dieser Urzeit zusammenhängen, wurden so nachts nur flüsternd oder gar nicht ausgesprochen. Unter diesem Aspekt bedeutet das Nennen eines Namens wirklich die Anwesenheit des Genannten, und so kann man Schmitz (1960:235) nur zustimmen, wenn er sagt:

"Die Erzählung der Mythen ist die akustische Vergegenwärtigung jener Kraft, welche die Welt hat entstehen lassen. Und das Heiligste in

allen Mythen sind immer die Namen jener Gottheiten, deren Handlungen die Schöpfung ausmachen. Der Zuhörer gerät also durch die Erzählung in eine *Communio* mit der Schöpfungskraft."

Schon Bateson (1932:404-407) macht deutlich, dass es exoterische und esoterische Varianten von Mythen bei den Iatmul gibt (1). Nun ist es nicht immer einfach, zu unterscheiden, welches eine esoterische und welches eine exoterische Variante ist. Worauf es hier hauptsächlich ankommt, ist zu zeigen, dass es verschiedene Ebenen gibt, auf denen Mytheninhalte mitgeteilt werden können. Auf der exoterischen Ebene liegen eindeutig die in Gaikorobi *savi* genannten Mythen, die z.B. abends Kindern erzählt werden; trotzdem besitzen sie im Kern manchen esoterischen Inhalt, wie Informanten versicherten. Ein Charakteristikum der Geheimhaltung ist es ja gerade, dass man nicht immer weiss, wo sich ein wirklich esoterischer Inhalt befindet. Mit der Zeit wurde dann der Eindruck gewonnen, dass esoterische Mytheninhalte in äusserst knapper, verkürzter Form wiedergegeben werden, während die exoterischen Mythen sich in mehr detaillierten Beschreibungen von Gestalten, Handlungen usw. auslassen. Aus diesem Grunde wird auch eine Analyse dieser esoterischen Bruchstücke erschwert; sie sind oft schwer verständlich, weil Mitteilungen mit dem im wesentlichen gleichen Inhalt in verschiedener Form gegeben werden. Bateson hat das Besondere vieler Mythen vom Mittelsepiak erkannt, wenn er sagt, dass es bei den Mythen nicht so sehr auf die Sequenz, sondern auf die Details, auf die Identifikationen ankäme:

"... a tendency to think of a story, not as a chronological sequence of events, but as a set of details with varying degrees of secrecy surrounding each- ..." (Bateson ²1958:224)

Es ist diese Eigenschaft, die die Mythen kennenden Einheimischen auszeichnet, die mich bewogen hat, mehr auf den Inhalt, die Bilder und Identifikationen zu achten als auf die Abfolge bestimmter Handlungen in den Mythen. Damit kommen wir zu einem ganz entscheidenden Problem, nämlich jenem der Identifikationen, über die Jensen (³1966:127) schreibt:

"So ergibt sich jene eigenartige Kette von Identitäten, die nur in einer mythischen Welt denkbar ist, dort aber zu den selbstverständlichen Gegebenheiten gehört."

Es soll nun hier nicht behauptet werden, dass alle Mythen in Gaikorobi die gleiche Aussage besitzen. Doch ist es wichtig, dass man erkennt, wie gewisse Gestalten in Mythen Erscheinungsformen anderer Gestalten sind, dass sie untereinander zusammenhängen, in einer Wechselbeziehung

(1) Vgl. auch Hauser-Schäublin (1977:167-169) zu diesem Problem verschiedener Varianten. Ferner sei auch auf Laubscher (1976:213-214) verwiesen, der bei indonesischen Mythen esoterische und exoterische Bedeutungsebenen aufzeigt.

stehen, sich ineinander verwandelt haben usw. Es ist diese Welt der Identifikationen, die so verwirrend ist, aber auch von grosser Spannung erfüllt sein kann; eine Flut von Bildern, die an einem vorüberzieht. Daher darf es auch nicht als eine Vergewaltigung des Materials angesehen werden, wenn im folgenden auf Verbindungslinien, verschiedene Ebenen, Entsprechungen usw. hingewiesen wird. Daraus ergibt sich ferner, dass über einen Mytheninhalt verschiedene Varianten vorgelegt werden, damit man gerade diese Vielfalt erkennt.

Es soll hier nochmals auf Bateson verwiesen werden, der von verschiedenen Mustern oder auch Motiven des Iatmul-Denkens spricht. Eines dieser Muster nennt er Monismus:

"A sense of monism; that everything is fundamentally one or at least is derived from one origin." (Bateson 1958:235)

Demgegenüber steht das Motiv des Pluralismus, das sich gerade in der Fülle der Namen besonders kundtut. Bateson meint nun, dass dieser Pluralismus exoterisch sei, der Monismus dagegen ein esoterisches Gedankenmuster der Iatmul darstelle:

"On the whole, it would seem that the belief in multiplicity is lay and exoteric, while the details of the basis of monism are an esoteric mystery for the erudite." (Bateson 1958:236)

Meiner Ansicht nach hat Bateson hier sehr treffend das Wesen der Mythologie am Mittelsepiak dargelegt. Mein Informant Yamanawan sagte einmal folgendes:

"Ein Mensch stürzte hin, irgend etwas entstand aus seinen Knochen, und man [d.h. dessen Nachfahren] sagte: 'Das ist mein Baum! Das ist meine Schlingpflanze!' oder was es auch immer gewesen sein mag. Man kennzeichnete so, was einem zugehörig war [sein sollte]."

Die ganze Fülle der Umwelt, der Naturphänomene, bezieht sich so auf Umwandlungen. Dies wurde von Yamanawan als abstraktes Prinzip seiner eigenen Mythen klar erfasst und auch formuliert; er erklärte sozusagen, wie Mythen "aufgebaut" sind. Obgleich es hier nicht mit einer Fülle von Mythenbeispielen belegt werden kann (1), kann trotzdem gesagt werden, dass jede Baumart, Vogel, Gras, Stern, Fisch letztlich die umgewandelte Substanz eines Ahnenwesens darstellt; sei es aus einem Oberschenkelknochen, aus Haaren, Herz, Nachgeburt, Urin, Speichel usw. Sehr schön wird dieses Prinzip von Kelm (1975:60) beschrieben:

"Wichtig erscheint uns aber in diesem Zusammenhang eine grundsätzliche Vorstellung der Papua zu sein, die durch alle diese mythischen Bilder hindurchschimmert und insbesondere dort offenbar wird, wo der Tod eines bestimmten Wesens einer neuen Sache zur Entstehung ver-

(1) Den ausführlichen Beweis für diese Aussage wird man später in einer umfassenderen Mythenpublikation finden können.

hilft: es ist die Idee von der Metamorphose des äusseren Erscheinungsbildes. Es gibt keinen endgültigen Tod. Leben ist ewig, und jedes Sterben birgt in sich den Keim für neues Leben, sei es auch in anderer Gestalt."

Von den in Gaikorobi gesammelten Mythen aus kann die Wichtigkeit dieser Vorstellung von Metamorphosen nur unterstrichen werden. So war es direkt ein Anliegen des Informanten Yamanawan, diese Wandlungsfähigkeit der Ahnengestalten zu verdeutlichen und in immer neuen Bemühungen die Verzweigungen dieser so ungeheuer komplizierten Mythenwelt aufzuzeigen.

8.1.1 Mythen über die Entstehung der Erde

Alle Fragen nach dem Ursprung der Menschen und der Erde führten bei den verschiedensten Informanten letztlich auf ein Objekt hin, dessen Winzigkeit bei der Bedeutung des Ereignisses meistens besonders hervorgehoben wurde: *wuli*, die Miesmuschel. Man kann hier sagen, dass es sich um eine Mythenüberlieferung handelt, die unabhängig von klanspezifischen Ueberlieferungen ist. Die Miesmuschel selbst ist jedoch wiederum nur Ausdruck für andere Erscheinungen. Die Miesmuschel wurde sehr häufig mit dem weiblichen Geschlechtsteil gleichgesetzt; jedoch geht es hier nicht nur um an die Physis des Menschen angelehnte Vorstellungen, denn das Bild der Miesmuschel gilt ebenso für die Sepik-Landschaft, mit den im Norden und Süden das Flussbecken abschliessenden Gebirgszügen. Immer wieder wurde in kurzen Sätzen angedeutet, wie diese Miesmuschel auseinandergebrochen oder wie das Flussbecken des Sepik sich gebildet habe, die Landmassen, die Gebirgszüge sich voneinander getrennt hätten, oder anders gesagt, wie der weibliche Geschlechtsteil aufgebrochen worden sei. Diese Vieldeutigkeit in der mythischen Ueberlieferung, das Abspielen auf verschiedenen Ebenen, wird im Laufe der folgenden Darstellung noch häufiger zu bemerken sein. Man darf sich hierbei nicht von manchmal auftretenden, meistens nur scheinbaren Widersprüchen stören lassen.

Da die Angaben über diese Vorstellungen nie in Form einer längeren Erzählung wiedergegeben wurden, sondern nur in Andeutungen, kurzen Sätzen, ja Hinweisen, oder indem man eben eine Miesmuschel ergriff und nur auf sie hinwies, kann hier nicht ein Text folgen, in dem dies länger ausgeführt wird. Im folgenden soll jedoch ein Teil solcher Angaben meines Hauptinformanten Yamanawan wiedergegeben werden. Es konnten dabei keine Tonbandaufnahmen gemacht werden, da es die Situation nicht zuliess; auch wäre der gesprochene Text auf Band unverständlich geblieben.

ben, einmal wegen der leisen Aussprache, und dann wegen des fragmentarischen Charakters, bei welchem es eben manchmal auf Gestik, Pausen usw. mehr ankommt als auf Mitteilung von Worten.

Nr. 1: *Informant Yamanawan (Klan Sui) (Pi.) (1)*

Wie die Nachtzeit zu Ende ging und der Erdboden in die vier Richtungen verteilt wurde, da hat der Ahne Wanandimi Wanandai den Erdboden mit einem Rotang gezogen, zuerst nach Ambiang (Norden) und anschliessend nach Yambun (Westen), und hat die Pfosten, die das Himmelsgewölbe tragen, in die Erde gesetzt. Nach Kumbrangau (Süden) hat der Ahne Yangandai den Erdboden gezogen und die Pfosten in Kumbrangau und Woliagwi (Osten) gesetzt. Die Miesmuschel wurde gehalten, auseinandergebrochen, der eine Teil der Miesmuschel hierhin, der andere dorthin, die Erde wurde gezogen. Zuerst war die Miesmuschel verschlossen, dann brach sie auseinander, und die Männer pflanzten die Pfosten, die die Wolken tragen sollten, in die Erde, und die Menschen können heute weit gehen. Die Wolken stiegen hoch. Als der Ahne nach Norden ging, hat er wie ein Hahn gekräht. Das Tageslicht wollte anbrechen. Der Ahne, der nach Süden ging, hat wie der Morgenvogel *kwaitn* gerufen.

Nr. 2: *Informant Yamanawan (Klan Sui) (Pi./S)*

"Ngumbakemeli flog im Winde, überall war noch Wasser. Ngumbakemeli hatte weder Arme noch Beine zum Gehen. Er flog nur, er berührte die Oberfläche des Wassers. Er war wie der Schmetterling Mbanduk, mit vier Flügeln, die übereinander liegen. Er flog über dem Wasser. Ngutambian tauchte aus dem Wasser empor. Ngumbakemeli begattete Ngutambian. Kinder brachen aus Ngutambian hervor. Ngutambian ist etwas Kleines (?), das im Wasser schwimmt. Die beiden Männer entstanden. Ngutambian verwandelte sich in die grosse Schildkröte *mambi*. Jetzt ist die Sache [die Schildkröte] verborgen, die Schildkröten *ngusə* und *mambi*, beide verwandelten sich. Beide arbeiteten und hoben die Erde hoch. Das Wasser wühlten sie auf, das Wasser kochte. Allein in der Mitte kam sie hoch, Erde tauchte auf, tauchte auf und bedeckte das Wasser. Dann verwandelten sich die beiden [Schildkröten] in kurze Schlangen, in *malambe kasak* [auch rechtes Schwirrholtz bzw. Holzmesser] und *ambukelambe kasak* [auch linkes Schwirrholtz bzw. Holzmesser], die eine mit roter Haut, die andere mit teils gelblicher teils schwarzer Haut. Die beiden Schildkröten verloren ihren Panzer und verwandelten sich in Schlangen, sie entstanden als Schlangen. Und diese Haut, die sie verloren, war wie aus Stein: der kleine Stein, um Sago zu klopfen. Beide Panzer wurden zu Stein. Der Panzer von *ngusə* zum Stein des Sagoklopfers, der Panzer von *mambi* zum Stein des Tanzplatzes. Die beiden Schlangen drehten und drehten fortwährend diese Erde. Beide häuften die Erde auf, und es war ein grosser Berg geworden. Und nun kamen die beiden Krokodile Yamburə und Kavak, beide kamen, beide bereiteten sich vor, die Erde fortzutragen. Viele Menschen waren entstanden. Sie alle hatten Nachkommen, und viele Menschen drängten sich auf diesem Stück Erde. Die Erde bebte. Yamburəmeli war wie ein Wind, sie [Yamburə und Kavak] verteilten die Menschen, und die Erde bebte."

(1) Im folgenden soll wieder mit (Pi.) und mit (S) angezeigt werden, dass die Mythe in Pidgin resp. in Sawos aufgenommen wurde.

Diese Mythe über Ngumbakemeli und Ngutambian konnte erst nach über einem Jahr des Feldaufenthaltes erfahren werden. Schon damals, als Yamanawan sie erzählte, hatte sie einen sehr fragmentarischen Charakter; teils wurde sie in Pidgin, teils in Sawos erzählt, es waren nur teilweise Tonbandaufnahmen möglich, einiges gab Yamanawan auch nur in Stichworten an. Diese Schwierigkeiten bei der Dokumentation darf man bei der Betrachtung dieser Texte nie vergessen. Da die Mythe gegen Ende des Feldaufenthaltes aufgenommen wurde, konnten auch einige Fragen nicht mehr vollständig geklärt werden. So ist es nicht möglich, eine Uebersetzung des Wortes *tambian* zu geben. Es handelt sich um etwas, das im Wasser schwimmt, sehr klein ist und sich auch an Fischreusen befestigen kann; vielleicht eine Art Muschel bzw. Wasserschnecke. Bemühungen, ein Exemplar dieses *tambian* zu erhalten, verliefen leider erfolglos. Trotz all dieser Unvollkommenheiten soll diese Mythe in die Sammlung aufgenommen werden, da sie auf einige ganz wesentliche Punkte ein Licht wirft, besonders im Zusammenhang mit den im folgenden zu besprechenden Mythen.

Die zwei Wesen, die zu Beginn der Mythe erwähnt werden, Ngumbakemeli und Ngutambian, drücken schon in ihren Namen ihre Verbundenheit mit dem Wasser (*ngu*) aus. Es ist noch zu der Zeit, als alles von Wasser bedeckt, eine Erde aber noch nicht entstanden ist. Während von oben her eine Art Schmetterling, Ngumbakemeli, auf die Wasseroberfläche herabkommt, taucht von unten her aus dem Wasser empor Ngutambian. Nach dem Geschlechtsverkehr von beiden entstehen aus Ngutambian zwei Männer; gemeint sind die Ahnen Malumban und Kuvumban (s. unten). Dann beginnt ein Wandlungsprozess von Ngutambian, zuerst in eine Schildkröte, dann in eine Schlange. An dieser Stelle werden dann plötzlich zwei Schildkröten erwähnt, eine kleine, *ngusø*, und eine grosse, *mambi*. Dieser hier nun eingeführte Dualismus konnte nicht weiter geklärt werden. Es handelt sich hierbei um ein Problem, das immer wieder in Mythen und Gesprächen in Gaikorobi aufgetreten ist und das durch Rückfragen nicht zu lösen war (1). Hier soll nun hauptsächlich auf die Aktivität der Schildkröten und Schlangen hingewiesen werden, die auch in der folgenden Mythe nochmals beschrieben wird. Diese Schildkröten spielen in den Mythen, die in Gaikorobi gesammelt wurden, eine wichtige Rolle. Ihnen gegenüber tritt das Krokodil als handelndes Wesen der Urzeit bedeutend zurück, es tritt in einer späteren Phase der Weltentstehung erst ein. Es hat dann die Aufgabe, die einmal entstandene Erde zu verteilen.

(1) Es kann hier leider nicht näher auf diese Fragen im Zusammenhang mit Monismus und Dualismus eingegangen werden.

Ferner soll bei dieser Mythe besonders auf die Erwähnung der Verwandlungen hingewiesen werden: die Verwandlung von *tambian* zur Schildkröte und zur Schlange. Dieses Auftreten von Verwandlungen macht ein anfängliches Verstehen dieser Mythen äusserst schwierig, weil die gleiche Gestalt in verschiedenen Erscheinungsformen immer wieder vorkommt. Dies ist nun nicht eine Abstraktion, die im nachhinein gemacht wird, sondern die die Einheimischen selber vertraten. Ferner kann hier schon gesehen werden, wie Verwandlungen mit Neubildungen verbunden sind. Die Schildkröte wirft ihren Panzer ab und entwickelt sich zur Schlange. Ihre Haut bildet eine erstarrte Form und wird zu einem Stein.

Nr. 3: Informant Yamanawan (Klan Sui) (S)

"Die beiden Frauen tauchten als Schildkröten auf. Es gab nur Wasser an diesem Ort. Die beiden trieben den ersten Erdboden hoch, wie Betelkalk (?). *puk puk puk puk puk puk* kochte das Wasser. Das Wasser kochte und kochte, da kam der Kopf [Spitze] der Erde hervor. Die beiden Frauen rührten und rührten, mit der rechten und der linken Hand, da tauchte der Kopf der Erde auf. Ein Mann [Kind?] setzte sich schnell hin [fiel?] und trat auf den Boden. Nondimeli [Sagopalme] setzte sich schnell hin und trat auf den Boden. Hier, auf dem Kopf der Erde, hielten die Frauen die Klammern (*səkali*), den geklopften Sago wischten und kehrten sie zusammen. Die beiden Frauen waren eine kleine Schildkröte (*ngusə*) und eine grosse Schildkröte (*mambi*) gewesen und verwandelten sich in Frauen mit weisser und schwarzer Haut, wie Mevəmbət und Kambiambət entstanden sie. Zuerst waren sie jedoch *pan*-Schlangen [sehr kurze Schlangen] gewesen und hatten den Erdboden aufgewühlt, den Boden flachgedrückt und gesäubert, den geklopften Sago zusammengekehrt. Sie hatten die Erde hochgetragen, die Erde war hochgekommen und lang gestreckt worden. Nachdem der Erdboden in die Länge gestreckt worden war, kamen die beiden Kinder aus ihren Schössen, ein weisser Hahn und ein grauer Hahn: *pəm pəm pəm kakaruka!* Sie standen auf der Seite von Mindje (Norden) und Kambla (Süden) und schlugen mit dem rechten und linken Flügel ... Die beiden Frauen rührten den Brei (*djangvi*) mit den Klammern. Sie nahmen frischen Sago (*kəvinau*) und rührten ihn mit den Klammern, bis das Wasser fest wurde, bis dieses reine Wasser zu Erde wurde, zum Kopf der Erde. Die Erde hatten sie aufgewühlt und zusammengekehrt. Als die Erde gross und lang genug geworden war, brachen die Klammern auseinander. Der untere Teil der Klammer ist Kavak, der andere Teil ging hinauf, Yamburə, Oberkiefer [des Krokodiles] war er ..."

In dieser Mythe, die schon vor derjenigen über Ngumbakemeli und Ngutam-bian, nach ungefähr einem halben Jahr, von Yamanawan erfahren werden konnte, werden wiederum die Schildkröten als wichtige Wesen der Urzeit dargestellt. Hier wird jedoch von Anfang an von zwei Schildkröten gesprochen. Diese Schildkröten sind Verkörperungen der zwei Urfrauen Nduman und Ndangan (s. unten). Diese Schildkröten bringen die erste Erde aus dem Urwasser hervor und der ganze Vorgang wird mit einem Kochprozess verglichen.

Die Stelle, an der die Sagopalme erwähnt wird - d.h. der Name für die Sagopalme, Nondimeli - kann hier nicht vollständig erklärt werden. Es ist nun so, dass von der Sagopalme bzw. von dem damit verbundenen Ahnenwesen immer wieder behauptet wurde, dass diese zu Beginn die Erde betreten, berührt habe. Als ein scheinbarer Widerspruch muss auch vorerst die Aussage stehen bleiben, die besagt, dass diese Frauen der Urzeit Sago mit Wasser vermischen, ohne dass von einer Bearbeitung oder Entstehung des Sagos schon etwas gesagt worden ist. Diese Stelle wird man erst verstehen können, wenn man die folgenden Mythen betrachtet hat.

Ohne auf alle Aspekte dieser Mythe hier eingehen zu können, so z.B. die Erwähnung der Hähne usw., kommt es hier im wesentlichen darauf an, zu sehen, wie die Frauen mit Klammern in dieser langsam fest werdenden Erdmasse wie in einem Sagobrei rühren. Diese Klammern brechen dann ja auseinander, und damit wird auf die Trennung von oben und unten hingewiesen, die in der ersten hier vorgelegten Mythe (Nr. 1) mit dem Aufrichten der vier Himmelspfosten schon angedeutet wurde. Diese Trennung wird oft auch als ein Aufsperrn des Krokodilrachens geschildert, oder es wird gesagt, dass das Krokodil Kavak nach unten, das Krokodil Yambura nach oben gegangen sei. Als für unseren Zusammenhang wichtige Aussage soll hier festgehalten werden, dass die Urfrauen bzw. die sie verkörpernden Erscheinungsformen frischen Sago mit Wasser vermischen und damit die Erde festigen.

Damit nicht der Anschein erweckt wird, dass es sich bei dieser Verbindung von Sago und Wasser um eine besondere Mythenvariante handelt, die auf einen einzelnen Informanten zu beziehen ist, sollen im folgenden einige Aussagen eines Mannes aus dem Nachbardorf von Gaikorobi, Marap 2 (Kuvunge), wiedergegeben werden. Dieser Informant, aus dem Klan Kumbrangwe, gab ganz wesentliche Hinweise gerade über die Zusammenhänge mit Sago. Die im folgenden wiedergegebenen Aussagen kamen spontan, als ich Wangende nach Mythen über Sago fragte. Die Aussagen haben eine überraschende Ähnlichkeit mit denen von Gaikorobi, obgleich sie bedeutend weniger detailliert sind als die Informationen von Yamawan. Besonders kann man ein leichtes Zögern des Informanten feststellen, das daraus zu erklären ist, dass Wangende mich erst sehr wenig kannte.

Nr. 4: *Informant Wangende (Klan Kumbrangwe) (Marap 2) (Pi.)*

"Erde und Sago drehten sich. Auf dieser Erde war früher an allen Orten nur Wasser, und dann, wie ist diese Erde fest geworden? Früh-

her hörten wir, an diesem Ort sei nur Wasser gewesen. Die Erde war aufgeweicht, Sago war aufgeweicht, beides vermischte sich, und dann, der Erdengrund und die Wolken kamen zusammen, ich weiss nicht wie." "Und Erde, Sago setzte sich im Auffangtrog ab. Die Frau wäscht Sago, aber es ist wie reines Wasser, das hinunterfliesst. Ich meine, Erde war früher so, früher war so die Erde."

"Sie wuschen Sago, und nur Wasser floss beim ersten Mal hinunter. Dann ging dieses Wasser hinunter, der Sago schwoll an, Sago wurde nun dick. Das Wasser floss ab, Sagostärke wurde sichtbar, das erste Gras wuchs, die Bäume wuchsen."

"Ich meine, Erde und Sago haben sich verbunden, und ebenso diese Wolken, die Erde oben und die Erde unten. Ich meine, beider Mund ist verbunden." (1)

"Das habe ich gestern nur zur Hälfte gesagt. Ueber diese Erde, die noch aufgeweicht ist, erhob sich die Sagopalme. Dann hat sie [eine Frau] die Palme gesehen. Sie legt die Markfasern hin. Das Wasser fliesst, es ist reines Wasser, das hinabfliesst. Reines Wasser fliesst hinab. Der Sago ist dort unten, wir nennen es *mbi*, *naumbi* (Sagostärke), dieser Sago befindet sich dort unten."

"Wenn die Frau das Mark in die Waschrinne legt, wenn das Wasser in den Auffangtrog fliesst, so ist es Wasser. Nach und nach fliesst es hinunter, diese Milch [Stärke] des Markes verschwindet. Wenn sie nochmals Wasser hinzugiesst, ein zweites oder drittes Mal, so kommt nur noch Wasser. Die Frau nimmt neue Markfasern, legt sie hinauf. Sie möchte wieder wechseln. So ist auch die Erde. Sie möchte diese Erde umwandeln. Ich meine aber, dass du mir nichts sagen kannst."

Bezeichnenderweise hörte Wangände an der Stelle auf zu sprechen, wo es auf den Umwandlungsprozess der Erde ankommt, der Erde, die mit Sago vermischt wird. Die Beziehung zu Wangände, in einem noch fremden Dorf, war für solche Mitteilungen noch nicht tragfähig genug.

Als ein wesentliches Moment in diesen Aussagen erscheint mir das ständige Wechseln der Perspektive: Einmal beschreibt er die Entstehung der Erde, dann wieder blendet er über zur Sagogewinnung. Dieses Ineinanderübergehen von anscheinend verschiedenen Zeitpunkten konnte auch in anderen Zusammenhängen erfahren werden. Ohne dass in diesen Aussagen ein Name genannt wird, wird doch deutlich, dass sich der erwähnte Sagowaschvorgang auf die Urzeit bezieht. Dahinter steht die Mythe von der Frau, die Sago auswäscht und die Sago mit Erde sich verbinden lässt, damit diese fest wird. Wangände selbst hat diese Mythe nie erzählt, und ich konnte ihn auch nicht nach dieser Mythe fragen, da die Mitteilungen von Yamanawan ja nicht anderen Männern angedeutet werden durften. Dies hat in mancher Hinsicht die Arbeit erschwert.

(1) Die einzelnen, ausgewählten Aussagen wurden hier mit Anführungszeichen voneinander abgesetzt. Die jetzt folgenden Aussagen wurden am nächsten Tag gemacht.

Ein besonderes Beispiel, wie anscheinend verschiedene Mytheninhalte eine gleiche Aussage enthalten können, zeigte sich gegen Ende des Feldaufenthaltes, als zufällig auf eine eigenartige Beschreibung einer Kultfigur in Gesängen gestossen wurde. Es handelt sich um die Figur Wambre (1), die in einem Männerhaus in Gaikorobi aufgestellt ist. Diese Kultfigur hat hauptsächlich Bedeutung im Zusammenhang mit Kopfjagd und Krieg. Es ist ein langer, alter Stammteil, dessen oberer Teil ein Menschengesicht zeigt. Während einige Informanten meinten, dass sich darunter ein Feindesschädel verberge, meinten andere, es sei nur in Holz geschnitzt. Das Gesicht selbst ist mit einer Erdemischung übermodelliert, am Nasenseptum sind Schweinehauer befestigt, und auf dem Kopf befindet sich ein Kuskusfell. Das übermodellierte Gesicht soll jedoch nicht nur mit Erde, sondern auch mit Sago bearbeitet worden sein. Das Holz der Figur soll vom Baum *kwapi* stammen, welcher bestimmten Mythen nach zuerst die noch weiche Erde festigte. Dabei ergibt sich die Parallele zwischen dem die Erde festigenden Sago und dem die Erde festigenden Baum *kwapi*. Aus diesem Grunde - so die Ansicht der Informanten Yamanawan und Kinsenaue (Klan Amas) - soll die Kultfigur Wambre, die gewissermassen den unteren Teil des Baumes *kwapi* repräsentiert, ein mit Sago übermodelliertes Gesicht haben.

Nr. 5: Informant Yamanawan (Klan Sui) (Pi.)

"Früher schwankte noch dieser Boden, und sie [Frauen] stellten Wambre her, sie vermischten diese Erde mit Sago. Er [Wambre] hat diese Erde betreten, die Erde wurde fest, Wambre hat sie betreten. Dieser Baum *kwapi* ist zuerst auf diese Erde gestanden. Die Erde war wie Wasser, sie hatte keinen Halt. Gut, und sie mischten Sago dazu, da wurde die Erde fest, und Wambre ist auf ihr gestanden. Es hat [später] diese weisse Erde nicht mehr gegeben. Sie haben daher Sago genommen, als die Frauen diesen Wambre herstellten. Dieser Erdboden ist nicht nur Erde, Sago ist mit dieser schwarzen, weissen und roten Erde vermischt, Sago allein."

Nr. 6: Informant Yamanawan (Klan Sui) (Pi.)

"Früher bebte dieses Land, es hörte nicht auf zu beben. Windstösse kamen und warfen alle Kokospalmen und Häuser um. Die Menschen konnten nicht gut leben und nicht gut Nahrung suchen. Die Menschen waren ängstlich und klammerten sich an die Bäume. Təgewan schlich sich an das Krokodil heran, ging näher heran, sprang, hielt es fest und riss ihm die Zunge aus. Das Krokodil beruhigte sich, bewegte sich nicht mehr, die Erde bebte nicht mehr. Təgewan ist ein Name des Klans Sui, denn wir selber haben dem Krokodil die Zunge ausgerissen."

(1) Die ausführliche Mythe über Wambre kann hier nicht wiedergegeben werden. Sie ist der bei Hauser-Schäublin (1977:161) publizierten Mythe vergleichbar.

Nr. 7: *Informant Sonandimeli (Klan Kembiam) (Pi.)*

"Du siehst die Wurzeln der Sagopalme, wie ein Krokodil; Mandangu [ein Krokodil] ist mit der Sagopalme verbunden. Sago hat man aus der Zunge des Krokodils gemacht. Das Krokodil hat keine Zunge, du siehst, wie das Krokodil keine Zunge hat. Sie haben die Zunge abgeschnitten und zu Sago verwandelt, die Zunge von Kavak, daraus ist die Sagopalme entstanden. Früher gab es keinen Sago; sie wissen es gut zu verbergen, die Klane Kumbrangwe und Moni. Aus meinem Denken, von Wani [ein Krokodil bzw. Baum] selbst ist alles entstanden, ist Sago entstanden. Auf diese Weise ist Wani, ist Mandangu, mit der Sagopalme verbunden."

Die Texte Nr. 6 und 7 sind Bruchstücke und stehen isoliert in dem übrigen Mythenmaterial von Gaikorobi. Es konnten keine weiteren Aussagen darüber erhalten werden. Aber es wird als wichtig angesehen, v.a. im Hinblick auf einen später einmal zu vollziehenden Vergleich der verschiedenen Mythen vom Mittelsepik, dass auch gerade diese so fragmentarisch erscheinenden Mythen berücksichtigt werden.

Es wurde schon öfter auf die Verbindungen zwischen dem Krokodil und der Sagopalme hingewiesen. Es sind nun hauptsächlich die Wurzeln, die mit dem Krokodilrücken verglichen werden. Welche weitere Bedeutung der Angabe, dass Sago bzw. die Sagopalme aus der Zunge des Krokodils stammt, zuzuweisen ist, kann hier nicht gesagt werden, da es sich, wie gesagt, um eine isolierte Information handelt.

8.1.2 Mythen über die Entstehung von Sonne, Mond und Sternen

Nr. 8: *Informant Yamanawan (Klan Sui) (S)*

"In der Urzeit, so wird erzählt, kam die Frau Moewando Moewanaran der Klane Moni und Nongusime heraus, betrat den Sagosumpf, den Wald, und fällte ihre Sagopalme. Sie klopfte das Mark und wusch es aus. Der Sago ging in die Erde, und die Erde wurde fest. Nachdem die Erde fest geworden ist, leben wir auf ihr. Als Sago das erste Mal gewaschen wurde, wurde er zu Erd-Sago und Wurm-Sago. Dann trat die Frau von unserem Klan [Klan Sui] heraus. Membewoli kam, wusch ihren Sago aus, und der Sago stieg hinauf. Er stieg hinauf, er wurde zu weissem Sago und zu Haut-Sago. Wenn der weisse Sago und der Haut-Sago nicht hinaufgegangen wären, so wäre dieser Ort noch in dunkle Nacht getaucht, und wir lebten an diesem Ort. Membewoli wusch ihren Sago, ging hinunter zum Markt und tauschte. Sie behielt ein Stück Sago, kam zurück, ging in das Haus hinauf und buk Sago. Sago lag auf der Backschale, zerbrach und sprühte an ihre Haut. Als er an ihre Haut gesprüht war, rannte sie auf den Tanzplatz hinaus. Der Sago leuchtete auf. 'O!' schrie sie. Die Menschen nahmen und gaben ihr die Sonnen- und Mondhocker. Sie stieg auf den Hocker, sie setzte sich. Sie schmückten ihre Haut, und sie stieg empor. Sie war hinaufgegangen, sie war oben und wurde zum Mond. Dem Bruder des Mondes, der Sonne, gaben sie Schmuck des Mannes, der Schwester Schmuck der Frau, und sie stiegen empor. Sie waren auf einer Bambus-Plattform. Man nennt es hier das

yangwiyangwi -Fest. Auf Nyakusonumbu [einem Hügel im Wald von Mevembet] stieg die Bambus-Plattform empor. Auf den Astgabeln der Bäume *wa* und *tangwane* hoben sie sie hoch, mit Bambus und [Astgabeln des Baumes] *membe*, mit den Pandanus *wembiman* und *mbandjaman*. Als sie sie hochhoben, stürzte ein Mann hinunter. 'He!' riefen sie, zertraten ihn und liesen ihn liegen. Eine Frau war von der Nəme-Hälfte, eine war von der Nyau-Hälfte. Allein die Frau von Nyau war stark und ging hinauf. Die Bambus-Plattform von Nəme zerbrach, und die Frau eilte wie ein Stern [Meteor?] hinweg. So sagt man. Wenn ihre Bambus-Plattform zuerst hinaufgegangen wäre, wenn die Frau von Nəme zuerst hinaufgestiegen wäre, so gingen wir [die Nyau-Hälfte] hinunter auf die Erde, wir gingen den Weg der Erde. Ihre [von der Nəme-Hälfte] Frau sprang von der Bambus-Plattform, die oben war und zerbrach, herunter. Unsere Frau blieb stark und stieg. So ist die Sonne unser Ahne, der Mond ist unser Ahne. Wenn die Frau von der Nəme-Hälfte zuerst hinaufgegangen wäre, so hätten wir alles von der Nəme-Hälfte genommen, wir würden auf die Erde hinuntersteigen, alles von schwarzer Haut ergreifen und bleiben. Die dunkle Nacht würden wir besitzen. Wir gingen jedoch hinaus, wir gingen an das Tageslicht hinaus.

Die Mutter von Sonne und Mond habe ich dir schon genannt, Wolinguluman Telinguluman ist es. Sie ist die Mutter von Sonne und Mond. Die Sonne ist Lələmembangə, seine Schwester ist Lələmeiauvi, der Mond. Der Mond ist dem Klan Səme zugeordnet, die Sonne dem Klan Wegum. Er [Lələmembangə] war von dem Klan Wegum. Sie hielten und schmückten ihn und stiessen ihn hoch. Das war das Wissen des Klans Sui. Die Frau war von Səme. Sie hielten und brachten sie heraus, schmückten und hoben sie empor. Lələmeiauvi war oben. Die Sonne ist Lələmembangə. Sie gaben der Schwester einen Kalkbehälter unter den Arm; man nennt ihn Kisawoliman. Kisawemeli nennt man den Kalkbehälter, den sie dem Bruder gaben und unter den Arm steckten. Er sass auf der Bambus-Plattform, kaute Arecanüsse, spuckte aus, und die Betelspucke färbte die Zierpflanzen *ko*, *mangwan*, *ak*, *tamandə*, *lombli* und *lombabm*. Alles, was die Sonne bestrahlt, leuchtet. Wo die Sonne nicht leuchtet, gibt es nur die Blätter des Waldes. *Ko*, *mangwan*, *ak*, *tamandə*, *lombli* und *lombabm*, die Sonne leuchtet und färbt sie; rote Betelspucke färbte sie. Das ist die Mythe von der Sonne und dem Sago."

Nr. 9: Informant Yamanawan (Klan Sui) (Pi.)

"Die Sonne trägt einen Kopfschmuck aus Hahnfedern, genannt Təgətnyan; der Mond trägt einen Kopfschmuck mit Paradiesvogelbälgen, genannt Wasemane. Die Gesichter von Sonne und Mond wurden mit frischem, ungebackenem Sagomehl eingerieben, daher leuchten sie. Das Feuer der Sonne, der Nyau-Seite, verbrennt alles, in der Trockenzeit. Die Mutter der Sonne kühlt am Nachmittag das heisse Feuer der Sonne, abends wird das heisse Feuer der Sonne zum kalten Feuer des Mondes, das Feuer wird dem Mond übergeben. Der Abendtau ist das Kühlwasser für die Sonne. Mit dem Morgentau wäscht die Mutter die Sonne, schmückt sie und gibt ihr dann das Feuer. Mit dem Morgentau werden Beine und Arme der Sonne gewaschen."

Die Mythe von Yamanawan, die die Entstehung von Sonne und Mond im Zusammenhang mit Sago beschreibt, muss im Anschluss an die Aussagen über die Entstehung der Erde, über die Vermischung von Erde und Sago, gesehen werden. Denn in dieser Mythe (Nr. 8) wird dieser Vorgang, wenn auch

in einem anderen Zusammenhang, nochmals erwähnt. Man kann hier feststellen, wie es schon bemerkt wurde, dass es eben verschiedene Ebenen gibt, auf denen diese Ereignisse beschrieben werden. In dieser Mythe wird ja nicht mehr von den ersten Anfängen der Erdentstehung gesprochen. Es werden verschiedene Ahnen genannt, der Prozess der Erd- und Sagovermischung wird nun auch einer ganz bestimmten Frau einer bestimmten Verwandtschaftsgruppe zugesprochen. Zu Beginn der Mythe lesen wir von zwei Sagowaschvorgängen, die in Gaikorobi immer wieder von verschiedenen Informanten genannt wurden. Die Frau des Klanes Moni bzw. Nongusime wäscht Sagomark aus, und dieser Sago fließt in die Erde, festigt die Erde. Die Frau des Klanes Sui dagegen wäscht Sagomark aus, dessen Sagostärke weiss ist und beim Backen an ihre Haut spritzt. Zusammen mit der Frau steigt der Sago hinauf und wird mit ihr zu dem leuchtenden Gestirn des Mondes. Für diese Frau wird manchmal der Name Membewoli, manchmal der Name Yambugunwoli genannt; es handelt sich jedoch immer um die gleiche Gestalt.

Um diese Gegenüberstellung der beiden Frauen noch mehr hervorzuheben, sollen im folgenden einige Aussagen von Yamanawan wiedergegeben werden, die in einem längeren Gespräch gemacht wurden und die in mancher Hinsicht etwas deutlicher und auch ausführlicher sind als die Angaben in der angeführten Mythe. Die Gegenüberstellung dieser Frauen ist sehr wichtig. Auch handelt es sich hier nicht um ein esoterisches Wissen, denn auch Männer wie Walambandi, die aus bestimmten Gründen von ihren Vätern oder Brüdern kein esoterisches Wissen erhalten hatten, wussten von dieser Gegenüberstellung in einem mehr allgemeineren Sinne. Ferner wird wieder die Verbindung von Urzeit und Jetztzeit im Wechsel der Perspektive deutlich. Die Frau von heute wird so mit der Frau der Urzeit verglichen.

Nr. 10: *Informant Yamanawan (Klan Sui) (Pi.)*

"Der Sago, den Yambugun wusch, ging hinauf. Die Frau selbst ging hinaus [hinauf?], so ist die Seele des Sagos hinaufgegangen. Die Frau ging hinunter zum Markt, kam zurück, buk Sagofladen, buk und drehte die Flade mehrmals. Dieser Sago erhob sich und verbrannte die Frau, umhüllte die Frau, ging an ihrer Haut hinauf. Diese Frau ist eine schöne Frau, überall leuchtet ihre Haut, es ist alles Sago.

Und Moewando, der Sago, den sie wusch, er ging hinunter in die Erde, er machte die Erde dick und gross. Zuerst war es nur Wasser, überall war nur Wasser, und Sago ging hinunter, drehte und drehte, alles wurde fest, und die Erde kam hoch.

Der Sage, den sie [bestimmte Frauen] waschen - alles von ihm geht hinauf. Es ist wie diese Frau, wie Yambugunwoli, heute.

Sie wäscht Sago, und alles von ihm geht hinauf. Sie trägt kein grosses Netz mit Sago.

Die Frau, die auf der Erde steht, Moewando Moewanaran, der Sago, den sie wäscht, er geht hinunter wie Erde, bleibt wie Erde. Sie trägt immer ein grosses Netz mit Sago."

Im Anschluss an diese Gegenüberstellung werden von den Männern auch die Frauen unterschieden, ob sie viel oder wenig Sago produzieren. Dies ist eine individuelle Einteilung. Es wird von Frauen, die nur wenig Sago produzieren, gesagt, dass sie der Ahnengestalt Yambugunwoli nachfolgen, während die anderen Frauen mit viel Sago der Ahnengestalt Moewando nachfolgen. Inwiefern die Frauen selbst dieser Einteilung zustimmen, kann leider nicht gesagt werden.

Ogleich in der Mythe von der Entstehung von Sonne und Mond (Nr. 8) anfangs nur von einer Gestalt die Rede ist, die hinaufsteigt und zum Mond wird, wird dann eine zweite Gestalt eingeführt, die zur Sonne wird. Hier könnte man wie bei der Mythe über Ngumbakemeli und Ngutam-bian (Nr. 2) an einen offensichtlichen Widerspruch denken. Auch an einem anderen Moment können wir dies erkennen. Während manchmal von einem Sonnen- und Mondhügel die Rede ist, gibt es tatsächlich ja nur einen einzigen Hügel im Wald von Mevəmbət. Besonders im Fortlauf der Mythe bemerkt man, wie der Erzählende plötzlich auf eine andere Ebene hinüberwechselt. Ich möchte dies so erklären, dass Yamanawan innerhalb der Erzählung von einer exoterischen auf eine mehr esoterische hinüberwechselt. Während die Beschreibung der Frau, die Sago-fladen bäckt und an deren Haut Sago spritzt, bis sie schliesslich auf einem Hocker sitzt und hochsteigt, exoterisch ist, - dies wird in den allen zugänglichen Namensgesängen öffentlich vorgesungen - sind die Beschreibung der Plattform, die Nennung der Namen Lələmeiauvi und Lələmembangə, der Wettstreit zwischen den Hälften um den Vorgang des Hochhebens und damit der Lichtentstehung, esoterischer Mytheninhalt. Es ist ferner zu beachten, dass die Frau Lələmeiauvi (Mond) dem Klan Səme zugewiesen wird, der Mann Lələmembangə (Sonne) dem Klan Wegum, also beide nicht dem Klan Sui von Yamanawan. Dagegen wird die Frau Yambugunwoli eindeutig dem Klan Sui bzw. der Linie Ngənosui zugewiesen. Man kann so sagen, dass diese Mythengestalt Yambugunwoli als exoterische Figur einen mehr esoterischen Mytheninhalt überdeckt. Dieses Zudecken, Ueberlagern, Verbergen, ist ein ganz wesentlicher Zug der Mythologie am Mittelsepik. Dies wurde hier etwas ausführlicher an einem Beispiel zu zeigen versucht, weil es für ein Verständnis dieser Mythen unbedingt notwendig ist, dass man sieht, wie diese Ebenen übereinanderlagern.

Während in der exoterischen Version nicht genauer beschrieben wird, wie Yambugunwoli hochsteigt, ist dies in der esoterischen Version viel deutlicher. Es handelt sich nämlich um eine Tötung von Menschen, die geschehen ist, damit die Bambus-Plattform hochsteigen kann. Als einmal der Namengesang Yambugunwoli aufgenommen wurde, brach Yamanawan mitten in der Nacht während des Vorsingens gerade an dieser Stelle des Hochhebens, das auch in dem genannten Namengesang ja vorkommt, in lautes Schluchzen aus. Nun war es so, dass der Gesang nur für die Tonbandaufnahme vorgetragen wurde, es sich also nicht um eine traditionelle Situation, meistens ein Totenfest, handelte, in welcher ja an bestimmte Tote gedacht und um sie getrauert werden kann. Yamanawan dachte in diesem Fall an seine Ahnen, die gemäss seiner esoterischen Mythenüberlieferung bei diesem Emporheben umgekommen waren.

Einen Hauptteil der Mythe bildet die Darstellung des Wettstreites zwischen beiden Hälften um die Entstehung des Lichtes. Ueber dieses Thema gibt es häufige Auseinandersetzungen zwischen beiden Hälften, die in Form von Streitgesprächen ausgetragen werden. Auf die Darstellung dieses Wettstreites kann ich jedoch hier nicht näher eingehen; dazu müssten auch andere Mythen herangezogen werden. An dieser Stelle sei nur darauf hingewiesen, wie von der Nyau-Hälfte gesagt wird, dass sie "hinausgegangen" sei, an das Licht getreten sei. Es wird hier nämlich an eine Mythe von zwei Brüdern verwiesen, die uns später noch beschäftigen wird.

Sowohl der Sonne als auch dem Mond werden Kalkbehälter unter den Arm geklemmt. Die Entstehung dieses in ihnen befindlichen Kalkes bildet den Inhalt der folgenden Mythe. Sie muss so in direktem Zusammenhang mit der Mythe von der Entstehung von Sonne und Mond gesehen werden.

Nr. 11: *Informant Yamanawan (Klan Su'i)* (S)

"Mambəngəməli war von dem Klan Wegum. Menschen ergriffen und umzingelten ihn, dort, weit weg in Djumbinge. Man nennt den Wald heute Mambəngəməbe [ein Wald im Süden von Gaikorobi]. Dort ergriffen sie ihn und brachten ihn herbei. Sie umwickelten ihn heimlich mit den Blättern der Sagopalme, mit kurzem und langem Gras. In diesem Zustand verbrannten sie ihn, seine Haut zerfiel, und er starb. Sein Körper verwandelte sich in Kalk und stürzte zu Boden. Sein Penis wurde zu den Früchten des Betelpfeffers, seine Knochen wurden zu den Ranken des Betelpfeffers, sein Kopf wurde zur Arecanuss verwandelt. Diese Arecanuss essen wir heute. Mit seinem Körper füllten sie den Kalkbehälter, den man Kisawəməli nennt. In diesen Kalkbehälter hatten sie den Kalk gefüllt und steckten ihn Lələməmbəngə unter den Arm. Er stieg hinauf. Den Kopf von Mambəngəməli hatten sie in die Tasche eines Mannes gelegt und

Lələmembangə gegeben. Menschenfleisch hatten sie hineingelegt und gaben es ihm. Dieser stieg hinauf. Auf diese Weise töten wir die Feinde, wenn es Mittag ist. Schweinefleisch hatten sie in die Tasche seiner Schwester gelegt und ihr gegeben. Diese Frau war von dem Klan Səme. Der Mann Yangənawə ging hinauf, er war von dem Klan Wegum. Lələmembangə war hinaufgestiegen und blieb oben. So lautet die Geschichte von Sonne und Mond. Der Mond ist eine Frau vom Klan Səme, Lələmeiauvi, sie stieg hinauf. Dieser Kalk ist nur sein Herz, das Herz von Mambəngəmeli, das hinausgegangen war zu dem Fluss Ambiamə [Sepik] und dort blieb. Die Miesmuschel Songalauvi ist sein Herz. Deshalb können wir den Kalk heute auch nur heimlich brennen und danach essen."

Diese Mythe über die Entstehung der Arecanuss, des Betelpfeffers und des Kalkes wurde an diese Stelle gesetzt, weil sie in direktem Zusammenhang mit den Mythen über die Entstehung von Sonne und Mond steht und auch damit zusammenhängend von Yamanawan erzählt wurde.

An dieser Mythe können wir sehr deutlich einen immerwiederkehrenden Zug vieler Mythen aus Gaikorobi erkennen: nämlich die Entstehung bestimmter Pflanzen, Tiere usw. aus den Körperteilen von Ahnen. In dieser Mythe wird der Tod des Ahnen durch Verbrennen herbeigeführt, eine in Mythen von Gaikorobi seltener angetroffene Handlung. Oft wird dagegen geschildert, wie Leichenteile der Ahnen zerschnitten oder wie allein aus dem Grab eines bestimmten Ahnen die verschiedenen Dinge entstanden. Man wird diesen allgemeinen Zug vieler Mythen von Gaikorobi im Auge haben müssen, wenn man die Vorstellungen über Sago wird verstehen und in das allgemeine Weltbild einordnen wollen.

In unserem Zusammenhang kommt es nun weniger auf die Darstellung der Entstehung dieser Arecanuss usw. an als auf die Beschreibung des Zusammenhanges mit der Mythe über Sonne und Mond. Es wird der Ahne Mambəngəmeli getötet. Sein Kopf wird in die Tasche gelegt, mit welcher der Sonnenmann hinaufsteigt. Dieser Menschenkopf ist ja zugleich eine Arecanuss, die der Sonnenmann kaut, um mit der roten Betelspucke die Pflanzen zu färben. Es wird hier also die Tötung eines Menschen mit dem Aufsteigen der Sonne in Beziehung gesetzt. Ferner wird dies mit der Tötung von Menschen bei der Kopfjagd verknüpft. Der Schwester des Sonnenmannes wird dagegen nicht Menschenfleisch, sondern Schweinefleisch mitgegeben. Damit wird begründet, dass Yambugunwoli bzw. der Mond den Menschen die Tiere zur Jagd freigibt oder, anders ausgedrückt, dass die Männer nachts auf die Jagd gehen, wenn der Mond scheint. Dagegen ist die Mittagszeit, wenn die Sonne scheint, die Zeit für die Tötung der Menschen. Die Sonne soll so die Seele der Feinde herbeirufen, damit diese getötet werden können. Man wird daher sagen können, dass erst durch die Trennung von Tag und Nacht, d.h. durch das Ende

jener Zeit, als nur Nacht bestand, durch die Trennung von oben und unten, durch das Emporsteigen von Sonne und Mond die Tätigkeiten des Menschen im Töten von Feinden und Töten von Jagdtieren eingeführt wurden.

Nr. 12: Informant Nigwan (Klan Moni) (Pi.)

"Er ist ein Treibender, wir nennen ihn Djinəmbəndu, meinen Ahnen. Er hat viele Namen: Ngumöekumban, Djinəmbəndu, Nondimeli, Toatmeli, viele Namen. Gut, er trieb im Wasser. Und die Mutter selbst, *wuli* (Miesmuschel), sie gab ihm ein kleines Stück Erde. Die Mutter gab ihm Erde. Sie arbeitete an der Erde, und nach einer Weile wurde die Erde gross. Diese Gegend hatte keine Bäume, keine Sagopalmen, kein Gras, nur Wasser. Sie selbst hat die Erde gemacht, die Erde wurde gross. Dann machte sie Mond und Sonne. Die beiden Schlangen Səməpan und Ngimbəngəpan machten die Erde gross, sie machten Mond und Sonne. Diese sollten emporsteigen, die Menschen wollten diese emporheben, aber nein, sie fielen immer wieder herunter.

Da sagte Səməpan: 'Du trittst auf meinen Rücken.' So traten Sonne und Mond auf ihren Rücken, und sie hob diesen Mond und diese Sonne empor, bis sie oben an den Wolken ankamen. Das ist meine Mutter. Sie ist jetzt mit der Sonne zusammen. Doch Sonne und Mond leuchteten nicht gut und waren kalt. Man nahm die Asche eines Baumes und gab sie der Sonne zu essen wie Kalk, damit die Sonne leuchte. Man gab es, doch nein, sie blieb kalt. Da sagten sie sich: 'Wir werden einen Menschen töten, den wir verbrennen und der Sonne geben werden.' Sie besprachen sich und nahmen einen Mann, dessen Name Mambəngəmeli ist, gefangen. Er hatte Angst und verbarg sich deshalb im Wald Mambəngə. Die Menschen suchten ihn, und man sagte, er sei in den Wald gegangen. Sie ergriffen ihn und hielten ihn fest. Sie töteten ihn, verbrannten ihn, und Asche entstand. Sie nahmen sie und füllten sie in einen Kalkbehälter.

Gut, sie töteten ein Schwein. Nachdem sie es getötet hatten, legten sie es in eine Tasche, die sie ihm [der Sonne] an die Schulter hängten. Nachdem sie ihm diese Tasche mit Schweinefleisch umgehängt hatten, steckten sie ihm den Kalkbehälter unter den Arm, ihm, Nyakalandimi. Er ass nun diesen Kalk, Ueberreste eines Menschen ass er. Die Sonne leuchtete, überall war es hell. Gut, und die Sonne war so viel zu stark. Auf diese Weise, zur Zeit unserer Ahnen, verbrannte die Sonne Männer, Frauen und Kinder. Da dachten die Menschen, dass die Sonne viel zu heiss sei. So kühlten sie die Sonne ab. Sie machten einen Spruch mit den Blättern der Bäume *yambukn* und *kolí*, mit deren Saft kühlten sie die Sonne ab."

In dieser Mythe werden einige der Themen wieder aufgegriffen, die in den vorangegangenen Mythen schon zur Sprache kamen. Zu Beginn werden die Namen der Ahnen aufgeführt, und es wird angedeutet, dass sich unter diesen Namen die gleiche Gestalt verbirgt. Dieser Ahne wird als ein Treibender bezeichnet, d.h. er schwimmt im Wasser. Dann wird er Djinəmbəndu genannt, d.h. es ist ein Mann mit langen Haaren. Diese Charakterisierung wird später in den Mythen über Malumban und Kuvumban näher erklärt werden. Es ist wichtig, hier darauf hinzuweisen, dass mit *djə*

auch die Blüten der Sagopalme gemeint sind. Diese sollen eben die Haare dieses Ahnen darstellen. Ferner beachte man auch die Gleichsetzung dieses Djinembendu mit Nondimeli und Ngumoekumban, Namen, die uns ja schon begegnet sind. Diese Namen beziehen sich auf jene Gestalt, deren Erscheinungsform die Sagopalme ist. Eigenartig ist auch die Gleichsetzung mit dem Ahnen Toatmeli, auf die später in den Mythen über Toatmeli noch eingegangen wird.

Als die Mutter der Sagopalme wird die Miesmuschel genannt. Diese Angabe lässt sich auf eine grosse Zahl von Informationen verschiedener Informanten abstützen. Wie schon zu Beginn gesagt wurde, ist die sich öffnende Miesmuschel zu vergleichen mit Vorstellungen über die aufbrechende Vagina der Frau, sie ist aber auch ein Hinweis auf das Auseinanderbrechen der zwei Landseiten Ambiang und Kumbrangau. Von dem Informanten Nigwan wird also die Geburt des Ahnen, von welchem letztlich die Sagopalme herzuleiten ist, an den Beginn der Weltentstehung gesetzt.

Es wird dann die Entstehung von Sonne und Mond beschrieben. Merkwürdigerweise fehlt hier die Bezugnahme auf Sago. Es werden zwei Schlangen genannt, die gleichzusetzen sind mit den schon erwähnten *pan*-Schlangen, Erscheinungsformen der beiden Urfrauen Nduman und Ndangan. Diese Schlangen sind nun beim Hochheben von Sonne und Mond beteiligt. Wir können hier eine erhebliche Variante zu der Mythe Nr. 8 von dem Informanten Yamanawan über diesen Vorgang feststellen. Es kann hier jedoch nicht näher auf diese Unterschiede eingegangen werden, da es zu sehr von unserem Thema fortführen würde. Allgemein lassen sich aber einige der Hauptelemente der Mythe von Yamanawan wie z.B. die Entstehung des Kalkes auch hier wiederfinden.

Für unseren Zusammenhang ist es wichtiger, welche Beziehung zwischen Mond und Sago auch von dem Informanten Nigwan hergestellt wurde. Dazu sei folgende Aussage von ihm wiedergegeben:

Nr. 13: *Informant Nigwan (Klan Moni)* (Pi.)

"So sagten die Vorfahren: 'Dieser Mond hier ist ein Stück Sago.' So sagten sie. Nachdem Sago in die Tasche (*kambi*) gelegt worden war, ging er hinauf wie dieser Mond. Das sagten sie immer. Ein Stück Sago ging zum Mond. Die Ahnen des Klandes Sui nahmen Sago und steckten ihn in eine Tasche, verschlossen sie und hängten sie in einem Wohnhaus auf."

Nigwan weist hier auf ein sog. sakrales Objekt des Klandes Sambe hin, das auch als Mond-Netztasche bezeichnet wurde. Es soll bei einer Cargo-Bewegung im Jahre 1957 von einem Mann des Klandes Sambe in das

Wasser geworfen, also zerstört worden sein. Wir sehen hier, wie ein solches Klan-Heiligtum in enger Beziehung zu zentralen Mythen steht; in diesem Falle ist es Sago, der in Mythen einerseits mit dem Mond verknüpft wird, andererseits als Erinnerung an dieses Geschehen der Mond-Entstehung in einem Wohnhaus aufbewahrt wird.

Aehnlich wie bei der Entstehung von Sonne und Mond wird auch die Leuchtkraft der Sterne in eine gewisse Verbindung mit Sago gebracht.

Nr. 14: *Informant Yamanawan (Klan Sui) (Pi.)*

"Zuerst hat Yambuikumban diesen *memba mbumbuin* [eine Taroart] geraspelt. Nachdem er ihn geraspelt hatte, nahm er Sago, vermischte beides und warf es hinauf. Es wurden Sterne, die jedoch noch nicht gut leuchteten. Es war noch halb dunkel. Ein Ahne von Nigwan, Yembiyembisui, nahm diesen *memba*, raspelte ihn, dann nahm er Schweinefett und Sago, vermischte es und warf es hinauf. Es blieb haften und leuchtete. Yambuikumban sagte: 'Du bist wirklich ein Mann.' Er gab ihm den Namen Sungutmeli, ein Name von Yembiyembisui."

Yambuikumban ist eine Ahnengestalt des Klanes Sui. Yembiyembisui ist dagegen ein Ahne des Klanes Moni bzw. Nongusime. Das von Yembiyembisui getötete Schwein trägt nach anderen Informationen von Yamanawan den Namen Watnome. Dieses gleiche Schwein Watnome ist nach Yamanawan aber auch dem Mond in die Tasche gelegt worden. Es besteht somit eine Verbindung dieser Mythe über die Entstehung der Sterne mit jener über die Entstehung von Sonne und Mond. Für die Sterne soll nun Sago allein nicht ausgereicht haben. So wird dem Sago und Taro noch Schweinefett beigegeben. Wir können feststellen, dass hier wieder Schweinesubstanz für jene Gestirne gegeben wird, die ja während der Nacht, also der Jagdzeit, sichtbar sind, wenn Schweine auch heute noch getötet werden.

8.1.3 Mythen über die Ahnen Malumban und Kuvumban

Sehr viele Gespräche in Gaikorobi hatten die beiden Gestalten Malumban und Kuvumban zum Inhalt. Im folgenden kann nur ein Teil dieser Aussagen wiedergegeben werden. Während des Feldaufenthaltes wurde der Eindruck gewonnen, dass die Ahnen zusammen mit den Urfrauen Nduman und Ndangan für die Einheimischen in Gaikorobi von besonderer Bedeutung sind. In anderen Dörfern wird vielleicht ein ganz anderes Schwergewicht anzutreffen sein. Ferner spielten diese Ahnen auch eine eminente Rolle in Cargo-Bewegungen nach dem Zweiten Weltkrieg, so dass man auch

aus diesem Hintergrund heraus die übermässige Betonung dieser Gestalten verstehen muss. Es kann auf diese Cargo-Bewegungen hier natürlich nicht eingegangen werden. Nur soviel sei angedeutet, dass Menschen des Dorfes als Repräsentanten dieser vier Ahnen auftraten und in teils sehr unklar gebliebenen Kulthandlungen durch ein Nachvollziehen von Urzeithandlungen Veränderungen der Gegenwart herbeiführen wollten.

Für die Mythen im Zusammenhang mit Sago ist es nun wichtig, dass die Gestalt von Kuvumban (oft auch Kuvumbangə oder nur Kuvu genannt) mit der Sagopalme in eine gewisse Verbindung gebracht wurde. Aus diesem Grunde muss im folgenden auf die Brüder Malumban und Kuvumban eingegangen werden, auch wenn sie auf den ersten Blick hin nur wenig mit Sago zu tun haben.

Die im folgenden wiedergegebenen Teile eines längeren Gespräches mit dem Informanten Pindambui waren für mich während des Feldaufenthaltes von grosser Bedeutung. Ich erhielt sie erst nach ca. neun Monaten des Aufenthaltes. Die früheren Aussagen über diese Ahnen waren für mich fast immer unverständlich geblieben; sie waren zu bruchstückhaft, um sie in einen grösseren Zusammenhang einordnen zu können. Auch heute noch sind manche Aspekte unklar, und vieles konnte auch durch Nachfragen nicht weiter geklärt werden. Die Gegenüberstellung der beiden Ahnen ist aber für ein Verständnis gerade der Mythen um die Sagopalme herum von grundsätzlicher Bedeutung, weshalb die folgenden Aussagen, trotz der Unvollkommenheiten, auch betrachtet werden sollen.

Nr. 15: *Informant Poindambui (Klan Wuliap) (Pi.)*

"Der erste Mensch war Malu, der Ahne der Nəme-Menschen, Malu. Nduman ist seine Mutter. Gut, diese Geschichte erzählen wir so: Nduman und Ndangan sind beide Erde, beide sind Erde. Gut, Malu ist aus dieser Erde aufgebrochen. Erde ist Mindjemblandi, Mindjemblandi ist ihr Name, Mindjembət, der Name dieser Erde, Mindjembət, Mindjemblandi. Er entstand aus dieser Erde. Malu brach aus der Erde hervor, er brach aus der Erde hervor. Ein Stück Nabelschnur [Nachgeburt?] blieb. 'Markus, was ist das?' 'Ein Mikrophon.' [d. Verf.]

'Gut, Kuvumban ist wie - jetzt rede ich auf Band - Kuvumban ist wie das Mikrophon, Malu ist wie das Tonbandgerät. Beide Nabelschnüre sind verbunden. Beide sind aus einer Erde hervorgebrochen. Diese Geschichte darfst du nicht weitererzählen. Ich pflegte sie dir zu verbergen.' (1)

(1) An dieser Stelle wurde Poindambui durch eine Patrouille von Männern, die die Häuser mit DDT spritzen mussten, unterbrochen.

Gut, Kuvumban entstand auf der einen Seite, er entstand auf der einen Seite. Gut, er entstand aus dem Inneren von Ndangan. Aus einer Erde sind beide hervorgegangen. Die Erde ist Mindjem-blandi. Beide waren in dieser Erde. Gut, und beide sind aus dieser Erde Mindjem-blandi hervorgebrochen. Gut, diese Erde hat zwei Namen erhalten. Beide waren in der Erde. Beide klopften und klopften, wie eine Uhr arbeitet, eine grosse Uhr: *tang, tang, tang, tang!* So klopften beide, und dann, Malu war da, war in der Erde aufgebrochen und blieb. Er ging nicht heraus, nein, er blieb. Er wartete. Gut, Kuvumban entstand auf der einen Seite, er entstand auf der rechten Seite. In der einheimischen Sprache nennen wir es *malamba* (rechts). Gut, und Malu entstand auf der linken Seite. Der erste Mann entstand auf der linken Seite. Die linke Seite [oder Arm] ist wie der ältere Bruder, die rechte Seite ist wie der jüngere Bruder. Kuvumban ist wie der jüngere Bruder, Malu ist wie der ältere Bruder. So ist es mit unserem Arm. Der linke Arm ist wie der ältere Bruder, der rechte Arm ist wie der jüngere Bruder. Das sind beide Arme. Beide entstanden an den zwei Stellen. Gut, Malu brach aus Nduman hervor. Nduman übernahm die Arbeit der Nacht. Gut, Ndangan, Kuvumban brach aus Ndangan hervor. Gut, beide sind aus der Erde hervorgebrochen. Der eine stand auf der linken Seite, brach aus der linken Seite hervor, der andere brach aus der rechten Seite hervor. So brachen beide hervor und sassen da.

Die Nabelschnur von beiden, die Nabelschnur von Malu war mit der Nabelschnur von Kuvumban verbunden. Beide waren da. Gut, Nduman schnitt die Nabelschnur von beiden ab, sie schnitt die Nabelschnur von Malu ab. Gut, diese Nabelschnur von beiden befindet sich nicht bei Ndangan, nein, sie ging leer aus. Die wirkliche Mutter von beiden ist Nduman. Sie selber schnitt die Nabelschnur ab und nahm die Nabelschnur [und Nachgeburt?]. Sie ist jetzt in den Händen von Nduman, diese Nabelschnur von beiden, Kuvumban und Malu, sie bewahrt beide. Gut, Kuvumban kam hoch, Kuvumban stand darauf. Licht brach aus, der Hahn krächte. Malu blieb innen, unten, Kuvumban trat auf den Kopf von Malu, Kuvumban stand darauf. Licht brach aus, der Hahn krächte. Malu blieb innen, unten, Kuvumban befand sich oben, trat auf den Kopf von Malu. Er stieg hinauf, der Hahn krächte, Licht brach aus. Aus diesem Grunde haben die Neme-Menschen [Menschen der Neme-Hälfte] einen kahlen Schädel. Wer ist darauf getreten? Kuvumban selbst. Kuvumban trat darauf. Kuvumban trat auf den Kopf von Malu. Gut, Malu wurde kahlköpfig, gut. Man sagt, dass man kahlköpfig sei. Gut, Kuvumban erhielt den Namen Djinembendu, denn er hatte viele Haare. Malu hatte keine Haare. Kuvumban hatte viele Haare. Gut, beide erhielten Namen. Ambutale, Ambutalemban, Ambudjopan sind die Namen von Malu." (1)

Die beiden Urfrauen Nduman und Ndangan, die, wie wir schon sahen, sehr verschiedene Erscheinungsformen annehmen können, werden in diesen Aussagen des Informanten Poindambui primär als Erde vorgestellt. Aus dieser Erde, d.h. aus dem Schoss dieser Frauen, sind die zwei ersten Menschen, Malumban und Kuvumban, entstanden. Es liegt nahe, in diesen Aussagen bei beiden Männern an Zwillinge zu denken, doch gibt es andere

(1) Die Fortsetzung dieser Ausführungen findet man unter Abschnitt 8.1.7. Diese Trennung geschah aus Gründen der Uebersichtlichkeit.

Aussagen, in denen nicht von einer gleichzeitigen Geburt gesprochen wird. So muss diese Frage als ungeklärt vorerst dahingestellt bleiben. Die Entstehung aus der Erde, die hier auch Mindjemlandi genannt wird, aus der zuerst aufgetauchten Erdspitze (vgl. Mythen Nr. 2 und 3), ist ein zentrales Thema in den Mythen, die in Gaikorobi erhalten wurden. Auf diese Aussagen nehmen die Angaben Bezug, die behaupten, in oder bei Gaikorobi seien die Menschen aus der Erde hervorgekommen (1). Denn diese Erde, aus der die ersten Menschen hervorgebrochen sind, wird in einem Wohnhaus in Gaikorobi aufbewahrt. Diese Erde ist in den Vorstellungen der Einheimischen zugleich Feuer und Frau. Sie darf nicht berührt werden, da man sich sonst verbrennen würde.

Obgleich von beiden Ahnen gesagt wird, dass sie aus einer Erde hervorgebrochen seien, so wird trotzdem die Mutter von Kuvumban, Ndangan, von der Mutter von Malumban, Nduman, abgesetzt. Wir haben es hier wiederum mit dem Problem der Zweiheit in der Einheit zu tun. Einerseits sind ja Kuvumban und Malumban Namen, die als ein Namenpaar in einer bestimmten Namenreihe auftreten, ebenso wie Nduman und Ndangan. Trotzdem sind die Handlungen und Aspekte der Gestalten so unterschiedlich, dass man nur schwer von zwei verschiedenen Ansichten einer gleichen Ahnengestalt sprechen kann, auch wenn manche Charakterisierung als eine einfache Gegenüberstellung auftritt. Als Arbeitshypothese für die weitere Behandlung dieser Probleme soll daher in diesem Fall angenommen werden, dass es sich hierbei um zwei verschiedene Gestalten handelt.

Diese Annahme erhält nun darin eine erste Bestätigung, wenn von beiden Ahnen geschildert wird, wie sie aus der Erde hervorbrechen möchten, dies jedoch nur einem von beiden gelingt.

Bei der Geburt der beiden Ahnen erscheint wiederum die Gegenüberstellung von links und rechts, die uns schon in der Mythe über die Erdentstehung (Nr. 2) begegnete:

links	rechts
Malumban	Kuvumban
älterer Bruder	jüngerer Bruder

Diese Gegenüberstellung von links und rechts wurde von Einheimischen oft mit der Gliederung in Nacht und Tag verglichen. Diese Angabe von rechts und links bei der Geburt von Malumban und Kuvumban wurde so mit dem Wechsel von der Nachtzeit zur Tagzeit, von einer linken zu ei-

(1) Vgl. dazu die Ausführungen in der Einleitung.

ner rechten Seite verknüpft. Heute sei die linke Hand der Menschen schwach, sie könne beim Werfen nicht zielen, sie sei Frau. Die rechte Hand des Menschen sei dagegen stark, mit dem rechten Arm könne man werfen, es sei die Seite von Kuvumban.

Sehr ausführlich wird das Abnabeln der Kinder behandelt. Die starke Betonung darauf, dass die Nabelschnur der beiden Brüder sich in den Händen von Nduman, die der Nəme-Hälfte zugeordnet wird, befinde, ist aus der Zugehörigkeit des Informanten zu eben dieser Hälfte zu erklären. Diese Nabelschnur (und Nachgeburt?) soll nach anderen Aussagen von Poindambui früher in einem Bambus in Gaikorobi aufbewahrt worden sein. Auf die Bedeutung dieser Nabelschnur gerade im Zusammenhang mit der Sagopalme wird weiter unten noch eingegangen werden.

Schliesslich sollen noch die Aussagen näher betrachtet werden, die besagen, dass der Ahne Malumban kahlköpfig sei, während Kuvumban viele Haare habe. Damit wird ja ausgedrückt, dass Kuvumban auf das Haupt seines Bruders gestiegen ist, um so vor ihm aus der Erde herauszubrechen.

Es traf sich nun, dass der Mann Poindambui, wie auch ein anderer Mann seiner Hälfte, kahlköpfig war. Bei der Beschreibung der Kahlköpfigkeit dieses Ahnen wurde dann immer auf den eigenen kahlen Schädel hingewiesen, um sich so gleichsam als Repräsentanten dieses betreffenden Ahnen zu erweisen.

Diese Gegenüberstellung von Kahlköpfigkeit und Behaartheit, die z.B. bei der Unterscheidung von behaarter und unbehaarter Scham der Urfrauen in der Mythe über Moem und den Markt uns schon, wenn auch in anderer Weise, begegnete, spielt nun auch eine Rolle bei der Gestaltung von Männerhäusern. Mit *ambutale* (kahlköpfig) werden Männerhäuser charakterisiert, die keine beschnitzten Pfosten haben und ebenso als Dachaufsatz keine aus Holz geschnitzte Vogelfigur, sondern einen in Form eines Topfes (*wo*) gestalteten tönernen Dachaufsatz besitzen. In Gaikorobi sollen früher Männerhäuser der Nəme-Hälfte solche Dachaufsätze gehabt haben. Die Männerhäuser der Nyaui-Hälfte durften mit Schnitzereien verziert werden. Auch sollen sie einen hölzernen, vogelartigen Dachaufsatz gehabt haben. Hier finden wir also eine Entsprechung zwischen der unterschiedlichen Gestaltung von Männerhäusern und der Beschreibung des Urzeitgeschehens, der unterschiedlichen Charakterisierung der Ur-Brüder. Es sei in diesem Zusammenhang auch nochmals daran erinnert, dass die Sagopalme mit ihrer Blütenbildung Djinəmbəndu genannt werden kann. Wir werden später noch sehen, welche weitere Bedeutung dies gerade für die Sagopalme hat.

Nr. 16: *Informant Yamanawan (Klan Sui) (Pi.)*

"Kuvu und Malu. Suikumban kam zuerst. Deswegen nennen sie ihn Sui-kumban, *sui sɛgɛ sui lauvi* (das Tor aufstossen, das Tor aufheben). Er hat dieses Tor durchbrochen, durchstossen, er kam zuerst heraus, Suikumban. Suikumban Sauvikumban, so ist das, und Mbabmokumban, *mbabmo* (Deckel) hochheben, er kam heraus. In diesem Gebiet Mevambət: Alles ist im Innersten der Mutter, er kam zuerst heraus. Er [d.h. Malumban] hatte keine Haare, er [d.h. Kuvumban] hatte Haare. Der von uns [von Nyaui-Hälfte] trat zuerst auf diesen Deckel, trat hinüber. Er war darauf getreten. Er [Malumban] erhob sich nicht, hatte keine Haare. Alle der Nəmə-Hälfte haben keine Haare, sind *ambutalə* (kahlköpfig). Nondimeli ist Kuvumban. Nondimeli entstand aus der Nachgeburt von Kuvumban. Es ist ein Krokodil, diese Sago-palme, wie Mawakwe, kein schwarzes Krokodil, sondern ein gelbes Krokodil. Und Təpmeaman ist wie Malumban."

Nr. 17: *Informant Yamanawan (Klan Sui) (Pi.)*

"Kuvumbangə kam hervor. Er brach zuerst hervor, er stiess, er kam zuerst hervor. Kuvumbangə trat auf die Stelle, deshalb nennt man sie [die Menschen der Nəmə-Hälfte] *ambutalə* (kahlköpfig). Kuvumbangə nennt man Djinəmbəndu. Kuvumbangə brach das Tor der Frau auf, der Mutter, das Tor der Mutter, so wie ein Bach, wie ein Kind hervor-kommt. Die Mutter schnitt dieses Stück Nabelschnur von beiden ab und wickelte es in Gras, in rotes Gras. Sie wickelte das Stück Nabelschnur von Kuvumbangə darin ein. Und in schwarzes Gras wickelte sie das Stück Nabelschnur von Malumbangə ein. Malu brach zuerst aus dem Gras hervor, das schwarze Krokodil, das man auch Təpmeaman nennt. Kuvumban brach später hervor. Yemesambən ist der ältere Bruder, Yesindumu der jüngere Bruder. Təpmeaman ist der ältere Bruder, Nono ist der jüngere Bruder. So wechselten sie. Von Yemesambən ist ein Bein locker, ist nicht ganz zusammengewachsen. Er sprang zu früh in das Wasser. Deswegen nennt man ihn den Hinkenden. Er arbeitet mit nur einem Bein. Yemesambən hatte sich zu sehr beeilt, damit nicht die Nabelschnur von Kuvumbangə zuerst sei und damit älterer Bruder werde."

In diesen Ausführungen, die in ihrem stichwortartigen Charakter typisch für viele derartige Aussagen sind, haben wir wieder die Geburt der beiden Ahnen vor uns. Es wird jedoch näher auf die Nabelschnur bzw. Nachgeburt der beiden Ahnen eingegangen. Aus der in Gras eingewickelten Nabelschnur entstehen Krokodile, wobei jedoch die Reihenfolge der Geburt von Malumban und Kuvumban nun gerade umgekehrt ist. Das Krokodil aus der Nabelschnur von Malumban ist so zuerst entstanden, und danach erst tritt das Krokodil aus der Nabelschnur von Kuvumban hervor. Da das erste Krokodil sich jedoch zu sehr beeilt, wird es zu einem Hinkenden (*sambən*). Wichtig für unseren Zusammenhang ist nun, dass eine Gleichsetzung des Krokodils Yemesambən mit Təpmeaman (Borassuspalme) und des Krokodils Yesindumu mit Nondimeli (Sagopalme) vollzogen wird. Wie diese Verbindung im einzelnen zu sehen ist, kann leider nicht gesagt werden. Auf Nachfragen sagte Yamanawan, dass die Sagopalme *keikn*

(Seele, Abbild oder Schatten) von Yesindumu sei, die Borassuspalme dagegen sei *keikn* von Yemesambən. Ein anderer Informant, Sangindimi, meinte, Yesindumu sei *keikn* von der Sagopalme. Die Reihenfolge in der Beziehung ist also nicht ganz eindeutig. Mehrere Informanten wiesen auf diese Beziehung zwischen dem Krokodil und der Sagopalme.

Versuchen wir nun nochmals, die genannten Namen, Krokodile, Palmen usw. einander gegenüberzustellen:

Nəme-Hälfte	Nyauī-Hälfte
links	rechts
Malumban	Kuvumban
älterer Bruder	jüngerer Bruder
Yemesambən	Yesindumu
Borassuspalme	Sagopalme

Bei dieser Gegenüberstellung geht es nun nicht nur um eine Gegenüberstellung von einzelnen Begriffen, Namen usw., sondern die in einer Kolonne stehenden Namen usw. bilden in sich einen zusammenhängenden Komplex. Es handelt sich ferner nicht um eine Aufstellung, die erst nach der Feldforschung bei der Durchsicht des Materials gemacht wurde, sondern sie entstand direkt in Zusammenarbeit mit Informanten.

8.1.4 Mythen über die Borassuspalme und die Sagopalme

Nr. 18: *Informant Yamanawan (Klan Sui) (S)*

"In Mindjembet entstanden Nono und Təpmeaman. Der Mann Aləmbənmeli heiratete die Frau Ngando. Sie gebar zuerst Təpmeaman. Təpmeaman fiel, zitterte am ganzen Leibe und starb. 'Eh, ein schlechtes Kind!' Ngando wickelte es in ein Palmblütenhüllblatt, trug es fort und warf es in den Mauvi-Bach. Das Kind ging nach Ngusai, es ging zum Mutterbruder, zu den Eltern der Mutter. Es gehörte ihnen. Təpmeaman ging hinunter zu Füßen von Ngusavimeli [ihrem Mutterbruder]. Ngusavimeli drehte und drehte das Kind, betrachtete es: 'Dieses Kind ist gerade gestorben', dachte er, nahm Hölzer und Lianen und sagte einen Spruch. Als es vergebens war, liess er davon ab. Təpmeaman war tot, wurde auf einen Längshügel (*tuvi*) aufgelegt und blieb liegen. Aləmbənmeli stieg zu ihm hinunter. Die Frau von Aləmbənmeli blieb jedoch. Kinyondimi ass mit ihr und hatte Geschlechtsverkehr mit ihr. Als sie schwanger geworden war, dachte Aləmbənmeli: 'Das ist mein Kind.' Ngando gebar Nondimeli. Wenn Kinyondimi zu ihm ging, sagte Nondimeli immer Vater zu ihm. 'Warum nennt mich das Kind so? Wenn sein Vater mich sieht, was soll ich sagen? Das Kind nennt dich [gemeint Kinyondimi] Vater.' Die Zeit ging vorüber. Ein anderes Mal kam er, und Nondimeli rief: 'Vater! Vater!' 'Komm her, warum nennt dich das Kind so? Ich möchte das wissen', sagte Aləmbənmeli. Kinyondimi ging hinein [in das Haus?]. 'Warum nennt dich das Kind Vater?' 'Nun, es ist so, deine

Frau hat mit mir auf dem Wege Geschlechtsverkehr gehabt. So wurde dieses Kind geboren', sagte Kinyondimi. 'Es ist das Kind von uns beiden.' 'Es ist gut, Junge, das Kind ist von einem Knochen [?]. Ueberall wird es stark sein für den Kampf, für das Werfen der Speere und für den Krieg gegen die Feinde. Es ist gut so', sagte Alëmbënmeli.

Nondimeli wuchs und wurde ein Mann. Tëpmeaman und Nondimeli zogen beide hinauf nach Ambiangé. Tëpmeaman zog weiter und kehrte zurück [?], sie trafen sich beide in der Gegend von Ndungvinumbu. Beide kamen herunter. Solambundivi sah sie, kam heraus und legte einen Balken quer zu ihrem Weg. Diese war von dem Klan Nari. Nondimeli jedoch zerbrach den Balken und kam herunter. 'Ah!' sagte sie, zog ihren Faserrock aus und zeigte ihm ihre Scham und ihre Brüste. Er sah sie und zog weiter hinunter. 'Oh, er zieht weiter!' rief sie und lief hin und her. Kinyondimi hatte sich im Hause geschmückt und rannte herbei. *Puk puk puk puk!* rannte er, kam heraus, umschlang ihn [Nondimeli] und hielt ihn fest. *Sh!!* zermalmte ihn Nondimeli und verschlang ihn. Kavokavi ging hinaus, hielt Nondimeli, doch auch er wurde verschlungen.

Die Sagopalmen, die zuerst hinuntergegangen waren, waren schon nach Kumbrangau hinübergegangen, zum Korewori. Die Sagopalmen, die später kamen, wurden hier festgehalten. An unserem Ort ist der Vater der Sagopalme [die Varietät *ngak*] sehr weit verbreitet, sein Sohn dagegen ist nur vereinzelt vorhanden.

Kinyondimi hielt ihn fest, doch Nondimeli verschlang ihn, er ging in seinen Magen und blieb dort. Diese Sagopalme nenne ich *kulalambë*. Seine Seele hielt sich an der Mittelrippe eines Sagopalmblasses, Kinyondimi, [er wurde] der grosse Kuskus *pam*. Die Seele von Kavokavi hielt sich an den Blättern einer Sagopalme [er wurde] der weisse Kuskus. So nennt man Sungutmeli.

So geht die Geschichte von der Sagopalme. Warum man *kulalambë* sagt, warum die Menschen des Klans Sui mit *nongusëmbi* verknüpft werden, wie man sagt. Das ist der Weg. Markus erzählte ich es."

Nono, auch häufig Nondimeli genannt, die Sagopalme oder genauer der Ahne, von dem die heutige Sagopalme abstammen soll, und Tëpmeaman bzw. Tëpmeamanmeli, von welchem Ahnen die Borassuspalmé hergeleitet wird, stehen in einer besonderen Beziehung zueinander. Dies konnte ja schon anhand der vorangegangenen Mythen über Malumban und Kuvumban festgestellt werden. Diese besondere Beziehung drückt sich z.B. darin aus, dass die Klane Moni und Wuliap, denen die beiden Palmen zugeordnet werden, "kleine" *sambra* genannt werden. Es ist hier an die Gegenüberstellung von Tëpmeaman und Nondimeli, an das Hinabtauchen von Tëpmeaman in das Wasser, zu denken, während Nondimeli auf der Erde bleibt. Oder es wurde damit erklärt, dass Tëpmeaman auf dem Tanzplatz bzw. Längshügel desselben steht, während die Sagopalme sich im Sumpf befindet. In beiden Fällen ist es die Gegenüberstellung von Wasser zu Erde, auch wenn sich die Zuordnung je nach Gesichtspunkt ändern kann.

In dieser Mythe von Yamanawan entfernen wir uns etwas von den Mythen über die beiden Brüder. Trotzdem wird wieder auf diese Brudermythe

hingewiesen, wenn die Ereignisse auch in anderen Gestaltungen auftreten. So verbirgt sich unter dem Namen Ngando, der Frau, die Təpmeaman und Nondimeli gebiert, die schon öfter erwähnte Miesmuschel. Ferner steht in eigenartiger Entsprechung die Geburt von Təpmeaman zu der nur halb vollzogenen Geburt von Malumban. Malumban hat ja die Erde oder den Mutterleib nicht wirklich verlassen, und auch Təpmeaman kehrt gleich nach der Geburt zurück zu den Eltern seiner Mutter, zu seinem Mutterbruder, in das Wasser, aus dem seine Mutter stammt. Der Informant Yamanawan gab als Zusatzerklärung zu diesem Tod folgenden Vergleich: Wie wenn ein Fisch an einem Fischhaken gefangen wird, zappelt und stirbt, so sollen auch die Menschen beim Sterben zittern, und so sei Təpmeaman gestorben.

