



Band 18

Basler Beiträge zur Ethnologie

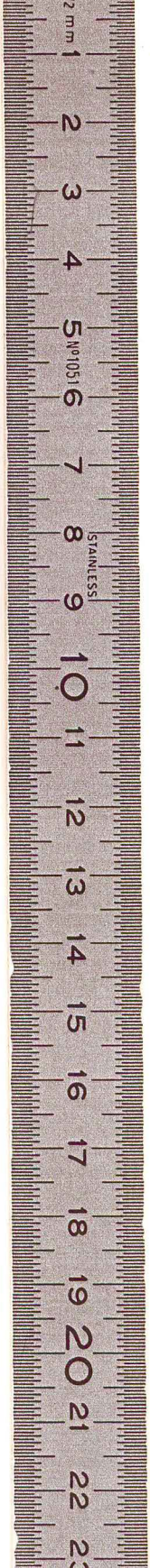
Brigitta
Hauser-Schäublin

Frauen in Kararau

Zur Rolle der Frau bei den Iatmul am Mittelsepik,
Papua New Guinea

Basel 1977

Ethnologisches Seminar der Universität
und Museum für Völkerkunde



Basler Beiträge zur Ethnologie
Band 18

Brigitta Hauser-Schäublin

Frauen in Kararau

Zur Rolle der Frau
bei den Iatmul am Mittelsepik,
Papua New Guinea

Ethnologisches Seminar der Universität
und Museum für Völkerkunde
Basel 1977

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: Frauen im Kanu auf dem Weg zum Markt (Photo: J. Hauser).

Zeichnungen: Jörg Hauser

Photographien: Jörg Hauser

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

Basel, den 12. Mai 1975

Der Dekan:

Prof. Dr. K. Pestalozzi

© 1977 Stiftung zur Förderung des Museums für Völkerkunde und
Schweizerischen Museums für Volkskunde Basel, Augustinergasse 2

Druck: G. Krebs AG, Basel

Cliché: Typoset AG, Hendschiken und G. Krebs AG, Basel

Alle Rechte, auch die der photomechanischen Wiedergabe, vorbehalten

Printed in Switzerland

MEINEN ELTERN

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	10
Einleitung	12
Zum Thema	12
Der Aufenthalt in Kararau und der Akkulturationsstand des Dorfes. . . .	13
Die Präsentation des Feldmaterials.	18

1. Teil: Die ökonomische Rolle der Frau

1. Das Dorf.	19
2. Die Nahrungsgrundlage	21
2.1. Der Fisch- und Schildkrötenfang	21
2.1.1. Die Fischfangtechniken: Angel, Speer und Reuse	22
2.1.2. Die Fischfanggebiete	24
2.1.3. Das Angeln und Speeren von Wasserschildkröten	24
2.2. Die Fisch-Umfrage	25
2.2.1. Die Menge der gefangenen Fische	28
2.2.2. Der Eigenverbrauch an Fisch	29
2.2.3. Die Menge der verteilten Fische	30
2.2.4. Versuch einer qualitativen Analyse	31
2.3. Fisch-Verkauf in Wewak	37
2.4. Übersicht über die wichtigsten Tauschbeziehungen mit andern Dörfern	38
2.5. Der Sagomarkt mit Gaikorobi.	39
2.6. Organisation der Sagoversorgung	43
2.6.1. Quantitative Aspekte.	47
2.6.2. Qualitative Aspekte	48
2.7. Die Bedeutung der Marktbeziehung zu Gaikorobi	51
2.7.1. Bruch des Marktfriedens	52
2.7.2. Die Bedeutung des Sagomarktes in mythologischer Sicht	53
2.7.3. Versuch eines Vergleichs des Streites zwischen Kararau und Gaikorobi und der Schilderung eines Streites in der Mythe	56
2.7.4. Die mythische Begründung der Marktbeziehung	57
2.8. Weitere Handelsbeziehungen von Kararau	64
2.8.1. Der Topfmarkt von Aibom	64
2.8.2. Das Beispiel eines neuen Marktes: Kapaimari	65
2.8.3. Neuere Handelsobjekte für den Tourismus	66

3.	Der Feldbau	67
3.1.	Die Feldfrüchte, die Gärten und ihre Besitzer	67
3.2.	Der Ertrag von Tabak	68
3.2.1.	Anbau und Ernte	68
3.3.	Kokospflanzungen	70
4.	Jagd und Tierhaltung.	71

2. Teil: *Die Rolle der Frau bei Heirat und Ehe*

5.	Die Heirat	73
5.1.	Die Einleitung der Ehe	73
5.1.1.	Soziale Unsicherheit der noch nicht offiziell verheirateten Frau	77
5.2.	Die idealen Heiratsbeziehungen	78
5.3.	Vergleich der Heiratsregeln mit den tatsächlichen Heiratsbeziehungen	79
5.4.	Der Brautpreis	83
5.4.1.	Heirat ohne Brautpreis	86
5.4.2.	Die Übergabe des Brautpreises	87
5.4.3.	Die Zusammensetzung des Brautpreises.	92
5.4.4.	Versuch einer Deutung des Brautpreisfestes	94
5.4.5.	Das Verhalten von Mann und Frau	95
5.5.	Das Verhältnis von Frauengebern und Frauennehmern	97
5.6.	Die Darstellung der Heirat in einer Mythe	100
5.7.	Verpflichtungen und Verhaltensregeln nach der Heirat	103
5.7.1.	Lokalitätswechsel bei Krankheit	105
5.8.	Die Beziehungen zwischen Bruder und Schwester, Ehemann und Ehefrau	106
5.9.	Die Einteilung des Hauses	108
5.9.1.	Wohnhaus von Koliuan	110
5.9.2.	Wohnhaus von Gim bun	112
5.9.3.	Familienhaus von Kamangali, Wanyo und Tshui	114
6.	Vorstellungen und Verhalten bei Zeugung, Schwangerschaft und Geburt	116
6.1.	Die Bedeutung der Geburt im Denken der Iatmul	123
6.2.	Die Zeit nach einer Geburt	124
7.	Das Verhältnis zwischen Mann und Frau	127
7.1.	Polygynie	131
7.2.	Scheidung	133
7.3.	Stellung und Prestige der Frau im Verlauf ihres Lebens	135

3. Teil: *Die Frau, die Welt des Mannes und das «Übernatürliche»*

8.	Zauberei und Hexerei	139
9.	Die Frau und das kultische Leben der Männer	144
9.1.	Das Verhältnis zur «Kunst»	149
10.	Das Vertrautsein mit den Verwandtschaftsterminologien	152
11.	Die Rolle der Frau bei der Kopfjagd	153
11.1.	Versuch einer Deutung der Kopfjagd unter dem Blickwinkel des Themas «Frau»	155

12.	Die Frau in den Mythen	161
12.1.	Das Wissen von den Mythen	167
13.	Frauen mit außergewöhnlichem Status	169
13.1.	Die Initiation als Mittel zur Auszeichnung	169
13.2.	Initiation als Mittel zur Brandmarkung	172
13.3.	Erinnerungen an eine frühere Mädcheninitiation	176
13.4.	Nachahmung der Tatauierung der Männer durch Frauen	177
 <i>4. Teil: Selbstdarstellungen</i>		
14.	Lebensberichte von Frauen und Männern	179
14.1.	Bemerkungen zu den Lebensgeschichten der Frauen	186
14.2.	Lebensberichte von Männern	187
14.3.	Bemerkungen zu den Lebensberichten der Männer	198
14.4.	Vergleich zwischen den Lebensberichten von Frauen und Männern	199
 <i>5. Teil: Das Verhältnis zwischen Männern und Frauen in den Mythen</i>		
15.	Versuch einer Mythenanalyse im Hinblick auf das Verhältnis zwischen den Geschlechtern.	201
15.1.	Die Resultate der Mythenanalyse	243
Zusammenfassung		246
English Summary		254
Literaturverzeichnis		261
 Anhang		
Glossar der wichtigsten Pidgin-Ausdrücke.		266
Schematische Darstellung des Verwandtschaftssystems		266/267
Photodokumentation.		269

Die vorliegende Arbeit beruht auf einem knapp sechsmonatigen Aufenthalt (Oktober 1972 bis April 1973) im Iatmul-Dorf Kararau am Mittleren Sepik. Ziel meiner Feldarbeit war es, das Leben der Iatmul-Frauen und ihre ökonomische, soziale und religiöse Rolle zu studieren.

Mein Interesse am Mittel-Sepik-Gebiet wurde vor allem durch ein Proseminar über Kulturen im Sepik-Gebiet geweckt, das Prof. Dr. Meinhard Schuster im Wintersemester 1970/71 am Ethnologischen Seminar der Universität Basel abhielt. Die Publikationen von Gregory Bateson (1932, 21958) über seine Feldarbeit bei den Iatmul, in denen das offensichtlich antagonistische Verhältnis zwischen den Geschlechtern an vielen Stellen beschrieben wird, waren mitbestimmend für die Wahl meines Dissertationsthemas, ebenso wie die Arbeiten von Margaret Mead (deutsche Ausgabe 1965, 1958) und Meinhard Schuster (1965, 1967, 1969).