In der Mythe von Yamanawan über die Borassuspalm und die Sago-
palme wird deren Entstehungsort gleich zu Beginn mit Mindjembət angegeben, darin also mit den vorangegangenen Mythen über Malumban und Kuvumban übereinstimmend. Dann wird ein Ehepaar genannt, Aləmbənmeli, nach Zusatzinformationen aus dem Klan Wuliap, und seine Frau Ngando, aus dem Klan Nari. Es ist nun wichtig, zu sehen, wie der Vater von Təpmeaman der Nəmə-Hälfte angehört, während der Vater von Nondimeli nach Zusatzinformationen dem Klan Səmə, also der Nyauī-Hälfte. So wird die Borassuspalm auch heute einem Klan der Nəmə-Hälfte zugeordnet, während die Sagopalme auf der Seite der Nyauī-Hälfte steht. Ferner sind auch der Ahne Malumban der Nəmə-Hälfte, der Ahne Kuvumban der Nyauī-Hälfte zugewiesen.

Nach der Beschreibung der Geburt von Təpmeaman und Nondimeli führt die Erzählung hinüber zu den erwachsenen Männern. Die Taten der Männer in Ambiance, dem Gebiet nördlich von Gaikorobi, werden nicht näher beschrieben (1). Wenden wir uns nun den ausführlicheren Angaben zu, die berichten, wie Təpmeaman und Nondimeli in dem Grasland nach Süden ziehen. In dem Grasland von Ndungvi, das im Norden von Gaikorobi liegt (2), treffen sie auf die Frau Solambundivi. Diese Frau versucht, Nondimeli aufzuhalten, was ihr jedoch nicht gelingt. Schliesslich ist es der Vater von Nondimeli selbst, der versucht, Nondimeli festzuhalten, dabei jedoch getötet wird, ebenso wie der Mann Kavokavi.

(1) Vgl. dazu die Angaben zum Inhalt des Kwiano-Gesanges unter Abschnitt 9.2.

(2) Vgl. Karte 5.

Für das Verständnis der Mythen und Riten, die mit der Sagopalme oder den mit ihr zusammenhängenden Ahnengestalten verknüpft sind, ist diese Wanderung nach Süden besonders wichtig. Sie wurde immer wieder erwähnt. Die Sagopalme bzw. Nondimeli soll so gleichsam hinüber nach Kumbrangau, nach dem Gebirge im Süden von dem Mittelsepik, aber auch in das Gebiet vom Korewori gewandert sein. Die Mythe hat hier einen sehr aitiologischen Charakter. Es wird nämlich erklärt, warum von einer besonderen Sagopalmen-Varietät sehr viel im Gebiet von Gaikorobi vorhanden ist. Die Varietät *ngak* wird als Vater derjenigen Sagopalmen-Varietäten betrachtet, die hauptsächlich der Sagogewinnung dienen. Inwiefern es zutrifft, dass in diesem Gebiet von Gaikorobi mehr Palmen dieser Varietät vorkommen als südlich des Mittelsepik, kann hier nicht gesagt werden. Wichtiger für die weiteren Ausführungen ist dagegen, hier deutlich festzuhalten, dass durch diese Wanderung nach Süden die Sagopalme und damit auch andere mit ihr verbundene Wesen wie z.B. die Sagolarven, der Papagei *kwalu* usw. mit dem Gebiet Kumbrangau verbunden werden. Dies wird sich z.B. bei kultischen Handlungen zeigen, indem eben die mit der Sagopalme verknüpften Ahnenwesen aus diesem Gebiet südlich des Mittelsepik herbeigerufen werden müssen.

Nr. 19: *Informant Nigwan (Klan Moni)* (S)

"Təpmeaman und Nono wurden beide von einer Frau geboren. Ihre Mutter ist die Miesmuschel Songalawuli. Sie hat beide geboren, sie hat Təpmeaman und Nono geboren. In Mindjembət Kambrambət sind sie entstanden. Später wurden sie [?] von den Menschen in Mevəmbət als Nahrung in den Mund genommen. Von Təpmeaman gibt es keine Stärke, er ist in den Wald hineingegangen. Nur Sago nehmen wir in den Mund und essen davon. Von Təpmeaman gibt es Nachkommen, nicht jedoch von Kambukuli, er ist unfruchtbar. Von Nono sind Nachkommen da, nicht jedoch von Mbarəno. Von beiden ist es *keikn* (Seele, Abbild), Kambukuli *keikn* von Təpmeaman, Mbarəno *keikn* von Nono. So sagen wir. So standen beide auf den Hügeln (*tuvi*, *wak*) in Mindjembət Kambrambət.

Nono war in Ndungvinumbu Kalauvinumbu. Dort oben war er und kam herunter. Er war in Ambiance, und beide [Təpmeaman und Nono] kamen herunter. In Ndunəmbu Kambunəmbu waren beide und kamen herunter, mit Hahnfedern und Federtrödeln geschmückt.

Eine Frau vom Klan Nari und Klan Ambrab, Solambundivi, sie klopfte, wusch [das Mark] und ass von der Palme *yo*, da kamen Nondimeli und Təpmeaman herunter. Solambundivi schaute hinaus und sagte: 'Ah, Meliwombungwe, wer kommt denn dort?' Das sagte sie, und sie hörte auf mit dem Klopfen des Markes von der Palme *yo*. Sie sagte: 'Oh, ein Mann, ein schöner Mann kommt herunter.' Das sagte sie, ging hinaus und nahm einen Balken Solembo Avalembo. Sie ging hinaus und legte ihn quer hin. Er [Nondimeli] kam zum Balken herunter, brach ihn und ging hinunter. 'Was werde ich machen?' dachte sie. Sie dachte, dass sie ihm ihre Scham zeigen werde und ihn so aufhalten könnte. Sie zeigte ihm ihre Scham, er sah sie und ging

hinunter. 'Ah, was soll's!' dachte sie, und die Frau rief laut und kehrte nach Ndungvinumbu Kalauvinumbu zurück. Sie verschränkte die Arme auf der Brust und legte sich im Hause hin. Der Mann ging hinunter, und sie lag da.

Yambugunwoli ging hinaus und hielt die Sagopalme fest. Die Dornen [von Nondimeli] waren lang, die Menschen fürchteten sich davor und gingen ihm nicht nahe. Alle Klane fürchteten sich vor seinen langen Dornen. Yambugunwoli, vom Klan Sui, dachte: 'Was kann er schon machen!' Um ihre Haut sorgte sie sich nicht, ging hinaus und hielt ihn fest. Die Dornen assen sie auf, und nachdem sie sie aufgegessen hatten, waren sie kurz. Heute gehen die Menschen von Mevambet in das Sagodickicht hinein und fällen die Palme. Als die Palme lange Dornen hatte, fällten sie die Palme nicht. Dieser Mensch ging hinein. Yambugunwoli hielt ihn. Sie sprang über Kopf und Wurzel der Sagopalme. Die Wurzel der Sagopalme ist dem Klan Sui zugeordnet, die Wurzel der Sagopalme gehört dem Klan Sui.

Auf diese Weise ist sie hinausgegangen und hat ihn festgehalten. So ist die Sagopalme stehen geblieben. Die anderen schönen Männer sind hinuntergegangen nach Woliagwi. Dort sehen wir sie heute. Dorthin ist die Sagopalme gezogen und erhebt sich. Die Sagopalmen, die hinterher kamen, die hat Yambugunwoli festgehalten. Diese befindet sich heute hier, ist viel vorhanden, von *ngak* ist viel vorhanden. Vom Sohn ist nicht viel vorhanden. An der Küste, am Sepik-unterlauf sieht man kein *ngak*, nur [andere] Sagopalmen sind zuerst hinuntergegangen. Die Sagopalmen, die hinterher kamen, die hat Yambugunwoli festgehalten. Davon ist im Dorf, wir essen [von der Sagopalme]. Zuerst war es ein Mensch, nicht eine Sagopalme, von Mutter und Vater, aus dem Geschlechtsverkehr von Penis und Vulva entstanden. Später hat ihn dann ein Klan getötet."

Bei der Betrachtung der Mythe von Nigwan über die Sagopalme und Borasuspalmes wollen wir uns hauptsächlich der Darstellung der Wanderung im Grasland zuwenden. Es wird beschrieben, wie die Frau Solambundivi in dem Grasland Ndungvi das Mark der Palme *yo* auswäscht. Daraus ersehen wir, dass die Nutzung der Sagopalme noch nicht eingeführt ist, d.h. die Sagopalme ist noch ein Mensch, ein Mann, der sich noch nicht in eine Nutzpflanze umgewandelt hat. Die beiden Männer, die in dem Grasland herunterziehen, werden als prächtig geschmückt dargestellt. Es sind erfolgreiche Krieger, denn sie besitzen die Insignien erfolgreicher Kopffjäger, die Hahnfedertrödeln (*tambandjə*).

Die Frau Solambundivi sieht nun diesen Mann (Sagopalme) und möchte ihn festhalten, d.h. ihn als Mann erhalten. Sie ruft hierzu die Hilfe ihres Bruders Meliwombungwe herbei, der für sie die Werbung durchführen soll. Doch er steht seiner Schwester nicht bei, da er sich fürchtet, wie aus anderen Angaben zu entnehmen ist. So greift die Frau zur Selbsthilfe und legt einen Balken quer zu dem Weg des Mannes. Welche tiefere Bedeutung dieser Balken hat, kann vorläufig nicht festgestellt werden. Es wurde manchmal gesagt, dass die beiden Männer Bachläufe entlang hinunter gezogen seien. Auch gibt es im Osten von Gaikorobi in dem Grasland Mavamali einen Sumpf, der nach beiden Männern

benannt ist, da sie dort hinuntergezogen sein sollen (1). Infolgedessen könnte man an die Balken denken, die von Menschen quer zu Bachläufen gelegt und an welchen Fischwehre errichtet werden, um so die Fische aufzuhalten.

Doch der Balken hält die Männer nicht auf, und schliesslich greift Solambundivi zu einer letzten Handlung, indem sie ihre Scham entblösst. Doch der Mann soll nur zu ihr geschaut haben, ohne sich aufhalten zu lassen. Die Aufforderung zum Geschlechtsakt ist also erfolglos. Erst der Tod eines Menschen, einer Frau, ermöglicht ein Aufhalten dieses Mannes, d.h. der Sagopalme. Es wird hier die Frau Yambugunwoli genannt, die wir in einem anderen Zusammenhang, bei den Mythen über den Mond, ja schon kennengelernt haben. Der Tod dieser Frau ermöglicht erst die Nutzung der Sagopalme, den Zugang zu dieser Pflanze, deren Dornen durch den Tod der Frau kürzer geworden sein sollen. Dieser Mann bzw. die Sagopalme verliert den Charakter des verschlingenden Ungeheuers, wie es in der vorangegangenen Mythe von Yamanawan (Nr. 18) so deutlich ausgesprochen wird. Es ist hier nicht die Tötung eines Urzeitwesens, aus dessen Körperteilen die Sagopalme entsteht, sondern es wird gesagt, dass ein Urzeitwesen zu einer den Menschen zugänglichen und nutzbaren Nahrungspflanze wird, indem es erstarbt, d.h. durch den Tod einer Frau aufgehalten wird.

Der Tod der Frau des Klanes Sui wird ferner als Erklärung herangeführt, warum ein Teil der Sagopalme, nämlich deren Wurzel, diesem Klan in Gaikorobi zugewiesen wird. Hier haben wir es mit einem in vielen Mythen von Gaikorobi auftretenden Phänomen zu tun, das darin besteht, dass der Tod eines bestimmten Ahnen einem Klan ein Anrecht gibt auf eine bestimmte Zuordnung zu einer Pflanze usw., die mit diesem Tod in Verbindung steht.

Die Frau Yambugunwoli wird dem Klan Sui zugeordnet. Schon in der Mythe von Yamanawan (Nr. 18) war davon die Rede, wie der Klan Sui an der Sagopalme in gewisser Hinsicht Anteil hat. Obgleich es Yamanawan nicht genauer formulierte, kann hier gesagt werden, dass diese Zuordnung eben mit dem Tod einer Frau des Klanes Sui begründet wird. Die Sagopalmen-Varietät *nokwalu* wird dem Klan Sui zugewiesen. Dies ist die Palme *kulalambø*, die Yamanawan erwähnte. Es handelt sich hier um eine besonders dicke Palme der allgemein *ngak* genannten, sehr dornenreichen Sagopalmen. Ferner wird auch zwischen verschiedenen, jungen Palmlät-

(1) Vgl. Karte 5.

tern der Sagopalme unterschieden. Die Blätter mit einer leicht rötlichen Färbung nennt man *nongusembi* und weist sie dem Klan Sui zu. Die etwas helleren, weisslichen Blätter *simbəkalu* (vgl. Abb. 90) dagegen sind totemistisch dem Klan Moni zugeordnet. Die Begründung für diese Zuordnung geschieht durch die hier besprochene Mythe, indem die rötliche Färbung von *nongusembi* vom Blut der getöteten Frau rühren soll, die die Sagopalme festhielt und umschlang.

Nr. 20: *Informant Wangənde (Klan Kumbrangwe) (Marap 2) (Pi.)*

"Naguanau wollte fortziehen. Er brach auf, wie in der Regenzeit, wenn es donnert - was ist der Donner? Es tönt: '*Ndəng! Ndəng!*' und die Erde bebt. Naguanau wollte hier aufbrechen und zu einem anderen Ort ziehen. Er wollte nicht hier bleiben. Wenn er damals weggezogen wäre, hätten wir heute keine Sagopalmen mehr auf dieser Flusseite. Wohin würden wir dann gehen? Er blieb, und wir sind hier. Einen Teil der Sagopalmen, die weggezogen, hielt der Mensch zurück. Er wollte vollständig wegziehen, doch es war nicht möglich, man hielt ihn fest. Jetzt zieht er nicht mehr fort, sein Sinnen ist aufgehalten, er ruht jetzt hier.

Seine Schwester sass im Hause und schaute. Naguanau war geschmückt wie bei dem Fest *mbatngawi*. Er tanzte und wollte wegziehen. Als er wegzog, schaute die Schwester: 'Warum zieht der Bruder fort? Wohin möchte er gehen?' Sie trat heraus, sie hielt ihn fest und starb. Er blieb und zerbrach ihr den Kopf. Er blieb.

Als Mann stand er da, die Schwester sass im Hause, die Erde tönte: '*Ndəng! Ndəng!*' Er brach auf, Membəndjo brach mit ihm auf. Er brach auf, ein Stück Erde zerbrach und es entstand ein Bachlauf. Seine Schwester stand da und schaute: 'Mein Bruder geht, wenn er geht, so ist dieser Ort am Ende.' Da brach sie auf, ging hinunter und hielt ihn fest, seine Schwester."

Ogleich diese Mythe aus einem anderen Dorf, aus einem Nachbardorf von Gaikorobi stammt, wurde sie hier aufgenommen, weil sie eine deutliche Parallele zu den anderen Mythen über das nach Süden Wandern der Sagopalme bildet. Die Sagopalme wird hier von dessen Schwester festgehalten. Diese Mythe ist daher mit der Mythe über Pandindjo (Nr. 47) von Yamanawan vergleichbar. Wesentlich für unseren Zusammenhang ist auch hier, dass durch den Tod dieser Frau der gewaltige, geschmückte Mann festgehalten wird, d.h. die Sagopalme wird für die Nutzung zur Nahrungsgewinnung festgehalten.

Nr. 21: *Informant Nigwan (Klan Moni) (Pi.)*

"Nachdem Təpmeaman und Nondimeli aus dem Norden gekommen waren, gingen sie nach Mevəmbət, Mindjembət Kambrambət, auf die Längshügel und standen dort.

Təpmeaman sagte zu Nondimeli: 'Du hast viel Schmutz.' Nondimeli hatte viele Palmblätter und Dornen, so dass der Tanzplatz schmutzig war. 'Du kannst dorthin gehen.' Nondimeli hörte die Rede von

Təpmeaman. Təpmeaman ging hinaus in den Sumpf - der Bruder blieb noch auf dem Tanzplatz -, nahm ein Holzmesser (*kasak*) und säuberte den Platz. Dann legte er das Holzmesser in das Wasser. Er ging hinauf [auf den Hügel] und sagte dem Bruder: 'Du kannst in das Wasser gehen, ich bleibe alleine.' Aus diesem Grunde befindet sich die Borassuspalm e im Dorf, und die Sagopalme steht im Sumpf. Təpmeaman weinte um ihn, als Nondimeli ging. 'Jetzt habe ich dich zu einem so schlechten Ort geschickt', und allen Schmuck [von sich] legte Təpmeaman auf Nondimeli; *wanyingo* [eine Schlingpflanze] ging auf die Haut von Nondimeli."

Nr. 22: Informant *Tapinio* (Klan *Nongusime*) (Weilman) (Pi.)

"Təpmeaman und Naguanau sind *kas*. Beide waren zusammen, beide wanderten zusammen. Naguanau sprach zu viel, er sprach, und Təpmeaman hörte nicht gut, er war etwas taub. Die Palmblätter waren ausgebreitet, sie waren zu sehr ausgebreitet, und er hörte nicht gut. Təpmeaman sagte: 'Rede nicht so viel, verstopfe nicht mein Ohr!' Təpmeaman trat seitlich neben ihn. Naguanau ging in das Wasser, in den Sumpf. Təpmeaman blieb hier auf dem Erdboden stehen, auf dem festen Boden. Beide waren zusammen gewandert, doch Naguanau rief zu laut, so ging er hinunter [in den Sumpf]. Wir sagen, er sei *kas*, und man darf nicht zwischen Təpmeaman und Naguanau kämpfen."

In diesem Streit und in der Charakterisierung beider Palmen kommt die Gegenüberstellung von Erde und Wasser besonders deutlich zum Ausdruck:

Təpmeaman	Nondimeli
Borassuspalm e	Sagopalme
wenig Schmutz	viel Schmutz
Dorf	Sumpf
Erde	Wasser

Während in der Mythe aus dem Dorf Weilman gesagt wird, dass beide Palmen bzw. die durch sie repräsentierten Verwandtschaftsgruppen *kas* zueinander sind, d.h. dass sie nicht miteinander kämpfen dürfen, wurde in Gaikorobi gesagt, dass beide zueinander in einem 'kleinen' *sambra*-Verhältnis stünden, was ja auch bedeutet, dass keine Auseinandersetzung stattfinden darf. Der Streit zwischen Təpmeaman und Nondimeli wird in der Mythe von Nigwan (Nr. 21) durch eine Trennung beider Kontrahenten und durch eine Gabe, den Schlingpflanzen-Schmuck, beigelegt. So könnte man hierin einen Hinweis für die in Gaikorobi so wichtige Hälftenteilung in Wasser- und Erdhälfte erblicken; zwischen beiden Hälften besteht ja auch eine Beziehung des Gabentausches.

Bateson (²1958:234) sagt, dass die Borassuspalm e *kaishi* von der Sagopalme sei, d.h. ihr Gegenstück oder Partner, wie er den Terminus auch übersetzt. Die *kaishe nampa* sind nach ihm die Menschen der patrilinearen Gruppe, in welche Egos Tochter geheiratet hat (Bateson ²1958:309). Es wird also mit diesem Terminus eine affine Beziehung ausge-

drückt. Wie wir sahen, ist die Teilung in Erd- und Wasserhälfte gerade wichtig für die affinen Bindungen zwischen Verwandtschaftsgruppen.

Nr. 23: *Informant Yamanawan (Klan Sui)* (S)

"Ich möchte von Mbarəndu und Mbarəto erzählen, von diesen beiden Palmen; der grossen Palme, die sie Kambukuli nennen, und der Sagopalme ohne Dornen, die wir Mbarəto nennen. Davon möchte ich erzählen.

Beide sind in Ambiance entstanden, und es gab niemanden sonst, sie hatten keinen Vater und keine Mutter, sie waren 'öffentlich'. Eine Frau zog ihren Faserrock an und menstruierte. Sie zog diesen Faserrock an, dieser Faserrock wurde fest an ihrer Vulva, er verwickelte sich. So, wie wenn Larven ihre Häuser bauen und darin sind, die Larven, die wir *ngəngən* (Puppen) nennen. So entstanden sie. Es klopfte in diesem Faserrock. Sie waren eingewickelt, und es klopfte: '*Tang! Tang! Tang! Tang!*' Es klopfte fortwährend und brach [dann] vollständig hervor. Ein Spross kam hoch als grosse Palme Kambukuli, und der andere Teil kam hoch als Sagopalme ohne Dornen; diese ist Mbarəto, und Kambukuli ist Mbarəndu. Anders nennt man sie auch Kevuindu, Kambukuli, und Kevuito, die Sagopalme ohne Dornen. Beide entstanden in Ambiance, in den Bergen, diese beiden, Mbarəndu und Mbarəto."

Schon in einer Mythe von dem Informanten Nigwan, der Mythe Nr. 19, begegnete uns die Unterscheidung von unfruchtbaren und fruchtbaren Palmen, und in der hier vorliegenden Mythe von Yamanawan wird die Geburt dieser unfruchtbaren Palmen beschrieben, die in manchem an die Geburt der Ahnen Malumban und Kuvumban erinnert. Es wird auch begründet, warum sie als unfruchtbar betrachtet werden, denn beide Palmen, so wird gesagt, stammen nicht von Menschen ab. Sie sind aus dem Menstruationsblut, am Faserrock einer Frau verklebt, entstanden. Ihre Entstehung wird nach Norden, nach Ambiance, dem Küstengebirge, verlegt. Die Sagopalme ohne Dornen wird als unfruchtbare Frau (Mbarəto) dargestellt, während die Palme Kambukuli als steriler Mann (Mbarəndu) auftritt.

Diese Mythe über die Unfruchtbarkeit bestimmter Palmen findet ihre Entsprechung im heutigen Verhalten der Menschen. So sollen Männer keine Larven der Palme Kambukuli essen, weil sie Sterilität und Kahlköpfigkeit befürchten. Ebenso soll auch das Essen vom Sago der dornenlosen Sagopalme bei Männern zu Kahlköpfigkeit führen. Frauen dagegen sollen von der Sagopalme ohne Dornen essen können; ob sie auch Larven der Kambukuli-Palme essen, kann nicht gesagt werden. Wir können somit festhalten, dass einerseits bei der Sagopalme ohne Dornen Sterilität und Kahlköpfigkeit in einen Zusammenhang gebracht werden, während ja die Sagopalme mit Dornen als fruchtbar erscheint und, wenn wir an die Verbindung mit der Ahnengestalt Kuvumban denken, in der Blütenbildung der Sagopalme gerade ein Bild für viele Haare bzw. Kopfhaar gesehen wird.

Bateson (1) schreibt, dass nach botanischen Kriterien Təpmeaman die weibliche Borassuspalm, Kambukuli die männliche Borassuspalm darstellt. Die Einheimischen würden jedoch Təpmeaman ebenfalls als männlich betrachten, da von ihnen das Wort für Frucht mit demjenigen für Penis homonym verwendet würde. In Gaikorobi werden nun beide Palmen als männlich betrachtet; die fruchttragende Palme wird als zeugungsfähiger, die nicht fruchttragende als steriler Mann bezeichnet.

8.1.5 Mythen über die erste Sagogewinnung

Nr. 24: *Informant Nigwan (Klan Moni) (Pi.)*

"Die zwei Frauen Moewando und Moewanaran brachen eine Sagopalme auf und wuschen das Mark. Nachdem sie das Mark geklopft hatten, wuschen sie es aus. Sie arbeiteten so, doch der Sago setzte sich nicht im Auffangtrog ab, sondern versickerte im Erdboden. Sie wuschen und steckten den Finger in das Wasser, Sago hatte sich aber nicht abgesetzt. Da sprachen beide: 'Schwester, warum setzt sich das, was wir waschen, nicht ab?' So redeten sie hin und her und klopften nochmals Sago.

Nach einer Weile kam der Vater von beiden, Moengensui. Er rief beide. Der Vater rief, und beide sassen da und hörten es. Die ältere Schwester sagte: 'Geh hinauf! Vater hat gerufen.' Die jüngere Schwester ging hinauf und hörte auf Moengensui. Der Vater sagte: 'Wie geht es mit dem Sago, den ihr bearbeitet und wascht, ist es in Ordnung? Setzt er sich im Auffangtrog ab?' Das Mädchen erwiderte: 'Vater, als wir zum ersten Mal Sago wuschen, den Finger hineinsteckten, da gab es keinen Sago, der Auffangtrog war leer.'

Der Vater dachte nach: 'Was kann ich nur machen?' Da wusste er es und sagte: 'Schneide ein Palmblatt ab!' Sie schnitt ein Sagogalmblatt ab. Er sagte: 'Lege es hin!' Sie legte es hin und blickte zum Vater: 'Vater, ich habe es hingelegt, was nun?' Der Vater schämte sich und sagte - er sagte es ganz leise: 'Gut, lege dich hin!' Gut, das Mädchen lag nun da. Sie war ein junges Mädchen, das noch keine Blutungen gehabt hatte, es war ein junges Mädchen. Ihre ältere Schwester hatte schon Blutungen gehabt, die jüngere Schwester hatte noch keine Blutungen gehabt. Der Vater sagte: 'Lege dich hin!' Das Mädchen lag nun da, und er steckte seinen Penis hinein und brach das Hymen. Das Mädchen blutete, sie blutete und schrie erbärmlich. Der Vater sagte: 'Ihr hattet beide Sago gewaschen, der nicht im Auffangtrog blieb, so habe ich dies gemacht.' Der Vater erhob sich und kehrte dem Mädchen den Rücken zu. Es tat ihm leid. Das Mädchen stand auf, nahm das Palmblatt und wollte es fortwerfen. 'Was ist damit, Vater? Kann ich das Palmblatt fortwerfen?' Der Vater antwortete: 'Nein, du darfst es nicht fortwerfen. Wenn du Sago herstellen willst, so nimm es. Geh zu deiner älteren Schwester, sie soll dieses Palmblatt anbringen.'

Das Mädchen ging und sagte der älteren Schwester Moewando: 'Schwester, Vater hat das mit mir gemacht.' Die Schwester sass da und dachte: 'Vielleicht ist es gut, und unsere Arbeit wird gelingen.'

(1) Bateson ²1958:234; Fussnote 1.

Beide legten das Sagopalmlblatt hin [in den Auffangtrog], sie wuschen den Sago, der sich nun absetzte. Genug, beide hatten gewaschen und steckten den Finger hinein und lachten. Beide lachten und sagten: 'Gut so.'

Nr. 25: *Informant Sangindimi (Klan Nongusime) (Pi.)*

"Früher fällten die Frauen Membewoli Kambiambewoli, Tolanganwoli Nambanganwoli, Mbuando Mbuanaran diese Sagopalme. Mbuando Mbuanaran von uns Nongusime, Tolanganwoli Nambanganwoli von der Neme-Hälfte, Membewoli Kambiambewoli, Viwoli Mbanguwoli vom Klan Sui. Sie fällten die Sagopalme, die gerade entstanden war. Früher hatte man die Palme nicht gefällt. Sie fällten die Palme, wuschen das Mark, und nachdem sie es gewaschen hatten, war nur Wasser im Auffangtrog, keine Nahrung. Es gab keinen Sago im Auffangtrog, nur Wasser. Sie gingen hinauf und sagten: 'Wir haben diesen Sago gewaschen, es ist nur Wasser, ohne Nahrung, es gibt keinen Sago im Inneren des Auffangtroges.' 'So!' sagte Moem und ging hinunter nachzusehen. Er ging hinunter, fasste in den Auffangtrog, es gab jedoch keine Nahrung im Auffangtrog. Er nahm *yonyinga*, *nongusambi*, *simbekalu* [alles Sagopalmlblätter], machte mit ihnen eine Liegestätte, und die Frauen legten sich hin. Sie legten sich auf diese Palmlätter, und Moem hatte mit den Frauen Geschlechtsverkehr. Seine Samenflüssigkeit fiel auf diese Sagopalmlätter, die die Frauen [dann] in den Auffangtrog legten, in dem noch Wasser war. Sie wuschen nochmals Sago, trugen nochmals Markfasern herbei und wuschen sie. Eine Frau steckte ihren Finger in den Auffangtrog und sagte: 'Ah, seine Nahrung ist jetzt entstanden.' Sie ging hinauf zu Moem und sagte ihm, dass die Nahrung entstanden sei."

Nr. 26: *Informant Poindambui (Klan Wuliap) (Pi.)*

"Ich möchte die Geschichte der Sagopalme erzählen, die sie Moem nennen. Ich möchte von dieser Geschichte sprechen. Er heisst nicht 'Sagopalme', sein eigentlicher Name ist Moem. Ein anderer Name ist Nondimeli. Es ist die Geschichte, die dem Klan Moni und uns Wuliap gehört.

Früher, als unsere Ahnen lebten, gab es in dieser Gegend keinen Sago, nirgendwo gab es Sago. Es gab *limbun*-Palmen (1), und sie fällten die Palme *tolevio*, wuschen deren Mark aus, doch es entstand keine Nahrung. Dann fällten sie die Palme *djidjepmio*, wuschen das Mark aus, doch es entstand keine Nahrung. Dann fällten sie die Palme *mbanda*, wuschen das Mark, doch es entstand keine Nahrung. Gut, und so blieben sie und hatten nichts.

Diese Frau, die man Membewoli nennt, die Tochter von Nondimeli, dachte, dass sie die Sagopalme versuchen könnte. Gut, sie fällte diese Palme, die Palme stürzte zu Boden. Sie schlug auf wie eine Bombe. Sie stürzte: '*Leng! Leng!*' stürzte sie auf den Boden. Der Boden zitterte. Sie fällten ihren eigenen Ahnen, den Mann Nondimeli.

Diese Frau wusch zum ersten Mal Sago. Sie brach die Rinde auf, errichtete einen starken Zaun und wusch innerhalb des Zaunes. Niemand konnte hineingehen und die Frau beim Sagowaschen sehen. Auch eine andere Frau konnte nicht in die Umzäunung hineingehen und mit ihr zusammen Sago waschen. Diese Frau Membewoli wusch den Sago

(1) Mit der Pidgin-Bezeichnung *limbun* werden verschiedene Palmen benannt, die in der einheimischen Sprache allgemein *yo* heissen.

alleine. Keine andere Frau ging und arbeitete mit ihr. Niemand im Dorf wusste davon. Sie wusch den ersten Sago, sie brach die Rinde auf, klopfte das Mark, wusch es, doch es entstand keine Nahrung. Ein schwarzer Vogel, der *vugam* heisst, entstand. Im Auffangtrog gab es keine Nahrung. Die Stärke setzte sich im Auffangtrog nicht ab, nur Wasser war da, und es verwandelte sich in den Vogel *vugam*.

Als sie das zweite Mal wusch, entstand dieser Vogel *mbandjakwalamoe*. Er entstand, flog hoch und hielt sich an einem Palmblatt fest. Auch der Vogel *vugam* hielt sich an einem Palmblatt fest. Als Membewoli ein drittes Mal Sago wusch, kam ihr Vater und fragte: 'Wie wäschst du den Sago?' 'Vater', sagte sie, 'beim ersten Mal entstand dieser Vogel. Er flog hoch und setzte sich auf dieses Palmblatt.' Der Vater schaute und sagte: 'Ah, es ist nur Wasser.' 'Als ich ein zweites Mal wusch, war es ebenso, und der Vogel *mbandjakwalamoe* flog hoch und setzte sich auf ein Palmblatt. Es entstand keine Nahrung', sagte die Tochter. Der Vater sagte: 'Gut, ich werde kommen.'

Nach dem dritten Mal kam der Vater und fragte: 'Wie wäschst du den Sago?' 'Vater, ich wasche ihn so.' Die Frau war in der Umzäunung, wusch Sago, und der Vater kam. Er sagte: 'Gut.' Er hatte Geschlechtsverkehr mit seiner Tochter. Er gab seiner Tochter Samenflüssigkeit. Sie wusch den Sago, und jetzt wurde der Sago gut und setzte sich im Auffangtrog ab. Der Vater hatte ihr *mbi* [Sagostärke, aber auch Samenflüssigkeit] gegeben. Die Sagostärke ist Samenflüssigkeit des Mannes. Daher geben die Klane Moni und Kumbrangwe den Namen Alambi [bedeutet: eigene Sagostärke bzw. Samenflüssigkeit]. Ein anderer Klan darf den Namen nicht geben. Der Vater selbst hat *mbi* gegeben, und sie haben den Namen Alambi. Den Vogel, der beim dritten Mal entstanden war, nennt man *man*.

In den drei hier vorliegenden Mythenversionen, die wohl auf eine gemeinsame, ihnen zugrundeliegende Mythe zurückzuführen sind, haben wir ein ganz zentrales Geschehen für die mythischen Ereignisse um die Sagopalme und Sago herum vor uns. Obgleich in der ersten Mythe des Informanten Nigwan (Nr. 24) keine Andeutung gemacht wird über den Zeitpunkt der Handlung, so geht doch deutlich daraus hervor, dass sie an den Anfang der Weltentstehung zu setzen ist (vgl. Mythen Nr. 3 und 4). Ausgangspunkt ist, dass sich die Sagostärke im Auffangtrog nicht absetzt. Der Sago soll in die Erde versickert sein. Es wird hier ganz eindeutig darauf hingewiesen, dass die Erde mit Sago gefestigt wurde.

Zu den beiden Frauen Moewando und Moewanaran tritt eine dritte Gestalt hinzu: Moengensui, Vater dieser Frauen. Hinter dieser Gestalt verbirgt sich das Ahnenwesen, aus dem die Sagopalme entstanden ist. Der Vater erkundigt sich nach dem Arbeitsprozess, der zum ersten Mal vollzogen wird. Man bedenke, dass die Frauen seinen eigenen Körper bearbeiten! Es ist nun wichtig zu sehen, dass der schwierigste Schritt in der Sagogewinnung das Absetzen der Sagostärke im Auffangtrog zu sein scheint; darauf verweisen auch Vermehrungssprüche und Namengesänge. Andere Schwierigkeiten werden dagegen nicht erwähnt, so z.B. der geringe Stärkegehalt bestimmter Teile der Palme oder mangelndes Wasser zum Aus-

waschen usw., das eine Sagobearbeitung verunmöglicht. Dies sind Schwierigkeiten, die in den Mythen jedoch nicht angeführt werden.

Wenn wir die Ausführungen von Nigwan betrachten, so ist es auffallend, mit welcher Betonung darauf hingewiesen wird, dass die jüngere Tochter von Moengensui noch nicht geschlechtsreif ist. Ausgerechnet sie wird von ihrer älteren Schwester zum Vater geschickt. Der Vater hat nun Geschlechtsverkehr mit seiner Tochter, die sich dazu auf ein besonderes, bereitgelegtes Sagopalmblatt legen muss. Diese Handlung soll dazu dienen, dass die Sagostärke im Auffangtrog bleibt, sich also absetzt, sich sammelt und nicht in die Erde fließt.

Das Palmblatt, das dann im Auffangtrog angebracht wird und auf welchem der Geschlechtsverkehr zwischen Vater und Tochter stattgefunden hat, ist von besonderer Bedeutung. Ähnliche Palmblätter dienen nämlich heute den Frauen beim Sagowaschen dazu, den Strahl des Wassers aufzufangen, der aus der Waschrinne in den Auffangtrog schiesst, und somit zu verhindern, dass die im Trog ruhende, sich absetzende Sagostärke immer wieder aufgewirbelt wird und mit dem Wasser, das aus dem Trog hinausfließt, in die Erde versickert.

Vergleichen wir nun die Mythe von Nigwan (Nr. 24) mit derjenigen des Informanten Sangindimi (Nr. 25). Andere Namen von Frauen werden genannt, Namen verschiedener Klane, es sind mehrere Frauen. Auch sie bearbeiten ein erstes Mal Sago, und es gelingt ihnen nicht, da nur Wasser im Auffangtrog bleibt. Von Sangindimi wird nun keine Beziehung zwischen Vater und Tochter hergestellt, bei ihm ist es allgemeiner, die Frauen gehen selbst zu Moem und bitten ihn um Rat. Wie wir schon sahen, sind die Blätter, auf die sich die Frauen legen, besonders gefärbte, junge Sagopalmblätter. Moem hat dann mit diesen Frauen Geschlechtsverkehr. Die ganze Handlung erinnert sehr stark an die Ausführungen über Moem und den Markt, die wir ja schon kennengelernt haben (1). An den genannten Palmblättern befindet sich nach dem Geschlechtsakt die Samenflüssigkeit von Moem, und beim Sagowaschen verbindet sich diese mit dem Wasser. Es wird nun in der dritten hier vorgeführten Version deutlich gesagt, dass Sagostärke Samenflüssigkeit sei. Erst durch den Geschlechtsverkehr von Moem mit den Frauen setzt sich Sagostärke ab, d.h. Sago kann als Nahrung gewonnen werden.

In der dritten Version (Nr. 26) wird von dem Informanten Poindambui gleich zu Beginn erwähnt, dass auch sein Klan, der Klan Wuliap, diese Mythe besitzt, d.h. erzählen darf. Dies ist zu verstehen aus der schon

(1) Vgl. Abschnitt 3.4.

früher angeführten Beziehung zwischen den Klanan Moni und Wuliap, indem beide Anteil an dem Baum *malio* haben. Die Erzählung beginnt etwas anders als die vorangehenden mit der Beschreibung der Nutzung verschiedener anderer Palmen, bis die Menschen dazu kommen, die Sagopalme zu nutzen. Ein Grund wird hier nicht angegeben. Wir finden ferner wieder den Namen Membewoli für die Frau, die Sago wäscht; es handelt sich um einen Namen des Klandes Sui. Von Poindambui wird dann das Aufschlagen der Palme besonders hervorgehoben. Dieses Aufschlagen wird man wohl mit dem häufig erwähnten Niederstürzen von bestimmten Ahnen in Verbindung bringen müssen. Es handelt sich nicht nur um das Fällen einer Palme, sondern um das Töten eines Ahnen!

Bei der Schilderung von Poindambui ist es eigenartig, dass gesagt wird, die Frau wasche den Sago innerhalb einer Umzäunung aus. Dies wird heute von Frauen nicht gemacht. Ob es früher üblich war, mag dahingestellt bleiben. Diese Angabe von Poindambui unterstreicht jedoch die Einsamkeit der Frau, wenn sie Sago produziert. Sie ist mit 'ihrer' Sagopalme allein. Die Tätigkeit der Frau wird so durch die Errichtung eines Zaunes von der Umgebung abgeschirmt, die Frau erhält einen besonderen Raum.

In der Darstellung von Poindambui gibt es ferner eine Variante über die Entstehung verschiedener Vögel. Andere Mythen beziehen die Entstehung dieser Vögel auf einen anderen Augenblick in der ersten Sagogewinnung, dann nämlich, wenn die Frau die Rinde der Sagopalme ablöst. Wir werden im nächsten Abschnitt auf die Entstehung dieser Vögel nochmals zu sprechen kommen.

Nr. 27: *Informant Yangendambui (Klan Wape) (Pi.)*

"Die *yo*-Palme wuchs empor, ihre Palmlätter kamen hervor, wurden gross, ihr Blüthenhüllblatt trocknete aus und fiel herunter. Windumeli nahm es, brach ein Palmlblatt ab und machte damit ein Besitz-Zeichen an das Blüthenhüllblatt. Eine Frau des Klandes Sui holte dieses Blüthenhüllblatt und ging Sago waschen. Sie stahl das Blüthenhüllblatt und wusch Sago. Dann kam Windumeli und schaute: 'Wer hat dieses Blüthenhüllblatt hier weggenommen?' Er fand die Frau des Klandes Sui, die es genommen hatte. Niemand wusch Sago, nur die Frau des Klandes Sui. Sie holte das Blüthenhüllblatt, wusch Sago, und Sago setzte sich im Inneren des Blüthenhüllblattes ab.

Jetzt wissen es alle. Alle nehmen das Blüthenhüllblatt der *yo*-Palme, alle Frauen waschen Sago. Zu Beginn waren es nicht alle Frauen, nur die Frau vom Klan Sui, sie holte das Blüthenhüllblatt, wusch Sago und alle assen vom Sago. Jetzt wissen es alle, alle essen Sago, alle Frauen halten dieses Blüthenhüllblatt, legen es hin, klopfen Sago, waschen Sago. Der Sago geht hinunter und setzt sich im Blüthenhüllblatt [Auffangtrog] ab, im Inneren des Blüthenhüllblattes. Der Sago wird grösser und wächst, nur Wasser fliesst

aus dem Blütenhüllblatt heraus. Der Sago wächst, trocknet und wird von der Frau genommen, ins Tragnetz gefüllt und fortgetragen. Sie bricht ihn auseinander, trägt einen Teil zum Markt, einen Teil legt sie ins Haus. Der Sago wird gebacken und gegessen. Während des Markttages wird der Sago zum Markt getragen, auseinandergebrochen, Fisch und Aal eingehandelt, auch Flusskrebbs, dann alles ins Haus getragen, Kinder und Mann der Frau essen. Sie kochen, backen und essen Sago. Das ist die Geschichte der *yo*-Palme."

Yangendambui folgt in der Erzählung dieser Mythe vom Diebstahl des Palmblütenhüllblattes einem Abschnitt eines Namensgesanges über diese Palme *yo*, die seinem Klan zugeordnet wird. Von dieser Palme wird das Blütenhüllblatt auch heute genommen und dient als Auffangtrog bei der Sagogewinnung.

Ein Ahne des Informanten Yangendambui, Windumeli - die Mythen über diese Gestalt, die nur wenig Verbindungen mit Sago oder der Sagopalme aufweist, können hier nicht behandelt werden - soll dieses Blütenhüllblatt als erster in Anspruch genommen haben. Der Diebstahl des Blattes durch eine Frau hat dann aber keine weiteren Folgen, ausser der Nutzung für die Sagogewinnung, im Ablauf der Handlung; es handelt sich um ein recht isoliertes Detail.

Yangendambui war in seinen Aussagen immer sehr humorvoll, so auch in der Erzählweise, in der Betonung usw. Auch hier wird von ihm der ganze Sagowaschprozess mit einer gewissen humoristischen Detailfreudigkeit beschrieben, z.B. das Anwachsen der sich absetzenden Sagostärke. Leider gibt ein schriftlich niedergelegter Text all diese Nuancen nicht mehr wieder, und auch Zeichensetzung, Satzaneinanderreihung usw. können kaum einen Eindruck der gesprochenen Worte wiedergeben. Das von Yangendambui hier erwähnte Blütenhüllblatt hat eine sehr vielseitige Verwendungsmöglichkeit und dient nicht nur als Auffangtrog bei der Sagogewinnung. So dient es als Sitzunterlage, als Verpackungsmaterial usw. Es soll hier jedoch auf eine mehr rituelle Verwendung hingewiesen werden, die in Zusammenhang steht mit Vermehrungsriten für Fische. Es werden hierbei verschiedene Pflanzen, so hauptsächlich Zierpflanzen, in das Hüllblatt hineingelegt und in einem Bach versenkt. Von den Pflanzenbestandteilen nimmt man an, dass sie sich im Wasser in Fische verwandeln und so einen grossen Fischreichtum herbeiführen. Wie die Palme *yo* ist nun auch das Hüllblatt als weiblich von Einheimischen bezeichnet worden. Wenn in Mythen die Entstehung von Fischen und auch Wasser mit der Geburt eines Menschen verglichen wird, so ist in dieser Weise das Hüllblatt dasjenige, das wie eine Frau eine Schöpfung hervorbringt. Aus dem Umhüllenden brechen die Fische, bricht das Wasser hervor, und in dieses Umhüllende -

wenn auch in halbgeöffnetem, ausgebreitetem Zustand - setzt sich die Sagostärke ab.

8.1.6 Mythen über Vögel, Insekten, Kuskus, Fisch und Pflanzen

Nr. 28: *Informant Nigwan (Klan Moni) (Pi.)*

"Dieser Paradiesvogel ist eine Frau und nicht irgendein Vogel, sondern eine Frau. Ein Mann hat seine Knie aufgestützt, und eine Frau hat sie geboren. Der Paradiesvogel hat Vater und Mutter.

Sie pflegten zum Markt zu gehen, zu den Menschen vom Sepik. Sie gingen zum Markt. Sie handelten Fische und Krebse ein und brachten sie. Das Kind sagte zur Mutter, als sie noch auf dem Markt waren: 'Mutter, gib mir rohe Flusskrebse! Ich möchte sie essen.' Die Mutter nahm sie und gab sie ihr. Das Mädchen ass sie. Sie erreichten mit dem Kanu das Dorf, und die Mutter ging in das Haus hinauf. Sie stellte das Tragnetz ab und wollte Wasser nachfüllen. Sie nahm eine Kokosnussschale, da sagte das Mädchen: 'Mutter, gib mir rohe Flusskrebse! Ich möchte sie essen.' Die Mutter erhob sich und sagte: 'Wie, das erste Mal gab ich dir schon auf dem Markt, wieviel hast du schon gegessen? Kannst du denn am Abend noch essen? Willst du etwa ohne Essen schlafen gehen?' So begann sie, das Mädchen zu schlagen. Nachdem sie es geschlagen hatte, wollte sie Wasser auffüllen gehen. Das Mädchen begann nun, alle Faserröcke zu holen und anzuziehen. Es schmückte sich, und nachdem es geschmückt war, wartete es auf die Mutter.

Die Mutter holte Wasser herbei. Sie kam und stieg die Treppe hoch, sie stieg die Treppe hoch, und das Mädchen hatte sie gesehen. Das Mädchen begann wie ein Vogel zu fliegen, es rief wie ein Vogel und breitete die Arme aus. Als die Mutter das sah, warf sie die Wasserschale hin und rief: 'Kind, was ist los?' Sie versuchte, sie festzuhalten, doch nein, das Mädchen flog noch höher in das Hausdach hinauf. Die Mutter sagte: 'Ah, Kind, komm herunter!' Doch es war erfolglos. Das Mädchen flog hinaus - es war nun ein Vogel geworden - und die Mutter begann zu weinen. 'Kind, warum war ich mit dir böse, warum habe ich dir nicht die Flusskrebse gegeben!'

Als der Vater das hörte, war er mit der Mutter böse: 'Warum wolltest du ihr nicht diesen Flusskrebs geben? Das ist doch etwas, das den Kindern gehört. Sie sollen es essen. Warum warst du böse mit ihr? Und mein Kind ist ein Vogel geworden!' So schimpften Mutter und Vater miteinander. Das Mädchen flog weiter, setzte sich auf einen Baumast, auf einen Baum, den wir *kambə* nennen. Der Vogel sass auf diesem Baum und rief: 'Oh! Oh! Oh!' Mutter und Vater weinten. Das ist die Geschichte vom Paradiesvogel. Es ist nicht irgendein Vogel."

In der Mythe von Nigwan über den Paradiesvogel ist ein Teil eines totemistischen Namensgesanges über diesen Vogel dem Inhalt nach wiedergegeben. Nigwan beschreibt in dieser Mythe die Umwandlung eines Menschen in ein Tier; ein Ahne seines Klanes verwandelt sich in einen Vogel. Es handelt sich hier nicht um das Sterben oder gar um ein Töten dieses Ahnen, sondern um eine Konfliktsituation, die durch die genannte Um-

wandlung gelöst wird. In mancher Hinsicht könnte man es aber trotzdem als eine Tötung betrachten, indem nämlich einem Menschen, der in seiner Nahrungsgier fast unmenschliche Züge annimmt, eben diese Nahrung verweigert wird. Ein zentrales Element der Kommunikation, die Nahrungsgabe, wird zurückgehalten, so dass die Umwandlung in einen Vogel sich ereignen kann.

Der Beginn der Mythe mit der starken Betonung des Frau-Seins dieses Vogels ist aus der Situation der Mythenaufnahme zu erklären, d.h. durch meine Frage nach dem Paradiesvogel. Nigwan begegnet dem mit der deutlichen Hervorhebung, dass es kein Vogel, sondern eine Frau sei. Damit wird der ursprünglich menschliche Charakter des Vogels herausgestrichen, ein Phänomen, das man immer wieder in den Mythen von Gaikorobi antreffen kann; so bei der Sagopalme der Hinweis darauf, dass sie eigentlich ein Mann sei, oder bei der Kokospalme, dass sie eigentlich nicht eine Palme, sondern eine Frau darstelle. Die Ansicht vom menschlichen Charakter des Vogels wird von Nigwan durch die Art und Weise der Geburt begründet, und er verwendet dabei ein Bild, das immer wieder in diesen Zusammenhängen auftritt: das Aufsetzen der Knie des Mannes beim Geschlechtsverkehr, also bei der Zeugung des Ahnen, und dann dessen Geburt durch eine Frau.

Danach wird übergeleitet zum eigentlichen Handlungsablauf der Mythe; es wird eine auch heute anzutreffende Situation geschildert, wie Mutter und Tochter zum Markt gehen, um Fische einzuhandeln. Und die Kinder essen ja auch schon häufig von der Fischnahrung kurz nach vollzogenem Tausch. Wie schon gesagt, führt die übermässige Nahrungsgier des Mädchens dazu, dass ein Konflikt zwischen zwei Menschen, die, wie wir schon verschiedentlich zu zeigen versuchten, im Alltagsleben der Menschen in Gaikorobi eine ausgesprochen enge Verbindung aufweisen (Mutter und Tochter), ausbrechen kann.

Es konnte häufig beobachtet werden, wie Kinder gerade nach der Rückkehr der Mutter vom Wald in ihr Haus diese bestürmen, um Nahrung betteln, ja gelegentlich schon einen Griff in das Tragnetz wagen, was von starkem Murren der Mutter beantwortet werden kann. Auch konnte beobachtet werden, wie z.B. eine Frau Sagofladen nach dem Backen auf ein Palmblütenhüllblatt legte und voreilige Kinder, die schon zu ihrem Fladen greifen wollten, gescholten wurden. So wird man wohl nicht sagen können, dass die Situation, Mutter schlägt Tochter, eine Verschiebung oder Umkehrung der Realität ist. Man wird wohl eher an eine ins Extrem formulierte Situation denken müssen. Ferner hat gerade diese Schilderung des Konfliktes einen stark normativen Charakter, d.h. die

Mutter soll dem Kind Nahrung geben, wie es dann vom Vater des Mädchens der Mutter vorgeworfen wird. Zurückhaltung von Nahrung, und dies gerade von seiten der Mutter, wird somit als eine äusserst extreme Situation dargestellt, die zu einem Konflikt führen muss.

In dem schon erwähnten totemistischen Namensgesang über den Paradiesvogel wird gerade die Umwandlung der Tochter in einen Vogel in einer besonderen äusseren Form wiedergegeben, die man *suikundi* nennt. In den Gesängen von Gaikorobi gibt es nur wenige dieser *suikundi*; meistens gibt es in einem Gesang nur eine *suikundi*, oder sie fehlen auch ganz. Eine *suikundi* wird ferner im Gegensatz zu den übrigen Teilen dieser Gesänge immer von einem einzelnen Mann vorgetragen ohne Handtrommelbegleitung. Es erfordert eine grosse Anstrengung, diesen meist recht langen Teil alleine vorzusingen, vor einer grossen Anzahl von Zuhörern, in einer sehr hohen, fast etwas weinerlichen Stimmlage. Wir können hier festhalten, dass der entscheidende Augenblick, die Umwandlung des Ahnen in einen Vogel, gerade durch diese emotional gesteigerte, auch äusserlich abgesetzte Gesangsform deutlich von den übrigen Handlungen der Mythe abgehoben wird. Es ist die Trauer um den mit einem Tod vergleichbaren Verwandlungsprozess, die wir hier erkennen können. Die stark emotional geladene Weise des Vortrages dieser Mythenstelle hilft uns so, die Entstehung dieses Paradiesvogels mit anderen durch Tod bedingten Entstehungsweisen von Pflanzen- und Tierbildungen zu vergleichen.

Nr. 29: *Informant Sangindimi (Klan Nongusime) (Pi.)*

"Kennst du diesen Kakadu vom Klan Amas und Wape? Beide Frauen haben zuerst Sago gewaschen, diese Frauen, Talambo vom Klan Amas, Windumalan vom Klan Wape. Ihre Ahnen haben die Sagopalme gefällt an der Stelle, wo die Sagopalme entstanden ist, und wo du und Yangendambui damals hingegangen seid (1). Sie fällten die Palme und brachen die Palmrinde auf. Sie wuschen Sago. Nachdem sie Sago gewaschen hatten, sagten sie: 'Oh, welche schöne Erde!' Und sie nahmen frisches Sagomehl (*kəvinau*), das noch im Palmb Blütenhüllblatt lag, nahmen es und rieben sich damit die Haut ein. Sie nahmen Sago und rieben sich ganz damit ein. Und dieses frische Sagomehl - beim Kakadu - hm, ist ganz weiss - hm, und so gehört ihnen [Klan Wape und Klan Amas] diese *wamasano*-Sagopalme [*wama* = weisser Kakadu], sie befindet sich bei ihnen."

Vermutlich ist hier nur ein Teil einer Mythe wiedergegeben worden, einer Mythe, über die Informanten des Klans Amas mehr hätten sagen kön-

(1) Er meint den Ort Taiavakaman, den ich mit Yangendambui besucht hatte; vgl. Abschnitt 1.4.1.

nen. Leider wurde jedoch versäumt, zu diesem Klan besonders gute Beziehungen aufzubauen, so dass diese Mythe über die Entstehung des weissen Kadaku in keinen grösseren Zusammenhang hineingestellt werden kann. Wir können jedoch festhalten, wie hier wiederum geschildert wird, wie Frauen sich in Vögel verwandeln. Ferner wird auch deutlich, wie das frische Sagomehl, das sich im Auffangtrog befindet, mit weisser Erde verglichen wird, die sich die Frauen auf ihre Haut auftragen.

Nr. 30: *Informant Nigwan (Klan Moni) (Pi.) (1)*

"Wie beide Frauen noch Sago wuschen, entstanden *kwalu* und *sangi* [Papageien] - Blut von der Frau [Moewanaran], diese Vögel, die wir *kwalu* und *sangi* nennen. Die Frauen pflegen diese Stöckchen einzustecken [vertikale Stöckchen beim Auffangtrog]. Beide Vögel kamen aus dem Sago. Sie setzten sich auf die Stöckchen, kamen aus dem Sago - Blut der Frau. *kwalu* und *sangi* sind entstanden. Moewanaran rief die ältere Schwester Moewando: 'Moewando, komm her! Warum setzt sich dieser Vogel auf dies Stöckchen?' Moewando kam, schaute und sagte: 'Was sollen wir machen - geh hinauf zu Vater!' Doch die jüngere Schwester wollte nicht zu ihrem Vater hinaufgehen; sie schämte sich. So ging die ältere Schwester selbst hinauf. Sie ging hinauf, und der Vater fragte sie: 'Was ist, Moewando? Der Sago, den ihr beide gewaschen habt, ist er gut?' 'Ja, Vater, er ruht jetzt gut im Auffangtrog.' 'Ich habe Schlechtes mit euch beiden gemacht', sagte der Vater. 'Vater, sieh nach diesen beiden Vögeln, die auf den Stöckchen sitzen, geh sie anschauen!' Der Vater ging und sah sie beide, *kwalu* und *sangi*, die oben sasssen. 'Wartet!' sagte er und ging in das Männerhaus, um den Männern zu sagen: 'Ihr, schlagt die Trommel! Ihr werdet zwei Vögel sehen, die an der Stelle entstanden sind, wo Sago gewaschen wird.' Sie gingen und sahen die beiden Vögel; sie nahmen sie mit in das Männerhaus."

In einer anderen Mythe (Nr. 26) ist die Entstehung von Vögeln aus dem Inneren des Auffangtroges ja schon geschildert worden. Während jedoch in jener Mythenversion die Entstehung der Vögel von dem Informanten Poindambui zeitlich vor das endgültige Absetzen der Sagostärke im Auffangtrog gestellt worden ist, erscheinen die Vögel in dem Bericht von Nigwan (Nr. 30) erst nach dem Absetzen der Sagostärke. In wiederum anderen Mythenversionen treten die Vögel aus dem Sagomark der gerade aufgebrochenen Sagopalme hervor. Vielleicht könnte man allgemein feststellen, dass die Entstehung dieser Papageien immer mit der ersten Sagogewinnung in Verbindung gebracht wird, wobei jedoch in den Einzelheiten zahlreiche Varianten möglich sind. Diese beiden Papageien,

(1) Der folgende Text wurde in Anschluss an Text Nr. 24 gesprochen und aus Gründen der Uebersichtlichkeit hierher gesetzt.

die dem Klan Moni bzw. Klan Nongusime zugeordnet werden, stehen so mythologisch in enger Beziehung mit einem zentralen Ereignis in den Mythen um Sago, nämlich mit der ersten erfolgreichen Sagogewinnung.

Nr. 31: *Informant Nigwan (Klan Moni) (Pi.) (1)*

"Die Sagomarkfasern waren verrottet, und Larven entstanden daraus. Das Blut der Frau war an ihrem Faserrock; sie hatte ihn aufgehängt und wusch nun Sago. Das Blut vermischte sich mit den Markfasern, die die Frau wegwarf. Larven entstanden. Sie sah es: 'Was ist das? Wie entstanden diese Larven?' Sie sagte es ihrer älteren Schwester Moewando. Moewando schaute und sagte: 'Wir werden es zuerst Vater sagen.' Sie riefen den Vater; er kam, sah es und sagte: 'Nehmt es, backt es im Feuer und esst es!' Beide assen die Larven; sie waren gut. Der Vater fragte: 'Sind sie gut?' 'Ja, Vater, sie sind gut.' 'Ihr werdet davon essen', sagte unser Ahne."

Nr. 32: *Informant Sangindimi (Klan Nongusime) (Pi.)*

"Als die Sagopalme aus dem Wasser auftauchte, hatte sie lange Dornen. Die Frau Solambundivi begehrte Moem und sagte ihrem Bruder: 'Ich möchte diesen Mann heiraten.' Sie zog ihren Faserrock aus und war nackt. Sie sagte ihrem Bruder: 'Sprich mit ihm! Ich möchte ihn heiraten.' Der Bruder fürchtete sich vor den langen Dornen. 'Wenn ich ein Mann wäre, würde ich mit ihm reden', sagte Solambundivi. Ihr Bruder Meliwambungwe ging in das Haus, die Schwester blieb draussen. Sie dachte immer noch an Moem und begehrte ihn. Moem rief nach ihr. Doch sie fürchtete sich vor den Dornen. Moem sagte: 'Du wirst nicht sterben.' Er log. Die Frau ging hinein [in die Dornen] und blieb stecken; die Dornen töteten sie. Sie war gestorben. Später waren so die Dornen der Sagopalme kurz. Die Schwester war tot, und der Bruder begrub sie. Ihre Seele verschwand. Die Larven aus ihrem Körper wurden die Sagolarven."

In der Mythe von Nigwan (Nr. 31) wird Bezug genommen auf den ersten Geschlechtsverkehr zwischen dem Mädchen Moewanaran und ihrem Vater. Wenn Frauen Sagomarkfasern waschen, so werfen sie diese nach dem Ausschwemmen der Sagostärke auf eine Stelle in der Nähe des Waschtroges. In der Mythe von Nigwan wird nun geschildert, wie das Blut des Mädchens, das noch am Faserrock haftet, auf die Markfasern tropft, aus denen dann die Larven des Rüsselkäfers entstehen. In der Darstellung von Sangindimi dagegen werden wir wiederum auf die schon besprochene Wanderung der Sagopalme nach Süden verwiesen. Die Frau Solambundivi versucht, den Mann bzw. die Sagopalme festzuhalten, wobei sie jedoch von den langen Dornen der Sagopalme getötet wird. Aus ihrem Leichnam entstehen so die Larven des Rüsselkäfers. Die Entstehung von bestimmten

(1) Es handelt sich um die Fortsetzung von Text Nr. 30.

Pflanzen, Tieren usw. aus dem Grab eines verstorbenen Ahnen wird in den Mythen von Gaikorobi sehr häufig dargelegt, und wir werden das auch noch an weiteren Mythentexten erkennen können.

Nr. 33: *Informant Sangindimi (Klan Nongusime) (Pi.) (1)*

"Danach schütteten sie das Wasser aus und trugen den Sago im Tragnetz fort. Kokosbast hatten sie um den Sago gewickelt und trugen ihn am Kopf hängend fort. Sie stellten das Tragnetz ab, entfernten den Kokosbast und brachen den Sago in der Mitte durch. Dann brachen sie die Hälften nochmals in kleine Stücke, die sie in *pam*-Blätter einwickelten. Als sie diese einwickelten und die Blätter brachen, da sprang der Sago fort und kletterte auf einen Baum wie ein Kuskus. Als sie noch einen Sagobrocken einwickelten, brach der Sago diese Blätter und kletterte auf einen Baum. Es waren zwei Kuskus. Der eine hatte Flecken; er ist vom Klan Sui, Klan Sambe und Klan Seme. Der weisse Kuskus ist von uns Nongusime. Dieser eilte davon, ohne dass sie den Sago eingewickelt hatten. So verwandelte sich dieser Sago. Die Frauen sagten: 'Ah, der Sago, den wir brechen, warum rennt er weg?' Er kletterte auf Bäume. Das ist die Seele von Sago. Wir töten und essen sie [die Kuskus]."

Nr. 34: *Informant Nigwan (Klan Moni) (Pi.)*

"Zuerst fällten Membewoli und Kambiambewoli diese Sagopalme, die noch neu war; es gab noch keinen Sago. Beide fällten die Palme, auch Moewando und Moewanaran, diese vier Frauen fällten sie. Nachdem sie Sago geklopft hatten, brachten sie ihn in das Haus, setzten das Tragnetz ab, und nachdem sie das Tragnetz abgesetzt hatten, entfernten sie den Kokosbast. Der Sago war nun blossgelegt. Die Frauen zerbrachen den Sago, wie es die Frauen auf dem Marktplatz tun, und wie du es gesehen hast. Wie die Frauen den Sago zum Markt tragen, ihn dort brechen und Fische damit einhandeln. So kamen auch diese vier Frauen, Membewoli, Kambiambewoli, Moewando und Moewanaran; sie kamen und brachen diesen Sago. Sie nahmen Blätter von *pam* und hüllten den Sago damit ein. Sie hüllten ihn ein und legten ihn auf die Seite, bis sie damit fertig waren. Und einige *pam*-Blätter waren gebrochen, und Sago schaute hervor. Andere Blätter waren nicht gebrochen, da schaute kein Sago hervor. Gut, diese Blätter, die nicht gebrochen waren - du siehst den Kuskus, der keine Flecken hat, wo der Sago nicht hervorschaute und verborgen blieb, das ist der schwarze Kuskus *pam mapm*. Und *wasakwa mapm* ist der Kuskus aus Sago mit gebrochenen Blättern. Und der weisse Kuskus ist aus Sago, den sie nicht eingewickelt haben, den sie nur so hingelegt haben. Aus diesem Sago entstand der weisse Kuskus. Alle Kuskus entstanden aus Sago."

Nr. 35: *Informant Wangende (Klan Kumbrangwe) (Marap 2) (Pi.)*

"Eine Frau ging und holte ein Palmherz der Sagopalme. Sie entfernte die Palmblätter, brach das Palmherz ab und wickelte es ein. Dann

fällte sie noch eine grosse Sagopalme, brach das Palmherz ab, nahm die grossen Blätter des Baumes *pam* und wickelte das Palmherz damit ein. Ihre Kinder kamen herbei, schauten und riefen: 'Mutter, wir wollen dieses eingewickelte Palmherz essen, das du mitgebracht hast.' Doch die Palmherzen riefen: 'Ich bin ein Kuskus, ein weisser Kuskus. Ich bin ein männlicher Kuskus, ich bin ein weiblicher Kuskus.' Die Kinder schauten und sahen, wie die Kuskus auf das Hausdach kletterten. Sie wollten die Kuskus töten und essen, doch diese waren schon oben, auf den ganz grossen Bäumen."

Aus den ersten zwei Versionen (Nr. 33 und 34) geht hervor, dass der Kuskus aus Sagobrocken entstanden sein soll. In der dritten Version (Nr. 35) übernimmt das Palmherz der Sagopalme die Stellung des Sagobrockens. Ferner sei noch an die Mythe (Nr. 18) von Yamanawan erinnert, in der in anderer Weise schon die Entstehung der Kuskus aus den von der Sagopalme verschlungenen Männern Kinyondimi und Kavokavi beschrieben worden ist. In einer anderen, hier nicht vorgelegten Version hatte Yamanawan aber auch einmal erzählt, wie die Kuskus aus Sagobrocken entstanden. Die Angaben über die Entstehung dieses Tieres sind alle sehr knapp gehalten, daher ist es wichtig, dass sie im Zusammenhang, in dem sie gegeben wurden, gesehen werden. In der Version von Yamanawan (Nr. 18) steht die Entstehung der Kuskus in einer Beziehung mit dem Festhalten der aus dem Grasland herunterziehenden Sagopalme. In den Versionen von Sangindimi (Nr. 33) und Nigwan (Nr. 34) steht sie in einer Verbindung mit dem ersten erfolgreichen Sagoaschen. Wir können daraus allgemein folgern, dass die Entstehung der verschiedenen Kuskus-Arten in Anschluss an die Nutzbarmachung der Sagopalme gesehen wird. Nur die Version aus dem Nachbardorf Marap 2 entspricht nicht dieser Einordnung; sie ist auch sehr allgemein gehalten, und es werden keine Namen genannt. In dieser Weise wurden häufig Mythen erzählt, wenn mit einem Informanten noch keine nähere Verbindung hergestellt worden war. Man muss diese Version aus Marap 2 also in der Weise betrachten, dass sie aus einem mir wenig bekannten Dorf stammt und daher keine genaueren Angaben enthält.

Doch wenden wir uns den Versionen vom Dorf Gaikorobi zu. Die Frauen - so wird berichtet - kehren aus dem Sagoumpf in ihr Wohnhaus zurück und versuchen, den Sago in Blätter einzuwickeln. Dies ist die früher wohl übliche Aufbewahrungsart von Sago in Gaikorobi gewesen; heute nimmt man ja sehr häufig Plastiktücher dazu. Nur in wenigen Häusern konnten Sagovorratstöpfe gesehen werden. In den Varianten von Sangindimi und Nigwan wird dann darauf hingewiesen, dass je nach dem verschiedenen Einwickeln in Blätter verschiedene Kuskus entstehen. Diese drei Kuskus-Arten werden auch verschiedenen Verwandtschaftsgrup-

pen zugeordnet. Aus dem ganz in Blätter eingewickelten Sagobrocken entsteht der schwarze Kuskus *pam mapm*, der dem Klan Səme zugewiesen wird. In der Mythe von Yamanawan (Nr. 18) ist es der Ahne Kinyondimi des Klans Səme, der sich in diesen Kuskus verwandelt hat. Aus dem Sagobrocken, dessen Hüllblätter zerbrochen sind, entsteht der Kuskus mit fleckigem Fell, *wasakwa mapm*, der dem Klan Sui angehört. In einer anderen, hier nicht wiedergegebenen Variante des Informanten Yamanawan entsteht dieser Kuskus aus einem in Blätter des Baumes *mbonge*, der dem Klan Sui zugeordnet wird, eingewickelten Sagobrocken. Der dritte Kuskus schliesslich, der dem Klan Moni (und Nongusime) zugesprochen wird und ein weisses Fell hat, ist aus nicht in Blättern eingewickelterm Sago entstanden. An diesem hier etwas breiter dargelegten Beispiel erkennen wir deutlich, wie ein Tier nicht nur einer Verwandtschaftsgruppe zugeordnet wird, sondern wie die verschiedenen Unterteilungen verschiedenen Gruppen angehören können, obgleich das Grundmuster der Mythe, die Entstehung aus Sagobrocken - bis auf die eine Variante von Yamanawan - gleich bleibt.

Nr. 36: *Informant Nigwan (Klan Moni) (Pi.)*

"Früher, zur Zeit der Ahnen, gab es keinen Sago. Nur das Mark dieser *limbum*-Palmen (1) klopften und assen die Menschen. Später kam der Ruf der Sagopalme vom Grasland herunter, von Ndongvinumbu Kalauvinumbu; er [die Sagopalme bzw. Nondimeli] kam von Ambukambi herunter. Der Ruf kam herunter, und Solambundivi hörte ihn und sagte: 'Ah, wessen Ruf ertönt?' Sie horchte und vernahm den Ruf von Nondimeli. Er kam herunter, und sie sah ihn. Sie verliess die Arbeit an der *limbum*-Palme, verliess diese, ging zum Bach und wartete. Er kam herunter; Nondimeli und Tapmeaman, beide kamen herunter. Er kam herunter, und sie sagte: 'Oh, welcher schöner Mann kommt, wir wollen ihn festhalten.'

Solambundivi Malambundivi, sie wollte diesen Mann festhalten. Sie wollte ihn festhalten und rief nach ihm, doch er schaute nur und ging weiter. Gut, und sie legte ihren Balken Təvlembə Kwalalembo hin, warf ihn hinaus in den Bach. Sie dachte, dass er von diesem Balken aufgehalten werden würde; doch nein, er schaute nur, zerbrach ihn und ging hinunter. Solambundivi sagte: 'Nein, er geht!'

Dieses Kind von ihm war tot. Er sah es und sagte: 'Bruder, wir beide ziehen weiter, doch das Kind ist tot.' Das sagte er zu Tapmeaman, und Tapmeaman erwiderte: 'Was sollen wir beide machen? Wir beide befinden uns hier im Wasser.' Gut, beide dachten nach, weinten und wollten mit Arecanüssen Meliwəbungwe bitten. Gut, beide gaben Meliwəbungwe Arecanüsse, und er fragte sie nach dem Grund. Beide sagten, dass das Kind tot sei und dass es keinen festen Boden gäbe, wo sie das Kind begraben könnten. Meliwəbungwe erhob sich und sagte: 'Gut, ich werde sie begraben.' Er nahm das Mädchen

(1) Pidgin-Bezeichnung.

Kumbrangwendjo, ging hinein und begrub sie in Ndungvinumbu. Nachdem er sie begraben hatte, öffnete er nach einiger Zeit das Grab und wollte das Mädchen im Grab liegen sehen. Er sah, dass es nicht mehr da war. Das Grab war leer, nur die Pflanzen *djə* und *maulə* [Wasserpflanzen] waren da. Es gab keine Seele des Mädchens mehr; sie war nach Wolime Djindjime weggegangen und hatte sich in einen Fisch verwandelt, in den Fisch Kumbrangwendjo."

Die Mythe über die Entstehung dieses Fisches, der dem Klan Moni zugeordnet wird, nimmt wieder Bezug auf die schon öfter erwähnte Wanderung von Nondimeli durch das Grasland nach Süden, so dass wir hier nicht nochmals darauf eingehen wollen. Dagegen wollen wir den letzten Teil der Mythe betrachten, der ja mit dem vorangegangenen Teil in keinem direkten Zusammenhang zu stehen scheint; gemeint ist die Darstellung vom Tod des Mädchens. Vermutlich ist hier von Nigwan ein zugrunde liegender, esoterischer Zusammenhang ausgelassen worden. Yamanawan bezeichnete einmal dieses Mädchen als die Schwester von Nondimeli. Er sagte ferner (vgl. Text Nr. 47), dass Nondimeli dieses Mädchen getötet habe. Damit haben wir einen Zusammenhang mit Mythen über den ersten Tod (vgl. Nr. 39-43), aber auch mit den Aussagen über das Festhalten der Sagopalme (vgl. Nr. 19-20).

Da beide Ahnen, Təpmeaman und Nondimeli, sich im Wasser, d.h. in einem Bachlauf befinden, können sie das Mädchen nicht bestatten. Sie bitten daher Meliwombungwe, den Bruder von Solambundivi, dies zu tun. Er bestattet das Mädchen im festen Erdboden des Graslandes. Es wird dann auf die früher übliche Zweitbestattung hingewiesen; das Grab wird nochmals geöffnet. Es handelt sich hier um eine Darstellungsform, die exoterisch ist und in sehr vielen Mythen vorkommt. Aber auch in den Namensgesängen ist die Beschreibung vom Öffnen eines Grabes immer wieder anzutreffen. Es wird dann gesagt, dass der Leichnam des Mädchens verschwunden sei; das Mädchen soll sich in einen Fisch verwandelt haben, der nach Süden, in das östlich von Gaikorobi gelegene Sagosumpfgebiet Wolime Djindjime gezogen ist. Es ist jenes Gebiet, wo nach einigen Mythen die erste Sagogewinnung stattgefunden haben soll, und damit haben wir wieder die Verknüpfung dieser Mythe über den Fisch Kumbrangwendjo mit Mythen über die Sagopalme.

Nr. 37: Informant Nigwan (Klan Moni) (Pi.)

"Diese *wanyingə* [Schlingpflanze], *ngulain* [Farn], *mbandjup* [Farn] sind von meinen Ahnen. Der Adler Kengenwan machte eine Plattform auf einem grossen Baum beim See Ləmbambə. Es waren die Adler Kengenwan Panəngənmeli, Yaləngwe Yaləman, alle diese Adler. Als der Adler einen Menschen töten und zur Plattform hinauftragen wollte, sah ihn ein Mann von Kararau und tötete den Adler Kengenwan.

Eine Frau, Mane - Ahne unseres Klandes - wusch Sago, als dieser Adler bei ihr niederstürzte. Als sie ihn sah, nahm sie ein Palmb Blütenhüllblatt und deckte den Adler damit zu. Sie bedeckte den Adler, damit niemand, der ihn suchte, herbeikäme. Sie wartete so und sagte: 'Ich glaube, es gibt niemanden, der ihn sucht.' Sie nahm den Adler, legte ihn unter Palmbblätter von Sagopalmen, die sie früher gefällt hatte und deren Blätter trocken waren. Sie legte den Adler unter diese Blätter und machte ein Feuer. So verbrannte sie diesen Adler, und alle diese Dinge entstanden aus seinen Knochen: *wanyingə*, *ngulain*, *mbandjup*. So geht ihre Geschichte."

Diese Mythe, bzw. diesen Teil einer viel umfassenderen Mythe über die Adler, die hier nicht wiedergegeben werden kann, erzählte mir Nigwan, als ich ihn nach einer Mythe über die Schlingpflanze *wanyingə* fragte. Die Adler, die in der Mythe vorkommen, sind nicht dem Klan Moni oder dem Klan Nongusime zugeordnet, sondern anderen Klanan. Die Handlung der Frau Mane, die den Adler verbrennt, gibt jedoch Nigwan die Berechtigung, die aus diesem Adler entstandenen Dinge für sich als Zuordnungen zu beanspruchen. Daraus ersieht man, dass nicht nur die Umwandlung von Körpersubstanzen des eigenen Ahnen, sondern auch die Taten von Ahnen, die zur oder bei der Entstehung bestimmter Dinge vollzogen werden, als Begründung für eine Zuordnung angeführt werden können. So werden z.B. oft Tätigkeiten wie Reinigen der Knochen eines Ahnen bei der Zweitbestattung als Berechtigung für die Zuordnung der aus diesem Ahnen entstandenen Dinge angeführt.

8.1.7 Mythen über die Ahnen Toatmeli, Kuvumban und das Totenland

Nr. 38: *Informant Yamanawan (Klan Sui) (S)*

"Ich möchte erzählen, wie das Wasser, die Fische, das Schwein, die Ratte, das Wallaby, der Kuskus und die Schlange entstanden sind. Früher befanden sich Yambuikumban [Ahne des Klandes Sui] und Səmbangwe [Ahne des Klandes Wape] in Ambukambi und wälzten sich in Wasser und Schlamm. Der eine war in Ngusai, der andere in Numbusai. Sie assen *paik*, *mai* und *malu* [verschiedene Würmer bzw. Käfer] und *kagn* und *viamben* [Blattgemüse]. Sie assen junge Blätter von Bäumen und Schlingpflanzen. Die Menschen von Mevəmbət hatten keine andere Nahrung.

Sambənmeli Toatmeli lebte im Ort Ndungvinumbu. Er dachte: 'Ach, die Menschen haben schlechte Nahrung. Wie soll es weitergehen? Gut, sie werden meine Haut essen.' Er drehte sich um und stürzte. Die Nase nach oben gerichtet stiess er an die Sonnenplattform. Es donnerte, und er tauchte nach Ngusai hinab. Als er auf den Tanzplatz Ambukambi hinaufgegangen war, streute er Sand, und Wasser strömte aus seiner Haut. Regenwasser fiel herunter wie Tränen. Aus der rechten Seite seines Körpers gingen Wallaby, Ratte, Schlange, Schwein, Kasuar und Grossfusshuhn nach Numbusai. Aus der linken Seite seines Körpers entstanden Fisch,

kalua [eine Fischart], Aal. So wie aus der Haut des Menschen, der gestorben ist, die Larven hervorkommen, wie diese Larven entstehen, so verwandelte sich die rechte Seite in Vogel und Taube, Schwein, Kasuar, Numbusai. Nach Ngusai gingen auf diese Weise die Fische, *kalua*, Aal. Als die Nahrung so entstanden war, wurde sie dem Klan des Schwestersohnes Windumeli [Klan Wape] und dem Klan des Mutterbruders Yambuikumban [Klan Sui] zugeordnet.

Alles ist aus seiner Haut entstanden. Aus der rechten Seite die Bäume *kwi* und *calove*, aus der linken Seite die Bäume *maule* und *tambande*. Aus seiner Leber entstanden die Früchte des *muindjevi* [Baum] und roter und weisser *djangulen* [Baum]. Das ist die Geschichte von Toatmeli, von Mensch, Fisch, Schwein und Kasuar.

Toatmeli hatte eine Haut aus Stein, so dass er nicht verletzt werden konnte. In der Achselhöhle holte er Luft. Die Rede, der Schwestersohn habe ihn getötet, ist nicht wahr. Durch seine eigene Stärke, seinen eigenen Willen ist er gestorben. 'Die Menschen von Mevembet sollen gute Nahrung haben, sie sollen das Fleisch meiner Haut essen! So dachte er und stürzte hin, drehte sich. Andere Menschen von Mevembet wurden geboren.

Windumeli rief: 'Mutterbruder! Mutterbruder!' Er ging in das Rotangdickicht hinein und hinaus, hielt sich an den Zweigen vom Rotang fest. Er stieg hinauf, machte sich ein Nest und lebte dort. Kalanyavi Ngusavimeli, ein schwarzer Vogel, rief: 'Kalang! Kalang! und kam herunter. 'Du sollst den Namen Kalanyavi haben', sagte Toatmeli. Windumeli sass auf einem Rotangzweig. 'Du, Schwestersohn, sollst den Namen Toatmeli haben.' Das sagte er Windumeli. Man sagt, dass Toatmeli zu uns gehört, den Klanen Sui, Sambe, Wegum, Kembiam. Jeder einzelne Klan erhielt einen anderen Namen. Sui erhielt den Namen Kambatu, Wegum den Namen Kambatungvi, Wende den Namen Kambasui, Indekambi den Namen Awemeli. So geht der Weg von Toatmeli."

Die hier vorgelegte Mythe über die Gestalt Toatmeli ist aus mehreren Gründen in diese Sammlung von Mythen aufgenommen worden. Der eine Grund besteht darin, dass von Einheimischen eine Identifikation dieses Toatmeli mit der in dieser Arbeit vielbesprochenen Gestalt Moem vollzogen wurde. Ein zweiter Grund besteht darin, dass diese Mythe über Toatmeli für ein Verständnis der Sozialorganisation von Gaikorobi von fundamentaler Bedeutung ist, denn durch sie ist die Hälftenteilung in eine Erd- und Wasserhälfte begründet. Die Gestalt von Toatmeli ist von grosser Bedeutung, ebenso wie Moem oder Kuvumban, für die Mythen am Mittelsepik (1). Erst eine vollständige Publikation des gesamten Mythenmaterials, das in diesem Gebiet gesammelt worden ist, wird diese hervorragende Stellung erhellen. Auch werden vermutlich andere Aspekte dieser Gestalt von Toatmeli zur Sprache kommen. Daher soll in unserem Zusammenhang eben darauf verwiesen werden, welche Bedeutung die-

(1) Ueber Toatmeli vgl. auch Haberland/Seyfarth 1974:349; ferner Bateson 1958:230, wo Toatmeli mit der Sonne identifiziert wird.

ser Toatmeli in den Mythen, die in Gaikorobi gesammelt wurden, besitzt und mit welchen Zuordnungen er verknüpft wird.

Die Mythe von Toatmeli kann von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet werden. Nehmen wir zuerst die Aussagen über die Nahrung. Yamanawan sagt, dass er über den Ursprung einer ganzen Anzahl von Tieren und von Wasser sprechen möchte. Beim Wasser ist zu beachten, dass es sich um Regenwasser handelt, also nicht eigentlich um das Wasser der Bäche, das Hochwasser. Die genannten Tiere soll es vor dem Tod von Toatmeli nicht gegeben haben. Die Menschen ernährten sich nach Yamanawan nur von Blättern und Insekten. Diese Nahrung wird als schlechte Nahrung hingestellt. Ueber Sago werden keine Aussagen gemacht, doch können wir annehmen, dass Sago von den Menschen zu diesem Zeitpunkt in der mythischen Urzeit noch nicht gegessen wurde, wie aus Rückfragen an Yamanawan zu schliessen war.

Toatmeli beschliesst, seinen Körper den Menschen als Nahrung zu geben; sie erhalten von ihm ihre Fleischnahrung. Aus der r e c h t e n Seite seines Körpers entstehen (oder kommen hervor) die Tiere, die in der Luft und auf dem Land leben; aus der l i n k e n Seite seines Körpers kommen die Tiere hervor, die im Wasser leben. Es wird also ein Dualismus in der Nahrung der Menschen vorgeführt. Ausschlaggebendes Kriterium ist die Opposition Erde : Wasser oder auch rechts : links.

Betrachten wir nun die Mythe auf ihre Aussagen über die Sozialgliederung hin. Es sei daran erinnert, dass es in Gaikorobi eine Dualteilung gibt, die quer zu der anderen, bisher vom Mittelsepik berichteten Hälftenteilung, der Mutter- und Sonnenhälfte, verläuft. Obgleich schon vor der Aufteilung von Toatmeli in der Mythe die Gliederung in Numbusai (Erdhälfte) und Ngusai (Wasserhälfte) erwähnt wird, so hat Yamanawan mit dieser Mythe, die er mir immer wieder erzählte, doch jeweils darauf hingewiesen, dass diese Hälften erst durch den Tod von Toatmeli eingeführt worden seien. Durch diese Mythe wird die Einteilung in Tiere (oder Nahrung) des Landes (und der Luft) und in Tiere (oder Nahrung) des Wassers vorgegeben; und damit auch die Zuordnung dieser Tiere zu den Verwandtschaftsgruppen der beiden Hälften. Es wird damit schliesslich auch die Arbeitsteilung in den Vermehrungsriten für diese Tiere bestimmt, die ja nicht nur Zusatz sind, sondern nach einheimischer Sicht die Voraussetzungen für reichliche Nahrung erst bieten. Yamanawan sagte somit, dass die *sambra*-Beziehung mit dieser Mythe festgelegt sei, jene Beziehung, die - wie wir sahen - eine grosse Rolle für den Nahrungstausch und für die Heiratsregelung

spielt (1). Bemerkenswerterweise wird Sago bei dieser Gegenüberstellung nicht erwähnt. Trotzdem können wir annehmen, dass Sago zur Erd-Seite in gewisser Hinsicht zu zählen ist (2).

Die Aufteilung der Körperhälften von Toatmeli wird mit der Opposition rechts : links verknüpft:

rechts : links :: Landtiere : Wassertiere.

Aus anderen Angaben von Yamanawan kann berichtet werden, dass die rechte Seite mit Norden in Beziehung gesetzt wird - in eine Beziehung auf die kosmische Orientierung nach den vier Himmelsrichtungen oder auch vier Himmelspfosten hin. Danach ist nach Yamanawan entscheidend, dass nach Westen geblickt wird. Diese Opposition rechts : links (3) darf hier nicht als eine besondere Interpretation des Informanten Yamanawan beurteilt werden, da sie mir auch von anderen Informanten - wenn oft auch weniger klar formuliert und manchmal etwas widersprüchlicher als bei Yamanawan - bestätigt wurde. Es lässt sich dann folgende Reihe von Gegenüberstellungen anführen:

Norden	Süden
rechts	links
Mutterbruder	Schwestersohn
Erde	Wasser
Schwein	Fisch
<i>kia kami ange</i>	<i>yivukn kami ange</i>
(Gegend der toten Fische)	(Gegend der lebenden Fische)

Obgleich es in den Sumpfgebieten und in den Bächen in der Umgebung von Gaikorobi zahlreiche Fischvorkommen gibt, so wiesen die Einheimischen doch darauf hin, dass ihre Fische klein und nur bei den Iatmul voll ausgewachsen seien. Die Fische ziehen ja aus dem Norden nach Süden, den Bächen nach, und dies hat seinen offenkundlichen Niederschlag in den vielen Angaben in Mythen (z.B. Nr. 36) gefunden, die besagen, dass Fisch-Wesen, Krokodil-Wesen usw. nach Süden gezogen

-
- (1) Hier werden mit der Bezeichnung "*sambra*-Beziehung" ausnahmsweise auch die anderen, für die Hälftengliederung in Erd- und Wasserhälfte wichtigen Beziehungen - die *lano*- und *wamali*-Beziehungen (vgl. Abschnitt 1.3.5) - miteingeschlossen. Der Terminus *sambra* ist hier gleichsam ein Oberbegriff.
 - (2) Vgl. Abschnitt 1.3.5. Besonders in den Mythen (Nr. 3-5) wird die Gleichsetzung von Sago mit Erde deutlich.
 - (3) Vgl. über die rechts/links-Opposition: Fritsch (1964), Needham (1973), Oppitz (1975:154-159).

seien. Daher wird auch das nördlich des Flusses gelegene Gebiet als jenes der toten Fische bezeichnet.