Zu den Vorbereitungen zur Basler Sepik-Expedition zählten unter anderem Sprachkurse in Pidgin¹ und Iatmul². In Iatmul reichten meine Kenntnisse gerade so weit, daß ich die Grundregeln der Sprache begriffen hatte, aber bei Gesprächen der Einheimischen unter sich vermochte ich jeweils nur einige wenige Wörter herauszuhören. Für die mündlichen Überlieferungen, die mir erzählt wurden, waren mir die Sprachkenntnisse insofern wertvoll, als ich die manchmal eher ungenauen Pidgin-Übersetzungen stichprobenartig auf den gemeinten Sinn in der Iatmul-Version kontrollieren konnte.

Anfangs Oktober 1972 begann die Expedition im Rahmen des Ethnologischen Seminars unter der Leitung von Prof. Dr. M. Schuster, der sie in vorbildlicher Weise vorbereitet und souverän geleitet hat. Auf dieser Forschungsreise, die als Teil der langfristigen Basler Mitwirkung bei der ethnologischen Erforschung Neuguineas gilt, nahm Professor Schuster sechs Studierende mit, mit dem Ziel, einerseits durch Studien in verschiedenen Dörfern des Mittel-Sepik-Gebietes ethnographisches Vergleichsmaterial zu sammeln und andererseits durch aufeinander abgestimmte Spezialthemen möglichst viele Bereiche der Iatmul-Kultur vertieft zu erforschen. So studierte Markus Schindlbeck im Dorf Gaikorobi die Bedeutung der Sagopalme in der Kultur der Iatmul; Jürg Schmid im Dorf Yentshan die Initiation unter Berücksichtigung des eingetretenen Kulturwandels; Milan Stanek im Dorf Palimbe die Sprache der Iatmul; Jürg Wassmann in Kandinge die sogenannten totemistischen Namenlisten und Florence Weiss in Palimbe die Entwicklung des Kindes. Professor Schuster und seine Frau Gisela Schuster führten in Aibom ihre 1965–67 begonnene Arbeit über die Sozialordnung (u. a. Clan- und Dualorganisation sowie Altersklassensysteme) weiter.

Die Expedition wäre aber undurchführbar geblieben, hätte der Schweizerische Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung sie nicht in großzügiger Weise finanziert.

¹ Laycock 1970.

² Z'graggen 1971.

Ihm, ebenso wie meinen Lehrern, Prof. Dr. Meinhard Schuster und Prof. Dr. Alfred Bühler, bin ich zu großem Dank verpflichtet. Danken möchte ich auch dem Direktor des Museums für Völkerkunde Basel, Dr. Gerhard Baer, der sich für eine Beurlaubung von meiner Arbeit am Museum eingesetzt hat, und dem Erziehungsdepartement des Kantons Basel-Stadt, das mir den Urlaub gewährte.

Allen Teilnehmern der Sepik-Expedition, besonders Gisela Schuster, bin ich für viele Hinweise und für die Bereitstellung von Vergleichsmaterial dankbar. Aber auch Dr. Peter Weidkuhn verdanke ich viele fruchtbare und kritische Anmerkungen, vor allem zum letzten Teil meiner Arbeit, der Untersuchung über das Verhältnis von Mann und Frau in den Mythen.

Am meisten Dank aber schulde ich meinem Mann Jörg; er hat mich nicht nur auf der Forschungsreise begleitet, einen Großteil der photographischen Dokumentation übernommen und sämtliche Pläne und Schemata in dieser Arbeit gezeichnet, er hat auch für alle Probleme und Schwierigkeiten stets Geduld und Verständnis aufgebracht.

Einleitung

Zum Thema

Wenn uns die meisten der sogenannten Naturvölker bis vor wenigen Jahren (mit einigen seltenen Ausnahmen) höchstens zur Hälfte bekannt waren, so liegt das weitgehend daran, daß männliche Ethnologen einheimische männliche Informanten über die Kultur, der sie entstammten, befragt haben. Daraus sind dann Berichte entstanden, die ihrem Anspruch nach über die Gesamtgesellschaft etwas auszusagen vorgaben, indessen sie sich größtenteils auf die eine Hälfte der betreffenden Kultur – die Männer – beschränkten. Es soll damit nicht behauptet werden, die Aussagen über die Frauen dieser Kulturen seien als solche «falsch»³. Vielmehr soll damit angedeutet werden, daß der Ideologie der Männer nicht selten einseitig Gewicht beigemessen wurde und man die Aussagen der Männer über Frauen oftmals als Wirklichkeiten – Tatsachen – nahm, ohne daß sie, etwa von der Seite der Frauen aus, relativiert worden wären.

Die Frauen in sogenannten primitiven Gesellschaften wurden erst von dem Augenblick an systematisch studiert, als der Bewußtwerdungsprozeß über die Stellung der Frau in der westlichen Welt, unserer eigenen Kultur, einsetzte. Dies ist verständlich, da man kaum über ein durch Tradition vertrautes, in keiner Weise in Frage gestelltes Faktum, das man sozusagen als naturgegeben hinnahm, nachdachte, oder es als solches gar anzweifelte. So ist es auch nicht verwunderlich, daß Margaret Mead, die als erste Ethnologin sich den Frauen in Melanesien zugewandt hat, diesen Bewußtwerdungsprozeß durchgemacht hat⁴. Trotz dieses Durchbruchs in der Geschichte der Ethnologie der Frau ist im melanesischen Raum das Thema Frau in den nachfolgenden Jahren relativ selten aufgegriffen worden. Camilla Wedgwood (1933, 1934, 1937), Hilde Thurnwald (1934), Phyllis Kaberry (1939, 1941, 1941/42), Mary Reay (1959), Catherine Berndt (1965) und in neuester Zeit Marilyn Strathern (1972) haben – um nur die wichtigsten zu nennen – sich intensiv mit Frauen und dem Verhältnis zwischen Mann und Frau auseinandergesetzt, während andere Ethnologinnen (z. B. H. Powdermaker, 1933, und B. Blackwood, 1935) Studien unter einem anderen, traditionelleren Blickwinkel betrieben haben.

Erst in den letzten Jahren haben – entsprechend der Entwicklung hinsichtlich der Frauenfrage in unserer eigenen Kultur⁵ – sich vermehrt Ethnologinnen dem Thema

³ Wie wertvoll es sein kann, Ansichten und Aussagen von Männern über Frauen zu sammeln (aber im Bewußtsein, daß es sich um Aussagen *über* Frauen handelt und nicht, daß Frauen wirklich so *sind*), zeigt die Textsammlung von E. E. EVANS-PRITCHARD (1974): «Man and Woman among the Azande».

⁴ MEAD (1972: 175): «If one goes back to the beginning of women's suffrage in this country – and as a small child I used to accompany my mother on women's suffrage demonstrations, I even learned to recite a monologue which caricatured anti-suffragettes who I grew up to believe were very fast, wicked, rich women with poodle dogs; so that I have in a sense been acquainted with part of the women's movement in this country since I was a small child.»

⁵ Da der Bewußtwerdungsprozeß nie ganz abgeschlossen sein kann, sind im Literaturverzeichnis zahlreiche feministische Schriften aufgeführt, die die Frauenfrage in unserer Kultur aus verschiedenen Blickrichtungen (mit denen ich nicht immer einig gehe) beleuchten.

Frau zugewandt, so daß, zwar zu einem späten Zeitpunkt, doch noch einiges Material über die Rolle der Frau bei Naturvölkern bekannt werden dürfte.

Der europäische Gedanke der Gleichheit von Mann und Frau, der sich in der Forderung nach Emanzipation auswirkt, wurde nicht selten in die ethnographischen Berichte hineingetragen⁶. Aber dieser Gleichheitsgedanke geht letztlich davon aus, daß die in einer Gesellschaft am höchsten bewerteten Tätigkeiten, die in der Regel von Männern ausgeübt werden, für alle Mitglieder einer Gemeinschaft als gemeinsam anzustrebende Ideale gelten. Dabei wird vergessen, daß die Normsetzung in allen (wenigstens mir bekannten) Gesellschaften durch Männer geschieht. Daraus folgt, daß die postulierten anzustrebenden idealen Werte männliche Werte sein müssen, die nun im Zug der Verwirklichung des Gleichheitsgedankens auf Männer *und* Frauen übertragen werden.

Im Verlauf meiner Studien zeigte sich, daß sich bei den Iatmul Männer und Frauen an verschiedenen Wertsystemen orientieren, die nach innen, kulturintern, einander ebenbürtig sind. Nach außen, kulturextern, jedoch wird das Wertsystem der Männer mit mehr Prestige als das der Frauen belegt.

Mit dieser Feststellung soll nur angedeutet werden, wie fragwürdig es wäre, wenn man nun, um beim Beispiel der Iatmul zu bleiben, das Wertsystem der Männer als das auch für Frauen anzustrebende und geltende deklarieren würde.

Daß nun etwa der Gleichheitsgedanke in unserer eigenen Kultur «falsch» sei⁷, soll damit nicht gesagt werden. Vielmehr soll damit die unterschiedliche *Bewertung* von verschiedenen Tätigkeiten und Funktionen (z.B. Beruf/Kindererziehung) in unserer Gesellschaft in Frage gestellt werden: Bewertungen sind nicht allgemein gültige, absolute Werte, sondern gewordene Produkte eines historischen Prozesses, auch in der westlichen Kultur.

Diese standortbestimmenden Überlegungen sind für das Verstehen der folgenden Arbeit vielleicht von Bedeutung. Wie aus dem bisher Gesagten hervorgeht, ist das Thema Frau nicht neu. Daß es trotzdem (oder gerade deswegen?) in Angriff genommen wurde, geschah mit dem Ziel, mehr über die Kultur der Iatmul aussagen und damit vielleicht ein ausgewogeneres Bild von den ehemaligen Kopfgängern und ihren Frauen zeichnen zu können.

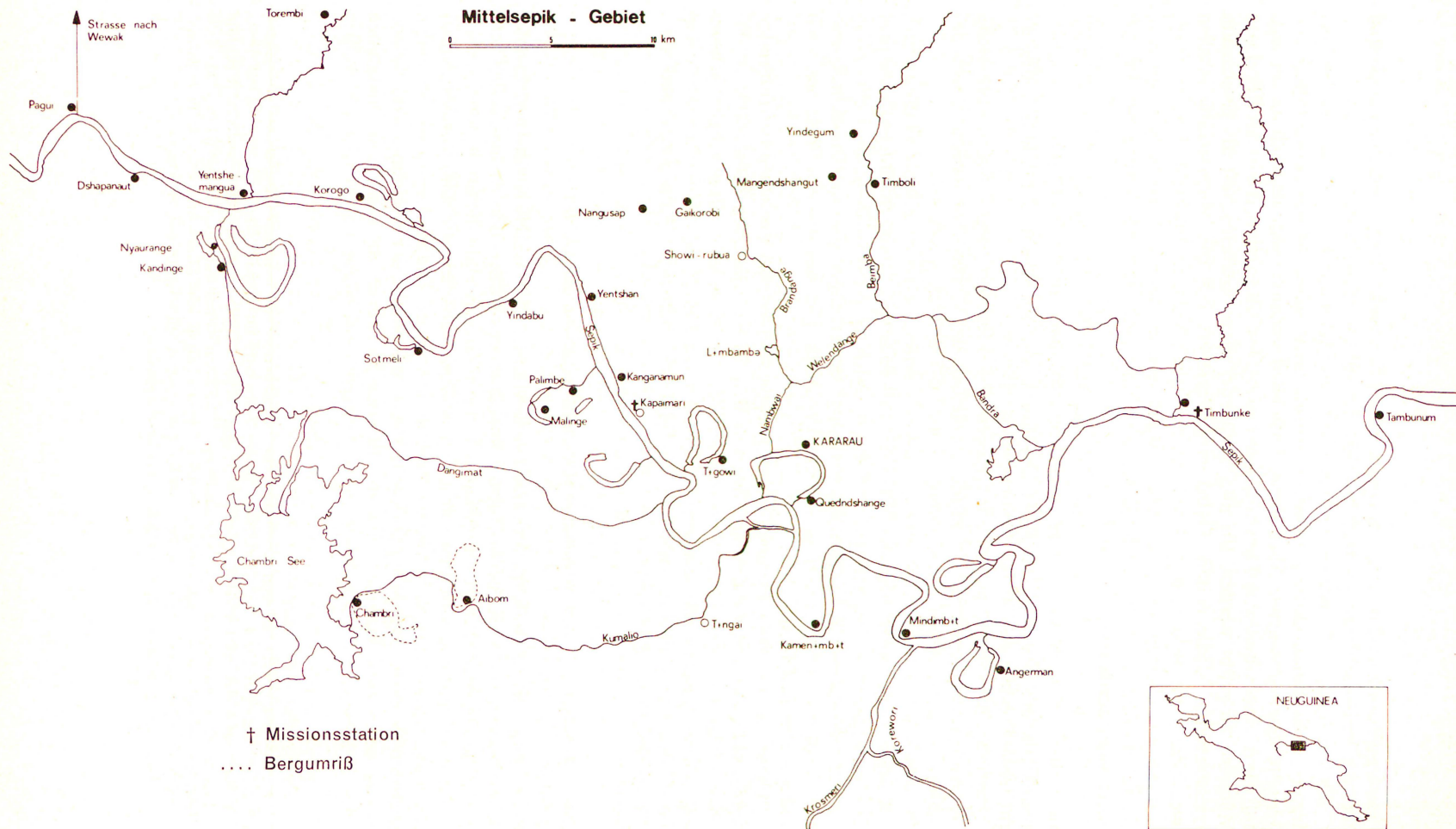
Der Aufenthalt in Kararau und der Akkulturationsstand des Dorfes

Bei unserer Ankunft in Kararau kamen viele Männer und fast alle Kinder und Jugendlichen des ganzen Dorfes herbei, die das Spektakel des Koffer- und Kisten-Auspackens miterleben wollten. Einige alte Männer inspizierten das Haus Kiap⁸, in welchem wir wohnen sollten, und wischten selbst den Boden. Nachdem wir alles vorläufig unter Dach gebracht hatten, verschwanden die alten Männer. Die meisten sahen wir in den nächsten Wochen und Monaten nicht mehr. Sie waren der Meinung, jene weißen Masta seien zurückgekehrt, die vor 40 oder 50 Jahren an den Sepik gekommen waren, damals, als diese heute alten Männer noch jung waren und die weißen

⁶ Zum Beispiel Schlesier 1958.

⁷ MARCUSE (1972: 93) sagt, daß sich diese Gleichheit in der heutigen Gesellschaft vorwiegend auf eine «Gleichheit vor der Maschine» beschränke. Und an anderer Stelle (S. 94): «Daß dieses Bild (und diese Realität) der Frau durch eine aggressive, männlich beherrschte Gesellschaft geprägt wurde, bedeutet nicht, daß diese Züge rundweg abzulehnen wären und die Befreiung der Frauen die weibliche «Natur» überwinden müsse. Solche Gleichstellung von Mann und Frau wäre regressiv; sie stellte nur eine neue Form weiblicher Anerkennung des männlichen Prinzips dar.»

⁸ Haus für durchreisende australische Verwaltungsbeamte.



Männer bewunderten; dies jedoch erfuhren wir erst viel später. Daß es nicht so war, merkten sie bald. Danach hielten sie sich zurück. Sie zeigten sich in den ersten drei Monaten reserviert, und es gelang uns kaum, in dieser Zeit mit ihnen in Kontakt zu treten.

Nicht so die jungen Leute und Kinder. In den ersten paar Wochen war unser Haus stets von einer Schar Kinder umgeben, und unsere Spaziergänge durchs Dorf oder unsere Besuche in Häusern hatte große Menschenansammlungen zur Folge. Dann, nach etwa drei Wochen, hatten die Kinder ihre Neugier gestillt. Die jungen, etwa 20jährigen Männer beschränkten sich darauf, uns allabendlich einen Besuch abzustatten. Sie erschienen dann in weißem Hemd und sauberer Hose, und manchmal steckten die breiten Füße in viel zu engen, auf Hochglanz polierten Schuhen (es gab im ganzen Dorf vielleicht nur zwei oder drei Paar, aber jeden Abend wurden sie von anderen Burschen getragen, so daß wir annahmen, jeder junge Mann besitze Schuhe). Sie klimperten dazu auf Gitarren Melodien, die weniger an einheimische Weisen erinnerten als an Lieder, die eine Mischung aus einfachen Kirchenliedern und amerikanischen folk songs darstellten. Manche dieser jungen Männer konnten einige Brocken Englisch sprechen, die sie jeweils stolz anwendeten. Aber als wir konsequent nur Pidgin mit ihnen sprachen, verloren wir bald einmal den Glanz, den sie uns zugedacht hatten. Nach zwei Monaten sahen sie uns nicht mehr so interessiert an, und auch die abendlichen Ständchen hörten auf.