So gibt es in der Mythe von Toatmeli nicht nur eine Begründung für die Sozialgliederung eines Dorfes, sondern es wird gleichzeitig auch die Situation dieser Menschen am Mittelsepiak miteinbezogen. Das feste Land ist nördlich des Flusses, und damit auch die Schweine in den Wäldern dieses festen Landes, während südlich davon sich die grossen Wasserflächen ausbreiten, mit den reichen Fischbeständen der Iatmul; das ist ja auch das Gebiet, von welchem die Fischnahrung im Handel eingetauscht wird.

Betrachten wir nochmals die Verwandtschafts-Termini: Die Erdseite wird mit Mutterbruder gleichgesetzt, die Wasserseite mit Schwestersohn. Es ist nun sicherlich nicht unzulässig, wenn wir diese Mutterbruder/Schwestersohn-Beziehung einmal auf jene zwischen Mutter und Sohn reduzieren; dieser Mutterbruder übernimmt ja in mancher Hinsicht die Stellung einer Mutter (1). So drückt sich hier wiederum das schon erwähnte Verhältnis der Menschen im Norden des Flusses zu denen am Fluss selbst aus, das besonders für die Tauschbeziehung so wichtig ist als zugrundeliegende Vertrauensbasis (2).

Die Gestalt des Toatmeli hat eine grosse Zahl von weiteren Verbindungen zu verschiedenen Mythen, von denen hier nur einige, für unseren Zusammenhang wichtige, herausgenommen werden können. Als Grund für den Tod von Toatmeli wird allein die schlechte Nahrungssituation angegeben. Toatmeli soll ein Mensch aus Stein (*kambak*) gewesen sein, worauf auch die Namen verweisen, die im Besitz verschiedener Verwandtschaftsgruppen sind und die am Ende der Mythe aufgezählt werden. Durch diesen Steinpanzer ist Toatmeli unverwundbar. Nun wurde aber auch von der Ahnengestalt Moem behauptet, dass sie eine Haut aus Stein gehabt habe; dass man vergebens versuchte, Moem zu töten (3). Es gibt Varianten der Mythe über Toatmeli, in denen ausführlicher beschrieben wird, wie Toatmeli dem Schwestersohn seine in der Achselhöhle befindliche, verwundbare Stelle zeigt, um sich dort von seinem Schwestersohn töten zu lassen. In der hier wiedergegebenen Mythe über Toatmeli weist Yamanawan schon darauf hin, dass es eine Variante oder Interpre-

(1) Vgl. Bateson ²1958:74-85.

(2) Vgl. den Marktkonflikt zwischen Gaikorobi und Kanganaman, Abschnitt 3.2.

(3) Vgl. Abschnitt 3.4.

tation gibt, die behauptet, dass Windumeli, der Schwestersohn, von sich aus Toatmeli umgebracht habe.

Yamanawan betonte mehrmals, dass die für ihn gültige Version jene von dem sich selbst zur Verfügung stellenden Toatmeli und nicht jene von der gewaltsamen Tötung sei. Wenn es uns letztlich hier vielleicht nicht weiter zu beschäftigen braucht und wir dieses Auftreten des Todes eines Ahnen und die aus dessen Leichnam entstehenden Tiere und auch Pflanzen als wesentlichen Inhalt dieser Mythe im Auge behalten wollen, so sind gerade diese feine Nuancierung und Gewichtung für die mythologischen Mitteilungen mancher Informanten, besonders für diejenigen von Yamanawan, kennzeichnend.

Der Tod von Toatmeli wurde jedesmal in der Weise beschrieben, dass gesagt wurde, er habe sich gedreht und sei gestürzt, begleitet von einem gewaltigen Krachen. Dieses Element des Drehens findet man nun auch bei einer Schilderung des Todes von Moem oder des Todes von Kuvumban (1). Man könnte einwenden, dass es sich hier um ein stereotypes Beschreibungsmuster handelt, das eben diesen bestimmten Vorgang darstellt, ohne dass man daher auf eine gemeinsame Mythen-gestalt zurückgreifen müsste. Ferner müsste man auch beachten, dass der Informant Yamanawan im Gegensatz etwa zu den Informanten Nigwan oder Poindambui sich meistens gegen eine Identifikation von Toatmeli und Moem gesträubt hat. Wenn auch in diesem Fall eine endgültige Lösung vorerst nicht möglich ist, so darf auch nicht übersehen werden, dass von Einheimischen selbst ständig solche Identifikationen - Gleichsetzungen von bestimmten Ahnen - gemacht wurden, so dass diese Bemühung um eine möglicherweise gemeinsame Mythenfigur nicht als unzulässige Abstraktion verstanden werden darf.

Eine nach dem Tod von Toatmeli angefügte, zusätzliche Episode bildet die Namengebung; in unserem Zusammenhang soll hierbei auf eine weitere Verbindung hingewiesen werden. Windumeli, der Schwestersohn, erscheint als Vogel (*mbendukwalu*), der auf den Zweigen von Rotang herumspringt, sein Nest baut und seinen Mutterbruder ruft. Rotang ist nach Informationen von Yamanawan aus der Spucke von Toatmeli entstanden; andere Male sagte er aber auch, dass Rotang (*kuvu*) aus der Spucke von Kuvumban entstanden sei. Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man eine gemeinsame Gestalt hinter den Mythenfiguren von Kuvumban und Toatmeli sieht.

(1) Dazu vgl. v.a. die Darstellung des Informanten Nigwan unter Abschnitt 3.4 und zum Tod von Kuvumban die Texte Nr. 39-43.

"Ich möchte erzählen, wie zum ersten Mal auf dieser Erde ein Mensch gestorben ist. Ich möchte die Geschichte von Kiangumbanyan erzählen. Hier oben lagen die Wolken niedrig; sie lagen auf den Blättern von Kokos- und Arecapalmen. Auf diese obere Fläche gingen die Menschen hinauf zum Tanzen; auf den Wolken tanzten sie. Auf der Schulter trugen sie an einem Stock Schweine hinauf. Viele Brotfrüchte, viele Arecanüsse und viele Kokosnüsse trugen sie über die Schulter gehängt hinauf. Sie stiegen auf einer Leiter hinauf, die man Kasambo nennt.

Ein Mann des Klandes Amas - man nennt ihn Yangendimi - hatte eine Tochter, die starb. Nachdem sie gestorben war, wehklagte er. Die Menschen jedoch lachten ihn aus und stiegen hinauf zum Tanzen. 'So', dachte Yangendimi, ging hinein in den Wald, zerstörte die Leiter; mit einer Axt zerschlug er sie. Alle Menschen, die hinaufgegangen waren, blieben oben auf den Wolken. Das Kind legte er hin, weinte und dachte: 'Was werde ich nun tun?' Er hob eine Grube aus und legte sie hinein. Sie lag in der Grube. Er legte dazu Axt, Sagoklopfer, Conus-Schneckenschalen, Perlmuttermuscheln, Schildpatt-Armringe, *malusamban* [ein geschnitztes Holzbrett], Herdschale und Backschale.

Sie ging hinunter, war allein an dem Ort und kehrte wieder um. 'Vater, ich bin allein an dem Ort; es gibt keine Menschen dort, so bin ich zurückgekommen', sagte das Mädchen. 'Geh!' sagte der Vater, 'du wirst so gehen, mit stummem Mund wirst du gehen.' So sprach er und drehte das Mädchen um, so dass es auf der Seite lag. 'Geh!' sagte er ihr. Nachdem er das gesagt hatte, ging das Mädchen, ging und kam wieder zurück. 'Vater, ich komme wieder; ich bin alleine dort', sagte das Mädchen. 'So!' sprach der Vater, und er drehte sie nochmals um, so dass sie mit dem Gesicht auf der Erde lag. Das Mädchen ging und kam wieder zurück. 'Vater, ich komme', sagte das Mädchen. 'So!' sagte der Vater, tötete einen Hund und stiess ihn hinab. Der Hund ging und nahm das Mädchen mit. Sie kamen wieder zurück; das Mädchen kam hinter dem Hund. So ging es weiter, genug! Ein Mann des Klandes Sui, Kuvumbanga, sagte: 'Ich werde gehen und meine Schwester mitnehmen.' Er ging hinunter, schlug auf, ergriff sie, drehte sie mehrmals um und brachte sie hinweg.

Er gründete die Siedlung der Toten. Er rodete den Platz der Toten. Er schnitt Rotang und legte eine Herdschale zusammen mit dem Rotang in den Erdboden. Er legte den Mittelpunkt (*mbandje*) des Ortes fest. Diesen *mbandje* umkreisen sie [die Toten] und halten sich daran fest, die Männer und Frauen, die gehen, Väter und Ahnen. Um Kuvumban versammeln sich die Toten wie um einen Pfosten. So sagt man. Und das Mädchen, Kiangumbanyan, so sagt man, ruht an dem *malusamban*, ein Aufhängehaken mit der Rinde von Rotang (1). Der Totenweg führt hinüber, die Brücke der Toten bricht. Die Menschen gehen hinüber, und die Brücke bricht. Sie können nicht mehr zurückkommen. Der eben Gestorbene geht, berührt die uns zugewendete Seite der Brücke, sie kracht, die Brücke kommt hoch, und der Tote eilt hinüber. Die Brücke bricht und taucht zurück ins Wasser; deshalb sehen wir unsere Väter und Mütter nicht mehr, wenn sie gegangen sind, und wir trauern um sie.

(1) Nach Yamanawan sind die Lebenden an ein *malusamban* mit dem Mark von Rotang nur locker befestigt, d.h. leicht lösbar, während die Befestigung mit der Rinde von Rotang im Totenland viel fester ist.

Yangendimi lag an dem Grab des Mädchens, dort, wo an der Kopfseite des Grabes ein Feuer brannte. Mit Erde hatte er seinen Körper bestrichen und an der Kopfseite des Grabes ein Feuer gemacht. So lag er und wartete. Das Mädchen [ihre Seele] verliess das Grab und ging nach Ndungvi Kalauvi. Sie wuchs dort empor, im Gebiet von Mondiawan. Sie wuchs, und Mondiawan erblickte sie. 'Oh, das Mädchen ist gut', und er errichtete einen Zaun um sie herum. Sie befand sich in dem Zaun. 'Das Mädchen ist gekommen, schaut!' sagte er und rief Yangendimi. 'Ah!' sagte er [Yangendimi], erhob sich und flog wie eine Taube (*namion*) hoch. Er schlug mit den Flügeln, 'mbau mbau mbau' und schüttelte Asche und Erde von sich ab. Er flog hinüber nach Ndungvi Kalauvi. 'Oh, meine Tochter!' rief er. Dort blieben beide zusammen, mit Mondiawan zusammen teilte er Kampf und Fest. Die Tänzer des Festes *təpmənyan* (Kokosnusskind) traten heraus. Die Menschen von allen Klänen versammelten sich. Man pflückte die Kokospalmen-Früchte und verteilte sie an alle Klane. Man gab nur ganze Früchte. Der Klan Yogum erhielt eine halbe Frucht, der Klan Amas die andere Hälfte davon. Deshalb nennt man heute den Klan Yogum *angeləpm* (halbe Kokospalmen-Frucht bzw. Kokosnuss).

Das Mädchen ging hinaus auf den See *Təpmənge Djolambe*. Die Kokospalme befindet sich dort. So geht es. Aus dem Kopf von Kiangumbanyan, aus dem Inneren des Kopfes wuchs die Kokospalme. Sie befindet sich in *Mevəmbət*, und wir essen davon. So geht die Geschichte über das gestorbene Mädchen."

Nr. 40: *Informant Yamanawan (Klan Sui)* (Pi.)

"Die erste Feindhandlung - Tötung durch Zauber - war gegen Kuvumbangə. Malumbangə selbst tötete ihn. 'Wir alle leben, und kein Mensch verlässt seinen Körper. Damit die Erde nicht überbevölkert wird und die Nahrung knapp wird, entfernen wir einige, und sie können einen neuen Ort in einer anderen Gegend gründen.' So dachten sie und machten den Zauberweg. Er ist von den Menschen der Mutterhälfte selbst, und dieses Feuer, es verbrannte diesen Mann Kuvumbangə. Es verbrannte Kuvumbangə, und Kuvumbangə siedelte in einer anderen Gegend. Er selbst ruft, und wir pflegen zu sterben. Wir gehen zum Ort von Kuvumbangə. So pflegen wir zu sagen."

Nr. 41: *Informant Yamanawan (Klan Sui)* (Pi.)

"Zuerst starb eine Frau. Die Frau war gestorben, und Kuvumbangə machte das Grab für diese Frau. Er legte sie auf die Erde, nahm Feuer und gab es ihr. Er gab ihr einen Stein, um Sago zu klopfen, eine Axt zum Arbeiten, eine Sense, eine Herdschale, eine Backschale. Er gab es ihr - er gab es nicht in ihre Hand, sondern legte es in das Grab, damit es mit ihr ginge. Und er gab ihr einen Hund mit, der ihr den Weg zeigen sollte. Er schickte sie, und sie sah, dass der Ort keine Menschen hatte; ein Wald ohne Menschen. Sie kam zurück und sagte: 'Vater, ich komme zurück; es gibt keine Menschen an diesem Ort.' 'Du selbst sollst gehen! Alles für die Arbeit habe ich dir mitgegeben', sagte er und drehte sie auf die eine Seite. Sie ging und kam zurück, rief den Namen des Vaters: 'Vater!' Er drehte sie; sie lag auf dem Gesicht im Grab. Sie ging und kam zurück. 'Vater, ich bin noch da; es gibt keine Menschen an diesem Ort, keine Männer und keine Frauen', sagte sie. Da sagte Kuvumbangə: 'Gut, ich werde sie mitnehmen.' Die Frau lag da, und

Kuvumbangē steckte seinen Penis in die Vulva der Frau. Er drehte sie und nahm sie für immer mit. So sagt man. So geht die Geschichte. Das ist die Geschichte der Ahnen."

Nr. 42: *Informant Poindambui (Klan Wuliap) (Pi.) (1)*

"Gut, Kuvumban, Kəvəmban; zuerst erhielt er den Namen Kuvumban, dann nach einer kleinen Weile erhielt er den Namen Kəvəmban, zwei Namen. Dieser Mann Kuvumban konnte nicht immer bleiben. Zuerst erhielt er den Namen Kuvumban, dann erhielt er den Namen Kəvəmban; *kəvə*, man sagt, er sei gestorben, er sei *kəvə*. Er erhielt den Namen Kəvəmban. Dieser Kuvumban blieb nicht immer auf dieser Erde, nein, er starb, er selber starb. Er selbst 'zahlte' für die Erde Mindjemblandi. Gut, man begrub ihn in dieser Erde. Jetzt sterben alle Menschen, [auch] Kinder und Schweine. Kuvumban war der erste. Zuerst begruben sie Kuvumban in dieser Erde Mindjemblandi. Doch sie begruben nicht einen Mann zuerst, nein, zuerst seine Schwester, Ndangan. Sie starb, sie kam zurück zu Malu. Malu hatte sich nicht erhoben, er war in der Erde, arbeitete in der Nacht, war nicht herausgekommen und hatte das Tageslicht nicht gesehen. Er war zurückgegangen. Gut, seine Schwester starb, die Schwester von Kuvumban, Ndangan starb. Sie starb und kehrte zu Malu zurück. Sie kehrte zurück, und Malu sagte: 'Warum kommst du zurück?' 'Ach, sie haben mich von dieser Erde entfernt, ich mag nicht; sie haben viel Schlechtes gemacht', sagte Ndangan. 'Du darfst nicht zurückkommen!' Malu schickte sie zurück. Ndangan kam zurück - die Schwester von Kuvumban -, Malu sass da und schaute. 'Malu hat mich weggeschickt, und ich komme zurück, ich kann nicht gehen, es gibt keinen Weg. Er hat den Weg versperrt.' So sprach sie. Es war der erste Tod. Gut, und dann sagte Malu zu Kuvumban: 'Nimm dein Kind mit dir!' [Zwischenfrage des Verf.: 'Ist es sein Kind?'] Es ist seine Schwester. Er sagte: 'Komm, nimm deine Schwester mit!' sagte er. Es ist sein Kind. 'Gut, du nimmst dein Kind mit. Schau, es gibt keinen Weg; sieh, ein anderer schickt sie zurück, sie kennt nicht den Weg. Du selbst!' Gut, er schimpfte mit seinem Bruder. Malu schimpfte mit seinem Bruder. Malu fürchtete sich. Kuvumban hielt ihn. Er [Kuvumban] ist nicht so gestorben, so auf den Rücken hinuntergefallen. Malu hielt ihn und warf ihn zurück, und Malu voran auf die Erde. Dann drehte Kuvumban sein Kind, nahm es mit sich und war gestorben. Diesen Bach hier nennt man Ndanamdandan und Kewualugundandan. Man sagt so, weil man ihn mit der Nase voran auf die Erde warf." (2)

(1) Fortsetzung von Text Nr. 15.

(2) Die Mythe über Malumban und Kuvumban, mit dem hier leicht ange-deuteten Konflikt zwischen beiden Brüdern und der dann erfolgten Trennung, wobei der eine der beiden das Totenland gründet, könnte man mit der bekannten Kilibob-Manub-Mythik vergleichen; vgl. Kelm 1975:23 und Schubert 1970:207, 212. Es gibt noch andere, mehr exoterische Mythen aus Gaikorobi, in denen der Bruderkwist deutlicher ist, besonders die Einbeziehung ihrer Frauen. Daher soll die Diskussion dieser Fragen einer Einordnung in die Kilibob-Manub-Mythik einer späteren Veröffentlichung mit dem gesamten Mythenmaterial aus Gaikorobi vorbehalten bleiben.

"Man wollte Ngumoeckumban töten. Er ging hinunter in das Wasser, war im Wasser verschwunden, und dieses Mädchen vom Klan Amas nahm er mit zu dem See Lëmbambë. Gut, der Kopf dieses Mädchens allein ging nach Ambukambi, und den Leib nahm Ngumoeckumban mit sich fort. Der Leib war so weiss wie du. Diese Frau ist eine weisse Frau. Meine Frau, die Frau dieses Dorfes, ist die Frau der Mutter-Hälfte; sie hat schwarze Haut. Du bist von mir [Nigwan ist von der Sonnen-Hälfte!]. Wenn wir sterben, wenn ich diesen Körper verliere, wenn ich *name* (Mutter) verliere, so entsteht *nyau* (Sonne) im Inneren. Du *nyau* sitzt hier. So geht die Geschichte. Gestern sprach ich mit dir in Mangvambët [Männerhaus]. Nun, wer hat diese Frau mitgenommen? Kuvumbangë hat sie mitgenommen; sein Name ist Kuvumbangë. Und wer besitzt den Schlüssel des Tores, des Himmelstores? Kuvumbangë besitzt den Schlüssel. Er hält diese Frau fest. Er kann nicht kommen und nach uns schauen; er hat uns den Rücken zugewendet und bleibt. Falls er hierher schaut, kommt alles zurück, alle Toten kommen zurück. Doch er schaut nicht zu uns herüber, sondern wendet uns den Rücken zu. Er schaut noch zu euch. So befinden sich auch die Geldgeschäfte (1) bei euch ...

Singandimi öffnet die Beine, und die Toten gehen unter seinen Beinen hindurch. Zuerst gehen sie nach Ambukambi hinauf. Das Himmelstor wird geöffnet, und wir hören es [einen Knall]. 'Ah, der Mensch ist gegangen', sagen wir. Der Tote geht hinunter, kommt bei Ngenikambi (2) zum Stehen, Singandimi öffnet seine Beine, und der Tote geht hinaus, in den Himmel. Der Grosse [Kuvumbangë] sieht ihn: 'Du bist am Ende und kommst.' 'Ja, ich bin am Ende, auf dem Boden von Niugini.' Er nimmt den Schlüssel und öffnet das Tor. Der Tote geht hinein. Diese Geschichte geht so.

Kuvumbangë herrscht über uns alle, über dich und uns. Kuvumbangë herrscht über uns. Er hat diese Frau mitgenommen. Wir nennen sie Kiangumbanyan. Wenn Kuvumbangë unsere Narben [von der Skarifikation während der Initiation] erblickt und sagt: 'Ah, das sind die Narben von Jesus', dann wird Kuvumban diese Frau umdrehen, zurückkommen und uns erblicken. Alle Arbeiten und alles Geld werden zurückkommen. Jetzt machen wir keine Geldgeschäfte; früher gab es bei uns Geldgeschäfte. Als dann alle gegen ihn [Kuvumban] kämpften, hatten wir keine Geldgeschäfte mehr. Du bist ein Mensch der Geldgeschäfte. Zusammen mit der Frau ist Kuvumban zu dir gegangen; du hast die Geldgeschäfte, nicht ich! Ich sitze nur herum. Früher waren sie bei mir, diese Geldgeschäfte. Als dann alle gegen mich kämpften, hatte es keine mehr."

Diese Mythe über das erste gestorbene Mädchen konnte wie die Mythe über Moem und den Markt von sehr verschiedenen Informanten erfahren werden, wobei es in den Einzelheiten jedoch erhebliche Varianten gibt. Im Rahmen dieser Arbeit ist es nicht möglich, alle diese Varianten zu besprechen, zudem diese Mythe ja nur mittelbar mit dem Thema Sago zusammenhängt. Es wurde schon gesagt, dass Moem mit der Gestalt von Kuvumban

(1) Im Pidgin-Text heisst es *bisnis*.

(2) Ambukambi ist der Oberlauf, Ngenikambi ist der Unterlauf des Baches Mbrandandan.

identifiziert werden kann. Kuvumban ist jene Gestalt, die das Totenreich gegründet hat. Kuvumban ist nach Ansicht der Einheimischen in Gaikorobi der Herrscher über das Totenreich, über die Toten (1). Aus diesem Grunde werden auch sehr viele Cargo-Vorstellungen mit Kuvumban verknüpft, aber auch mit Moem.

Die hier zuerst wiedergegebene Version von Yamanawan (Nr. 39) ist wohl eine der ausführlicheren, wenn auch der Grund des Todes dieses Mädchens nicht angegeben wird. Leider sind auch die anderen Versionen, die z.T. von demjenigen Klan gesammelt wurden, dem Kiangumbanyan als Ahnengestalt zugeordnet wird, gerade in dieser Frage nicht sehr deutlich.

Die Mythe beginnt in ihrer Erzählung zu einem Zeitpunkt, als es noch eine Verbindung zwischen der Erde und der oberen Plattform gegeben haben soll. Zwischen beiden Bereichen gibt es einen regen Menschenverkehr. Die Trennung von oben und unten wird dann von Yangendimi, dem Vater des Mädchens Kiangumbanyan, herbeigeführt, weil die Menschen den Tod seiner Tochter nicht beachten. Der untere Teil dieser Leiter wird von Einheimischen in einem Stein am Bachlauf Lami gesehen (2). Es ist nun zu beachten, wie in dem Augenblick, wenn die Verbindung mit der oberen Plattform durchgetrennt wird, eine andere Verbindung mit einer anderen Welt, dem Totenland, hergestellt wird.

Die Menschen verlieren sozusagen ihre Möglichkeit, die obere Plattform zu betreten, indem sie sterblich werden. Einerseits wird der ihnen zugängliche Raum eingeengt, andererseits wird, durch das Totenland, ein Raum wieder geöffnet. Man könnte so auch sagen, dass die Menschen durch die Einführung des Todes ihren nicht-menschlichen Aspekt verlieren. Diese obere Plattform soll heute nur noch Zauberern zugänglich sein.

Das Mädchen wird bestattet; verschiedene Gegenstände werden ihm mitgegeben, mit denen es im Totenland eine neue Siedlung begründen soll. Im Gaikorobi wurde oft von Informanten in Mythen beschrieben, wie Frauen eine Siedlungsbewegung anführten, wie sie eine Siedlung gründeten. In entsprechender Weise findet man nun bei dieser Mythe, wie eine Frau das Totenland gründet. Doch es bleibt bei einem Versuch,

(1) Vgl. auch Bateson (²1958:233); es wird dort auch die Beziehung von Kuvumban mit dem Totenland erwähnt.

(2) Dieser Stein konnte von mir gesehen werden; vgl. in Abschnitt 1.4.1 die Ausführungen über Lami.

denn immer wieder kommt sie zurück. Dieses wiederholte Zurückkommen wurde von allen Informanten immer besonders hervorgehoben, um darauf hinzuweisen, dass Kuvumban als der eigentliche Gründer des Totenlandes zu betrachten sei.

Yamanawan sagt in der ersten hier wiedergegebenen Version (Nr. 39), dass das Mädchen die Schwester von Kuvumban sei. In der dritten Version (Nr. 41) ist Kuvumban der Vater des Mädchens; er selbst hat es bestattet. Diese sog. Unklarheiten in den Verwandtschaftsbeziehungen traten immer wieder auf, auch in anderen Mythen, und Rückfragen konnten meistens - ausser grösserer Verwirrung - wenig Genaueres herausstellen. Dies bedeutet eine erhebliche Schwierigkeit in der Interpretation der Mythen. Kiangumbanyan, das Mädchen, wurde auch oft mit der Gestalt Ndangan gleichgesetzt, die ja als die Mutter, dann manchmal als die Schwester oder auch Tochter von Kuvumban bezeichnet wurde. Hier soll davor gewarnt werden, diese verwandtschaftlichen Angaben als zu fixiert zu betrachten. Dieses Problem kann in dieser Arbeit auch nicht gelöst werden. Dagegen soll festgehalten werden, dass zwischen beiden Gestalten, Kuvumban und dem Mädchen, eine sehr nahe Beziehung besteht und dass ein Inzest begangen worden sein soll, wie es in der Version Nr. 41 deutlich wird und wie es auch in der Version Nr. 42, vom Informanten Poindambui, zu erkennen ist.

Wir wollen nun nicht weiter auf die weiteren Handlungen in der ersten Version von Yamanawan (Nr. 39) - besonders die Entstehung der Kokospalme aus dem Leichnam des Mädchens - eingehen, sondern uns den Angaben der anderen Informanten, so Poindambui und Nigwan, zuwenden. In den von Poindambui wiedergegebenen Aussagen bemerkt man die Neigung zu etymologischen Deutungen, die Einheimische ohne Aufforderung meinerseits vollzogen. Poindambui versucht nun anhand des Namens Kuvumban bzw. Kevumban auf die Beziehung dieser Ahnengestalt mit dem Totenland hinzuweisen; *kəvə* bedeutet soviel wie "kalt werden" und daher auch "sterben". In Gaikorobi sagte man, beim Tod steige die Kälte von den Füßen her in den Mensch hoch. Diese Verbindung von Kuvumban mit *kəvə* oder Kevumban konnte auch von anderen Informanten, so Yangendambui, erfahren werden; er ging sogar so weit, zwischen Kuvumban und Kevumban als zwar vergleichbaren, aber doch voneinander zu trennenden Gestalten einen Unterschied zu machen.

Poindambui macht dann einen gewissen Sprung in der Erzählung und geht auf die Frau ein, die zuerst gestorben ist. Es folgt das Hin- und Hergehen, das in der Darstellung von Yamanawan jedoch viel deut-

licher wird. Als wesentliche Aussage wollen wir festhalten, dass dem Mädchen von Kuvumban der Weg gebahnt werden muss. Hierbei wird eine Auseinandersetzung zwischen beiden Brüdern erwähnt; Kuvumban selbst wird gestürzt und fällt auf sein Gesicht. Eigenartigerweise war nur von Poindambui diese Auseinandersetzung ausführlicher zu erfahren. Besonders merkwürdig ist die Betonung darauf, dass Kuvumban auf das Gesicht gestürzt sei. Von Bedeutung sind die Namen desjenigen Baches, der durch diesen Sturz gebildet worden sein soll. Es wird hier nämlich eindeutig auf das Drehen Bezug genommen, das für dieses Sterben so wichtig ist. Dieser Bach bzw. die Vertiefung befindet sich in der Nähe des Flugplatzes im Osten von Gaikorobi. Er soll nur noch während der Regenzeit Wasser führen. Die Namen dieses Baches geben uns zusätzlichen Aufschluss über die Verbindung von Kuvumban mit dem Totenland:

Ndamandandan	Ngambandandan
Nasen-Bach	Toten-Bach
Kiandandan	Kewualugundandan
Sterben-Bach	Drehen-Bach

Ein anderer Informant, Yangendambui, gab folgende Namen für den Bach, der nach ihm von den Totenseelen überquert werden muss, wenn sie in das Totenland gehen:

Kevandandan	Ngambandandan
Kälte-Bach	Toten-Bach
Mbunindandan	Kewualugundandan
Rücken-Bach	Drehen-Bach

In diesen Namen wird also einerseits auf das Sterben allgemein Bezug genommen, aber auch auf die Mythe über Kuvumban, sein Hinfallen auf die Nase, das Drehen, das bei dem Niederstürzen der Ur-Ahnen eine so grosse Rolle spielt. Wir konnten dieses Drehen ja schon bei dem Niederstürzen der Ahnengestalt Toatmeli feststellen, aber auch bei dem Angriff auf Moem, in dessen Drehen in das Wasser hinein, unter das Kanu. Durch das Drehen wird eine andere Seite angekündigt, die Rückseite! Wir können hier den Tod als die andere Seite des Lebens, als die Umkehrung - hier ausgedrückt im Drehen des sterbenden Menschen - erkennen.

Die Mythenversion über Kuvumbangə bzw. Ngumoekumban vom Informanten Nigwan - die letzte der hier zu besprechenden Versionen über Kuvumban und den Tod (Nr. 43) - wurde hier absichtlich in diese Sammlung aufgenommen als eines der vielen Beispiele von Mythen, die mit Cargo-

Vorstellungen erfüllt sind. In allen bisher vorgeführten Mythen sind diese Vorstellungen fast nicht vorgekommen. Damit man jedoch kein falsches Bild von der am Mittelsepik in den Jahren 1972-74 anzutreffenden Situation erhält, dürfen diese Beispiele nicht übersehen werden. Eine eingehende Untersuchung dieser Vorstellungen kann nicht Aufgabe dieser Arbeit sein. Aus diesem Grunde wurden auch die mit Cargo-Vorstellungen stark ausgebauten Mythen hier nicht vorgelegt.

Besonders in den ersten Monaten, aber auch, in etwas geringerem Masse, gegen Ende des Aufenthaltes, konnte so eine Fülle von Angaben über Cargo-Gedanken aufgenommen werden. Vor allem die Gestalt des Moem und jene von Kuvumban haben sich für diese Gedanken besonders gut angeboten. Das Mädchen bzw. die Frau, die von Kuvumban bzw. Moem mitgenommen wird, verglich man mit einer weissen Frau; Kuvumban selbst, als Repräsentant der Nyau-Hälfte - der ja vieles mit weisser Farbe Versehene zugeordnet wird -, liess sich in dieser Weise leicht mit Weissen, Kulturgütern der Weissen usw. in Verbindung bringen.

8.1.8 Mythen über das Mädchen Pandindjo

Nr. 44: *Informant Sangindimi (Klan Nongusime) (Pi.)*

"Ihr wirklicher Vater, Yangendimi, ist vom Klan Amas. Er ist der Vater von Kiangambane [= Pandindjo]. Er selbst hat das Kind gezeugt [?]. Ihre Mutter ist von der Mutterhälfte. Mbandegwendjo ist ihre Mutter, sie hat das Kind geboren. Das ist ihre wahre Mutter, diese *mbanda* [eine Palme] im Wald. Ihre Früchte sind rot. Sie sieht aus wie eine Kokospalme und befindet sich im Wald. Ihre Früchte sind rot. Die Mutter von Kiangambane ist von der Mutterhälfte, und sie hat diesen Mann Yangendimi geheiratet. Sie hat dieses Kind Kiangambane geboren.

Kuvumban führte das Mädchen mit sich. Er beschloß es immer wieder. Ihr Vater sagte: 'Komm her, verlasse diesen Mann!' Doch vergebens; Kuvumban hatte die Macht über das Mädchen. Ihr Vater, Yangendimi, wollte Kuvumban töten, ihn umbringen. Als sie ihn zugrunde richten wollten, starb er nicht. Wie er starb, stand er wieder auf. Und Kuvumban sagte: 'So, du willst mich wegen des Mädchens zugrunde richten.' Er ergriff das Mädchen, und seine Zauberkraft tötete es. Das Mädchen starb. Die Menschen des Klans Yogum suchten ihre Leiche. Sie fanden sie, begruben das Mädchen, und aus ihrem Grab spross eine Kokospalme hervor. Sie spross in Ndongvinumbu. Mondiawan vom Klan Yogum beschützte die Kokospalme."

Nr. 45: *Informant Nigwan (Klan Moni) (Pi.)*

"Diese Pandindjo, ihren Weg habe ich dir schon erzählt. Kuvumbanga beschützt sie - ich habe es dir schon gesagt, und du möchtest den

eigentlichen Kern der Geschichte? Also, diese Frau [Mädchen], die sie zum Markt mitnahmen - früher habe ich es dir schon erzählt - es ist diese Frau selbst. Ich habe dir alles schon gesagt; ich kann nicht zu viel aufdecken und nenne nur den Namen von Pandindjo. Es ist diese Frau, dieses Mädchen. Gut, sie kämpften gegen Ngumoe-kumban; er nahm dieses Mädchen und verschwand. Gut, Pandindjo ist nicht von mir; sie ist vom Klan Amas, vom Klan Wende und Klan Indekambi - und warum gehört mir der Name? Nachdem sie gegen mich [meinen Klanahnen] gekämpft hatten, sagte Kuvumbangə: 'Du, was soll es, du Amas [Klan] bist in der Mitte [des Baches Mbrandandan]; du hast keinen Namen. Dein Kind habe ich zu mir genommen, es heisst Pandindjo.'

Gut, Kuvumbangə selbst hat diesen Namen Pandindjo gegeben. Gut, der Name Pandi [Pandindjo] gehört jetzt zu uns. Der Klan Amas hat ihn nicht. Sie essen nur bei dem Fest [Totenfest], das wir machen. Sie wissen nichts mehr von diesem Mädchen. Kuvumbangə hat sie hintergangen, diese Klane Amas, Wende, Indekambi. So sitzen sie ohne etwas da. Wenn das nicht gewesen wäre, so wäre Pandindjo von den Klanen Amas, Wende, Indekambi. Aber weil sie gegen uns gekämpft hatten, so sagte Kuvumbangə: 'Du bist fertig!' Pandindjo gehört jetzt zu uns. Wir nennen den Namen Pandindjo. Der Name gehört jetzt zu uns. Es ist diese Frau selbst, das Mädchen, das sie zum Markt mitnahmen. Pandindjo ist ihr Name. Gut, wenn wir dieses Fest [bei dem die Flöten Pandindjo geblasen werden] machen wollen, muss Kuvumbangə dabei sein.

Die Menschen dürfen nicht einfach so mit ihm [Kuvumban] umgehen, nachdem sie ihn bekämpft haben. Du kennst den schwarzen Kakadu. Das ist auch Kuvu, in diesem schwarzen Kakadu. Wenn jemand nun mit dieser Pandindjo [hier das Flötenpaar gemeint] einfach so umgehen will - schon hat Kuvumban ihn getötet. Er kann dich nicht lassen. So ist das. Der Grund [von Pandindjo] ist beim Klan Amas.

Der Kopf von dem Mädchen ist die Kokosnuss. Nachdem es gestorben war - man den Kopf abgeschnitten hatte, Kuvumbangə sie mitgenommen hatte - ging nur der Kopf hinauf nach Ambukambi. Windumeli selbst sorgte sich um sie. Er schickte sie zu Mondiawan nach Ndungvinumbu. Mondiawan selbst legte sie längs des Männerhauses hin. Ein Spross kam hoch. Er sah es und sagte: 'Was ist denn das? Was wird das werden?' Mondiawan sagte: 'Wie werden wir dies nennen?' Der Ahne dachte nach - es ist etwas von Kuvumbangə selbst -, und der Ahne sagte: 'Das ist *təpma* (Kokosnuss bzw. Kokospalme).'

Den ersten Fruchtstengel liessen sie hängen. Er trocknete aus, fiel herab, und ein neuer Spross entstand aus einer Kokosnuss. So sind die vielen Kokospalmen entstanden. Alle Klane erhielten [Kokosnüsse]. Wir haben viele Kokospalmen. So geht der Weg von ihr, von diesem Mädchen - wir sagen es nicht anderen Klanen; es ist von mir, von Yamanawan und mir, nur von uns beiden. Du darfst es nicht anderen Männern sagen. Das ist der Weg von Pandindjo. Er ist nicht sehr lang."

Nr. 46: *Informant Nigwan (Klan Moni) (Pi.) (1)*

"Diese Pandindjo: Am Anfang war sie oben in Ambiangə; sie liess sich in Ambiangə nieder. Sie ging mit Melipalemoe, einem Ahnen

(1) Die folgende Version wurde ein Jahr nach der Version Nr. 45 erzählt.

des Klanes Wegum: Am Anfang, als es nur Wasser gab und die beiden Ahnen entstanden, Kuvu und Malu. Sie entstanden, brachen hervor. Nondimeli ging nach Kumbrangwe, gut, Melipalemoe ging nach Ambiang. Es sind zwei Schwestern. Pandindjo entstand [?] in diesem Ambiang, Membendjo ging nach Kumbrangwe; sie [Membendjo] ist die Schwester von Pandindjo. Membendjo rief nach ihrer Schwester in Ambiang. Pandindjo war oben in Ambiang und hörte den Ruf ihrer Schwester. Sie dachte: 'Was soll es, ich verlasse diesen Ort.' Sie zerbrach seinen Kopf [?], schnitt den Kopf von *kwalu* [Papagei] ab, liess ihn in Ambiang und ging hinüber nach Kumbrangwe. Jetzt ist Pandindjo in Kumbrangwe. Membendjo war alleine in Kumbrangwe, und so rief sie nach Pandindjo. Ihre Schwester erhob sich in Ambiang und liess sich nieder, zusammen mit Membendjo. Beide sind zusammen in Kumbrangwe. Auf diese Weise, wenn kleine Kinder schreien, so bringt man sie zu Pandindjo [den Flöten], und ihr Schreien ist zu Ende."

Nr. 47: *Informant Yamanawan (Klan Sui) (Pi.)*

"Pandindjo ist Windumalan oder Muliaman Muliamoe, diese Frau von Ambukambi. Sie ist heute nicht mehr beim Klan Wape. Nur den Namen Muliaman geben sie. Die Frau kam in die Flöte Pandindjo herein. Sie haben sie uns gegeben. Sie rief inmitten dieser Sagopalmen. Er [gemeint Nondimeli] kam herunter nach Ndungvi Kalauvi, als er mit den Feinden gekämpft hatte. Er zertrat seine Schwester, und sie starb. Ihre Seele ruft jetzt so, dieser Ruf ist jetzt in der Flöte. Er zertrat seine Schwester und gab Arecanüsse an Meliwombungwe, denn er war im Wasser, und es gab keinen festen Boden. Er gab Meliwombungwe Arecanüsse, und dieser nahm den Leichnam und begrub ihn. Er bestattete ihn in einer Grube. Als er dieses Grab wieder öffnete, war nur noch Wasser darin. Sie hatte sich in einen Fisch verwandelt und war hinausgegangen. So hatte Ambukambi keine Frau mehr, und man nahm Weilmene. Sie ist wie die Schwester von Windumeli heute."

Mit Pandindjo wird in Gaikorobi ein Flötenpaar bezeichnet, das im Hause des Mannes Sangindimi vom Klan Nongusime aufbewahrt wird. Wie man den vorangegangenen Texten entnehmen kann, ist Pandindjo aber auch der Name einer Frau, einer Ahnengestalt. Es gibt nun sehr verschiedene Varianten über diese Pandindjo, und daher wurden hier auch mehrere vorgeführt, damit man sieht, wie gross die Vielfalt der Mythenangaben zu einer Gestalt sein kann. Im folgenden soll versucht werden, die verschiedenen Aussagen in einen grösseren Zusammenhang zu bringen.

In der hier zuerst wiedergegebenen Variante (Nr. 44), vom Informanten Sangindimi, wird Pandindjo mit dem Mädchen Kiangambane identifiziert, dem Mädchen, das den ersten Tod erlitten hat und aus dessen Leichnam (Kopf) die Kokospalme entstanden ist. Der Tod des Mädchens wird dem Ahnen Kuvumban zugeschrieben, der mit ihr häufigen Geschlechtsverkehr gehabt hat. Wir werden damit auf die Mythe von Moem und dem Markt verwiesen. Kuvumban soll wie Moem getötet werden. Diese Versuche misslingen jedoch, da sich Kuvumban ständig verwandelt. In glei-

cher Weise wird ja auch von dem vergeblichen Bemühen gesprochen, Moem zu töten, bis Moem schliesslich im Wasser untertaucht. Das Mädchen jedoch stirbt, und Kuvumban nimmt es mit. Für unseren Zusammenhang ist es wichtig, im Auge zu behalten, wie hier einerseits auf die Mythe des Marktes hingewiesen wird, andererseits aber auch jene von der Entstehung des Totenlandes und der Kokospalme miteinbezogen wird.

Die erste hier wiedergegebene Variante vom Informanten Nigwan (Nr. 45) stimmt in den wichtigsten Aussagen mit der Variante von Sangindimi überein. Auch hier können wir eine Verbindung mit der Mythe vom Markt und jener von der Kokospalme und dem Totenland erkennen. Pandindjo wird als jenes Mädchen identifiziert, das auf dem Marktplatz den Tauschhandel der Frauen beobachtet hat.

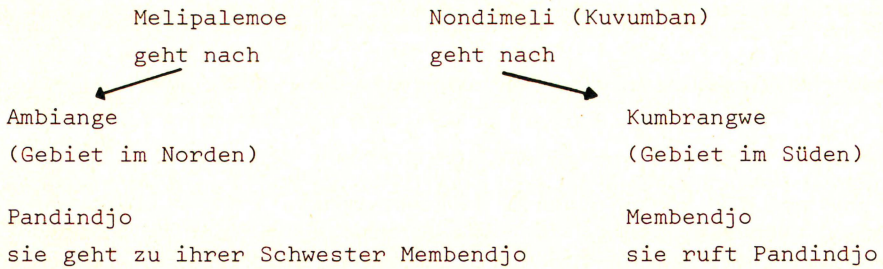
Da der Vater des Mädchens, Yangendimi (vgl. die Variante von Sangindimi), dem Klan Amas angehört, so sagt der Informant Nigwan, dass das Mädchen eigentlich auch diesem Klan zugesprochen werden müsste. Doch die Tötung von Moem - hier mit der Tötung von Kuvumban gleichgesetzt - ist ja zum Teil von diesem Klan Amas ausgeführt worden. Aus diesem Grunde leitet Nigwan die heutige Zugehörigkeit von Pandindjo (und auch des Flötenpaares) zu seinem eigenen Klan ab.

Der zweite Teil dieser Variante behandelt dann ausführlich die Entstehung der Kokospalme aus dem Leichnam des Mädchens. Es werden auch mehrere Ahnengestalten eingeführt, deren Mythen in dieser Arbeit ja nicht behandelt werden können, da sie zu weit von unserem Thema wegführen würden. Es sind die Ahnen Windumeli und Mondiawan; die Handlungen des Ahnen Windumeli werden hauptsächlich am Oberlauf des Baches Mbrandandan lokalisiert, während jene des Ahnen Mondiawan am Mittellauf dieses Baches bzw. in dem nördlich davon gelegenen Grasland Ndungvi stattgefunden haben sollen.

Die zweite Variante von Nigwan (Nr. 46) weist auf andere Beziehungen hin, die nicht alle vollständig gedeutet werden können. Trotzdem wird sie hier angeführt, um die mögliche Vielfalt, sogar bei dem gleichen Informanten, zu zeigen.

In dem kurzen Text wird wieder auf die beiden Brüder hingewiesen, wobei jedoch an die Stelle von Malumban der Ahne Melipalemoe tritt, eine Gestalt, die mit dem Feuer verknüpft wird. Leider finden wir in diesem Text nichts Genaueres über die Entstehung von Pandindjo, die am besten in einem Schema verdeutlicht werden kann (vgl. folgende Seite):

Die Brüder Malumban und Kuvumban entstehen



Wir sehen, wie hier auf die wichtige Nord-Süd-Trennung hingewiesen wird; die Gestalt Pandindjo wird mit der nördlichen Seite verbunden. Pandindjo folgt dem Ruf ihrer Schwester und zieht nach Süden. Pandindjo geht also auf die entgegengesetzte Seite, die Seite von Nondimeli bzw. Kuvumban, die Seite der Sagopalme. Die Frau (Pandindjo) verlässt ihren eigenen Ort, um zu einem fremden Ort, wo sich ihre Schwester aufhält, zu ziehen. Wenn man an die hier nicht erwähnte Verbindung von Kuvumban und Pandindjo denkt, könnte man auch sagen, dass die Frau ihrem Mann nachfolgt (vgl. das nach Süden Wandern der Sagopalme).

Die Variante von Yamanawan weist wieder auf einen anderen Aspekt von Pandindjo hin. Pandindjo wird hier nicht mehr mit dem Mädchen des Klanes Amas, sondern mit einer Frau des Klanes Wape, Windumalan (oder auch Muliaman), identifiziert. Yamanawan verbindet die Gestalt Pandindjo mit jener Frau, die die Sagopalme auf ihrem Weg nach Süden festgehalten hat. Der Mann, der aus dem Norden herunterzieht, tötet seine Schwester. Damit ist auf die Mythe hingewiesen, die der Informant Nigwan viel ausführlicher über die Entstehung des Fisches Kumbrangwendjo (Nr. 36) erzählt hat. Wie wir uns erinnern mögen, wurde von Nigwan jedoch nicht die Ursache des Todes dieses Mädchens angegeben. Man wird ferner diese Aussagen von Yamanawan auch mit jenen des Informanten Wangende aus dem Nachbardorf Marap 2 (Nr. 20) vergleichen können.

Die Schlussbemerkung in dem Text von Yamanawan müsste man hier wiederum in Zusammenhang mit anderen Mythen bringen, die hier jedoch nicht wiedergegeben werden können. Es handelt sich v.a. um Mythen über den Bach Mbrandandan und die damit verbundenen Ahnen.

Zusammenfassend können wir also feststellen, dass in allen vier Varianten die Frau Pandindjo - deren Stimme in den Flöten mit dem gleichen Namen ertönt - in naher Beziehung zu der Gestalt von Kuvumban bzw. Moem gesehen wird. In drei Varianten wird darauf hingewiesen, dass

das Mädchen bzw. die Frau von Moem (oder Kuvumban) getötet worden sei. So wird es auch in zwei Varianten mit dem Totenland und der Kokospalme verknüpft, in einer anderen Variante mit der Entstehung des Fisches Kumbrangwendjo, jenes Fisches, der nach Süden gezogen ist.

8.1.9 Mythen über Sagokrümel

Nr. 48: *Informant Yamanawan (Klan Sui) (Pi.)*

"Dieser Mann Melipalemoe ging zuerst nach Ambiang hinauf. Er brannte den Wald nieder, und Grasland entstand. So fuhr er fort, bis er nach Ambiang kam. Dann kehrte er um und kam herunter. Er ging, und Yambuikumban folgte ihm nach, wurde hungrig und setzte sich. Er ass Sago. Sago fiel bei Wilungu, nahe dem Marktplatz Djametuvu, auf den Boden. Yambuikumban erhob sich und ging weiter, bis er nach Kwalembenge kam. Er setzte sich und ass wieder. Sagokrümel fielen herab, und eine Sagopalme entstand. Dann ging er weiter, er ging weiter in die Gegend vom See Lëmbambë. Er kam zum Bach Pan. Er kletterte auf einen Baum *ngëpmë*. Dieser Baum steht auch heute noch; man nennt ihn *sëmbingëpmë*. Er steht in der Gegend des Sees Lëmbambë bei Kararau. Yambuikumban schaute nach Woliagwi. Melipalemoe erreichte das Meer und machte halt bei Manam. Dieses Feuer, dieser Melipalemoe ist heute in Manam.

Yambuikumban machte halt am Bach Pan. Er sass auf dem Baum, schnitt seine Haare, die sehr lang waren. Er schnitt sie und hängte sie an die Aeste des Baumes. Er hängte sie auf, und nachdem er fertig geweint hatte, kehrte er um. Melipalemoe war sein Kind. Er hatte es jedoch nicht mit seinem Penis gezeugt. Er hatte seine Handinnenflächen aneinandergerieben. Er hatte eine Faser so gedreht und fortgeworfen, und das Feuer entstand. Das ist das Feuer, das wir Yapalemoe Melipalemoe, Uindjatmeli Kamandjatmeli nennen. Dieses Feuer ist es, das Wälder niedergebrannt hat. An einigen Stellen entstand Grasland, einige Stellen blieben vom Feuer verschont, und Wälder wuchsen und sind auch heute noch da."

Nr. 49: *Informant Yangendambui (Klan Wape) (Pi.)*

"Yambuikumban verliess Sëmbangundimi und brach auf. Er liess sich am Bach Ngumaliam nieder. Er ging so herum: war zuerst in Ambukambi und liess sich dann nieder. Er war hungrig und setzte sich. Er nahm Sago, und Sagokrümel fielen auf den Boden. Später kamen aus dem Abfall Sagospossen hervor, Sagopalmen waren dort. Er brach auf und ging nach Malikamba. Er kletterte auf einen Baum *ngëpmë*. Er kletterte hinauf und blieb dort. Er stieg nicht mehr hinunter. Diese *djuittn* und *kulakun* [Insekten bzw. Ameisen], die an der Kokospalme sind, die an den Brotfruchtbäumen, Arecapalmen und anderen Bäumen hochkrabbeln - diese *djuittn* sind der Körper von Yambuikumban. Er ist draussen und kommt nicht zurück. Er bleibt."

Diese beiden Texte haben nur indirekt mit Sago etwas zu tun; das Feuer, die Trauer um den verlorenen Sohn, die Entstehung von Insekten sind die wichtigeren Inhalte. Trotzdem wurden sie hier angeführt, weil in ihnen Sago in einer Weise erwähnt wird, wie er sonst in keinen von mir in Gaikorobi gesammelten Mythen vorkommt. Ähnlich den Angaben über die Zunge des Krokodils und Sago (vgl. Text Nr. 7) stehen auch diese Aussagen über Sagokrümel recht isoliert in den Informationen aus Gaikorobi da. Da jedoch gerade Sagokrümel in einzelnen Kulthandlungen eine Rolle spielen - z.B. beim Tod eines Menschen im Nachbardorf Marap oder beim Tod eines Schweines (1), sowie auch bei dem Pubertätsfest der Mädchen auf dem Marktplatz -, wird man gerade diese isolierten und schwer einzuordnenden Mythendetails nicht übersehen dürfen.

8.2 UEBER DIE BEDEUTUNG DES SAGOS UND DER SAGOPALME IN DEN MYTHEN

In den hier wiedergegebenen Mythen kommt Sago bzw. die Sagopalme in verschiedenen Zusammenhängen vor. Ich möchte diese auf folgende Punkte zusammenfassen:

1. Ungebackenes, frisches Sagomehl wird bei der Entstehung der Erde mit Wasser zu einem Brei vermischt; durch Sago wird die entstehende, aus dem Wasser auftauchende Erde gefestigt (vgl. die Texte Nr. 3, 4 und 5).

2. Während ein bestimmter Sago in die Erde hinabfließt und somit die Erde festigt, geht ein anderer Sago hinauf zu den Gestirnen. Gebackener Sago spritzt an die Haut einer Frau und leuchtet (vgl. Text Nr. 8), oder die Gesichter von Sonne und Mond werden mit ungebackenem Sagomehl eingerieben (vgl. Text Nr. 9). Der Mond ist ein Stück Sago (vgl. Text Nr. 13). Sago, Taro und Schweinefett bilden die Sterne (vgl. Text Nr. 14).

3. Die Sagopalme wird der Borassuspalme gegenübergestellt (vgl. die Texte Nr. 18, 19, 21 und 22); damit wird gleichzeitig auf die beiden Urahnen Kuvumban und Malumban verwiesen (vgl. die Texte Nr. 15, 16 und 17). Die Sagopalme wird so in eine Beziehung mit dem Urahnen Kuvumban gebracht, und die Verbindung von Sago mit dem Bereich der Toten ist somit gegeben.

4. Es wird eine Verbindung hergestellt zwischen der Sagopalme und dem Krokodil (vgl. die Texte Nr. 7, 16 und 17).

(1) Vgl. die Abschnitte 8.5.2 und 8.5.3 in diesem Kapitel.

5. Von der Sagopalme bzw. dem damit verknüpften Ahnenwesen wird gesagt, dass sie von Norden nach Süden gewandert sei. Auf dieser Wanderung wird sie von einer Frau festgehalten, und durch den Tod dieser Frau wird die Palme den Menschen nutzbar gemacht (vgl. die Texte Nr. 19, 20, 32 und 47).

6. Die erste Sagogewinnung wird durch einen inzestuösen Geschlechtsverkehr herbeigeführt (vgl. die Texte Nr. 24, 25 und 26), so dass der Sago nicht mehr in die Erde fließt wie vorher bei der Erdentstehung oder hinaufsteigt zu den Wolken, sondern zur Nahrung für die Menschen wird. In diesem Zusammenhang steht auch die Mythe über Moem und den Markt.

7. Aus der Substanz Sago bzw. mit dessen Hilfe entstehen verschiedene Tiere (vgl. die Texte Nr. 29, 30, 31, 32, 33, 34 und 35).

8. Aus Sagokrümel entstehen Sagopalmen (vgl. die Texte Nr. 48 und 49).

Zuerst sollen nun die Punkte 1, 2 und 6 zusammen betrachtet werden. Dabei sollen die über Sago gemachten Angaben auf drei verschiedenen Ebenen miteinander verglichen werden. Auf einer ersten, kosmogonischen Ebene wird ausgedrückt, dass Sago in die Erde fließt, die Erde verfestigt; Sago vermischt sich mit Wasser und wird zu fester Erde. Andererseits wird Sago als Mittel verwendet, um die Leuchtkraft der Gestirne herbeizuführen. Auch hier ist es ein Erstarren, Verhärten, denn der gebackene Sago umgibt ja wie eine glühende Kruste die zu dem Mond- und Sonnengestirn aufsteigende Frau. Hier ist es wichtig, dass eine Dualität von oben und unten angezeigt wird: Sago wird einerseits zur Erde (unten), andererseits aber auch zu Gestirnen (oben), und so wird auf die Trennung von oben und unten hingewiesen, die in der Kosmogonie am Mittelsepij ja so wichtig ist. Man kann sagen, dass Sago in die Kosmogonie miteinbezogen wird. Ferner muss man auch festhalten, dass Sago noch keine eigentliche Nahrung darstellt.

Auf einer zweiten, auf die Entstehung der Nahrung bezogenen Ebene wird ausgedrückt, dass Sagostärke zuerst in die Erde fließt, d.h. sich nicht im Auffangtrog absetzt; erst durch einen inzestuösen Geschlechtsverkehr wird ein Absetzen der Sagostärke im Palmb Blütenhüllblatt erreicht. Man könnte es auch so formulieren, dass die Samenflüssigkeit (= Sago) in das Hüllblatt (= Frau) hineinfließt (1). Wir sind hier wieder bei der Vorstellung, die ja schon bei der einheimi-

(1) Vgl. Spruch Nr. 1 im Abschnitt 9.3.

schen Interpretation der Sagogewinnung dargelegt wurde, dass Entstehung von Nahrung sehr eng mit Geschlechtsverkehr verbunden wird.

Schliesslich soll eine dritte Ebene angeführt werden, über die Entstehung des Menschen, die hier zwar nicht durch Mythen belegt wurde (1), die aber sehr wichtig ist. In einheimischer Sicht wird ein Embryo durch den Samen (= Knochen) des Vaters und durch das Blut der Mutter gebildet. Der Samen vermischt sich mit dem Blut und wird dann fest, ein menschliches Gebilde entsteht.

Wie schon öfter bemerkt wurde, wird die Sagostärke, die, mit Wasser vermischt, in den Auffangtrog fliesst, um sich dann dort nach diesem Mischungsprozess vom Wasser zu scheiden, mit der Samenflüssigkeit des Mannes verglichen.

Stellen wir nun diese drei Ebenen noch einmal zusammen:

1. Sago vermischt mit Wasser/Erde wird feste Erde
2. Sago vermischt mit Wasser im Hüllblatt wird Nahrung
3. Samen (= Sago) vermischt mit Blut der Frau wird Mensch

Wir werden also die so häufig aufgetretenen Angaben über Geschlechtsverkehr im Zusammenhang mit Nahrung unter dem Gesichtspunkt sehen können, dass durch einen Vermischungsprozess - angedeutet durch Rühren, Drehen usw. - eines männlichen Prinzipes, symbolisiert durch Sago, Samen oder Knochen, mit einem weiblichen Prinzip, symbolisiert durch Wasser oder Blut, eine Schöpfung ausgeführt wird: einmal ist es feste Erde, einmal ist es Nahrung, und einmal ist es das menschliche Wesen selbst.

Im folgenden soll Punkt 5 mit Punkt 6 in eine Beziehung gebracht werden. Bevor die eigentliche Sagogewinnung stattfinden kann, muss das mit der Sagopalme verknüpfte Ahnenwesen aufgehalten werden. Durch den Tod einer Frau - wobei die Dornen der Sagopalme kürzer werden - wird diese Wanderung nach Süden hin aufgehalten. Wir können folgenden Vergleich ziehen:

(1) Ausführlichere Angaben darüber können in dieser Arbeit nicht veröffentlicht werden. Ich möchte jedoch in diesem Zusammenhang auf eine unpublizierte Mythenangabe von Schuster verweisen, die aus Aibom stammt. Es wird darin das Palmb Blütenhüllblatt mit einer Mutter verglichen, das in den Auffangtrog fliessende Wasser mit dem Vater. Aus dem Zusammenwirken von beiden soll wie ein Kind der Sago entstehen. Es wird also in ganz wenigen Worten auf das Fundamentale bei der Sagogewinnung, nach einheimischer Sicht, hingewiesen.

Punkt 5:

1. Sagopalme nicht
nutzbar wegen Dornen
2. Tod einer Frau
3. Sagopalme wird nutzbar

Punkt 6:

1. Sago fließt in die Erde
2. Geschlechtsverkehr
3. Sago setzt sich im Auffang-
trog ab und wird Nahrung

Daraus möchte ich die Folgerung ziehen, dass sowohl der Tod als auch der Geschlechtsverkehr als Medium dastehen, um in diesen Mythen die wichtigste Nahrung für den Menschen, nämlich Sago, zu schaffen. In diesem Zusammenhang wird man ja auch die Mythe über Moem und den Markt sehen können. Auch dort wird durch die Tötung eines Ahnen die Sagonahrung den Menschen zugänglich, öffentlich gemacht und aus dem geheimen Bereich der Frauen herausgehoben.

Bei den Mythen, auf die hier unter Punkt 3 verwiesen wurde, wird besonders der personifizierte Aspekt der Sagopalme deutlich (1). Bevor die Sagopalme von Menschen genutzt worden ist, bevor sie aufgehalten und gefällt worden ist, - so wird es dargestellt - ist sie als Mann umhergezogen. Man spricht von ihrer Geburt, ihren menschlichen Eltern, ihrem Bruder, der Borassuspalme, mit welchem ein Streit entsteht, der schon bei der Geburt der beiden ausbricht und später in dem Streit der beiden Palmen auf dem Tanzplatz seine Entsprechung findet. Hinter diesen beiden Palmen, der Sagopalme und der Borassuspalme, verbergen sich so die beiden Urahnen, die zu Beginn der Erdentstehung der Erde bzw. der Mutter entstiegen sind. Bei diesem anfänglichen Streit zwischen beiden verlässt Kuvumban (Sagopalme) die Mutter, während Malumban (Borassuspalme) zurückbleibt. In Entsprechung dazu bleibt die Borassuspalme auf dem Tanzplatz im Dorf stehen, während die Sagopalme in den Sumpf hinausziehen muss. Nochmals anders gesehen kann als Entsprechung angeführt werden, dass dieser Kuvumban in das Totenland zieht, während Malumban bei den Menschen zurückbleibt. Anhand dieser Entsprechungen, die auf verschiedenen Ebenen verlaufen, kann man hoffentlich erkennen, wie diese Sagopalme, und damit Moem, mit Kuvumban und dem Totenland verbunden werden, wie die Tötung von Moem und der Tod von Kuvumban parallelisiert werden:

(1) Vgl. auch den folgenden Abschnitt 8.5, in dem dieser Punkt nochmals aufgegriffen wird.

Malumban bleibt
bei der Mutter

Malumban bleibt
bei den Menschen

Die Borassuspalme
bleibt im Dorf

Kuvumban verlässt
die Mutter

Kuvumban geht in
das Totenland

Die Sagopalme zieht
hinaus in den Sumpf

Die Verknüpfung von Krokodil und Sagopalme - hier unter Punkt 4 erwähnt - ist immer wieder in Gaikorobi anzutreffen gewesen (1). Das äussere Erscheinungsbild der Sagopalme bzw. ihrer Wurzeln, und ferner die naturräumliche Umgebung dieser Pflanze sind es, die diese Assoziation verständlich machen können. Die Eigenschaften der den Boden mit ihren Wurzeln durchwühlenden Sagopalme werden so mit der Lebensweise der Krokodile, nach einheimischer Sicht, verglichen.

Schwer einzuordnen sind jene unter Punkt 8 erwähnten Mythen. Es fehlen dazu die Varianten und Parallelen. Wie schon gesagt wurde, hat das Streuen von Sagokrümeln eine rituelle Bedeutung, die nicht einfach zu fassen ist. Ich möchte es hier nur als Vermutung äussern - es kann durch einheimische Aussagen nicht weiter belegt werden -, dass gerade in diesem Streuen von Sago ein Hinweis gegeben sein könnte auf die Ausrichtung zum Totenland hin, nach Osten, in jene Richtung, in welche die Ahnen Melipalemoe und Yambuikumban ja ziehen. Wie oben versucht wurde zu verdeutlichen, gibt es eine gewisse Verbindung der Sagopalme mit dem Bereich der Toten - die von Einheimischen gegebenen Aussagen sind zahlreich und auch von der Anschauung her sehr einprägsam (2).

Schliesslich sei noch auf die unter Punkt 7 aufgeführten Mythen verwiesen, Mythen, die v.a. mit den totemistischen Zuordnungen zusammenhängen, Erklärungen und Begründungen dazu bieten. Auf sie wird in einem der folgenden Abschnitte nochmals zurückgegriffen werden (3).

8.3 PHAENOMENOLOGISCHE BETRACHTUNG UEBER MYTHEN VON GAIKOROB

In den bisherigen Ausführungen wurden von mir die Gestalten der mythischen Urzeit meistens als Ahnen bezeichnet; in der einheimischen Sprache

(1) Vgl. Abschnitt 8.6, wo dieser Punkt noch ausführlicher behandelt werden wird.

(2) Vgl. Abschnitt 8.5.

(3) Vgl. Abschnitt 8.4.

steht dafür der Terminus *ngwail*, im Pidgin die Bezeichnung *tumbuna*. Manchmal wurden diese Gestalten von Einheimischen auch *kupndu* genannt. Es wurde darauf verzichtet, sie als besondere Gottheiten hervorzuheben, womit jedoch nicht gesagt sein soll, dass ihnen in einzelnen Fällen nicht ein göttlicher Charakter zuzusprechen wäre. Doch erscheint mir die enge Beziehung dieser Gestalten mit den heute am Mittelsepik lebenden Menschen mit dem Wort Ahne deutlicher ausgedrückt als mit dem Terminus Gottheit oder Heroe. Ich möchte also festhalten und hoffe, dass dies auch an dem Verhalten der Sagopalme gegenüber deutlich geworden ist, dass die Ahnengestalten der Urzeit in der Gegenwart durchaus eine weitere Wirksamkeit besitzen (1).

Inwiefern können wir bei diesen Ahnen von Dema-Gottheiten sprechen, wie es Jensen verstanden hat? Nach dem vorgelegten Mythenmaterial drängt sich diese Frage auf, und es soll versucht werden, sie anhand des in Gaikorobi erhaltenen Materials zu beantworten (2). Hören wir zunächst, was Jensen (³1966:9-10) schreibt:

"Es gibt indessen sehr wohl mythische Wesen, denen man göttlichen Charakter zusprechen muss. Es sind die grossen Gestalten der mythischen Urzeit, wunderbare Wesen, bald als Mensch, bald als Tier aufgefasst, die alles, was den Menschen dieser Kultur von Wichtigkeit ist, hervorgebracht und die bestehende Weltordnung begründet haben. Ihre Schöpferfähigkeit ist allerdings von völlig anderer Art als die des uns vertrauten Hochgottes. Sie verwandeln sich selbst in die lebenswichtigen Dinge - vor allem sind es die Nahrungspflanzen - d.h. sie bringen sie aus ihrem Körper hervor. Das ist das in vielfältiger Abwandlung wiederkehrende zentrale Thema der Mythen und auch der Kult-Handlungen. Mit dem Ende der Urzeit aber ist ihr Wirken abgeschlossen. Sie existieren nicht mehr, es sei denn als Herrscher im Totenland oder als Mond. Jedenfalls greifen sie in das Geschehen auf Erden nicht mehr ein und haben keine Verbindung mehr zu den Menschen."

Wie wir schon sahen, wird man von den von uns bisher besprochenen Ahnengestalten nicht sagen können, dass sie nicht mehr in die Gegenwart hineinwirken. Allerdings hat auch Jensen auf eine gewisse Fortexistenz der Dema-Gottheiten hingewiesen:

"Die All-Gegenwärtigkeit der Dema-Gottheiten kann höchstens so verstanden werden, dass sie in den Menschen, Tieren, Pflanzen

-
- (1) Haberland/Seyfarth (1974:284) schreiben von den Iatmul im Vergleich mit den Yimar dazu: "Zweifelloso spielte bei den Iatmul ... das Hereinbrechen der "schöpferischen Urzeit" in die Gegenwart und die Existenz der "Ahn-Heroen" eine bedeutendere Rolle als bei ihren südlichen Nachbarn."
- (2) Bei Kelm (1975:20) lesen wir über die Handlungsträger der Mythen, nördlich des Sepik-Oberlaufes aufgenommen, dass man sie als Dema-Gottheiten im Sinne von Jensen betrachten könnte.

und selbst in den Kulturgeräten gegenwärtig sind, in die sie sich verwandelt haben. Diese Gegenwärtigkeit aber wird nicht im Alltag empfunden, sondern nur bei besonderen, am deutlichsten bei kultisch-festlichen Anlässen." (Jensen ²1960:109)

Damit kommen wir den von uns als Ahnen betrachteten Gestalten schon näher, wenn auch nicht eine so ausgeprägte Trennung zwischen Alltag und Festzeit für Gaikorobi festgestellt werden kann. Denn auch die besonderen Verhaltensweisen im Alltag, wie es sich bei der Behandlung der Sagopalme, aber auch in manch anderer Hinsicht wie z.B. bei den Vorstellungen über die Nacht zeigte, weisen darauf hin, dass man an eine Gegenwärtigkeit der Ahnen denkt, nicht nur innerhalb des Kultes. Es wurde schon gesagt, dass es in Gaikorobi wohl mehr Intensitätsunterschiede sind als solche grundsätzlicher Art, wie eine Einteilung in sakrale und profane Zeit nahe legen könnte. Selbstverständlich gibt es Zeitpunkte, die von Einheimischen mit einer besonderen Zäsur versehen werden, weil die Ahnen-Wirksamkeit dann besonders stark ist. Es werden sozusagen "Sicherheitsmassnahmen" ergriffen, z.B. Tabu-Vorschriften, besondere Trommelsignale usw., und man kann als Aussenstehender rein emotional durchaus eine eigenartige Atmosphäre miterleben. Nur soll hier hervorgehoben werden, dass auch im Alltag plötzlich ein Durchblicken auf den jenseitigen Bereich möglich ist, eine Art Umkippen, wie es an Aussagen von Informanten bemerkt werden konnte. So sind die Uebergänge fließender, als es manchmal erscheinen mag.

Wenn wir also in der Frage der Gegenwärtigkeit nur teilweise die von uns als Ahnen betrachteten Gestalten mit Dema-Gottheiten vergleichen können, so müssen nun jedoch auch die anderen Charakteristika dieser Dema-Gottheiten in den Vergleich miteinbezogen werden. Es ist v.a. die Gestalt des Toatmeli, aber auch diejenige von Moem, die an eine "getötete Gottheit" im Sinne von Jensen denken lassen. Deshalb wurde auch so stark darauf hingewiesen, wenn der Informant Yamanawan betonte, dass Toatmeli von sich aus sich habe töten lassen. Das Motiv bei Toatmeli war, den Menschen bessere Nahrung zu geben. Bei der Tötung von Kuvumbange hiess es einmal, dass das Totenland als Ausweichraum für die Menschen geschaffen werden sollte. Bei der Tötung bzw. beim Tod des Mädchens Kiangumbanyan fehlte dagegen ein eigentliches Motiv. Nun schreibt Jensen (²1960:210) über das Motiv der Tötung:

"Ein für uns verständliches Motiv für diese Tötung fehlt in den Mythen. Alle gelegentlich angegebenen Motive in den Mythen werden dadurch aufgehoben, dass in zahlreich belegten Vorkommen der Mythe die Gottheit selbst die damals lebenden Vorfahren der Menschen, die Dema, auffordert, sie zu töten, und ihnen als Folge davon die herrlichsten Lebensgüter verheisst."

Wie wir sahen, war Toatmeli ja unverwundbar bis auf eine Stelle, die er dann seinem Schwestersohn zeigte, um sich töten zu lassen. Toatmeli, Kuvumbangə, das Mädchen Kiangumbanyan, aber auch Moem, sie alle stellen in ihrer Weise einen ersten Tod dar, wobei das Motiv des Getötetwerdens am deutlichsten bei Toatmeli vorzufinden ist. Aus ihren Leichnamen sind eine Fülle von Kulturgütern entstanden: aus Moem der Sago, aus Kiangumbanyan die Kokospalme, aus Mambəngəmeli die Arecapalme und aus Toatmeli die vielen Tiere und Pflanzen usw. Doch gerade bei Toatmeli, dieser Gestalt, die einer "getöteten Gottheit" so nahe kommt, sehen wir, dass nicht nur Pflanzen aus dem Leichnam entstanden sind, sondern auch Fische, Vögel, Schweine usw.

Bei den Gestalten Kiangumbanyan und Kuvumbangə sehen wir ferner die Verbindung mit dem Totenland, wobei diese Verbindung ja gerade in dem Weltbild von der "getöteten Gottheit" wichtig ist:

"Tod und Fortpflanzung bei Mensch, Tier und Pflanze war die zentrale Idee dieses Weltbildes. Der erste Tod auf Erden war ein Mord, und das göttliche Wesen, das jenes Schicksal zum erstenmal erleiden musste und das fast überall mit dem Mond identifiziert wird, schenkte den Menschen die Pflanze und die Fortpflanzung." (Jensen 1966:125)

Wenn auch die Beziehung zum Totenland durch den Tod von Kiangumbanyan und Kuvumbangə sehr deutlich fassbar ist, ist die Verbindung des Mädchens mit dem Mond schwieriger zu sehen, obgleich sie auch vorhanden ist. Wie wir sahen, kommt es auf die Ebenen an, auf denen die einzelnen Angaben miteinander verglichen werden. Die Nähe zu einer Mondgottheit ist bei der Ahnengestalt Yambugunwoli sehr ausgeprägt; Yambugunwoli, an deren Haut Sago emporstieg und leuchtete. Nun verbirgt sich hinter Yambugunwoli vermutlich die Ahnengestalt Ndangan; diese ist ja gerade das Mädchen, das gestorben bzw. kalt geworden ist und also mit Kiangumbanyan gleichzusetzen wäre. Wir sahen aber auch, wie von Yambugunwoli gesagt wurde, dass sie bei der Umklammerung der Sagopalme getötet wurde; und in den Mythen über Pandindjo wurde wiederum die Verbindung zwischen dieser Frau und Kiangumbanyan angedeutet.

In welcher Weise können wir nun den Gedanken von der den Menschen geschenkten Fortpflanzungsfähigkeit in den Mythen aus Gaikorobi erkennen? Soweit sich das Mythenmaterial bis jetzt überblicken lässt, sind hier am wenigsten deutlich die Entsprechungen zu dem von Jensen formulierten Weltbild zu finden. Es könnte jedoch auf die häufig erwähnte Handlung des inzestuösen Geschlechtsverkehrs verwiesen werden, obgleich damit selbstverständlich nicht eine Einführung der Fortpflanzungsfähigkeit gemeint sein muss. Jedenfalls ist die Verknüpfung von Geschlechtsverkehr und Tod zu deutlich, als dass man sie hier übergehen dürfte.

Das zentrale Ereignis in der Mythe vom ersten Sagowaschen kann im Geschlechtsverkehr zwischen Vater und Tochter gesehen werden. Durch diese Handlung wurde es möglich, dass sich Sago im Auffangtrog festsetzte und nicht, wie vorher, in die Erde abfloss. Da das Mädchen, mit dem diese Handlung vollzogen wurde, noch nicht geschlechtsreif war - wie der Informant Nigwan ausdrücklich hervorhob -, kann man wohl daraus folgern, dass so in gewisser Hinsicht ein erster Geschlechtsverkehr eingeführt wurde. Als ein weiteres Beispiel kann erwähnt werden, dass in von der Mission stark beeinflussten Mythen als Grund für die Vertreibung aus dem Paradies nicht auf das Essen der verbotenen Frucht, sondern immer ausdrücklich auf einen Inzest zwischen Schwester und Bruder verwiesen wurde. Betrachten wir ferner die Mythe über die Entstehung des Totenlandes, so können wir auch sagen, dass der Zugang zu diesem Totenland gerade durch den Geschlechtsverkehr zwischen Kuvumban und dem Mädchen Kiangumbanyan eröffnet wurde. In einem Vergleich zwischen der Mythe von der ersten Sagogewinnung und jener vom ersten Tod können wir folgendes festhalten:

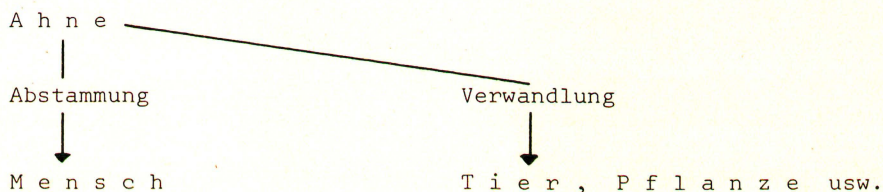
Vater/Tochter-Inzest	Vater/Tochter-Inzest
führt zu Sago	oder
	Bruder/Schwester-Inzest
	führt zur Oeffnung des
	Weges ins Totenland

Die Sagopalme mit ihrem sichtbaren Prozess des Absterbens und dem ständig neuen Wachstum von Seitenschösslingen bietet eine gute Anschauung von der Idee des "Stirb und Werde", dem wir in so vielen Mythen begegnen können. Vielleicht wird man auch unter diesem Aspekt die starke Betonung der Sexualität bei der Ahnengestalt, die mit der Sagopalme verbunden ist, besser verstehen können. Die Sagosubstanz als Knochen und zugleich als Samenflüssigkeit von Einheimischen gesehen, setzt so ein Bild für die Fortpflanzungsfähigkeit des Menschengeschlechtes.

Nachdem wir hier versucht haben, einige Parallelen zu dem von Jensen beschriebenen Weltbild nachzuzeichnen, soll im folgenden nochmals versucht werden, das Unterscheidende klarzustellen. Da ist einmal das Motiv des Zerstückelns, das nur wenig ausgeprägt bemerkt werden kann; ferner die Tatsache, dass aus den Leichenteilen der Ahnen nicht nur Nutzpflanzen, sondern sehr verschiedene Dinge entstanden sind. Man wird so nur in einzelnen Fällen von einem eigentlichen Hainuwele-Mythologem sprechen können, d.h. dass Nutzpflanzen aus den Teilen des zerstückelten Leichnams einer Gottheit entstanden. Es lässt sich aber

für Gaikorobi sagen, dass die Einheimischen ihre Umwelt als verwandelte Teile von Leichenteilen ihrer Ahnen erkennen, ohne dass immer eine Tötung oder gar eine Zerstückelung vorliegen muss.

Das Wesentliche bei den verschiedenen mythischen Ueberlieferungen aus Giakorobi, von denen die hier über Sago wiedergegebenen ja nur einen Teil ausmachen, besteht darin, dass in dieser Weise die Umwelt des Menschen verwandelte Ahnensubstanz darstellt. Aus der Entstehung aus diesem oder jenem Ahnen wird dann die Zugehörigkeit eines Objektes der Umwelt zu einer bestimmten Verwandtschaftsgruppe abgeleitet. Es ist also nicht so, dass man sagen dürfte, ein Mensch des Klanes Nongusime stamme von der Sagopalme ab oder ein Mensch des Klanes Sui von einem Schwein, sondern diese Ahnen der Menschen sind als Menschen besonderer Art, mit besonderen Fähigkeiten ausgestattet, zu betrachten. Die Objekte in der Umgebung des Menschen sind in dieser Weise andere Erscheinungsformen dieser Ahnen. Dies wurde von Informanten besonders häufig anhand der Hüllen-Vorstellung versucht zu erklären. Diese Vorstellung von den Hüllen, die ja nicht nur auf die Schweine beschränkt ist, sondern auch auf die Fische, die Krokodile usw. anwendbar ist, besagt, dass in der Hülle ein dem Menschen ähnliches, wenn auch nicht identisches Wesen enthalten ist. Man könnte diese hier beschriebene Beziehung zur Umwelt in einem Dreieck skizzieren:



Diese Darstellung darf man nicht als am Schreibtisch vollzogene Interpretation betrachten, da sie auf den Erfahrungen beruht, die während der Feldforschung in vielen Gesprächen mit Einheimischen gemacht wurden. In diesem Zusammenhang wird man es auch sehen müssen, dass die Hüllen der Ahnen die Nahrung gebildet haben. Man denke z.B. an die Aussage, dass man mit Sago die Substanz des Ahnen Moem isst, oder wenn man Schweinefleisch isst, dass ein Mann des Klanes Sui sagen kann: "Du isst meine Haut!" Es ist die Haut des Ahnen, die hier gegessen wird.

Wenn wir nun die anfangs gestellte Frage beantworten wollen, dürfen wir wohl sagen, dass - mit den aufgeführten Einschränkungen - der Begriff Dema-Gottheit für einige der hier Ahnen genannten Gestalten der Urzeit wohl anwendbar wäre. Auf die mit diesem Begriff zusammenhängenden Fragen kulturhistorischer Art soll hier nicht weiter eingegangen

werden, da dies über den Rahmen dieser Arbeit hinausführen würde. Wesentlich ist, dass wir in diesem Vergleich einem Verständnis dieser Ahnengestalten nähergekommen sind.

8.4 UEBER TOTEMISTISCHE ZUORDNUNGEN UND IHRE DARSTELLUNG

In den in diesem Kapitel vorgelegten Mythentexten sind wir mit einer ganz bestimmten Anzahl von Objekten der Umwelt der Menschen in Gaikorobi vertraut gemacht worden. Ein Teil dieser Objekte, d.h. der Pflanzen, Tiere usw. wird dem Klan Moni (1) als *ngwail* (Vatersvater bzw. Ahne) totemistisch (2) zugeordnet. Die Auswahl dieser Mythentexte geschah ja u.a. unter dem Gesichtspunkt, zu diesen Zuordnungen den gedanklichen, mythologischen Hintergrund zu liefern. Wie wir sahen, steht bei diesen Ueberlieferungen die Sagopalme im Vordergrund. Die Verwandlung eines Ahnen dieser Verwandtschaftsgruppe in diese Pflanze und die damit zusammenhängenden Ereignisse sind das zentrale Thema der Mythen dieses Klanes Moni. Im folgenden sollen diese Zuordnungen des Klanes Moni zusammen aufgeführt werden:

Pflanzen:

nau / Sago bzw. die Sagopalme allgemein

kwansengak / eine kleine Sagopalmenvarietät

simbəkalu / ein helles Sagopalmbblatt (Abb. 90)

kwalu ko / eine Zierpflanze (*Cordyline* sp.)

sangi ko / " " "

asano ko / " " "

malio / eine Baumart (3)

maingulə / eine Baumart (*Canarium* sp.)

wanyingə / eine Schlingpflanze (Abb. 92)

mbandjup / ein Farn

-
- (1) Im folgenden Abschnitt soll bei der Erwähnung des Klanes Moni immer auch der Klan Nongusime miteinbezogen sein, da eine Trennung in den Zuordnungen nicht möglich war.
 - (2) Von Bateson (1932:401-404, 430-431, 444-446) ist schon ausführlich auf die Frage nach den totemistischen Phänomenen bei den Iatmul eingegangen worden, so dass ich hier nur auf ihn verweisen möchte. Seine Charakterisierung dieser Erscheinungen trifft, bis auf wenige Punkte, auch für Gaikorobi zu: 1. gibt es keine allgemeinen Tabus, bestimmte Tiere zu töten, 2. gibt es Vermehrungsriten für bestimmte Objekte und 3. die totemistischen Zuordnungen können auch in Träumen auftreten. Nur in diesen drei Punkten muss man also für Gaikorobi eine Abweichung der von Bateson gegebenen Charakterisierung sehen.
 - (3) Eigentlich wird nur die Spitze des Baumes dem Klan zugeordnet.

ngulain / ein Farn (Abb. 94)
apma kwanye / Pilze an der Sagopalme
maliambe / eine Ingwer-Pflanze
moem yegi / eine bestimmte Tabak-Pflanze
ngwak / eine Baumart, deren Saft gewonnen wird

Tiere:

kambembi kamboi / eine Schlange mit gelbem Muster
mali / Ratte
sangi / ein Papagei
kwalu / ein Papagei (Abb. 91)
man / Paradiesvogel
kumbrangwendjo kami / ein bestimmter Fisch
son mapm / ein weisser Kuskus
nanguse / sehr kleine, weissgraue Echse, in Häusern lebend
mungalam / im Freien lebende, Menschen beissende Echse

Anderes:

tungvi / Stern

Wie wir sahen, konnten zu einer Anzahl dieser Zuordnungen Mythen vorgelegt werden, die darlegen, warum diese oder jene Pflanze bzw. Tier mit dem Klan Moni verbunden ist. Wie kompliziert jedoch diese Wege der Zuordnungen verlaufen, sollte ebenfalls verdeutlicht worden sein. So ist es z.B. nicht der Fall, dass der Klan Moni den Mond als *ngwaii* hat, obgleich Sago mit dem Mond in einer engen Beziehung steht. Hier ist die Umwandlung des Ahnen eines anderen Klandes entscheidender als die Verbindung mit Sago. Auch bei der Entstehung des weissen Kakadus gibt Sago keine Berechtigung, diesen Vogel dem Klan Moni zuzuordnen. Andererseits ist es aber auch nicht so, dass jeweils nur die Umwandlung eines Ahnen eine Zuordnung begründet, wie im Falle der Schlingpflanze *wanyingə* gezeigt wurde. Dort war die Tat des eigenen Ahnen entscheidend. Auch bei den Zierpflanzen *ko* ist nicht die Entstehung aus der Substanz eines Ahnen, sondern die Tat von Bedeutung. Dabei soll ein Kasuar-Ahnenwesen diese Pflanzen aus dem Wasser heraufgeholt haben. Der Kasuar wird jedoch dem Klan Wuliap zugeordnet; es bestehen aber enge Verbindungen mythologischer Art zwischen dem Klan Wuliap und dem Klan Moni. Dies zeigt sich z.B. daran, dass dem Klan Moni die Spitze, dem Klan Wuliap die Wurzel des Baumes *malio* zugeordnet werden.

Es gibt aber auch eine Anzahl von Objekten oder Zuordnungen, zu denen keine Mythen aufgenommen werden konnten: die Ratte, die Echsen, die Schlange und einige der Pflanzen.

Wir sehen hier, wie ein Ausschnitt der natürlichen Umwelt einer Verwandtschaftsgruppe zugeordnet wird und wie Mythen die Berechtigung zu diesen Zuordnungen vermitteln. Das gleiche könnte man auch für andere Klane durchführen, mit den entsprechenden Mythen usw. Ferner sei nochmals hervorgehoben, wie sich viele dieser Zuordnungen um eine Hauptzuordnung gruppieren, in unserem Fall die Sagopalme. Die Sagopalme ist die wichtigste Zuordnung des Klanes Moni.

An einem Beispiel soll diese Aussage nochmals belegt werden. Jeder Klan oder Klanverband besitzt bestimmte Sprüche, mit denen einem Krieger Kampfesstärke übertragen wird. Diese Sprüche werden *yivukn* genannt und richten sich nach den wichtigsten Zuordnungen eines Klanes. So gibt es ein *yivukn* des Klanes Sui, in dem das Schwein sehr wichtig ist, oder ein *yivukn* des Klanes Wuliap, bei dem ein *təpmeaman*-Fisch entscheidend ist. Das *yivukn* des Klanes Moni wird *nau* (Sago bzw. Sagopalme) genannt. Das in diesem *yivukn* am häufigsten vorkommende Wort ist *tang*; damit wird das Rauschen der Sagopalmbblätter angedeutet, wenn der Wind in sie hineinfährt. Es findet eine Parallelisierung zwischen dem Krieger des Klanes Moni und dem Ahnen des gleichen Klanes statt; wie der Wind in die Sagopalme hineinfährt, so dass die Blätter aufeinander schlagen, so fährt der Wind in die Beine, Arme, Knochen usw. des Kriegers hinein. Man könnte sagen, dass die Sagopalme als wichtigste Zuordnung dem Krieger des Klanes Moni hilft. In ähnlicher Weise soll das Schwein mit seinen Hauern einem Mann des Klanes Sui helfen, die Feinde zu überwinden.

Es muss hier deutlich gemacht werden, dass wir in der vornehmlichen Betrachtung der Sagopalme nur einen bestimmten Ausschnitt der Kultur ins Auge fassen können. Die über die Sagopalme gemachten Aussagen in diesem Zusammenhang bilden nur einen Teil eines viel umfassenderen Ganzen, obgleich vermutlich in der Betrachtung der Zuordnungen anderer Klane manch ähnliche Aussagen gemacht werden könnten. Wie gesagt wurde, hat jeder Klan oder Klanverband eine dominierende Zuordnung, d.h. manchmal können es auch zwei oder drei sein. Es gibt also eine eindeutige Gewichtung innerhalb der Zuordnungen. Eine der dominierenden Zuordnungen ist die Sagopalme.

Kommen wir nun zur Darstellung dieser Zuordnungen. Hier soll auf die Verwendung von Pflanzen, die man dem Klan Moni zuweist, eingegangen werden; bei einem bestimmten Fest, in dem Ahnenfiguren (1) auftreten,

(1) Vgl. dazu Bateson ²1958:233 und die Tafeln XXV, XXVII. Sehr ähnliche Figuren werden auch bei Totenfesten gezeigt; vgl. Bateson ²1958:47 und Tafel XXI. Ferner vgl. auch die Abbildung einer ähnlichen Figur bei Gardi/Bühler 1958:63.

konnte eine solche Verwendung beobachtet werden. Ein an einem Stock befestigtes Korbgestell, auf dessen Spitze ein übermodellierter Schädel gesetzt wurde, schmückte man mit verschiedenen Pflanzenblättern, von denen mehrere einem bestimmten Klan zugeordnet werden. Eine so geschmückte Ahnenfigur nennt man in Gaikorobi *wundjumbu* (Baumgeist) (1).

Der *wundjumbu* des Klanes Moni heisst Woliwanyingə. In dem Namen erkennen wir die Beziehung zum Klan Moni; es ist darin die Bezeichnung für die schon erwähnte Schlingpflanze, *wanyingə*, enthalten. Dieser *wundjumbu* des Klanes Moni soll sich in einem Wald südlich von Gaikorobi aufhalten. Dieser Wald, mit dem Namen Mangəmo, gehört zum Teil dem Mann Nigwan vom Klan Moni. An einem dort vorbeifliessenden Bach hatte er ein kleines Waldhaus errichtet, in dem er manchmal übernachtete, wenn er im Wald zu arbeiten hatte. Wir bemerken hier die starke Verbindung, die zwischen *wundjumbu*, Waldbesitz und Klanmitglied besteht.

Wenn diese Ahnenfiguren auftreten, werden die *wundjumbu* aus dem Wald herbeigerufen. Im Falle des Klanes Moni ging bei dem beobachteten Fest ein Schwestersohn von Nigwan am frühen Morgen in den betreffenden Wald und rief den *wundjumbu*:

"Woliwanyingə yaimbamə! Ngwailndu umbə mbuitnandi
"Woliwanyingə komm her! Ahnenmann hier dir sagen sie

ngepma yiləgn wuna
[in] das Dorf wollen wir beide gehen [hinter] meinem

kuknmbə yaimbamə! Taitna."
Rücken komm her! Ich gehe jetzt."

Dieser Mann sammelt dann auch Pflanzenblätter, die die Figur u.a. schmücken sollen. Der *wundjumbu* folgt nach, und mit den gesammelten Pflanzenblättern ist er dann in der Figur anwesend. Die Figur wird von Schwestersöhnen bzw. einem Klan, der in einer affinen Beziehung (in diesem Falle) zum Klan Moni steht, hinter einem Zaun tanzend auf- und abgetragen, während die Frauen und Kinder zuschauen. Die Männer des Klanes Moni dürfen ihren eigenen *wundjumbu* nicht selbst tragen; sie müssen für die Ernährung ihrer Schwestersöhne sorgen. Für ein Verständnis dieser Figuren in Gaikorobi ist es wichtig zu wissen, dass der Schädel der Figur von demjenigen Vorfahren sein soll, der als

(1) *wundjumbu* sollen meistens auf sehr grossen Bäumen leben, im Gebiet desjenigen Klanes, dem sie angehören. Spezielle *wundjumbu* können von Menschen in das Dorf gerufen werden, wo sie in den genannten Figuren in Erscheinung treten.

erster des Klandes im Dorf gesiedelt hat bzw. dort bestattet wurde. Hier drückt sich also eine Verknüpfung dieser Figuren mit der Siedlungsgeschichte aus, andererseits aber auch mit Mythen des Klandes. Betrachten wir dazu den Pflanzenschmuck, der wie Embleme die Figur bekleidet. Diese einzelnen Pflanzenteile, Zeichen, werden allgemein *kwapma* genannt. Bei der Figur Woliwanyingə (vgl. Abb. 93) konnten folgende Pflanzen festgestellt werden:

Pflanzen, die dem Klan Moni zugeordnet werden: *mbandjup* (Farn), *ngulain* (Farn), *wanyingə* (Schlingpflanze), *simbekalu* (Sagopalmbblatt), *malio* (Baumblätter), *asano* (Sagopalme bzw. Blatt davon), *kwalu ko* (Cordyline sp.).

Weitere, nicht dem Klan Moni zugeordnete Pflanzen oder Pflanzenblätter waren: *səlai* (Farn), *molameli ko* (Cordyline sp.), *mbali* (Amaranthus sp.), *mawak* (Zierpflanze), *miangə* (stark duftende Blätter), *ngomoe* (Hibiskusblüten).

Diese hier zuletzt genannten Pflanzen sind teilweise anderen Klanden zugeordnet oder auch Hälften (wie z.B. die Hibiskusblüte) oder Altersgruppen (wie z.B. der Farn *səlai*). Diese Pflanzen können auch bei Figuren anderer Klane verwendet werden und sind in diesem Zusammenhang also nicht klanspezifisch. Anders dagegen die zuerst genannten Pflanzen und Pflanzenteile, die eine enge Verbindung zum Klan Moni aufweisen und auch nicht bei anderen Figuren angebracht werden.

Wir können hier abschliessend bemerken, dass durch diese Pflanzen, die mit den Ahnen des Klandes Moni verbunden sind - indem sie zum Teil deren Substanz enthalten - diese Ahnen selbst in der Figur anwesend sind. Damit sind diese Pflanzen nicht nur Embleme oder Besitzzeichen, sondern Darstellung der Ahnenwesen einer Verwandtschaftsgruppe.

8.5 DIE PERSONIFIZIERUNG DER SAGOPALME; FORTPFLANZUNG UND TOD

Es wurde schon mehrmals darauf hingewiesen, dass die Sagopalme in den Vorstellungen der Einheimischen von Gaikorobi als männliche Gestalt auftritt; sie verkörpert einen männlichen Ahnen: Moem. Als Ahnengestaltung besitzt sie Eigenschaften des Menschen; sie wird mit dem Menschen verglichen (1).

(1) Gerbrands (1967:29) schreibt, dass bei den Asmat die Sagopalme mit einer Frau verglichen würde. Vgl. ferner die Ausführungen von Zerries (1976) über Beziehungen zwischen Pflanzen und Menschen.

"Die Sagopalme wächst und breitet ihre Blütenarme aus, aber ein Teil der Palme kehrt zurück in die Wurzel, geht in die Wurzel hinein. Wie ein nackter Mensch steht die Palme jetzt da. Die Zeit ist vorbei. So ist es auch mit den Menschen. Ich bin alt geworden, und mein Kind löst mich ab. Ich bin alt geworden, habe weisse Haare, doch mein Kind steht nahe bei mir; so ist der Wechsel."
(Wangende, Klan Kumbrangwe, aus Marap 2)

Wie schon gesagt wurde, werden die Blütenzweige der Sagopalme als die Haare dieses Menschen angesehen; man nennt sie *djinəmbə*, und daher wird auch der Urahne Kuvumban Djinəmbəndu genannt. Es ist jener Ahne, der sehr viele Haare auf dem Kopf hat.

Wangende beschrieb in dieser Weise das Stirb und Werde der Sagopalmen und verglich es mit dem Stirb und Werde der Menschen. Wenn ein Mensch alt geworden ist, so kommen seine Kinder (Söhne) und nehmen seine Stelle ein. In ähnlicher Weise geschieht es bei der Sagopalme: Wenn sie geblüht und ihre mächtige Blütenkrone ausgebreitet hat und alle Palmblätter abgefallen sind, so dass nur noch der langsam vermodernde Stamm steht - der nackt geworden ist und umzustürzen droht -, dann sind an den Wurzeln der Palme schon wieder neue Schösslinge emporgewachsen, neue Palmen nehmen die Stelle der inzwischen umgestürzten Palme ein.

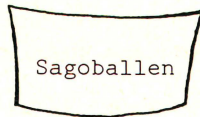
"Du siehst: Ich bin alt, du jedoch bist jung. Ich wachse empor, ich spucke das von mir aus [vermutlich Samen bzw. Knochensubstanz gemeint], das geht hinunter, geht hinein in deine Beine und bleibt. Später wirst du so wie ich sein. Du bist alt, und diese Palme wiederum wächst hoch; wie ein Mensch wechseln sie sich ab. Es [Knochensubstanz] geht hinunter - du bist alt -, von dir geht es hinunter, zurück in dein Kind. So ist es. Der Mensch zeugt viele Nachkommen; diese entstehen so wie diese Sagopalmen entstehen. Die Sagopalme ist ein Mensch [Mann]; wir essen unseren eigenen Körper. Ich erzähle jetzt das Wesentliche der Sache, vorher haben wir es nur angeschnitten. Wir essen unseren eigenen Körper. Du weißt es nun. Wenn sich der Mann zur Frau legen möchte, mit ihr sexuell verkehren möchte, wenn er den Samen in sie entleeren möchte - gut, mit dieser Sagopalme ist es ebenso, [der Samen] geht in den Boden hinein, wird gross und wächst wieder empor."

Hier weist Wangende darauf hin, dass die Fortpflanzung des Menschen mit der Fortpflanzung der Sagopalme zu vergleichen ist. Wenn man bedenkt, dass das stärkehaltige Wasser, das durch den Kokosbast hindurch in den Auffangtrog fließt, als Samenflüssigkeit betrachtet wird, erscheint die oben angeführte Stelle etwas verständlicher.

Doch nicht nur die Sagopalme, auch die ausgewaschene Sagostärke (wenn sie aus dem Tragnetz genommen wurde und als Sagoballen vorhanden ist) kann als Darstellung eines Menschen erscheinen, z.B. ein Kopf mit Hahnenfedernschmuck, bei dem nur das Gesicht nicht deutlich zu erkennen sein soll:

Federn

Federn



Manchmal wurde auch das Rauschen der Palmlätter der Sagopalme im Winde als Rauschen dieses Federschmuckes bezeichnet. Oder wenn der Wind kommt und die Sagopalmlätter aufeinanderschlagen, so spreche die Sagopalme; sie spreche mit der Borassuspalme im Dorf (1). Dieses Aufeinanderschlagen der Sagopalmlätter gibt ein kräftiges Geräusch, das besonders vor heftigen Regengüssen, denen stark Windstöße vorangehen, auffallend ist.

Wenn bisher das Wachsen und Absterben der Sagopalme als Kreislauf wie der Kreislauf des Menschengeschlechtes dargestellt wurde, soll im folgenden das Absterben der Sagopalme, wie es von Einheimischen gesehen wird, näher besprochen werden.

Das Einmalige im Leben einer einzelnen Sagopalme, das deutliche Sterben der Pflanze, bringt sie dem Menschen näher. Wenn die Sagopalme abstirbt und langsam austrocknet oder wenn der Mensch sie fällt und am Boden liegend vermodern lässt, so legt der Rüsselkäfer seine Eier in den verrottenden Stamm; es entwickeln sich daraus die Sagolarven. In der Sicht der Einheimischen ist es ein Feuer, das durch diese Sagolarven am Vermoderungsprozess der Palme arbeitet:

"Feuer selbst verbrennt ihren Körper. Die Sagolarven - dieses Feuer, Feuer von Malumbangə, verbrennt sie. Wir fällen die Sagopalme, sie stirbt; dieses Feuer verbrennt ihren Körper. Die Sagolarven entstehen." (Sangindimi, Klan Nongusime)

Dieses Feuer ist das Feuer der Mutterhälfte, das auch Yando Yamando als Namenpaar hat. Dieses Feuer wird u.a. im "Mund" der Sagolarven lokalisiert. Die Sagolarven bzw. das Feuer fressen vom Mark des Stammes, die Palme vermodert.

"Wie bei den Menschen: Wenn wir leben, vermodern wir nicht. Erst wenn wir begraben sind, entstehen die Würmer, und wir vermodern. Wenn dies nicht wäre, würden wir nicht vermodern. Das ist in gleicher Weise: Wenn dieses Feuer, diese Sagolarven, diese Fäulnis nicht bei der Sagopalme, die man gefällt hat, entstünden, das Mark bliebe wie Stein. So auch beim Menschen. Doch dieses Feuer verbrennt diesen Körper, der Körper vermodert - diese Sagopalme, ihr Körper vermodert - auch wir Menschen, die man uns begräbt, vermodern. Das Blut der Mutter, das Fleisch des Menschen, verwest; nur die Knochen bleiben übrig." (Sangindimi, Klan Nongusime)

(1) Vgl. den Mythentext Nr. 22.

Auch der Informant Yangendambui verglich das Sterben des Menschen mit dem Absterben der Sagopalme, wenn auch in anderer Weise als Sangindimi. Ausgangspunkt war ein Gespräch über die Ahnengestalt Kuvumban bzw. Kævəmbangə:

"Wie die Sagopalme stirbt, so sterbe auch ich. Kævəmbangə ist wie die Sagopalme, die stirbt. Die Sagopalme wächst, sie trägt Blüten, bleibt, und wenn die Zeit vorbei ist, und die Blüten auseinanderbrechen, so stirbt die Sagopalme. Sie ist *kəvə nau* (gestorbener Sago). Sie bricht auseinander und stürzt nieder. Bei uns Menschen ist es auch so. Sie stirbt - wir sterben, werfen den Körper hin, und die Leiche wird begraben. So ist Kævəmbangə *kəvə ye* (gestorben)."

Yangendambui ist durch seine ihm zugeschriebenen heilkräftigen Fähigkeiten besonders oft mit dem Problem Tod konfrontiert worden, wenn er z.B. die Seele Kranker zurückrief usw. Daher konnte mit ihm auch viel über Tod und Jenseits gesprochen werden. Man kann dies an seiner Beschreibung des Todes beobachten: Der Mensch wirft seine Hülle hin, sein Körper wird ihm zum Objekt, wird begraben - alles wie von aussen betrachtet. Das Niederstürzen der Sagopalme wird mit dem Hinwerfen der menschlichen Hülle verglichen.

8.5.1 Sago und Tod in Gaikorobi

Schon zu Beginn dieser Arbeit wurde bei der botanischen Beschreibung der Sagopalme die Betonung darauf gelegt, dass eine Sagopalme ein einmaliges Leben besitzt und dass sie mit dem Leben und Sterben des Menschen verglichen werden kann (1). In der Darlegung der Mythen über die Gestalt Moem und seinen Tod wurde ferner versucht, hervorzuheben, wie auf einer mehr esoterischen Ebene die Tötung von Moem Anklänge an den ersten Tod überhaupt bietet (2). Aber nicht nur die einzelne Sagopalme, sondern ganze Sagopalmenbestände stehen in einer engen Beziehung mit bestimmten, unilinearen Verwandtschaftsgruppen, ein Phänomen, das sich besonders in der Betrachtung von Besitz und Vererbung verdeutlichen liess. Bestimmte Bestände werden als wichtig für eine Verwandtschaftsgruppe betrachtet und sollten daher möglichst nicht an andere abgetreten werden. Diese Verbindung von Sagopalmenbestand und Verwandtschaftsgruppe drückt sich auch terminologisch aus, da eine Gruppe von miteinander durch Wurzeln verbundenen Sagopalmen ebenso wie

(1) Vgl. Abschnitt 2.2.

(2) Vgl. Abschnitt 3.4.

eine abstammungsmässig zusammengehörige Menschengruppe *weia* genannt wird. Als Einschränkung muss aber auch angeführt werden, dass ebenso Bananenstauden und auch Bambushaine, also immer miteinander verbundene, voneinander abstammende Pflanzen, eine *weia* bilden. Trotzdem werden wir anhand der folgenden Darlegungen die Bedeutung eines bestimmten Sagobestandes für eine Verwandtschaftsgruppe im Zusammenhang mit Fragen über den Tod erkennen können.

Bei Totenfesten werden in Gaikorobi, meistens einige Monate nach dem Todesfall und nachdem das Grab des Verstorbenen nochmals geöffnet worden war (1), die schon erwähnten Malereien auf Palmblattscheiden (2) hergestellt, die eine Abbildung des Toten darstellen. Die Palmblattscheiden müssen aus einem Sagobestand stammen, der sich schon längere Zeit im Besitz des Verstorbenen befindet (bzw. im Besitz seines Klanes) und nicht von anderer Seite, z.B. einem anderen Klane, übernommen wurde. Diese Abbildung wird nach Beendigung des Totenfestes - wenn die Menschen nach einer durchwachten Nacht, die sie mit dem Singen von Namensgesängen, dem Flötenspiel oder Tanzauftritten von Ahnen, aber auch mit Zuschauen und Essen verbracht haben, vor das Festhaus treten - im Morgengrauen unter heftigem Schluchzen und Weinen über den Verlust des Verwandten in einem Feuer verbrannt (vgl. Abb. 101). Auf diese Weise wird dem Toten angekündigt, dass die Trauerzeit beendet ist, dass die Uebergangszeit abgeschlossen ist und die Lebenden wieder ihren alltäglichen Beschäftigungen nachgehen können (3). In diesem gleichen Feuer werden aber auch Sago-Festspeisen (*mindjanau*) durch bestimmte, dem Verstorbenen besonders nahestehende Trauernde verbrannt (vgl. Abb. 102; die Frau hält in der linken Hand den Sago). In diesem Sago befinden sich Sagolarven, die ebenfalls wie die Palmblattscheide aus einem besonderen Palmenbestand stammen müssen.

Ich möchte diese Handlungen so interpretieren, dass durch diese Verbrennung gleichsam eine Trennung des Verstorbenen nicht nur von der menschlichen Gesellschaft endgültig gekennzeichnet wird, sondern auch seine Trennung von mit ihm in besonders enger Beziehung stehenden Sago-beständen. Palmblattscheide und Sagolarven als Zeichen für diese Verbindung, die nun aufgelöst wird, wenn auch der Tote weiterhin, in anderer Weise, in einer Beziehung zu den Lebenden bleibt. Diese hier be-

(1) Heute ist die Zweitbestattung nicht mehr üblich.

(2) Vgl. Abschnitt 7.3.

(3) Für besonders nahestehende Verwandte des Verstorbenen ist die Trauerzeit erst nach einem zweiten Totenfest beendet.

schriebene Trennung der Toten von den Lebenden ist von ausserordentlicher Wichtigkeit für die Einheimischen.

An einem Beispiel soll dies kurz erläutert werden. Wenn ein Mensch gestorben ist, so kann er als Toter (*wundumbu*) immer wieder zu seinem Wohnhaus zurückkehren. Man hört dann seinen festen Schritt - wie Einheimische sagten -, wenn er zum Wohnhaus kommt. Nach dem Tod eines mir eng verbundenen Einheimischen in Gaikorobi, als ich mit meinen Freunden Yamanawan und Atembandi nachts zusammensass, war plötzlich ein Geräusch von Fusstritten auf einer Holzplanke zu vernehmen, die vor der Treppe über einen kleinen Wassergraben gelegt worden war. Das Gespräch verstummte, doch niemand liess sich hören, und sogleich standen wir auf, um mit Taschenlampen in die Dunkelheit hinauszuleuchten. Niemand war zu sehen. Yamanawan und Atembandi sagten, dass der Verstorbene nun nochmals gekommen sei, um Abschied zu nehmen, Abschied von dem Haus, in welchem er als Informant, aber auch als Freund so oft gegessen, Lieder gesungen, Mythen erzählt, gelacht und gegessen hatte.

Einheimische haben nun eine Methode, diesen allmählichen Weggang des Toten (*wundumbu*) festzustellen, indem sie seine persönliche Nahrungstasche (*kembi*) im Wohnhaus aufhängen und kleine Sagofladen mit fünf Sagolarven dazulegen (1). Wenn der Tote diese Sagofladen und alle fünf Larven gegessen hat, soll er nicht mehr zum Wohnhaus zurückkommen.

Aber es ist nicht nur so, dass eine enge Verknüpfung zwischen Mensch und Sagopalme oder Sagobestand besteht, und allein daraus diese hier aufgeführten Handlungen zu deuten wären. Wie versucht wurde darzulegen, ist die verblühte, zerfallende Sagopalme selbst für die Einheimischen ein Bild für den Verfallsprozess des Menschen nach seinem Tod. Vermoderndes Sagomark, besonders wenn es von dem "Feuer" der Sagolarven aufgezehrt wird, ist ein Bild für den zerfallenden Leichnam. Oder es wurde gesagt, dass der gebackene Sagofladen, wiederum durch Feuer, nun endgültig gestorbene Substanz der Sagopalme sei. Die Assoziationen sind vermutlich noch vielschichtiger, als es während der Feldforschung erfasst werden konnte. Auch darf man nicht vergessen, dass Weiss die Farbe des Todes am Mittelsepi ist, dass trauernde Frauen z.B. ungefärbte, d.h. gelblich-weiße Faserröcke (vgl. Abb. 102) anziehen und dass Trauernde sich mit weisser Erde im

(1) Ueber die ausgeprägte Symbolik der Zahl 5 kann hier leider nicht geschrieben werden.

Gesicht, auf Schultern und Armen bestreichen. Als Akkulturationserrscheinung, die jedoch den Kern früherer Handlungen beibehält, werden heute die Leichen, wenn sie in das Grab gelegt werden, mit weissem, wohlriechendem Puder bestreut. Weisse, wohlriechende Erde wird der Nyau-Hälfte, und besonders Moem, zugeordnet; sie wird auch als Erde von Moem bezeichnet (1). In diesem Zusammenhang ist es wichtig, auf die in Mythen immer wieder auftretenden Assoziationen von Erde mit Sago hinzudeuten. Sago wird man ja in der Form von Nahrung als eine Substanz betrachten können, die nicht zur Erde wurde (2). Sago trägt sozusagen in sich die Möglichkeit, Erde zu werden oder als Nahrung dem Menschen zu dienen (3).

Abschliessend sollen diese Assoziationen nochmals folgendermassen zusammengefasst werden:

1. Die Sagopalme hat wie der Mensch eine begrenzte Lebensdauer; ihr Verfallsprozess, gefördert durch das "Feuer" der Sagolarven, wird demjenigen des menschlichen Leichnams verglichen. Durch die Personifizierung der Sagopalme ist ein Mensch mit einem Sagopalmenbestand eng verbunden. Eine Trennung des Toten von seinen Mitmenschen erfordert auch eine Trennung von diesem Sagobestand.

2. Die weisse Farbe des Sagos stellt die Verbindung her zur Farbe des Todes, dieses leuchtende Weiss vom Sago, das auch bei Assoziationen mit dem Licht der Gestirne wichtig ist. Sago kann, in einheimischer Sicht, entweder Erde oder Nahrung werden. Trauernde bestreichen sich mit weisser Erde, und das erste gestorbene Mädchen ist im Gesicht mit weisser, wohlriechender Erde eingerieben worden.

8.5.2 Sago und Tod in Marap

Die folgenden Ausdührungen beruhen auf Angaben von Informanten, hauptsächlich vom Informanten Wangande, und nicht auf eigenen Beobachtungen. Da die darzulegenden Verhaltensweisen einigen Aufschluss über die Sagopalme und die Vorstellungen über den Tod geben, sollen sie hier miteinander geschlossen werden.

Einige Wochen nach dem Todesfall wird eine Sagopalme, die im Besitz des Klandes des Toten ist, von einem Angehörigen dieses Klandes gefällt.

(1) Vgl. dazu das dritte Lied sowie die Erklärungen in Abschnitt 9.4.3.

(2) Vgl. die Mythen in Abschnitt 8.1.1.

(3) Vgl. darüber die Sprüche zu Sago in Abschnitt 9.3.

Am Abend davor wird der die Palme umgebende Raum gerodet und gesäubert sowie ein Rotang um die Stamm-Mitte geschlungen. Den Stamm schmückt man mit Pflanzen, die dem Klan des Verstorbenen totemistisch zugewiesen sind. Vor dem Morgengrauen ziehen Männer mit Fackeln in den Sago-sumpf und warten bei der Palme, bis der Tag anbricht. Vor dem Fällen der Palme wird eine Holztrompete (*kuɭ*) geblasen. Bei Tagesanbruch fällt man die Palme. Die Schläge beim Fällen der Palme werden vom Blasen der Trompete begleitet. Wieder wird die Stelle um die Palme herum gesäubert, und heruntergefallene Palmlätter werden entfernt. Nur die obersten Palmlätter lässt man, ebenso wie die Schlingpflanze *wanyings*, die als totemistische Zuordnung mit der Sagopalme eng verbunden ist. Manchmal können auch zwei Palmen gefällt werden. Nach einigen Tagen, oder in einheimischer Ausdrucksweise nach dem nächsten Markttag, gehen Frauen des Mutterklandes des Verstorbenen den oberen und unteren Teil der Sagopalme bearbeiten und bringen den Sago zum Markt. Die Seele des Sagos, die *keikn*, geht dabei mit, und der Verstorbene erfährt, dass sein Tod "in Ordnung" gebracht wird. Diesen Sago können die Angehörigen des Klandes des Verstorbenen nicht essen, dagegen jene seines Mutterklandes. Nachdem die Frauen diesen Sago zum Markt gebracht und Fische eingehandelt haben, gehen am folgenden Tag die Frauen des Klandes des Verstorbenen zu der Sagopalme. Die Männer dagegen bleiben im Dorf zurück. Die Männer des Klandes des Verstorbenen dürfen an diesem Tage, währenddem sie im Männerhaus sitzen und warten, nichts essen; sie dürfen sich nicht waschen und auch kein Wasser trinken.

Die Frauen, die die Sagopalme bearbeiten, singen Lieder (*nongwat*). Sobald sie mit dem Auswaschen der Sagostärke fertig sind, kommen sie in einer Reihe laufend und *nongwat* singend in das Dorf zurück. Eine Frau - die Schwester, Mutter oder eine andere Frau des Mutterklandes des Verstorbenen -, die sich zur Trauer mit weisser Erde bestrichen hat, bleibt noch bei der Palme zurück, geht zum unteren Ende des Palmenstammes und sagt: "Komm! Ich rufe dich." Sie spricht hierbei nicht etwa die Seele des Verstorbenen an - wie ich zuerst vermutete -, sondern den "Sagomenschen", der mit den Frauen kommt, den Frauen nachfolgt, die in das Dorf gegangen sind. Die Frau, die ihn gerufen hat, schliesst sich dann den anderen Frauen an, und gemeinsam kommen sie in das Dorf zurück, wo sie von den Männern schon erwartet werden. Die Frauen tragen ihre mit Sago gefüllten Netze zu dem Haus, in dem das Totenfest stattfinden soll. Zwei Männer stehen beim Eingang des Hauses, und mit Schlägen auf eine Handtrommel (*kwangu*) geben sie jeweils

an, wenn eine Frau ein Tragnetz im Haus abstellt. Der Sago wird aus dem Tragnetz genommen, der Kokosbast, der den Sago eingehüllt hat, wird entfernt, und die Frauen nehmen ihre Tragnetze mit. So werden die grossen Sagoballen in dem Wohnhaus aufgestellt. Dann schlägt man eine Trommel, und die Männer dürfen sich waschen gehen; sie schmücken sich und dürfen wieder essen. In der Nacht singen sie totemistische Namengesänge, Gesänge des Mutterklan, dann des Klanes des Verstorbenen. Der Klan des Verstorbenen muss die Teilnehmer an dem Totenfest mit Nahrung versorgen. Manchmal werden an mehreren Nächten diese Gesänge gesungen. Wenn dies beendet ist, wird am frühen Morgen der Inhalt eines Netzes, ein Sagoballen, genommen und in der Mitte durchgebrochen, die Teile werden auf ein Palmbültenhüllblatt gelegt. Männer schlagen Handtrommeln, mit der Mittelrippe eines Kokospalmblasses schlägt man auf den Erdboden. Ein Stück Sago wird die Treppe des Hauses hinuntergeworfen. Eine Frau streut auf den Weg zu dem Grab des Verstorbenen und auf das Grab selbst Sago. Der Kokospalmschlegel wird auf das Grab gelegt. Dann werden im Dorf nochmals Trommeln geschlagen, und die Trauerzeit um den Toten ist beendet. Den übrigen Sago, der noch im Wohnhaus steht, in welchem das Totenfest stattgefunden hat, bringen Frauen zum Markt. Die Menschen des Dorfes dürfen den Sago nicht essen. Sie handeln dafür Fische ein, die gegessen werden dürfen. Als Grund für die Handlungen, die am frühen Morgen mit dem Sagostreuen, dem Schlagen der Handtrommeln usw. gemacht wurden, sagte man, dass damit der Tote (*wundumbu*) vertrieben werde. Man würde sich vor ihm fürchten, da er Krankheit bringen könnte.

Kommen wir nun zu einer Interpretation. Anhand dieses Totenfestes lassen sich einige Ansichten, die schon geäussert wurden, bestätigen. Zuerst soll darauf hingewiesen werden, dass beim Fällen der Palme eine Holztrompete geblasen wird. Diese Holztrompeten wurden früher nach einem erfolgreichen Kopffjagdzug geblasen, hängen also mit der Tötung von Menschen zusammen. Darin kann ein Hinweis dafür erblickt werden, dass das Fällen der Palme mit der Tötung eines Menschen verglichen wird. Dann soll darauf verwiesen werden, wie auch hier in Marap eine besonders enge Beziehung zwischen dem Verstorbenen und seinem Sagobestand besteht, denn der ausgewaschene Sago für das Totenfest muss ja aus seinem Besitz stammen. Die Handlungen mit dem Brechen des Sagomehles und dem Streuen von Sagokrümeln dienen einerseits dazu, dass dem Verstorbenen mitgeteilt wird, dass sein Tod "in Ordnung" gebracht wird, andererseits aber auch dazu, die Trennung von ihm nun endgültig zu vollziehen. Während des Totenfestes ist der in vielen Sagoballen

verkörperte "Sagomensch" anwesend, und die Substanz dieses "Sagomenschen" wird dann auf den Weg zum Grab hin, ja auf das Grab selbst gestreut. Man muss ferner darauf achten, dass die ausgewaschene Sagostärke von den Verwandten (väterlicherseits) des Verstorbenen nicht gegessen werden darf. Sie wird den Iatmul gegeben und geht so in jene Richtung, in die auch die Toten gehen, in die Richtung des hinabfließenden Wassers, nach Süden bzw. Osten.

Nach dem Tod eines Menschen wird eine Sagopalme gefällt (getötet!), das daraus gewonnene Sagomehl wird dem Verstorbenen mitgegeben; man teilt ihm mit, dass die Trennung von den Lebenden endgültig sein soll. In Marap symbolisiert man diese Trennung durch das Streuen von Sago-krümeln und das Weggeben von Sago an die Flussbevölkerung. Der Sago, der ja auch eine "gestorbene" Substanz darstellt, wird dem Verstorbenen zugesandt, um sich von ihm trennen zu können.

8.5.3 Sago und der Tod eines von Menschen aufgezogenen Schweines

Nachdem einige Tage lang der Eber Mandjenumbu nicht mehr beim Waldhaus des Mannes Sigembandi erschienen war, kam er plötzlich in einer Nacht zurück; der Hund heulte. Die Frau von Sigembandi, Yambuiwoli, stieg die Haustreppe hinunter und gab dem Schwein Sago zu fressen. Als es Sago frass, wurde es von einem Mann, der sich versteckt hielt, erschossen. Das Schwein lief noch ein Stück weit in den Wald hinein, schrie zweimal auf und starb.

So beschrieb es Sigembandi, der "Vater" des Schweines, als er gerade aufgehört hatte, über den Tod seines Schweines zu wehklagen. Er sass in seinem sehr grossen Waldhaus, das fast leer war. Schon sein Vater hatte an diesem Ort, in Avinyo, etwas nördlich von Gaikorobi, ein Waldhaus gebaut und Schweine gehalten. Das getötete Schwein sollte eine verheiratete Tochter von Sigembandi zur Küstenstadt Wewak mitnehmen. Sigembandi hatte es seinem Schwiegersohn verkauft.

Das Schwein wurde vor das Haus getragen und vor dem Hauseingang auf den Boden gelegt. Die Vorder- und Hinterbeine hatte man zusammengebunden; zwischen ihnen war ein Stock (*kambo*) hindurchgezogen worden. An einem solchen Stock werden immer die getöteten Hausschweine getragen, wenn sie in das Dorf gebracht werden. Die Frau Yambuiwoli schlug dann zweimal neben dem Kopf und zweimal neben dem Schwanz des Schweines mit der Rippe eines Kokospalmblattes, *paluga* genannt, auf den Boden und warf die Blattrippe anschliessend unter das Haus. Dies wird

gemacht, damit die anderen Schweine nach dem Tod eines Schweines nicht verwildern. Dann streute die Frau ungebackenen Sago über das tote Schwein und begann laut zu heulen. Zu gleicher Zeit stimmte auch Sigembandi im Wohnhaus in ein Wehklagen ein. Das Schwein wurde dann zum Räuchern weggetragen.

Manchmal werden eine Perlmutter-Muschel und ein Armring aus Schildpatt auf das getötete Schwein vom Käufer des Schweines gelegt, damit die Frau, wie man sagte, mit dem Wehklagen aufhören kann. Ferner soll die Frau einen Fischeispeer in den Boden stecken und zwischen die Spitzen des Speeres einen Sagofladen als Nahrung für den Totengeist (*wundumbu*) des Schweines befestigen - dies konnte jedoch nicht beobachtet werden. Man sagte, dass so auch die anderen Hausschweine nicht verwilderten, weil der *wundumbu* des getöteten Schweines den Sago fressen käme. Den auf die Haut des toten Schweines gestreuten Sago soll das Schwein (in ein Jenseits?) mitnehmen.

An diesem hier ausführlicher dargelegten Beispiel kann man nochmals die besonders enge Verbindung feststellen, die zwischen einem Hausschwein und Menschen bestehen kann. Man trauert um das Schwein, wenn auch in geringerem Mass, wie um einen gestorbenen Menschen. Die Tötung eines solchen Schweines stellt eine Gefahr dar, da dieser Tod, diese Trennung, eine Trennung von anderen, noch lebenden Tieren nach sich ziehen könnte. Wie beim Tod eines Menschen die Gefahr besteht, dass der Verstorbene weitere Todesfälle herbeiführt - es spielt hier eine gewisse Reziprozitäts-Vorstellung mit hinein -, so kann auch der Tod eines Hausschweines das Verwildern anderer Hausschweine bewirken, welches für die Menschen ja gleichbedeutend mit einem Tod ist, indem sie diese verwilderten Schweine nicht mehr füttern können und verlieren. Während einerseits dem toten Schwein Sagofladen gegeben werden, damit es keine den Menschen schädigenden Einflüsse ausübt - beim Tode eines Menschen dienen die Sagofladen und Sagolarven dazu, den Weggang des Toten zu kontrollieren -, dient andererseits das gestreute Sago-mehl dazu, das Schwein bei seinem Weggang zu begleiten, also vergleichbar dem gestreuten Sago beim Totenfest in Marap und ähnlich dem Verbrennen von Sago in Gaikorobi.

8.6 DIE METAMORPHOSEN DER SAGOPALME

Schon in den Mythen über die Entstehung der Sagopalme wurde die Beziehung der Palme zu Tieren des Wassers deutlich, besonders die Verbindun-

gen mit dem Krokodil (1). Die Sagopalme steht während eines grossen Teiles des Jahres im Wasser; sie befindet sich in Gebieten, die niedriger gelegen sind als Waldgebiete, oft auch an Bachläufen. Von Einheimischen in Gaikorobi wurde so die Sagopalme auch als *wandjimot* (Wassergeist) (2) bezeichnet, als im Wasser befindlich charakterisiert. Daher wurde häufig die Ansicht vertreten, dass sich eine Sagopalme in ein Krokodil verwandeln könnte, d.h. besonders die Wurzeln (*samiak*) der Sagopalme sollen diese Fähigkeit besitzen. Es wurde aber auch gesagt, dass sich Sagomark in Fische verwandeln könnte. Die Seele (*keikn*) der Sagopalme würde dann mit dem Fisch, der vom Menschen gefangen wurde, gegessen werden. Falls eine Frau eine derartige Sagopalme aufbreche, um das Sagomark zu bearbeiten, so wäre das Mark schwarz. Manchmal könne man auch die Spitzen eines Fischespeeres im Mark noch sehen.

Deutlicher sind jedoch die Verbindungen, die zum Krokodil bestehen sollen. Dies drückt sich z.B. darin aus, dass man beschrieb, wie Sago-palmen, die im Wald angepflanzt worden waren, als Krokodile später den festen Erdboden in Sumpf umwandelten.

Der Informant Sangindimi stellte dagegen die Metamorphose der Sago-palme in ein Krokodil mit dem Fällen und Niederstürzen der Palme in eine Beziehung:

"Die Sagopalme steht und schaut nach Sonnenauf- und -untergang, nach Kumbrangwemeli (Süden) und Yambun (Osten), denn sie ist so gross. Wenn man die Sagopalme fällt, so verwandelt sich ihre Seele (*keikn*) in ein Krokodil; das ist die Seele der Sagopalme. *Ndong!* sie ist verschwunden und verwandelt sich in ein Krokodil, geht in das Wasser, nach Ngusai."

In der Betrachtung des Wachstums der Palme (3) wird die Nähe von Sago-palme und Krokodil in den einheimischen Vorstellungen noch stärker hervorgehoben. Es besteht die Ansicht, dass die Sagopalme besonders gut wachse, wenn sich das Krokodil Kavak bewege, d.h. wenn es ein Erdbeben gäbe (4).

(1) Vgl. die Mythentexte Nr. 15-17.

(2) *wandjimot* sind Wesen, meistens in Gestalt von Krokodilen oder auch Schlangen, die sich im Wasser aufhalten. Sie leben in Wasserstellen, die von Menschen möglichst gemieden werden. Wenn sie dort von Menschen gestört werden, so nehmen sie meistens eine dem Menschen feindliche Haltung ein.

(3) Vgl. darüber auch Abschnitt 9.2, den Beginn des Namensgesangs Kwiano.

(4) In ähnlicher Weise wird auch das Wachsen von Säuglingen in eine gewisse Beziehung mit Erdbeben gebracht. Als einmal am frühen Morgen ein leichteres Erdbeben zu spüren war, sagte Atembandi zu seiner Frau - wie er mir später berichtete -, dass sie ihr kleines Kind hinaustragen solle. Doch sie erwiderte, dass das Kind schneller wachse, wenn es vom Erdbeben geschüttelt werde.

In Marap wurde es besonders deutlich, wie die Sagopalme mit dem Krokodil assoziiert wird und damit mit Erdbeben und Erde allgemein. So sagte mein Informant Wangände:

"Wenn die Erde bebt, was ist das? Es ist die Sagopalme!"

"Die Erde erhebt sich, sie ist schlammig. Die Wurzeln der Sagopalme breiten sich aus, und die Sagopalme kann gut wachsen. Wenn die Erde hart ist und die Sagopalme sich fortpflanzen und ihre Wurzeln ausbreiten möchte, so kommt sie wegen der harten Erde zum Stillstand. Die Sagopalme kann dann nicht gut wachsen."

Hier wird deutlich formuliert, wie die Sagopalme für ihr Wachstum einen weichen, wässrigen Boden braucht und wie sie mit ihren Wurzeln weiterzieht, dem Krokodil auf diese Weise vergleichbar.

Ein anderer Ansatz des Vergleiches, der auch oben in der Aussage des Informanten Sangindimi schon angedeutet wurde, ist das dumpfe Erdbeben des Bodens, wenn eine Sagopalme umstürzt. Dieses Aufschlagen des Stammes auf den Erdboden wurde immer wieder erwähnt, und Wangände brachte es sehr anschaulich in eine Beziehung zum Erdbeben:

"Wenn es hier unten donnert, so donnert es oben in den Wolken."

"Wenn diese Sagopalme niederstürzt, wenn sie gefällt wird, dann erbebt auch die Erde ... und im Augenblick des Fallens, Stürzens - *Ndang!* - kracht es oben, die Erde bebt, die Erde zittert und bebt."

"Ein Wind erhebt sich - der Erdboden bewegt sich und zittert - das ist das Wesen der Sagopalme."

Nachdem auf die Verbindungslinien zwischen Krokodil und Sagopalme hingewiesen worden ist, soll noch ein besonderes Beispiel für diese Verknüpfung erwähnt werden, das erst gegen Ende des Feldaufenthaltes zufällig bemerkt werden konnte. Ueberall in der Umgebung von Gaikorobi gibt es bestimmte Stellen - Wassertümpel, trügerische Sümpfe in Sago-gebieten, Grassümpfe -, die mit *wandjimot* (Wassergeist) verbunden werden; in ihnen leben diese *wandjimot*. Nun gibt es eine Anzahl solcher Stellen unmittelbar am Dorfrand, in denen sich *wandjimot* aufhalten sollen. Wenn an diesen Stellen eine Sagopalme gefällt wird, so schleudert man ein Schwirrholz. Denn die Sagopalme soll auf den Rücken des Krokodils (d.h. des *wandjimot*) stürzen, das darüber erbost sein soll. Soweit die Interpretation der Informanten. Im Ganzen gibt es fünf derartige Stellen am Dorfrand. Es geschah jedoch höchst selten, dass aus dem genannten Grunde ein Schwirrholz ertönte, d.h. während des Feldaufenthaltes nur ein einziges Mal. Leider war es kurz vor Verlassen des Dorfes, so dass der Sache nicht sehr nachgegangen werden konnte. Bei einer Interpretation dieser Handlung wird man daran denken müssen, wie die

Stimme des Schwirrholzes als Stimme des Krokodiles aufgefasst wird. Man könnte so sagen, dass die Stimme des Krokodiles, bzw. des *wandjimot*, auf das die Sagopalme fällt, durch das Schwirrholz hörbar wird. Man wird aber auch daran denken können, wie in der Mythe über Moem diese Ahnengestalt mit Hilfe von Schwirrhölzern zum Umstürzen gebracht wird.

9. KAPITEL: Sagopalme und Sago in Namengesängen, Sprüchen und Liedern

9.1 DAS RUFEN DER AHNEN: *wasotkundi*

Mit *wasotkundi* wird in Gaikorobi das Rufen bzw. Herbeirufen von bestimmten Ahnen bezeichnet, das z.B. vor Totenfesten gemacht wird. Bei einem solchen Totenfest (1) wird in einem Wohnhaus ein Zaun gebaut. Dieser Zaun wird immer von einem oder mehreren Klanen errichtet, der oder die einer anderen Hälfte zugehört (zugehören) als der Klan, der das Totenfest für seinen Verstorbenen durchführt. Wenn ein Mensch der Hälfte Numbusai gestorben ist, werden Menschen der Hälfte Ngusai den Zaun aufstellen, und umgekehrt werden Menschen der Hälfte Numbusai den Zaun für einen Verstorbenen der Hälfte Ngusai aufbauen. Nachdem an einem Vormittag der Zaun errichtet worden ist, ruft man am Nachmittag die Ahnen herbei. Beim Tode eines Menschen der Hälfte Numbusai werden Männer der gleichen Hälfte vor dem Wohnhaus stehen, in dem das Totenfest stattfinden soll. Zuerst wird der Zaun bzw. werden Namen des Zaunes genannt, dann ruft man die Namen der Ahnen, die für das Totenfest in das Dorf, ja in die Umzäunung im Wohnhaus kommen sollen (2).

In Gaikorobi konnten zwei dieser Totenfeste mit *wasotkundi* beobachtet werden. Im folgenden möchte ich jenes *wasotkundi* wiedergeben und besprechen, das bei dem Totenfest für den Mann Sisewan gemacht wurde, weil wir damit zusätzliche Erkenntnisse über die mit der Sagopalme verbundenen Vorstellungen erhalten werden.

nyait ngwail *ngwail nyait nyait ngwail*
Vater Vatersvater ...

mən Membelawan *ndəmbə mən Kambiambelawan* *ndəmbə*
du Membelawan (3) Zaun du Kambiambelawan (3) Zaun

mən Isakawan *ndəmbə mən Samakawan* *ndəmbə*
du Isakawan (3) Zaun du Samakawan (3) Zaun

mən sənyekndəmbə *mən wanyekndəmbə*
du *sənyek* (4)-Zaun du *wanyek* (4)-Zaun

(1) Ueber den Ablauf eines Totenfestes vgl. Abschnitt 5.5.3.

(2) Bei einem Totenfest für Verstorbene der Hälfte Ngusai wurden zu Beginn Namen der Erde ausgerufen.

(3) Name von *wan*: Ahnen, die die Menschen "erzittern" lassen.

(4) Damit wird das Schlagen der Krieger vor Kämpfen mit Nessel und Rotangblättern, um "aufgeregt" zu werden, bezeichnet.

mən sindjeləmbə mən mandjeləmbə
du sindje (1)-Zaun du mandje (1)-Zaun

io nyait ngwail ngwail nyait nyait ngwail
io Vater Vatersvater ...

mən yangiləmbə mən djəpmialəmbə
du Brennessel-Zaun du Brennessel-Zaun

mən yamangalandəmbə mən vandəngalandəmbə
du ?-Zaun du ?-Zaun

mən waləmbə mən meilaləmbə
du Ahnenzaun du Ahnenzaun

mən kuləmbə mən kuloləmbə
du Hexenzaun du Hexenfrauenzaun

io nyait ngwail ngwail nyait nyait ngwail
io Vater Vatersvater ...

mən Langwe ndəmbə mən Kumbrangwe ndəmbə
du Langwe (2) Zaun du Kumbrangwe (3) Zaun

mən kumblandəmbə mən lavundəmbə
du Bananen (3)-Zaun du Bananen (4)-Zaun

mən Tonawan ndəmbə mən Mevənwawan ndəmbə
du Tonawan (5) Zaun du Mevənwawan (5) Zaun

mən nduləmbə mən mbandiləmbə
du Männerzaun du Novizenzaun

mən təndəmbə mən kambakndəmbə
du steinerner Zaun du steinerner Zaun

mən kwaluləmbə mən sangiləmbə
du kwalu (6)-Zaun du sangi (6)-Zaun

mən Pandi ndəmbə mən Emalo ndəmbə
du Pandi (7) Zaun du Emalo (7) Zaun

io nyait ngwail ngwail nyait nyait ngwail
io Vater Vatersvater ...

mən kwalumanmeli mən Sangimanmeli
du Kwalumanmeli (8) du Sangimanmeli (8)

-
- (1) Damit wird das Schlagen der Krieger vor Kämpfen mit Nessel und Rotangblättern, um "aufgeregt" zu werden, bezeichnet.
 - (2) Gebirge im Süden vom Mittelsepik.
 - (3) Wilde, nicht essbare Banane.
 - (4) Essbare Banane.
 - (5) Name der Sagopalmlattrippe.
 - (6) Papageienart.
 - (7) Abgekürzter Name des Paradiesvogels.
 - (8) Name für eine Papageienart.

mən Yangənvavi *mən Yangənkwalu*
 du Yangənvavi (1) du Yangənkwalu (1)

mən Melikwalu *mən Meliole*
 du Melikwalu (1) du Meliole (1)

io nyait ngwail *ngwail nyait nyait ngwail*
 io Vater Vatersvater ...

nin Pandindjo *nin Emalaman*
 du Pandindjo (2) du Emalaman (2)

nin Suguvavi *nin Sugumanoe*
 du Suguvavi (2) du Sugumanoe (2)

nin Kwalumanoe *nin Sangimanoe*
 du Kwalumanoe (1) du Sangimanoe (1)

nin Lauvukvavi *nin Səlauvukvavi*
 du Lauvukvavi (2) du Səlauvukvavi (2)

nin Ləvəkvavi *nin Taləvəkvavi*
 du Ləvəkvavi (3) du Taləvəkvavi (3)

nin Ngovavi *nin Tambavavi*
 du Ngovavi (4) du Tambavavi (5)

nin Viasovavi *nin Piasovavi*
 du Viasovavi (2) du Piasovavi (2)

nin Evulagvavi *nin Sevulagvavi*
 du Evulagvavi (2) du Sevulagvavi (2)

io nyait ngwail *ngwail nyait nyait ngwail*
 io Vater Vatersvater ...

nin Kovavi *nin Ndəmbavavi*
 du Kovavi (6) du Ndəmbavavi (7)

nin Ngatovavi *nin Ngatomanoe*
 du Ngatovavi (8) du Ngatomanoe (8)

nin Satovavi *nin Satomane*
 du Satovavi (8) du Satomane (8)

nin Djimbuvi *nin Djimbumolan*
 du Djimbuvi (8) du Djimbumolan (8)

-
- (1) Name für eine Papageienart.
 (2) Name des Paradiesvogels.
 (3) Vgl. Anm. 2; *ləvək* (und *taləvək*) bezieht sich auf das Abbrechen von Fiederblättern der Sagopalme durch den Paradiesvogel.
 (4) Vgl. Anm. 2; *ngo* = Palmblatttrippe der Sagopalme.
 (5) Vgl. Anm. 2; *tamba* = hier: Blütenzweige der Sagopalme.
 (6) Vgl. Anm. 2; *ko* = ohne, d.h. Vogel ist nicht da.
 (7) Vgl. Anm. 2; *ndəmba* = Zaun, d.h. Vogel ist im Zaun.
 (8) Name des Paradiesvogels.

io nyait ngwail ngwail nyait nyait ngwail
io Vater Vatersvater ...

nin Ngwandəvavi nin Ngwandiavavi
du Ngwandəvavi (1) du Ngwandiavavi (1)

ka ndəmbə angangamat wunə
dieser Zaun warum mein

Langwe ndəmbə Kumbrangwe ndəmbə
Langwe Zaun Kumbrangwe Zaun

Tonawan ndəmbə Mevənanawan ndəmbə
Tonawan (2) Zaun Mevənanawan (2) Zaun

kondəmba mən kwalumanmeli kiagnei?
leerer Zaun du Kwalumanmeli bist nicht da?

tamba wiyapmui ngiyapmui
rote Iatmul schwarze Iatmul (3)

somandje ngulapmandjembo tamba viakandi
mit einer Schnurfalle sie haben [dich] erschlagen

kəgə yeyandi Kumbrangwe numungi
gegessen sie haben [dich] ausgeschieden [die] Feinde von Kumbrangwe

təməngia kai mənə kundi somə!
wenn du da bist hier deine Stimme lass ertönen!

vəkəyo kiagne kondəmba tamba kondəmba
ich werde hören doch nein leerer Zaun leerer Zaun

tamba loyanan wiyapmui ngiyapmui
Schwestersohnesleute rote Iatmul schwarze Iatmul

tamba ndəgə mbəkə kətnandi
von ihm [dem Vogel] essen sie viel

tamba səgə via kəgə yeyandi
getötet erschlagen gegessen sie haben [dich] ausgeschieden

loyanan kondəmba ngindəmba
Schwestersohnesleute leerer Zaun Zaun aus Fiederblättern

planglambi numungi
? Feinde

somandje ngulapmandjembo viakandi
mit einer Schnurfalle sie haben [dich] erschlagen

(1) Name des Paradiesvogels.

(2) Die Zuweisung dieses Namens kann nicht angegeben werden.

(3) Von den Sawos in Gaikorobi werden die Iatmul *yapmui* genannt; die Farben beziehen sich auf die Kriegsbemalung der Iatmul. Das Wort *tamba* weist auf die Vergangenheits-Zeitform der vermuteten Handlungen hin.

Kwalumanmeli tāmēngia mənə kundi some!
Kwalumanmeli wenn du da bist deine Stimme lass ertönen!

yamə! angulə ndəmbə kiagnei?
komme! innen [im] Zaun bist nicht da?

nyange kiagnei? kondəmba nyange
Schwester bist nicht da? leerer Zaun Schwester

təlēngia kundi sogie!
wenn du da bist Stimme lass ertönen!

Pandindjo tamba Kumbrangwe numungi səgə viakandi
Pandindjo haben die Feinde von Kumbrangwe getötet erschlagen

Pandindjo təlēngia Tonawan Mevənanwan
Pandindjo wenn du da bist Tonawan Mevənanwan

Langwe ndəmbə Kumbrangwe ndəmbə
Langwe Zaun Kumbrangwe Zaun

təndəmbə kambakndəmbə
steinerner Zaun steinerter Zaun

Pandindjo təlēngia kundi sogie!
Pandindjo wenn du da bist Stimme lass ertönen!

Nachdem so die Anrufung beendet ist, ertönen sogleich die Stimmen der Ahnen, d.h. die Flötenmelodien, innerhalb des Zaunes im Wohnhaus; zuerst die Stimme des Bruders Kwalumanmeli, dann anschliessend die Stimme der Schwester Pandindjo. Die Flöten werden von den Schwestersöhnen derjenigen geblasen, denen die Flöten gehören. Diese Flöten werden dem Klan Moni bzw. Nongusime zugeordnet und im Hause von Sangindimi, aus dem Klan Nongusime, aufbewahrt; Kwalumanmeli ist eine kurze Flöte mit Griffloch, Pandindjo dagegen ist ein Flötenpaar, d.h. zwei lange Bambusflöten.

Bei dieser Anrufung lässt sich nachweisen, wie unmittelbar die Beziehung der Menschen zu ihren Ahnen ist. Ein Mann ruft mit lauter Stimme vor einer grossen Anzahl von Männern, Frauen und Kindern die Ahnenwesen seines Klandes herbei. Was in der Betrachtung der Mythen schon angedeutet wurde, können wir hier belegen: Diese Ahnen der Urzeit sind in den Erscheinungen, in die sie sich verwandelt haben, unmittelbar anwesend, ihre Stimmen ertönen in den Flöten, die nach ihnen benannt werden.

Die zu Beginn der Anrufung und dann immer wieder ausgesprochene Formulierung "Vater, Vatersvater" ist als Anrede für die Ahnen eines patrilinearen Klandes zu verstehen. Die Umzäunung, in welcher die Stimmen der Ahnen - die Flötenmelodien - ertönen, ist erfüllt mit den Menschen oft feindlich gesinnten *wan*, Ahnen, die dem Menschen im Kampf

helfen; daher werden als Charakterisierung für diese Umzäunung die Brennesseln genannt, mit welchen die Männer geschlagen und gleichzeitig gestärkt werden für den Kampf. Diese Ahnen können aber auch Krankheit und Tod bringen; daher wird auch von *kulo* (Hexen) gesprochen.

In den Mythen (1) wurde schon gesagt, dass die Sagopalme bzw. das damit verknüpfte Ahnenwesen nach Süden gezogen sei, nach Kumbrangwe (oder Kumbrangui). Dort halten sich aber auch die herbeizurufenden Gestalten auf. Wie dieses Gebirge im Süden vom Mittelsepiik eine Umzäunung bildet - die Berge Kumbrangwe -, so wird man den innerhalb des Wohnhauses errichteten Zaun als eine Art Abbildung dieses Gebirges erkennen können; denn der Zaun muss mit Bananenblättern verkleidet werden, so, wie ja auch der Zaun in der Anrufung charakterisiert wird. Dieser Zaun ist aber auch ein steinerner Zaun, weil Kumbrangwe ein steinernes Gebirge ist; es ist die Abgrenzung der einheimischen Welt nach Süden hin.

Im folgenden soll kurz auf die Namen des Paradiesvogels eingegangen werden. Leider konnten nicht alle Namen, deren einzelne Teile eine bestimmte Bedeutung besitzen, gedeutet werden. Die Namen beziehen sich jedoch eindeutig darauf, wie der Paradiesvogel sich im Dickicht der Sagopalmen aufhält und dann von Menschen dort getötet wird. So sagte mein Informant Nigwan zu dem Namen *Selauvukvavi*, dass sich dieser darauf beziehe, wie der Vogel getötet und gehäutet wird, um dann den Balg zu trocknen. Diese Bälge werden als Schmuck bei Festen verwendet. Ferner lässt sich aus den Namen ableiten, dass der Vogel auf einer Palmlatt-rippe sitzen soll; er entfernt dabei einzelne Fiederblätter, hackt sie mit dem Schnabel ab, so dass - wie es von Einheimischen beschrieben wurde - die Schwanzfedern schön herunterhängen können. Wir sehen so, wie auch der Paradiesvogel in einer Umzäunung sitzt; es ist der Sago-sumpf, der ihn schützt.

Nach der Nennung der Namen wird die Vermutung ausgesprochen, bzw. gefragt, ob die Vögel von den Iatmul, den Feinden der Sawos, erschlagen und gegessen worden seien. Die Stimmen der Vögel sind nämlich immer noch nicht aus dem Wohnhaus zu hören. Schliesslich hört man dann doch die Flötenmelodien, und die Menschen können in das Wohnhaus eintreten, in welchem das Totenfest stattfinden soll.

An diesem Beispiel einer *wasotkundi* - die man ja in Zusammenhang mit den Mythen über Sago sehen muss, weshalb sie hier auch vorgestellt

(1) Vgl. die Mythentexte Nr. 19-20, Abschnitt 8.1.4.

wurde - erkennt man, wie Mythos und Kult hier eng verflochten sind. In den Mythen wurde ja öfter auf die Gestalten Pandindjo und Kwalumameli hingewiesen, sie stehen beide mit der Sagopalme bzw. dem darin verkörperten Ahnenwesen in einer Beziehung; hier haben wir nun den kulturellen Ausdruck dieser in den Mythen beschriebenen Wesen, ihre unmittelbare Gegenwärtigkeit.

9.2 UEBER DEN TOTEMISTISCHEN NAMENGESANG KWIANO

Jeder Klan besitzt *saikundi*, Namensgesänge, die in Gaikorobi v.a. bei den grossen Totenfesten vorgesungen werden. Diese Gesänge haben für die Kenntnis der Mythen eine zentrale Bedeutung. In ihnen werden die wichtigsten totemistischen Zuordnungen ausgedrückt. Daher lag es nahe, von demjenigen Klan, dem die Sagopalme zugeordnet ist, den Gesang aufzunehmen, in dem die Zuordnung der Sagopalme deutlich wird. Da jedoch nicht diese Gesänge an sich (1), sondern nur die in ihnen zu bemerkenden ausführlicheren Hinweise auf Sago für diese Arbeit von Bedeutung sein können, muss ich mich im folgenden auf eine Auswahl beschränken.

Von dem Namensgesang Kwiano, der in seinem Namen - mit Sagomark zu übersetzen - schon den Bezug zu dem Thema dieser Arbeit erkennen lässt, werden nur jene Teile, die für das Verständnis der mit Sago zusammenhängenden Phänomene relevant erscheinen, in einer gekürzten Fassung wiedergegeben, während von den übrigen Teilen des Gesanges eine Inhaltsangabe gemacht wird.

Man wird dies vielleicht als unzulässige Beschränkung betrachten. Doch schon Bateson wies auf die ungeheuren Schwierigkeiten der Übersetzung gerade dieser Gesänge hin (2), und so wurden von ihm auch keine *saikundi* publiziert. Hier dagegen soll versucht werden, wenigstens andeutungsweise zu zeigen, von welcher Bedeutung diese Gesänge sind, gerade wenn man sich um ein Verständnis der Welt der Einheimischen bemüht.

Ferner wird gerade im Zusammenhang mit den von mir publizierten Mythen deutlich werden, wie diese mit den Namensgesängen *saikundi* verknüpft sind, ja, wie sie oft nicht mehr sind als eine Inhaltsangabe

(1) Eine ausführliche Behandlung der Namensgesänge der Iatmul wird in der Dissertation von Jürg Wassmann zu finden sein.

(2) Bateson (1932:407) schreibt: "The texts of these ... are the most difficult and the most incomprehensible to the natives themselves."

von Teilen dieser Gesänge. Man wird also gerade bei einer Betrachtung der Mythen auf diese Gesänge zurückgreifen müssen. Die Gesänge stellen in gewisser Weise eine exoterische Variante der Mythen dar.

Da nur Teile einer *saikundi* in dieser Arbeit wiedergegeben werden können, soll im folgenden anhand eines Beispiels der Aufbau eines Namensgesanges dargelegt werden, damit ersichtlich ist, in welchen Rahmen die von mir wiedergegebenen Teile einzuordnen sind. In Gaikorobi wurden zehn *saikundi* aufgenommen, der längste Namensgesang dauerte drei Nächte. Damit soll gesagt werden, dass die hier gemachten Angaben auf einem weiten Spektrum von Aufnahmen beruhen.

Der Grundaufbau aller in Gaikorobi aufgenommenen *saikundi* lässt sich folgendermassen gliedern:

1. Einleitung: Sie besteht aus zwei Strophen, die *vimbe* genannt werden und inhaltlich in eigenartiger Isolierung zu dem nachfolgenden Hauptteil stehen.
2. Hauptteil: Er enthält meistens drei bis vier grosse Abschnitte, *non* genannt, wobei ein *non* meistens über zwanzig einzelne Strophen umfasst, die untereinander in einem direkten inhaltlichen Zusammenhang stehen. Ein *non* bildet somit eine in sich geschlossene Einheit der Handlung. Die Reihenfolge der *non* ist auch wiederum als Ablauf einer Handlung zu betrachten, obgleich hier oft anscheinend unzusammenhängende Abläufe aneinanderstossen.
3. Schluss: Er besteht aus zwei Strophen, *kambalakundi*, die bei allen *saikundi* den gleichen, rätselhaften Text - jedoch mit verschiedenen Namen - haben. Ferner werden immer abschliessend die *vimbe* der Einleitung wiederholt.

Nach dieser Skizzierung des Grundaufbaues eines Gesanges möchte ich eine Strophe (1) eines *non* genauer behandeln und im vollen Wortlaut wiedergeben. Daraus wird man den Aufbau einer solchen Strophe eines *non* erkennen, so dass in dem dann folgenden einheimischen Text, aus Gründen der Uebersichtlichkeit und des zur Verfügung stehenden Raumes, nur die Grundbestandteile einer Strophe wiedergegeben werden müssen.

(1) Es ist dies eine Strophenart, die in den Namensgesängen von Gaikorobi am häufigsten vorkommt. Bis auf eine Ausnahme gehören alle Strophen des hier vorgelegten Textes des Gesanges Kwiano dieser Art an. Die Besonderheiten der anderen Strophen können hier nicht erörtert werden.

Bei einer Strophe kann man grundsätzlich zwei verschiedene Bestandteile erkennen. Im ersten, im folgenden immer mit "a" gekennzeichneten, kommen, von einzelnen Ausnahmen abgesehen, keine Namen vor. Im zweiten, hier mit "b", "c", "d" usw. gekennzeichneten, kommen hauptsächlich Namen vor. Jeder Name gehört zu einem Namenpaar, und mehrere Namenpaare bilden eine Namenreihe. Als ein Beispiel für ein Namenpaar sei folgendes angeführt: 1. Moenondimeli, 2. Tumanondimeli. Als ein Beispiel für eine Namenreihe sei genannt:

1. Moenondimeli, 2. Tumanondimeli,
3. Moekwandambuli, 4. Tumakwandambuli,
5. Ngundenaue, 6. Kəpmandenaue.

Innerhalb einer Strophe wird eine Namenreihe bzw. ein Namenpaar auf einzelne Verse (Zeilen) aufgesplittet. Im folgenden wird nun eine Strophe wiedergegeben, im vollen Wortlaut, wobei die Hervorhebung der Namen der oben aufgeführten Namenreihe deren Aufsplitterung verdeutlichen soll. Alle Namen werden auch hier gross geschrieben (1).

- a. *djəpanda keikiando*
- a. *djəpanda keikiando*
- a. *djəpanda keikiando*
- b. *nyan Moengensui Mindjembəbma ngea ka nyan Moenondimeli ngo angi mbambu*
Ambuwe tangla
- a. *djəpanda keikiando*
- c. *nyan Moengendambui Kamblambəbma ngea ka nyan Tumanondimeli ngo angi mbambu*
Ngangawe tangla
- a. *djəpanda keikiando*
- a. *djəpanda keikiando*
- d. *nyan Wandambui Kulolo ngea ka nyan Moekwandambuli ngo angi mbambu Yambure-*
meli tangla
- a. *djəpanda keikiando*
- e. *nyan Nondambui Ngambalo ngea ka nyan Tumakwandambuli ngo angi mbambu*
Kavakmeli tangla
- a. *djəpanda keikiando*
- a. *djəpanda keikiando*
- f. *nyan Wansambe Mandjimeli ngea ka nyan Ngundenaue ngo angi mbambu Ngəritu tangla*
- a. *djəpanda keikiando*
- g. *nyan Melisambe Mandjimembia ngea ka nyan Kəpmandenaue ngo angi mbambu Kawitu*
tangla

(1) Für eine Uebersetzung der folgenden Strophe vgl. Strophe 3 des ersten Teiles des vorgelegten Textes (s. unten).

- a. *djəpanda keikiando*
- a. *djəpanda keikiando*
- a. *djəpanda keikiando*

Der von mir im folgenden wiedergegebene Text des Namensgesanges Kwiano enthält, bis auf besonders vermerkte Ausnahmen: 1. einen der hier mit "a" gekennzeichneten Verse und 2. den mit "b" gekennzeichneten Vers einer Strophe. Im Falle der hier als Beispiel im vollen Wortlaut wiedergegebenen Strophe würde diese also folgendermassen, in gekürzter Weise, wiedergegeben werden:

- a. *djəpanda keikiando*
- b. *nyan Moengensui Mindjembabma ngea ka nyan Moenondimeli ngo angi mbambu Ambwase tangla.*

Wie man anhand dieser Strophe erkennt, bilden alle anderen, von mir so nicht wiedergegebenen Verse nur Wiederholungen bzw. enthalten Namen verschiedener Namenreihen. Durch die Wiedergabe von Vers "a" und Vers "b" ist somit die Aussage einer Strophe vollständig wiedergegeben. Die Namen derjenigen Namenreihen, die in dem von mir vorgelegten Text vorkommen, werden in einer Liste zusammengestellt, die dem Text vorangeht. Hier muss man aber bedenken, dass nicht jede Namenreihe gleich viele Namen besitzt, d.h. manchmal sind es auch nur zwei Namen. So kommt es vor, dass innerhalb der gleichen Strophe die gleichen Namen mehrmals gesungen werden. Wenn z.B. nach Vers "b" und Vers "c" keine weiteren Namen zur Verfügung stehen, wird für Vers "d" wiederum der gleiche Namen wie für Vers "b" und für Vers "e" der gleiche wie für Vers "c" genommen usw. Es sollte somit möglich sein, anhand dieser Namenreihen und der wiedergegebenen Verse "a" und "b" den vollständigen Strophen-text jeweils selber zu konstruieren. Man muss hier aber auch sagen, dass es Ausnahmen gibt, die Variationsmöglichkeiten des Verses "a" innerhalb einer Strophe beinhalten. Falls eine solche Variation in den Strophen vorkommt, wird es in Anmerkungen vermerkt werden.

Für diese Variationen des Verses "a" gibt es keine feststehende Reihenfolge, bzw. eine solche konnte nie in den sehr verschiedenen Gesängen, die in Gaikorobi aufgenommen wurden, bemerkt werden. Es genügt also die Angabe einer Variation. Wie oft sie dagegen tatsächlich angewendet wird, ist dem einzelnen Sänger, seiner Kenntnis und der jeweiligen Situation überlassen. Gleiches gilt ja auch für die Reihenfolge der Namenpaare innerhalb einer Namenreihe. Während die Namenpaare in sich fixiert sind, trifft dies keinesfalls für ihre Abfolge zu. Höchstens die ersten Namenpaare einer Namenreihe werden meistens in der gleichen Reihenfolge gegeben. Man muss daher vor einer allzu

grossen Systematisierung dieser Gesänge warnen, weil diese die erlebbare und beobachtbare Situation verfälschen würde. Die hier angegebene Schematisierung dient ja nur dem Zweck, den Grundaufbau der gekürzt wiedergegebenen Strophen zu veranschaulichen (1). Uebrigens hat schon Bateson auf dieses Phänomen einer nicht festgelegten Reihenfolge aufmerksam gemacht (2).

Abschliessend sollen noch einige Worte der Uebersetzung ins Deutsche gewidmet sein. Wie schon gesagt wurde, stellen alle diese Gesänge fast unüberwindliche Schwierigkeiten dar. Ich versuchte die Gesänge schon im Feld zu übersetzen; immer wieder scheiterte ich jedoch daran, dass Einheimische selber keine genaueren Erklärungen zu bestimmten Worten geben konnten. Besonders die häufig auftretenden stereotypen Formulierungen stellen grosse Schwierigkeiten für eine Uebersetzung dar. Ferner kommt hinzu, dass viele Worte eines solchen Gesanges in der Alltagssprache nicht verwendet werden, und so auch besonders junge Menschen diese Worte nicht verstehen. Wir haben ausserdem wie in den Mythen die Erscheinung zu bemerken, dass oft nur Andeutungen und Hinweise gegeben werden. So fehlen häufig die Angabe des Subjekts und die genauere Kennzeichnung des Objekts, und oft wird nur ein Verbstamm, ohne Suffixe, gegeben. Die vorkommenden Suffixe sind ferner in Mythen-texten z.B. selten anzutreffen, so dass weitere Schwierigkeiten hinzutreten. Ich möchte daher an dieser Stelle ein gewisses Unbehagen nicht verbergen, das man bei einer Veröffentlichung solcher Texte empfinden kann.

Für die Uebersetzung der hier vorgelegten Texte war es ferner unabdingbare Voraussetzung, die behandelten Themen, z.B. Sagogewinnung, Tauschhandel usw. in der einheimischen Kultur in den Einzelheiten zu kennen, eine Anschaulichkeit zu besitzen und die besonderen Termini, z.B. für Bestandteile der Waschtrogkonstruktion, zu beherrschen. Ohne diese Voraussetzungen wäre ein Verständnis kaum möglich. Nicht selbst beobachtete Vorgänge, die in diesen Gesängen beschrieben werden, kann man kaum begreifen, was wiederum mit der stereotypen Darstellungsweise zusammenhängt.

Trotz all dieser Probleme soll eine Publikation versucht werden. Es wird dies ja anhand eines sehr begrenzten Materials geschehen. Es

(1) Es sei nochmals hervorgehoben, dass die hier gemachte Schematisierung einer Strophe für jene Strophen gilt, die hier veröffentlicht werden, bis auf eine gekennzeichnete Ausnahme.

(2) Vgl. Bateson ²1958:223.

kann hier nur nochmals wiederholt werden, dass diese Namengesänge das Zentrum der Mythologie am Mittelsepik bilden. Auch Einheimische vertraten diese Ansicht. Besonders Männer, die nur wenige Mythen von ihren Vätern oder Brüdern überliefert bekommen haben, nehmen mit grossem Interesse an diesen Gesängen teil, hören zu, versuchen selbst, einige Verse oder Strophen mitzusingen, wenn sie auch auf diese Weise erst die exoterischen Mytheninhalte mitbekommen. Doch jeder muss zuerst die exoterische Variantenfülle über sich ergehen lassen, bevor er zu den esoterischen Elementen vordringen kann. Man wird diese Gesänge als Schulung in der Mythologie für die Einheimischen selbst betrachten können. Es kann hier ja nicht näher auf diese Namengesänge eingegangen werden, da es über den Rahmen dieser Arbeit hinausführen würde. Es sei nur noch angemerkt, dass sich die Namengesänge von Gai-korobi wesentlich von jenen der Iatmul, aber auch von denen in Marap - wie selbst festgestellt werden konnte - unterscheiden.

Verzeichnis der Namenreihen der wiedergegebenen Teile des Gesanges Kwiano (1):

Erdboden bzw. Mutter:	Membewoliman Kambiambewoliman Moenondindjo Tumanondindjo Moemnongusimbo Tumanongusimbo Sisalambundo Kalambundo Naumambindjo Tauamambindjo
Vater der Sagopalme:	Moengensui Moengendambui Wandambui Nondambui Wansambe Melisambe
Männerhaus bzw. Ort:	Mindjembät Kamblambät Kulolo Ngambalo Mandjimeli Mandjimembia
Sagopalme bzw. Sago:	Moenondimeli Tumanondimeli Moekwandambuli Tumakwandambuli Ngundenaue Kəpmandenaue

(1) Die Namen bzw. Namenreihen werden in der Reihenfolge ihres ersten Auftretens im Gesang aufgeführt. Es sei nochmals gesagt, dass mit diesen Namenreihen die vollständigen Strophentexte gebaut werden können.

Erdboden bzw. Krokodil:	Ambuwe Ngangawe Yamburəmeli Kavakmeli Ngənitū Kauvitū
Stock:	Yapan Yamamban
Palmblattrippe bzw. Palmbblatt:	Vandəmbelo Djendjəmbelo Kələmboelo Kwatnamboelo Witombelo Tetombelo
Dorn bzw. Speer:	Laminon Lamingowan Nigwan Kwanigwan Tangunəmbi Mambanəmbi
Tausendfüßler:	Mindjendimi Mindjelan Ngwandenumbuk Ngwandianumbuk
Tau:	Manodjimbun Tambanodjimbun
Blüte:	Kusonawe Kusombandi Lisombandi Sisombandi
Blütenzweige:	Atembandi Yatembandi Malokumban Tambanokumban
Papagei:	Kwalumanmeli Sangimanmeli Yangənvavi Yangənkwalu Ngəngenkwalu Vevekwalu
Frau:	Moewando Moewanaran Mbuando Mbuanaran Tewando Tewanaran
See bzw. Sagosumpf:	Wolime Djindjime Wolilumun Tumulumun Wingumbali Ngingumbali
Holzmesser:	Mankasakman Tambakasakman
Axt bzw. Sagoklopf:	Moendumban Moenduwuse
Schlingpflanze <i>wanyinge</i> :	Yalauvindimi Yalauviwuse Yalauvinəmbək Yalauvindo

Stützstock des	
Waschtrog:	Vingumbanmeli Ngingumbanmeli
Siebhaltestock:	Sisimbanmeli Wasimbanmeli
Auffangtrog:	Windumalan Tavendumalan Alumalan Talumalan Yivule Sevule
Stöcke im Trog:	Mbiapan Mbiapanmeli
Männerhaus:	Kwalumbet Sangimbet Mbiasoman Nyanglamboman
Sohn von Moengensui:	Tuindjendimi Yimbangowan Kwalundamamoem Sangindamamoem
Schlitztrommel:	Alekambu Salekambu Wingumambian Ngingumambian
Erde-Oel-Kalk-Mischung:	Yimbando Yimbanaran Yimbannyauemange Yimbansoemange
Drehbewegung:	Sumoewan Sumoembalu
Tragnetz:	Kæmbiwusæmeli Yimbaiwusæmeli
Kapuze bzw. Kokosbast:	Woveyangambo Sauveyangambo Tæmakwandiapo
Wohnhaus:	Weilmane Yensaremane Vandæmane Djendjæmane
Marktplatz:	Suisaptuvu Nangusaptuvu Mboemandetuvu Kwansegatuvu
Backschale:	Auviambalu Sauviambalu Yansængæman Yansængænæmbæk Yansæmalan Yansæmbalu

Zum Inhalt des Gesanges Kwiano:

Da es im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich ist, den gesamten Gesang wiederzugeben - würde dies doch allein einen ganzen Band beanspruchen -, soll hier eine knappe Zusammenfassung des inhaltlichen Ablaufes dieses Namengesanges folgen.

In dem einleitenden Teil der beiden *vimbe* wird angedeutet, dass der Papagei *kwalu* in den Sagosumpf Wolime, der sich im Osten des heutigen Gaikorobi befindet, hinausgeflogen sei und sich auf einen Zweig der Sagopalme gesetzt habe. Daran anschliessend heisst es, dass Moem bzw. die Sagopalme in die Mitte des Sumpfes hinuntergezogen sei.

Nach dieser recht unverständlichen und nicht weiter erklärbaren Einleitung beginnt der erste *non* so, wie es in dieser Arbeit auch publiziert wird (s. unten). Es wird beschrieben, wie die Sagopalme emporwächst und gross wird. Daran anschliessend wird wieder von Papageien gesprochen, die sich auf den Zweigen der Blüten der Sagopalme aufhalten, herumhüpfen und Wasser trinken. Schliesslich ziehen sie nach Süden, zu den Bergen Kumbrangau, wo sie sich in Bambus verbergen.

Im zweiten *non* werden Handlungen beschrieben, die über Sago selbst keine spezifischen Aussagen enthalten. Es wird dargestellt, wie der Ahne Moem nach Ambiang, also nach Norden, geht, zu einem Mann namens Alekumban. Sie tauschen Arecanüsse gegen verschiedene Muschel- und Schneckenschalen, und nach dem Tausch stiehlt Moem weitere Arecanüsse. Daraufhin holt Moem seine Kinder aus seinem Dorf, und sie umzingeln das Dorf von Alekumban, bis Moenondimeli, der sozusagen als Sohn von Moem bezeichnet wird, Alekumban töten kann. Es wird dann ausführlich das einem Kriegszug folgende Fest beschrieben und Moenondimeli wird als erfolgreicher Krieger gefeiert.

Im dritten *non* wird davon berichtet, wie ein Vergeltungskrieg seitens der Menschen aus dem Norden droht, und wiederum rüstet sich Moenondimeli für den Krieg, den er mit seinen aussergewöhnlichen Fähigkeiten schnell beenden kann. Es folgt dann eine Handlung, die in den in dieser Arbeit vorgelegten Mythen schon öfter dargelegt wurde. Während Moenondimeli von seinem erfolgreichen Kriegszug im Norden zurückkehrt, trifft er unterwegs auf die Frau Solambundivi, die vergeblich das Mark bestimmter Palmen auswäscht. Sie hört den Ruf der Papageien, die Moenondimeli begleiten. Sie sieht den Mann Moenondimeli - diesen grossen Mann mit einer langen Nase, wie es ausdrücklich heisst. Wir hörten schon den weiteren Fortgang dieser Handlung: Solambundivi versucht vergebens, den Weg von Moenondimeli zu versperren. Vom Bruder der Frau droht dann Moenondimeli Gefahr, und es werden Kriegsvorbereitungen getroffen. Ein Mann, Kavokavi, versucht, Moenondimeli festzuhalten, doch er wird von diesem verschlungen. Hier haben wir den Ansatz zur Mythe der Kuskusentstehung, wie sie von Yamanawan geschildert wurde (1).

(1) Vgl. die Mythe Nr. 18, Abschnitt 8.1.4.

Ziemlich unvermittelt heisst es dann plötzlich, dass ein Mädchen gestorben sei, welches vom Bruder von Solambundivi bestattet wird. Es ist jenes Mädchen, aus dessen Grab der Fisch Kumbrangwendjo entweicht (1).

Im vierten *non* wird anfangs von dem Streit zwischen Moenondimeli und Təpmeamanmeli, also zwischen Sagopalme und Borassuspalme, gesprochen. Die Sagopalme zieht in den Sumpf hinaus, während die Borassuspalme im Dorf zurückbleibt (2). Daraufhin tritt die Frau Moewando in den Sagosumpf und fällen die Palme. Es folgt die Darstellung der Sagogewinnung, des Tauschhandels und des Backens von Sagofladen, die ja im folgenden Text ausführlicher zu betrachten sein wird. Der Schlussteil selbst enthält inhaltlich keine weiteren, zusätzlichen Aussagen.

Das Wachsen der Sagopalme; Ausschnitt aus dem Gesang Kwiano

- | | |
|---|--|
| <p>1a. <i>yo</i> <i>djali</i> <i>yo</i>
 Rinde (3) Öffnen (4) Rinde</p> <p> <i>djali</i> <i>tangle</i> <i>tangla</i>
 Öffnen Boden (5) Boden</p> <p> <i>djoli</i> <i>tangla</i> <i>djoli</i> <i>tangle</i>
 Öffnen Boden Öffnen Boden</p> | <p>Der Erdboden der Mutter Membewoliman wird wie eine Palmrinde aufgerollt und geöffnet.</p> |
| <p>1b. <i>name</i> <i>nina</i> <i>tangla</i> <i>Membewoliman</i> <i>tangla</i>
 Mutter dein Boden Membewoliman Boden</p> | |
| <p>2a. <i>məne mbəmbəm</i> <i>viawawao</i>
 du zittern (6) schlagen</p> <p> <i>tangəkn mbəmbəm</i> <i>viawawao</i>
 Boden zittern schlagen</p> | <p>Am Ort Mindjembət durchbrichst du, Moenondimeli, Sohn von Moengensui, den zitternden Erdboden, den Erdboden vom Ahnen Ambuwe (7).</p> |

-
- (1) Vgl. die Mythe Nr. 36, Abschnitt 8.1.6.
(2) Vgl. die Mythen Nr. 21 und Nr. 22, Abschnitt 8.1.4.
(3) *yo* ist eine Palmenart, deren Rinde für die Fussböden von Häusern verwendet wird. Sie muss dazu aufgerollt und flachgedrückt werden. Hier wird der Boden dieser Rinde gleichgesetzt.
(4) *djali*- hat die Bedeutung des Aufrollens, Öffnens.
(5) *tangle* (oder *tangla*, *tangəkn*) ist Fussboden des Hauses, Tanzplatz oder Bachbett; es trägt immer weibliche Namen.
(6) Mit *mbəmbəm* ist *ndəndən* vergleichbar, das das Krachen oder Zittern bei Erdbeben oder brennenden Häusern umschreibt. Das Niederstürzen eines Ahnen wird auch mit *ndəng* oder *mbəm* umschrieben, ähnlich dem Ruf des Schwirrholzes.
(7) Der Name Ambuwe bedeutet Kopf des Krokodils; die Erde kann ja auch als Krokodil gedacht werden.