In den ersten sechs bis acht Wochen suchte ich den Kontakt mit den Frauen absichtlich nicht. Während uns die 30- bis 40jährigen Männer mit dem traditionellen Grußdialog empfingen («ihr kommt», worauf wir erwidern mußten «wir sind gekommen», dann antworteten sie: «Kommt herein»), machten die Frauen einen großen Bogen um uns, sahen uns kaum an und erwiderten auch unseren Gruß nicht. Die 30- bis 40jährigen Männer begriffen als erste, was wir eigentlich von ihnen wollten. Sie waren es, die uns an Feste in andere Dörfer mitnahmen oder uns sagten, was wann stattfinde. Sie erzählten uns, was sie von ihrer Kultur noch wußten. Aber nur einer oder zwei dieser Männer besaßen noch einen «Überblick» über ihre Kultur. Viele waren an ihrer eigenen Kultur nicht mehr stark interessiert und wußten entsprechend wenig⁹. Aber nur die wenigsten gaben es zu, daß sie etwas nicht wußten, wenn wir sie befragten. Oftmals erhielten wir Antworten, die einfach nicht stimmen konnten – und zwar nicht bloß, weil sie in kein ethnologisches Konzept gepaßt hätten...

Erst nach und nach merkten wir, wer ein zuverlässiger Informant war, und nach etwa vier Monaten hatten dies auch die meisten Männer gelernt. Sie gaben nicht mehr einfach eine Antwort, damit ich nicht mehr fragte, sondern sagten, dieser oder jener Mann wisse mehr darüber; jener Mann wisse sehr viel (Pidgin: *em i bigpela man* – er ist ein großer Mann), er selbst sei, verglichen mit ihm, nur ein «manki nating», ein «Knabe, der kein großes Wissen besitze». Sie, all jene Männer, die mir besonders in der ersten Zeit viel halfen, hatten eingesehen, daß sie dabei waren, ihre Kultur zu vergessen und daß es höchste Zeit war, sie aufzuschreiben. Manchmal forderten sie uns direkt auf, dieses oder jenes zu notieren, damit die Information nicht verloren gehe.

Etwa 15 Kinder fuhren täglich in die Missionsschule nach Kapaimari. Viele junge Männer zwischen 15 und 20 Jahren befanden sich auf Schulen irgendwo in Küstenstädten; viele junge Mädchen waren in Missionsschulen; sie alle kehrten nur in den Weihnachtsferien nach Hause. Von ihnen sagten die Eltern, daß sie bereits nicht mehr die einheimische Sprache voll beherrschten und lieber Pidgin sprachen, sogar mit

⁹ In einem Patrol Report von 1959/60 schreibt schon H.R. DICKINSON: «It is possibly unfortunate that the present generations are at a stage where they care little about village ties.»

ihren Eltern. Die Bezeichnungen «nyait»¹⁰ und «nyamei» («Vater» und «Mutter») waren auch von kleineren Kindern zu einem beachtlichen Teil durch die Pidgin-ausdrücke «papa» und «mama» ersetzt worden.

Alle Männer des Dorfes sprechen heute Pidgin¹¹; die jüngeren sprachen es fließend, die älteren eher weniger klar und oft nur widerwillig, nicht nur weil sie sich in dieser Verkehrssprache nicht hätten klar ausdrücken können, sondern weil sie sich mit ihrer Sprache und allem, was damit zusammenhängt, besonders verbunden fühlten. Ihre Informationen waren für mich die wertvollsten, da diese Menschen in einer Zeit aufgewachsen sind, in der die Kultur noch weitgehend «intakt» war und die Männer über ein einheitliches Weltbild verfügten. Mit den älteren Männern kamen wir erst in Kontakt, nachdem die jüngeren zu uns einigermaßen Vertrauen gefaßt hatten. Während meiner Feldarbeit gab es manchmal «tote Punkte», zum Beispiel, wenn Männer eines bestimmten Clan¹² bei uns auftauchten und uns Cargo-Geschichten erzählten, die sie für wahr hielten, und dann behaupteten, auch wir würden unser Geld selber herstellen, ja uns aufforderten, ihnen das Verfahren zu zeigen. Je mehr wir dies abstritten, desto fester waren sie davon überzeugt, daß wir es wüßten. Auch nützten Erklärungen über das Geld- und Bankwesen nicht sehr viel (obwohl diese von Männern, die nicht von Cargo-Gedanken beherrscht waren, verstanden wurden). Hin und wieder entstanden dadurch Feindseligkeiten, die sich dann gegen die «Weißen» im allgemeinen richteten. Auch die Tatsache, daß wir gerade in diesen Clan aufgenommen worden waren, änderte nicht viel daran. Glücklicherweise bildeten diese Cargo-Gedanken jeweils nur vorübergehende Phasen.

Die Anwesenheit von Ethnologen wirkt immer stimulierend, besonders wenn – wie in unserem Fall – mehrere Ethnologen gleichzeitig in verschiedenen Dörfern des gleichen Gebietes leben und der Konkurrenzkampf zwischen den Dörfern so groß ist wie am Mittel-Sepik. Oft hörten wir den Satz: Mipela winim ol – wir werden die andern Dörfer schlagen (d.h. wir werden euch am meisten über unsere Kultur erzählen). Manchmal war es schwierig festzustellen, ob sie irgendein Fest auch in diesem Rahmen durchgeführt hätten, wenn wir nicht anwesend gewesen wären. Eines Abends zum Beispiel beschlossen die alten Männer, ein traditionelles Singsing abzuhalten. Es handelte sich dabei um die Darstellung des Sago-Zyklus des Nangusime-Clans. Die jungen Burschen waren – wie bei allen Festlichkeiten – mit ihren Gitarren angerückt und klimpten darauf herum. Bevor das Fest stattfand, hatten sie Zettel im Dorf angeschlagen. Darauf stand, daß auch sie, die jungen Leute, etwas vom Fest haben wollten und daß es nicht bloß die alten Männer bestreiten dürften. – Die alten Männer kamen an diesem Abend in Fahrt. Sie sangen ihre Lieder mit einer Begeisterung, wie wir sie selten erlebt hatten. Gegen Mitternacht begehrten die jungen Leute auf; sie wollten nun Gitarre spielen und tanzen (nach europäischem Vorbild). Die alten Männer lehnten ab. In der Folge entwickelte sich ein Streit zwischen den alten und den jungen Männern, bei dem es einige Handgreiflichkeiten gab, der dann aber auf traditionelle Weise, durch die gegenseitige Übergabe von Betel, beendet wurde. Die Jungen aber mußten abseits vom Festplatz der Alten Gitarre spielen und tanzen.

¹⁰ Eine einheitliche Iatmul-Orthographie liegt noch nicht vor. Folgende Zeichen wurden in dieser Arbeit verwendet: i für stumpfes i, ə wie in französisch maître, ng für ngg, sh für sch, β für einen Konsonanten zwischen b und v. Die Betonung liegt in der Regel auf der ersten Silbe eines Wortes.

¹¹ Im Patrol Report von 1969 wird aufgeführt, daß 16 Männer und 11 Frauen Pidgin sprechen. In Wirklichkeit können aber fast alle Männer und ein großer Teil der Frauen Pidgin sprechen.

¹² Im folgenden werden die englischen Bezeichnungen clan und lineage, wie sie in der heutigen Literatur verwendet werden, übernommen, um Verwechslungen mit anders definierten ähnlichen Begriffen zu vermeiden (vgl. z.B. Fox 1967: 40–50, SCHUSKY 1965: 26–27).

Der Kontakt zum Dorf lief – wie aus dem bisher Gesagten hervorgeht – in erster Linie über die Männer. Die Frauen verhielten sich scheu und zurückhaltend, besonders wenn wir auf dem Weg zum Männerhaus waren. Höchstens hörten wir, wenn wir wieder einmal Versuche in der einheimischen Sprache unternahmen, wie Frauen und Kinder über unsere Sprachversuche kicherten und sich offensichtlich königlich amüsierten. Labuanda, eine etwa 25jährige Frau, Mutter von zwei Kindern, war meine erste weibliche Kontaktperson. Sie nahm mich als erste nach einigen Wochen einmal zum Fischfang mit. Sie wollte mir unbedingt auch das Flechten von Taschen beibringen, was ich aber trotz zahlreicher Versuche und ausdauernder Bemühungen seitens Labuanda nicht begriff. Auch verfügte sie über den Ehrgeiz, mich die einheimische Sprache sprechen zu lehren, und es verging kein Tag, an dem sie mich nicht mit Wörtern und Sätzen überhäuft hätte. Selbst noch nach 5 Monaten beharrte sie darauf und sprach oft in Iatmul mit mir, obwohl ich es nie über einige elementare Sätze hinausgebracht hatte. Wenn ich ihr dann in Pidgin antwortete, fand sie wahrscheinlich, ich sei besonders dickköpfig. Labuanda hat mir als Vermittlerin unbezahlbare Dienste geleistet: erst sie brachte mich in Kontakt mit den übrigen Frauen. Unvergeßlich ist mir jener Nachmittag geblieben, an dem die Frauen des Dorfes unter einem Haus saßen und Tabakblätter auf Bast aufzogen. Labuanda brachte mich zu ihnen, und ich half mit, so gut es ging. Die Frauen lächelten mir zu, sie sprachen untereinander über mich. Dann sagten sie immer wieder den gleichen Satz, den Labuanda mir schließlich übersetzte: Du bist eine Frau, wir sind Frauen, wir werden uns verstehen.