- 2b. *nyan Moengensui Mindjembəma*
Sohn Moengensui in Mindjembət

ngea ka nyan Moenondimeli
Ort dieser Sohn Moenondimeli

ngo angi mbambu Ambuwe tangla
(1) hier Ahne (2) Ambuwe Boden

- 3a. *djəpanda keikiando*
Blüten fallen er breitet aus

Am Ort Mindjembət breitet Moenondimeli, Sohn von Moengensui, die Palmblatt-rippen (3) aus; auf Boden vom Ahnen Ambuwe.

- 3b. *nyan Moengensui Mindjembəma*
Sohn Moengensui in Mindjembət

ngea ka nyan Moenondimeli
Ort dieser Sohn Moenondimeli

ngo angi mbambu Ambuwe tangla
hier Ahne Ambuwe Boden

- 4a. *səla latnama*
aufbrechen (4) du erhebst dich

Am Ort Mindjembət aufgebrochen, erhebst du dich, Moenondimeli, Sohn von Moengensui; auf Boden vom Ahnen Ambuwe.

səlawi latnama
aufbrechen (5) du erhebst dich

- 4b. *nyan Moengensui Mindjembəma*
Sohn Moengensui in Mindjembət

ngea ka nyan Moenondimeli
Ort dieser Sohn Moenondimeli

ngo angi mbambu Ambuwe tangla
hier Ahne Ambuwe Boden

- 5a. *təvəso ko kolaso ko*
einzäunen einzäunen (6)

Am Ort Mindjembət wird

-
- (1) Dieses Wort kann nicht übersetzt werden; vielleicht ist es ein Suffix zum vorangehenden Namen.
(2) *mbambu* wird hier als Ahne gedeutet. Informanten konnten das Wort, wie das Wort *ngo*, nicht erklären. Mit *mbuambu* werden die Vorfahren der eigenen Mutter bezeichnet; es steht also im Gegensatz zu *ngwail*, den väterlichen Vorfahren.
(3) Obgleich *djə* eigentlich Blüte heisst, so sind jedoch hier nach Angabe der Informanten die Palmblatttrippen gemeint, die hervorkommen, sich ausbreiten.
(4) *sə-* hat die Bedeutung von "schiessen" und "durchbrechen".
(5) *lawi-* hat die Bedeutung von "hochheben", "abheben", d.h. der Erdboden wird von der Pflanze durchstossen und hochgehoben.
(6) Eine genauere Uebersetzung ist vorerst nicht möglich. Der Ausdruck *təvəso* kann auch im Sinne von "mit Verbotzeichen markieren" verwendet werden, z.B. bei Nahrungspflanzen. Bei Arecapalmen werden kleine, kreisförmige Zäune um die junge Pflanze errichtet, nicht jedoch bei der Sagopalme.

- 5b. *nyan Moengensui Mindjembəbma*
Sohn Moengensui in Mindjembəb

ngea ka nyan Moenondimeli
Ort dieser Sohn Moenondimeli

ngo angi mbambu Ambuwe tangla
hier Ahne Ambuwe Boden

Moenondimeli, Sohn von Moengensui, eingezäunt; auf Boden vom Ahnen Ambuwe.

- 6a. *tu senamo*
Palmbblattscheide du löst

mbai senamo
Palmbblütenhüllblatt du löst

- 6b. *nyan Moengensui Mindjembəbma*
Sohn Moengensui in Mindjembəb

ngea ka nyan Moenondimeli
Ort dieser Sohn Moenondimeli

ngo angi mbambu Ambuwe tangla
hier Ahne Ambuwe Boden

Yapan kulo tuso kwamən
Yapan (1) einzäunen du bleibst

kwalaso kwamən ngoi
einzäunen du bleibst Ahne

məna Vandəmbelo səneo
dein Vandəmbelo lösen

Am Ort Mindjembəb entfaltest du die Palmbblätter (2), Moenondimeli, Sohn von Moengensui; auf Boden vom Ahnen Ambuwe. [An dem Stock] Yapan [hochgezogen] und eingezäunt, entfaltest du deinen Ahnen, [das Palmbblatt] Vandəmbelo.

- 7a. *luvo nəmbi luvo*
hineinstecken Dorn hineinstecken

kwanama kaluvu nəmbi
du bleibst hineinstecken Dorn

kaluvu kwanama
hineinstecken du bleibst

- 7b. *nyan Moengensui Mindjembəbma*
Sohn Moengensui in Mindjembəb

ngea ka nyan Moenondimeli
Ort dieser Sohn Moenondimeli

Am Ort Mindjembəb steckst du, Moengensui, Dornen in den Sohn Moenondimeli; in [seine] Haut steckst du deinen Ahnen Laminon [Dornen] hinein.

-
- (1) Auch dieses Wort kann nicht übersetzt werden. Möglicherweise bezieht es sich auf das Verb *ku-* (halten, ergreifen). Ich lasse es im folgenden unübersetzt.
(2) Obgleich *mbai* ein Palmbblütenhüllblatt ist, ist nach Aussage der Informanten hier das Palmbblatt gemeint.

mbangə ngoi mənə Laminon kulo
Haut Ahne dein Laminon

luwo mbəmbəm kulo
hineinstecken zittern

- 8a. *ndune mbanga vanda tawaia*
des Mannes Haut Muster eingraben

mbandi mbanga djendja tawaia
Novize Haut Muster (1) eingraben

- 8b. *nyan Moengensui Mindjembəbma*
Sohn Moengensui in Mindjembet

ngea ka nyan Moenondimeli
Ort dieser Sohn Moenondimeli

mbangə Laminon kulo
Haut Laminon

- 9a. *ve pləmpləm watnama*
treten (2) hinabstossen du wächst

ve sendjam watnama
treten tanzen du wächst

- 9b. *nyan Moengensui Mindjembəbma*
Sohn Moengensui in Mindjembet

ngea ka nyan Moenondimeli
Ort dieser Sohn Moenondimeli

ngo angi mbambu Ambuwe tangla
hier Ahne Ambuwe Boden

Yapan kulo tuso kwalo
Yapan einzäunen geblieben

kwalaso kwalo
einzäunen geblieben

- 10a. *undjen tundjen watnama*
hin- und herwinden (3) du wächst

tundjen undjen watnama
hin- und herwinden du wächst

Am Ort Mindjembet werden in die Haut des Mannes und Novizen Moenondimeli, Sohn von Moengensui, Muster eingegraben; in [seiner] Haut [die Dornen] Laminon.

Am Ort Mindjembet [auf den Boden] getreten, [die Wurzel] hinabstossend und tanzend wächst du, Moenondimeli, Sohn von Moengensui; auf Boden vom Ahnen Ambuwe [am Stock] Yapan [hochgezogen] und eingezäunt.

Am Ort Mindjembet wächst du, dich hin- und herwindend [wie eine Schlange],

(1) Eine Unterscheidung von *vanda* und *djendja* ist nicht möglich.

(2) Wenn der Wind in die Bäume fährt und diese sich bewegen, so sollen die Bäume tanzen. Der Wind soll auch Pflanzen wachsen lassen.

(3) *undjen tundjen* sagt man auch von einem Krokodil, das sich hin- und herbewegt, wenn man darauf tritt, um es zu töten.

- 10b. *nyan Moengensui Mindjembəbma*
Sohn Moengensui in Mindjembət

ngea ka nyan Moenondimeli
Ort dieser Sohn Moenondimeli

ngo angi mbambu Ambuwe tangla
hier Ahne Ambuwe Boden

Yapan kulo tuso kwalo
Yapan einzäunen geblieben

kwalaso kwalo
einzäunen geblieben

Moenondimeli, Sohn von Moengensui; auf Boden vom Ahnen Ambuwe [am Stock] Yapan [hochgezogen] und eingezäunt.

- 11a. *wolingi tolingi watnama*
eng zusammen (1) du wächst

tolingi wolingi watnama
eng zusammen du wächst

- 11b. *nyan Moengensui Mindjembəbma*
Sohn Moengensui in Mindjembət

ngea ka nyan Moenondimeli
Ort dieser Sohn Moenondimeli

ngo angi mbambu Ambuwe tangla
hier Ahne Ambuwe Boden

Yapan kulo tuso kwalo
Yapan einzäunen geblieben

kwalaso kwalo
einzäunen geblieben

Am Ort Mindjembət wächst du eng zusammenstehend, Moenondimeli, Sohn von Moengensui; auf Boden vom Ahnen Ambuwe [am Stock] Yapan [hochgezogen] und eingezäunt.

- 12a. *nduat ngwanda nduat*
den Mann er umkreist (2) den Mann

ngwandanda mbandiat ngwanda
er umkreist den Novizen er umkreist

mbandiat ngwandanda
den Novizen er umkreist

- 12b. *nyan Moengensui Mindjembəbma*
Sohn Moengensui in Mindjembət

Am Ort Mindjembət umkreist er [und geht in] die Haut des Mannes und Novizen Moenondimeli, Sohn von Moengensui; auf Boden vom Ahnen Ambuwe [am Stock] Yapan [hochgezogen] und eingezäunt.
Welcher Mann umkreist ihn?
Der Mann Mindjendimi umkreist ihn.

-
- (1) Von Menschen, die sich um einen Punkt versammeln, sagt man: *ndu to nalekaimbo wolongigə* (Männer und Frauen sind an einer Stelle eng zusammen).
- (2) *ngwanda-* wird sehr vielfältig verwendet; hier im Sinne von umkreisen, in etwas hineingehen. Man kann auch jemandem zurufen: *kala ngwandime* (komm hierher!), wenn jemand um etwas herumgehen muss, z.B. einen Baum.

ngea ka nyan Moenondimeli
Ort dieser Sohn Moenondimeli

mbangə mbambu Ambuwe tangla Yapan kulo
Haut Ahne Ambuwe Boden Yapan

tuso kwalo kwalaso kwalo
einzäunen geblieben einzäunen ge-

ndu andə nduat ngwandano
blieben Mann welcher Mann umkreisen

ndu Mindjendimi ngwandano
Mann Mindjendimi umkreisen

- 13a. *tumbun tanando*
Bewölkung tritt ein

angen tanando
Schatten (1) tritt ein

- 13b. *nyan Moengensui Mindjembəma*
Sohn Moengensui in Mindjembət

ngea ka nyan Moenondimeli ngo angi
Ort dieser Sohn Moenondimeli hier

Yapan kulo tuso kwalo kwalaso
Yapan einzäunen geblieben einzäu-

kwalo mbambu Ambuwe tangla
nen geblieben Ahne Ambuwe Boden

- 14a. *djimbun yeyo djimbun yeyo*
Tau werfen Tau werfen

kwanama angen yeyo
du bleibst Schatten werfen

angen yeyo kwanamo
Schatten werfen du bleibst

- 14b. *nyan Moengensui Mindjembəma*
Sohn Moengensui in Mindjembət

ngea ka nyan Moenondimeli
Ort dieser Sohn Moenondimeli

Bewölkung und Schatten treten am Ort Mindjembət ein. Moenondimeli, Sohn von Moengensui, auf Boden vom Ahnen Ambuwe [am Stock] Yapan [hochgezogen] und eingezäunt.

Tau und Schatten wirfst du, Moenondimeli, am Ort Mindjembət; Sohn von Moengensui, auf Boden vom Ahnen Ambuwe, [am Stock] Yapan [hochgezogen] und eingezäunt. Dein Ahne Manodjimbun wirft Tau (2).

-
- (1) *angen* ist auch eine Art Sonnenschutz bzw. Windschirm: auf zwei gegabelten Pfosten liegt ein Querbalken auf, an den Sagopalmbblätter angelehnt werden; *angen* kann aber auch einen Kranken "verdunkeln".
- (2) Man sagte, dass der in der Pflanze anwesende "Mann" diesen Tau werfe. Es handelt sich um einen personifizierten Saft der Pflanze. Wenn eine Pflanze angeschnitten wird und eine Flüssigkeit herausfließt, so soll diese auch von diesem "Mann" kommen.

ngo angi mbambu Ambuwe tangla
hier Ahne Ambuwe Boden

tuso kwalo kwalaso
einzäunen geblieben einzäunen

kwalo ngoi mēna Manodjimbun
geblieben Ahne dein Manodjimbun

kulo kwandeko djimbun yeyo
? Tau werfen

- 15a. wito ndawaio teto ndawaio
sich lösen und fallen sich lösen

teto ndawaio
und fallen sich lösen und fallen

wito ndawaio
sich lösen und fallen

- 15b. nyan Moengensui Mindjembəbma
Sohn Moengensui in Mindjembəb

ngea ka nyan Moenondimeli
Ort dieser Sohn Moenondimeli

ngo angi mbambu Ambuwe tangla Yapan kulo
hier Ahne Ambuwe Boden Yapan

tuso kwalo kwalaso kwalo
einzäunen geblieben einzäunen ge-

ngoi mēna Vandəmbelo ndaneo
blieben Ahne dein Vandəmbelo fallen

- 16a. watəgə tələ venamo
hochgewachsen geblieben du schaust

kuso melia venamo watəgə
Blüte (1) Auge du schaust hochge-

tələ sonamo kuso
wachsen geblieben du schaust Blüte

ndama sonamo
Nase du schaust

[Palmlblätter] lösen sich
und fallen herunter.
Moenondimeli, Sohn von
Moengensui, am Ort Mind-
jembəb; auf Boden vom
Ahnen Ambuwe, [am Stock]
Yapan [hochgezogen] und
eingezünt. Dein Ahne
Vandəmbelo [Palmlblatt]
fällt.

Hochgewachsen schaust du
mit Augen und Nase deiner
Blüte, Moenondimeli, Sohn
von Moengensui; am Ort
Mindjembəb auf Boden vom
Ahnen Ambuwe, [am Stock]
Yapan [hochgezogen] und
eingezünt. [Mit] dei-
nem Ahnen Kusanawe [Blüte],
hochgewachsen, schaust
du (2).

-
- (1) Mit *kuso* wird der ganze Blütenstand der Sagopalme bezeichnet.
(2) Der Informant Nigwan sagte: "Die Blüte der Sagopalme ist hochge-
wachsen und schaut hinunter in das Wasser, in dem Fische ent-
stehen."

- 16b. *nyan Moengensui Mindjembəbma*
Sohn Moengensui in Mindjembət

ngea ka nyan Moenondimeli
Ort dieser Sohn Moenondimeli

ngo angi mbambu Ambuwe tangla
hier Ahne Ambuwe Boden

tuso kwalo kwalaso
einzäunen geblieben einzäunen

kwalo ngoi mənə Kusonawe kulo
geblieben Ahne dein Kusonawe

watəgə tələ venamo
hochgewachsen geblieben du schaust

- 17a. *djə vialo djə vialo*
Blüte ausgebrochen Blüte ausge-

kwanama mo
brochen du bleibst Blütenspitze

vialo mo vialo
ausgebrochen Blütenspitze ausge-

kwanama
brochen du bleibst

Die Blüte und die Blüten-
spitze hast du aufgebro-
chen.
Moenondimeli, Sohn von
Moengensui, am Ort Mind-
jembət, auf Boden vom
Ahnə Ambuwe eingezäunt,
hast du die Blüte und Blü-
tenspitze aufgebrochen.

- 17b. *nyan Moengensui Mindjembəbma*
Sohn Moengensui in Mindjembət

ngea ka nyan Moenondimeli
Ort dieser Sohn Moenondimeli

ngo angi mbambu Ambuwe tangla
hier Ahne Ambuwe Boden

tuso kwalo kwalaso
einzäunen geblieben einzäunen

kwalo djə vialo
geblieben Blüte ausgebrochen

kwamən mo
du bliebst Blütenspitze

vialo kwamən
ausgebrochen du bliebst

- 18a. *kule lambo kule latnama ate*
Blütenzweige du breitest aus vordere

lambo ate latnama
Blütenzweige du breitest aus

Die Blütenzweige breitest
du aus, Moenondimeli, Sohn
von Moengensui am Ort Mind-
jembət; auf Boden vom

18b. *nyan Moengensui Mindjembäma*
Sohn Moengensui in Mindjembät

ngea ka nyan Moenondimeli
Ort dieser Sohn Moenondimeli

ngo angi mbambu Ambuwe tangla
hier Ahne Ambuwe Boden

tuso kwalo kwalaso
einzäunen geblieben einzäunen

kwalo ngoi mäna Atembandi kulo
geblieben Ahne dein Atembandi

Ahnen Ambuwe eingezäunt.
Deinen Ahnen Atembandi
[Blütenzweige] breitest
du aus.

19a. *ngu wole ngu wole*
Wasser fliessen Wasser fliessen

ngwa nongu wole nongu
Wasser Sagowasser fliessen Sago-

wole ngwa
wasser fliessen Wasser

Wasser und Sagowasser
fliessen. Auf den Zwei-
gen von Moenondimeli,
Sohn von Moengensui am
Ort Mindjembät [sitzt]
Kwalumanmeli [Papagei],
weisses Wasser und Sago-
wasser fliessen.

19b. *nyan Moengensui Mindjembäma*
Sohn Moengensui in Mindjembät

ngea ka nyan Moenondimeli
Ort dieser Sohn Moenondimeli

tambä wole ngwa kwalumanmeli
Zweig fliessen Wasser Kwalumanmeli

wole ngwa nongu toktok
fliessen Wasser Sagowasser ?

nongu wole ngwa songu
Sagowasser fliessen Wasser weisses

toktok songu wole
Wasser ? weisses Wasser fliessen

ngwa
Wasser

- 1a. *vegələ wulai tegələ* Die ältere Schwester Moewando ging [mit dem Holz-
geschaut sie ging hinein geblieben messer] (3) Mankasakman
walio in den Sumpf (4) Wolime
sie kam heraus zu [ihrem] Bruder Moenon-
dimeli, schaute, blieb,
und kam heraus.
- 1b. *Moewando nyimuna*
Moewando ältere Schwester (1)
Wolime sala nyimun Moenondimeli
Wolime See Bruder (2) Moenondimeli
ngo angi Mankasakman kulo
hier Mankasakman
- 2a. *agiat vegələ ngwande* Die ältere Schwester Moewando umkreist im Sumpf
hierher geschaut sie umkreist Wolime hier und dort
vegələ ngwande man schauend den Bruder Moenon-
geschaut sie umkreist Fuss (5) nondimeli [mit dem Holz-
messer] Mankasakman.
tegələ ngwande
geblieben sie umkreist
tegələ ngwande
geblieben sie umkreist
- 2b. *Moewando nyimuna Wolime*
Moewando ältere Schwester Wolime
sala nyimun Moenondimeli ngo angi
See Bruder Moenondimeli hier
Mankasakman kulo
Mankasakman
- 3a. *agiat puigələ ngwande* Die ältere Schwester
hierher gesäubert sie umkreist Moewando umkreist im Sumpf
puigələ ngwande man Wolime den Bruder Moenon-
gesäubert sie umkreist Fuss dimeli, hier und dort
puigələ ngwande [die Dornen mit dem Holz-
gesäubert sie umkreist messer] Mankasakman ent-
fernend.

-
- (1) In den hier nicht wiedergegebenen Versen dieser Strophe wird an Stelle von *nyimuna* das Wort *sambu* hinter die Namen Moewanaran, Mbuanaran und Tewanaran gesetzt.
(2) Frauen bezeichnen alle ihre Brüder mit *nyimun*.
(3) Dieses Holzmesser ist heute durch das Buschmesser ersetzt worden.
(4) *sala* bzw. *sat* ist die Bezeichnung für einen See. Wolime ist jedoch ein Sumpfgebiet.
(5) Hier ist der untere Stammteil der Palme gemeint.

puigələ ngwande
 gesäubert sie umkreist

- 3b. *Moewando nyimuna Wolime*
 Moewando ältere Schwester Wolime

sala nyimun Moenondimeli ngo angi
 See Bruder Moenondimeli hier

Mankasakman kulo puigələ ngwande
 Mankasakman gesäubert sie umkreist

ko puigələ ngwandia ko
 ? gesäubert sie umkreist ?

- 4a. *sam nyitnya nyitnyala*
 Biene aufbrausen (1) aufbrausen

Bienen brausen mit Kampfkraft auf.

kau nyitnya nyitnyala
 Kampfkraft aufbrausen aufbrausen (2)

- 5a. *nyigələ nyigələ nyigələla*
 angreifen ...

[Bienen] verfolgen und greifen [Moewando] an.

kegələ kegələ kegələla
 angreifen ... (2)

- 6a. *vinin ndalo nyimuna*
 du fällst gestürzt ältere Schwester

[Die Sagopalme] fällst du, ältere Schwester, [den Sago] klopfst du. [Die Sagopalme] fällst du, jüngere Schwester, [den Sago] wäschst du. Hier und dort darf [die Sagopalme] nicht niederstürzen.

vinin ndalo vinin
 du fällst gestürzt du fällst

Aeltere Schwester Moewando, im Sumpf Wolime fällst du den Bruder Moenondimeli mit der Axt Moendumban.

ndalo mbulo ndalo sambo
 gestürzt geklopft gestürzt jüngere

vinin ndalo
 Schwester du fällst gestürzt

vinin ndalo yolo
 du fällst gestürzt gewaschen

ndalo nyimuna vinin
 gestürzt ältere Schwester du fällst

ndalo sambo vinin
 gestürzt jüngere Schwester du fällst

- (1) *nyikn-* drückt aus, wie etwas im kriegerischen Sinne aufbraust, und wird so auch von Kriegern gesagt, die mit besonderen Pflanzenblättern erregt wurden. In einem anderen Namengesang wird auch von "Schuppen" der Fische gesagt, dass sich diese für den Kampf aufstellten, aufbrausten.
- (2) Von dieser Strophe wurden keine weiteren Verse gesungen.

ndalo nyimun ndalo
gestürzt ältere Schwester gestürzt

sambu ndalo wana
jüngere Schwester gestürzt hier nicht

ndalo kana ndalo mbulo
gestürzt dort nicht gestürzt geklopft

ndalo yolo ndalo ndalo
gestürzt gewaschen gestürzt gestürzt

6b. *Moewando nyimuna Wolime*
Moewando ältere Schwester Wolime

sala nyimun Moenondimeli ngo angi
See Bruder Moenondimeli hier

kula Moendumban kula vinin
Axt Moendumban Axt du fällst

ndalo mbulo ndalo
gestürzt geklopft gestürzt

7a. *wuləndəŋ wa keikno sui*
ndəŋ tönt es die Seele Oeffnung

sandjam sandjamo kaləndəŋ wa keikno
sandjam (1) *ndəŋ* tönt es die Seele

vavi sandjam sandjamo
Vogel *sandjam*

ndəŋ tönt es, die Seele
[der Sagopalme] steigt
hoch. Aeltere Schwester
Moewando im Sumpf Wolime,
du fällst den Bruder
Moenondimeli mit der Axt
Moendumban, *ndəŋ* tönt es.

7b. *Moewando nyimuna Wolime sala*
Moewando ältere Schwester Wolime See

nyimun Moenondimeli ngo angi kula
Bruder Moenondimeli hier Axt

Moendumban kula vigi kwani sogi
Moendumban Axt gefällt du bleibst ?

kwani wuləndəŋ wandə vigin
du bleibst *ndəŋ* tönt es du hast gefällt

- (1) Wenn eine Frau an einer dafür verbotenen Stelle Sago auswäscht. und infolgedessen im Dorf Regen fällt, dem ein kurzer, sehr heftiger Windstoss vorangeht, so sagt man von diesem Wind: *sui sandjam viasonandə* = *sandjam* bricht auf. Der Windstoss wird als Warnung, als Zeichen einer Gefahr gesehen. Wenn Feinde aufeinandertreffen, werden sie vorher von einem Vogel gewarnt, der *sandjam* genannt wird. Ein Informant verglich einmal diese "Einrichtung" im Kriegsfall mit einem Funkverkehr!! Mein Informant Nigwan sagte ferner zu dieser Stelle, dass sich *sui sandjam* auf den "Atem" (oder Windstoss) beziehe, der beim Niederstürzen der Palme hinaufsteige. Man könnte so sagen, dass die Seele der Sagopalme nach dem Fällen, wenn sie nicht festgehalten wird, wie ein Windstoss hochsteigt.

- 8a. *səlang* *kwananya*
hineinstecken du bleibst

səluvu *kwananyo*
abheben du bleibst
- 8b. *Moewando* *nyimuna* *Wolime*
Moewando ältere Schwester Wolime

sala nyimun Moenondimeli ngo angi
See Bruder Moenondimeli hier

Mankasakman kulo Yalauvindimi yalə
Mankasakman Yalauvindimi hinein

səluvu kwananya valuvu kwananya
abheben du bleibst ? du bleibst
- 9a. *Vimbanmeli* *vimban* *Ngembanmeli*
Vimbanmeli Stock (1) Ngembanmeli

Ngembanmeli ngemban Vimbanmeli
Ngembanmeli Stock (1) Vimbanmeli
- 9b. *Moewando* *nyimuna* *Wolime*
Moewando ältere Schwester Wolime

sala nyimun Moenondimeli ngo angi
See Bruder Moenondimeli hier

Vingumbanmeli kulo
Vingumbanmeli
- 10a. *Sisimbanmeli* *sisimban* *Wasimbanmeli*
Sisimbanmeli Stock (2) Wasimbanmeli

Wasimbanmeli wasimban Sisimbanmeli
Wasimbanmeli Stock (2) Sisimbanmeli
- 10b. *Moewando* *nyimuna* *Wolime*
Moewando ältere Schwester Wolime

sala nyimun Moenondimeli ngo angi
See Bruder Moenondimeli hier

Sisimbanmeli kulo
Sisimbanmeli
- 11a. *kusala* *kwananya*
hinunterschieben du bleibst

asəla *kwananyo*
darunterstellen du bleibst

Aeltere Schwester Moewando, im Sumpf Wolime steckst du [das Holzmesser] Mankasakman in [die Schlingpflanze] Yalauvindimi vom Bruder Moenondimeli hinein und hebst sie ab.

Vimbanmeli, Ngembanmeli [Stöcke des Waschtroges]. Aeltere Schwester Moewando im Sumpf Wolime beim Bruder Moenondimeli [steckt sie den Stock des Waschtroges] Vingumbanmeli [in den Boden].

Sisimbanmeli, Wasimbanmeli [Stock des Kokosbastsiebes]. Aeltere Schwester Moewando, im Sumpf Wolime beim Bruder Moenondimeli [steckt sie den Stock des Kokosbastsiebes] Sisimbanmeli [in den Boden].

Aeltere Schwester Moewando, im Sumpf Wolime beim Bruder Moenondimeli schiebst du [den Auffang-

-
- (1) Stock, der den Waschtrog hält bzw. stützt.
(2) Stock, der das Kokosbastsieb hochspannt.

11b. *Moewando nyimuna Wolime*
 Moewando ältere Schwester Wolime

sala nyimun Moenondimeli ngo angi
 See Bruder Moenondimeli hier

Windumalan yala
 Windumalan hinein

trog] Windumalan [unter
 den Ausguss des Waschtro-
 ges].

12a. *səle kwananya*
 hineinstecken du bleibst

vale kwananya
 ? du bleibst

Aeltere Schwester Moewan-
 do, im Sumpf Wolime beim
 Bruder Moenondimeli
 steckst du [das Stöckchen]
 Mbiapan [in den Auffang-
 trog] Windumalan hinein
 (1).

12b. *Moewando nyimuna Wolime*
 Moewando ältere Schwester Wolime

sala nyimun Moenondimeli ngo angi
 See Bruder Moenondimeli hier

Windumalan yala Mbiapan kulo
 Windumalan hinein Mbiapan

13a. *vingosoe vingosəsarəgnsoe*
 Stöckchen (2) ...

səsarəgnsoe səsarəgn vingosoeo

Aeltere Schwester Moewan-
 do, im Sumpf Wolime beim
 Bruder Moenondimeli
 [stellst du das Stöckchen]
 Vingumbanmeli [in den
 Auffangtrog].

13b. *Moewando nyimuna Wolime*
 Moewando ältere Schwester Wolime

sala nyimun Moenondimeli ngo angi
 See Bruder Moenondimeli hier

Vingumbanmeli kulo
 Vingumbanmeli

14a. *pəto kwananya*
 schneiden du bleibst

djimblo kwananya
 schneiden (3) du bleibst

Aeltere Schwester Moewan-
 do, im Sumpf Wolime
 schneidest du den Bruder

-
- (1) Die Stöckchen *mbiapan* (oder *vlemban*) liegen horizontal im Auffang-
 trog und spreizen somit das Palmb Blütenhüllblatt, in das die Sago-
 stärke mit dem Wasser fließen soll.
- (2) Die Stöckchen *vingosəsarək* stehen leicht geneigt im Auffangtrog un-
 terhalb der Mündung des Waschtroges. Es werden Fiederblätter an
 diese gelegt, die den Strom des herabfließenden Wassers auffangen
 sollen.
- (3) *djimblo* = von oben herab schneiden.

14b. *Moewando nyimuna Wolime*
 Moewando ältere Schwester Wolime

sala nyimun Moenondimeli ngo angi
 See Bruder Moenondimeli hier

kula Moendumban kula
 Axt Moendumban Axt

[d.h. die Sagopalme!]
 Moenondimeli mit der Axt
 Moendumban.

15a. *mbeləlo yini vənando*
 du hast aufgebrochen er schaut

kwalu mēlia vənanda
kwalu-Papagei Auge er schaut

salato yini sonanda
 du hast aufgebrochen er schaut

sangi ndama sonando
sangi-Papagei Nase er schaut

Das Auge vom *kwalu*-Papagei
 und die Nase vom *sangi* -
 Papagei schauen [aus dem
 Sagomark] hervor.
 Aeltere Schwester Moewan-
 do im Sumpf Wolime, den
 Bruder Moenondimeli hast
 du mit der Axt Moendumban
 aufgebrochen.

15b. *Moewando nyimuna Wolime*
 Moewando ältere Schwester Wolime

sala nyimun Moenondimeli ngo angi
 See Bruder Moenondimeli hier

kula Moendumban kula mbeləlo
 Axt Moendumban Axt aufgebrochen

kwani salato kwani
 du bleibst aufgebrochen du bleibst (1)

16a. *mi sauvi ndawai*
 Schlitztrommel ? schlagen

sui sauvi ndawao
 Oeffnung ? schlagen

[Moengensui] schlägt die
 Schlitztrommel. Im Män-
 nerhaus Kwalumbət [er-
 tönt] der Ruf der Schlitz-

- (1) In dieser Strophe treten Varianten im Vers "a" auf; 1. Variante: *mbeləlo yini valando kwalu djangio valando salato yini valando sangi djangio valando* (*valando* = er kommt heraus, ertönt; *djangi* = Lied). Nachdem die Sagopalme aufgebrochen wurde, ertönt das Lied eines Papageis. 2. Variante: *mbeləlo yini vənando we mēlia vənando salato yini sonando wandjimot ndama sonando* (*we* = Krokodil; *wandjimot* = Wassergeist). Nachdem die Sagopalme aufgebrochen wurde, schaut das Auge eines Krokodils hervor, und ebenso blickt die Nase eines Wassergeistes aus dem Sagomark. Es wird hier die Assoziation von Sagopalme und Krokodil in der einheimischen Vorstellungswelt besonders deutlich. 3. Variante: *mbeləlo yini vənando Pandi djangi valanda salato yini valando Emalo djangio valando* (Pandi und Emalo sind Namen bzw. Abkürzungen von Namen für den Paradiesvogel). Neben der Stimme vom Papagei ist also auch jene vom Paradiesvogel zu hören, nachdem die Sagopalmenrinde aufgebrochen wurde.

- 16b. *nyan Moengensui Kwalumbəbma* trommel Alekambu, beim
Sohn Moengensui in Kwalumbət Sohn Tuindjendimi (?).
- ngio yala ka nyan*
Männerhaus hinein dieser Sohn
- Tuindjendimi ngo angi mi*
Tuindjendimi hier Schlitztrommel
- Alekambu kundi*
Alekambu Ruf
- 17a. *mənə məli ngi kule ləmbən kulo* Auf deine Augen und deine
dein Auge schwarz bemalen (?) Nase trägst du schwarze
mənə ndama ngi kalawule Farbe auf, Moengensui,
deine Nase schwarz bemalen (?) im Männerhaus Kwalumbət
lauviat kulo beim Sohn Tuindjendimi
? (?)
- 17b. *nyan Moengensui Kwalumbəbma*
Sohn Moengensui in Kwalumbət
- ngio yala ka nyan*
Männerhaus hinein dieser Sohn
- Tuindjendimi ngo angi*
Tuindjendimi hier (1)
- 18a. *ndu mambuso wogəna mbandi* In einer Reihe mit Männern
Mann Reihe du gehst hinaus Novize und Novizen gehst du hin-
mambuso kasogəna unter, Moengensui; auf
Reihe du gehst hinunter dem hinteren Weg des Män-
nerhauses Kwalumbət, beim
Sohn Tuindjendimi (?).
- 18b. *nyan Moengensui Kwalumbəbma*
Sohn Moengensui in Kwalumbət
- ngio kumbu yamba ka nyan*
Männerhaus hinten Weg dieser Sohn
- Tuindjendimi ngo angi*
Tuindjendimi hier
- 19a. *oioi kaligəna eiei kolano* Du trägst und schleifst.
oioi (1) du trägst *eiei* (1) du schleifst

-
- (1) In dieser Strophe treten Varianten im Vers "a" auf;
1. Variante: statt *məli* wird *ndu* (Mann) und statt *ndama* wird *mbanga* (Haut) gesagt.
2. Variante: statt *məli* wird *pu* (Brust) und statt *ndama* wird *mapm* (ebenfalls Brust) gesagt.
(2) Mit diesem Ruf wird angedeutet, dass etwas Schweres geschleppt wird.

19b. *nyan Moengensui ka nyan*
 Sohn Moengensui dieser Sohn

Tuindjendimi ngo angi kwalumbəbma
 Tuindjendimi hier in Kwalumbət

ngio yala kaligena
 Männerhaus hinein du trägst

Moengensui, du trägst den Sohn Tuindjendimi (?) in das Männerhaus Kwalumbət hinein.

20a. *mi kwaləm*
 Schlitztrommel *kwaləm*-Zeichen (1)

ndawaia təpma kwaləm
 schlagen Dorf (2) *kwaləm*- Zeichen

ndawaio
 schlagen

Für das Dorf schlägt Moengensui das *kwaləm*-Zeichen auf der Schlitztrommel. Im Männerhaus Kwalumbət [ertönt] der Ruf der Schlitztrommel Alekambu, beim Sohn Tuindjendimi (?).

20b. *nyan Moengensui ka nyan*
 Sohn Moengensui dieser Sohn

Tuindjendimi ngo angi kwalumbəbma
 Tuindjendimi hier in Kwalumbət

ngio yala mi
 Männerhaus hinein Schlitztrommel

Alekambu kundi
 Alekambu Ruf

21a. *walao walae walao walae walao*
 Krokodil (3) ...

walae walao walao walae uh

Krokodil, Krokodil, Krokodil usw. Moengensui [trägt] im Männerhaus Kwalumbət auf die Haut des Sohnes Kwalumanmeli [die Erde] Yimbannyauməngə Yimbansoeməngə auf. Krokodil Nondimeli.

21b. *nyan Moengensui kwalumbəbma*
 Sohn Moengensui in Kwalumbət

ngio yala ka nyan
 Männerhaus hinein dieser Sohn

Kwalumanmeli mbəngə ngoi mənə
 Kwalumanmeli Haut Ahne dein

Yimbando kulo yimbansoe ko yimbannyaue ko
 Yimbando *yimban*-Erde (4)

-
- (1) Mit dem *kwaləm*-Zeichen wird auch heute das Ende eines besonderen Zeitabschnittes, z.B. nach einem Fest, markiert.
 (2) *təpma* (Kokospalme) ist hier Metapher für "Dorf".
 (3) *wala* ist die Iatmul-Bezeichnung für das Krokodil; in Gaikorobi sagt man dagegen *we*. In ähnlicher Weise wie in Vers "a" werden Krokodile und ihre Namen vor einer Initiation gerufen.
 (4) *yimban*-Erde ist eine Mischung aus Kalk, Erde und Oel des Baumes *ngwak*.

Yimbannyauemange Yimbansoemange
Yimbannyauemange Yimbansoemange

Yimbansoemange Yimbannyauemange
Yimbansoemange Yimbannyauemange

wala Nondimeli
 Krokodil Nondimeli

22a. *mbulo yini wenando kəpmanoa*
 du hast geklopft er geht zu Erde-

wenando yolo yini
 Sago er geht du hast gewaschen

wenando ngwambənoa wenando
 er geht zu Wurm-Sago er geht (1)

22b. *Moewando nyimuna Wolime*
 Moewando ältere Schwester Wolime

sala nyimun Moenondimeli ngo angi
 See Bruder Moenondimeli hier

kula Moendumban kula mbulo
 Axt Moendumban Axt geklopft

kwani yolo kwani
 du bliebst gewaschen du bliebst

Windumalan yala
 Windumalan hinein

[Sago] hast du geklopft und ausgewaschen, er fließt in die Erde. Aeltere Schwester Moewando im Sumpf Wolime, den Bruder Moenondimeli hast du mit [dem Sagoklopfer] (2) Moendumban geklopft und in [den Auffangtrog] Windumalan ausgewaschen.

23a. *kuse sangle wan tawaia kase sangle*
 ? ? Ohr ? ? ?

wange tawaia
 Ohr ?

23b. *Moewando nyimuna Wolime*
 Moewando ältere Schwester Wolime

sala nyimun Moenondimeli ngo angi
 See Bruder Moenondimeli hier

kula Moendumban kula mbulo
 Axt Moendumban Axt geklopft

kwani yolo kwani
 du bliebst gewaschen du bliebst

Den Kopf hin- und herwendend horcht sie. Aeltere Schwester Moewando im Sumpf Wolime, den Bruder Moenondimeli hast du mit [dem Sagoklopfer] Moendumban geklopft und ausgewaschen. Vom Weg am Rande des Ortes Kwalbumbat ertönt die Stimme des Vaters Moengensui.

-
- (1) 1. Variante von Vers "a": statt *kəpmanoa sonoa* (zu weissem Sago) und statt *ngwambənoa mbangənoa* (zu Haut-Sago).
 2. Variante: statt *kəpmanoa* steht Yamburəmelia (Name für ein Krokodil bzw. Erde) und statt *ngwambənoa* steht Kavakmelia (ebenso Name für ein Krokodil bzw. Erde).
 (2) Im ganzen Namengesang wird nie ein Sagoklopfer (*pule*) genannt.

Kwalumbabma nge kumbu yamba nyaitn
in Kwalumbat Ort hinten Weg Vater

Moengensui wole kundi
Moengensui ertönen (?) Ruf

- 24a. *mbulo yini wenando mbi*
du hast geklopft er geht Stärke
malaka wenando yolo yini
allein er geht du hast gewaschen
wenando mbanda malaka wenando
er geht Mark allein er geht (1)

- 24b. *Moewando nyimuna Wolime*
Moewando ältere Schwester Wolime

sala nyimun Moenondimeli ngo angi
See Bruder Moenondimeli hier

kula Moendumban kula mbulo
Axt Moendumban Axt geklopft

kwani yolo kwani
du bleibst gewaschen du bleibst

Windumalan yala
Windumalan hinein

- 25a. *sumoe kwanama womoe kwanamo*
drehen du bleibst drehen du bleibst

- 25b. *Moewando nyimuna Wolime*
Moewando ältere Schwester Wolime

sala nyimun Moenondimeli ngo angi
See Bruder Moenondimeli hier

kula Moendumban kula mbulo
Axt Moendumban Axt geklopft

kwani yolo kwani
du bleibst gewaschen du bleibst

Windumalan yala Sumoewan kulo
Windumalan hinein Sumoewan kulo

sumoe kwama womoe kwama
drehen du bleibst drehen du bleibst

[Sago] hast du geklopft
und ausgewaschen, Sago-
stärke allein fließt
aus.

Aeltere Schwester Moewan-
do im Sumpf Wolime, den
Bruder Moenondimeli hast
du mit [dem Sagoklopfer]
Moendumban geklopft und
in [den Auffangtrog]
Windumalan ausgewaschen.

[Sagostärke] vermischt
sich [mit Wasser].

Aeltere Schwester Moewan-
do im Sumpf Wolime, den
Bruder Moenondimeli hast
du mit [dem Sagoklopfer]
Moendumban geklopft und
in [den Auffangtrog]
Windumalan ausgewaschen.
Sumoewan [Drehbewegung].
[Sagostärke] hat sich
[mit Wasser] vermischt.

(1) Variante für Vers "a": *mbulo yini wenando malimbiakn segela wenando yolo yini ngeanando ndamambiakn segela ngeanando* (*malimbiak* = Schaum der Augen, *ndamambiak* = Schaum der Nase, *segela* = hier: herausfließen; man sagt aber auch von Bäumen, Menschen, Schweinen *segela*, wenn sie dick und fest geworden sind; ferner sagt man vom Wind, der bläst: *mukn sega*).

26a. *ngu moema moemala mbiak*
Wasser drehen drehen Schaum

moema moemala
drehen drehen

26b. *Moewando nyimuna Wolime*
Moewando ältere Schwester Wolime

sala nyimun Moenondimeli ngo angi
See Bruder Moenondimeli hier

kula Moendumban kula mbulo
Axt Moendumban Axt geklopft

kwani yolo kwani
du bleibst gewaschen du bleibst

Windumalan yala ngu moemoe
Windumalan hinein Wasser drehen

senanda mbiak moemoe vananda
fließt hinab Schaum drehen füllt aus

Wasser und Schaum drehen sich.

Aeltere Schwester Moewando im Sumpf Wolime, den Bruder Moenondimeli hast du mit [dem Sagoklopfer] Moendumban geklopft und in [den Auffangtrog] Windumalan ausgewaschen. Wasser dreht sich und fließt hinab, Schaum dreht sich und füllt [den Auffangtrog] aus.

27a. *wingu mbiak mbiala*
rotes Wasser Schaum Stärke

ngingu mbiak mbiala
schwarzes Wasser Schaum Stärke (1)

Rotes Wasser und schwarzes Wasser, Schaum und Sagostärke.

28a. *mbi yalalo kwanama tamba*
Stärke hinein du bleibst Hand

yalalo kwanama
hinein du bleibst

28b. *Moewando nyimuna Wolime*
Moewando ältere Schwester Wolime

sala nyimun Moenondimeli ngo angi
See Bruder Moenondimeli hier

kula Moendumban kula mbulo
Axt Moendumban Axt geklopft

kwani yolo kwani
du bleibst gewaschen du bleibst

Windumalan yala mbi yalalo
Windumalan hinein Stärke hinein

kwamen tamba yalalo kwamen
du bleibst Hand hinein du bleibst

Sagostärke liegt [im Auffangtrog], einen Finger [steckt Moewando] hinein (2).

Aeltere Schwester Moewando im Sumpf Wolime, den Bruder Moenondimeli hast du mit [dem Sagoklopfer] Moendumban geklopft und in [den Auffangtrog] Windumalan ausgewaschen. Sagostärke lag [im Auffangtrog], einen Finger [steckte Moewando] hinein.

(1) Es wurden keine weiteren Verse dieser Strophe gesungen.

(2) Eine Frau steckt den Finger in die im Auffangtrog liegende Sagostärke, um zu sehen, wieviel sich abgesetzt hat.

29a. *nin alawoli alawoli malə tugələ*
 du laute Rufe allein ?

wenanya ninə tamiakwoli
 du gehst dorthin deine lauten Rufe

tamiakwoli malə tugələ
 lauten Rufe allein ?

ngeananya
 du kommst hierher

29b. *Moewando nyimuna Wolime*
 Moewando ältere Schwester Wolime

sala nyimun Moenondimeli ngo angi
 See Bruder Moenondimeli hier

kula Moendumban kula mbulo
 Axt Moendumban Axt geklopft

kwani yolo kwani
 du bliebst gewaschen du bliebst

Windumalan yala mbi yaləlo
 Windumalan hinein Stärke hinein

kawamən tambə yaləlo kawamən
 du bliebst Hand hinein du bliebst

30a. *mbulome mbulo djengilome djengilome*
 klopfen ... pressen ...

djengilo mbulome
 pressen klopfen (1)

31a. *kutome kuto djengilome djengilome*
 halten ... pressen ...

djengilome djengilo kutome
 pressen ... halten

31b. *Moewando nyimuna Wolime*
 Moewando ältere Schwester Wolime

sala nyimun Moenondimeli ngo angi
 See Bruder Moenondimeli hier

kula Moendumban kula mbulo
 Axt Moendumban Axt geklopft

kwani yolo kwani
 du bliebst gewaschen du bliebst

Du rufst nur laut und läufst hin- und her.
 Aeltere Schwester Moewando im Sumpf Wolime, den Bruder Moenondimeli hast du mit [dem Sagoklopfer] Moendumban geklopft und in [den Auffangtrog] Windumalan ausgewaschen. Sagostärke lag [im Auffangtrog], einen Finger [steckte Moewando] hinein.

[Moewando] klopft [Sago] und presst [ihn gegen das Kokosbastsieb].

[Moewando] hält [Sago] und presst [ihn gegen das Kokosbastsieb]. Aeltere Schwester Moewando im Sumpf Wolime, den Bruder Moenondimeli hast du mit [dem Sagoklopfer] Moendumban geklopft und in [den Auffangtrog] Windumalan ausgewaschen.

(1) Es wurden keine weiteren Verse dieser Strophe gesungen.

Windumalan yala
Windumalan hinein

- 32a. *evui kwananya*
herausnehmen du bleibst

kevui kwananya
herausnehmen du bleibst

- 32b. *Moewando nyimuna Wolime*
Moewando ältere Schwester Wolime

sala nyimun Moenondimeli ngo angi
See Bruder Moenondimeli hier

Windumalan yala
Windumalan hinein

- 33a. *kukela nange kukela nange*
halten füllen halten füllen

klala nange klala nange
genommen füllen genommen füllen

- 33b. *Moewando nyimuna Wolime*
Moewando ältere Schwester Wolime

sala nyimun Moenondimeli ngo angi
See Bruder Moenondimeli hier

Windumalan yala *evui*
Windumalan hinein herausnehmen

kwanye kevui kwanye
du bliebst herausnehmen du bliebst

Kembiwusameli kulo
Kembiwusameli

- 34a. *kumblo kwananya sato*
bedecken du bleibst bedecken

kwananya
du bleibst

- 34b. *Moewando nyimuna Wolime*
Moewando ältere Schwester Wolime

sala nyimun Moenondimeli ngo angi
See Bruder Moenondimeli hier

Du nimmst [die Blätter
aus dem Auffangtrog]
Windumalan heraus (1),
ältere Schwester Moewando
im Sumpf Wolime beim Bru-
der Moenondimeli.

[Moewando] hält und füllt
[den Sago] in [das Trag-
netz] Kembiwusameli.
Aeltere Schwester Moewan-
do im Sumpf Wolime beim
Bruder Moenondimeli, [die
Blätter] hast du aus [dem
Auffangtrog] Windumalan
herausgenommen

Aeltere Schwester Moewan-
do im Sumpf Wolime, den
Bruder Moenondimeli
bedeckst du mit der Ka-

(1) Man sagte, dass die Blätter, die sich ja unter der Mündung des Waschtroges befinden, im Wasser des Auffangtroges ausgewaschen würden, damit die auch an ihnen haftende Sagostärke nicht verloren ginge.

Woveyangambo yoli Këmbiwusəmeli kulo
Woveyangambo Kapuze Këmbiwusəmeli

puze (1) Woveyangambo [im
Tragnetz] Këmbiwusəmeli.

- 35a. wilome wilo djengilome djengilome
? ? pressen ...

djengilo wilome
pressen ?

[Moewando wäscht den
Waschtrog aus] (?)
Aeltere Schwester Moewan-
do im Sumpf Wolime beim
Bruder Moenondimeli, den
[Auffangtrog] Windumalan
hebst du ab (?)

- 35b. Moewando nyimuna Wolime
Moewando ältere Schwester Wolime

sala nyimun Moenondimeli ngo angi
See Bruder Moenondimeli hier

Windumalan yala səlang
Windumalan hinein hineinstecken

kwani səlauvu kwani
du bliebst abheben du bliebst

- 36a. asang ngwando asang ngwandanya
hochheben du hebst hoch

yasang ngwando yasang ngwandanyo
hochheben du hebst hoch

Aeltere Schwester Moewan-
do im Sumpf Wolime, den
Bruder Moenondimeli [Sa-
go!] schwingst du auf den
Rücken hoch.

- 36b. Moewando nyimuna Wolime
Moewando ältere Schwester Wolime

sala nyimun Moenondimeli ngo angi
See Bruder Moenondimeli hier

mbuni kumba yala
Rücken hier hinauf (?) (2)

- 37a. kumbudjambə wəpmə
Hinterkopf-Fläche hochgehoben

kaligəna makndjambə
du trägst Nacken-Fläche

wəpmə kogəna
hochgehoben du trägst (3)

[Sago] hast du hochgeho-
ben und trägst ihn auf
dem Rücken.
Aeltere Schwester Moewan-
do im Sumpf Wolime, den
Bruder Moenondimeli trägst
du in den Ort Mindjembət.

-
- (1) Der Kokosbast, der den Sagoballen einhüllt, ist nach diesem Text also dessen Kapuze. Die Kapuzen, die *yoli* genannt werden, werden von Frauen getragen. Merkwürdigerweise trägt also hier der "männliche" Sago eine Frauen-Kapuze!
- (2) Variante: in den Versen "c", "e", "g" usw. wird statt *kumba ngia* (*ngi* = festbinden) gesagt.
- (3) Variante in Vers "a": statt *kumbudjambə* steht *mbunidjambə* (*mbuni* = Rücken) und statt *makndjambə* steht *mavadjambə* (*mava* = Wirbelsäule).

37b. *Moewando nyimuna Wolime*
 Moewando ältere Schwester Wolime

sala nyimun Moenondimeli ngo angi
 See Bruder Moenondimeli hier.

Mindjembəbma ngea kaligəna
 in Mindjembət Ort du trägst

38a. *səlang kwananya*
 hineinstecken du bleibst

səlawu kwananyo
 abheben du bleibst

Aeltere Schwester Moewando, den Bruder Moenondimeli nimmst du im Ort Mindjembət im [Wohnhaus] Weilmane [vom Rücken] herunter.

38b. *Moewando nyimuna nyimun*
 Moewando ältere Schwester Bruder

Moenondimeli ngo angi Mindjembəbma
 Moenondimeli hier in Mindjembət

ngea Weilmanoi yala
 Ort Weilmane hinein

39a. *lando kwananya*
 entfernen du bleibst

kulando kwananya
 entfernen du bleibst

Aeltere Schwester Moewando, im Ort Mindjembət entfernst du die Kapuze Woveyangəmbo vom Bruder Moenondimeli im [Wohnhaus] Weilmane.

39b. *Moewando nyimuna*
 Moewando ältere Schwester

Mindjembəbma ngea nyimun
 in Mindjembət Ort Bruder

Moenondimeli ngo angi Weilmano
 Moenondimeli hier Weilmane

yala Woveyangəmbo yoliat
 hinein Woveyangəmbo Kapuze

40a. *kumblo kwananya*
 bedecken du bleibst

sato kwananyo
 bedecken du bleibst (1)

[Moewando], du bedeckst [den Sago mit Kokosbast].

41a. *asang ngwando asang ngwandanya*
 hochheben du hebst hoch

yasang ngwando yasang ngwandanyo
 hochheben du hebst hoch

Aeltere Schwester Moewando im Ort Mindjembət, den Bruder Moenondimeli schwingst du auf den Rücken hoch.

(1) Von dieser Strophe wurde nur Vers "a" gesungen.

41b. *Moewando nyimuna*
Moewando ältere Schwester

Mindjembəbma ngea nyimun
in Mindjembət Ort Bruder

Moenondimeli ngo angi mbuni
Moenondimeli hier Rücken

kumba yala
hier hinauf (?)

42a. *nyan mambuso kaligəna*
Mädchen (1) Reihe du trägst

woli mambuso katano
Frau Reihe du gehst hinunter

42b. *Moewando nyimuna Mindjembəbma*
Moewando ältere Schwester in Mind-

ngea nyimun Moenondimeli
jembət Ort Bruder Moenondimeli

ngo angi Suisaptuvu kaligəna
hier Suisaptuvu du trägst

In einer Reihe mit Mädchen und Frauen trägst du [den Sago] hinunter. Aeltere Schwester Moewando im Ort Mindjembət, den Bruder Moenondimeli trägst du auf den [Platz] Suisaptuvu.

43a. *səlang kwananya*
hineinstecken du bleibst

səlauvu kwananyo
abheben du bleibst

Aeltere Schwester Moewando, den Bruder Moenondimeli nimmst du herunter [vom Rücken] auf dem [Platz] Suisaptuvu.

43b. *Moewando nyimuna nyimun*
Moewando ältere Schwester Bruder

Moenondimeli ngo angi Suisaptuvu
Moenondimeli hier Suisaptuvu

44a. *lando kwananya*
entfernen du bleibst

kulando kwananyo
entfernen du bleibst (2)

[Moewando], du entfernst [den Kokosbast vom Sago].

45a. *mbələlo kwananya*
gebrochen du bleibst

Aeltere Schwester Moewando, du zerbrichst den

(1) *nyan* kann "Mensch", "Kind" bedeuten, in diesem Fall jedoch "Mädchen". Es bleibt aber fraglich, ob hier tatsächlich an ein Mädchen gedacht werden muss oder ob es nicht vielmehr eine der stereotypen Formulierungen dieses Gesanges ist.

(2) Von dieser Strophe wurde nur Vers "a" gesungen.

səlato kwananya
gebrochen du bleibst

45b. *Moewando nyimuna nyimun*
Moewando ältere Schwester Bruder

Moenondimeli ngo angi Suisaptuvu
Moenondimeli hier Suisaptuvu

46 (1) *wenga klaligi o! wenga klaligi o a o!*
tauschen o! tauschen o a o!

a o a e a e a e! Moewando nyimuna
a o a e a e a e! (2) Moewando ältere

nyimun Moenondimeli
Schwester Bruder Moenondimeli

ngo angi Suisaptuvu andi wiyapmui
hier Suisaptuvu diese roten

kangia kəmbi
Iatmul (3) diese Tasche (4)

kavun kəmbi mangan kəmbi
Flusskrebs Tasche Fisch Tasche

yalauwi kwani talauwi kwani
öffnen du bliebst öffnen du bliebst

kavun klaligi mangan klaligi
Flusskrebs nehmen Fisch nehmen

kavuna klaligi o!
Flusskrebs nehmen o!

kavuna klaligi o! Moewanaran
Flusskrebs nehmen o! Moewanaran

samba nyimun Tumanon-
jüngere Schwester Bruder Tumanon-

dimeli ngo angi Nangusaptuvu andi
dimeli hier Nangusaptuvu diese

ngiyapmui kangia kəmbi wangi
schwarzen Iatmul diese Tasche Aal

Bruder [Sago!] Moenondimeli auf dem [Platz] Suisaptuvu.

Lasst uns tauschen!
Aeltere Schwester Moewando, der Bruder Moenondimeli [ist] auf dem [Platz] Suisaptuvu. Diese Iatmul [bringen] diese Taschen, Taschen mit Flusskrebs und Fisch. Du hast die Tasche geöffnet. Lasst uns Flusskrebs und Fisch nehmen!
Jüngere Schwester Moewanaran, der Bruder Tumanondimeli [ist] auf dem [Platz] Nangusaptuvu. Diese Iatmul [bringen] diese Taschen, Taschen mit Aal und Fisch. Du hast die Tasche geöffnet. Lasst uns Aal und Fisch nehmen! Lasst uns Flusskrebs und Fisch nehmen! Lasst uns Nassa-Schnecken und ? nehmen! Lasst uns dies und jenes nehmen! Lasst uns tauschen!
Aeltere Schwester Mbuando, der Bruder Moekwandambuli [ist] auf dem [Platz] Mboemandetuvu. Diese Iatmul [bringen] diese Taschen, Taschen mit ? und Conus-Schneckenboden. Du hast die Tasche geöffnet. Lasst uns ? nehmen, lasst uns Conus-Schneckenboden nehmen!

-
- (1) Es handelt sich bei dieser Strophe um die schon erwähnte Ausnahme, die von meinem zu Beginn gegebenen Schema des Aufbaus einer Strophe nicht erfasst wird. Aus diesem Grunde wird sie im vollen Wortlaut wiedergegeben.
 - (2) Einmalige Wiederholung dieses Strophenbeginns.
 - (3) So werden die Iatmul (in Gaikorobi sagt man *yapmui*) wegen der früheren, kriegerischen Bemalung in den Gesängen immer genannt.
 - (4) Eine stereotype Formulierung, da die Fische ja in Netzen gebracht werden.

kəmbi kami kəmbi yalauvi
Tasche Fisch Tasche Öffnen

kwani talauvi kwani
du bliebst Öffnen du bliebst

wangia klaligi kamia klaligi wangia
Aal nehmen Fisch nehmen Aal

klaligi o! wangia klaligi o!
nehmen o! Aal nehmen o!

wangia klaligi kamia klaligi
Aal nehmen Fisch nehmen

kavuna klaligi mangəna klaligi
Flusskrebs nehmen Fisch nehmen

maina klaligi djaina
Nassa-Schnecken nehmen ? (1)

klaligi wana klaligi kana klaligi
nehmen dies nehmen jenes nehmen

wənga klaligi o! wənga klaligi o!
tauschen o! Tauschen o!

a o a o a e a e a e!
a o a o a e a e a e!

Mbuando nyimuna nyimun
Mbuando ältere Schwester Bruder

Moekwandambuli ngo angi Mboemandetuvu
Moekwandambuli hier Mboemandetuvu

andi wiyapmui kangia kəmbi tungvi
diese roten Iatmul diese Tasche ? (1)

kəmbi tandamba kəmbi
Tasche Conus-Schneckenboden Tasche

yalauvi kwani talauvi kwani
Öffnen du bliebst Öffnen du bliebst

tungvi klaligi tandamba
? nehmen Conus-Schneckenboden

klaligi tungvi klaligi o! tungvi klaligi o!
nehmen ? nehmen o! ? nehmen o!

Mbuanaran samba nyimun
Mbuanaran jüngere Schwester Bruder

Jüngere Schwester Mbuanaran, der Bruder Tumakwandambuli [ist] auf dem [Platz] Kwansegatuvu. Diese Iatmul [bringen] diese Taschen, Taschen mit Perlmutter und Schildpatt. Du hast die Tasche geöffnet. Lasst und Perlmutter und Schildpatt nehmen! Lasst uns Flusskrebs und Fisch nehmen! Lasst uns Nassa-Schnecken und ? nehmen! Lasst und dies und jenes nehmen! Lasst uns tauschen!
Ich sage, dass wir Flusskrebs und Fisch tauschen.

(1) Es konnte leider nicht geklärt werden, um welche Muschel bzw. Schneckenschale es sich hier handelt.

Tumakwandambuli ngo angi Kwansegatuvu
Tumakwandambuli hier Kwansegatuvu

andi ngiyapmui kangia kambi
diese schwarzen Iatmul diese Tasche

nyo kambi djalali kambi
Perlmutter Tasche Schildpatt Tasche

yalauvi kwani talauvi kwani
Öffnen du bleibst Öffnen du bleibst

nyo klaligi djalali klaligi
Perlmutter nehmen Schildpatt nehmen

nyo klaligi o! nyo klaligi o!
Perlmutter nehmen o! Perlmutter nehmen o!

nyo klaligi djalali klaligi
Perlmutter nehmen Schildpatt nehmen

kavuna klaligi mangena klaligi
Flusskrebs nehmen Fisch nehmen

maina klaligi djaina klaligi
Nassa-Schnecken nehmen ? nehmen

wana klaligi kana klaligi
dies nehmen jenes nehmen

wenga klaligi o! wenga klaligi o!
tauschen o! tauschen o!

a o a o a e a e a e! s! s!
a o a o a e a e a e! s! s!

kavun wenga klaləgn wana
Flusskrebs wir tauschen sage ich

mangən wenga klaləgn wana
Fisch wir tauschen sage ich

47a. kukəla nange kukəla nange
halten füllen halten füllen

klalə nange klalə nange
genommen füllen genommen füllen

47b. Moewando nyimuna Suisaptuvu
Moewando ältere Schwester Suisaptuvu

nyimun Moenondimeli ngo angi
Bruder Moenondimeli hier

Kəmbiwusəmeli kulo
Kəmbiwusəmeli

Aeltere Schwester Moewan-
do, auf dem [Platz] Suisap-
tuvu hältst du den Bruder
[Sago!] Moenondimeli und
füllst ihn in das [Trag-
netz] Kəmbiwusəmeli hinein.

48a. *asang ngwando asang ngwandanya*
hochheben du hebst hoch

yasang ngwando yasang ngwandanya
hochheben du hebst hoch (1)

[Moewando], du schwingst
das [Tragnetz auf den
Rücken hoch].

49a. *nyan mambuso wokəna*
Mädchen Reihe du gehst hinauf

woli mambuso kolano
Frau Reihe du gehst hinauf

In einer Reihe mit Mäd-
chen und Frauen gehst du
hinauf [in das Dorf].
Aeltere Schwester Moewan-
do, den Bruder Moenondi-
meli trägst du in den Ort
Mindjembət (2).

49b. *Moewando nyimuna nyimun*
Moewando ältere Schwester Bruder

Moenondimeli ngo angi Mindjembəbma
Moenondimeli hier in Mindjembət

ngea kaligəna
Ort du trägst

50a. *nin alawoli alawoli malə tugələ*
du laute Rufe allein ?

watnanya ninə tamiakwoli tamiak-
du gehst hinauf deine lauten Rufe

woli malə tugələ wulananyo
allein ? du gehst hinein

Du rufst nur laut und
gehst hinauf, hinein [in
das Dorf].
Aeltere Schwester Moewan-
do, den Bruder Moenondi-
meli trägst du in den Ort
Mindjembət.

50b. *Moewando nyimuna nyimun*
Moewando ältere Schwester Bruder

Moenondimeli ngo angi Mindjembəbma
Moenondimeli hier in Mindjembət

ngea kaligəna
Ort du trägst

51a. *səlang kwananya*
hineinstecken du bleibst

səlavvu kwananyo
abheben du bleibst (3)

[Moewando], du nimmst
[das Tragnetz] herunter.

52a. *nyimuna kansia*
der älteren Schwester ?

[Moewando], du gibst der
älteren und der jüngeren

-
- (1) Von dieser Strophe wurde nur Vers "a" gesungen.
(2) Es kann nicht erklärt werden, warum hier gesagt wird, dass die Frau nach dem Tausch Moenondimeli, d.h. Sago wiederum in das Dorf hinaufträgt.
(3) Von dieser Strophe wurde nur Vers "a" gesungen.

kwigena sambua
du gibst der jüngeren Schwester

kansia kwigena
du gibst (1)

- 52b. *Moewando nyimuna*
Moewando ältere Schwester

Mindjembəbma ngea andi wiyapmui
in Mindjembət Ort diese roten Iatmul

kangia kəmbi kavun kəmbi
diese Tasche Flusskrebs Tasche

mangən kəmbi yalawui kwani
Fisch Tasche Öffnen du bliebst

talawui kwani Weilmanoi yala
öffnen du bliebst Weilmane hinein

- 53a. *asang ngwando asang ngwandanyo*
hochheben du hebst hoch

yasang ngwando yasang ngwandanyo
hochheben du hebst hoch

- 53b. *Moewando nyimuna*
Moewando ältere Schwester

Mindjembəbma ngea Weilmanoi
in Mindjembət Ort Weilmane

yala Auviambalu kulo
hinein Auviambalu

- 54a. *emui kulo emui kwananya*
zerbröckeln du bleibst

semui kulo semui kwananya
zerbröckeln du bleibst

- 54b. *Moewando nyimuna*
Moewando ältere Schwester

Mindjembəbma ngea Weilmanoi yala
in Mindjembət Ort Weilmane hinein

nyimun Moenondimeli ngo angi Auviambalu kulo
Bruder Moenondimeli hier Auviambalu

Schwester. Aeltere Schwester Moewando, im Ort Mindjembət, diese Iatmul [brachten] diese Taschen, Taschen mit Flusskrebs und Fisch. Du hast die Tasche geöffnet.

Aeltere Schwester Moewando, im Ort Mindjembət im [Wohnhaus] Weilmane stellst du [die Backschale] Auviambalu [in die Herdschale].

Aeltere Schwester Moewando, im Ort Mindjembət im [Wohnhaus] Weilmane zerbröckelst du den Bruder [Sago!] Moenondimeli [auf der Backschale] Auviambalu.

(1) Varianten zu Vers "a": Statt der Bezeichnung 1. *nyimuna* und 2. *sambua* treten folgende auf: 1. *woa* (dem Mutterbruder) und 2. *loa* (dem Schwestersohn); 1. *nyaitnya* (dem Vater) und 2. *namea* (der Mutter); 1. *weia* (einer Linie) und 2. *viamba* (einer Linie); 1. *nyimuna weia* (der "älteren Bruder"-Linie) und 2. *sambua weia* (der "jüngeren Bruder"-Linie).

- 55a. *emui asang ngwandanya*
zerbröckeln du streust (1)
- semui kulo yasang ngwandanya*
zerbröckeln du streust
- 55b. *Moewando nyimuna*
Moewando ältere Schwester
- Mindjembabma ngea Weilmanoi yala*
in Mindjembät Ort Weilmane hinein
- nyimun Moenondimeli ngo angi*
Bruder Moenondimeli hier
- Auviambalu kulo emui*
Auviambalu zerbröckeln
- kwani semui kwani*
du bliebst zerbröckeln du bliebst
- 56a. *sevuewalugu kwani mbangana*
gedreht du bliebst Haut
- kevuewalugu kwani mbangana*
gedreht du bliebst Haut
- 56b. *Moewando nyimuna*
Moewando ältere Schwester
- Mindjembabma ngea Weilmanoi yala*
in Mindjembät Ort Weilmane hinein
- nyimun Moenondimeli ngo angi*
Bruder Moenondimeli hier
- Auviambalu yala evaluvu*
Auviambalu hinein gedreht
- kwani sevaluwu kwani*
du bliebst gedreht du bliebst
- 57a. *wi ngamba wiya tugəna*
rot erstes rotes Feuer du verbrennst
- yansa ngamba wiya*
Backschale erstes rotes Feuer
- tugəno*
du verbrennst
- Du zerbröckelst [den Sago] und streust [ihn auf die Backschale]. Aeltere Schwester Moewando, im Ort Mindjembät im [Wohnhaus] Weilmane hast du den Bruder Moenondimeli [auf der Backschale] zerbröckelt.
- Aeltere Schwester Moewando, im Ort Mindjembät im [Wohnhaus] Weilmane hast du den Bruder [den Sago] Moenondimeli [auf der Backschale] Auviambalu gedreht.
- [Die Sagofladenreste] brennst du mit Feuer aus. Aeltere Schwester Moewando, im Ort Mindjembät im [Wohnhaus] Weilmane, den Bruder Moenondimeli hast du [auf der Backschale] Auviambalu gedreht.

(1) Eigentlich hebt die Frau die Sagokrümel hoch, um sie dann auf die Backschale zu streuen.

57b. Moewando nyimuna
Moewando ältere Schwester

Mindjembäma ngea Weilmanoi yala
in Mindjembät Ort Weilmane hinein

nyimun Moenondimeli ngo angi
Bruder Moenondimeli hier

Auviambalu yala evalu
Auviambalu hinein gedreht

kwani sevalu kwani
du bliebst gedreht du bliebst

Kommentar

Aus dem gesamten Namengesang Kwiano wurden jene Teile ausgewählt, die in besonderer Weise mit den in dieser Arbeit behandelten Fragen zusammenhängen; es sind die Beschreibung des Wachstums der Palme und die Darstellung der Sagogewinnung, des Tauschhandels und des Sagobackens.

Die Beschreibung des Wachstums der Sagopalme steht am Beginn des ersten *non* (1) des Gesanges. Im Vergleich mit anderen aufgenommenen Gesängen fällt auf, dass die Zeugung und die Geburt des mit der Sagopalme verknüpften Ahnenwesens nicht beschrieben werden. Ferner steht in anderen Gesängen die Darstellung des Wachstums einer Pflanze meistens nicht am Anfang eines Gesanges, sondern erst an jener Stelle, wenn die Geburt eines Ahnen und das Begraben der Nachgeburt desselben, aus der dann eine Pflanze emporsprosst, vorgestellt worden sind. Wenn auch hier in diesem Gesang keine "menschliche" Geburt des Sago-Ahnen mitgeteilt wird, so könnte man trotzdem das Aufbrechen der Sagopalme aus dem Erdboden mit einer Geburt vergleichen. Wir können hierbei auch an die Mythe von der Entstehung der Ahnen Malumban und Kuvumban denken, an die Darstellung ihres Herausbrechens aus der Erde.

Im Gesang Kwiano wird dann beschrieben, wie dieses Aufbrechen des Erdbodens von einem Erdbeben begleitet wird. Als Entstehungsort der Pflanze wird Mindjembät genannt, der zentrale Ort in den Mythen von Gaikorobi, der Ursprungsort. In Gaikorobi wurde so immer wieder darauf verwiesen, dass nach ihren Ueberlieferungen die Sagopalme bzw. das damit verknüpfte Ahnenwesen in Mindjembät entstanden sei und nicht etwa in einem in der Umgebung liegenden Ort, wie z.B. die Bananenstaude in Mevembät oder die Kokospalme im Grasland Ndungvi. Wo kann man Mind-

(1) Vgl. die Erklärungen zu Beginn dieses Abschnittes.

jembët lokalisieren? Es gibt hier zwei Möglichkeiten: Nach der einen Information wird Mindjembët sehr eng mit dem Bachlauf Lami verbunden, nach einer anderen Information mit der Gegend von Taiavakaman (1). An beiden Stellen gibt es sog. Ursprungsbäche, und beide liegen in unmittelbarer Nähe von Gaikorobi.

Bei der ganzen Darstellung des Wachstums der Sagopalme muss man bedenken, dass diese Namengesänge sehr stark von stereotypen Formulierungen geprägt sind, die oft nur wenig Bezug auf den auszudrückenden Inhalt nehmen. Dies konnte erfahren werden, nachdem eine grössere Zahl solcher Gesänge aufgenommen worden war. Wie weit diese stereotype Beschreibung des Wachstums für alle Pflanzen gilt, kann hier nicht endgültig entschieden werden; man hätte dazu auch zu den zehn in Gaikorobi aufgenommenen Namengesängen noch weitere siebzehn dokumentieren müssen. Aber nicht nur Wachstum einer Pflanze, auch Geburt und Wachstum eines Menschen, Kriegszüge, Initiationen usw. werden jeweils mit feststehenden Formulierungen, bei denen nur die Namen wechseln, dargestellt. Von dem mir vorliegenden Material kann gesagt werden, dass in gleicher Weise wie vom Wachstum der Sagopalme auch vom Wachstum eines Rohres, *sua* (*Saccharum* sp.), gesprochen wird, wobei jedoch andere Namen vorkommen, weil diese Pflanze ja einem anderen Klan als die Sagopalme zugeordnet wird. Es gibt aber auch noch kleinere Variationen, die vermutlich wesentlich sind. So wird z.B. bei *sua* nicht von Dornen gesprochen, und die Beschreibung der Blütenbildung ist unterschiedlich. Im Vergleich mit Darstellungen von anderen Pflanzen lässt sich sagen, dass die Strophen über die Dornen der Sagopalme (2) spezifisch für die Sagopalme sind, und ebenso vermutlich jene über die Blütenbildung (3). Diese im ganzen gesehen sehr stereotype Betrachtung des Wachstums der Palme, die also nur in wenigen Einzelheiten Unterschiede setzt, zeigte sich auch, als nach einer allgemeinen Schilderung des Wachstums der Sagopalme gefragt wurde und daraufhin fast wörtlich die Ausdrucksweise des Namengesanges Kwiano in der Darstellung übernommen wurde.

Auf diese stereotype Darstellungsweise müssen wir es also zurückführen, wenn von einem Schutzzaun (4) um den Pflanzenspross herum gesprochen wird, was bei Sagopalmen, wenigstens heute, nicht gemacht wird.

(1) Vgl. Abschnitt 1.4.1.

(2) Vgl. die Strophen 7 und 8; diese und die folgenden Strophenangaben beziehen sich auf den ersten Ausschnitt des Gesanges!

(3) Vgl. die Strophen 16 und 18-19.

(4) Vgl. Strophe 5.

Im Gegensatz zur Handlungsdarstellung sind manche Namen in ihrer Aussage klanspezifischer, und so möchte ich hier auf die Namen des Palmblasses oder der Palmblattrippe, die Namen Vandembelo und Djenjembelo, hinweisen. Diese Namen deuten auf die Muster (*vandə* oder *djendjə*) hin, die auf den einzelnen Fiederblättern und auf den Blattrippen der Sagopalme zu erkennen sind. Mit den gleichen Worten (*vandə* und *djendjə*) werden aber auch die Narbenmuster von Initiierten bezeichnet. Man müsste in diesem Fall nicht unbedingt an eine Initiierung des Sago-Ahnen denken, da *vandə* bzw. *djendjə* im weitesten Sinne ein Muster oder eine Verzierung bedeutet. Doch legt der Fortlauf der Handlung eine solche Interpretation nahe. Es heisst ja, dass Dornen in die Sagopalme hineingesteckt werden (1). Tatsächlich ist es so, dass die Dornen anfangs noch an den Blattrippen anliegen, um sich erst mit der Zeit wie die Blätter oder auch die Blattrippen abzubiegen, zu entfalten. So sind in einem gewissen Sinne die Muster in den Blattrippen bzw. Fiederblättern angelegte Dornen. Aber nicht nur sie selbst, sondern auch ihre Anordnung gibt ein Muster wieder, wie es mir der Informant Sangindimi an Sagopalmen hinter seinem Hause zeigte.

Halten wir fest, wie im Namensgesang gesagt wird, dass der Vater Moengensui seinem Sohn Moenondimeli Dornen einsetzt. Diese Dornen gelten aber auch als Waffen der Sagopalme, oder anders ausgedrückt, die Waffen (Speere), die jene Menschen tragen, deren Ahne mit der Sagopalme verknüpft wird, werden Dornen (*lami*) genannt. Man könnte so in einem Bild sagen, dass die Männer mit den Dornen ihres Ahnen kämpfen, wie z.B. andere Männer anderer Klane mit den Schweinehauern - immer bildlich gemeint - kämpfen. Da nun auch von der Haut der Sagopalme gesprochen wird - von den Narbenmustern des Mannes und Novizen (2) -, können wir hier abschliessend sagen, dass an dieser Stelle des Gesanges auf eine Initiation des Sago-Ahnen verwiesen wird, wobei besonders der Aspekt des Kriegerischen hervorgehoben wird, d.h. der Novize bzw. die Sagopalme wird für den Kampf gerüstet.

Wie von anderen Pflanzen, so z.B. dem Bambus, wird auch von der Sagopalme gesagt, dass sie, sich hin- und herwindend, emporwächst, in einer spiralenförmigen Aufwärtsbewegung, die mit einer Tanzbewegung verglichen wird (3). Mir erscheint es wichtig, dass gleichzeitig mit dem Hochwasser davon gesprochen wird, wie die Pflanze sich im Boden

(1) Vgl. Strophe 7.

(2) Vgl. Strophe 8.

(3) Vgl. Strophe 9 und Strophe 10.

verfestigt, ihre Wurzeln aussendet und ausbreitet. Hinzu kommt der Wind, der die Pflanzen dicker werden lässt; man könnte ihm sozusagen eine wachstumsfördernde Funktion zuschreiben, und in der einheimischen Mythenüberlieferung tritt der Wind ja auch als die Frauen schwängernd auf, die sich ihm darbieten.

In gleicher Weise wie beim Bambus wird ferner auch von der Sagopalme das enge Beieinanderwachsen beschrieben (1); die Sagopalme wächst ja meistens mit einer Vielzahl anderer Sagopalmen zusammen, oft den einzigen Bestand einer Pflanzengesellschaft bildend. Leider fehlen mir Angaben über einzeln wachsende Palmen und Pflanzen wie die Kokospalme, um hier die Treue zum realistischen Detail bewerten zu können.

Das Dickerwerden der Pflanze bzw. des Stammes wird ebenfalls generell beim Wachstum von Pflanzen erwähnt (2); es bleibt jedoch unklar, wie es genauer im Falle der Sagopalme zu verstehen ist, wenn von einem Mann gesprochen wird, der sozusagen in die Pflanze hineingeht. Der Informant Nigwan meinte zudem, es sei eigentlich kein Mann, sondern ein Tausendfüssler.

Indem die Pflanze emporwächst, wirft sie einen Schatten, sie verdunkelt die Erde, wie wenn der Himmel bewölkt ist; Tau und Schatten fallen (3). Die Blütenzweige sind über der Palmkrone sichtbar geworden. Diese Schilderung der Blütenbildung wird man wiederum als spezifisch für die Sagopalme ansehen können (4). Ich möchte hier hervorheben, wie gerade dieser Blütenstand von den Einheimischen besonders dargestellt wird, in sehr ausführlicher Weise, das krönende Ereignis im Leben der einzelnen Pflanze. Die Blüte bricht auf, die einzelnen Blütenzweige des geweihartigen Blütenstandes verzweigen sich, die Blütenarme breiten sich aus. Aus diesen Zweigen soll Wasser ausfliessen, und ein Papagei (oder ein Schwarm von Papageien?) trinkt von diesem Wasser, auf den Blütenzweigen sitzend. Inwiefern tatsächlich eine Flüssigkeit von diesen Blütenzweigen ausgeschieden wird, kann nicht gesagt werden.

Ueberblicken wir nochmals diese Schilderung des Wachstums der Pflanze, so sind einzelne Schwerpunkte hervorzuheben: das Durchbrechen des Erdbodens, dann das Entfalten der einzelnen Blatteile, das Dornenhafte der Pflanze, das Emporwachsen und schliesslich die Blütenbildung. Da-

(1) Vgl. Strophe 11.

(2) Vgl. dazu Strophe 12.

(3) Vgl. die Strophen 13-14.

(4) Vgl. die Strophen 16 und 18-19.

gegen wird nichts vom Absterben der Pflanze gesagt, obgleich es im Herabfallen der Palmblätter (1) schon angedeutet wird. Schliesslich müssen wir auch bedenken, dass diese Pflanze bzw. diese Palme innerhalb des Gesanges ja gefällt werden wird. Damit kommen wir zum zweiten Teil des wiedergegebenen einheimischen Textes, der *Beschreibung der Sagogewinnung, des Tauschhandels und des Sagobackens*.

Anders als die Darstellung des Wachstums der Sagopalme ist die Darstellung der Sagogewinnung in mancher Hinsicht realistischer, obgleich auch hier wieder sehr stark stereotype Formulierungen vorkommen und z.B. auch viele Einzelhandlungen der Sagogewinnung nicht erwähnt werden. Man wird daher kaum sagen können, dass diese Darstellung im Namensgesang eine Beschreibung des wirklichen Vorganges enthalte.

Die Frau Moewando - so hören wir - geht in den Sagoumpf hinein, um die Palme zu fällen. Zuerst betrachtet sie sich die Palme, kehrt dann zurück, und erst danach geht sie um die Palme herum und säubert mit einem Holzmesser den Zugang zur Palme (2).

Immer, wenn in einem solchen Namensgesang beschrieben wird, wie eine Palme oder ein Baum gefällt wird, wird von Bienen gesprochen, die vom Menschen vertrieben werden. Sie greifen den Menschen an (3). Man könnte sagen, dass sie den Baum oder die Palme beschützen, die vom Menschen genutzt werden soll. Dieses Auftreten der Bienen in den Namensgesängen stellt ein gewisses Rätsel dar, es wurden nämlich nie Namen der Bienen genannt. Leider konnten auch keine Mythen - ausser einer kürzeren exoterischen Erzählung - über Bienen erfahren werden. Der Klan, dem die Biene zugeordnet wird - der Klan Wende -, konnte auch wegen fehlender Informanten nur schlecht dokumentiert werden. Vermutlich gibt oder gab es jedoch auch über die Bienen Mythen, die diese Stelle innerhalb des Gesanges sicher näher erklären würden.

Im folgenden soll ausführlicher auf das Fällen der Sagopalme eingegangen werden (4). Es wurde schon öfter bemerkt, dass das Niederstürzen eines Ahnen und auch einer Pflanze in besonderer Weise hervorgehoben wird; dies trifft nun sehr für das Niederstürzen der Sagopalme zu. Dieses Hinstürzen ist sehr weit hörbar; es ist ein dumpfes, aber doch deutliches Geräusch, wenn eine Palme auf den weichen, meist sumpfigen Boden aufschlägt. Man wird hier sagen können, dass die Darstellung

(1) Vgl. die Strophe 15.

(2) Vgl. die Strophen 1-3; diese und die folgenden Strophenangaben beziehen sich auf den zweiten Ausschnitt des Gesanges Kwiano!

(3) Vgl. die Strophen 4-5.

(4) Vgl. die Strophen 6-7.

im Gesang sich sehr an die erlebbare Wirklichkeit hält, im Gegensatz etwa zu anderen Beschreibungen wie z.B. von der Verwendung von Werkzeugen. So lässt sich vermuten, dass die Darlegung dieses Aufschlagens der Palme ein Hinweis dafür ist, dass es von den Menschen besonders beachtet wird. Es sei hier auch nochmals erinnert an die Schilderungen vom Aufschlagen, Niederstürzen von Ahnen in Mythen, so besonders bei der Gestalt des Toatmeli. Ich möchte daher gerade dieses Fällen der Palme, dieses Niederstürzen im Vergleich mit den Hinweisen auf ein Niederstürzen von Ahnen sehen, aus deren Leichnamen verschiedene Kulturgüter entstanden sind. Aus der niedergestürzten Sagopalme entsteht ja auch Nahrung, wie aus dem niedergestürzten Toatmeli z.B. Fischnahrung usw. entsteht.

Wenn die Sagopalme niederstürzt und ihre Seele (*keikn*) nicht festgehalten wird, so soll sich die Seele, und damit auch die Sagostärke, aus dem Stamm entfernen. Dies ist gemeint, wenn im Gesang von der Seele der Sagopalme gesprochen wird. Das Wort *sandjam* (1) wird man als "Atem" oder "Windstoss" interpretieren können, wie der Informant Nigwan meinte. Beim Niederstürzen der Palme steigt, durch den Druck des Fallens, ein Windstoss hoch. Der Informant Yamanawan sagte dazu folgendes:

"Bei Nigwan [d.h. im Falle des Gesanges Kwiano] entsteht nur ein kleiner Windstoss, der die Blätter der Sagopalme bewegt, der auch deine Haut berührt; ein Windstoss entsteht. Aber bei uns, der Sagopalme, die Yambugun [Frau seines Klanes] gefällt hat, ihre Seele steigt hinauf zu den Wolken."

Damit ist gemeint, dass die Seele der von Yambugunwoli gefällten Sagopalme zu Sonne und Mond wurde (2). Daher werden auch im Namengesang Yambugunwoli, in welchem ebenfalls die Sagogewinnung beschrieben wird, an Stelle von *sui sandjam* und *vavi sandjam* (dieser Windstoss, der wie ein Vogel hochsteigt) die Ausdrücke *nyambonemba vianda* und *mbabmbonemba vianda* mit "Sonnen- und Mondmenschen tauchen auf" zu übersetzen - verwendet. Hier haben wir den ganz wesentlichen Unterschied in den Mythen um Sago im Zusammenhang mit der Zuordnung zum Klan Sui einerseits und dem Klan Moni bzw. Nongusime andererseits vor uns. Während vom Sago beim Klan Sui gesagt wird, dass seine Substanz zu den Gestirnen wurde, wird vom Sago des Klanes Moni bzw. Nongusime gesagt, dass er zur Erde und später zur Nahrung wurde. Wir erkennen so, wie in diesen Namengesängen, wenn auch in sehr verschlüsselter Form, Wesentliches der Mythenüberlieferung enthalten ist.

(1) Vgl. Strophe 7.

(2) Vgl. Mythentext Nr. 8, Abschnitt 8.1.2.