Nach rund zweieinhalb Monaten konzentrierte ich mich ganz auf die Frauen. Bei meiner Arbeit hat mich besonders das mythische Wissen der Frauen interessiert. Zuvor hatte ich viele stori (jegliches Erzählgut wird im Pidgin als «stori» bezeichnet) von Männern aufgenommen. Als ich mich bei den Frauen nach Erzählungen und Mythen erkundigte, stieß ich auf Ablehnung. Erst Sabwandshan verstand oder wollte verstehen, was ich meinte. Sie erzählte mir die ersten Geschichten. Von da an war es für mich ein leichtes, auch von andern Frauen stori aufzunehmen. Bis zu jenem Zeitpunkt hatte ich bei den Männern des Dorfes fast den Status eines Mannes innegehabt. Ich durfte ins Männerhaus gehen und auch bei vor Frauen geheimgehaltenen Zeremonien dabei sein – eigentlich nur mit einer Ausnahme. Als ich aber die Frauen nach stori auszufragen begann und auch viele sammeln konnte, war der Kontakt zu den Männern gestört. Obwohl ich meine männlichen Informanten weiterhin bat, mir irgend etwas zu erzählen, stießen meine Bitten auf taube Ohren, und ich habe kaum mehr Erzählungen von ihnen aufnehmen können.

In Sabwandshan fand ich so viel wie eine Freundin. Sie war eine der wenigen Frauen, die viele Küstenstädte, auch Rabaul, besucht und einiges gesehen und erlebt hatte. Sie war zugleich auch einer der wenigen Menschen, die sich des raschen Wandels, dem ihre Kultur unterlag, bewußt waren. Sie wußte auch, daß die Australier und Europäer anders lebten und dachten. Aber sie war dadurch nicht verunsichert worden wie viele andere Menschen des Dorfes. Sie lebte so, wie sie es für richtig hielt. Obwohl irgendwie ein Außenseiter der Gemeinschaft, war sie paradoxerweise sehr mit ihrer Kultur verbunden. Sie tat – so weit ich dies feststellen konnte – nie etwas, von dem sie glaubte, es würde unser besonderes «Wohlgefallen» erwecken; sie erledigte immer alles so, wie sie es auch bestimmt in unserer Abwesenheit getan hätte.

Sabwandshan hat mir aus ihrem Leben erzählt, nicht weil ich sie danach gefragt habe. Und ich habe mich mit ihr verbunden gefühlt. Die Objektivierung Ethnologin-Ethnographie, oder roher ausgedrückt: Subjekt/Forschungsobjekt, war zwischen mir und Sabwandshan aufgehoben. Sie bleibt mir als Freundin und weniger als wertvolle Informantin in Erinnerung. Sabwandshan blieb die einzige. Das Erlebnis des anderen,

der anderen Werte und des anderen Verhaltens war sonst fast in allen menschlichen Beziehungen, die sich in diesen sechs kurzen Monaten ergaben, stärker als das Erlebnis des persönlich Gemeinsamen, des gegenseitigen Sich-Verstanden-Fühlens.

Es wäre aber ungerecht, wenn ich die Beziehungen zu den andern jungen und älteren Frauen verschweigen wollte. Ich habe – und das trägt vielleicht auch zum Verständnis der Resultate meiner Untersuchung bei – viel von den Frauen gelernt. Es war mir nicht möglich, sie bloß zu «erforschen». Sie, die Frauen von Kararau, verfügten über eine Größe und innere Sicherheit oder Festigkeit, die mich oft erstaunte und die ich bei den Iatmul-Männern eher vermißte. Von ihrem Blickpunkt aus sah die «Kultur» (unter der ja im allgemeinen die «Kultur der Männer» verstanden wird) anders aus, als ich diese zuvor aus dem Blickwinkel der Männer und der bisher erhältlichen Literatur kennengelernt hatte. Dies darzulegen soll in den folgenden Kapiteln versucht werden.

Die Präsentation des Feldmaterials

Die vorliegende Arbeit beruht zum größten Teil auf Material, das ich in Kararau sammeln konnte. Es wurde durch Vergleichsmaterial aus andern Dörfern, das mir die Mitglieder der Sepik-Expedition zukommen ließen, ergänzt. Im weiteren wurden auch Berichte von australischen Verwaltungsbeamten – so weit sie uns in Ambunti, Angoram, Port Moresby und Canberra¹³ zugänglich waren – herangezogen. Die hauptsächlich ethnologische Literatur über die Iatmul wurde bereits im Vorwort erwähnt.

Das Feldmaterial wurde absichtlich nicht nach streng analytischen Kategorien aufgesplittert und verzettelt. Vielmehr habe ich versucht, zu Punkten und Problemen, die mir wesentlich erschienen, ganzheitliche Aussagen zu machen in der Absicht, Schilderungen und Erzählungen im Rahmen kulturgebundener Ereignisse zu belassen und damit die kulturinternen Sinnzusammenhänge aufzuzeigen.

¹³ Die Archivarbeiten in Ambunti, Port Moresby und Canberra wurden von Prof. M. und Frau G. Schuster übernommen. Ich selber habe in Angoram während zwei Tagen das Archiv nach Verwaltungsberichten und Gerichtsakten durchgesehen.

Die ökonomische Rolle der Frau

1. Das Dorf

Die ersten Bewohner von Kararau¹ sind früher – laut einheimischen Berichten – von einem Ort gekommen, der sich in der Nähe von Gaikorobi befindet. Dieses «Urkararau» wird als «Moot»², «Wagenge» und «Wewunge» angegeben. In mehreren Etappen muß diese Bevölkerungsgruppe bis zum ungefähr heutigen Standort gezogen sein, wo Kararau (Kararau ist der Name eines mythischen Krokodils) heute liegt. Bis etwa zur Jahrhundertwende lag das Dorf am offenen Sepiklauf, wobei auch hier die Siedlung nie über Jahrzehnte hinweg auf dem gleichen Grundstück blieb.

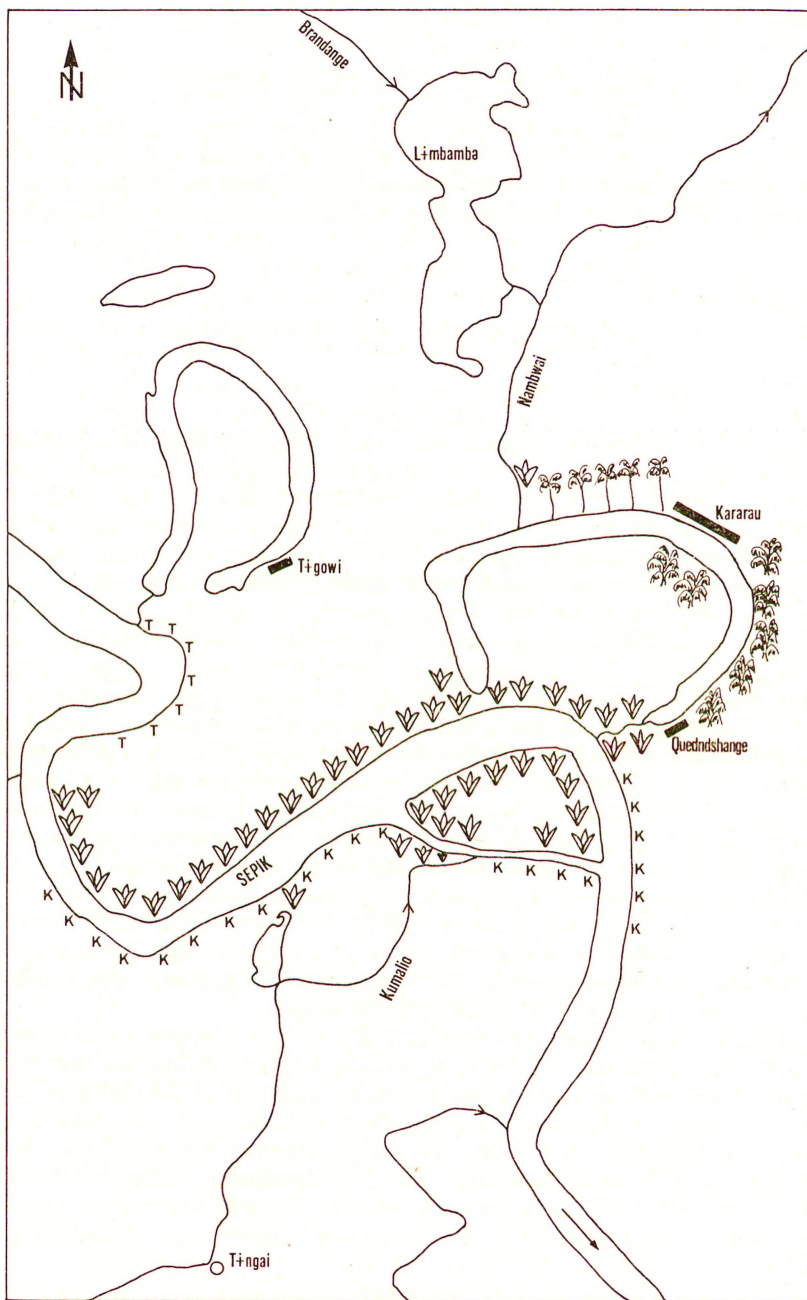
Nach einem Kriegszug der Männer von Palimbe gegen Kararau (etwa um 1880), bei dem viele Männer und Frauen von Kararau getötet und fast alle Häuser niedergebrannt wurden, baute die noch übriggebliebene Bevölkerung ein neues Dorf, etwa 4 Kilometer vom alten Siedlungsort entfernt, an einem damals noch stärker ziehenden Teil des Sepiklaufes. Kurz danach mag der Sepik seinen Lauf geändert haben, so daß die alte Siedlung an eine tote Flußschlinge zu liegen kam. Die Neugründung lag damit an der Einmündung des abgeschnittenen Mänders in den neuen Lauf des Sepik. Behrmann und Roesicke fanden Kararau an dem Ort, der heute Quedndshange («Kleines Blatt») heißt. In Quedndshange ließen sich um etwa 1910 Männer und Frauen des Mairambu-Clans, die nach einem Streit ihr Heimatdorf Timbunke verlassen hatten, nieder. Sie gründeten dort den Dorfteil Muintshembit – nach dem gleichnamigen Männerhaus benannt. Heute stehen in Quedndshange nur noch einige wenige Hütten (die alle dem Dorfteil Muintshembit angehören).