Nachdem die Palme gefällt worden ist und die Frau die Rank- und Schlingpflanzen entfernt hat (1), wird der Waschtrog gebaut; es werden aber nur einzelne Bestandteile der Waschtrog-Konstruktion genannt (2): die Stöcke, die den Waschtrog stützen, der Stock, der den Kokosbast als Sieb hochspannt, das Hüllblatt als Auffangtrog, die im Auffangtrog liegenden, horizontalen Stöckchen und schliesslich die vertikalen, leicht geneigten Stöckchen, die Blätter stützen und den Strom des herabfliessenden Wassers aufhalten und abfangen. Diese einzelnen Teile werden jedoch nur genannt, ohne weitere Aussagen darüber. Man muss hier auch anführen, dass nicht alle Bestandteile genannt werden: weder der Kokosbast als Sieb noch die dieses haltenden Klammern, auch nicht der Waschtrog und nicht die Schöpfkelle. Warum diese Auswahl getroffen wird, ist kaum näher zu erklären.

Nach der Konstruktion der Waschanlage wird die Palme aufgebrochen. Hierbei ist zu beachten, dass das Aufschneiden der Rinde mit einigen Axthieben von dem eigentlichen Aufbrechen und Abbrechen der Rinde unterschieden wird (3), zwei deutlich voneinander getrennte Vorgänge, und man kann in diesem Fall eine sehr realistische Beschreibung feststellen. Daraufhin erscheinen die Papageien im Sagomark, sie blicken hervor, ihre Stimme und ihr Lied sind zu vernehmen, aber auch Augen und Nase eines Krokodiles und eines *wandjimot* (Wassergeistes) werden genannt (4). Hieran zeigt sich wieder, wie die Sagopalme mit einem Krokodil und einem *wandjimot* assoziiert wird.

Die Handlung mit den Papageien unterbricht die Handlung der Sagogewinnung; sie ist eine Nebenhandlung. Der Informant Nigwan sagte dazu, dass die Frau den oder die Papagei(en) gesehen habe und zu ihrem Vater Moengensui gegangen sei, um ihm vom Auftreten der Papageien zu berichten. Moengensui habe daraufhin die Schlitztrommel geschlagen. Dies geschieht nicht mehr in Mindjembät, sondern im Männerhaus bzw. Ort Kwalumbät, ein Männerhaus, das dem Klan Moni zugeordnet wird; es hat also ein Ortswechsel in der Handlung stattgefunden. Die dann folgenden Aktionen könnte man mit einem Kriegszug vergleichen: Die Männer bemalen sich Augen und Nase mit schwarzer Farbe, wie wenn sie in den Krieg ziehen würden; sie stellen sich in einer Reihe hintereinander auf, treten so aus dem Männerhaus und gehen hinunter, vom höhergelegenen Niveau des Dorfes in den tiefergelegenen Sagosumpf.

(1) Vgl. Strophe 8.

(2) Vgl. die Strophen 9-13.

(3) Vgl. die Strophen 14 und 15.

(4) Vgl. Strophe 15.

Hier möchte ich etwas näher auf dieses "in einer Reihe gehen" eingehen, da es meiner Ansicht nach bestimmte Assoziationen wachruft. Es begegnet uns ja auch bei den Frauen, die zum Markt gehen (s. unten). Hier wird eine Wirklichkeit des Verhaltens wiedergegeben, die auch heute im alltäglichen Leben immer wieder beobachtet werden kann. Männer und Frauen gehen nicht nebeneinander, sondern hintereinander. Man könnte vermuten, dass die schmalen Wege im Wald- und Grasland dies nahelegen. Aber auch im Dorf, wenn ich z.B. ein Nebeneinandergehen versuchte, misslang dies meistens. Die Menschen gehen eben hintereinander; Frauen gehen hinter den Männern, ältere Brüder gehen hinter den jüngeren Brüdern (1). Man muss dies nicht als eine strikte Verhaltensnorm auffassen, doch fiel es mir als eine häufig beobachtbare Verhaltensweise immer wieder auf. Sicherlich hat diese Gehweise noch eine andere Begründung als nur die des Anpassens an die Wegform. So werden z.B. gerade die Männer, die in den Krieg ziehen, mit einer Schlange verglichen, die sich aufmacht, den Feind zu umzingeln. Auch die Kriegsführung weist darauf hin, da früher nicht in einer offenen Reihe gekämpft wurde; die Männer standen hintereinander, d.h. sie stützten ein Knie auf und schleuderten die Wurfspeere.

Man könnte so annehmen, dass nach der Schilderung im Namensgesang den Papageien gegenüber - diesen unbekannten, im Sagomark entstandenen Wesen - eine feindliche Haltung eingenommen wird. Vermutlich werden sie getötet und gehäutet. Auf das Gesicht der Papageien wird jene Erd-Mischung aufgetragen, mit der ja auch Ahnenschädel oder Feindschädel übermodelliert werden. Leider fehlen die Mythen zu dieser Handlung, um sie in einen grösseren Zusammenhang stellen zu können. Besonders die Nennung der Krokodile (2) kann nicht weiter erklärt werden.

Kehren wir nun wieder zur Haupthandlung, der Sagoproduktion, zurück. Es wird gesagt, dass Sago in die Erde fliesse (3). Hier haben wir nun eine zentrale Stelle der Mythen um die Sagogewinnung herum vor uns, vermutlich die wichtigste im Mythenmaterial über Sago von Gaikorobi überhaupt. Wir können hier ferner besonders gut erkennen, wie exotische und esoterische Mytheninhalte ineinandergreifen, zusammenkommen und trotzdem getrennt bleiben. Es kommt hier ein charakteristischer Zug im Mitteilen von Mythen zum Vorschein; es wird nämlich gerade so

(1) In entsprechender Weise werden auch Frauen als die älteren Brüder der Männer betrachtet. Diese Ansicht wird von Männern und Frauen geteilt.

(2) Vgl. Strophe 21.

(3) Vgl. Strophe 22.

viel mitgeteilt, dass eine knappe Andeutung gegeben ist, die in der Kürze zur Verwirrung, ja sogar zum Verheimlichen dient und doch gleichzeitig etwas den Schleier lüftet. In Strophe 23 wird angegeben, dass die Frau, die Sago produzieren möchte, - wobei jedoch die Sagostärke in die Erde fließt, also nicht im Auffangtrog bleibt - auf den Ruf ihres Vaters hört. In der darauffolgenden Strophe wird gesagt, dass nun nur Sagostärke mit Wasser vermischt fliesse. Während also vor dem Ruf des Vaters die Sagostärke in die Erde geflossen ist - so können wir schliessen -, ist nun reichlich Sagostärke vorhanden, die im Auffangtrog bleibt.

Aus der Mythe des Informanten Nigwan (1) wissen wir, dass in der Zwischenzeit die Frau bzw. das Mädchen mit ihrem Vater Geschlechtsverkehr gehabt hat und dass sich aus diesem Grunde Sagostärke im Hüllblatt absetzen kann und nicht nur Wasser darin vorhanden ist. Dieses Ereignis des Geschlechtsverkehrs wird somit in der exoterischen Form des allen vernehmbaren Gesanges nur mit dem Ruf des Vaters angedeutet, auf den die Frau hört. Die in den Mythen sich auskennenden Männer (und Frauen?) wissen dabei, was gemeint ist. Diese Art und Weise der Verknüpfung von exoterischem und esoterischem Mytheninhalt ist hier geradezu exemplarisch zu erkennen.

Im folgenden kommen wir zu einem weiteren wichtigen Schritt in der Sagogewinnung: gemeint ist die Drehbewegung, eine Erscheinung, auf die schon öfter hingewiesen wurde (2). Die Flüssigkeit, die aus dem Waschtrog in den Auffangtrog fließt und die auch *mbi* (Sagostärke) oder *mbiak* (Schaum) genannt wird, dreht sich und vermischt sich. Dann wird vom Wasser gesprochen, das sich dreht, und vom Schaum, der sich ebenfalls dreht. Während dies also zuerst noch nicht unterschieden wurde, d.h. sich noch alles zusammen drehte und vermischte (3), so trennt sich nun das Wasser von der Sagostärke (4). Es ist hier der wichtige Scheidungsprozess beschrieben: Die Sagostärke setzt sich im Auffangtrog ab, und das Wasser fließt hinaus, hinunter in die Erde. Nur durch diesen Scheidungsprozess kann ja Sago schliesslich vom Menschen erhalten werden. Dieser Prozess ist es auch, der immer wieder hervorgehoben wird, wenn in Mythen gesagt wird, dass sich Sago nicht absetze, oder wenn in Sprüchen zur Vermehrung oder Vernichtung von Sago von dessen Absetzen im Auffangtrog gesprochen wird (5).

(1) Vgl. Mythentext Nr. 24 im Abschnitt 8.1.5.

(2) Vgl. dazu auch die Mythentexte im Abschnitt 8.1.1.

(3) Vgl. Strophe 25.

(4) Vgl. Strophe 26.

(5) Vgl. die Sprüche Nr. 1-4 im Abschnitt 9.3.

Wenn man hört, wie die Strophe 26 gesungen wird, mit dem so häufig wiederholten Wort *moema*, so muss man unwillkürlich an die Ahnengestalt Moem denken. Auch wenn das Folgende von Einheimischen nicht explizit gesagt worden ist, so möchte ich doch darauf hinweisen, wie dieses Wort bzw. ein Teil davon als Partikel in so vielen Namen, die in dem Gesang Kwiano vorkommen, zu erkennen ist; Namen wie: Ngumoeckumban, Moenondimeli, Moewando, Moendumban, Moenondindjo, Moengensui, Sumoewan. So könnte man sagen, dass sich in gewisser Weise diese Namen alle auf dieses Ereignis des sich drehenden, vermischenden und wieder scheidenden Sagowassers beziehen.

Die dann folgenden Handlungen (1) sind in teils sehr realistischer Weise Darstellung des weiteren Ablaufes der Sagoproduktion: das Hineinstecken des Fingers in die abgesetzte Sagostärke, die Freude und das Jauchzen der Frau über dieses grosse Ereignis, das Entfernen der Blätter aus dem Auffangtrog, das Hineinfüllen der Sagostärke in das Tragnetz und das Wegtragen.

Die Frau geht zuerst in das Wohnhaus und anschliessend zum Markt. In einer Reihe gehen die Frauen zum Markt hinunter; auf diese besondere Gehweise wurde schon hingewiesen. Wie ferner auch schon gesagt wurde, ist der Gang zum Marktplatz eine besonders ausgeprägte Gemeinschaftsaktion. Während die Frauen meistens alleine Sago auswaschen, so ist der Handel ein gesellschaftlich geprägtes Ereignis.

Die Frauen gehen auf einen Marktplatz, der die gleichen Namen trägt wie jene, die in der Mythe über Moem und den Markt vorkommen (2). Wir können also annehmen, dass hier in gewisser Weise auf diese Mythe Bezug genommen wird. Trotzdem wird Moem nicht ausführlich beschrieben, sondern nur unter dem Namen Moenondimeli erwähnt. Moenondimeli begleitet ja die Frau die ganze Zeit, vom Sagosumpf zu ihrem Haus, zum Markt und merkwürdigerweise auch noch vom Markt zu ihrem Dorf zurück. Man muss hier immer daran denken, dass die Frau diesen Moenondimeli in Form von Sago mitnimmt, auf dem Rücken trägt usw., insofern ist Moem immer anwesend. Wieso aber auch noch von Moenondimeli auf dem Rückweg vom Markt gesprochen wird, kann nicht erklärt werden.

In einer Hinsicht wird auf die Mythe über Moem noch näher hingewiesen: in der Erwähnung der Muscheln bzw. Schneckenschalen. Von Einheimischen wurde diese Stelle teilweise so erklärt, dass die Muscheln bzw. Schneckenschalen an Stelle des nicht erwähnten Sagos stehen; daher die

(1) Vgl. die Strophen 28-37.

(2) Vgl. Abschnitt 3.4.

Nennung von *maina* und *djaina* (1), wobei jedoch die anderen Muscheln usw. ohne das Wort für Sago (*na*) genannt werden. Ich glaube kaum, dass man hier sagen könnte, dass Fische gegen Muscheln usw. getauscht werden. Es lässt sich eher vermuten, dass hier Fische und Muscheln einge-handelt werden.

Nach der Rückkehr vom Markt wird die erhaltene Fischnahrung verteilt (2). Danach beginnt die Frau mit dem Backen der Fladen (3). Die Verteilung der Fische steht in deutlichem Widerspruch zur heutigen, alltäglichen Situation. Vom Sagobacken werden das Hineinstellen der Backschale in den Herd und dann das Zerkrümeln von Sago zwischen den Händen erwähnt. Die Sagokrümel werden auf die Backschale gestreut, der Fladen wird gedreht, und dann wird die Backschale von übrigbleibenden Sagoresten durch ein Verbrennen dieser Reste gesäubert. Hier bricht die Handlung ab, der Gesang ist eigentlich beendet; es folgen dann die von mir nicht wiedergegebenen formalen Schlussteile, die uns in diesem Zusammenhang nicht weiter zu beschäftigen brauchen.

Kommen wir nun zu einer abschliessenden Betrachtung des Namensgesanges Kwiano. Wie anhand einzelner Beispiele gezeigt werden konnte, stehen diese Gesänge in engster Beziehung zu den Mythen. Wir konnten erkennen, wie wesentliche Elemente der Mythen um Sago und die Sagopalme in dem Namensgesang Kwiano enthalten sind, wenn sie oft auch nur angedeutet werden und etwas an der Oberfläche liegen.

Bei der Betrachtung des Wachstums der Sagopalme wurde deutlich, wie gewisse Aspekte in den Vordergrund gestellt werden, besonders in jenen Strophen, die spezifisch für den Namensgesang Kwiano sind: die Ausführungen über die Dornen und über die Blütenbildung.

Anhand der dem einheimischen Text vorangestellten Zusammenfassung können wir ferner erkennen, wie die schon bei der Mythenbetrachtung als wesentliche Elemente herauskristallisierten Themen hier wiederum vorkommen: die Wanderung der Sagopalme nach Süden, das Festhalten der Sagopalme und der Borassuspalme, das Fällen bzw. das Töten des Sago-Ahnen, der nur angedeutete Geschlechtsverkehr zwischen Vater und Tochter, die Entstehung der Papageien, der Markt. Alle diese einzelnen Handlungen und Ereignisse werden jedoch sehr verschieden behandelt, einige ausführlicher, andere weniger detailliert. So ist ja besonders auffallend, dass über die Geburt bzw. Zeugung des Sago-Ahnen nichts

(1) Vgl. Strophe 46.

(2) Vgl. Strophe 52.

(3) Vgl. die Strophen 53-57.

Genauer gesagt wird; dieses Ereignis wird eindeutig in Dunkelheit gehüllt.

In der Betrachtung der Texte wurde auch versucht, immer wieder darauf hinzuweisen, in welchem Ausmass die Realität wiedergegeben wird und bis zu welchem Grad eine Formelhaftigkeit vorhanden oder sogar ein Widerspruch zur Gegenwart zu bemerken ist. Es sollte auch deutlich geworden sein, mit welcher Detailfreudigkeit manche Vorgänge dargestellt werden.

Man wird diese Namengesänge v.a. auch im Hinblick auf den Kult sehen müssen. Aus diesem Grunde wurde auch betont auf die Wanderung der Sagopalme bzw. des damit verknüpften Ahnenwesens nach Süden hingewiesen. Wie erfahren werden konnte, sollen die Papageien nach Süden gezogen sein, um sich in Bambus zu verbergen. Wenn dies gesagt wird, so muss man bedenken, dass bei einem Totenfest der Ahne Kwalumanmeli aus dem Süden herbeigerufen wird, damit die entsprechende Bambusflöte ertönen kann (1). In dem Namengesang wird geschildert, wie der Ahne Kwalumanmeli nach Süden gezogen ist und sich in einem Bambus verborgen hat. Beim Totenfest für einen Menschen, der den Papagei *kwalu* als Zuordnung seines Klanes besitzt, wird Kwalumanmeli herbeigerufen, damit er seine Stimme als Flötenmelodie ertönen lassen kann.

Weitere Beispiele solcher Verbindungen zwischen Mythos und Kult liessen sich anführen. In der folgenden Betrachtung der Vermehrungsriten und der dabei gesagten Sprüche wird diese Verbindung noch stärker erhellt werden können.

9.3 UEBER DIE SPRUECHE *suvukundi*

Hier soll über verschiedene Sprüche berichtet werden, von denen einige bei Vermehrungsriten angewendet werden. Ferner werden Sprüche zur Vermehrung bzw. Verringerung von Sago und Sagolarven und Sprüche für die Jagd auf Wildschweine an Sagopalmen und für Hausschweine im einzelnen vorgestellt werden.

Zuerst wollen wir einige allgemeine Bemerkungen vorausschicken. Bateson hat in seinen Veröffentlichungen nur sehr wenig über Vermehrungsriten bei den Iatmul geschrieben:

"As for the ceremonies to increase the totem, in many cases *ngwail* are useful plants and animals and are increased by the use of gar-

(1) Vgl. den Abschnitt 9.1.

den magic, fishing magic, etc. I did not collect details of any of these procedures, but it is important that the totemic names of such plants and animals are in some cases hidden because of their economic importance; the magic involving the use of their names being the valued possession of a few magicians. This is specially so in the case of the prawn, whose totemic name I could never collect. But I was told that the magician who uses this magic must never eat prawns ..." (Bateson 1932:446)

Mit diesen Ausführungen von Bateson im Hintergrund wurde von mir besonders viel Augenmerk auf die Vermehrungsriten gelegt, und es wurde versucht, möglichst viele Sprüche dieser Riten zu sammeln.

Schon zu Beginn des Feldaufenthaltes stellte sich heraus, dass in den Vermehrungsriten eine Art von besonderer Arbeitsteilung zwischen verschiedenen Verwandtschaftsgruppen besteht. Heute werden nicht mehr alle Vermehrungsriten ausgeführt, und das im folgenden zu entwerfende Bild dieser Arbeitsteilung ist daher mehr als Modell und nicht als Realitätsbeschreibung aufzufassen. In der Zuteilung der Vermehrungsriten auf die einzelnen Klane spielen wieder die totemistischen Zuordnungen eine wichtige Rolle. Ein Klan, dem das Schwein zugeordnet ist, wird auch für die Vermehrungsriten dieses Tieres zu sorgen haben usw. Wie schon bei der Besprechung der Mythe über die Gestalt von Toatmeli (1) gesagt wurde, ergibt sich so eine Aufteilung in die beiden Hälften Numbusai und Ngusai, indem von den Klanen der einen Hälfte für Tiere des Landes und von den Klanen der anderen Hälfte für Tiere des Wassers gesorgt wird. Auch dies ist als Modell zu betrachten, da es hier Ausnahmen gibt, wie wir gleich sehen werden. Die Verteilung der Vermehrungsriten auf bestimmte Klane gestaltet sich folgendermassen:

Klane der Hälfte Numbusai:

Lenga, Wuliap, Mairambu

Nongusime, Moni

Sui

Wegum, Kembiam

Klane der Hälfte Ngusai:

Yogum, Plau

Amas

Wende

Kumbrangwe, Kamangwe

Wape

Vermehrungsriten für:

Grossfusshuhn

Larven der Rüsselkäfer,
Sago, Ratte

Schwein, Kuskus, Ratte
Schlange, Regen

Arecapalme, Krokodil

Hochwasser und Fische

Hochwasser und Fische,
Kokospalme

Schwein, Kuskus, Ratte
Schlange

Hochwasser und Fische

Regen

(1) Vgl. den Mythentext Nr. 38 im Abschnitt 8.1.7.

Anhand dieser Aufstellung erkennt man, dass auch Klane der Hälfte Numbusai Objekte vermehren können, von denen anzunehmen wäre, dass sie der Hälfte des Wassers zugehören würden. Doch darf man dies nicht als Widerspruch im System auffassen, sondern als dessen Flexibilität. Man muss ja bedenken, dass die Klane sich in einem ständigen Wandlungsprozess befinden, dass Klane neue Verbindungen, neue Allianzen eingehen, Adoptionen stattfinden, Klane aussterben usw.

Eigenartig ist es, dass der Klan Sui, der nun eindeutig der Erdseite zuzuweisen ist, die Möglichkeit besitzt, oder anders ausgedrückt das Recht, Regen herbeizuführen oder auch zurückzuhalten. Dies hängt damit zusammen, dass er in einheimischer Sicht über die Himmelsleiter verfügt, über die Verbindung zu jenem Bereich, von wo der Regen kommt. Es ist die gleiche Himmelsleiter, die auch von Tieren benützt werden soll, wenn sie von einem Mann des Klanes Sui heruntergerufen werden. Dieser Weg des Klanes Sui, Regen herbeizuführen, unterscheidet sich ganz wesentlich von jenem des Klanes Wape, ein ausgesprochener Klan der Wasserseite, indem dessen Weg mehr Bezug nimmt auf die Mythe über Toatmeli.

Schwierig zu erklären ist die Zuordnung vom Schwein (und das Recht zur Vermehrung anderer Landtiere) zum Klan Wende, der ein Klan der Wasser-Hälfte ist. Ebenso widersprüchlich ist die Zuordnung des Krokodils zu den Klanen Wegum und Kembiam, Klane der Erd-Hälfte. Beim Klan Wende hat vermutlich eine Umorientierung stattgefunden, als dieser Klan sich von den anderen Klanen Amas und Yogum in dem Dorfteil Indeləpma trennte und mit dem Klan Sui in den neugegründeten Dorfteil Kraiembət zog. Beim Klan Wegum bzw. Kembiam kann eine solche Erklärung jedoch nicht angeführt werden.

Von den vielen Vermehrungsriten konnten nur einige genauer dokumentiert werden. Dies war sehr stark von den Informanten abhängig, ferner auch davon, ob die Riten noch vollzogen werden. So werden heute für die Grossfusshühner keine Vermehrungsriten mehr gemacht. Auch beim Sago bestehen Zweifel, ob Vermehrungsriten wirklich noch vollzogen werden; die Sprüche dazu konnten jedoch wegen der guten Informanten dokumentiert werden. Selbst beobachten konnte ich nur eine grosse Vermehrungshandlung vor einer Jagd im Grasland.

Bei einer Betrachtung der im folgenden zu besprechenden Sprüche gerade im Zusammenhang mit Sago muss man auch bedenken, dass nicht alle Vermehrungsriten das gleiche Gewicht im Dorfleben der Einheimischen haben. So sind einzelne Rituale komplexe Vorgänge, die eine intensive Mitarbeit mehrerer Männer erfordern und das ganze Dorf in eine Gemein-

schaft der Arbeit einbeziehen - z.B. bei der Vermehrung von Schweinen oder von Fischen -, andere hingegen haben einen mehr individuellen Aspekt, werden nur von einzelnen ausgeübt, ohne das Mitwirken anderer Menschen des Dorfes - z.B. bei Sago und den Früchten der Kokos- und Arecapalme.

Das Objekt, für das ein Ritual vollzogen wird, darf von demjenigen Mann, der das Ritual ausführt, nicht gegessen werden (ausser bei Sago). Die Zeit dieser Nahrungseinschränkungen ist verschieden lang, jedoch immer von begrenzter Dauer. Dies wäre somit das einzige, jedoch zeitlich begrenzte totemistische Nahrungstabu, das in Gaikorobi festgestellt werden konnte.

Eine Gemeinsamkeit vieler Vermehrungsriten von Gaikorobi besteht darin, dass das Tier oder die Pflanze von einem bestimmten Gebiet herbeigerufen wird. So wird die Sagolarve aus dem südlichen Gebirge Kumbrangau herbeigerufen; das in der Kokosnuss verkörperte Ahnenwesen ruft man aus dem Osten, aus dem Totenland, herbei und die in den Früchten der Arecapalme enthaltene Ahnengestalt aus dem Norden; Tiere wie Schweine können von der Himmelsplattform heruntergerufen werden. Man erkennt hieran, wie eine Verknüpfung mit den Mythen besteht: z.B. ist das Ahnenwesen, aus dem die Kokospalme entstand, in das Totenland gezogen, und daher muss auch von dort her dieses Ahnenwesen gerufen werden, damit die Kokospalmen viele Früchte tragen. Ein wesentliches Element dieser Vermehrungsriten besteht so darin, dass Anklänge an, wenn nicht sogar Wiederholungen von Urzeithandlungen zu bemerken sind.

In den Sprüchen ist die Aufzählung von Namen von zentraler Bedeutung. Die meisten Sprüche beginnen mit einem Namen, ein bestimmter Ahne wird genannt. Diese Namen sind von gleicher Art wie die Namen lebender Menschen, wie die Namen in Gesängen usw.; es sind also nicht geheime Namen. Diese Tatsache konnte anhand einer grossen Zahl von Sprüchen, die von verschiedenen Informanten aufgenommen wurden, erfahren werden. So kann man auch die Namen nicht als das Geheime der Sprüche betrachten (1).

In den verschiedenen Sprüchen findet man immer wieder die Hervorhebung der Dualität; wie in den Namengesängen werden auch hier immer Namenpaare genannt, aber auch Attribute, Objekte der Ahnen treten in dieser dualen Struktur auf. Es wird also nie allein von einem Auge,

(1) Vermutlich liegt das Geheime in der Auswahl der Namen, in den verwendeten Tätigkeitswörtern und den zur Vermehrung benutzten Substanzen wie Pflanzenblätter usw.

sondern immer von einem Auge und einer Nase gesprochen. Ferner sind auch die Tätigkeitsangaben in dualer Form, wobei es jedoch gerade hier oft schwierig, wenn nicht unmöglich war, eine adäquate Uebersetzung zu finden. Man hat also bei der Uebersetzung dieser Sprüche mit ähnlichen Schwierigkeiten zu ringen wie bei der Uebersetzung der Namensgesänge.

Wie anhand der verschiedenen Sprüche erfahren werden konnte, gibt es keine feste Reihenfolge der einzelnen Textteile, abgesehen von einer gewissen Rahmenstruktur, die allen Sprüchen gemeinsam ist. So werden die ersten und wichtigsten Namen immer zuerst genannt; dann haben wir die Wiederholung von gleichen Textteilen mit jedoch verschiedenen Namen, schliesslich einen Abschluss mit Zischlauten und Imperativen. Innerhalb dieses Rahmens besteht eine relativ breite Variationsmöglichkeit. Sicherlich ist die Reihenfolge der Namen in einem Namenpaar wichtig, d.h. es wird immer zuerst der erste und dann der zweite Namen des Namenpaares genannt. Immer wieder kommt es vor, dass Namen in der Mitte oder gegen Ende einer Namenreihe ausgewechselt werden, ja manchmal lässt man einige Namen sogar aus. Dies kann sicher nicht allein auf die besondere Situation der Aufnahme dieser Sprüche - sie wurden von Informanten auf Band gesprochen - zurückgeführt werden, obgleich sie einen gewissen Einfluss ausgeübt hat. Doch aus anderen Beispielen von Namensaufzählungen, die ohne Einfluss meinerseits vorgetragen wurden, kann man schliessen, dass wir es bei diesen Sprüchen nicht mit streng fixierten Texten zu tun haben. Aus diesem Grunde wird man sie auch nicht Formeln nennen können. Ferner sind Verwechslungen in der Reihenfolge der Teile auch nicht mit Sanktionen belegt. Mit der Zeit gewann ich den Eindruck, dass der Aufbau im einzelnen bei diesen Sprüchen weniger wichtig ist als z.B. die Nennung, die Ausrufung von Namen. Wenn diese Sprüche auch nicht laut gesagt werden, sondern sehr leise und sehr schnell "gemurmelt" werden, so muss man doch dem Aspekt des Nennens, ja des Rufens den grössten Wert beilegen. Aus diesem Grunde neige ich auch dazu, diese Sprüche mit Anrufungen, ja mit Gebeten zu vergleichen. Der einzelne spricht direkt mit seinem eigenen Ahnen. Dieser Aspekt wird in den nun im Detail zu behandelnden Sprüchen und in den Kommentaren dazu noch deutlicher werden.

Moenondimeli Tumanondimeli/
Moenondimeli (1) Tumanondimeli (1)/

mbulo vilu ngeando yolo
[Sago] geklopft gefällt er ist gekommen [Sago] gewaschen

vilu ngeando/
gefällt er ist gekommen/

Windumalan yembuno Kamblombo yembuno/
Windumalan (2) im Inneren (3) Kamblombo (2) im Inneren/

samboembali kwaleno yamboembali kwaleno/
[Schenkel] zeigend liegt sie [Schenkel] öffnend liegt sie/

ketnyandombo wembameno! munyandombo ngeambameno!/
in die Vulva gehe! auf die Brüste komme!/

pulo wembameno! mapmilo ngeambameno!/
auf die Brust gehe! auf die Brust komme!/

Ngundenaue Kəpmandenaue/
Ngundenaue (1) Kəpmandenaue (1)/

Windumalan yembuno Kamblombo yembuno/
Windumalan im Inneren Kamblombo im Inneren/

samboembali kwaleno yamboembali kwaleno/
[Schenkel] zeigend liegt sie [Schenkel] öffnend liegt sie/

pulo wembameno! mapmilo ngeambameno!/
auf die Brust gehe! auf die Brust komme!/

Tolanganwoli Nambanganwoli/
Tolanganwoli (4) Nambanganwoli (4)/

mbulo vilu weo yolo vilu ngeao/
[Sago] geklopft gefällt gegangen [Sago] gewaschen gefällt gekommen/

Windumalan yembuno Kamblombo yembuno/
Windumalan im Inneren Kamblombo im Inneren/

samboembali kwaleno yamboembali kwaleno/
[Schenkel] zeigend liegt sie [Schenkel] öffnend liegt sie/

ketnyandombo wembameno! munyandombo ngeambameno!/
in die Vulva gehe! auf die Brüste komme!/

-
- (1) Name für die Sagopalme bzw. Sago. (Ein Name wird von mir bei seinem ersten Auftreten in einem Spruch erklärt werden.)
(2) Name für das Palmb Blütenhüllblatt.
(3) *ye* = Magen.
(4) Name der Frau, die Sago produziert.

Ngundenaue Kəpmadenaue/
Ngundenaue Kəpmadenaue/

Tolanganwoli Nambanganwoli/
Tolanganwoli Nambanganwoli/

mbulo vilu weo yolo vilu ngeao/
[Sago] geklopft gefällt gegangen [Sago] gewaschen gefällt gekommen/

Windumalan yembo Kamblombo yembo/
Windumalan im Inneren Kamblombo im Inneren/

səmboembali kwaləno yamboembali kwaləno!/
[Schenkel] zeigend liegt sie [Schenkel] öffnend liegt sie/

pulo weo mapmilo ngeao/
auf die Brust gegangen auf die Brust gekommen/

Ngundenaue Kəpmadenaue/
Ngundenaue Kəpmadenaue/

Tolanganwoli Nambanganwoli/
Tolanganwoli Nambanganwoli/

kumbudjambə wəpməno! makndjambə
[auf die] Hinterkopf-Fläche komme hoch! [auf die] Nacken-Fläche

wəpməno!/
komme hoch!/
/

məna woli ngea kwakəno woli moemoe kwaməno/
deine Frau gekommen du suchst Frau gedreht du liegst/

Moem kəngi kandi Sangi angɪ kandi/
Moem hier ? Sangi (1) hier ? /

məna woli ngia kalio woli moe we/
deine Frau gebunden [sie trägt dich weg] (2) Frau gedreht sie geht/

Membewoli Kambiambewoli/
Membewoli (3) Kambiambewoli/

woli ngea we woli moe kwavunte/
Frau gekommen [sie nimmt den Mann] (2) Frau macht, was sie will/

Kommentar zu Spruch Nr. 1

Dieser Spruch dient der Vermehrung von Sagostärke bei der Sagogewinnung. Er wird auf ein Blatt der Pflanze *kamin* gesagt, und mit diesem Blatt wird dann der Sagoklopfer eingerieben, der bei der Sagogewinnung verwendet wird.

(1) Es ist unklar, ob sich dieser Name auch auf Moem, den Sago-Ahnen, bezieht.

(2) Uebersetzung nach dem Informanten Sangindimi.

(3) Name für Frau, die Sago produziert.

In dem Spruch werden zuerst die Namen der Sagopalme bzw. des Sago genannt und dann wird gesagt, dass eine Sagopalme gefällt, das Mark zerklopft und schliesslich ausgewaschen worden ist. Die eigentliche Handlung jedoch, die durch den Spruch beeinflusst werden soll und die mit Imperativen angekündigt wird, ist das Hineinfließen von Sagostärke und Wasser in den Auffangtrog, in das Palmb Blütenhüllblatt. Dieses Palmb Blütenhüllblatt trägt die Namen von Frauen, Namen, die dem Klan Wape zugehören, ebenso wie das Palmb Blütenhüllblatt und die Palme, von der es stammt. Dieses Hüllblatt wird in dem Spruch als Frau dargestellt, die auf dem Boden liegt und die Beine spreizt, d.h. das Palmb Blütenhüllblatt ist offen und bereit, die Sagostärke aufzunehmen. Wie ja schon gesagt wurde, wird diese in den Auffangtrog hineinfließende Sagostärke mit der männlichen Samenflüssigkeit gleichgesetzt. In diesem Spruch wird somit das Bild eines Geschlechtsverkehrs gegeben; die Sagostärke soll sich im Palmb Blütenhüllblatt festsetzen wie der Samen des Mannes in der Frau.

Der Schlussteil des Spruches kann nicht vollständig erklärt werden. Es wird darauf hingewiesen, wie die Frau den Sago in ihrem Tragnetz auf den Rücken hochschwingt und fortträgt. Diese Frau trägt gleichsam ihren Mann mit sich fort, ihren Mann in Gestalt von Sago. Es wird also nicht nur während der Sagogewinnung eine enge Verbindung zwischen der Frau und dem Sago angenommen, sondern auch das Wegtragen von Sago enthält noch diese enge Beziehung, wenn Sago auf dem Rücken der Frau aufliegt.

Wir sehen, wie in diesem Spruch die enge Beziehung zwischen Sago und Frau zum Ausdruck gebracht wird, eine enge Verbindung, die wir ja immer wieder in den verschiedenen Aussagen haben feststellen können. Wesentlich ist ferner, dass in diesem Spruch auf das entscheidende Ereignis in den Mythen über das erste Absetzen von Sagostärke im Auffangtrog hingewiesen wird, nämlich den Geschlechtsverkehr. Zu Recht kann daher gesagt werden, dass in dem Hineinfließen der Sagostärke in den Auffangtrog und in dem Absetzen der Sagostärke in dem Hüllblatt von einheimischer Seite her die entscheidende Handlung in der Sagogewinnung gesehen wird.

Moenondimeli Tumanondimeli/
Moenondimeli (1) Tumanondimeli (1)/

Tolanganwoli Nambanganwoli/
Tolanganwoli (2) Nambanganwoli (2)/

mbulo vilu yembaməno! yolo vilu yembaməno!/
[Sago] geklopft gefällt gehe fort! [Sago] gewaschen gefällt gehe fort!/
nguyamba yembaməno! kəpmayamba yembaməno!/
[auf] Wasser-Weg gehe fort! [auf] Erde-Weg gehe fort!/
səmoembali wembaməno! yamboembali yembaməno!/
[Schenkel] zeigend gehe! [Schenkel] öffnend gehe!/
nguyamba yembaməno! kəpmayamba wembaməno!/
[auf] Wasser-Weg gehe fort! [auf] Erde-Weg gehe fort!/
andi ngigə yembaməno! andi moengə yembaməno!/
Erdschlamm gefestigt gehe fort! Erdschlamm gedreht gehe fort!/
Windumalan yembo Kamblombo yembo/
Windumalan (3) im Inneren Kamblombo (3) im Inneren/
səmoemuləkə yembamo! yamoemuləkə yembamo!/
aufgewirbelt gehe fort! aufgewirbelt gehe fort!/
nguyamba yembamo! kamiyamba yembamo!/
[auf] Wasser-Weg gehe fort! [auf] Fisch-Weg gehe fort!/
Tolanganwoli Nambanganwoli/
Tolanganwoli Nambanganwoli/
mbulo vilu yembamo! yolo vilu yembamo!/
[Sago] geklopft gefällt gehe fort! [Sago] gewaschen gefällt gehe fort!/
Windumalan yembo Kamblombo yembo/
Windumalan im Inneren Kamblombo im Inneren/
səmoembali kwaləno yamboembali kwaləno/
[Schenkel] zeigend liegt sie [Schenkel] öffnend liegt sie/
nguyamba yembaməno! kəpmayamba yembaməno!/
[auf] Wasser-Weg gehe fort! [auf] Erde-Weg gehe fort!/
andi ngigə yembamo! andi moengə yembamo!/
Erdschlamm gefestigt gehe fort! Erdschlamm gedreht gehe fort!/

(1) Name für die Sagopalme bzw. Sago.
(2) Name der Frau, die Sago produziert.
(3) Name für das Palmbüthenhüllblatt.

Dieser Spruch dient der Verringerung von Sagostärke. Er wird auf die Rippe eines Sagopalmblasses gesagt, die bei der gefällten Sagopalme in den Boden gesteckt wird. Wenn man dies getan hat und von der Sagopalme weggeht, darf man sich nicht umkehren, da der Sago sonst in das Hüllblatt zurückginge. Der Sago verlässt so die Palme und folgt einem nach.

Der Text des Spruches ist in mancher Hinsicht demjenigen von Spruch Nr. 1 sehr ähnlich, und so sind gerade die kleinen Varianten zu beachten. Wiederum werden zu Beginn Namen genannt, diesmal auch gleich Namen der Frau, die Sago produziert. Wenn dies zu Anfang des Spruches Nr. 1 anders ist, so wird man dies wohl auf Ungenauigkeiten und Unregelmässigkeiten des Informanten - v.a. durch die künstliche Situation des Sprechens auf ein Band bewirkt - und weniger auf Bedeutung innehabende Variationen zurückzuführen haben.

Während im Spruch zur Vermehrung gesagt wird, dass Sago bzw. die Sagopalme gekommen sei, wird mit diesem Spruch der Sago aufgefordert, fortzugehen. Der Sago soll in das Wasser und in die Erde gehen. Die Sagostärke soll sich nicht im Palmb Blütenhüllblatt festsetzen, sondern sie soll aus dem Hüllblatt hinaus in die Erde und in das Wasser fliesen. Der Informant Sangindimi sagte als zusätzliche Erklärung, dass gleichsam das Hüllblatt umgekehrt würde - also die Aussenseite des Palmb Blütenhüllblattes nach oben gerichtet -, so dass die Sagostärke sich gar nicht festsetzen könne. Dies wird jedoch im Spruch nicht ausdrücklich erwähnt, ja, es wird sogar gesagt, dass das Hüllblatt zwar da liege, aber die Sagostärke wegfließen solle.

Eine für unseren Zusammenhang sehr wichtige Formulierung besteht darin, dass gesagt wird, Sago habe den Erdschlamm gefestigt und gedreht. Dieser Erdschlamm (*andi*) ist ja jene Erde, von der in den Mythen berichtet wird, wie sie aus dem anfänglich überall verbreiteten Wasser emporgetaucht sei. Wie wir schon erfuhren (1), soll in diese erste, noch wässrige Erde Sago hineingerührt worden sein. In diesem Spruch finden wir nun die Entsprechung zu dieser Mythen-Aussage. Der Prozess des Festigens (*ngi*-) und des Drehens (*moe*-) ist hier von grundsätzlicher Bedeutung. Die Sagostärke kann sich im Auffangtrog nicht absetzen, da sie aufgewirbelt wird. Wie in den entsprechenden Mythentexten mehrfach gesagt wurde, soll ja gerade durch den Geschlechtsverkehr und die

(1) Vgl. den Mythentext Nr. 3 im Abschnitt 8.1.1.

dabei verwendeten Sagopalmbblätter - als "Ruhebett" - ein Absetzen der Sagostärke im Auffangtrog herbeigeführt worden sein. Diese Palmbblätter haben die Funktion, ein zu starkes Aufwirbeln der sich absetzenden Sagostärke durch das ständig nachfliessende Wasser zu verhindern. In dem hier vorliegenden Spruch wird nun nicht mehr von einem Geschlechtsverkehr zwischen Frau und Mann gesprochen, d.h. die Sagostärke kann sich auch nicht absetzen und fliesst so in das Wasser, in die Erde, die gefestigt wird. Man könnte sagen, dass durch diesen Spruch der Zustand vor der ersten, mythischen Sagogewinnung wieder hergestellt werden soll, der Zustand vor dem Geschlechtsverkehr, der erst ein Absetzen der Sagostärke brachte. Es ist jener Zustand, als Sago noch nicht die Nahrung für den Menschen darstellte, als Sago - den Mythen nach - noch als Mittel zur Schaffung der Erde benötigt wurde.

Während also der Spruch zur Vermehrung der Sagostärke diejenige Handlung unterstreicht, die gerade zur Herbeiführung des heutigen Zustandes diene, weist der Spruch zur Verringerung von Sagostärke in die Zeit vor jener Handlung. Durch diese Zurückversetzung in den Zustand vor der Begründung des heutigen Seins erhält der zweite Spruch seine negative Bedeutung; er negiert den heutigen Seinszustand.

Spruch zur Vermehrung von Sago (Nr. 3); Informant Nigwan (Klan Moni)

Moewando Moewanaran Wolime sala Djindjime sala nyimun
Moewando (1) Moewanaran (1) Wolime See (2) Djindjime See Bruder

Moenondimeli Tumanondimeli/
Moenondimeli (3) Tumanondimeli (3)/

Moendumban kula Moenduwuse kula/
Moendumban (4) Axt Moenduwuse (4) Axt/

mbulo yini yolo yini/
du hast [Sago] geklopft du hast [Sago] gewaschen/

Windumalan yembo Tavendumalan yembo/
Windumalan (5) im Inneren Tavendumalan (5) im Inneren/

mbi maləka wegandə mbandə maləka wegandə/
Sagostärke allein geht Sagomark (6) allein geht/

-
- (1) Name der Sagoproduzentin.
 - (2) Eigentlich ist Wolime (bzw. Djindjime) heute ein Sumpfgebiet.
 - (3) Name für die Sagopalme bzw. Sago.
 - (4) Name der Axt.
 - (5) Name des Palmbblütenhüllblattes.
 - (6) Vermutlich ist hier auch die Sagostärke gemeint.

məlimbiak segələ wegandə ndamambiak segələ wegandə/
Schaum der Augen geflossen geht Schaum der Nase geflossen geht/

kundimbiak segələ ngangambiak segələ/
Schaum des Mundes geflossen Schaum des Unterkiefers geflossen/

mbi maləkə mbandə maləkə/
Sagostärke allein Sagomark allein/

Windumalan yembo Tavəndumalan yembo/
Windumalan im Inneren Tavəndumalan im Inneren/

səletame yaletame/
sich hin- und herdrehen/

umbo kwambamə!//
hier bleib liegen!//

Membewoli ngea Kambiambewoli ngea/
Membewoli (1) Haus Kambiambewoli (1) Haus/

Moenondimeli Tumanondimeli umbo kwambamə!//
Moenondimeli Tumanondimeli hier bleib liegen!//

s s s s!
s s s s! (2)

Kommentar zu Spruch Nr. 3

In diesem und in dem folgenden Spruch kommt stärker als in den vorangegangenen Sprüchen die enge Verbindung zum Namensgesang Kwiano zum Ausdruck. Dies bemerken wir u.a. an der Verwendung bestimmter Namen. Während in den Sprüchen des Informanten Sangindimi die Namen Tolanganwoli und Nambanganwoli und ferner Membewoli und Kambiambewoli als Namen der Sagoproduzentin auftreten, sind in dem Spruch von Nigwan die Namen Moewando, Moewanaran (neben den Namen Membewoli und Kambiambewoli) anzutreffen. Ich möchte dies so interpretieren, dass darin die nähere Beziehung des Klandes Nongusime meines Informanten Sangindimi zur Mutter-Hälfte zum Ausdruck kommt, weil die Namen Tolanganwoli und Nambanganwoli einem Klan dieser Hälfte angehören.

Im Spruch wird beschrieben, wie die Frau Moewando ihren Sago im Gebiet Wolime gewinnt, jenem Sumpfgebiet im Osten von Gaikorobi, das in den Mythen und auch in dem Namensgesang Kwiano immer wieder erwähnt wird.

Anders als im ersten Spruch von dem Informanten Sangindimi finden wir in diesem Spruch keinen Hinweis auf einen Geschlechtsverkehr. Da-

(1) Name der Sagoproduzentin.

(2) Zischlaute, die in vielen Sprüchen vorkommen.

gegen wird mehrmals der Schaum genannt, der sich im Auffangtrog befindet und sich dort hin- und herdreht. Es handelt sich hier um eine fast wörtliche Parallele zu Vers "a" der Strophe 24 im zweiten Ausschnitt des oben wiedergegebenen Textes vom Namensgesang Kwiano. Diese Strophe schliesst ja unmittelbar an jene an, in der die Wende in den Bemühungen zur Sagogewinnung angedeutet wird. Man muss diese Parallele auch so sehen, dass der Informant Nigwan den Namensgesang Kwiano sehr gut kannte, was bei dem Informanten Sangindimi dagegen nicht zutraf.

Spruch zur Verringerung von Sago (Nr. 4); Informant Nigwan (Klan Moni)

Moewandowoli nyimun Moenondimeli Tumanondimeli
Moewandowoli (1) Bruder Moenondimeli (2) Tumanondimeli (2)

Wolime sala Moendumban kula/
Wolime See Moendumban (3) Axt/

mbulo yini yolo yini/
du hast [Sago] geklopft du hast [Sago] gewaschen/

Windumalan yembo Tavəndumalan yembo/
Windumalan (4) im Inneren Tavəndumalan (4) im Inneren/

məlimbiak segələ ndamambiak segələ/
Schaum der Augen geflossen Schaum der Nase geflossen/

kəpmanoagn ngwambənoagn/
in Erde-Sago in Wurm-Sago (5)/

kəpmanoa wendə ngwambənoa wendə/
in Erde-Sago er ging in Wurm-Sago er ging/

wisone wendə ngisone wendə/
[als] rote Würmer (6) er ging [als] schwarze Würmer er ging/

Moewanaranwoli Moewandowoli Djindjime sala nyimun Tumanondimeli
Moewanaranwoli (7) Moewandowoli Djindjime See Bruder Tumanondimeli

Moenduwusə kula/
Moenduwusə (8) Axt/

mbulo yini yolo yini/
du hast [Sago] geklopft du hast [Sago] gewaschen/

-
- (1) Name der Sagoproduzentin.
 - (2) Name für die Sagopalme bzw. Sago.
 - (3) Name der Axt.
 - (4) Name für das Palmblütenhüllblatt.
 - (5) *ngwambə* = weisse, kleine Würmer in der Erde.
 - (6) Eine Art dicker "Regenwürmer".
 - (7) Name der Sagoproduzentin.
 - (8) Name der Axt.

Tavəndumalan yembo/
Tavəndumalan im Inneren/

wi maləkə wendə mbi maləkə wendə/
rot allein er ging Sagostärke allein er ging/

ngi maləkə wendə mbandə maləkə wendə/
schwarz allein er ging Sagomark allein er ging/

mbulo yini yolo yini/
du hast [Sago] geklopft du hast [Sago] gewaschen/

məlimbiak segələ ndamambiak segələ/
Schaum der Augen geflossen Schaum der Nase geflossen/

kəpmanoa wendə ngwambənoa wendə/
in Erde-Sago er ging in Wurm-Sago er ging/

Yamburəmelia wendə Kavakmelia wendə/
zu Yamburəmeli (1) er ging zu Kavakmeli (1) er ging/

ngunyinga wendə kəpmanyinga wendə/
in Wasser-Schlafkorb er ging in Erde-Schlafkorb er ging/

kəpmanoa wendə ngwambənoa wendə/
in Erde-Sago er ging in Wurm-Sago er ging/

s s s! (2)
s s s!

Moənondimeli Tumanondimeli Moəkwandambuli Tumakwandambuli
Moənondimeli (3) Tumanondimeli Moəkwandambuli Tumakwandambuli

Ngundənaue Kəpmandənaue/
Ngundənaue Kəpmandənaue/

an Moəwando Moəwanaran Mbuando Mbuanaran Tewando Təwanaran/
diese (?) Moəwando (4) Moəwanaran Mbuando Mbuanaran Tewando Təwanaran/

məna angiamba mbugə yoləndəvələgə ungi Windumalan
dich an dieser Stelle geklopft gewaschen hier Windumalan (5)

Tavəndumalan Yivule Sevule umbanə ndaləgetəgə/
Tavəndumalan Yivule Sevule hier nicht hinuntergegangen und geblieben/

mbi maləkə mbandə maləkə lakənamə/
Sagostärke allein Sagomark allein du liegst/

-
- (1) Name eines Urzeit-Krokodiles; hier als Metapher für Erde.
(2) Zischlaute.
(3) Dieser und die folgenden fünf Namen beziehen sich auf die Sago-
palme bzw. Sago.
(4) Dieser und die folgenden fünf Namen beziehen sich auf die Frau,
die Sago gewinnt.
(5) Bei diesem und den folgenden drei Namen handelt es sich wiederum
um Namen für das Palmb Blütenhüllblatt.

mən umbo yiləgə kəpmanə ngwambəno/
du so gegangen in Erde-Sago in Wurm-Sago/

wisone ngisone/
[als] rote Würmer [als] schwarze Würmer/

Yamburəmeli Kavakmeli/
[zu] Yamburəmeli [zu] Kavakmeli/

yiməndagnvələgə mənə kwapaligə vələ/
du bist gegangen dich suchen sie sieht/

mənə ngunyinga kəpmanyinga yəmbamə!/
dein Wasser-Schlafkorb Erde-Schlafkorb gehe hinein!/

Kommentar zu Spruch Nr. 4

In diesem Spruch finden wir eine deutliche Parallele zu Spruch Nr. 2; die negative Wirkung, die Verringerung der Sagostärke, wird auch hier als ein Wegfliessen des Sago in die Erde dargestellt. Es wird hier jedoch nicht davon gesprochen, dass Sago den "Wasser-Weg" gehen solle, sondern es wird gesagt, dass Sagostärke sich in die Würmer *ngwambə* und *sone* verwandeln solle. Der Informant Nigwan sagte, dass Sago, der in die Erde fliesse, "wie" diese Würmer sei.

Noch eindeutiger wird jedoch der Weg der Sagostärke beschrieben, wenn gesagt wird, dass sie zu den Krokodilen der Urzeit, zu Yamburəmeli und Kavakmeli gehen solle, d.h. in die Erde. Dann werden auch die früher am Mittelseepik üblichen Schlafkörbe (*nyinga*) genannt. Diese heute durch die Moskitonetze vollständig ersetzten Schlafkörbe werden in verschiedenen Sprüchen immer dann erwähnt, wenn auf die Eigenschaft des Verhüllens hingewiesen werden soll. In dem hier vorliegenden Spruch sind es nun das Wasser und die Erde, die den Sago "einhüllen", in sich verbergen sollen.

Als Kernaussage haben wir somit in diesem Spruch die gleiche wie in Spruch Nr. 2: Sago soll in die Erde und in das Wasser hineingehen, so dass Sago nicht Nahrung für die Menschen werden kann.

Spruch zur Vermehrung von Sago (Nr. 5); Informantin Nguwoli (Klan Sui)

Moenondimeli piambəno/
Moenondimeli (1) ? (2)/

(1) Name für die Sagopalme bzw. Sago.

(2) Dieses Wort (ist es ein Name?) konnte trotz mehrfacher Nachfragen leider nicht gedeutet werden.

mbimambo wenando yamembambo ngeanando/
in Sagostärke er geht drehen (?) er kommt/

wingumbiak senando ngingumbiak senando/
roter Wasserschaum er spritzt schwarzer Wasserschaum er spritzt/

səmai wamai wenando wamai səmai ngeanando/
sich vermischen er geht sich vermischen er kommt/

wunə mbunia ngwanda piambəno wunə sawawa
auf meinen Rücken er schwingt ? um meine Vorderseite

ngwanda piambəno/
er kreist ? /

Tumanondimeli piambəno/
Tumanondimeli (1) ? /

wunə mbunia ngwanda piambəno wunə sawawa
auf meinen Rücken er schwingt ? um meine Vorderseite

ngwanda piambəno/
er kreist ? /

windumambo wenando tavəndumambo ngeanando/
in das Hüllblatt (2) er geht in das Hüllblatt (2) er kommt/

wingumbiak senando ngingumbiak senando/
roter Wasserschaum er spritzt schwarzer Wasserschaum er spritzt/

səmai wamai wenando wamai səmai ngeanando/
sich vermischen er geht sich vermischen er kommt/

kumbungeakn wenando ndamangeakn ngeanando/
in das Hinterhaus er geht in das Vorderhaus er kommt/

kukn kukn kalimbo kembi kembi kalimbo/
halten tragen (?) auf dem Kopf (?) tragen (??)/

kumbudjamba wapamo makndjamba
[auf] die Hinterkopf-Fläche komme hoch! [auf] die Nacken-Fläche

wapamo!/
komme hoch!/

wunə mbunia ngwanda piambəno wunə sawawa
auf meinen Rücken er schwingt ? um meine Vorderseite

ngwanda piambəno/
er kreist ?

(1) Name für die Sagopalme bzw. Sago.

(2) Es ist unklar, ob es sich hier um eine Kurzform des Namens Windumalan (bzw. Tavəndumalan) handelt. Tatsächlich wird das Palmblütenhüllblatt manchmal auch *tavə* genannt.

Watnomeli piambəno Ngansianomeli piambəno/
 Watnomeli (1) ? Ngansianomeli (1) ? /

wunə mbunia ngwanda piambəno wunə sawawa
 auf meinen Rücken er schwingt ? um meine Vorderseite

ngwandia piambəno/
 er kreist ? /

mbimambo wenando yamemambo ngeanando/
 in Sagostärke er geht drehen (?) er kommt/

wingumbiak senando ngingumbiak senando/
 roter Wasserschaum er spritzt schwarzer Wasserschaum er spritzt/

wamai səmai wenando səmai wamai ngeanando/
 sich vermischen er geht sich vermischen er kommt/

kumbungeakn wenando ndamangeakn ngeanando/
 in das Hinterhaus er geht in das Vorderhaus er kommt/

kumbudjamba wapamo! makndjamba
 [auf] die Hinterkopf-Fläche komme hoch! [auf] die Nacken-Fläche

wapamo!/
 komme hoch!/
 /

Ngundenau piambəno Kəpmandenau piambəno/
 Ngundenau (2) ? Kəpmandenau (2) ? / (3)

Kommentar zu Spruch Nr. 5

Es handelt sich hier um einen jener beiden Sprüche, die ich von der Informantin Nguwoli aufnehmen konnte. Sie wurden ohne Aufforderung meinerseits gegeben, und vermutlich hätten noch bedeutend mehr Sprüche von Frauen, gerade über Sago, aufgenommen werden können (4). Hier erscheint es mir nun nicht ohne Bedeutung, dass dieser Spruch von einer Frau gesagt wurde. Einmal aus dem Grunde, weil nur in diesem Spruch "weibliche" Namen der Sagopalme vorkommen und ferner, weil deutlich beschrieben wird, wie eine Frau das mit Sago gefüllte Tragnetz auf ihren Rücken hochhebt.

Der Spruch dient der Vermehrung von Sago. Anders als in dem Spruch Nr. 1 und vergleichbar mit dem Spruch Nr. 3 wird nicht von einem Ge-

- (1) Merkwürdigerweise soll es sich hier um einen Namen für die Sagostärke handeln.
- (2) Name für die Sagopalme bzw. Sago.
- (3) Im weiteren Text des Spruches, der bis auf wenige Namen unverändert bleibt, nannte Nguwoli noch die "weiblichen" Namen Moenondindjo und Tumanondindjo für die Sagopalme bzw. Sago.
- (4) Auch die Frau des Informanten Sangindimi kannte Sprüche über Sago.

schlechtsverkehr gesprochen. Dagegen wird der Mischungsprozess hervor-
gehoben, wobei wiederum fast wörtlich die Formulierung auftritt, die
auch im Namengesang Kwiano enthalten ist. Wie schon gesagt, wird das
Hochheben des Tragnetzes besonders betont. Man kann dieses Hochheben
folgendermassen beschreiben: Zuerst steht eine Frau vor dem noch auf
dem Boden ruhenden Tragnetz; dann ergreift sie den Tragriemen des
Netzes, den sie meistens nochmals verknotet, und mit einem Schwung
dreht sich die Frau und hebt gleichzeitig so das Tragnetz auf ihren
Rücken hoch. Die Frau vollzieht also eine drehende Bewegung, und die-
se wird in dem Spruch mit den Worten *ngwanda* und *ngwandia* angezeigt. Es
wird dabei gesagt, dass das Tragnetz um die Vorderseite der Frau kreist
und so auf den Rücken hochgeschwungen wird. Wie schon im Kommentar zu
Spruch Nr. 1 gesagt wurde, bleibt - in den Vorstellungen der Einheimi-
schen - die enge Verbindung mit Sago über den eigentlichen Prozess der
Sagogewinnung hinaus erhalten, wenn die Frau den Sago auf ihren Rücken
schwingt und dann in das Wohnhaus bringt.

*Spruch zur Vermehrung der Larven des Rüsselkäfers (Nr. 6); Informant Sangindimi
(Klan Nongusime)*

*mən ndangimə kumbu ndangimə wiak ndangimə/
du Rüsselkäfer viele Rüsselkäfer Flügel (?) Rüsselkäfer/*

*Nondimeli witn yigə lambamə! Tumanondimeli
[auf] Nondimeli (1) urinieren! [auf] Tumanondimeli (1)*

*witn yigə lambamə!/
urinieren!/
Kweando vliambani!/
Kweando (2) komme herüber!/
Langauɪ numbukmbo təgə vliambani!
in den Bergen Langauɪ (3) geblieben komme herüber!
Kumbrangauɪ numbukmbo təgə vliambani!/
in den Bergen Kumbrangauɪ (3) geblieben komme herüber!/
ninə yigə wukn yigə kwalə kla
dein schönes Tragnetz schönen Faserrock genommen
viasoləgə vliambani!/
aufgehängt komme herüber!/

(1) Name für die Sagopalme bzw. Sago.
(2) Name für die Larve des Rüsselkäfers.
(3) Berge im Süden des Mittelsepi.*

ninə sangiwukn sangikwalə kla
dein Tragnetz mit Muster Faserrock mit Muster genommen

viasoləgə vliambani! /
aufgehängt komme herüber! /

Nondimelina kumbudjamba valəmbani! makndjamba valəmbani! /
von Nondimeli Hinterkopf-Fläche verzehre! Nacken-Fläche verzehre! /

kəvə solani kəvə kialani /
du bist verbrannt du bist gestorben /

Langauimbo vliambani! Kumbrangauimbo vliambani! /
von Langaui komme herüber! von Kumbrangaui komme herüber! /

vlialəgetəgə Mevəmbəkmbə nina Membewoli
herübergekommen und geblieben in Mevəmbək (1) dir Membewoli (2)

Kambiambewoli Tolanganwoli Nambanganwoli nina /
Kambiambewoli Tolanganwoli Nambanganwoli dir /

ninə yigə wukn yigə kwələ /
dein schönes Tragnetz schöner Faserrock /

sangiwukn sangikwalə kla
Tragnetz mit Muster Faserrock mit Muster genommen

viasoləgə kwanindagn /
aufgehängt du bist geblieben /

nina yalələuwigə taleləuwigə vəgə /
dich aufgedeckt aufgedeckt sie sah /

yani! yani! Yamando yani! yani! Yando yani! /
komm! komm! Yamando (3) komm! komm! Yando (3) komm! /

ninə kundiye vəkandə ngangaye vəkandə /
dein Feuer [im] Mund sieht man Feuer [im] Unterkiefer sieht man /

Nondimelina ndumbuni vəkandə wəmbuni vəkandə /
von Nondimeli Männerrücken sieht man Krokodilrücken sieht man /

Kweando vəkandə Kweanaran vəkandə /
Kweando sieht man Kweanaran (4) sieht man /

Yanamak yani! Kwambanganamak yani! /
Yanamak (3) komm! Kwambanganamak (3) komm! /

ndumbuni vəkandə wəmbuni vəkandə s s s! (5) /
Männerrücken sieht man Krokodilrücken sieht man / s s s! /

-
- (1) Mit Mevəmbək ist hier das Gebiet um Gaikorobi gemeint.
(2) Dieser und die folgenden drei Namen beziehen sich auf die Frau, die die Larven sammeln wird.
(3) Name für ein bestimmtes Feuer.
(4) Name für die Larve des Rüsselkäfers.
(5) Zischlaute.

vəkə kambulə kəndə səmbangu səgə vembangu vege/
 ? ? ? Kriegstanz getötet Festtanz getanzt/

nina lauvigə vəge/
 dich aufgedeckt sie sah/

Membewoli Kambiambewoli/
 Membewoli Kambiambewoli/

ka Mevəmbək numungi Kambiambək numungi/
 diese Feinde von Mevəmbək Feinde von Kambiambək (1)/

nina lauvigə vəge/
 dich aufgedeckt sie sah/

səmbangu səgə vembangu vege/
 Kriegstanz getötet Festtanz getanzt/

ke nyan kəngi kandita wa nina vəkəndə/
 dieses Mädchen hier ? dies dich sieht man/

Kommentar zu Spruch Nr. 6

Die Vermehrung der Sagolarven (2) in der Sagopalme wird in dem Spruch als ein Herbeirufen der Rüsselkäfer bzw. der Larven dargestellt. Dieses Herbeirufen aus einer bestimmten Richtung kommt in verschiedenen Sprüchen zum Ausdruck, so z.B. bei der Vermehrung der Früchte der Kokospalme. Die Rüsselkäfer bzw. Larven sollen aus dem Gebiet Kumbrangau, im Süden des Mittelsepik, herüberkommen. Wie schon dargelegt wurde, ist ja gerade die Sagopalme bzw. das mit ihr verknüpfte Ahnenwesen mit diesem Gebiet in besonderer Weise verbunden.

Der Rüsselkäfer soll in die Rinde der Sagopalme urinieren, d.h. seine Eier hineinlegen, damit Larven entstehen. Von Einheimischen wurde manchmal dieses Urinieren auch als ein Legen von Eiern beschrieben. Anfangs wird in dem Spruch der Rüsselkäfer als männliche Kreatur angesprochen; daraufhin tritt jedoch die Larve in den Vordergrund, die von der anderen Seite des Flusses - also vom Gebiet südlich des Sepik - herüberkommen soll. Die Larve wird als Frau dargestellt, was sich besonders in den Attributen der Larve zeigt: Faserrock und Tragnetz. Die gleichen Attribute werden auch in den Sprüchen zur Vermehrung der Früchte der Kokospalme bzw. der Arecapalme genannt; sie sind stereotype Kennzeichnungen des weiblichen Aspektes, in diesem Fall der Larve, und nicht spezifisch für diese Insekten.

-
- (1) Hier ist gemeint, dass die Menschen aus dem Gebiet um Gaikorobi der Larve feindlich gesinnt sind, d.h. diese essen werden.
 (2) Bei diesem und dem folgenden Spruch wurde leider versäumt zu fragen, auf was er gesprochen wird.

Schliesslich sei noch auf eine wichtige Einzelheit hingewiesen: In dem Spruch wird gesagt, dass der Rücken bzw. Stamm der Sagopalme zu sehen sei, und dieser Rücken wird auch als Krokodilrücken betrachtet. Hier haben wir wieder die Verbindung, die zwischen Sagopalme und Krokodil von Einheimischen gezogen wird. Die Sagopalme wird von der Frau aufgebrochen, der Stamm wird blossgelegt, und so ist auch der Rücken dieses in der Sagopalme verkörperten Ahnenwesens Nondimeli zu sehen.

<i>ndangimə</i>	<i>ndangimə</i>	<i>ndangimə</i>	<i>kumbu</i>	<i>ndangimə</i>	<i>ndangimə/</i>
Rüsselkäfer	Rüsselkäfer	Rüsselkäfer	viele	Rüsselkäfer	Rüsselkäfer/

Moenondimelina kwiano valamə mbandəno valamə/
von Moenondimeli (3) Sagomark du hast gegessen Sagomark du hast gegessen/

<i>nyaitn Tumanondimelinə</i>	<i>nyaitnavə</i>	<i>valamə</i>
Vater von Tumanondimeli (3)	Knochen des Vaters	du hast gegessen

kəvə kiambamə! kəvə solambamə! witn yolalamə/
stirb! verbrenne! du darfst nicht urinieren!/

kweani kweani kweani Kweando kweani Moewando kweani
 Larve Larve Larve Kweando (4) Larve Moewando (5) Larve

- 505

Moewanaran kweani/
Moewanaran (1) Larve/

kəvə kiambani! kəvə solem bani!/
stirb! verbrenne!/
/

Langauiat valambani! Kumbrangauiat
nach Langau (2) gehe hinüber! nach Kumbrangau (2)

valambani!/
gehe hinüber!/
/

ninə kwalukwalə kla yembani!
deinen einfarbigen Faserrock genommen gehe!

ninə sangikwalə kla yembani!/
deinen Faserrock mit Muster genommen gehe!/
/

angvi tēmndəmba valambani! kambakndəmba
dort [zum] Zaun aus Steinen gehe hinüber! [zum] Zaun aus Steinen

valambani!/
gehe hinüber!/
/

woli ngigə yembani! woli moengə yembani!/
Frau gebunden gehe! Frau gedreht gehe!/
/

kwoiani kwoiani kweando kwoiani kweanaran kweani/
Larve Larve Kweando Larve Kweanaran (3) Larve/
/

Moenondimelinə windigimbi valani ngindigimbi
von Moenondimeli roten Mastdarm du hast gegessen schwarzen Mastdarm

valani/
du hast gegessen/
/

kəvə kiambani! kəvə solem bani!/
stirb! verbrenne!/
/

Langauiat valambani! Kumbrangauiat valambani!/
nach Langau gehe hinüber! nach Kumbrangau gehe hinüber!/
/

Poemanga valambani! Yambumanga valambani!/
nach Poemanga (4) gehe hinüber! nach Yambumanga (4) gehe hinüber!/
/

s s s! (5)
s s s!/
/

kəvə kia kəvə soandə/
gestorben verbrannt/
/

-
- (1) Dieser Name steht hier eigenartigerweise auch für die Larve.
(2) Gebiet im Süden des Mittelsepi.
(3) Auch dies ist ein Name für die Larve.
(4) Vermutlich das Gebiet südlich des Mittelsepi gemeint.
(5) Wiederum Zischlaute.

valaləgetəgə təmdəmba kambakndəmba
hinübergegangen und geblieben Zaun aus Steinen Zaun aus Steinen

Langauī Kumbrangauī umbo valaləgetəgə/
Langauī Kumbrangauī dort hinübergegangen und geblieben/

kwalu ngitə sangi ngitə/
kwalu-Papagei rufen (?) sangi-Papagei rufen (?)/

kwalu moendə sangi moendə/
kwalu-Papagei ? sangi-Papagei ? /

umbo valaləgetəgə/
dort hinübergegangen und geblieben/

ngəningənimbangu yipmayipmambangu/
Tanz mit dem Schwanz Tanz mit den Hüften/

ninə yigə wukn yigə kwalə kla
dein schönes Tragnetz schönen Faserrock genommen

viasoləgetəgə
aufgehängt und geblieben/

kwalu ngitə sangi ngitə kwambani!/
kwalu-Papagei rufen (?) sangi-Papagei rufen (?) bleibe!/

Moewando Moewanaran ngeni nina kliana wunə kliana
Moewando Moewanaran später dich ich werde holen ich werde holen

Sangindimi wunə kliana/
Sangindimi (1) ich werde holen/

Kommentar zu Spruch Nr. 7

Dieser Spruch wird zur Verringerung der Larven angewendet. Die Larven sollen vertrieben werden. Es wird gesagt, dass der Rüsselkäfer vom Sagomark gegessen habe und nun sterben, ja verbrennen soll. Aber auch die Larve soll sterben und verbrennen und in das Gebiet im Süden des Mittelsepik gehen. Wir haben also den umgekehrten Vorgang vor uns, wie er in dem Spruch zur Vermehrung dargestellt wird.

Einzelne Besonderheiten dieses Spruches können nicht näher erläutert werden. Die Erwähnung der Papageien ist ein solcher Fall. In welcher Beziehung sie zu diesen Käfern und Larven stehen, ist unklar. Vielleicht ist es so zu verstehen, dass sie auch mit dem Gebiet im Süden des Mittelsepik in einer Verbindung stehen, mythologisch gesehen. Ferner kann auch nicht erklärt werden, warum gerade die Namen Moem und Nolim im Zusammenhang mit dem Rüsselkäfer genannt werden.

(1) Name des Sprechenden.

Der Schluss des Spruches ist repräsentativ für viele andere Sprüche. Diese bestimmte Form besteht darin, dass der Sprechende sich selbst miteinbezieht, seinen eigenen Namen nennt; es wird eine direkte Beziehung desjenigen, der das Ritual ausführt, mit dem betreffenden Ahnenwesen ausgedrückt. An dieser Stelle bemerken wir sehr deutlich, was von mir als eine Form der Anrufung genannt worden ist. Diese Sprüche sind eben nicht Formeln, sondern man spricht, improvisiert anhand bestimmter Namenreihen und anderer feststehender Formulierungen.

*Spruch für die Jagd auf Wildschweine an Sagopalmen (Nr. 8);
Informant Yamanawan (Klan Sui)*

*kambəmbimə kambəmbimə nono kambəmbimə/
kambəmbimə (1) kambəmbimə nono-Sagopalme kambəmbimə/*

*Suikumban vema ngia kambəmbimə velambə ngia
Suikumban (2) Hinterbeine fesseln kambəmbimə Vorderbeine fesseln*

*kambəmbimə/
kambəmbimə/*

*ngələpma ngia kambəmbimə/
Gelenke der Hinterbeine fesseln kambəmbimə/*

*ngələtambə ngia kambəmbimə/
Gelenke der Vorderbeine fesseln kambəmbimə/*

*nyaitavə ngia kambəmbimə
Knochen des Vaters fesseln kambəmbimə*

*ngəwilavə ngia kambəmbimə/
Knochen des Grossvaters fesseln kambəmbimə/*

*mələmbo ngia kambəmbimə ndamambo ngia kambəmbimə/
an den Augen fesseln kambəmbimə an der Nase fesseln kambəmbimə/*

*ngiləgn ngia kambəmbimə mailəgn ngia kambəmbimə/
fesseln kambəmbimə umwinden kambəmbimə/*

*aia! Ngisimbawolia ngiləg ngiləg ngiləg ngiləg
aia! Ngisimbawolia (3) fesseln ...*

*maem maem maem maem ngiləg ngiləg maem maem maem/ ...
umwinden ... fesseln umwinden/ ... (4)*

-
- (1) Vermutlich ist es die Bezeichnung für das Blatt, auf welches der Spruch gesagt wird.
 - (2) Name eines Schweines.
 - (3) Name eines Pflanzenblattes.
 - (4) Es folgen nun weitere Namen von Schweinen usw. mit dem sonst gleichbleibenden Text. Im folgenden wird der besondere Schlussteil (*kamblakundi*) wiedergegeben.

mbambura Moenondimeli wandi ndwmbunimbo
jetzt Moenondimeli (1) sagt man auf den Rücken des Mannes

watagetaga/
hinaufgestiegen und geblieben/

məna Ləsəmbanwoli məna ləsa Ləsəndimi
dein Ləsəmbanwoli (2) dein linkes Bein Ləsəndimi (2)

ləsəmbo tule yeletaga/
auf dem linken Bein aufgestützt/

məna pule Mbusopo wandi pule Yosopo
dein Sagoklopfer Mbusopo (3) sagt man Sagoklopfer Yosopo (3)

wandi pule/
sagt man Sagoklopfer/

məna mbandi Krəmwəwan Səngləmwəwanmbo pəka djimbugə yeləga
dein Novize Krəmwəwan (4) mit Səngləmwəwan (4) aufgebrochen

mbulo yolo kwamə/
[Sago] geklopft [Sago] gewaschen du lagst/

mbamburə wunə nyan Sisewan Sisemeli Sisəndimi Asəndimi
jetzt mein Sohn Sisewan (5) Sisemeli Sisəndimi Asəndimi

kutə woga suvu puga kulaləga/
ergriffen hinausgegangen geworfen (6) aufgebrochen/

wunə nyan wunə nəmbi latn nyan Sisenamak
meine Tochter meine Speerspitze sitzt Tochter Sisenamak (7)

Asenamak Mbonamak Ngandjanamak Sisəmbanwoli Asembanwolimbo
Asenamak Mbonamak Ngandjanamak Sisəmbanwoli Asembanwoli mit ihnen

woga suvu puga kulaləga/
hinausgegangen geworfen aufgebrochen/

mbamburə Yamburəmeli wandi tangəknmbo Kavakmeli
jetzt Yamburəmeli (8) sagt man auf dem Erdboden Kavakmeli (8)

wandi tangəkn/
sagt man Erdboden/

məna ləsa mbutatə salə mbutatə/
dein linkes Bein gebrochen rechtes Bein gebrochen/

-
- (1) Name für die Sagopalme bzw. Sago.
 - (2) Vermutlich bezieht sich dieser Name auf das Bein.
 - (3) Name des Sagoklopfers.
 - (4) Name der Axt.
 - (5) Dieser und die folgenden drei sind Namen des Speeres.
 - (6) Vermutlich ist auch "schiessen" bzw. "töten" gemeint.
 - (7) Dieser Name und die folgenden fünf Namen beziehen sich auf die Speerspitze aus Bambus, die am Speer befestigt ist.
 - (8) Name eines Krokodiles der Urzeit; hier ist damit der Erdboden (tangəkn) gemeint.

vema mbutatə velambə mbutatə/
 Hinterbeine gebrochen Vorderbeine gebrochen/

nyaitavə mbutatə ngwailavə mbutatə/
 Knochen des Vaters gebrochen Knochen des Grossvaters gebrochen/

maliso mbutatə ndamaso mbutatə/
 Augen (?) gebrochen Nase (?) gebrochen/

səmbə taviatə yan taviatə/
 Bach aufgebrochen Wasserweg aufgebrochen/

ngwandəgə mbamburə Yamburəmeli Kavakmeli tangəknmbə
 hineingegangen jetzt Yamburəmeli Kavakmeli auf dem Erdboden

mbamburə ləlegə kwalegənəmə
 jetzt du liegst

ngu mbilo mbilo mbilo mbilo sangi kwak kwak kwak kwak/
 Wasser spritzt hervor Blut (1) spritzt hervor/

mbou!! s s s!
mbou!! s s s! (2)

Kommentar zu Spruch Nr. 8

Dieser Spruch wird angewendet, wenn Wildschweine bei der Annäherung des Jägers an den Zaun vor einer gefällten Sagopalme von dieser weglaufen. An derjenigen Stelle vor dem Zaun, an welcher der Jäger steht, wenn das Schwein wegläuft, wird in die Erde das mit dem Spruch besprochene Blatt *kambəmbimə* vergraben. Ferner wird der Spruch auch bei Vermehrungsriten für Schweine gesagt.

In dem ersten Teil des Spruches wird deutlich darauf hingewiesen, wie das Wildschwein an der Sagopalme festgehalten werden soll, damit der Jäger das Tier töten kann. Es wird also hier auf die grösste Schwierigkeit bei dieser Jagdform verwiesen, wenn nämlich das Tier bei Annäherung durch den Jäger wegläuft. So sollen die Beine, Gelenke, Knochen, Augen und die Nase des Tieres gebunden werden.

Der zweite Teil des Spruches beschreibt, wie das Tier Sago frisst und dabei vom Jäger getötet werden kann. Die Sagopalme wird in dem Spruch wieder als "Mann" dargestellt, auf dessen Rücken das Wildschwein steigt, um zu fressen.

-
- (1) *sangi*, sonst auch die Bezeichnung für einen bestimmten Papagei, soll hier nach Aussage eines Informanten auf das Blut des getöteten Tieres hinweisen.
 - (2) Ausruf des sterbenden Tieres und Zischlaute.

Wie eine Frau beginnt dann das Wildschwein mit Sagoklopfer und Axt an der Sagopalme zu arbeiten, das Mark aufzubrechen, zu zerkleinern und auszuwaschen. Dann tritt der Jäger auf, mit seinem Speer geht er hinaus, d.h. er schleicht sich an die Sagopalme heran. Während der Speer männliche Namen trägt, sind die Speerspitzen aus Bambus immer mit weiblichen Namen bezeichnet. Mit ihnen wird das Tier getötet.

Das Schwein fällt auf den Boden, und daher werden die Namen von Krokodilen genannt; die Erde kann ja in der einheimischen Vorstellungswelt auch als Krokodil aufgefasst werden. Wenn vorher die Beine und Knochen des Wildschweines gefesselt worden sind, so werden sie jetzt gebrochen. Unklar ist leider jene Stelle, die besagt, dass ein Bach bzw. Wasserweg aufgebrochen worden ist.

Der Spruch endet dann mit einer Beschreibung des Todes. Das Blut spritzt aus dem Tier hervor, und es ruft ein letztes Mal. Auch hier muss man sich vergegenwärtigen, dass der gesprochene Text eine Dramatik besitzt, die in dem Druckbild verloren geht. So sind besonders die letzten, oft wiederholten Worte sehr schnell von meinem Informanten Yamanawan gesprochen worden, und auch den letzten Ausruf des sterbenden Tieres hob er entsprechend hervor.

*Teil eines Spruches (1) für die Jagd auf Wildschweine an Sagopalmen (Nr. 9);
Informant Yangendambui (Klan Wape)*

kəpmano ngwambəno keiko kəpmano ngwambəno vəgə vamblebana
Erde (2) Würmer (3) nein Erde Würmer gesehen du sollst [auf sie]

vəgə vambleləgə mənə nyaitn Səpəlawan ka
verzichten gesehen verzichtet dein Vater Səpəlawan (4) diese

wundumbu keiko kəpmano ngwambəno kuvuməngə mbaiməngə keiko
Nahrung (5) nein Erde Würmer Rotangspross Rotangspross (6) nein

vəgə vamblebana vəgə vambleləgə ungiaka
gesehen du sollst [auf sie] verzichten gesehen verzichtet hier

Moenondimeli Tumanondimeli kukətalunda latna
Moenondimeli (7) Tumanondimeli (7) ergriffen und gefallen er liegt

(1) Leider konnte nur der Schlussteil erhalten werden.

(2) Eigentlich ist *kəpmano* = Erde-Sago; hier ist jedoch die Erde allgemein gemeint.

(3) Eigentlich ist *ngwambəno* = Wurm-Sago.

(4) Name eines "Vaters" aller Schweine.

(5) *wundumbu* kann auch den Toten bezeichnen.

(6) *mbai* ist eine besondere Rotang-Art.

(7) Name für die Sagopalme bzw. Sago.

ungi naumbo mənə kulambandə kutəgə ya wakə
hier im Sago dein Sagoklopfer (1) gehalten gekommen hinaufgestiegen

kungupamban malə kungumi kangami səgə mbələto
kungupamban (2) allein Trommelschläge (?) geschlagen aufgebrochen

salato yegə mbulo mənə wukn mbai
aufgebrochen gegangen geklopft dein Tragnetz Palmb Blütenhüllblatt

djo mbai kutəgə mbulo yologə
Kokosbast Palmb Blütenhüllblatt gehalten [Sago] geklopft gewaschen

kwanamə mənə loyanan ya vələgə səgə
du ruhst deine Schwestersohnesleute gekommen gesehen getötet

via kaligə yimbunmbongo kusogə
getroffen fortgetragen auf das Räuchergestell hochgehoben

salisaləgə mbuiambuia watəklia
[ein Feuer] gemacht Brennholz aufgehäuft und herbeigebracht

kisalegə ndigimbi nyingələkə kwanandə wangu wangu waluwəlugu
? Mastdarm gefüllt [das Schwein] ruht schweissgebadet

segə kwanamə
hat es sich gewaschen (3) du ruhst

Kommentar zu Spruch Nr. 9

Dieser Spruch wird auf ein noch nicht entfaltetes Stück eines Sagopalmblattes gesagt, das dann im Munde zerkaut und dessen Saft geschluckt wird. Damit soll erreicht werden, dass Wildschweine nicht mehr den Erdboden nach Nahrung durchwühlen, sondern nur noch an die Sagopalme "denken", zur Sagopalme eilen, auf diese hinaufklettern und von dem Mark fressen.

Der Informant dieses Spruches, Yangendambui, gehört nicht einem Klan an, zu dessen Zuordnung das Schwein gehört. So war es ein Zufall, dass der Spruch von ihm einmal in einem anderen Zusammenhang erzählt wurde, als über Krankheiten gesprochen wurde. Der Spruch ist auch nicht vollständig, da der erste Teil fehlt. Der besondere Charakter der Erzählweise liess es auch nicht zu, den Spruch in einzelne Zeilen zu gliedern, wie dies bisher bei den anderen Sprüchen gemacht wurde. Yangendambui erzählte den Spruch in einer sehr heiteren Stimmung, musste besonders über die Schweine lachen, die wie Frauen Sago bearbeiten sollen, und meinte, dass von dieser Art die Sprüche zur Ver-

(1) Eigentlich die Hauer des Schweines!

(2) Geräusch bei dem Zerkleinern des Sagomarkes.

(3) So wurden diese Worte von Yangendambui erklärt.

mehrung von Schweinen seien. Es war also hier ein gewisser Abstand zu beobachten, den der Informant dem Inhalt des Spruches gegenüber einnahm. Ein Vergleich mit anderen Sprüchen zeigt jedoch, dass sich Yangendambui an die auch sonst üblichen Formulierungen gehalten hat.

Zuerst wird in dem Spruch gesagt, dass das Wildschwein darauf verzichten soll, im Wald in der Erde herumzuwühlen und nach Würmern zu suchen. Dann wird ausführlich beschrieben, wie das Wildschwein mit seinem Sagoklopfer, d.h. seinen Hauern, Sago bearbeitet, auf die Sago-palme steigt und das Mark zerkleinert. Zu dieser Ausrüstung des Wildschweines gehören auch Tragnetz, Palmb Blütenhüllblatt und Kokosbast. Es wird gesagt, dass sich das Wildschwein nach getaner Arbeit etwas ausruht und sich sogar wäscht.

Gegen Schluss gibt es eine Formulierung, die auch in anderen Sprüchen vorkommt; es werden die Menschen, die das Tier töten möchten, als Schwestersohnesleute bezeichnet. Diese haben das Tier erblickt, töten es und bringen dann das Tier zu einem Räuchergestell. Es wird in dieser Formulierung also auf eine besondere Beziehung hingewiesen. Die Menschen töten sozusagen ihren Mutterbruder. Der Mutterbruder bzw. das Tier, das sich ja töten lässt, gibt den Menschen Nahrung, gibt ihnen sein Fleisch. In dieser Beziehung können wir eine erstaunliche Parallele zu der Mythe über Toatmeli sehen. Auch in dieser Mythe ist es in gewissen Varianten so, dass der Schwestersohn seinen Mutterbruder tötet. Toatmeli gibt seinem Schwestersohn die verwundbare Stelle preis, so dass er getötet werden kann und die Menschen neue Nahrung erhalten.

Spruch für die Jagd auf Wildschweine an Sagopalmen (Nr. 10); Informantin Ngawoli (Klan Sui)

Suikumban kə ngangə kə ngangə wundə
Suikumban (1) essen Unterkiefer essen Unterkiefer Nahrung (2)

ngangə wundə ngangə/
Unterkiefer Nahrung Unterkiefer/

Wendekumban kə ngangə kə ngangə wundə
Wendekumban (1) essen Unterkiefer essen Unterkiefer Nahrung

(1) Name eines Schweines

(2) *wundə* könnte man hier vielleicht auch mit "hungrig" übersetzen.

ngangə wundə ngangə/ ...
Unterkiefer Nahrung Unterkiefer/ ... (1)

Moenondimeli Tumanondimeli wandi mbangimbo
Moenondimeli (2) Tumanondimeli (2) sagt man auf die Haut (3)

ya wake tangəkn wombun taləgə mənə mbandje
gekommen hinaufgestiegen Erdboden Tanzplatz aufgestellt dein Stock

Mbandjendimi wandi mbandje Yambənmbandje wandi
Mbandjendimi (4) sagt man Stock Yambənmbandje (4) sagt man

toləgə mənə tau salaləgə ya pəto numbalo kwambamə!
aufgestellt deine Brücke überquert gekommen aufgebrochen bleibe!

nono viagna təgə Moenondimeli Tumanondimeli
nono- Sagopalme ich möchte fällen geblieben Moenondimeli Tumanondimeli

wandi mbangimbo arinau asano viagna
sagt man auf die Haut arinau- asano- Sagopalme ich möchte fällen

təgə Moenondindjo Tumanondindjo wandi mbangimbo
geblieben Moenondindjo (5) Tumanondindjo (5) sagt man auf die Haut

ya wake tangəkn wombun taləgə tangəkn
gekommen hinaufgestiegen Erdboden Tanzplatz aufgestellt Erdboden

djeləgə kwambamə! watnyina nglatnyina mənə mbandə
aufgerollt bleibe! [Schweine] grunzen und quieken dein Hauer

Yeveliwusə wandi mbandə kutəgə pəto djimbulo kwambamə!
Yeveliwusə (6) sagt man Hauer ergriffen aufgebrochen bleibe!