Nach der Befriedung des Gebietes durch die australische Verwaltung, etwa im Jahr 1930, wurde das Dorf wieder an den alten Ort verlegt. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden die neuen Häuser in der Richtung nach Quedndshange gebaut, so daß eine abermalige Verschiebung des Dorfes stattfand.

Aus dem Situationsplan geht hervor, daß die Gärten ziemlich weit vom heutigen Dorf entfernt, am offenen Sepiklauf liegen. Die Gärten der Männer und Frauen, die heute noch in Quedndshange leben, liegen größtenteils in der näheren Umgebung dieses kleinen Siedlungsplatzes. Zwischen Quedndshange und Kararau liegt ein Stück Wald, das hauptsächlich aus Sago- und Limbumpalmen besteht. Dieser Wald ist in verschieden große Parzellen aufgeteilt, die alle individueller Besitz sind. Nordwestlich von Kararau liegt der Betelpalmenwald, in dem fast alle Männer ein eigenes Stück Land besitzen. Auch hier verlaufen die Grenzen unregelmässig und sind für den unein-

¹ Zur Lage von Kararau innerhalb des Mittelsepik-Gebietes s. SCHUSTER 1973: 475–478. Die Schreibweise der Dorfnamen wurde der Aussprache der Bewohner von Kararau angepaßt. Aus diesem Grund weicht die Schreibweise von der auf früheren Karten (BEHRMANN, BATESON, SCHUSTER) leicht ab. Beispiele: Palimbe statt Palimbai, Angerman statt Angriman, etc.

² Diese Angabe aus Kararau wurde von Markus Schindlbeck, der in Gaikorobi gearbeitet hat, bestätigt. Ihm wurde dieser legendäre Ort, an dem nur noch Steine des Waak-Kulthügels zu sehen waren, gezeigt.



Betelpalmenwald



Sago- und Limbumpalmenwald



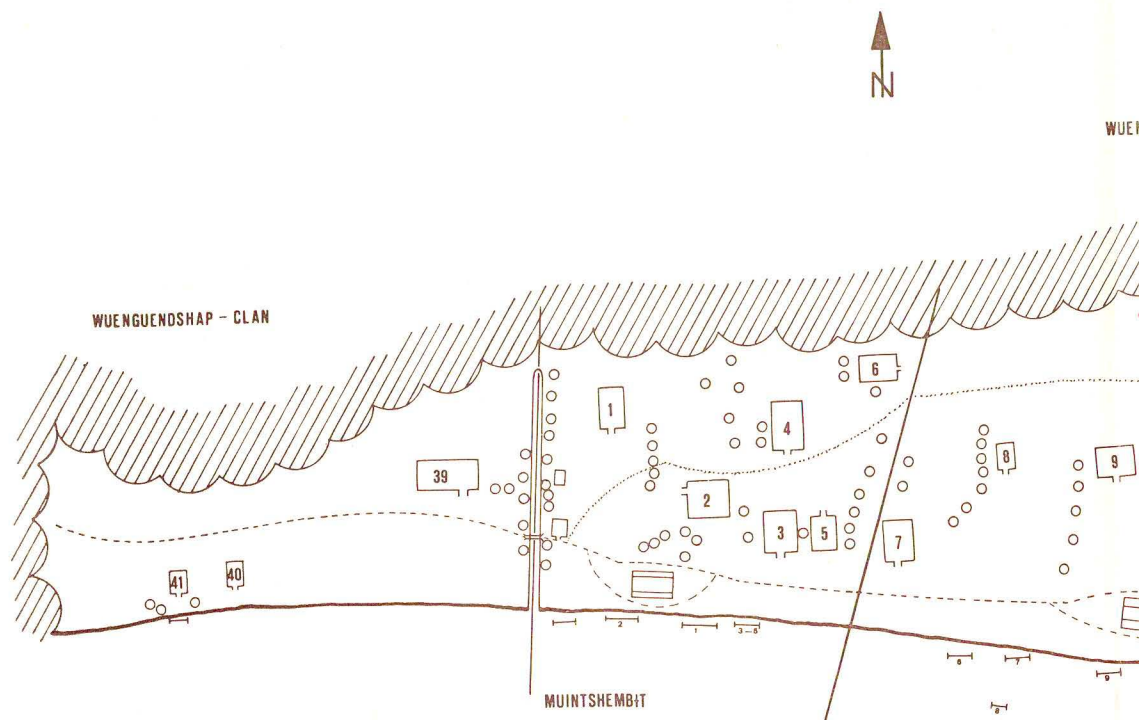
Pflanzungen von Kararau



Pflanzungen von Kamenimbit














Pflanzungen von Tigowi



Dorfplan von Kararau

0 10 100 m

-  Männerhaus
-  Kanuanlegestelle
-  Pfosten des ehemaligen Männerhauses Kosembit
-  waak-Stein des Kulthügels ehemaliger Männerhäuser
-  Kokospalmen
-  Friedhof
-  Frauenweg
-  Männerweg
-  Clanlandgrenzen
-  Dorfteilgrenzen
-  Wald

WUENGUENDSHAP - CLAN

YAGUM - CLAN

NANGUSIME - CLAN

WUENGUADE - CLAN

EMASA - CLAN

SAUNDSHANE - CLAN

NAUA - CLAN

KORBMUI CLAN

KOSEMBIT

KRAIMBIT

SEPIK - ARM



(Die Nummern bei den Kanuanlegestellen verweisen auf die Zugehörigkeit zum entsprechenden Haus)

- 1 Asenau, Clan: Nangusime
Kabun, Clan: Korbmu
- 2 Kandshingau, Yamandane-Lineage des Mairambu-Clan
Uemanoli (Ueman), Clan: Mairambu
Wutnagwan, Yamandane-Lineage des Mairambu-Clan
Betshiyimbunagui, Clan: Ya
- 3 Gimbun, Yamandane-Lineage des Mairambu-Clan
Namui, Clan: Wuenguendshap
- 4 Gau, Yamandane-Lineage des Mairambu-Clan
Kerunda, Clan: Emasa
Dangunbragui
- 5 Mindshindimi (Mindsh), Yamandane-Lineage des Mairambu-Clan
Tambaragui, Clan: Wuenguendshap
- 6 Pampandaun, Clan: Korbmu/Mandali (?)
Kukumbe, Clan: Emasa
- 7 Kambakimbi, Clan: Semai
Olinganau, Clan: Emasa
- 8 leerstehend, gehört dem Clan Wuenguendshap
- 9 Gowi, Clan: Semai
Dshangu, Clan: Sameanguat
- 10 Kubeli, Boigum-Lineage des Wuenguendshap-Clan
Mingunda (Mingu), Kisamalidshane-Lineage des Emasa-Clan
- 11 Kamangali, Boigum-Lineage des Wuenguendshap-Clan
Kwapmei, Clan: Yagum
Karabindsha, Clan: Sameanguat
Labu, Clan: Wuenguendshap
Wanyo, Boigum-Lineage des Wuenguendshap-Clan
Labuanda, Clan: Nangusime
Tshui, Boigum-Lineage des Wuenguendshap-Clan
Sapingen, Clan: Naua
- 12 Neues, noch nicht bewohntes Familienhaus von Kamangali
- 13 Haus von Kamangali, das er allein bewohnt
- 14 Wosange, Clan: Wuenguendshap
Angumali (Angu), Clan: Lenga
Wangen, Clan: Wuenguendshap
- 15 Tshindu, Kisamalidshane-Lineage des Emasa-Clan
Nagua, Clan: Yagum
Gangi, Clan: Yagum
Kungun, Boigum-Lineage des Wuenguendshap-Clan
- 16 Yamanabi, Clan: Mairambu
Mänditagwa, Clan: Yagum
- 17 Wulingau, Clan: Semai
Sragui, Clan: Emasa
Tibuantshan, Clan: Semai
Kandshui, Clan: Emasa
- 18 Kabuseli, Clan: Yagum
Baragunda (Barab), Clan: Semai
Yambunde (Yambombe), Boigum-Lineage des Wuenguendshap-Clan

- 19 Naundu, Clan: Mbowi-Nangusime
- 20 Saun, Clan: Mbowi-Nangusime
Shamban (Samban), Clan: Yagum
- 21 Koliuan, Clan: Mbowi-Nangusime
Senguimanagui (Sengui), Kandshene-Lineage des Mairambu-Clan
Ngu, Clan: Wuenguendshap
Brmbo, Clan: Nangusime
- 22 Sonembange, Clan: Yagum
Keimambi, Clan: Emasa
- 23 Slabui, Clan: Yagum
Maabma, Yamandane-Lineage des Mairambu-Clan
Wambrendsha (Wombre), Clan: Wuenguendshap
- 24 Sangrue, Clan: Yagum
Tipmange, Kandshene-Lineage des Mairambu-Clan
Kengunda, Clan: Mandali
- 25 Kolindshimbu, Clan: Wuenguendshap
Komeagui, Clan: Yagum
Kugua, Kandshene-Lineage des Mairambu-Clan
Kai, Clan: Wuenguendshap
Aglimbə, Clan: Wuenguendshap
Langda, Clan: Mbowi-Nangusime
- 26 Tanguanimbi, Clan: Naua
- 27 Kisaman, Clan: Wuenguendshap
Amblangu, Clan: Mandali
- 28 Wolingen, Clan: Emasa
- 29 Dshoimbange, Clan: Emasa
- 30 Kindsheran, Clan: Emasa
Uangu, Kandshene-Lineage des Mairambu-Clan
- 31 Nimbukua, Clan: Naua
Meien, Clan: Semai
- 32 Kabusmeli, Clan: Sameanguat
Sagnaragwa, Clan: Semai
Kabusnamak (Kabus), Clan: Sameanguat
- 33 Wolimoe, Clan: Korbmu
Pampanda, Clan: Emasa
- 34 Yaknabi, Clan: Emasa
Gaunamak, Clan: Mbowi-Nangusime
Woliragwa, Clan: Korbmu
Tshisendimi, Clan: Emasa
Mimbian, Yamandane-Lineage des Mairambu-Clan
Mäm, Clan: Emasa
Nimbianda, Clan: Wuenguendshap
- 35 Haus von Yaknabi, das er allein bewohnt
- 36 Haus des Lehrers
- 37 Schule
- 38 Kirche
- 39 store
- 40 haus polis
- 41 haus kiap

geweihten Besucher nicht erkennbar. Einige wenige Gärten liegen am Baret (Pidgin-Bezeichnung für einen kleinen Seitenarm eines Flusses) Nambwai, der von Kararau bis kurz oberhalb Timbunke führt und dort wieder in den Sepik mündet. Dieser Baret ist – nach Angaben der Leute – nicht vor 1925 entstanden. Der Zulauf des Baret wurde wenig oberhalb des Dorfes von der Dorfbevölkerung in langer Arbeit gegraben. Ursprünglich begann der Baret seinen eigentlichen Lauf erst vom damals noch viel größeren See Limbambə.

Wie alle abgeschnittenen Mäander droht auch die tote Flußschlinge, an der Kararau liegt, zu versanden. Der Zufluß muß deshalb immer wieder freigeschaufelt werden.

Das Dorf selbst liegt hinter dem teilweise recht dichten Ufergebüsch versteckt. Nur die langen Bambusstangen, die zum Anbinden der Kanus dienen, liegen außerhalb der Uferlinie. Das Ufergebüsch – teilweise große Bäume – ist zur Regenzeit ein willkommener Schutzgürtel gegen den von Südwesten heftig einfallenden Wind.

Das Dorf liegt langgestreckt dem Ufer entlang. Kararau³ ist in drei Dorfteile unterteilt, die nach Männerhäusern benannt sind: am westlichen Ende liegt der Dorfteil Muintshembit, daran anschließend, durch eine Reihe von Kokospalmen getrennt, der Dorfteil Kosembit. Der dritte Dorfteil, der an Kosembit, wiederum durch eine Reihe von Kokospalmen getrennt, anschließt, ist Kraimbit. In Muintshembit und Kosembit standen zur Zeit unseres Aufenthaltes noch Männerhäuser, die zwar in keiner Hinsicht mehr mit jenen, die Behrmann und Roesicke in Kararau noch photographieren konnten, zu vergleichen sind. Immerhin dienten sie noch als Versammlungshäuser der Männer. In Kraimbit stand eine kleine Hütte, die zwar nicht als Männerhaus bezeichnet wurde, aber als Treffpunkt der jungen Männer galt.

Der Hauptweg führt dem Ufer entlang durchs ganze Dorf. Er beginnt beim Baret Nambwai, führt durch den Betelwald, dann an den beiden Männerhäusern vorbei bis ans andere Ende des Dorfes. Ein kleiner Pfad verbindet von dort aus Kararau mit Quedndshange. Der Hauptweg gilt als Männerweg. Frauen dürfen während Feierlichkeiten der Männer diesen Weg nicht benützen. An gewöhnlichen Tagen ist es ihnen auch verboten, zwischen Männerhaus und Flußufer durchzugehen. Der Frauenweg führt auf der Rückseite der Häuser entlang, ebenfalls vom einen Ende des Dorfes zum andern. Männer sind auf diesem Pfad kaum anzutreffen, nicht weil es ihnen verboten wäre, ihn zu benützen, sondern weil er als gut genug für Frauen, nicht aber für Männer gilt.

Die Häuser sind größtenteils so ausgerichtet, daß die Front gegen die Wasserseite blickt. Dementsprechend befindet sich auch die Haupttüre gegen die Wasserseite hin. Nur einige wenige Häuser weichen von dieser Lage ab.

2. Die Nahrungsgrundlage

2.1. *Der Fisch- und Schildkrötenfang*

Am frühen Morgen, wenn die ersten hellen Streifen am Himmel sichtbar werden, erwacht das Dorf zum Leben. Kinder klettern als erste die Hausleiter hinunter. Die Frauen lassen die Hühner frei, die sie die Nacht über in kleinen Hüttchen untergebracht haben, und holen frisches Wasser. Die Männer machen sich auf den Weg zu ihrem Badeplatz, der sich außerhalb des Dorfes befindet. Dann wird das Feuer im Männerhaus entfacht, das erste Tabakblatt wird kurz auf die Glut gelegt und dann

³ Die Bewohner von Kararau nennen ihr Dorf «Kalalo», «Kalo», aber auch «Kararau».

geschickt zu einer Zigarre gerollt, oder irgendein alter Mann kaut die erste Betelnuß. Die Frauen machen sich zum Fischfang bereit. Sie legen ein glimmendes Stück Holz in eine kleine Feuerschale, die im Heck des Kanus Platz findet. Sie verstauen den Fischepeer oder einige kurze Angelruten im Kanu und schließlich noch das Kleinkind, das noch nicht entwöhnt ist. Die Mutter bettet es in den Einbaum und biegt eine Palmblattscheide so zurecht, daß das Kind unter einem gewölbeähnlichen Dach – gegen Regen und Sonne geschützt – liegen kann. Die größeren Kinder bleiben im Dorf zurück, unter die Obhut einer Mitbewohnerin des Hauses oder des Vaters gestellt. Dann stoßen die Frauen vom Ufer ab. Oft fahren sie gemeinsam vom Dorf fort, unauffällig, da sie in der Dämmerung auf dem dunklen Wasser kaum erkennbar sind. Sie plaudern und rudern mit kräftigen Stößen aus der Sichtweite des Dorfes.