Kommentar zu Spruch Nr. 10

Dieser Spruch wird auf die Kante einer Axt gesprochen, mit welcher die Sagopalme gefällt wird, die als Lockmittel für Wildschweine dient. Durch die Anwendung dieses Spruches sollen Wildschweine schneller zu der gerade gefällten Sagopalme kommen; man muss nämlich sonst immer mit einiger Zeit rechnen, bis die Wildschweine sich an die Sagopalme heranwagen.

Wie auch bei anderen Sprüchen steht am Anfang die Nennung von Namen, Namen der Schweine, die zum Fressen kommen sollen. Der zweite Teil des Spruches, der weniger von Namen dominiert wird und in welchem

-
- (1) Es werden dann weitere Namen von Schweinen genannt, mit sonst gleichbleibendem Text. Dann folgt der unten stehende Text.
 - (2) Name für die Sagopalme bzw. Sago.
 - (3) Eigentlich auf die Rinde der Sagopalme.
 - (4) Name des symbolischen Stockes oder Pfostens.
 - (5) Name für die "weibliche" Sagopalme.
 - (6) Name des Hauers.

mehr vollständige Satzbildungen vorkommen - es wurde auch hier darauf verzichtet, einzelne Zeilen voneinander abzusetzen -, ist bemerkenswert wegen der Aussagen, die über die Wildschweine gemacht werden. In ähnlicher Weise wie in den zwei vorangegangenen Sprüchen wird gesagt, dass ein Wildschwein auf die gefällte Sagopalme, die am Boden liegt, klettert und beginnt, das Sagomark aufzubrechen. Zusätzlich werden der Erdboden und ein Tanzplatz erwähnt, womit nach Aussagen von Informanten der Platz gemeint sein soll, den sich das Wildschwein beim Fressen frei macht.

Wichtig ist ausserdem die Erwähnung eines Stockes oder Pfostens (*mbandje*); man versteht darunter einerseits einen bestimmten Baum, aber im übertragenen Sinn auch einen unsichtbaren Pfosten, einen Sammelpunkt, um den sich Schweine, aber auch andere Tiere wie Grossfuss-hühner - ja sogar die Menschen im Totenland scharen können. Dieser Pfosten ist also nicht wörtlich zu verstehen; es ist hier so gemeint, dass die Wildschweine sich um die Sagopalme herum versammeln.

Auch wird von den Wildschweinen gesagt, dass sie eine Brücke überqueren, um zur Sagopalme zu kommen. Es kann hier nicht näher auf die Beziehungen, die mit dem Wort *tau* (Brücke) angedeutet sind, eingegangen werden. Man wird es so verstehen müssen, dass die Wildschweine aus einer bestimmten Welt herüberkommen; so wird bei einem Ritual zur Vermehrung von Schweinen sogar eine Art Brücke - ein Holzstück - auf den Boden im Wald hingelegt. Es wird dann angenommen, dass die Schweine über diese Brücke in die Dorfnähe kommen. Man stellt eine Verbindung her mit dem Land der Tiere. Brücken spielen aber auch eine Rolle in Mythen über Fische und Wasser - immer als Verbindungsweg zu einer anderen Welt -, und schliesslich sei noch erwähnt, dass eine Brücke eine Verbindung zum Land der Toten darstellt.

*Spruch zum Zurückhalten verwilderter Hausschweine (Nr. 11); Informant Tagwalavi
(Klan Sui)*

*nina Mbangumeto/
du Mbangumeto (1)/*

*nina nyaitn nina neme nina mbuigə nina ngla/
dein Vater deine Mutter mit dir gesprochen um dich geweint/*

*nina nambə kəpmə latnandi/
wegen dir [lange] Haare Erde [aufgetragen] sie sitzen/*

(1) Name des verwilderten Hausschweines.

ninə nyaitn Simbundimi ninə nəmə Aliando/
dein Vater Simbundimi deine Mutter Aliando (1)/

nina mbuigə nina ngla/
mit dir gesprochen um dich geweint/

nina nəmbə kəpmə latnandi/
wegen dir [lange] Haare Erde [aufgetragen] sie sitzen/

ninə nyaitn Səpəlawan mblaundə apma wundanda/
dein Vater Səpəlawan (2) sagte gute Nahrung ist es nicht/

kəpməno ngwambəno yeligno moewatno kuvuməngə mbaiməngə
Erde (3) Würmer (4) Sagopalmreste Rotangspross Rotangspross

apma wundanda kavre ye via wunda/
gute Nahrung ist es nicht schlechter Magen er wird hungrig/

angia nina kai wa mbuiluna/
hier dir nein das ich sage/

ninə nyaitn ninə nəmə nina mbuigə nina ngla/
dein Vater deine Mutter mit dir gesprochen wegen dir geweint/

nina nəmbə kəpmə latnandi/
wegen dir [lange] Haare Erde [aufgetragen] sie sitzen/

ninə nyaitn Simbundimi ninə nəmə Aliando/
dein Vater Simbundimi deine Mutter Aliando/

nina mbuigə nina ngla/
mit dir gesprochen um dich geweint/

nina nəmbə kəpmə latnandi/
wegen dir [lange] Haare Erde [aufgetragen] sie sitzen/

ninə mbandje Yambunmbandje Yambənmbandje Mbandjendimi
dein Stock (5) Yambunmbandje Yambənmbandje Mbandjendimi

Mbandjembandi kutəgə/
Mbandjembandi ergriffen/

yigə wulaləgə ngevambo Weilman Kavak yigə wulaləgə
hineingegangen in das Haus Weilman (6) Kavak (7) hineingegangen

-
- (1) Mit Vater und Mutter sind hier jene Menschen gemeint, die das Schwein aufziehen und füttern.
 - (2) Name eines "Vaters" aller Schweine.
 - (3) Auch hier ist nicht "Erde-Sago", sondern "Erde" gemeint.
 - (4) Gemeint sind die Würmer in der Erde und nicht "Wurm-Sago".
 - (5) Es handelt sich hier wiederum um den symbolischen Stock oder Pfosten, um den sich die Tiere scharen; es folgen dann vier Namen dieses Stockes.
 - (6) Name des Wohnhauses.
 - (7) Name eines Krokodiles der Urzeit; hier ist aber auch das Wohnhaus gemeint.

nyaitn ngambusakn nəme ngambusakn
Vater um zu sprechen (?) Mutter um zu sprechen (?)

wovlia kwaimbani!/
hin- und herlaufen du musst bleiben!/
/

angia nina kai wa mbuiluna/
hier dir nein das ich sage/
/

kəpmano ngwambəno yelitno moewatno kuvuməŋə mbaiməŋə
Erde Würmer Sagopalmreste Rotangspross Rotangspross

apma wundanda kavre ye via wunda/
gute Nahrung ist es nicht schlechter Magen er wird hungrig/
/

nina kai wa mbuinau/
dir nein das ich sage/
/

Mbangumeto nina mbandje Yambunmbandje Yambənmbandje
Mbangumeto dein Stock Yambunmbandje Yambənmbandje

Mbandjendimi Mbandjembandi kutəŋə/
Mbandjendimi Mbandjembandi ergriffen/
/

yigə wula wulaləŋə ngevambo yeləŋətəŋə kaligə yenau yeləndavəŋn/
hineingegangen in das Haus ? getragen ? ? /

kəŋgi mbandjembo ngigə wovlia kwaimbani!/
an diesem Stock festgebunden hin- und herlaufen du musst bleiben!/
/

angia nina mbuilun/
hier dir ich sage/
/

Kommentar zu Spruch Nr. 11

Obgleich dieser Spruch nur indirekt mit Sago zusammenhängt, wurde er trotzdem in diese Sammlung von Sprüchen aufgenommen, da er zu manchen der in dieser Arbeit besprochenen Themen Aussagen enthält und sozusagen auch als Beleg für manche in dieser Arbeit vorgetragenen Ansichten zu betrachten ist.

Es wurde schon erwähnt, dass das Verwildern von Hausschweinen als das eigentliche Problem bei dieser Haltung von Tieren oft auftritt, und es ist daher auch verständlich, wenn hierfür ein Spruch dem Menschen als Hilfe angeboten wird.

Diesen Spruch erfuhr ich von Tagwalavi, der ebenso wie der Mann Yamanawan als Experte auf dem Gebiet der Vermehrungsriten für Schweine anzusehen ist. Diesen Spruch erzählte er mir in einem Waldhaus, als ich ihn danach fragte. Es handelt sich also - wie auch bei der Aufnahme der anderen Sprüche - um eine fiktive Situation; Tagwalavi verwendete für den Spruch den Namen eines Schweines, das bei seinem Wohnhaus gehalten wurde, und ferner die Namen zweier Menschen, denen das

Schwein gehörte und die mit Tagwalavi im gleichen Haus wohnten. Auch bei anderen Sprüchen - so beim Zurückrufen der Seelen erkrankter Menschen -, die nur für die Tonbandaufnahme gesagt wurden, konnte manchmal eine gewisse Verlegenheit des Sprechenden beim Nennen von Personennamen bemerkt werden. Oft lösten die Informanten es so, dass sie z.B. ihren eigenen Namen anführten. Hier erkennen wir ganz deutlich, dass allein schon die Nennung eines Namens eine nicht zu unterschätzende Bedeutung beinhalten kann.

Der Spruch, der hier wiedergegeben wurde, wird auf mehrere Sago-
fladen gesprochen, die in einem Palmb Blütenhüllblatt liegen. Diese
Sagofladen werden dem Schwein, das nicht verwildern soll, zum Fressen
gegeben. Das Schwein soll dann nachts bei den Menschen bleiben und
nicht mehr in den Wald wegziehen.

Wenn ein Schwein, das von Menschen aufgezogen wurde, verwildert,
so geht dieses Schwein - nach Information von Tagwalavi - "hinunter";
es geht nach Ngusai. Das Schwein soll den Deckel (*mbabm*) auf die
Öffnung, die den Zugang zu diesem Gebiet bildet, legen. Wenn das
Schwein "nicht mehr an Mutter und Vater denkt und an seinem eigenen
Ort weilt" (Tagwalavi), nimmt man ein bestimmtes Pflanzenblatt und den
Oberschenkelknochen eines früher getöteten Hausschweines und bespricht
diese. In diesem Spruch - der hier nicht wiedergegeben wurde - werden
verschiedene Bäume, Rotangpflanzen und auch Sagopalmen aufgezählt, die
alle den Zugang zum Gebiet Ngusai verdecken. Nach Sprechen dieses
Spruches wird das Schwein mit dem besprochenen Blatt herbeigewinkt,
und man schlägt ein bestimmtes Trommelzeichen. Dieses Trommelzeichen
soll das Schwein hören und zurückkommen. Wenn das Tier zurückgekommen
ist, kann der hier als Spruch Nr. 11 aufgeführte Text gesagt werden,
damit es bei den Menschen bleibt.

In dem hier zu besprechenden Spruch wird die sehr enge Beziehung
zwischen Mensch und Haustier deutlich. Da das Schwein nicht zu den
Menschen zurückkam - so wird beschrieben -, haben die Menschen begon-
nen, wie um ein totes Schwein zu trauern. Diese Trauerkundgebung wird
in dem Spruch mit der Erwähnung der Haare und der Erde angedeutet, d.h.
trauernde Menschen lassen ihre Haare wachsen und tragen weisse Erde
auf ihre Haut auf. Der vom Menschen dem Schwein gegebenen Nahrung,
d.h. Sago, wird die Nahrung der Wildschweine gegenübergestellt, näm-
lich Erde und Würmer, Sagopalmreste und Rotangsprossen; die Wild-
schweine durchwühlen ja häufig den Erdboden. So gibt es auch einen
Spruch, in welchem beschrieben wird, wie der Erdboden sich öffnen
soll, damit Wildschweine von der in der Erde befindlichen Nahrung

fressen können. Dies kann auch damit verglichen werden, wenn im Spruch Nr. 9 gesagt wird, dass das Wildschwein gerade auf diese Waldnahrung verzichten soll, um zu den vom Jäger offengelegten Sagopalmen zu kommen. Beide Male wird dem Schwein Sago angeboten. Man könnte daher sagen, dass auch das Wildschwein in einer gewissen Weise mit Sago "gefüttert" wird, und wir bemerken wiederum, wie fließend der Uebergang hier zwischen wildem und domestiziertem Schwein ist.

Schliesslich sei noch auf eine schwierig zu deutende Stelle hingewiesen: die Erwähnung von *mbandje*, diesem Stock oder Pfosten. Es kann leider nicht geklärt werden, ob *mbandje* sich auf das Wohnhaus bezieht, als Sammelpunkt oder vielleicht auf den oben erwähnten Oberschenkelknochen eines früher getöteten Hausschweines. Die Gespräche mit Tagwalavi führten hier zu keinem genaueren Ergebnis.

Spruch zur Heilung eines Menschen (Nr. 12); Informant Yangendambui (Klan Wape)

Suikumban *djak djak djak*
Suikumban (1) *djak djak djak* (2)

Wendekumban *djak djak djak/*
Wendekumban (1) *djak djak djak/*

Mambavavi *ninə wiye* *plandə* *ngiye*
Mambavavi (3) dein roter Magen ist hungrig (4) schwarzer Magen

plandə/
ist hungrig/

wiye *pla pla pla pla* *ngiye* *pla pla pla pla pla/*
roter Magen hungrig ... (5) schwarzer Magen hungrig .../

windeyimbi *pla pla pla* *ngindeyimbi* *pla pla pla/*
roter Mastdarm hungrig ... schwarzer Mastdarm hungrig .../

Mulusui *djak djak djak*
Mulusui (1) *djak djak djak*

Mulungəpm *djak djak djak/...*
Mulungəpm (1) *djak djak djak/...* (6)

-
- (1) Name eines Schweines.
 - (2) Soll nach Yangendambui das Geräusch eines fressenden Schweines darstellen.
 - (3) Name des zu heilenden Mädchens, ein Säugling.
 - (4) *pla-* bedeutet auch "rennen".
 - (5) Kurzform von *plandə*.
 - (6) Es folgen weitere Namen von Schweinen mit sonst gleichem Text. Dann folgt untenstehender Text.

Mambavavi ninə wiye pla pla pla pla
Mambavavi dein roter Magen hungrig ...

ngiye pla pla pla pla/
schwarzer Magen hungrig .../

windeyimbi pla pla pla ngindeyimbi pla pla pla/
roter Mastdarm hungrig ... schwarzer Mastdarm hungrig .../

kəgə kəgə keɡənani kəsa kəsa keɡənani/
Nahrung Nahrung du wirst essen Betelkaufen Betelkauen du wirst essen/

an Ngusambo Atembandi kəɡəmo kwateganambəkn
diese Ngusambo (1) Atembandi (2) Nahrung sie suchen beide

wulawogə kəɡəmo kwakə
[in den Wald] hinein- und hinausgegangen Nahrung gesucht

kliakwitindagn kəgə nyə kəgə ngan
gebracht und gegeben Nahrung am Tag Nahrung in der Nacht

keɡənani kə woli keɡənani s s s!
du wirst essen ein essendes Mädchen du wirst essen s s s! (3)

Kommentar zu Spruch Nr. 12

Dieser Spruch konnte aufgenommen werden, als einmal der Informant Yangendambui beiläufig erzählte, dass er bei einem Säugling, ca. sechs Monate alt, einen Spruch habe machen müssen, damit er mehr esse und so kräftiger werde. Der Spruch wird auf ein kleines Stück Fleisch (nicht unbedingt Schweinefleisch) gesagt, dann wird das Fleischstücken von dem die Handlung Ausführenden kurz in den Mund genommen, gekaut und anschliessend dem zu heilenden Menschen in den Mund gesteckt, in diesem Fall also einem Säugling. Es werden hier also keine Pflanzenblätter besprochen.

Nach Aussage von Yangendambui soll ein gleicher Spruch auch gemacht werden, um Wildschweine an eine gefällte Sagopalme zu locken; der Spruch hat dann jedoch einen anderen Schlussteil. Das Eigenartige bei dem hier wiedergegebenen Spruch ist, dass der Mensch, der mehr essen soll, mit einem Wildschwein verglichen wird, das an einer Sagopalme frisst. Es könnte vermutet werden, dass dies mit der Klanzugehörigkeit des zu heilenden Menschen - in diesem Fall der Klan Wende, dem ja das Schwein ebenfalls zugeordnet wird - zusammenhängt. Andere Sprüche, die für Heilungen bestimmt sind, bieten jedoch keine Anhaltspunkte für eine solche Vermutung.

-
- (1) Name der Mutter des Mädchens Mambavavi.
 - (2) Name des Vaters des Mädchens Mambavavi.
 - (3) Abschliessende Zischlaute.

Im Aufbau ist dieser Spruch den anderen vergleichbar, indem zuerst die eigentliche Anrufung, die Namensnennung erfolgt, während der Schlussteil mehr in ein Sprechen übergeht. Die Gegenüberstellungen sind auch in diesem Spruch zu finden; sie sind jedoch nicht immer wörtlich zu nehmen. Als ein Beispiel sei angeführt, dass der Säugling natürlich noch keinen Betel kauen wird. Die Formulierung mit *kaga* und *kasa*, also essen und Betel kauen, tritt sehr häufig auf und ist eine jener vielen stereotypen Wendungen.

Abschliessend soll noch auf eine besondere Formulierung hingewiesen werden, die bei der Beschreibung der Nahrungssuche verwendet wird: das Hinein- und Hinausgehen. Sie kommt nicht nur in Sprüchen und Gesängen vor, sondern auch in der alltäglichen Erzählweise. Es wird damit angedeutet, wie einerseits ein Mensch vom Dorf aus in den Wald geht, um Nahrung zu suchen, wie andererseits aber auch innerhalb des Waldes ein Mensch vom Weg aus in den Wald oder in den Sagosumpf hineingeht und dann wieder auf den Weg zurückkommt. Damit wird aber auch angedeutet, wie man sich im Wald, in dem Gestrüpp, im Sagopalmdickicht usw. einen Weg bahnen muss, d.h. im räumlichen Sinne wirklich in etwas hineingeht und wieder herauskommt. Man erkennt schliesslich auch, wie der Wald von den Einheimischen als Nahrungsquelle betrachtet wird.

9.4 LIEDER

9.4.1 Flötenlieder (*djangi*)

Nachdem mehrere Aufnahmen von Flötenmusik gemacht worden waren, stellte sich heraus, dass es zu einzelnen Stücken bestimmte Liedertexte gibt; sie sind sehr unterschiedlicher Art und stellen oftmals nicht viel mehr als eine schwer verständliche Lautmalerei dar. Von diesen sehr kurzen und in ihrem Sinnzusammenhang nicht leicht begreifbaren Liedern sollen im folgenden zwei vorgestellt werden, da sie in gewisser Weise mit den in dieser Arbeit behandelten Fragen zusammenhängen und Aussagen dazu enthalten. Diese Liedertexte wurden von Informanten vorgesungen und dann diktiert; die dazugehörige Flötenmusik wurde teilweise im Männerhaus bei Festen, teilweise auch in einem Wohnhaus aufgenommen. Die Flötenmelodien wurden auf langen Bambusflöten gespielt, die in Männerhäusern aufbewahrt werden.

Im ersten Lied beklagt sich eine Frau darüber, dass sie keine Nahrung, keinen Wald zur Verfügung hat. In diesem Lied wird besonders

die Geringschätzung der vegetabilischen Nahrung wie verschiedene Blatt-
gemüse deutlich; für die Einheimischen ist es eine Notnahrung.

nan neme wune kusembe andatnandə? malape andatnandə?
unsere Mutter mein Wald wo ist er? Wald wo ist er?

kakn viamben djangvi kulumba wune ye tetekwana
Blattgemüsesuppe werde ich essen mein Magen ist hungrig

melila tetekwana
ist kalt und hungrig

Im folgenden Lied wird auf das Problem hingewiesen, wenn Frauen Säug-
linge haben und gleichzeitig Nahrung suchen müssen. Es ist dies eine
zusätzliche Belastung für die Frauen, die auch in einer einheimischen
Kultur wie am Mittelsepik Probleme aufwirft. In dem Lied wird von
einem kleinen Mädchen Vavaliman gesprochen, das schreit. Ihre Mutter
Ndewoli ist zur Sagobearbeitung gegangen, um dann zum Markt zu gehen.
Das schreiende Kind wird von einer Frau, Mawoli, mit diesem Lied be-
schwichtigt, und sie sagt, dass sie es auf den Boden, auf ein Palm-
blütenhüllblatt legen will.

Ndewoli mbambura ndanda Mawoli tenembilo wetn nyane
Ndewoli jetzt ist sie hinuntergegangen Mawoli ? ? Mädchen

ke nyan Vavaliman watn nglatn nyan kəpmambo
dieses Mädchen Vavaliman weint und schreit Mädchen auf den Boden

tagəna yoambo tagəna
werde ich legen auf ein Palmblütenhüllblatt werde ich legen

kəpmambo tagəna ndegela
auf den Boden werde ich legen ?

9.4.2 Von Frauen gesungene Lieder (*djangi*)

Mehrmals wurden von Frauen gesungene Lieder aufgenommen mit dem Ziel,
inhaltliche Aussagen zu bestimmten Bereichen der Kultur zu erhalten.
Es wurde dabei auch meinerseits die Bitte ausgesprochen, Lieder zu
singen, die während der Arbeit, bei der Nahrungssuche usw. gesungen
werden; es konnte nämlich nie beobachtet werden, wie Frauen bei der
Sagogewinnung singen, nur manchmal war ein Pfeifen im Rhythmus des
Klopfens zu hören. Die von Frauen auf Tonband aufgenommenen Lieder
sind grösstenteils Liebeslieder, teilweise auch stark europäisiert,
indem von "cowboys" mit weissen Socken usw. die Rede ist. Die Lieder

sind meistens sehr kurz, manchmal auch nur eine Aufzählung von Namen. Anhand des vorliegenden Materials lässt sich sagen, dass die Sagopalme und die Sagogewinnung in den Liedern der Frauen keine Bedeutung haben. So konnte nur ein einziges Lied aufgenommen werden, in welchem von der Sagogewinnung ausdrücklich die Rede ist.

Das erste Lied, das im folgenden vorgestellt werden soll, ist ein Liebeslied, von dem gesagt wird, dass es eine Frau mit dem Namen Wātēmindjo zum ersten Mal gesungen habe. Die Frau soll zwei Männer des Dorfes geliebt haben. Wie in allen Liebesliedern von Gaikorobi werden jedoch die Namen vertauscht, und die Männer werden als Iatmul bezeichnet. Dieses Lied wurde ausgewählt, weil in ihm sehr gut zum Ausdruck kommt, wie die Frau den Wunsch äussert, mit ihrem Mann in den Wald zu gehen; sie möchte ihn wie Sagoklopfer und Kokosbast in ihren Netzsack legen und mitnehmen.

yapmui Mbiasondimi kalilu kalilu/
[den] Iatmul Mbiasondimi werde ich forttragen/

yapmui Kwalambenawan kalilu kalilu/
[den] Iatmul Kwalambenawan werde ich forttragen/

pule wukn djo wukn
Sagoklopfer [ins] Tragnetz Kokosbast [ins] Tragnetz

ndandə kalilu kalilu/
ging hinunter werde ich forttragen/

tikwələ moekwələ ndandə kalilu kalilu/
Faserröcke Faserröcke (1) ging hinunter werde ich forttragen/

kalumbə yambə ndandə kalilu kalilu/
kleines Netz Kalkbehälter ging hinunter werde ich forttragen/

Kətnəmbə Mbrandəmbə yambə kalilu kalilu/
auf den Weg [nach] Kətnəmbə Mbrandəmbə werde ich forttragen/

Valio Valiomembə yambə kalilu kalilu/
auf den Weg [nach] Valio Valiomembə werde ich forttragen/

Valio Sələmbə yambə kalilu kalilu/
auf den Weg [nach] Valio Sələmbə werde ich forttragen/

Nginge Kwələmbenge yambə kalilu kalilu/
auf den Weg [nach] Nginge Kwələmbenge (2) werde ich forttragen/

(1) Es handelt sich um verschieden gefärbte Faserröcke, deren Unterscheidungsmerkmale jedoch nicht angegeben werden können.

(2) Vermutlich handelt es sich bei allen Ortsangaben um das Gebiet im Süden von Gaikorobi, Richtung Kanganaman.

Das folgende Lied könnte man als ein Schlaf- oder Wiegenlied charakterisieren. Eine Mutter wäscht Sago aus, und ihr kleines Kind, ein Knäblein mit dem Namen Kwapmemban, soll dabei schlafen.

Kwapmembano Kwapmembano nau mbogagno Kwapmembano nau yoagno/
 Kwapmembano Kwapmembano Sago klopfen wir Kwapmembano Sago waschen wir/

Kwapmembano səndu kwando Kwapmembano səndu kwando/
 Kwapmembano schlafe Kwapmembano schlafe/

nau mbogagno Kwapmembano nau yoagno Kwapmembano/
 Sago klopfen wir Kwapmembano Sago waschen wir Kwapmembano/

Im folgenden Lied wird erzählt, wie der Mann Tondimi den Sagoklopfer eines Mädchens noch nicht mit Rotang gebunden hat. Das Mädchen ist jung, denn ihre Brüste haben sich gerade erhoben, und mit Sago soll sie noch nicht "gesprochen" haben; damit ist vermutlich gemeint, dass sie noch keinen Geschlechtsverkehr gehabt hat.

Tondimi Tondimi pule ana ngingiamen
 Tondimi Tondimi Sagoklopfer hast du nicht gebunden

pule ana ngingiamen/
 Sagoklopfer hast du nicht gebunden/

munya via munya via/
 Brüste erhoben Brüste erhoben/

na ana mbugə yalə na ana mbugə yalə/
 Sago nicht gesprochen gekommen Sago nicht gesprochen gekommen/

9.4.3 Tanzlieder

Im folgenden sollen drei bestimmte Lieder vorgestellt werden, die man *mbai* nennt und die von Männern früher gesungen wurden, wenn sie nach einem Kriegszug zurückkamen und um einen Kulthügel herum tanzten, in einer Reihe hintereinander laufend und Handtrommeln schlagend. In Gai-korobi konnte etwas Vergleichbares bei einem stark europäisierten Fest an Weihnachten gesehen werden, als Männer um einen Pfosten herum tanzten. Es ist vermutlich wesentlich, dass die Männer dabei eine Schlange bilden, oft spiralenförmig um ein Zentrum herum tanzend, denn unter *mbai* versteht man auch eine Schlange, ein Bild dafür, wenn man Feinde umzingelt, umkreist, wie eine Schlange gleichsam erdrückt.

Die im folgenden wiedergegebenen Liedertexte (von Yamanawan vorge-tragen) wurden aus einer grossen Anzahl von *mbai* ausgewählt, weil sie

inhaltlich Aussagen zu den in dieser Arbeit behandelten Themen enthalten. So spricht das erste Lied von einem Mädchen, das nach ihrer Erstmenstruation zum Markt geht; das zweite Lied ist eine Schilderung des Alltags einer Frau; das dritte Lied führt uns nochmals zurück zu einem zentralen Punkt in den Mythen über Sago.

Ueber das erste *mbai* konnte folgende Zusatzinformation erhalten werden: Ein Mann namens Kasuan soll dieses Lied über ein Mädchen gemacht haben, als er sich im Männerhaus Wompun aufhielt und sah, wie seine Schwester nach der Seklusion zum Marktplatz ging. Zum Inhalt des Liedes ist zu sagen, dass nicht geklärt werden konnte, was das Mädchen zum Markt hinunterträgt. Diese Mädchen tragen ja bei diesem Fest keine Tragnetzte; es muss also eine bildliche Ausdrucksweise sein, die auch meine Informanten nicht weiter deuten konnten. Bei dem Lied ist auffallend, wie die schönen Beine des Mädchens hervorgehoben werden, ein Zug, der sonst nicht bemerkt werden konnte. Der Sänger oder Erfinder des Liedes sagt über sich selbst, dass er von einem Kriegszug zurückgekommen sei. Man könnte fast annehmen, dass es ein Liebeslied an die eigene Schwester ist. Für unseren Zusammenhang ist noch interessant, dass auch bei diesem Lied die Wendung auftritt, dass die Gestalt Moem die Frauen beschläft und mit ihnen spielt.

Im zweiten *mbai* wird eine Alltagsszene dargestellt. Ein noch junges Mädchen, dessen Brüste sich gerade erst erhoben haben und das einen Faserrock trägt, bäckt Sagofladen, rührt Sagobrei und geht anschließend ohne zu essen zur Arbeit. Sie geht zum See Lømbambø, der nördlich des Dorfes Kararau liegt. Vermutlich geht sie zum Fischfang. Im Dickicht des Schilfrohes brennt ein Feuer, das weithin leuchtet.

In dem dritten *mbai* ist die Beziehung zwischen der Ahnengestalt Moem und dem Totenland besonders hervorgehoben. Es wird erzählt, wie ein Mädchen weint und immer wieder zurückkommt, ein Mädchen, das gestorben ist. Als Zusatzinformation sagte Yamanawan, dass es sich um das Mädchen Kiangumbanyan handle, das, wie in der Mythe über dieses Mädchen schon gesagt wurde (1), immer wieder zurückkam, weil es im Totenland so alleine war. Es wird ferner im Lied gesagt, dass ein Deckel (*mbabmo*) hochgehoben wird; ähnliche *mbabmo* verschliessen z.B. gewisse Tongefässe. Der Deckel wird hochgehoben, und das Mädchen kann in das Totenland hinabgehen. Dann wird auch von einem Grab des Mädchens gesprochen. Es ist nun wichtig, dass Deckel und Grab einen Namen des

(1) Vgl. Mythentext Nr. 39, Abschnitt 8.1.7.

Ahnen Moem tragen; mein Informant Yamanawan sagte dazu, dass eben Kuvumban, der sich im Totenland befindet, und Moem identisch seien. Das Mädchen trägt im Lied Namen, die auch Namen einer bestimmten Ente (*nduvu* genannt) sind. Diese Ente wird den Klanen Wende, Indekambi, Amas zugeordnet; es ist eine Ente mit weissen Federn. Yamanawan sagte, dass das zuerst gestorbene Mädchen mit weisser, wohlriechender Erde, *moemban* genannt, im Gesicht eingerieben worden sei. Diese weisse Erde wird auch der Nyau-Hälfte zugeordnet, während der Nəme-Hälfte die rote Erde zugewiesen wird. Die genannte Ente kann man nach Yamanawan als Erscheinungsform von Kiangumbanyan betrachten. Die Verbindung zwischen der Ente und dem Mädchen sehen wir auch darin, dass kleine Kinder diese Ente nicht essen sollen, da sie sonst sterben würden. Wir erkennen hier, wie verborgen die mythologischen Andeutungen in solchen Liedern sein können und wie man sie deshalb oft auch nur schwer versteht. An diesem Lied bemerken wir ferner die enge Verbindung, die zwischen Moem, dem zuerst gestorbenen Mädchen und dem Totenland gesehen wird, mit den damit eingeschlossenen Attributen wie wohlriechende, weisse Erde und Muschelschmuck, Attribute der Ente, aber auch des gestorbenen Mädchens.

Erstes *mbai*:

nyange nina man yigen təndə kalia/
Schwester dein Bein schön ist es du trägst hinunter/

nyange nina man mbambura wovun təndə katəla/
Schwester dein Bein jetzt schön ist es du trägst hinunter/

angula nge kwa Membewoli Kambiambewoli/
innen im Haus leben Membewoli (1) Kambiambewoli (1)/

nina nyimuna kandi kalinia/
deine ältere Schwester ? du trägst hinunter/

nyange nina man yigen təndə kalia/
Schwester dein Bein schön ist es du trägst hinunter/

angula təpma kwa Tosowoli Tumasowoli/
innen im Dorf (2) leben Tosowoli (1) Tumasowoli (1)/

nina nyimuna samba kandi katalənia/
deine ältere Schwester jüngere Schwester ? du trägst hinunter/

(1) Namen von Frauen.

(2) *təpma* (Kokospalme bzw. Kokosnuss) hier Metapher für Dorf.

nyange nina man mbambura wovun tøndə katəla/
Schwester dein Bein jetzt schön ist es du trägst hinunter/

Mindjembima Kamblambima vikwalu ngeana/
nach Mindjembet (1) nach Kamblambet (1) vom Kampf komme ich zurück/

nyange nina man yigən tøndə kalia/
Schwester dein Bein schön ist es du trägst hinunter/

Kamblambima Mindjembima vimbangukwalu ngeana/
nach Kamblambet nach Mindjembet vom Kriegstanz komme ich zurück/

nyange nina man mbambura wovun tøndə katəla/
Schwester dein Bein jetzt schön ist es du trägst hinunter/

satnyamba wengayamba Moem saga
[auf] dem Weg zum See [auf] dem Weg zum Markt Moem beschief

Moem ngambuga kasakwalu nyane yiga/
Moem sprach und scherzte Mädchen [sie] ging (?)/

nyange nina man yigən tøndə kalia/
Schwester dein Bein schön ist es du trägst hinunter/

wiyapmui ngiyapmui sakkəmbi wengakəmbi
rote Iatmul schwarze Iatmul (2) Seetasche Markttasche/

alelauviga talelauviga ngambuga kasakwalu nyane yiga/
[die Taschen] geöffnet sprach und scherzte Mädchen [sie] ging (?)/

nyange nina man mbambura wovun tøndə katəla/
Schwester dein Bein jetzt schön ist es du trägst hinunter/

nyange nina man yigən tøndə kalia/
Schwester dein Bein schön ist es du trägst hinunter/

nyange nina man mbambura wovun tøndə katəla/
Schwester dein Bein jetzt schön ist es du trägst hinunter/

Zweites mbai:

munya viə nyange nau somba ko
Brüste erhoben Schwester Sago sie bäckt ohne [zu essen]

ndaləyiləmba/
sie geht hinunter/

kwalə kla nyange djangvi asəkasəkn saləmba
Faserrock genommen Schwester Sagobrei schnell sie rührt

djo ndaləyiləmba/
zur Arbeit sie geht hinunter/

(1) Name von Männerhaus bzw. Ort.

(2) Die Iatmul als Feinde mit Kriegsbemalung.

Ləmbambə Taləmbambə kələmbia andəmbia yalangimu taga/
Ləmbambə (1) Taləmbambə (1) Schilfrohr-Dickicht Feuer ist dort/

munya viə nyange nau somba ko
Brüste erhoben Schwester Sago sie bäckt ohne [zu essen]

ndaləyiləmba/
sie geht hinunter/

Ləmbambə Taləmbambə kələmbia andəmbia yalangimu səmu taga/
Ləmbambə (1) Taləmbambə (1) Schilfrohr-Dickicht Feuer leuchtet dort/

kuala kla nyange djangvi asəkasəkn saləmba
Faserrock genommen Schwester Sagobrei schnell sie rührt

djo ndaləyiləmba/
zur Arbeit sie geht hinunter/

munya viə nyange nau somba ko
Brüste erhoben Schwester Sago sie bäckt ohne [zu essen]

ndaləyiləmba/
sie geht hinunter/

kuala kla nyange djangvi asəkasəkn saləmba
Faserrock genommen Schwester Sagobrei schnell sie rührt

djo ndaləyiləmba/
zur Arbeit sie geht hinunter/

Drittes mbai:

wolia wasangwanda nyan
Frau kehrt zurück Mädchen/

wundumbu nyan kala nglasangwanda nyan/
gestorbenes Mädchen kehrt zurück und weint Mädchen/

ndu kuvula Moendumelina Moendumeli mbabmo lauvila
Mann Rotang (?) von Moendumeli (2) Moendumeli Deckel hochgehoben

Moendumeli wangwa ngelenia/
Moendumeli Grab du gehst hinab/

wolia wasangwanda nyan/
Frau kehrt zurück Mädchen/

mbandi kuvula Mambandəngavi Mambandəmelina Mambandəmeli
Novize Rotang (?) Mambandəngavi (3) von Mambandəmeli Mambandəmeli

mbabmo talauvila Mambandəmeli wangwa ngelenia/
Deckel hochgehoben Mambandəmeli Grab du gehst hinab/

(1) Name eines Sees nördlich des Dorfes Kararau.

(2) Name der Ahnengestalt Moem.

(3) Dieser und der folgende Namen können nicht erklärt werden.

wundumbu nyan kala nglasangwanda nyan/
gestorbenes Mädchen kehrt zurück und weint Mädchen/

Yauvuləmanga Nduvuləmanga Ndumamoevuləmanga/
Yauvuləmanga (1) Nduvuləmanga Ndumamoevuləmanga/

nina lungvin nina landamba kundimba lëndənta/
dein ? deine Conus-Schneckenböden im Mund sie sind/

wolia wasangwanda nyan/
Frau kehrt zurück Mädchen/

Yauvuləmanga Yamamoevuləmanga/
Yauvuləmanga Yamamoevuləmanga (2)/

nina mai nina moemban
deine Nassa-Schneckenschalen deine wohlriechende Erde

ngangamba lëndənta/
am Unterkiefer sie sind/

wundumbu nyan kala nglasangwanda nyan/
gestorbenes Mädchen kehrt zurück und weint Mädchen/

(1) Dieser und die folgenden zwei Namen beziehen sich auf die Ente.
(2) Auch dieser Name bezieht sich auf die Ente.

INFORMANTEN

Die hier folgende, kurze Charakterisierung jener Menschen, die während meines Feldaufenthaltes 1972-74 am Mittelsepiik zu meinen Freunden geworden sind, soll hier als Danksagung diese Arbeit beenden. Selbstverständlich musste ich eine Auswahl treffen; es sind jedoch jene Menschen, die von der einheimischen Seite her den Feldaufenthalt erst ermöglicht haben und mit denen ich oft in einem fast täglichen Kontakt stand. Wie ich ihnen im Felde versprach, sollen ihre Namen in dieser Schrift genannt werden. Ihre Individualitäten mögen damit aus den in dieser Arbeit von ihnen wiedergegebenen Aussagen besser hervortreten.

Atembandi (Abb. 103), 23 Jahre alt, Sohn von Yamanawan, war meine tägliche Hilfe. Durch meine Arbeit konnte in ihm ein gewisses Interesse für die eigene Kultur wiederbelebt werden, und ich hoffe, dass er die Ueberlieferungen seines Vaters wird übernehmen können. Er war drei Jahre lang auf einer Missionsschule gewesen. Er war eine wertvolle Hilfe im alltäglichen Leben, seine Zuverlässigkeit war ausserordentlich, und viele sprachliche Probleme und Uebersetzungen konnten mit ihm angegangen werden. Auch bei den Wanderungen in andere Dörfer war er ein treuer Begleiter.

Yamanawan (Abb. 104), ca. 50 Jahre alt, aus dem Klan Sui, übte auf mich die grösste Faszination aus. Yamanawan könnte man als einen Systematiker charakterisieren. Besonders sein Gedächtnis war von ausserordentlicher Genauigkeit. Kurz vor dem Zweiten Weltkrieg hatte er bei Weissen in Goldminen gearbeitet, kehrte aber nach dem Krieg wieder in das Dorf zurück, wo er 1954 zum Dorfcchef gewählt wurde. Als er dann bei einem nächtlichen Jagdunglück sein rechtes Auge verlor, musste er das Amt abgeben. Bemerkenswert bei Yamanawan war die starke Bindung an seinen Mutterklan, den Klan Wuliap. So wurde er auch immer mit dem Mutterbruder-Namen, einem *-awan*-Namen, angesprochen. Manchmal spielte Yamanawan die Rolle einer grauen Eminenz, indem er z.B. bei mythologischen Streitgesprächen sich sehr zurückhielt und die anderen für sich sprechen liess; nur selten trat er dann dazwischen, um einige wenige Aussagen zu machen. Yamanawan war aber auch ein anerkannter Jäger, grosser Schnitzer und einer der besten Flötenspieler und Trommler. So erzählte man, dass er sich als kleiner Knabe schon auf einen kleinen Hocker gestellt habe, um die Erwachsenen mit dem Schlagen schwieriger Trommelrhythmen in Erstaunen zu setzen. Auch soll ihm seine Mutter ein besonderes Getränk verabreicht haben, als er noch klein war, um sein

Gedächtnis zu stärken. Mit unermüdlichem Eifer betrieb er die Schulung junger Männer im Flötenspiel, oft jede Nacht mit den jungen Menschen das Flötenhaus im Wald aufsuchend. Ein anderes Mal bemühte er sich, den an der Küste lebenden Mitgliedern des Dorfes alte Ueberlieferungen nahezubringen. Yamanawan verdanke ich nicht nur zahlreiche Mythen und Sprüche, sondern auch viele Lieder, Flötenmelodien, ja Bildwerke und Einsichten in die künstlerische Welt, welcher während meines Aufenthaltes ja nur wenig Aufmerksamkeit gewidmet werden konnte.

Nigwan (Abb. 105), ca. 60 Jahre alt, aus dem Klan Moni, gehörte der *su-vundimi*-Altersgruppe an, also der nächstälteren von Poindambui und Yamanawan. Wie andere Männer war auch er an der Küste gewesen und hatte bei Weissen gearbeitet. Stärker als bei Yamanawan waren bei ihm die Einflüsse durch die Mission zu bemerken, besonders in seinen Erzählungen. Zusammen mit Yamanawan hatte er viele Namensgesänge vorgetragen, und gross war auch seine Hilfe gewesen bei gewissen Konfliktsituationen während eines Festes.

Sangindimi (Abb. 106), ca. 60 Jahre alt, aus dem Klan Nongusime, war einer der wichtigen Informanten für die mit Sago zusammenhängenden Fragen. So erzählte er von sich aus als eine der ersten Mythen jene über Moem und den Markt. Sangindimi, der inzwischen verstorben ist, gehörte der gleichen Altersgruppe wie Nigwan an. Auch er hatte bei Weissen gearbeitet, so als Hausgehilfe. Aehnlich wie Poindambui brachte er häufig das Gespräch auf Cargo-Themen.

Kolievi (Abb. 107), ca. 40-50 Jahre alt, aus dem Klan Plau, lernte ich erst im letzten Halbjahr des Aufenthaltes näher kennen, als ich mich mit der Genealogie seines Klanes näher befassen musste. Kolievi war nach dem Zweiten Weltkrieg in Port Moresby Polizist gewesen; wie viele andere konnte er auch schreiben. Trotzdem war er im Dorfleben eine Stütze der traditionellen Kultur. In dieser Arbeit ist er weniger zu Wort gekommen, weil seine Mitteilungen andere Gebiete als jene mit Sago zusammenhängenden betrafen.

Poindambui (Abb. 108), ca. 50 Jahre alt, aus dem Klan Wuliap und der gleichen Altersgruppe wie Yamanawan angehörend, war nach Yamanawan zum Dorfchef geworden. Auch er hatte mit Weissen viele Kontakte gehabt, doch war er mehr als Yamanawan von der Mission beeinflusst worden, ein Einfluss, der auch schon auf den Vater von Poindambui, Nonove, stark gewesen sein muss. Poindambui hatte so eine Zeit lang als Katechet ge-

arbeitet, hatte sich z.B. kirchlich trauen lassen usw. Anders als Yamanawan war er auch an Cargo-Bewegungen im Dorf massgebend beteiligt gewesen. Als Dorfcchef war er besonders mit den modernen Entwicklungen von Papua Neuguinea beschäftigt, die er in den sonntäglichen Versammlungen immer wieder der Dorfbevölkerung verständlich zu machen versuchte. Bei den mythologischen Streitgesprächen war er einer der grössten und ausdauerndsten Redner.

Sonandimeli (Abb. 109), ca. 50 Jahre alt, aus dem Klan Kembiam, kam in das Dorf zurück, als mir nur noch wenige Wochen des Aufenthaltes verblieben. Die wenigen Mitteilungen, die er machen konnte, waren jedoch von grosser Hilfe, weil sie viele Informationen von Yamanawan bestätigten. Seinem Wunsche entsprechend nahm ich in den letzten Tagen des Aufenthaltes noch den Namengesang seines Klanes auf, und er brachte auch die Initiative auf, einige Stunden lang nachts in einem Waldhaus Flötenmelodien zu spielen, die nur noch wenige kannten, und welche so auf Band festgehalten werden konnten.

Yangendambui (Abb. 110), ca. 60 Jahre alt, aus dem Klan Wape, war kurz nach dem Ersten Weltkrieg zu den Weissen an die Küste gegangen; im ganzen hatte er ca. 10 Jahre bei Weissen gearbeitet! So erzählte er oft von seiner Arbeit auf Kopra-Plantagen. Doch diese lange Zeit des Kulturkontaktes hatte sein Verhaftetsein in der traditionellen Kultur nicht gross beeinflusst. Von Yangendambui konnten besonders viele Sprüche aufgenommen werden. Ich möchte hier aber auch seinen Humor hervorheben und seine Anhänglichkeit, die für mich während des Feldaufenthaltes von grossem Wert waren.

Walambandi (Abb. 111), ca. 40-50 Jahre alt, aus dem Klan Wuliap, war einer der treuesten Begleiter; so kam er häufig abends zum Teetrinken, damit ich nicht so sehr allein blieb, wie er sagte. Obgleich er keine sehr tiefen Kenntnisse, besonders in mythologischer Hinsicht, mitteilen konnte, brachte er doch mit einer grenzenlosen Geduld viel Verständnis für meine Schwierigkeiten auf, die einheimische Welt zu verstehen. Besonders bei sprachlichen Problemen war er von grosser Hilfe. So gehörte er wie Yamanawan und Nigwan wohl zu meinen engsten Freunden.

Olimandji (Abb. 112), ca. 40-50 Jahre alt, aus dem Klan Wuliap, ist wie Sangindimi nicht mehr unter den Lebenden. Es gehörte mit zu den traurigen Erfahrungen in Neuguinea, wie ich seinen qualvollen Tod miterleben musste, ohne ihm, der doch auch so manche Stunde mit mir als Infor-

mant gearbeitet hatte, helfen zu können. Olimandji war in der gleichen Altersgruppe wie Poindambui. Er hatte ebenfalls viele Kontakte mit der weissen Welt gehabt und war so auch stark mit Cargo-Vorstellungen beschäftigt häufig mit Fragen zu mir gekommen.

ZUSAMMENFASSUNG

Im ursprünglichen Namen des Dorfes Gaikorobi, im Namen Nangusap, dem Namen eines Marktplatzes, wird nach der Interpretation von Einheimischen auf Sago hingewiesen. Wir können somit schon im Namen des Dorfes die *hervorragende Bedeutung von Sago für die Menschen in diesem Gebiet nördlich des Mittelsepik* in Papua Neuguinea erkennen. Die unmittelbare Umgebung des Dorfes wird von Sagopalmenbeständen geprägt. Die weitere Umgebung des Dorfes weist jedoch auf eine grosse Vielfalt des natürlichen Potentials hin, indem tropischer immergrüner Regenwald, Grassumpf, Grasland und Sagosumpf sich abwechseln, eine Vielfalt, die eine komplexe Wirtschaftsform ermöglicht; dies wurde besonders deutlich in der Betrachtung des Jahreslaufes und seiner Gliederung. Ähnlich wie für die Dörfer am Sepik selbst ist auch für die Menschen in diesem Hinterland das alljährliche Hochwasser von Bedeutung, so dass neben der Nutzung der Sagopalme vor allem der Fischfang in Erscheinung tritt. Die Lage des Dorfes innerhalb der Sagosümpfe, abseits vom Verkehrsstrom des Sepik, war und ist, besonders heute, für die Entwicklung dieser Siedlung entscheidend, bedingt sie doch eine Verzögerung des sonst am Mittelsepik überall schnell voranschreitenden Kulturwandels; in dieser Weise ist das Dorf auch noch weniger von der Abwanderung der Bevölkerung zu Küstenstädten betroffen. Diese Isolierung, die für die hier vorgelegten Ergebnisse meiner Feldforschung nicht unwichtig war, wirkt sich besonders auf die heutigen Kontakte zur katholischen Mission und damit auch auf die Einflussmöglichkeiten durch Missionsschulen aus.

In der Betrachtung der *Dorfgliederung* konnte gezeigt werden, wie diese im Sagosumpf gelegene Siedlung in einzelne Dorfteile aufgesplittert ist, die in mancherlei Hinsicht in einem gegensätzlichen Verhältnis zueinander stehen. Dieser Aspekt wird noch betont in der grossen Anzahl von Männerhäusern und in der damit verbundenen Klanordnung, indem eine Fülle von Klanggruppierungen besteht, die eine starke Flexibilität besitzen. Es zeigte sich, wie diese Klane keine starren Abgrenzungen aufweisen und wie besonders die zahlreichen Adoptionen äusserst fliessende Uebergänge bedingen. Diesen bisher angedeuteten, mehr zentrifugalen Kräften dieses Dorfes im nördlichen Hinterland des Mittelsepik steht eine Anzahl von übergreifenden Ordnungssystemen gegenüber, die durch die verschiedenen Hälftenorganisationen und die Altersgruppen gebildet werden. Besonders die Hälftengliederung in eine Erd- und Wasserhälfte als wichtige Organisationsgrundlage für ökonomische und soziale Aktivitäten muss hervorgehoben werden. Dabei konnte dargestellt werden, wie

Sago in dieser Hälftengliederung auf die Seite der Erde zu beziehen ist und damit den mythologischen Assoziationen von Sago mit Erde entsprechend.

Besondere Aufmerksamkeit wurde aber auch der *Geschichte des Dorfes* gewidmet, um so die einheimischen Vorstellungen über diesen Ort, aber auch damit zusammenhängend über Sago, besser verstehen zu können. Diese Geschichte weist auf eine lange Siedlungsdauer in einem eng begrenzten Gebiet hin. Die grosse Zahl von verschiedenen, verlassenen Siedlungsstätten, die fast kreisförmig um Gaikorobi angeordnet sind, ist vermutlich in eine Beziehung zu setzen mit der am Mittelsepiik weit verbreiteten Ueberlieferung von einer mythischen Herkunft der Menschen aus dem Gebiet von Gaikorobi. Es sind äusserst komplexe Siedlungsbewegungen, die in diesem Raum stattgefunden haben müssen, bei welchen Spaltungen und Verschmelzungen von Siedlungsgemeinschaften immer wieder auftraten. Heute haben wir durch den Einfluss der Weissen eine gewisse Festigung in der längeren Siedlungsdauer innerhalb eines Dorfes zu sehen, doch sind die Tendenzen zu erneuten Spaltungen nicht zu übersehen. Mehr Klarheit in der Siedlungsgeschichte wird zweifelsohne erst durch die dringend benötigte archäologische Forschung am Mittelsepiik herbeizuführen sein; trotzdem kann hier schon festgehalten werden, dass in diesem, von Regenwald und Sagosumpf geprägten Gebiet eine gewisse Unruhe in den Bevölkerungsbewegungen nicht zu übersehen ist, eine Unruhe, die auch am heutigen, alltäglichen Leben der Menschen von Gaikorobi mit ihren häufigen Uebernachtungen in vom Dorf oft Stunden entfernten Waldhäusern zu erkennen ist.

Wie schon gesagt wurde, ist die *Wirtschaftsform* von Gaikorobi durch eine besondere Vielfalt geprägt. Die Sagopalme steht jedoch als wichtigste Nahrungspflanze im Mittelpunkt der Tätigkeiten zur Nahrungsbeschaffung; sie ist eine Pflanze, von der nach einheimischer Sicht eine grosse Fülle von Varietäten besteht, und entspricht damit dem Bild, das auch in anderen Kulturen von Neuguinea, deren Wirtschaftsform auf der Sagogewinnung basiert, anzutreffen ist. Diese Fülle von Palmenvarietäten wird von Einheimischen nach dem dualen Ordnungsprinzip männlich/weiblich gegliedert und fügt sich so der am Mittelsepiik immer wieder vorzufindenden dualen Ordnungsstruktur ein.

Der *Prozess der Sagogewinnung* in Gaikorobi entspricht dem vom Mittelsepiik und umliegenden Gebieten schon oft beschriebenen Vorgang, wobei jedoch als neues Forschungsergebnis deutlich hervorgehoben werden muss, dass die Sagogewinnung hier ausschliessliche Tätigkeit der Frau ist, also keine Kooperation zwischen Mann und Frau besteht. Als neue, we-

sentliche Aspekte konnten ferner rituelle Handlungen beim Fällen der Palme und Aufbrechen der Palmrinde beschrieben werden, die auf die mit der Sagopalme verbundenen, mythologischen Vorstellungen hinweisen. Im Vergleich mit anderen, in der Literatur beschriebenen Produktionsmengen konnte auch festgestellt werden, dass in diesem Gebiet nördlich des Mittelsepik mehr Sago pro Stunde produziert wird, als dies von den Nachbargruppen wie den Heve oder den Abelam bekannt ist. Hier sind jedoch grosse Schwankungen in den Produktionsmengen zwischen verschiedenen Frauen nicht zu unterschätzen, die wiederum die einheimischen Vorstellungen darüber, besonders in mythologischer Sicht, bestätigen. Anhand zahlreicher Messungen konnte auch nachgewiesen werden, dass die Ergiebigkeit bestimmter Sagopalmen in diesem Gebiet sehr hoch ist, vergleichbar den Messergebnissen bei den nördlich angrenzenden Abelam.

Die Sagogewinnung stellt in Gaikorobi einen sehr individuellen Arbeitsprozess dar; sie ist keine Gemeinschaftsarbeit, wie andere, von Frauen durchgeführte Tätigkeiten, z.B. Fischfang oder Tauschhandel. Nur Mutter und Tochter bilden häufiger eine Arbeitsgemeinschaft, die auch in anderer Hinsicht in Gaikorobi immer wieder angetroffen werden konnte, nämlich bei der Kooperation in der Zubereitung von Nahrung und bei Beziehungen in der Nahrungsdistribution. Diese individuelle Arbeitsweise der Frauen findet ihre Entsprechung in der einheimischen Interpretation der Sagogewinnung, wobei die Sagogewinnung mit einem "Geschlechtsverkehr" der Frau mit der Ahnengestalt Moem, d.h. dem mit Sago verknüpften Ahnenwesen, in Beziehung gesetzt wird. Auch diese Vorstellung hängt ebenso wie das rituelle Verhalten beim Fällen und Aufbrechen der Palme mit der mythischen Ueberlieferung zusammen.

Die Sagopalme stellt nicht nur die Hauptnahrung zur Verfügung, sondern ist auch entscheidend für die Zusatznahrung wie Sagolarven, Pilze und Palmherzen. Von grösserer Bedeutung ist jedoch die *Jagd auf Wildschweine an gefällten Sagopalmen*, die wichtigste Form der verschiedenen Jagdtätigkeiten wie Einzeljagd und Treibjagd im Wald und gemeinsame Jagd im Grasland. Die Untersuchung der Nutzung der Sagopalme für die Jagd wies auf neue, in der bisherigen Literatur über das Sepik-Gebiet noch kaum beschriebene Zusammenhänge zwischen dieser auf Sagogewinnung beruhenden Wirtschaftsform und der Jagd hin. Diese Jagd bildet heute eine der Haupttätigkeiten vieler Männer des Dorfes. Obgleich eine gewisse Kooperation mehrerer Männer in den Vorbereitungen für diese Jagd zu bemerken ist, so ist doch die eigentliche Jagd an sich eine individuelle Tätigkeit, was wiederum in der besonderen Beziehung zum Ausdruck kommt, die ein Jäger - nach einheimischer Sicht - seiner Sagopalme ge-

genüber besitzt, vergleichbar derjenigen einer Frau gegenüber ihrer Sagopalme. Die besonderen Vorstellungen über die Jagd und die Tiere im allgemeinen zeigten, wie ausgebaut dieser jägerische Komplex - der letztlich in Verbindung zur Kopfjagd gesehen werden muss - ist, obgleich diese Beziehungen hier nur angedeutet werden konnten.

Sehr fliessend sind die Uebergänge dieser von Jägern gejagten Wildschweine zu den von Menschen im Dorf gehaltenen *Hausschweinen*. Damit ist auch das grösste Problem dieser Tierhaltung schon angedeutet, nämlich die ständige Gefahr der Verwilderung dieser Haustiere. Diese Schweine werden in Gaikorobi hauptsächlich mit gebackenem Sago gefüttert, und wie bei der Nutzung der Sagopalme für die Jagd auf Wildschweine und beim Sammeln von Sagolarven können wir auch hier festhalten, dass auf diese Weise die überzähligen Kohlehydrate der reichlich vorhandenen Sagopalmen in die für die Ernährung der Menschen dringend benötigten Proteine und Fette umgewandelt werden können.

Ein besonderer Reichtum an verschiedenen Methoden zeigte sich beim *Fischfang*, indem in Anpassung an die auch in Gaikorobi zu bemerkenden unterschiedlichen Wasserstände verschiedene Wege beschritten werden, um unabhängig von der Fischversorgung durch den Tauschhandel selber zu Fischnahrung zu kommen. Teilweise sind die dabei genutzten Gebiete die gleichen, die auch für die Sagogewinnung aufgesucht werden, so dass wir hier eine erstaunliche Symbiose verschiedener Wirtschaftsweisen innerhalb eines Naturraumes vorfinden, vom Fischfang über die Jagd bis zur Gewinnung von Sagostärke reichend.

Von wesentlich geringerer Bedeutung ist demgegenüber der *Anbau*; v.a. fehlen fast vollständig die Knollenpflanzen, wobei jedoch auch hier zwischen einzelnen Dörfern im Sawos-Gebiet sehr grosse Unterschiede angetroffen werden können und die Situation von Gaikorobi nicht ohne weiteres auf andere Dörfer der Sawos übertragen werden darf. Dieser Anbau steht in einer schwer genauer zu bestimmenden Beziehung zum Anbau von Sagopalmen; häufig tritt er gemeinsam auf, jedoch ist das Anpflanzen von Sagopalmen eine sehr unscheinbare, im Alltag fast nicht beobachtbare Tätigkeit, und es fehlen anders als beim Fällen der Sagopalme eigentliche rituelle Handlungen. Auch in der gedanklichen Beschäftigung der Menschen damit in Mythen, Gesängen usw. tritt er äusserst sporadisch, wenn überhaupt, in Erscheinung. Man könnte daher vermuten, "dass das Anbauprinzip von einer anderen Nutzpflanze ... oder von einer eindeutig Sago anbauenden Bevölkerungsgruppe bzw. früheren Kulturphasen übernommen wurde und nun traditionell weiter gepflegt wird" (Schuster 1974c:7).

Im *Tauschhandel* zwischen den Dörfern der Sawos und der Iatmul sind Sago und Fisch die wichtigsten Produkte. Wie die Nahrungsproduktion liegt auch der Handel mit Sago und Fisch vollständig in den Händen der Frauen; sie sind heute die Trägerinnen dieser Beziehungen zwischen einzelnen Dörfern und besitzen damit in diesen oft von Spannungen belasteten Beziehungen eine Mittlerfunktion. Dieser Handel, der an bestimmten Tagen und auf bestimmten Plätzen stattfindet, besitzt eine gewisse integrative Funktion für die sonst sehr in selbständige Dorfeinheiten aufgesplitterte Kultur der Iatmul und Sawos; er ist damit auch den Tauschbeziehungen, die innerhalb eines Dorfes einzelne Dorfteile aneinanderfügen, zu vergleichen. Für das Dorf Gaikorobi sind die wichtigsten Handelspartner die Nachbardörfer im Süden: Kanganaman und Kararau. Die einzelnen Tauschbeziehungen zwischen Dörfern können sehr unterschiedlich sein, so dass man bei Verallgemeinerungen vorsichtig sein muss; v.a. sind verschieden starke Veränderungen durch den Einfluss der Weissen zu bemerken. Die Einführung der Geldwirtschaft und die Einflüsse neuer Märkte blieben nicht ohne Auswirkungen und werden von zunehmender Bedeutung sein. Hinzu kommt eine ausgesprochene Instabilität der einzelnen Handelsbeziehungen, die vermutlich auch schon vor dem Eintreffen der Weissen vorhanden war. Kommunikationsschwierigkeiten zwischen den Dörfern und die Tatsache, dass dieser Handel ja letztlich von der Einzelinitiative der Frauen abhängt, von ihren individuellen, ökonomischen und gesellschaftlichen Bedingungen, müssen hier angeführt werden.

Der Tausch von Sago gegen Fisch findet immer innerhalb des Sawos-Territoriums statt, d.h. die Iatmul müssen einen längeren Weg zu den Marktplätzen zurücklegen als die Sawos; so suchen die Iatmul gleichsam "ihre" Sawos auf, sie gehen zu ihnen in die Wälder hinein. Diese Handelsbeziehung zwischen Sawos und Iatmul ist nicht allein ökonomisch zu erklären, da ja die Sawos z.B. eine grosse Zahl von eigenen Fischvorkommen besitzen und so oft auch während vieler Monate auf den Tauschhandel verzichten. Wie an verschiedenen Stellen versucht wurde zu zeigen, hängt die Beziehung der Sawos zu den Iatmul mit ihren Vorstellungen von einem gemeinsamen Ursprung zusammen, und für diesen Aspekt der Beziehung wurde das mythologisch gerechtfertigte Bild einer Mutter/Kind-Beziehung verwendet. So könnte man sagen, dass die Iatmul gleichsam ihre Mutter aufsuchen, wenn sie Sago, ihre Grundnahrung, benötigen. Dieses Verhältnis zeigte sich besonders bei Konfliktsituationen, d.h. die Abhängigkeit der Flussbevölkerung von den Sawos wurde dann sehr deutlich. Der Handel von Sago gegen Fisch erstreckt sich bis zu den

Dörfern am nördlichen Rand des Wald- und Sagogebietes, wobei jedoch gerade der Tauschhandel mit diesen weiter vom Fluss entfernten Dörfern mehr episodischer Natur ist. Noch weiter nördlich befindliche Dörfer, im Grasland, die jedoch immer noch der Mittelsepik-Kultur angehören, haben nicht mehr Anteil an diesem Tauschhandel, obgleich auch sie Sago als wichtige Nahrungsgrundlage immer noch besitzen. Anders als für den Handel zwischen Sawos und Iatmul sind für diese Handelsbeziehungen mit den im Grasland gelegenen Dörfern individuelle Unternehmungen und keine Gemeinschaftsaktionen ganzer Dörfer wie beim Handel von Sago mit Fisch charakteristisch. Es wurde ferner versucht zu zeigen, wie der Handel von Sago gegen Fisch in einem Spannungsverhältnis zwischen verwandtschaftlich-nachbarschaftlicher Beziehung und fast feindlichem Verhalten zu sehen ist, wie darin gerade eine nicht zu unterschätzende Flexibilität angelegt ist, die einerseits einen verborgenen Wettbewerb und auch Konfliktmöglichkeiten enthält, andererseits jedoch durch feste Tauschwerte und reziprokes Verhalten stabilisiert wird.

In der Betrachtung der Bedeutung dieses Tauschhandels für ein einzelnes Dorf stellte sich heraus, dass hier starke Unterschiede zu bemerken sind. Die Untersuchung der Arbeitsrhythmen und der Marktfrequenzierungen verschiedener Frauen erhellte die grosse Variabilität. Der Tauschhandel kann für eine Frau eine grössere Bedeutung haben, wenn eine grössere Anzahl von Menschen mit Nahrung zu versorgen ist. Ferner bietet der Tauschhandel eine relative Sicherheit, Fischnahrung zu erhalten, im Gegensatz zum eigenen Fischfang. Es zeigte sich aber auch, dass Sagogewinnung und Handel mit Sago nur einen Teil der sehr verschiedenen Aktivitäten der Frauen darstellen. In diesen verschiedenen Aktivitäten kann der Tauschhandel bei regelmässiger Durchführung eine zeitlich stark strukturierende Funktion ausüben, es entsteht ein gewisser Rhythmus im alltäglichen Leben der Frauen. Schliesslich sei noch festgehalten, dass das lokale Prinzip für den Besuch bestimmter Marktplätze entscheidend ist, wichtiger als die verwandtschaftliche Bindung.

In der am Mittelsepik sehr verbreiteten *Mythe über Moem* - die mit Sago verknüpfte Ahnengestalt - und den Markt fanden wir eine mythische Ausgestaltung dessen vor, was auch in der alltäglichen Welt zum Teil im Leben der Frauen vorkommt. Es ist dies die extrem enge Verbindung der Frauen mit der Nahrungsversorgung und dem Tauschhandel. Dies sind ja Bereiche, die in den Händen der Frauen liegen. In dieser Mythe kommen ferner die Vorstellungen über Nahrungsbeschaffung im allgemeinen zum Ausdruck, indem eben wie die Sagoproduktion auch der Tausch von Sago gegen Fisch,

also der Fischerwerb, mit Geschlechtsverkehr in Verbindung gebracht wird. Vor allem die Beziehung zwischen Mutter und Tochter als wichtigste Kernbeziehung tritt in den Vordergrund. In einer anderen Erzählung wurde die Aufnahme der Handelsbeziehung mit einem Iatmul-Dorf in der Weise gesehen, dass Menschen vom Fluss, die nur "schlechte" Nahrung, d.h. keinen Sago, hatten, diesen Sago durch die Vermittlung eines Hundes fanden. Es wird also der Weg der Menschen vom Fluss geschildert, wie sie zu ihrem Sago kamen, und es wird nicht gesagt, dass die Sawos von sich aus die Handelsbeziehung aufnahmen, um Fischnahrung zu erhalten.

Die Frauen sind mit dem Handel von Sago gegen Fisch auf das engste verbunden. In diesem Zusammenhang ist es zu sehen, wenn ein entscheidendes Ereignis im Leben der Frauen, nämlich der Uebergang vom Mädchen zur Frau - und damit die mit der Erstenmenstruation verbundene Seklusionszeit und deren Abschluss - mit dem Tauschhandel und dem Marktplatz in eine Beziehung tritt. Nach dieser Seklusionszeit beginnen diese Mädchen, die zu diesem Zeitpunkt oft schon für eine Heirat bestimmt worden sind, eine regelmässige Tauschhandelsbeziehung. Dies kommt ja besonders deutlich in dem zeremoniellen Streuen von Sagokrümeln zum Ausdruck. Der Handel als wichtige Tätigkeit der Frauen erhält so eine zentrale Bedeutung. Die Seklusion und das anschliessende Marktfest sind ferner als eine Initiation der Mädchen zu betrachten, und das Marktfest selbst wird man im Zusammenhang mit der Mythe über Moem und den Markt sehen müssen. Dieses Marktfest wurde hier als Ausdruck dafür verstanden, dass die Frauen einen ihnen vorbehaltenen Bereich besitzen, wie auch die Männer einen exklusiven Raum, mit Männerhaus und Initiation, innehaben. Dieser Bereich der Frauen hängt mit dem Tauschhandel und damit auch mit der Nahrungsbeschaffung zusammen, während die Männer innerhalb ihres Bereiches mit Männerhaus und Initiation auf diese mit der Nahrung zusammenhängenden Aspekte kaum Bezug nehmen.

Die *Nahrungszubereitung* liegt grösstenteils in den Händen der Frauen. Wie bei der Nahrungsproduktion kann auch bei der Nahrungszubereitung eine Kooperation zwischen Mutter und Tochter bemerkt werden. Von grösster Bedeutung in der Nahrungszubereitung ist das Backen der Sagofladen. Andere Zubereitungsarten von Sago treten demgegenüber in den Hintergrund. Der Sagoverbrauch ist in Gaikorobi bedeutend höher als in einem Iatmul-Dorf. Sago ist jedoch nicht Nahrung schlechthin, sondern muss immer mit weiterer Nahrung wie Fisch usw. zusammen eingenommen werden. Der mit Sago im Tauschhandel erworbene Fisch reicht dazu nicht aus und muss durch weitere Nahrungsproduktion ergänzt werden. Besondere Ein-

schränkungen in der Nahrungszubereitung treten bei Geburt und Menstruation ein, so dass zu diesen Krisenzeiten die verwandtschaftlichen Bindungen eines Menschen stärker hervortreten müssen. *Einschränkungen in der Nahrungsaufnahme* gelten hauptsächlich für schwangere und stillende Frauen, ferner für Männer während der Initiation. Im Alltag gelten dagegen für Männer zahlreiche Nahrungseinschränkungen, die sich auf ihre Jagdtätigkeiten und auf ihre Arbeit beim Fischfang beziehen. Daher müssen Männer einen grösseren Teil selbst produzierter Nahrung an andere Menschen abtreten als Frauen. Besondere Nahrungsvorschriften im Zusammenhang mit Sago beziehen sich auf den Wassergehalt von Sagofladen und haben mit Sago an sich wenig zu tun.

Besondere Aufmerksamkeit wurde der *Nahrungsdistribution* geschenkt, bei der Sago als wichtigste Grundnahrung miteingeschlossen ist. Es wurde so versucht, anhand von Nahrung den sozialen Beziehungen nachzugehen. In der Nahrungsdistribution ist die Kernfamilie die Grundeinheit. Die Beziehungen zwischen Vater und Kind sind jedoch mit gewissen Vorschriften belastet, woraus man erkennen kann, dass besonders die Beziehung der Mutter zu ihrem Kind, und hier vor allem die Beziehung zu ihrer Tochter, in den Vordergrund tritt. Diese auf die Kernfamilie bezogene Nahrungsdistribution erhält jedoch eine wesentliche Ausweitung in besonderen Situationen wie Geburt, Menstruation, Verwitwung und Trauerzeiten, und ist auch in Krisensituationen veränderlich, da Nahrungsgaben ja ein entscheidendes Kommunikationsmittel sind. Ein Unterbruch in Nahrungsgaben bedeutet Konflikte, so wie auch eine Unterbrechung in der sexuellen Beziehung einen Konflikt zwischen Mann und Frau anzeigen kann. Ausserhalb dieses Bereiches der Kernfamilie findet die Nahrungsdistribution hauptsächlich zwischen dem gleichen Geschlecht statt; während die Frauen die vertikale Ebene zwischen Mutter und Tochter betonen, ist es bei den Männern die horizontale Ebene zwischen Brüdern.

Bei der Nahrungsdistribution zeigte sich ferner, dass auch hier das lokale Prinzip vorherrscht; Dorfteile bilden eine starke Einheit, und wir bemerkten wieder das geringe Zusammenwirken der Menschen im Alltag. Andererseits schliesst die nicht-alltägliche zeremonielle Nahrungsverteilung, bei der u.a. eine besondere Sago-Festspeise eine Rolle spielt, ein viel grösseres Bezugsnetz ein: einmal zwischen Altersgruppen, aber wichtiger noch zwischen den Hälften. Es sind die Querverbindungen zwischen Verwandtschaftsgruppen, die hier hervortreten und über den Rahmen der alltäglichen Nahrungsverteilung hinausgreifen. Dabei sollte deutlich geworden sein, wie hier eine viel grössere Anzahl von Menschen in eine Beziehung tritt; es sind stärker die verwandtschaftlichen als

die lokalen Bindungen, die eine Rolle spielen. Trotz dieser grösseren Integration des Dorfes sind jedoch immer noch die gemeinsame Residenz und eine gemeinsame Vergangenheit in der Siedlungsgeschichte für die Zusammenarbeit von Klanan bei diesen zeremoniellen Nahrungsdistributionen von Bedeutung.

Die *Sagoareale* (aber auch die Waldgebiete) in der Umgebung des Dorfes sind in eine grosse Zahl von in verschiedenem Besitz befindlichen, sehr unterschiedlich grossen Einzelgebieten zersplittert. Das Gebiet eines Klanes stellt keine räumliche Einheit dar, eine Erscheinung, die man ja auch innerhalb des Dorfes feststellen konnte; diese starke Kammerung wird nur durch die Dorfteile aufgehoben, indem Menschen des gleichen Dorfteiles in meist benachbarten Gebieten ihren Tätigkeiten nachgehen. Diese starke Aufsplitterung wird jedoch auch durch die Nutzungsrechte in gewissem Masse aufgehoben. Andererseits sind in diesen Rechten, besonders im Verhältnis zwischen Brüdern, Konflikte angelegt und damit die Gründe für zahlreiche Spaltungen von Linien und Klanan. Man muss aber auch festhalten, dass die Tendenz besteht, Gebiete eines Klanes oder einer Linie zusammenzuhalten, so dass hier der Klan als übergeordnete Einheit ähnlich wie bei Adoptionen einen Einfluss haben kann. Dies ist nun wichtig für die kultische Verwendung von Teilen der Sago-palme, von Sagolarven und anderen Palmblättern, besonders bei Toten-festen. Für den mythologisch-rituellen Bereich erhält damit das Sago-gebiet eines Klanes als Einheit wiederum eine grössere Bedeutung als im alltäglichen Leben. In diesem Alltag ist es ja so, dass die starke Streuung der Sagogebiete bewirkt, dass Menschen dem Dorf fernbleiben, so dass die Besitzverhältnisse die zentrifugalen Kräfte innerhalb des Dorfes betonen.

Die *Abhängigkeit der Menschen von der Sagopalme* zeigt sich nicht nur in der Nahrungsversorgung, sondern auch in anderen, technologischen Aspekten: *beim Hausbau, der Herstellung von Faserröcken, Werkzeugen, Instrumenten und Malereien*. Die Sagopalme besitzt eine Vielzahl von Verwendungsmöglichkeiten, ohne sie gegenüber anderen Pflanzen wie der Kokospalme mit ebenfalls zahlreichen Verwendungsmöglichkeiten übermässig hervorheben zu wollen. Doch die Breite der Verwendungen, die von der Nahrungsgewinnung bis zur Herstellung von Musikinstrumenten reicht, zeigt an, dass die Menschen eine starke Eingliederung in diese natürliche Umwelt vollzogen haben.

Die Sagopalme tritt in der *Mythologie* in einer verwirrenden Vielfalt auf; trotzdem ist sie in die allgemeinen Schemata von Mythenaussagen über andere Pflanzen wie z.B. die Kokospalme einzuordnen. Wichtigstes

Prinzip ist hierbei, dass die Fülle der Umwelt - auch die der anthropogenen - in einheimischer Sicht letztlich auf Umwandlungen zurückzuführen ist, Umwandlungen von Substanzen der Ahnenwesen. Die Sagopalme bildet hier keine Ausnahme. Trotz der Fülle von mythischen Bezügen, in denen die Sagopalme und Sago auftreten, können einige Schwerpunkte gesetzt werden, wobei diese Schwerpunkte teilweise nur Aussagen auf verschiedenen Ebenen wiederholen. Dabei soll hervorgehoben werden, dass die Entstehung der Sagostärke, als schöpferischer Prozess verstanden, in einer Parallele zur Schöpfung der Erde wie auch zur Zeugung und Bildung eines neuen Menschen gesehen werden kann. So tritt Sago in den Mythen über die Entstehung der Erde auf, so ist der Hinweis auf die Begründung der Sagogewinnung durch einen Geschlechtsverkehr zu verstehen und ebenso auch das Zusammenwirken von männlicher und weiblicher Substanz bei der Bildung eines Menschen. Die Vorstellungen über die Sagogewinnung fügen sich in die Gedanken über Kosmogonie und Anthropogonie ein.

In gleicher Weise ist aber auch die Personifizierung der Sagopalme in die Vorstellungswelt der Einheimischen integriert, wenn sie vielleicht auch stärker hervortritt als bei anderen Pflanzen. Die sog. menschliche Wesenheit der Sagopalme ist für die Einheimischen von grundlegender Bedeutung. Es sind die äussere Gestalt und die Physiologie der Palme, die in anschaulicher Weise diese Gedanken zur Geltung bringen. In diesem Zusammenhang ist es ferner zu sehen, wenn Sago für den Totenbereich eine gewisse Rolle spielt. Das einmalige Leben einer Palme, den Einheimischen immer wieder vor Augen geführt, der Rhythmus von Sprossen, Wachsen, Blühen und Vergehen fügen sich so in den Prozess von Stirb und Werde ein, der auch für den Menschen gilt. Unter diesem Aspekt erhält die Personifizierung der Sagopalme einen spezifischen Charakter, anders als bei der Personifizierung der Kokospalme oder anderer Pflanzen, die mehr im allgemeinen verbleibt.

Wenn einmal das Schöpferische mit der Sagogewinnung in Zusammenhang steht, so sind in einheimischer Sicht aber auch Tod und Schöpfung in Beziehung zu setzen. Dies drückt sich besonders in der folgenden Formulierung aus: Die Frau gibt dem Menschen das Leben, die Frau nimmt es ihm aber auch wieder weg. So ist die erste Sagopalmen-Nutzung zur Ernährung der Menschen in den Mythen einerseits durch einen Tod gekennzeichnet, andererseits aber auch durch einen Geschlechtsverkehr, d.h. durch eine Schöpfung.

Der Dualismus als alles durchgreifendes Prinzip in der Kultur der Iatmul und der Sawos durchzieht auch die Mythen über die Sagopalme.

Hier konnte gezeigt werden, wie besonders in der Gegenüberstellung zur Borassuspalm e die Sagopalme auftritt, eine Gegenüberstellung, die auf mehreren Ebenen eine Entsprechung findet. Dahinter verbergen sich zwei Urahn en, aber auch zwei Krokodilwesenheiten der Urzeit. In diesem Dualismus finden wir wiederum die Zuordnung der Sagopalme zum Totenreich, d.h. in der Gegenüberstellung zum Diesseits, zum Leben der Menschen. Wir konnten so feststellen, wie bei den Gedanken um Sago einerseits die Vorstellungen über Geschlechtsverkehr, besonders in Bezug auf Nahrung, Nahrungsproduktion und Tausch stark hervortreten, andererseits aber der Bezug zum Tod gerade in dieser Dualität der Urahn en Malumban und Kuvumban, bzw. der Borassuspalm e und der Sagopalme, vorhanden ist. Hier sind die kultischen Handlungen mit Sago einzuordnen, das Streuen von Sagomehl, der "gestorbenen" Substanz eines Ahnen.

Die Parallelisierung der Sagopalme bzw. ihrer Wurzel mit dem Krokodil, das ja in Gaikorobi ebenso zentral ist wie in der Kultur der Iatmul, ist ein weiterer Hinweis für die starke Integration der Sagopalme in diese Kultur. Diese Parallelisierung hat ihre Entsprechung in der Verwendung von Schwirrhölzern - deren Stimme mit derjenigen eines Krokodiles assoziiert wird - beim Fällen von Sagopalmen an bestimmten Orten. Ganz in das System der einheimischen Mythologie sind ferner die einzelnen Mythen über die Entstehung verschiedener Objekte, die der gleichen Verwandtschaftsgruppe wie die Sagopalme zugeordnet werden, eingeordnet. Innerhalb dieser Zuordnungen spielt aber die Sagopalme die entscheidende Rolle. Aber nicht nur in den Zuordnungen, sondern auch in der kultischen Darstellung dieser totemistischen Zuordnungen, in den Benennungen, in den Kultparaphernalia wie Bambusflöten eines Klandes wirkt sich die zentrale Stellung der Sagopalme als totemistische Zuordnung eines bestimmten Klandes aus.

Mythos und Kult gehen in Gaikorobi eine äusserst enge Verbindung ein. So ist es nicht nur die kultische Darstellung von Pflanzenteilen, in denen Ahnensubstanz enthalten ist, die wir hier anführen können. Auch die Handlungen bei Todesfällen, das Verbrennen von bemalten Sagoblattscheiden und Sagofestspeisen, das Streuen von Sagokrümel n, das Einreiben mit Sago oder weisser Erde wird man so vor dem Hintergrund der geschilderten Assoziationen von Sago und Tod sehen müssen. Diese Handlungen können als kultische Ausgestaltungen der gedanklichen Aussagen über Sago, über das Vermodern, Verfallen der absterbenden Sagopalme, gesehen werden. Aber auch das schon erwähnte Schleudern von Schwirrhölzern beim Fällen von Sagopalmen an bestimmten Orten steht vor diesem mythischen Hintergrund. Wenn man auch nicht sagen kann, dass es

einen eigentlichen Sago-Kult gibt, so gibt es doch zahlreiche rituelle Handlungen, die Querverbindungen zur Sagopalme aufweisen.

Anhand der *Namengesänge, der Sprüche und Lieder* konnte die Integration der Sagopalme und der damit verknüpften Vorstellungen in die einheimische Kultur deutlich erkannt werden. Die Aussagen über diese Pflanze und Sago im allgemeinen sind darin jedoch nur zum Teil als für diese spezifisch zu betrachten. Manches, was hier über die Sagopalme gesagt wurde, hätte auch über andere Pflanzen gesagt werden können. In der Anrufung an die Ahnen, in den Gesängen über diese Ahnen, die ja nichts anderes sind als Berichte über die früheren Tätigkeiten dieser Gestalten - Ahnen, die mit der Sagopalme in einer Beziehung stehen -, aber auch in den Sprüchen über die Vermehrung von Sago und Sagolarven, in den Sprüchen für die Jagd konnte nachgewiesen werden, wie die in den Mythen schon festgestellten, zentralen Punkte hier wieder auftauchen: die Assoziation von Sago mit Erde und mit dem Krokodil, die Personifikation der Sagopalme, die Gedanken um Geschlechtsverkehr und Schöpfung. Aber auch andere in dieser Arbeit gesetzte Schwerpunkte, wie die individuelle Produktionsweise von Sagostärke, die gesellschaftlich geprägte Tauschhandlung, die Mutter/Kind-Beziehung zwischen Sawos und Iatmul, konnten wiederum bemerkt werden.

Wie die Namengesänge Beschreibungen der Ereignisse der Urzeit beinhalten, so knüpfen auch die Sprüche bei den Vermehrungsriten für Sago an diese Ereignisse an. Bei diesen tritt ja wiederum die Vorstellung von der Begründung der Sagogewinnung durch einen Geschlechtsverkehr in den Vordergrund.

Schliesslich wurde anhand einer sehr begrenzten Auswahl von Liedern nochmals auf einige zentrale Themen in dieser Arbeit hingewiesen: das Marktplatzfest als Mittelpunktseignis im Leben einer Frau, der Alltag einer Frau mit Nahrungszubereitung und Nahrungssuche und zuletzt die Assoziation von Sago mit Tod.

SUMMARY

This thesis is based on an 18 month field work carried out among the Sawos in Gaikorobi in 1972-74. The work presents some results of the research of 1972-74 of the Institute of Ethnology in Basel. The research team was led by Prof. Dr. M. Schuster. The main object of my research in the village of Gaikorobi, north of the Middle Sepik, was the position of sago and the sago palm in the traditional culture. The other students of the research team had different themes: Mrs. Brigitta Hauser-Schäublin together with her husband Jörg Hauser studied the position of women in Iatmul culture in the village of Kararau; Mr. Jürg Schmid worked in the village of Yensan on initiation with special consideration of cultural change; Mr. Milan Stanek concentrated his research on language of the Iatmul in Palimbei; Mr. Jürg Wassmann occupied himself with totemistic songs in the village of Kandingei; Mrs. Florence Weiss studied the socialization of children in Palimbei; Prof. M. Schuster and Mrs. Gisela Schuster continued their research, begun in Aibom in the foregoing fieldwork (1966), working mainly on social organization.

The village of Gaikorobi is one of the villages of the Sawos group in the north of the Middle Sepik. The language of Gaikorobi is, according to Staalsen (1975), a rather isolated dialect of Iatmul, though it is difficult to decide whether it is a separate language or not. The area north of the Middle Sepik and south of Maprik (Abelam) has received very little attention from ethnologists until now. Gregory Bateson paid a brief visit to the village, but he mentions the area of the Sawos only incidentally. He says that the Sawos are the makers of pottery, mentions trade connections and a myth of origin according to which all people came from a hole in this area. Another important aspect Bateson indicates for the relation between Sawos and Iatmul is a certain amount of distrust between these two groups which are culturally very closely connected.

The aim of my research was to understand and analyse the sago-complex in the culture of the Middle Sepik which is economically based on sago. The research centered mainly on one village, comparing some informations with data from neighbouring villages of the Sawos. The main thing to be studied was the functional embedment of sago in the culture. As methods, both quantitative and qualitative approaches were undertaken. Long-term observations and measurements were connected with participant observation, informal interviews and more detailed

questionings. In the presentation of the material the statements of informants were given great weight.

The village of Gaikorobi (whose correct name is in fact Nangusap [naungu = sago water], the name of the smaller village in the west of Gaikorobi) is surrounded by sago areas. The other main vegetation consists of rain forest, grass swamps and grasslands. This complex environment gives a variety of resources which is reflected in the economic activities of the people. The village lies north of the area which is flooded each year by the Sepik river but it is sometimes inundated by tributary rivers from the north. Therefore we have, as in the native calendar of the Iatmul, a period of wet and flooded months and a period of dry months. The variety in the environment enables the people to conduct various activities for food production: fishing, hunting, collecting and planting.

The village is in an isolated position, particularly in the rainy season. Therefore the cultural change has not yet so strongly influenced the people and their life as in the villages on the banks of the main stream. The migration to towns is not very strong. This isolation influences the contact with the catholic mission and the extent of modern education children from the village may receive.

Gaikorobi is separated into three relatively independent sections which are in a certain competition with each other. This organization is to be understood through the history of the village, as the people came from various places in the forest to make a common settlement. This organization into three sections has economical and political importance: consider the Japanese occupation in the second world war or the present political structure. The inhabitants of the village (1974: ca. 450) are organized into patrilinear and exogamous clans (*yarangə*) which are dually grouped. As in the Iatmul culture we have two moieties, the mother moiety and the sun moiety. Due to frequent adoptions, to the dying out and splitting of clans this formation of groups is very flexible. Together with the separation into sections, the great number of different clan groups shows signs of strong centrifugal forces in the community. These tendencies are counteracted by different dual organizations and age groups. Besides the sun and mother moieties which are of importance for the mythology, two further dual organizations exist. One is called: the water and earth moieties, which cross over the sun and mother moieties. This second dual organization is very important for the economic and social activities of the people. Sago has to be associated with the earth moiety which can be understood through the

mythology. By these moieties clans are grouped into pairs. There are preferential marriage relations between the clans of the opposed groups, but the moieties are not exogamous. The moieties of earth and water have further importance for ritual, e.g. mortuary ceremonies and inception of new men's houses and increase-rituals.

The third moiety organization is named after a creeper (*mewak*) and dirt (*kasak*). Here it is not the opposition of darkness and light as with the sun and mother moieties or the opposition of water and ground, but it is the opposition of above (creeper) and below (dirt). This organization has importance mainly for ritual and has very little functional value today as these rituals are very seldom enacted.

During the fieldwork special emphasis was laid upon the history of the village. This history was studied through oral tradition and the remains of old village sites in the surroundings of Gaikorobi. These remains include stone settings on dance grounds, very solid soils from old men's houses, earth walls along dance grounds and pot sherds. Around the village many old sites could be visited. Probably this region was inhabited during a longer time. But only archaeological excavations will throw more light on this fascinating past of Gaikorobi. From genealogies (one generation = 25 years) and oral tradition, it is assumed that the village Gaikorobi was founded at about 1810 when the old place Ngətəpmə was left because of internal conflicts. At this time other villages or hamlets were founded, one of which is Nangusap. People from the other places came at about 1860 to the main village Gaikorobi which was then enlarged by the section Kraiembat. One generation later another group of clans came to the village, mainly into the eastern section which is called Kambok.

The sago palm is the most important food plant in the economy of the region. According to native informants there exist several varieties of the palm, most of them thorny. Only very few non-thorny sago palms could be seen. People classify their varieties into male and female plants which have different qualities. The so called female palms have more starch. This was affirmed by measurements. The dual classification is very typical for the culture in the Middle Sepik region.

The production of sago starch is only women's work. The women even fell the palm. Contrary to other groups in the Sepik region the sago-working complex has no cooperation of men and women in Gaikorobi. In other activities like fishing and gardening we may observe more cooperation between the sexes. This is very important when we consider

the mythology and the ideas people have on the sago complex. The process of producing sago starch is comparable to other cultures in this area. But after felling the palm and before pounding the pith I could observe ritual behaviour towards the sago palm - respectively the spiritual being incorporated in the palm. So the soul of the palm is retained within by beating with the axe handle on the trunk and the spiritual being is addressed with further blows of the axe before opening the rind.

Compared with other areas (Heve and Abelam) it was observed that the production of sago starch per hour is very high. But great variability is possible between different women. A medium production per hour of 3,7 kg starch was calculated from various measurements. The inhabitants from Gaikorobi know of the variability in sago starch production. They classify the women according to their ability in sago production. In the mythology we hear that two female ancestors, the first women to produce sago starch, had different amounts of sago. Yambugunwoli who is believed to be transformed into the moon had only a small sago net compared with Moewando who remained on earth.

The yield per palm is comparatively high, varying between a low yield of 33,5 kg per m³ to a high yield of 323,4 kg per m³. When we consider only the most commonly used varieties, we have an average of 212 kg per m³. These high yields are comparable with the yields of sago palms in the Abelam area (Lea 1964:121) and in Aibom (Schuster 1974c:9).

The production of sago starch is a very solitary task - unlike fishing or trading when a group of women is very often to be seen. Often a woman may work together with her daughter. This work unit mother/daughter is very important in Gaikorobi. The cooperation between them could be documented in the preparations of meals and especially in the distribution of food in the village. The solitary work of women in the sago swamps is interrelated with strong taboos on sexual intercourse during the production of sago starch and with the beliefs surrounding the woman and her sago palm. It is said, both by women and men, that the sago working woman has a very close relation with the palm. Only the women are thought of to be able to do this work. The ancestor Moem has taught them how to process sago starch. This being touches the women when they work. He is thought of as having sexual intercourse with them. So women have their own man in the village and their sago man in the swamps. Moem is even called the first man of the women. He calls the women to work in the morning. In this system of beliefs food and

sexual intercourse is related. The individual solitary work of women is therefore interpreted as an individual relationship between the woman and the being known as Moem. But it is also the repetition of a mythical event. These ideas indicate a creative process in the work. They could be documented in other villages of the Sawos as well.

The sago palm does not only offer starch as food but also: sago grubs which are embedded in the pith of trunks, fungi growing on or near the sago trunks and palm hearts. Very important is hunting of pigs in sago areas. There are different ways of hunting - the collective hunt in the forest and in the grasslands and the solitary hunt after pigs when they roam through the forest and sago swamps or when they eat the pith of felled sago palms. The examination of the use of the sago palm for hunting shows how sago economy and hunting can be interrelated very closely. This method of hunting is today one of the more important tasks of the men in the villages. The men cut and split open a sago palm and build a fence in front of it. They wait during the night for the pig to come and feed on the open sago trunk. Today men still hunt with spears - only few with guns. In the preparing stage there may be some cooperation between men as in the felling of the palm, in the building of the fence or in controlling the eating times of the pigs. But the hunt is a solitary one.

Again people consider the sago palm of the man who has fenced it to hunt pigs as standing in a special relation to him. It is his own palm, it is his own "wife". We remark a fair amount of flexibility in the system of beliefs. It depends on the context whether a sago palm is considered male or female. Comparable flexibility we may observe in the opposition of right and left. Other relations exist between the hunting of pigs at sago palms and initiation. During initiation great importance is laid on the men's ability to hunt wild pigs, similar to the stress laid on the men's ability to fight. The sphere of hunting is very complex, including taboos on food, omen and dreams which foretell the hunting success.

The animals are believed to consist of a kind of mask in which non-visible beings live. These beings sometimes give one mask to the hunter which he may carry home as his prey.

Sago is not only a lure for wild pigs but it is food for the pigs in the village, too. People feed them sago pancakes. The pigs of the village are in very close contact with men and women. The pigs have names. Sometimes they sleep under the houses on piles. Only during the day do they roam through the bush. Children play with smaller pigs,

carry them around and caress them. These pigs are only slaughtered for ceremonial occasions. Then the owner of the pig who is called his father or the woman who cared for the pig mourn over the corpse and rub sago on the skin of the pig.

The sago swamps are also used for fishing. Between the big palm trunks fences of palm leaves are built into which fish traps are inserted. Other fish traps are in small rivers. During the dry months women use fish nets in the shallow waters of small rivers. The fishing is very variable and dependent on the water level. For the understanding of the trade between the Iatmul and the Sawos it is important to know of these fish resources of the Sawos.

The sago palm does not only grow wild but is sometimes planted. Of the questioned inhabitants from Gaikorobi (N 219) 14% planted shoots of sago palms on one or more occasions. Most of them were men. When they plant sago palms they select the most starch yielding varieties. Gardening in general and planting of sago palms is in a certain way connected as very often sago palms are planted in old gardens. Other favoured places are the banks of rivers and spots close to a path. This means that the area of sago palms increases at the cost of the rain forest. There is no ritual behaviour when they plant sago palms. Sometimes they say spells to strengthen the growing of palms.

During different periods of the year women and men were asked about their daily work. It appeared that the main work of the women is concentrated on sago. Women seldom work on more than two successive days on it. In a fortnight the women work on the average four days for the sago for own consumption. Second to sago working is fishing. Even in the dry months when most work in gardens is done they do more fishing than gardening. With men the variability between individuals is very high. Some do more fishing, others more hunting. Generally most work for getting food is done by women.

In the exchange trade between the villages of the Sawos and the Iatmul sago and fish are the most important items. As the production of food is mainly women's work so the trade with sago and fish is in the hands of women. They maintain the relationship between the villages, which is often disturbed by quarrels and misunderstandings. This trade is conducted in a fixed rhythm on certain days (generally every third day) and at certain places which I call market places. This barter trade has a strong integrative function for this region which is marked by locally independent villages. For the village of Gaikorobi the trade partnership is with two Iatmul villages in the

south: Kanganaman and Kararau. These trade relations vary from village to village. Today through acculturation and the strong western impact a change has undoubtedly occurred. Into some markets western money (coins) was introduced and also new market places were founded which do not follow the traditional principles of exchange (as at the mission station Kapaimari and at Pagwi). The trade partnerships are very unstable. Often difficulties of communication exist between the partners and only one party may go to the market. Longer observation of one market place between Kanganaman and Gaikorobi showed that this trade is very dependent on the individual motives of women and also on their natural resources as the existence of own fishing grounds for the Sawos women and social factors as taboos during mourning. The exchange always takes place on Sawos territory. Therefore, the Iatmul have a longer way to get to the market places, they have to enter the forest of the Sawos, they go to "their" Sawos. The trade partnership between Sawos and Iatmul can not be explained only by considering their natural environment and their resources. This became clear during times of conflict. The relation between Sawos and Iatmul has to be seen together with their ideas about a common origin. For this aspect I pointed to the relation between mother and child. One may say that the Iatmul go into the bush to their mother to get the basic food: sago. The Iatmul are considered by the Sawos as their "offspring" who ventured into the open river area.

A fixed rate exists for the exchange of sago and fish and for other products. On the average a woman gave two kg sago for one unit of fish (half of an eel, half of the fish *wandjok*, or a whole fish *makau* [Pi.]). Considering that a woman produces 3,7 kg starch per hour, she gets about two units of fish per sago working hour. As we may deduce from the work by Hauser-Schäublin (1977:28) an Iatmul woman may catch on the average 9 fishes a day (working time half a day). A Sawos woman works at about five hours sago for ten fishes. Now we see that there is a balance in the work between Iatmul and Sawos though we should not forget that fishing and sago working are very different in relation to energy consumed. The Iatmul woman has greater risks in fishing compared to the Sawos woman who will always have enough sago for the market - except in times of inundations which make the work in the swamps very difficult.

The exchange trade of sago and fish extends to the Sawos villages on the northern fringes of the rain forest area. Villages in the grassland like Pangeimbit and Makambu which are still of the Middle Sepik

culture are not in this net of trade partnerships. They still have sago as a very important staple food. Often individually arranged trade visits are undertaken to these villages by Iatmul or Sawos.

The first exchange of sago and fish is described in myths about Moem. In this myth we see the important position of women for the production of food and for trade. As is described in the myth, Moem had sexual intercourse with the women before the trade was done. We can meet again the above mentioned ideas about food and food production. As the production of sago starch so the exchange of fish for sago is related to intercourse. And again the relation mother/daughter is decisive. A conflict between the child and the mother leads to the unveiling of the secrecy surrounding the trade; the enraged men kill Moem as the child tells them what it has seen. Other myths narrate of the origin of trade partnerships between certain villages. In these myths people from the river go back to the forest and meet Sawos who give them sago as the people of the river have only "bad" food until then.

The market and the trade is important for the daily life of the women. The puberty ceremonies of girls are performed partially on the market place. During first menstruation the girls are in the dwelling house in seclusion. They receive great quantities of food. After the end of the seclusion which may last several months, together with a younger girl as partner, the girl washes sago and on the next day she goes to the market place. She is heavily loaded with shell ornaments. On the market place only women gather and dance a *naven* for the girl. She enters now into a regular trade partnership. The girl throws symbolically bits of sago on the market place. Often the girls marry shortly afterwards especially when the marriage was prearranged. There are some aspects which make it possible to compare the seclusion and the *naven* on the market place with male initiation. The market place is reserved for women. No men have access to it during the ceremony. I interpret this ceremony as an expression for the exclusive sphere women have and which is connected with food and trade.

The preparation of the food is mainly the work of women. We can note again a cooperation between mother and daughter. The most important prepared food are sago pancakes. Other preparations of sago like soup are less common. The consumption of sago is very high in Gaikorobi. On the average the daily consumption of sago is 1,2 kg a head. The meals are taken in the morning and in the afternoon. The fish of the Iatmul is eaten on market day and on the following morning. For the other meals they have to do their own fishing, collect grubs, fungi

etc. and use products from the gardens. Sago is never eaten alone. During menstruation and in the months following birth women are not allowed to prepare food for their husbands. During these days and weeks men depend on other women as e.g. sisters. Sago is highly esteemed but is not classified together with other food (*kagamo*) as meat etc. Restrictions on food are not very extensive. They are mainly for pregnant and nursing women while men have more and other taboos on food connected with initiation, hunting and working fish traps. Food taboos on sago exist sometimes because of the water contained in pancakes. Therefore, men can only eat specially thin and dry pancakes before such ceremonies as increase-rituals.

Special attention was given to the distribution of food. In the distribution of food the nuclear family is the elementary unit. The relations between father and child are restricted by taboos. Therefore the relation between mother and child, especially with the daughter, receives more weight. The distribution of food in the nuclear family is extended in particular situations like birth, menstruation, mourning periods and conflict. Any interruption in giving food means conflict like an interruption in sexual relations between man and woman may indicate. Beyond the nuclear family, food is distributed mainly between the same sex. It could be shown that women distribute food on the average more often on a vertical level, between mother and daughter, while men prefer to give food on an horizontal level, between brothers.

The local principle is also dominant in the distribution of food. Therefore most of the daily food exchanges are done in the locally separate sections. Against this strong emphasis on exchange within one section stands the ceremonial food exchange where a particular sago food, a kind of longish dumpling, is distributed. A wide net of relationships across age groups and across the moieties is established by these ceremonial food exchanges. During these days of feasting the various kinship relations are more important for the distribution of food than the local factors. At this time we may observe a greater integration of the different groups of the village though common residence and a common history may still condition the cooperation between clans.

The areas of sago palms are split into small patches of different sizes which are owned by different individuals. The territory of one clan or of one lineage is not a spacial unit, a coherent territory. The same phenomenon we can observe in the village. This splitting is only compensated by the sections. People of the same section work

mainly in adjacent areas. Another factor which compensates the splitting are the rights of land use. The use of sago areas enables younger brothers to use the palms etc. of their elder brother but not the other way round. Therein are the reasons for many disputes over the use of palms which could be heard. It may be the reason for some splitting of lineages and clans. Whenever sago palm areas are transferred from one individual to another, it could be shown that the tendency is very strong to hold together the palms within one lineage or clan. The same tendency was observable with the phenomenon of adoption. The lineage or the clan organization is rather strong at this point. This tendency has even some relevance for the ritual use of parts of the palm, of sago grubs and other palm leaves, especially for the mortuary ceremony. On this occasion only parts of plants can be used which derive from an area which is an old established possession of one kinship group. In this way the clan area receives more weight in ceremonial matters than it has in every day use. The strong splitting of land enforces during the every day work the disintegrating tendencies within the village community.

Characteristic for the palm-centered economy of the Sawos is the intensive palm utilization and the different use people derive from it. For the building of houses palm leaves serve as thatching material. Young shoots of palm leaves are used for making women's skirts. The midribs of the palm leaves give the material for a musical instrument. The leaf bases are taken as material on which painting for ceremonial use is made. So we have a wide spectrum of uses which this palm offers and we may assume that man has integrated himself to a high degree into this natural environment.

A main part of the thesis is dedicated to mythology and religious ideas about sago and the sago palm. The sago palm appears in myths as the metamorphosis of ancestral substances. This applies also to other plants. In the different myths and fragments of myths which could be obtained in Gaikorobi the sago palm is mentioned in a perplexing multiplicity. We can determine certain main themes wherein sago or the sago palm plays a role. These themes sometimes present statements on different levels. A central motif is the production of sago starch. This process is described as an event comparable to the creation of the earth and the procreation and formation of a human being. The ideas about this processing of sago are thus integrated into the ideas of cosmogony and anthropogony.

The sago palm is personified in various expressions. The palm is for the Sawos comparable to a human being. The outer appearance and the characteristics of growth, flowering and fading contribute to this idea. It was shown that sago and the sphere of death are for this reason interrelated. The sago palm has a terminal inflorescence and dies after the flowering stage. Therefore, people compare this plant with their own life. On one hand the creative process and the processing of sago starch are related in myths. On the other hand we may associate death and creation. Informants often told me that women give to humans their life but at the same time they take it away. As man is laid into the earth, into a grave, so he reenters the womb of his mother, the earth. In myths the first use of a sago palm by man is marked by the death of a woman. She embraces the sago palm and dies. But the first successful attempt to wash sago was only possible after an incestuous intercourse between father and daughter.

The principle of dualism which passes through the whole culture of Iatmul and Sawos is also present in myths about the sago palm. Particularly the opposition of sago palm versus borassus palm was followed through different myths. This opposition like other motives appears on different levels and we tried to understand the various correspondences. At the centre stand two beings of the mythical past which sometimes have the shape of crocodiles. Through this dualism and opposition the relation of sago and the death sphere was again visible.

The sago palm respectively the roots of the palm are compared with a crocodile. Correspondingly we may see the ritual use of bullroarers on certain occasions when women may fell a sago palm. The voice of the bullroarer is believed to be the voice of certain crocodile beings.

Among the totemistic plants, animals and other natural phenomena of the sago clan the palm has a central position. In the ritualistic representation of the totemistic clan symbols, in names, in cult paraphernalia and instruments this central position can be seen.

Myth and ritual are in an interdependent relation among the Sawos of Gaikorobi. This is not only demonstrable in the ritualistic representation of plant parts like leaves which embody substances of ancestors. The ritual behaviour during mortuary ceremonies as the burning of painted leaf bases and sago food, the scattering of sago crumbs and the rubbing of sago on pig's skin has to be seen in the context of the above mentioned associations between sago and death. These actions were interpreted as ritual expression of the ideas on sago and the sago palm. Though we cannot speak of a sago cult in Gaikorobi among the Sa-

wos we may see various ritual actions which possess connections with the sago palm.

Besides the myths on sago different songs and spells were collected and presented in this thesis. Some of the central themes could be demonstrated again. These are the association of sago with earth and crocodile, the personification of the palm, the beliefs about sexual intercourse and creation. Other aspects which were pointed out in the work are: the solitary processing of sago starch, the social event of the trade, the mother/child relationship between Sawos and Iatmul. The totemistic name songs contain descriptions of a mythical past. The spells for increase-rites refer to these actions. Spells of increase-rites for sago starch, sago grubs and for the hunting of pigs on sago palms were presented. A small selection of songs shows some central points again: the *naven* on the market place as important transition-ritual in the life of women, the food collecting and preparing as every day work of women, and finally the association of sago with death.

GLOSSAR EINIGER EINHEIMISCHER NAMEN UND BEZEICHNUNGEN

A	Ambiange	Gebiet im Norden von Gaikorobi, Grasland, Gebirge
	Ambukambi	Oberlauf des Baches Mbrandandan
	<i>amui</i>	Fischreuse für die Trockenzeit
MB	<i>mbai</i>	Palmb Blütenhüllblatt (Spatha)
	Mbandjembasai	Flötenhaus (<i>sai</i>) in der Nähe des Marktplatzes Djametuvu südlich von Gaikorobi
	<i>mbatngai</i>	Fest, bei welchem Ahnenfiguren hinter einem Zaun tanzend auftreten
	<i>mboe</i>	Blattscheide; Schwein
	Mboemandetuvu	Mythischer Marktplatz von Moem in Lami, wo sich Frauen mit Schamhaaren einfanden
	Mbrandandan	Bach im Norden und Osten von Gaikorobi
ND	Ndangan	Weibliche Mythengestalt aus der Urzeit
	Nduman	Weibliche Mythengestalt aus der Urzeit
	Ndungvi	Grasland und mythischer Ort im Nordosten von Gaikorobi
DJ	<i>djambø</i>	Liegeplattform
	<i>djangi</i>	Lied; Flötenlied
	<i>djangvi</i>	Suppe; Sagobrei
	Djаметuvu	Marktplatz der Frauen der Dorfteile Kraiembøt und Indeløpma von Gaikorobi und der Frauen von Kanganaman
	Djindjime	Sagopalmengebiet im Osten von Gaikorobi
	<i>djule</i>	Fischnetz
NG	<i>ngak</i>	Sagopalmen-Varietät mit wenig Sagostärke, deren Blätter für Dachschilden und Faserröcke genutzt werden
	Ngendandan	Bach zwischen Gaikorobi und Nangusap
	Ngenikambi	Unterlauf des Baches Mbrandandan
	Ngøtøpmø	Die ehemalige gemeinsame Siedlung von Gaikorobi und Nangusap südlich des heutigen Nangusap
	<i>ngo</i>	Mittelrippe von Sagopalmbblatt
	Ngusai	Wasserhälfte
	<i>ngusø</i>	Schildkröte
I	Indeløpma	Dorfmitte; Dorfteil von Gaikorobi
K	Kambla	} Gebiet im Süden des Mittelsepik
	Kamblambøt	

Kambok	Name von Männerhaus und von Dorfteil in Gaikorobi
<i>kalu</i>	Netztasche; auch bestimmte Sagoareale und Wälder eines Klans
<i>kas</i>	Verwandtschaftsterminus für affinen Verwandten
<i>kasak</i>	Holzmesser; Schwirrholz; Schlange
Kavak	Mythisches Krokodil der Urzeit
<i>keikn</i>	Seele; Abbild; Schatten
Ketunge	Stelle und Waldhaus im Westen von Gaikorobi
<i>kəmbi</i>	Tasche
Kəsək	Hälftenbezeichnung (<i>kəsək</i> = Dreck)
<i>kinsan</i>	Gebrochene Palmlattsprossen
Kinsembetuvu	Marktplatz im Süden von Gaikorobi für Frauen des Dorfteiles Kambok und Frauen aus Kanganaman
Kraiembet	Name von Männerhaus und von Dorfteil in Gaikorobi
Kumbrangau	Gebiet und Gebirge im Süden des Mittelsepik
Kuliange	Sumpfiges Grasland im Südosten von Gaikorobi
Kuvu; Kuvumban; } Kuvumbange }	Männliche Mythengestalt aus der Urzeit
Kwalembenge	Ehemalige Siedlung im südlichen Waldrandgebiet von Gaikorobi
Kwansegatuvu	Mythischer Marktplatz von Moem in Lami, wo sich Frauen ohne Schamhaare einfanden
<i>kwasambi</i>	Erwiderung einer Nahrungsgabe
<i>kwoie</i>	Larve des Rüsselkäfers
L Lami	Bach und Gebiet im Nordosten des Dorfes, mythischer Ort mit Marktplätzen von Moem
<i>lano</i>	Verwandtschaftsterminus für Schwestermann und für Angehörige eines bestimmten Partnerklans der anderen Hälfte
Ləmbambe	See nördlich von Kararau
M mambi	Grosse Schildkröte
Mangepm	Ehemalige Siedlung nördlich von Gaikorobi
Malu; Malumban; } Malumbange }	Männliche Mythengestalt aus der Urzeit
Mavamali	Grasland im Osten von Gaikorobi
Mevəmbət	Gebiet nördlich des Mittelsepik. Auch Waldgebiet und alte Siedlung im Südosten von Gaikorobi. Mythischer Ort, wo Sonne und Mond entstanden
Mewak	Hälftenbezeichnung (<i>mewak</i> = Schlingpflanze)
<i>mindjanau</i>	Gekochter Sago mit Kokosraspeln und Larven; Festspeise
Mindje; } Mindjəmbət }	Gebiet im Norden des Mittelsepik; Name von Männerhaus

	<i>monge</i>	Frauen während der Geburt und der Menstruation vorbehaltene Hausecke
	Mokn	Weiler am Bach Mbrandandan; ehemalige Siedlung von Iatmul aus Kararau
N	<i>nambək</i>	Grosse Käferlarve
	<i>nau</i>	Sago
	<i>Nəme</i>	Mutterhälfte (<i>nəme</i> = Mutter)
	<i>non</i>	Abschnitt eines Namengesanges
	<i>nongusəmbi</i>	Sagopalmbblatt mit leicht rötlicher Färbung
	<i>nokwalu</i>	Sagopalmen-Varietät, die heute kaum noch genutzt wird
	Numbusai	Erdhälfte
NY	<i>nyadjambə</i>	Sonnenplattform (Oberwelt)
	<i>Nyau</i>	Sonnenhälfte (<i>nya</i> = Sonne)
	<i>nyimun weia</i>	Aeltere Bruder <i>weia</i>
	<i>nyo</i>	Perlmuttermuschel
P	<i>pan</i>	Kleine Schlange
S	<i>sambra</i>	Verwandtschaftsterminus für Angehörigen eines bestimmten Partnerklanen der anderen Hälfte
	<i>sambu weia</i>	Jüngere Bruder <i>weia</i>
	<i>sai</i>	Flötenhaus; totemistischer Namengesang (<i>saikundi</i>); Wald bei Lami (<i>saimbe</i>)
	<i>Saituvu</i>	Marktplatz für Frauen aus Gaikorobi und Kararau
	<i>salamboe</i>	Totenabbild
	<i>simbəkalu</i>	Sagopalmbblatt mit leicht gelblicher Färbung
	<i>Singekuvu</i>	Waldgebiet im Norden des Dorfteiles Kraiembet; Land der Tiere
	<i>sisali</i>	Aelteste Altersgruppe
	<i>sisewan</i>	Altersgruppe, die eine Generation jünger als die der <i>sisali</i> ist
	<i>Solauvi</i>	Mythischer Ort im sumpfigen Grasland südlich von Gaikorobi
	<i>suikundi</i>	Gesangsform einer <i>saikundi</i> , ohne Handtrommel-Begleitung und von einem einzelnen Sänger vorgetragen
	<i>suvundimi</i>	Führende Altersgruppe im Dorf mit besonderen Rechten z.B. im Krieg und bei Ritualen, die der <i>sisali</i> -Altersgruppe nächststehende Gruppe
T	<i>Taiavakaman</i>	Ehemalige Siedlung und mythischer Ort nördlich von Gaikorobi
	<i>təpmeaman</i>	Borassuspalme

	<i>tuwi</i>	Längshügel eines Tanzplatzes
W	<i>wak</i>	Rundhügel eines Tanzplatzes
	<i>wamali</i>	Verwandtschaftsterminus für Angehörige eines bestimmten Partnerklanes der anderen Hälfte
	<i>wan</i>	Besonders mächtige Ahnen
	<i>wandjimot</i>	Wassergeist, meistens in Krokodilgestalt oder als Schlange. Sein Lebensort wird von Menschen gemieden
	Wange	Stelle und Waldhaus im Süden von Gaikorobi am Weg nach Kanganaman
	<i>wanyinge</i>	Schlingpflanze an Sagopalmen
	<i>wasotkundi</i>	Herbeirufen von Ahnen
	<i>weia</i>	Verwandtschaftsgruppe, z.T. eine Linie
	Woliagwi	Gebiet im Osten, Sepik-Unterlauf
	Wolime	Sagopalmengebiet im Osten von Gaikorobi
	Wombunange	Ehemalige Siedlung in der Nähe von Mevëmbët südlich von Gaikorobi
	Wombunge	Ehemalige Siedlung südlich von Gaikorobi
	<i>wuli</i>	Miesmuschel
	<i>wundjumbu</i>	Baumgeist
	<i>wundumbu</i>	Sitzplatz einer Frau auf dem Marktplatz
	<i>wutan</i>	Toter, Verstorbener
Y	Yambun	Gebiet im Westen bei Ambunti
	<i>yarange</i>	Klan
	Yensange	Waldstelle im Süden von Gaikorobi
	<i>yimbun</i>	Gestell zum Räuchern von Nahrung
	<i>yo</i>	Palmenart
	<i>yua</i>	<i>Turbo marmoratus</i> (Schneckenschale)

Literaturverzeichnis

- Aufenanger, Heinrich (1960): Jugendweihe und Weltbild am mittleren Sepik. *Anthropos* 55:136-140.
- Aufenanger, Henry (1975): The Great Inheritance in Northeast New Guinea. A Collection of Anthropological Data. *Collectanea Instituti Anthropos* 9.
- Barrau, Jacques (1959): The Sago Palms and Other Food Plants of Marsh Dwellers in the South Pacific Islands. *Economic Botany* 13:151-162.
- Bateson, Gregory (1932): Social Structure of the Iatmul People of the Sepik River. *Oceania* 2 (1931/1932):245-291, 401-453.
- Bateson, Gregory (1936, ²1958): Naven. A Survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from Three Points of View. Cambridge bzw. Stanford.
- Bateson, Gregory (1962): Notes on Artifacts in the Museum of the Faculty of Archaeology and Anthropology, University of Cambridge. (A.C. Haddon ed.) vervielfältigtes Ms.
- Behrmann, Walter (1925): Verkehrs- und Handelsgeographie eines Naturvolkes, dargestellt am Beispiel der Sepik-Bevölkerung im westlichen Kaiser-Wilhelms-Land, Neuguinea. *Abhandlungen zur Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. Festschrift zur Feier des 25jährigen Bestehens der Frankfurter Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte.* Frankfurt a.M.
- Behrmann, Walter (1931): Ernährung und Nahrungsgewinnung der Bevölkerung im Innern Neuguineas. *Koloniale Rundschau*, Heft 11/12:241-250.
- Behrmann, Walter (1950/51): Die Versammlungshäuser (Kulthäuser) am Sepik in Neu-Guinea. *Die Erde* 2:305-327.
- Best, Elsdon (1922): The Astronomical Knowledge of the Maori. Wellington.
- Blackwood, Beatrice (1935): Both Sides of Buka Passage. An Ethnographic Study of Social, Sexual, and Economic Questions in the North-Western Solomon Islands. Oxford.
- Brookfield, H.C. and Hart, Doreen (1971): Melanesia. A Geographical Interpretation of an Island World. London.
- Bühler, Alfred (1957): Kulturkontakt und Kulturzerfall. Eindrücke von einer Neuguineareise. *Acta Tropica* 14(1):1-35.
- Bühler, Alfred (1961): Die Sepik-Expedition 1959 des Museums für Völkerkunde zu Basel. *Regio Basiliensis* 2:77-97.
- Bünning, Erwin (1956): Der tropische Regenwald. Berlin.
- Corner, E.J.H. (1966): The Natural History of Palms. Berkeley, Los Angeles.
- Damm, Hans (1957): Methoden des Feldbaues in Ozeanien. Veröffentlichungen des Instituts für Deutsche Volkskunde, Berlin 13:149-165.
- Edwards, E.T. (1961): The Natural Stands of Sago Palms, *Metroxylon* spp., in the Sepik River Area of New Guinea and their Possible Use as a Source of a Commercial Starch. Report submitted to the Board of Directors of Geo. Fielder & Co. Ltd., Sydney, on July 27, 1961; vervielfältigtes Ms.
- Forge, Anthony (1966): Art and Environment in the Sepik. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 1965:23-31. London.

- Forge, Anthony (1970): Learning to See in New Guinea. In: Socialization. The Approach from Social Anthropology (Ph. Mayer ed.). A.S.A. Monograph 8:269-291. London.
- Forge, Anthony ed. (1973): Primitive Art and Society. London, New York.
- Fritsch, Vilma (1964): Links und Rechts in Wissenschaft und Leben. Urban Bücher 80. Stuttgart.
- Gerbrands, Adrian A. (1967): Wow-Ipits. Eight Asmat Woodcarvers of New Guinea. The Hague, Paris.
- Gardi, René (1956): Tambaran. Begegnung mit untergehenden Kulturen auf Neuguinea. Zürich.
- Gardi, René und Bühler, Alfred (1958): Sepik. Land der sterbenden Geister. Bern.
- Gell, Alfred (1977): Magic, Perfume, Dream ... In: Symbols and Sentiments. Cross-Cultural Studies in Symbolism (Ioan Lewis ed.). London, New York, San Francisco.
- Gewertz, Deborah (1977): From Sago Suppliers to Entrepreneurs: Marketing and Migration in the Middle Sepik. Oceania 48:126-140.
- Gewertz, Deborah (1978): Tit for Tat: Barter Markets in the Middle Sepik. Anthropological Quarterly 51:37-44.
- Haantjens, H.A. et al. (1968): Lands of the Wewak-Lower Sepik Area, Territory of Papua and New Guinea. Commonwealth Scientific and Industrial Research Organization, Australia. Land Research Series No. 22. Melbourne.
- Haberland, Eike (1965): Holzplastiken und andere Ethnographica aus der Maprik-Sepik-Zwischenregion. Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden 25:79-126.
- Haberland, Eike (1966): Sago und "Austronesier". Bemerkungen zur kulturhistorischen Methode. Paideuma 12:81-101.
- Haberland, Eike und Seyfarth, Siegfried (1974): Die Yimar am Oberen Koro-wori (Neuguinea). Studien zur Kulturkunde 36. Wiesbaden.
- Hauser-Schäublin, Brigitta (1977): Frauen in Kararau. Zur Rolle der Frau bei den Iatmul am Mittelsepik, Papua New Guinea. Basler Beiträge zur Ethnologie 18. Basel.
- Hirschberg, Walter (1929): Die Plejaden in Afrika und ihre Beziehung zum Bodenbau. Zeitschrift für Ethnologie 61:321-337.
- Jensen, Ad.E. (1951, ²1960): Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen. Studien zur Kulturkunde 10. Wiesbaden.
- Jensen, Ad.E. (1948, ³1966): Die getötete Gottheit. Weltbild einer frühen Kultur. Urban Bücher 90. Stuttgart. (3. überarbeitete Aufl. von: Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, 1948.)
- Kaberry, Phyllis M. (1941): The Abelam Tribe, Sepik District, New Guinea. A Preliminary Report. Oceania 11:233-258, 345-367.
- Kaufmann, Christian (1974a): Kwaiwut (Neuguinea, Mittlerer Sepik). Töpferei und Verzieren einer Sago-Essschale. Encyclopaedia Cinematographica. Göttingen.
- Kaufmann, Christian (1974b): Kwaiwut (Neuguinea, Mittlerer Sepik). Zubereiten eines Gerichtes (Sago, Gemüse, Käferlarven). Encyclopaedia Cinematographica. Göttingen.
- Keil, Dana E. (1977): Markets in Melanesia? A Comparison of Traditional Economic Transactions in New Guinea with African Markets. Journal of Anthropological Research 33:258-276.

- Kelm, Heinz (1966): Kunst vom Sepik, 1. Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde Berlin, N.F. 10. Berlin.
- Kelm, Antje und Heinz (1975): Ein Pfeilschuss für die Braut. Mythen und Erzählungen aus Kwieftim und Abrau, Nordostneuguinea. Studien zur Kulturkunde 37. Wiesbaden.
- Laubscher, Matthias (1976): Zum Mythem "Ursprung des Sago aus Körperschmutz": Zwei Bedeutungsebenen einer Mythe. *Paideuma* 22:199-215.
- Laycock, Donald C. (1965): The Ndu Language Family (Sepik District, New Guinea). Linguistic Circle of Canberra Publications, Series C-Books, 1. Canberra.
- Lea, David A.M. (1964): Abelam Land and Sustenance. Ph.D. Thesis. Australian National University. Canberra.
- Leach, Edmund (1973): Levels of Communication and Problems of Taboo in the Appreciation of Primitive Art. In: *Primitive Art and Society* (Anthony Forge ed.). London, New York.
- Lehner, Stephan (1930): Die Naturanschauung der Eingeborenen im NO. Neu-Guineas. *Baessler Archiv* 14:105-122.
- Lévi-Strauss, Claude (1964): Die Sage von Asdiwal. In: *Religions-Ethnologie. Akademische Reihe. Auswahl repräsentativer Texte. Ethnologie* (Carl A. Schmitz ed.). Frankfurt a.M.
- Maass, Alfred (1933): Die Sterne im Glauben der Indonesier. *Zeitschrift für Ethnologie* 65:264-303.
- Malinowski, Bronislaw (1948): *Magic, Science and Religion and other Essays*. New York.
- Mead, Margaret (1938): The Mountain Arapesh, I. An Importing Culture. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 36:139-349.
- Meillassoux, Claude (1971): Introduction. In: *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa. Studies presented and discussed at the Tenth International African Seminar at Fourah Bay College, Freetown, December 1969.* (C. Meillassoux ed.) London.
- Needham, Rodney ed. (1973): *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago, London.
- Newton, Douglas (1967): Oral Tradition and Art History in the Sepik District, New Guinea. *Essays on the Verbal and Visual Arts, Proceedings of the 1966 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*:200-215.
- Oosterwal, Gottfried (1961): *People of the Tor. A Cultural-Anthropological Study on the Tribes of the Tor Territory (Northern Netherlands New Guinea)*. Assen.
- Oppitz, Michael (1975): *Notwendige Beziehungen - Abriss der strukturellen Anthropologie*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 101. Frankfurt a.M.
- Polanyi, Karl (1957): The Economy as Instituted Process. In: *Trade and Market in the Early Empires* (K. Polanyi, C.W. Arensberg, and H.W. Pearson eds.):243-270. New York.
- Reche, Otto (1913): *Der Kaiserin-Augusta-Fluss. Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908-1910* (G. Thilenius ed.). II. *Ethnographie*, A. Melanesien, Bd. 1. Hamburg.
- Royen van, P. (1969): *Manual of the Forest Trees of Papua and New Guinea. Part 9-Apocynaceae* (eds. J.S. Womersley et al.). Port Moresby.

- Sahlins, Marshall D. (1965): On the Sociology of Primitive Exchange. In: The Relevance of Models for Social Anthropology (Michael Banton ed.). A.S.A. Monograph 1:139-236. London.
- Sahlins, Marshall D. (1968): Tribesmen. Englewood Cliffs, New Jersey.
- Sahlins, Marshall D. (1974): Stone Age Economics. London.
- Salisbury, Richard F. (1968): Trade and Markets. In: International Encyclopedia of the Social Sciences (David L. Sills ed.).
- Schlesier, Erhard (1958): Die melanesischen Geheimkulte. Berlin, Frankfurt.
- Schlesier, Erhard (1961): Zum Problem einer Sago-verwertenden Kulturschicht auf Neuguinea. Zeitschrift für Ethnologie 86:224-233.
- Schlesier, Erhard (1965): Sagogewinnung auf Normanby Island, Südost-Neuguinea. Baessler Archiv N.F. 13:1-39.
- Schmidt, Joseph (1923): Die Ethnographie der Nor-Papua (Murik-Kaup-Karau) bei Dallmannhafen, Neuguinea. Anthropos 18:700-732.
- Schmitz, Carl A. (1960): Historische Probleme in Nordost-Neuguinea. Studien zur Kulturkunde 16. Wiesbaden.
- Schmitz, Carl A. (1964): Grundformen der Verwandtschaft. Basler Beiträge zur (Geographie und) Ethnologie 1. Basel.
- Schubert, Rose (1970): Methodologische Untersuchungen an ozeanischem Mythenmaterial. Studien zur Kulturkunde 24. Wiesbaden.
- Schuster, Meinhard (1965): Mythen aus dem Sepik-Gebiet. Basler Beiträge zur (Geographie und) Ethnologie 2 (Festschrift Alfred Bühler):349-384. Basel.
- Schuster, Meinhard (1967): Vorläufiger Bericht über die Sepik-Expedition 1965-1967 des Museums für Völkerkunde zu Basel. Verhandl. Naturf. Ges. Basel 78:268-282 und 4 Tafeln.
- Schuster, Meinhard (1970): Aibom - Beispiel einer Dorfstruktur am Mittelsepik. Seminarvortrag in Neuenburg am 14. Mai 1970. Vervielfältigtes Ms.
- Schuster, Meinhard (1973): Zur Dorfgeschichte von Soatmeli. Festschrift zum 65. Geburtstag von Helmut Petri (Kurt Tauchmann ed.):475-491. Köln, Wien.
- Schuster, Meinhard (o.J.): Unpubl. Mythen. Vervielfältigtes Ms. Basel.
- Schuster, Meinhard und Gisela (1972): Aibom (Neuguinea, Mittlerer Sepik). Topfmarkt. Encyclopaedia Cinematographica. Göttingen.
- Schuster, Meinhard und Gisela (1974a): Aibom (Neuguinea, Mittlerer Sepik). Backen von Sagofladen und Sago-Brocken. Encyclopaedia Cinematographica. Göttingen.
- Schuster, Meinhard und Gisela (1974b): Aibom (Neuguinea, Mittlerer Sepik). Kochen von Klößen (Sago mit Kokos). Encyclopaedia Cinematographica. Göttingen.
- Schuster, Meinhard und Gisela (1974c): Aibom (Neuguinea, Mittlerer Sepik). Sago-Gewinnung. Encyclopaedia Cinematographica. Göttingen.
- Schuster, Meinhard und Gisela (1974d): Aibom (Neuguinea, Mittlerer Sepik). Zubereiten von Brei (Sago mit Kokos). Encyclopaedia Cinematographica. Göttingen.
- Schuster, Meinhard und Gisela (1974e): Aibom (Neuguinea, Mittlerer Sepik). Zubereiten von Kuchen (Sago mit Kokos und Banane). Encyclopaedia Cinematographica. Göttingen.

- Schuster, Meinhard und Gisela (1975): Aibom (Neuguinea, Mittlerer Sepik). Bemalen eines Sago-Vorratstopfes. *Encyclopaedia Cinematographica*. Göttingen.
- Schuster, Meinhard und Gisela (o.J.): Aibom (Neuguinea, Mittlerer Sepik). Herstellen eines Frauenschurzes. *Encyclopaedia Cinematographica*. Göttingen. (In Vorbereitung)
- Speiser, Felix (1946): Versuch einer Siedlungsgeschichte der Südsee. *Denkschriften der Schweiz. Naturforschenden Gesellschaft* 77, 1. Zürich.
- Staalsen, Philip (1965): Brugnowi Origins: The Founding of a Village. *Man* 65:184-188.
- Staalsen, Philip (1971): Clause Relationships in Iatmul. Summer Institute of Linguistics. Ukarumpa.
- Staalsen, Philip (1975): The Languages of the Sawos Region (New Guinea). *Anthropos* 70:6-16.
- Stanek, Milan (1978): Das Verwandtschaftssystem und die Mythologie der Dorfgemeinschaft von Palimbei (Iatmul, Papua Neuguinea). Bausteine zur ganzheitlichen Beschreibung einer neuguineasischen Dorfgemeinschaft. Dissertation Ms. Basel.
- Tiesler, Frank (1969/70): Die intertribalen Beziehungen an der Nordküste Neuguineas im Gebiet der Kleinen Schouten-Inseln. Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden 30 und 31. Berlin.
- Townsend, Patricia K.W. (1970): Subsistence and Social Organization in a New Guinea Society. Ph.D. Thesis. The University of Michigan 1969. Ann Arbor, Michigan (University Microfilms).
- Townsend, Patricia K.W. (1974): Sago Production in a New Guinea Economy. *Human Ecology* 2:217-236.
- Vansina, J. (1961): *De la Tradition Orale. Essai de Methode Historique*. Tervuren.
- Wassmann, Jürg (1978): Der Gesang an den Fliegenden Hund. Untersuchungen zu den totemistischen Gesängen und geheimen Namen des Dorfes Kandingei am Mittelsepik (Papua Neuguinea). Dissertation Ms. Basel.
- Weiss, Florence (1978): Kinder schildern ihren Alltag. Untersuchung der Teilnahme der Kinder am ökonomischen System der Dorfgemeinschaft Palimbei (Iatmul, Papua Neuguinea). Dissertation Ms. Basel.
- Whiting, John W.M. and Reed, Stephen W. (1938): Kwoma Culture. Report on Field Work in the Mandated Territory of New Guinea. *Oceania* 9 (1938/39):170-216.
- Zerries, Otto (1976): Die Mythologeme vom Pflanzenursprung des Menschen und der Entstehung der Nutzpflanzen aus Körperteilen. KAI - Mitteilungen des Lehrstuhls für Soziologie und Kulturwissenschaft an der Universität Salzburg 9:105-127.
- Z'Graggen, J.A. (1971): Iatmul Language. Vervielfältigtes Ms.

DORF GAIKOROBİ

0 50 M ↑ N

Karte 8: Dorfplan von Gaikorobi

Legende:

- | | |
|----------------------------------|-----------------------------------|
| 1 Männerhaus Kraiembät | 8 Männerhaus Kumbuimbät |
| 2 Früheres Männerhaus Kraiembät | 9 Schulgebäude |
| 3 Männerhaus Mangvambät | 10 <i>haus plis</i> |
| 4 Früheres Männerhaus Kosimbi | 11 <i>haus kiap</i> |
| 5 Früheres Männerhaus Kamanembät | 12 Männerhaus Kambok |
| 6 Männerhaus Kamanembät | 13 Früheres Männerhaus Kambok-Yos |
| 7 Männerhaus Wompun | 14 Männerhaus Yos |

- Weg
 -.-.-.- Dorfteilgrenze
 _____ Klanbodengrenze

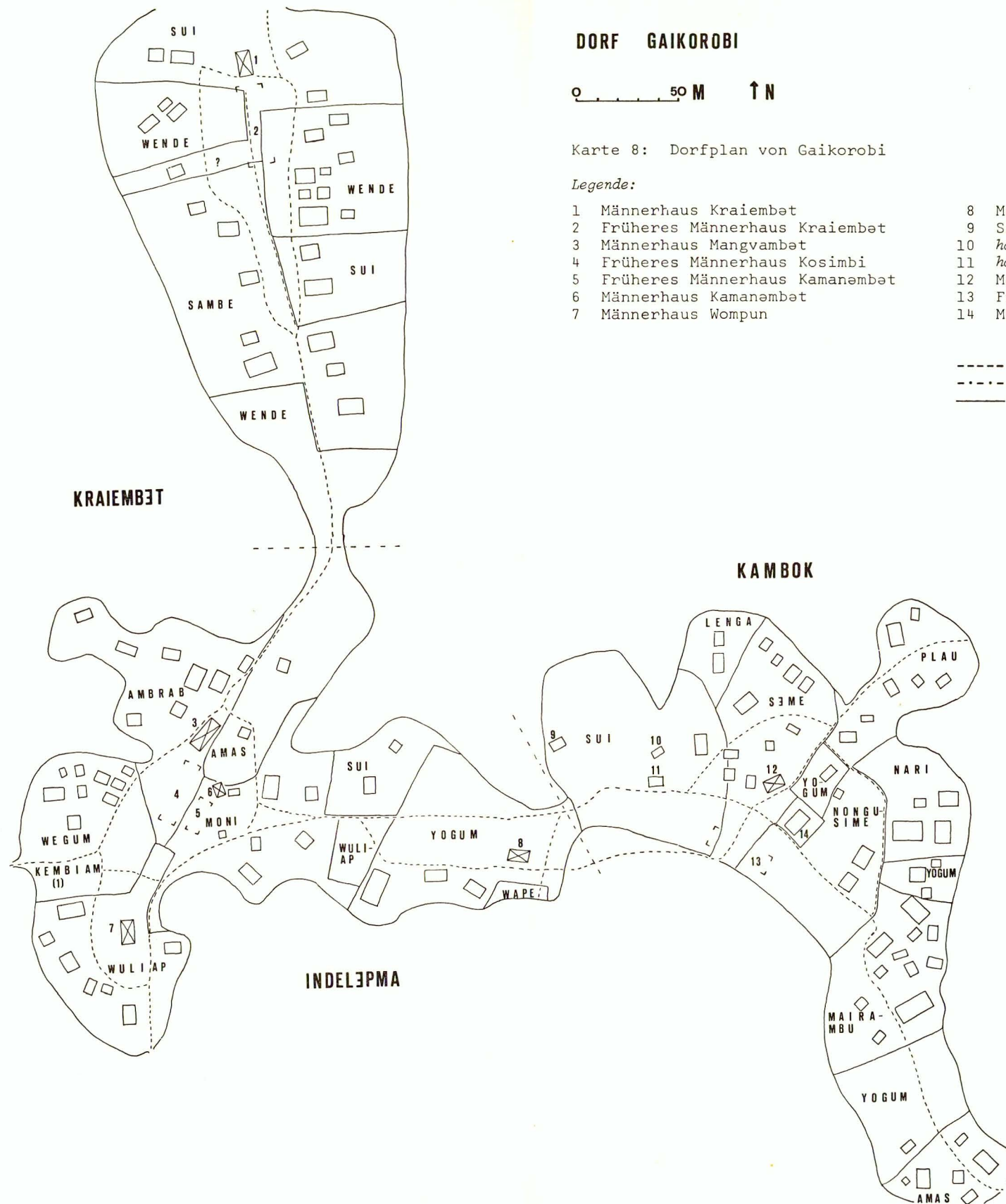




Abb. 1 Wald und Grasland im Osten von Gaikorobi



Abb. 2 Das Männerhaus Mangvambøt in Gaikorobi



Abb. 3
Blütenstand einer Sagopalme



Abb. 4
Sagopalme ohne Dornen



Abb. 5 Blütenstand und Früchte einer Sagopalme

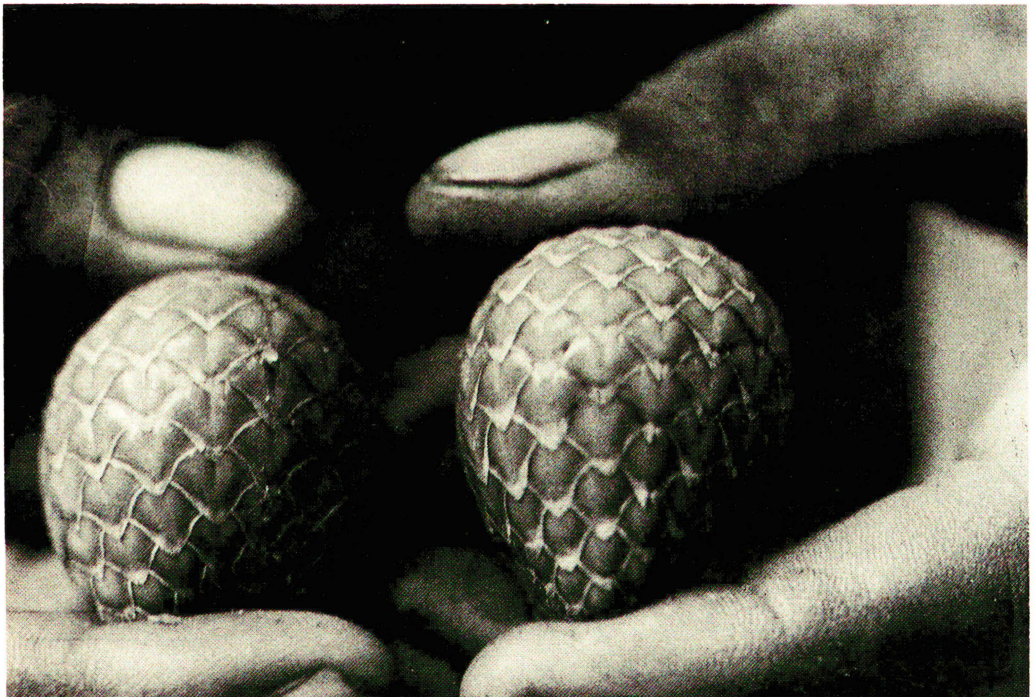


Abb. 6 Früchte einer Sagopalme



Abb. 7
Frau Kamambo fällt eine Sagopalme



Abb. 8
Frau Kamambo prüft den Stärkegehalt des
Markes einer Sagopalme



Abb. 9 Säubern der Palmrinde mit dem Buschmesser



Abb. 10 Aufschlagen der Palmrinde mit einer Axt



Abb. 11 Abschälen der Palmrinde



Abb. 12 Aufhäufen des zerklopften Markes zum weiteren Zerkleinern



Abb. 13
Eine Frau aus Marap 2 klopft Sagomark



Abb. 14
Frau Kamambo klopft Sagomark



Abb. 15
Frau Kambiambæk durchschneidet
eine Palmblattscheide für die Herstellung
der Waschrinne



Abb. 16
Säubern der Palmblattscheide

Abb. 17
Ritzen der Waschrinne
zur Befestigung des Kokosbastes



Abb. 18
Anbringen des Kokosbastes
in der Waschrinne





Abb. 19
Herstellen der Klammern
für das Kokosbastsieb



Abb. 20
Klammer für das Kokosbastsieb

Abb. 21
Befestigen des Kokosbastes am Rande der
Waschrinne mit einer Klammer



Abb. 22
Herstellen der Schöpfkelle





Abb. 23 Aufbauen des Auffangtroges



Abb. 24 Sagowaschanlage



Abb. 25 Ausschwemmen der Sagostärke



Abb. 26 Wasser fließt aus dem Auffangtrog in die Erde



Abb. 27 Tümpel mit Wasser zum Ausschwemmen der Sagostärke



Abb. 28 Frau Kamambo entfernt nach der Arbeit die in die Füße eingedrungenen Dornen

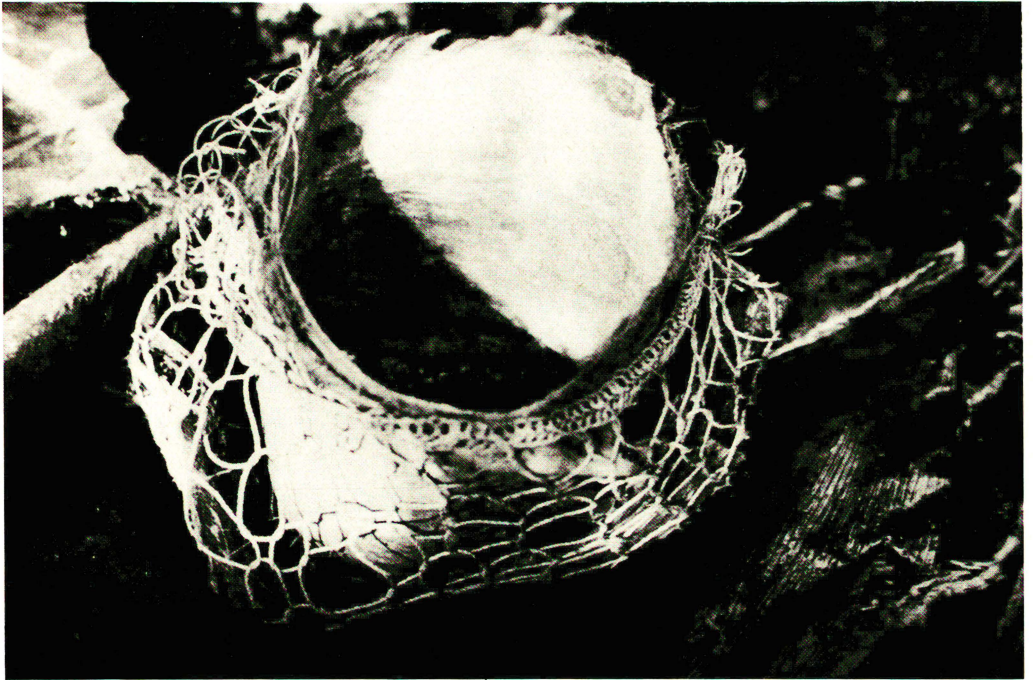


Abb. 29 Tragnet mit Kokosbast ausgelegt

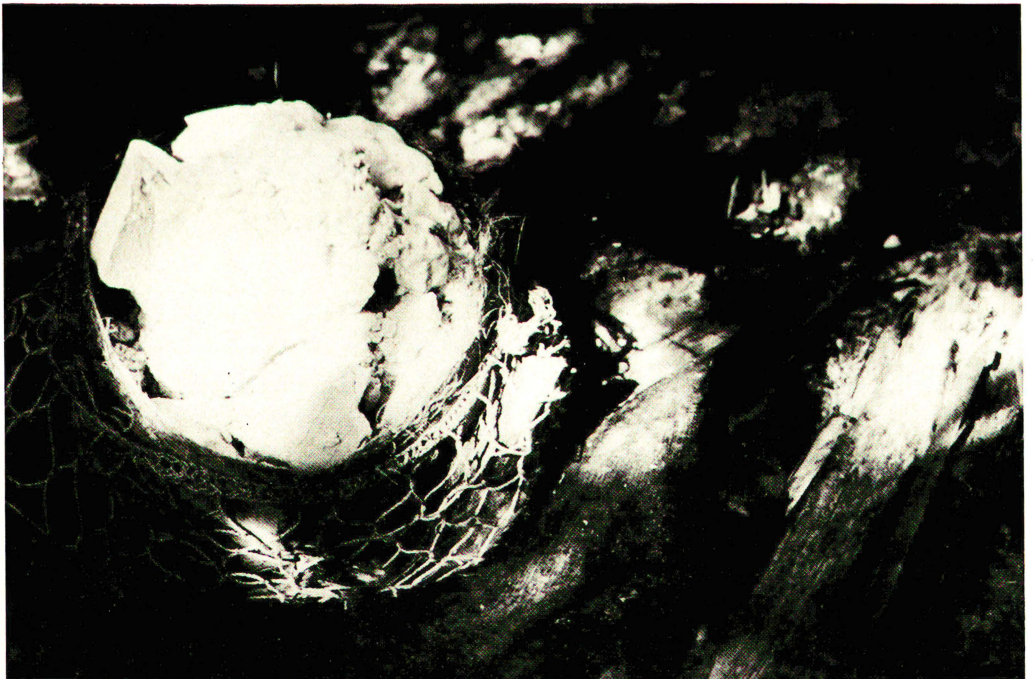


Abb. 30 Tragnet mit Sago gefüllt



Abb. 31–32
Sammeln der grossen Larven des
Rüsselkäfers



Abb. 32

Abb. 33
Aufbrechen des oberen Stammteiles einer
Sagopalme zum Sammeln der Larven



Abb. 34
Sammeln von an einer gefällten Sagopalme
wachsenden Pilzen



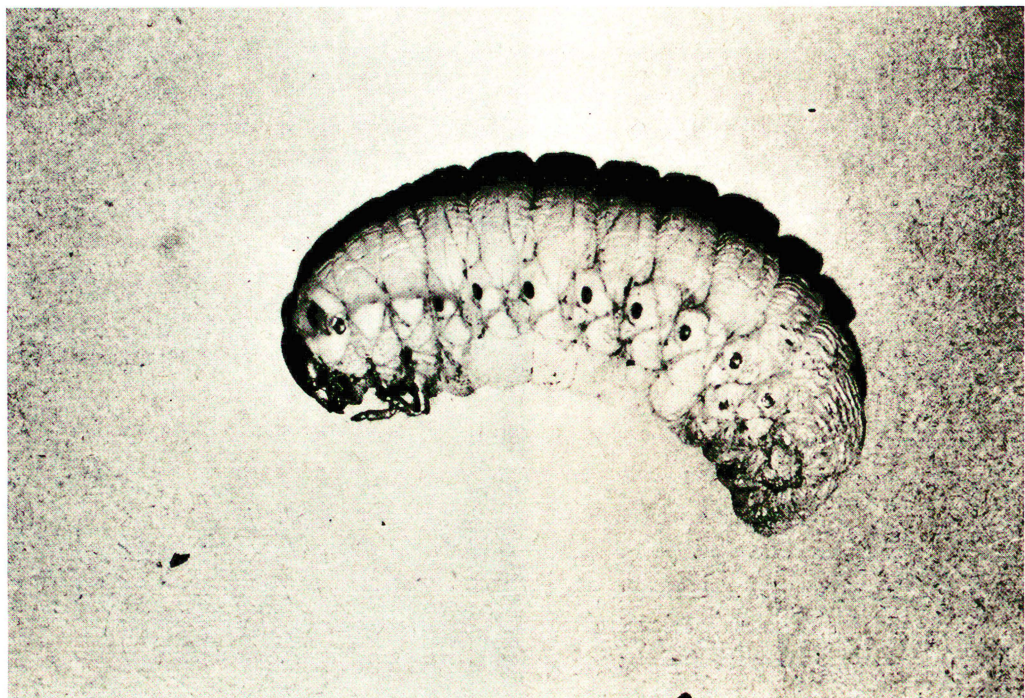


Abb. 35 Larve des Rüsselkäfers

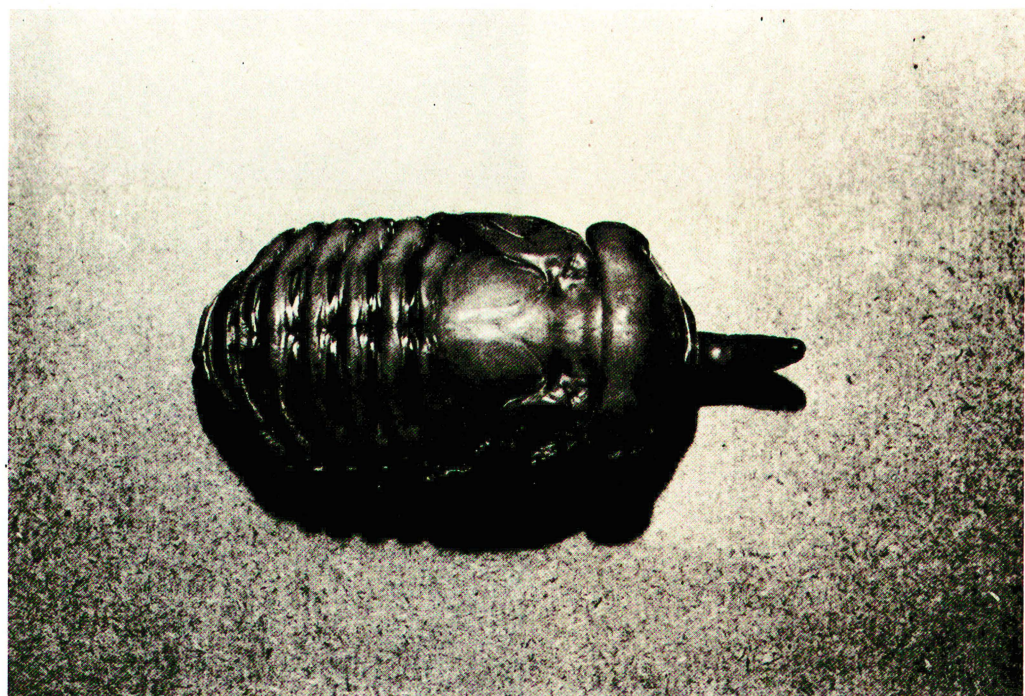


Abb. 36 Puppe des Rüsselkäfers



Abb. 37 Puppe des Rüsselkäfers



Abb. 38 Rüsselkäfer



Abb. 39
Jagd an einem Zaun vor einer gefällten
Sagopalme



Abb. 40
Zaun aus Sagopalmlättern vor einer
gefällten Sagopalme



Abb. 41 Der Mann Atembandi kauert mit einem Speer vor einem Zaun



Abb. 42 Frau Mabmalo vor einer Herdschale

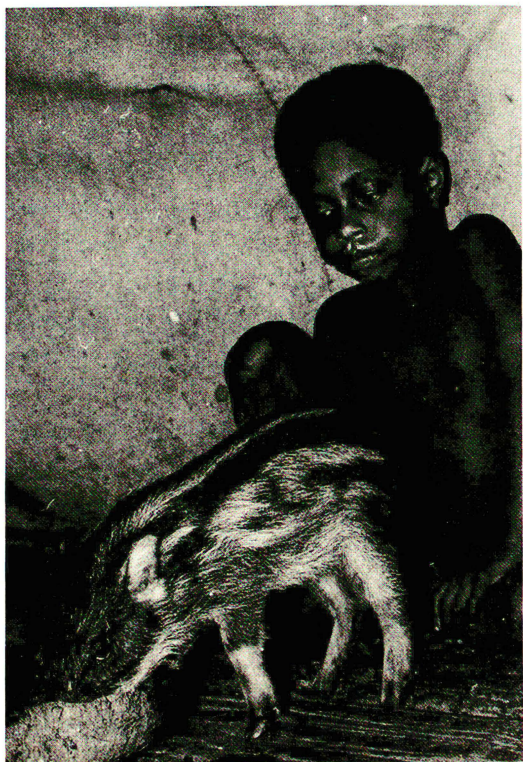


Abb. 43
Ein Ferkel trinkt Milch der Kokosnuss



Abb. 44
Frau Yaguimbale mit einem Tragnetz

Abb. 45
Eine Frau
waded im Sagosumpf,
um Reusen zu leeren



Abb. 46
Eine Frau nimmt
eine kleine Reuse aus
dem Wehr



Abb. 47
Ein Fischwehr aus
Sagopalmbblättern





Abb. 48 Fischen mit dem Netz während der Trockenzeit



Abb. 49 Fischreuse für die Trockenzeit

Abb. 50
Fischwehr für grosse Reusen



Abb. 51
Eine Frau leert eine grosse Reuse





Abb. 52
Abtrennen eines Sagopalmschösslings
von den Wurzeln einer Palme



Abb. 53
Schösslinge einer Sagopalme

Abb. 54
Waldhaus
bei einem Garten



Abb. 55
Gartenzaun
aus Sagopalmblättern



Abb. 56
Anpflanzen
von Ananas





Abb. 57 Frauen aus Kararau am Ufer des Mbrandandan beim Marktplatz Saituvu



Abb. 58 Frauen aus Gaikorobi auf dem Marktplatz Saituvu

Abb. 59
Sawos-Frauen geben Sago
und erhalten Fische auf dem Marktplatz
Djemetuvu



Abb. 60
Sawos-Frauen bieten Sago an





Abb. 61
Ein Mädchen isst mit Klammern Sago
während der Seklusion



Abb. 62
Stufenbalken und Hauseingang für Frauen
während der Menstruation

Abb. 63
Begleiterin eines Mädchens aus der
Seklusion beim Marktfest



Abb. 64
Geschmückte Begleiterin





Abb. 65 Eine Begleiterin und ein Mädchen aus der Seklusion auf dem Marktplatz sitzend



Abb. 66 Frau Ambiwoli mit Kind

Abb. 67
Frau Solimbo mit Tochter



Abb. 68
Lösen des Kokosbastes vom Sagoballen
im Wohnhaus





Abb. 69
Halbieren des Sagoballens



Abb. 70
Zerkrümeln von Sago
zum Backen von Fladen

Abb. 71
Anzünden des Feuers in der Herdschale



Abb. 72
Streuen von Sago auf die Backschale





Abb. 73
Glätten des Sagofladens mit einer
Kokosnussschale



Abb. 74
Umkehren des Sagofladens

Abb. 75
Die Sagofestspeise *mindjanau*



Abb. 76
Einwickeln der Sagofestspeise





Abb. 77
Einwickeln der Sagofestspeise



Abb. 78
Kochen der Sagofestspeise

Abb. 79
Eine Witwe isst Sago



Abb. 80
Ein Mann isst Fisch mit Sago





Abb. 81 Korb mit Nahrung für ein Totenfest



Abb. 82 Räuchern von Schweinefleisch für ein Totenfest



Abb. 83
Nähen der Dachschindeln

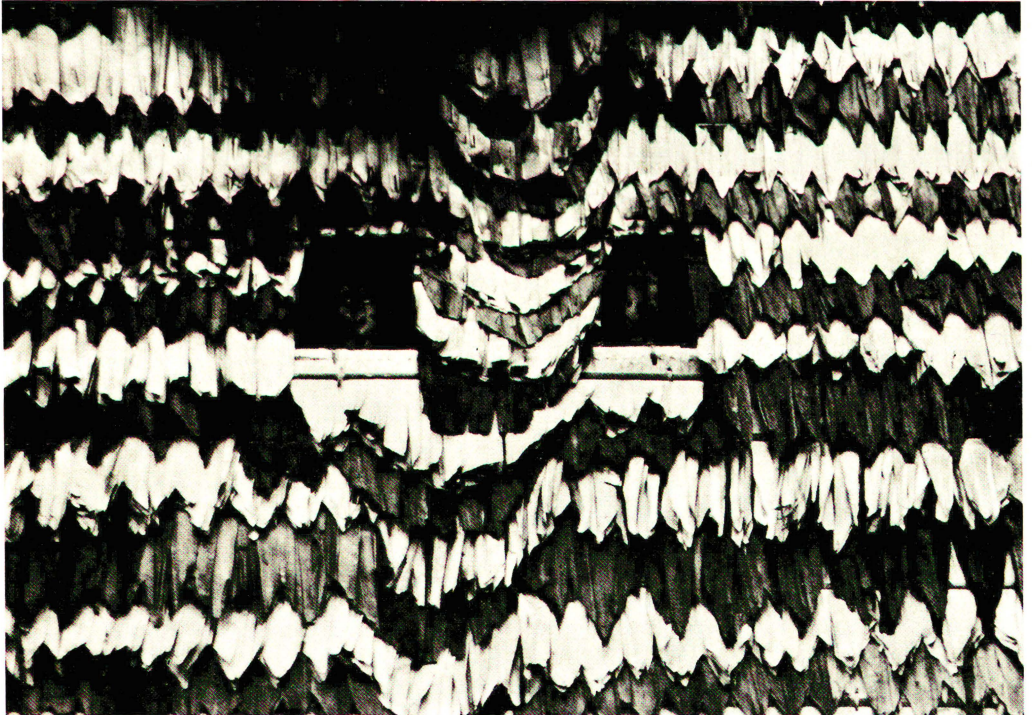


Abb. 84 Detail einer Männerhausfassade in Marap 1



Abb. 85
Auseinanderfächern eines Sagopalmblasses
zur Herstellung eines Faserrockes

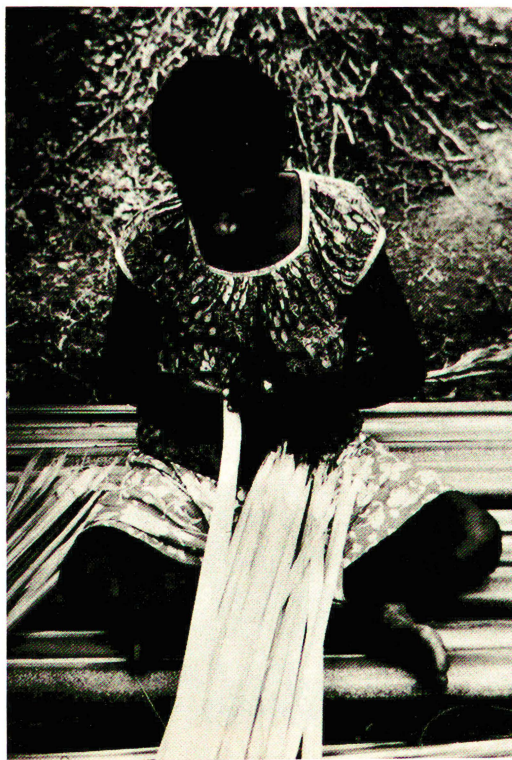


Abb. 86
Zerlegen der Faserschichten

Abb. 87
Zerreiben der Fiederblätter



Abb. 88
Befestigen der Faserbündel
an Schnüren aus Rindenfasern



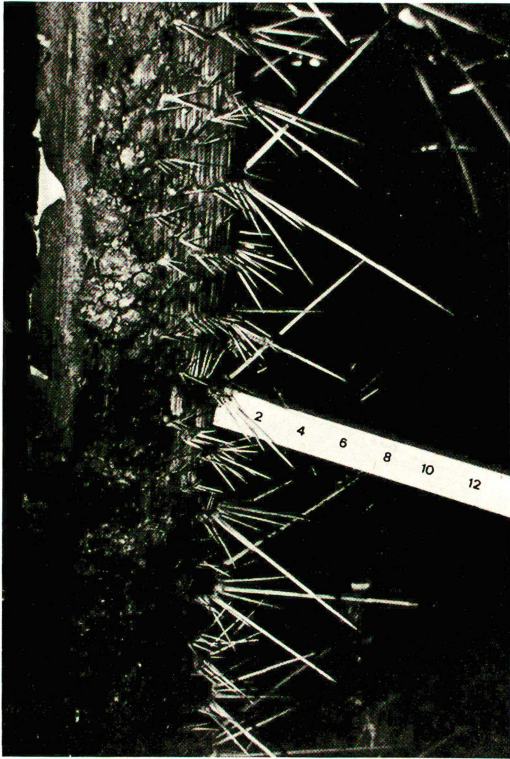


Abb. 89
Dornen einer Sagopalme



Abb. 90
Neues Blatt einer Sagopalme (*simbəkalu*)

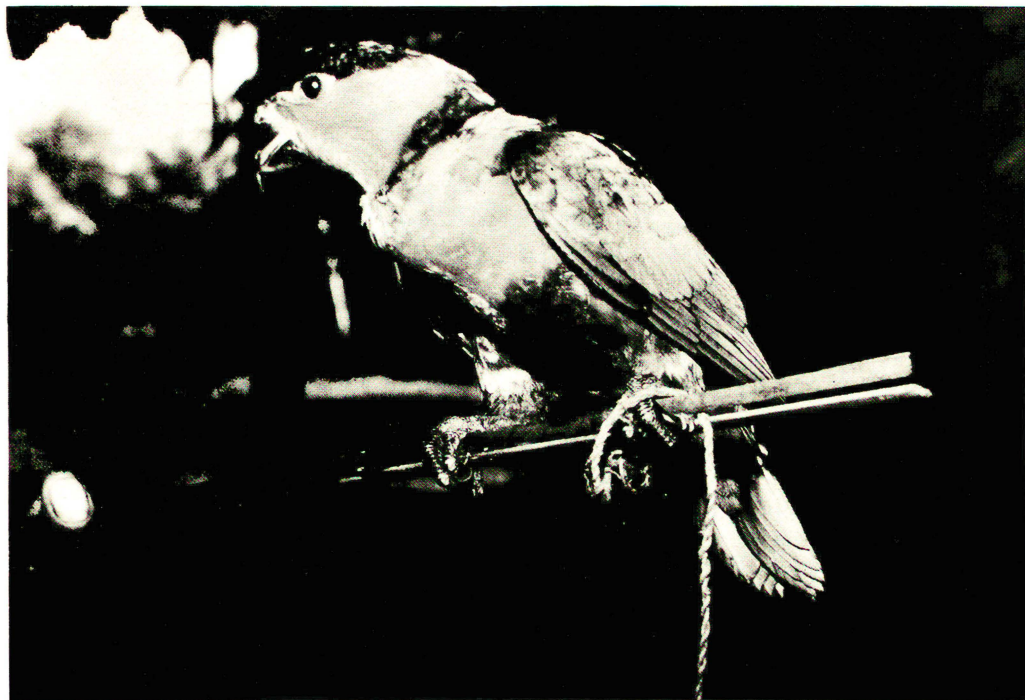


Abb. 91 Papagei *kwalu*



Abb. 92 Schlingpflanze *wanyinga*



Abb. 93
Ahnenfigur Woliwanyinga

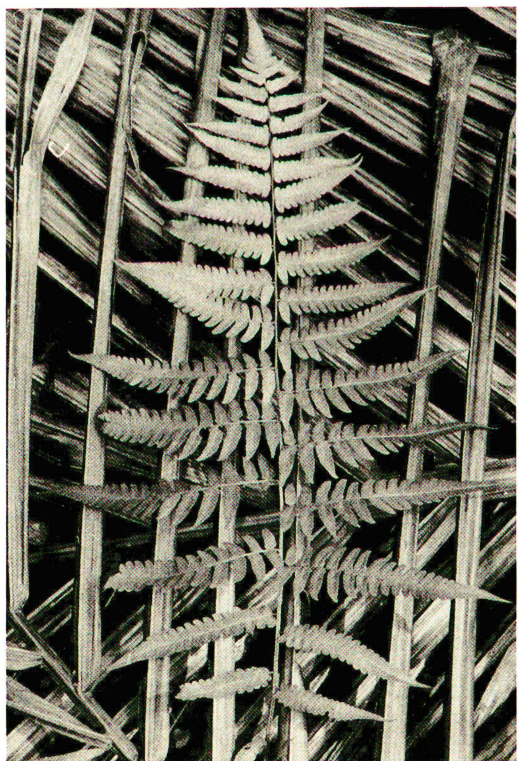
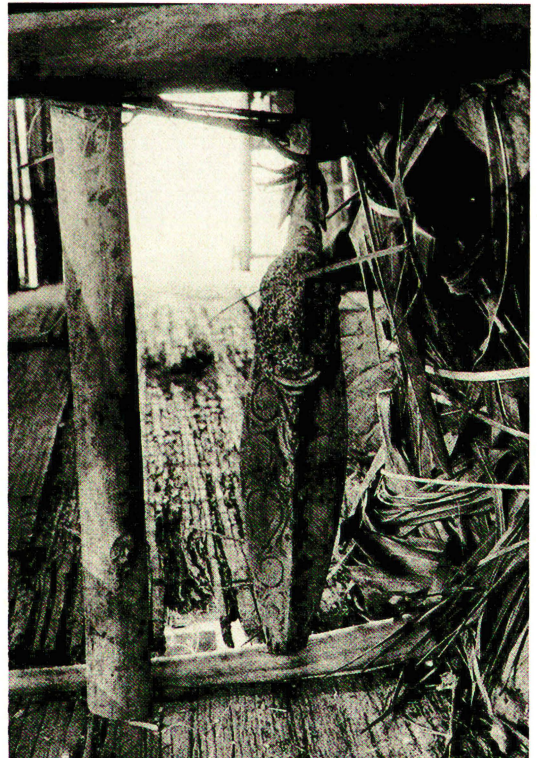


Abb. 94
Farn *ngulain*

Abb. 95
 Totenfest: an einem Mittelpfosten
 eines Wohnhauses angelehnte Ruder
 von Moem (rechts Männerruder, links
 Frauenruder); an einem Aufhängehaken
 der steinerne Penis von Moem



Abb. 96
 Detail des Frauenruders von Moem



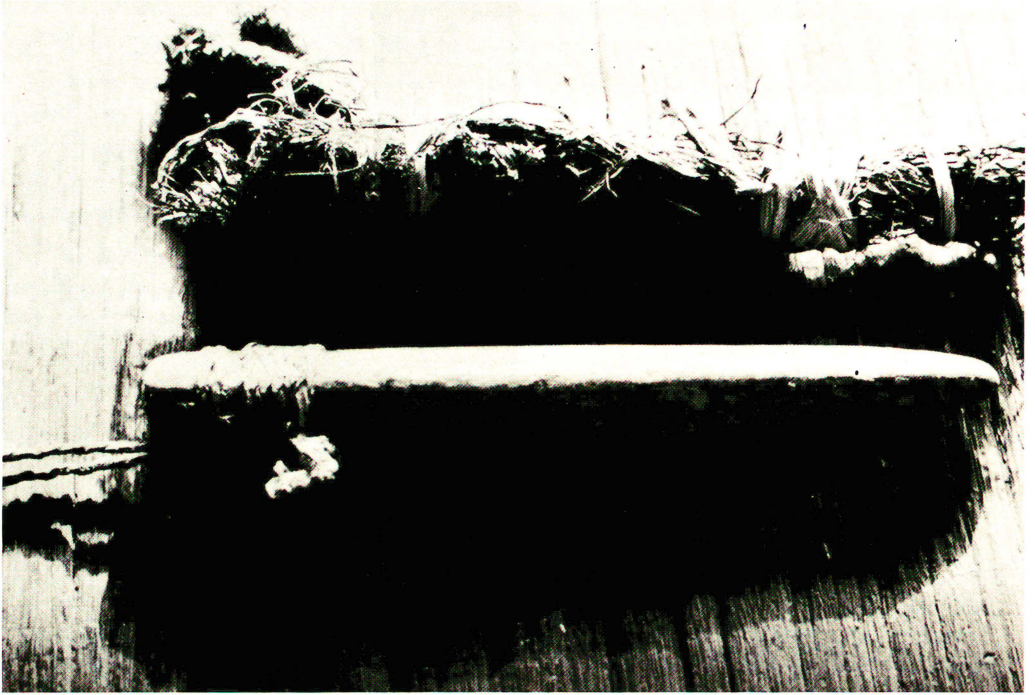


Abb. 97 Der steinerne Penis von Moem mit Futteral



Abb. 98 Der Bach Lami

Abb. 99
Yamanawan bemalt eine Palmblattscheide
für ein Totenfest



Abb. 100
Bemalen einer Palmblattscheide





Abb. 101
Ein Mann bringt ein Totenbild (*salamboe*)
zum Verbrennen



Abb. 102
Eine trauernde Frau bringt
das Netz des Verstorbenen und die Fest-
speise zum Feuer

Abb. 103
Atembandi



Abb. 104
Yamanawan





Abb. 105
Nigwan



Abb. 106
Sangindimi



Abb. 107
Kolievi



Abb. 108
Poindambui



Abb. 109
Sonandimeli



Abb. 110
Yangendambui

Abb. 111
Walambandi



Abb. 112
Olimandji



- Band 1
C. A. Schmitz
Grundformen der Verwandtschaft. 1964
(vergriffen)
- Band 2
Festschrift Alfred Bühler
Hrsg. C. A. Schmitz und R. Wildhaber. 1965
- Band 3
P. Weidkuhn
Aggressivität, Ritus, Säkularisierung. Biologische Grundformen religiöser Prozesse. 1965
(vergriffen)
- Band 4
R. Schefold
Versuch einer Stilanalyse der Aufhängehaken vom Mittleren Sepik in Neu-Guinea. 1966
(vergriffen)
- Band 5
C. Koch
La Colonia Tovar. Geschichte und Kultur einer alemannischen Siedlung in Venezuela. 1969
- Band 6
M.-L. Nabholz-Kartaschoff
Ikatgewebe aus Nord- und Südeuropa. 1969
- Band 7
St. A. Gasser
Das Töpferhandwerk von Indonesien. 1969
- Band 8
N. V. Zanolli
Education toward Development in Tanzania. 1971
- Band 9
A. Seiler-Baldinger
Maschenstoffe in Süd- und Mittelamerika. Beiträge zur Systematik und Geschichte primärer Textilverfahren. 1971
- Band 10
M. Laubscher
Schöpfungsmythik ostindonesischer Ethnien. Eine Literaturstudie über die Entstehung der Welt und die Herkunft der Menschen. 1971
- Band 11
R. Peterli
Die Kultur eines Bariba-Dorfes im Norden von Dahome. 1971
- Band 12
Chr. Kaufmann
Das Töpferhandwerk der Kwoma in Nord-Neuguinea. Beiträge zur Systematik primärer Töpfereiverfahren. 1972
- Band 13
R. Boser-Sarivaxévanis
Les tissus de l'Afrique Occidentale. Méthode de classification et catalogue raisonné des étoffes tissées de l'Afrique de l'Ouest établis à partir de données techniques et historiques. 1972
- Band 14
A. Seiler-Baldinger
Systematik der textilen Techniken. 1973
- Band 15
R.-J. Moser
Die Ikatechnik in Aleppo. 1974
(vergriffen)
- Band 16
A. Bühler und E. Fischer
Musterung von Stoffen mit Hilfe von Preßschablonen. 1974
- Band 17
R. Vermot-Mangold
Die Rolle der Frau bei den Kabre in Nord-Togo. 1977
- Band 18
B. Hauser-Schäublin
Frauen in Kararau. Zur Rolle der Frau bei den Iatmul am Mittelsepik, Papua New Guinea. 1977

Basler Beiträge zur Ethnologie

Basler Beiträge
zur Ethnologie

Markus Schindlbeck Sago bei den Sawos