Obwohl die Frauen das Dorf in Grüppchen verlassen, trennen sie sich bald einmal, und jede Frau fängt allein Fische. Steht die Sonne ein wenig höher am Himmel, treffen sich einige Frauen an irgendeinem markanten landschaftlichen Punkt. Dann legen sie ein Tabakblatt auf die mitgenommene Glut, wickeln eine Zigarre und lassen das Kanu ins Ufergebüsch treiben. Sie geben dem Kleinkind die Brust, holen ein Stück Sagofladen aus einem Beutel hervor oder schaben mit einem zugefeilten Löffel (früher wurden Muscheln verwendet) das Fleisch aus einer Kokosnuß. Sie plaudern und lachen miteinander. Nur wenn eine Frau außergewöhnlich viele Fische gefangen hat, beginnen die Frauen, die sich gerade getroffen haben, den Ertrag des Fischfangs zu vergleichen. Aber kaum je zählt eine Frau ihre Fische. Für sie ist der Fischfang etwas Alltägliches, Lebensnotwendiges.

Manche Frauen fahren nach einer rund halbstündigen Pause, während der manchmal die eine oder andere einen frischen Fisch auf der angefachten Glut röstet, zu den Wasserpflanzen. Sie pflücken einzelne Blätter, die sie dann später zuhause als Gemüse zusammen mit dem Fisch kochen. Meistens aber fahren die Frauen nach dieser Pause zum Wald, um Feuerholz zu schlagen. Sie sammeln dort nicht einfach Holz ein, sondern wählen ganz bestimmte Sorten aus, die als ideales Brennholz gelten.

Die Frauen, die zum Fischfang gefahren sind, kehren meistens erst gegen Mittag, manchmal auch erst am frühen Nachmittag, nach Hause zurück.

2.1.1. *Die Fischfangtechniken: Angel, Speer und Reuse*

In der Trockenzeit fischen die Frauen fast ausschließlich mit einer Angelrute, die aus einem etwa 60 Zentimeter langen Bambusstab besteht, an dem eine mehrere Meter lange Schnur (Nylonfaden) festgebunden ist. Als Angelhaken werden heute Angeln aus dem store der Mission verwendet. Da die Frauen keine «Schwimmer» kennen, verlangt der Fischfang eine relativ große Konzentration, damit die Fischerin im richtigen Augenblick die Angelschnur anzieht. An den Angelhaken werden vorwiegend kleine Krebschen gespießt. Diese werden auf dem Weg zum Fischplatz gesammelt. Die Frauen fahren zu diesem Zweck zu einem Teppich von schwimmenden Wasserpflanzen. Dann wird das Netz, das einen Durchmesser von 40 bis 50 Zentimeter aufweist, unter die Pflanzen geschoben und mit einer ruckartigen Bewegung samt den Wasserpflanzen ein wenig in die Höhe gehoben. Sie ziehen das Netz zurück und lesen die kleinen Krebschen heraus, die durch das Schütteln hineingefallen sind. Früher verwendeten die Frauen wesentlich größere Netze zum Fischfang⁴; zu zweit wurden die Netze durch das seichte Wasser gezogen. Warum diese Technik aufgegeben wurde, ließ sich nicht feststellen. Ein Iatmul-Mann meinte bloß, die Frauen seien heute zu faul dazu, solch große Netze anzufertigen.

⁴ BATESON 21958: Plate XVI B.

Manche Frauen legen zwischen fünf und acht Angelruten ins Wasser aus. Oft werden diese schwimmenden Rohre quer über den toten Sepikarm verteilt. Die Frau kehrt dann nach ein, zwei Stunden zurück und kontrolliert die Angelhaken. Der Fischfang ist jedoch ertragreicher, wenn die Frau das Angelrohr quer übers Kanu legt und mit der Hand festhält, weil sie jederzeit die Angelschnur anziehen kann, wenn sie glaubt, daß ein Fisch angebissen hat. Auf diese Weise fängt sie pro Stunde bis zu zehn Fische, vorwiegend Makau-Fische⁵. Der wegen seines Fleisches besonders geschätzte kamui-Fisch (Pidgin: pis i gat nil) wird mit rohem Makaufleisch oder auch nur roher Makauhaut gefangen. Der Makau ist erst seit wenigen Jahren im Sepik heimisch, hat sich aber mit ungeheurer Geschwindigkeit verbreitet und die anderen Fische verdrängt.

Fischen mit dem Angelhaken gilt als typisch weibliche Beschäftigung, die nie von einem Mann ausgeübt wird, während der Fischspeer von Männern und Frauen benützt wird.

Wenn der Wasserspiegel in der Regenzeit ansteigt und der Boden des Betel-Palmenwaldes überschwemmt ist, verwenden die Frauen den Speer zum Fischfang. Der Makau hält sich mit Vorliebe in seichten Gewässern auf, wo er dann einfach zu speeren ist. Nicht selten werden mit dem Fischspeer zwei bis drei Fische auf einmal aufgespießt. In dieser Zeit fahren auch die Kinder zum Fischfang, den sie zwar spielerisch betreiben. Auch Männer greifen hin und wieder zum Fischspeer, besonders nachts, wenn sie beim Schein der Taschenlampe Fische schießen können.

Während der Hochwasserzeit tauchen die Aale in grosser Zahl auf. Frühmorgens treiben sie schlafend an der Oberfläche und sind deshalb leicht zu speeren. Wegen des fetten Fleisches sind sie bei den Einheimischen besonders beliebt. Der Aal ist auch derjenige Fisch, der oft von Männern gespeert wird. Sind mehrere Männer in einem Kanu beisammen, so werden sie aufgeregt, wenn sie auf dem offenen Wasser einen Aal entdeckt haben. Wer dann einen Fischspeer bei sich hat, schießt auf ihn, angefeuert durch «Ratschläge» der übrigen Kanuinsassen. Für die Männer bedeutet der Aalfang so etwas wie ein Jagderlebnis. Dies ist wohl auch der Grund, warum sie frühmorgens das Dorf mit dem Fischspeer im Kanu verlassen, und weniger weil sie gezwungen wären, zum Speisezettel unbedingt etwas beizutragen. Die Männer kehren nach einigen wenigen Stunden, den Kanuboden mit glitschigen, sich schlängelnden Aalen übersät, ins Dorf zurück, wo sie sich dann gegenseitig noch lange erzählen, wieviele und wie große Aale sie erlegt haben.

Bei «normalem» Hochwasser wird das Land nur knapp überschwemmt, so daß die von Waldbesitzern gezogenen Gräben auf ihrem Land zu kleinen Bachläufen werden, in denen sich die Fische tummeln. Dort stellen dann die Frauen der Landbesitzer die Reusen auf. Manche Frauen, vor allem jene, die über kein eigenes Stück Wald mit einem solchen Graben verfügen, hängen die Reusen in den Nambwai-Baret. Jedes Jahr kann nur während einiger Wochen mit Reusen gefischt werden. Der Wasserstand darf nicht zu hoch und nicht zu niedrig sein. Zudem eignen sich Reusen nur für fließende Gewässer, und da Kararau an einem toten Wasserarm liegt, sind die Möglichkeiten, Reusen aufzustellen, beschränkt.

Am späten Nachmittag fahren die Frauen mit den Reusen an den Standort. Sie stellen mehrere im gleichen Bächlein auf. Manchmal bauen sie kleine Wassersperren, so daß das Wasser fast nur noch durch die Reuse einen Durchgang findet. Im Nambwai-Baret werden die Reusen an Bambusstangen befestigt. Am folgenden Morgen leeren die Frauen die Reusen, indem sie den ganzen Inhalt, meistens kleinere Fische, in einen besonderen Korb schütten.

⁵ *Tilapia mossambica* (SCHULTZE-WESTRUM 1972: 65).

2.1.2. *Die Fischfanggebiete*

Wenn die Frauen im seichten Gewässer Fische speeren, beachten sie die Grenzlinien der einzelnen Land- und Waldparzellen genau. Dies gilt in besonderem Maße beim Aufstellen von Reusen, und es würde niemandem einfallen, eine Reuse an einem Bachlauf aufzustellen, der einem andern Besitzer gehört. Da sich aber jedermann über die Grenzen der einzelnen Parzellen im klaren ist und sich auch daran hält, kommt es nie zu diesbezüglichen Konflikten.

Der Fischfang im offenen Wasser, sei es im toten Sepikarm oder draußen im Flußlauf, ist allen Bewohnern des Dorfes erlaubt. Territoriale Ansprüche, sei es nach Clan oder Hälfte, werden nicht erhoben. Aber Männern und Frauen eines anderen Dorfes ist es verboten, innerhalb des Gebietes von Kararau zu fischen. Früher gab es oft Streitigkeiten zwischen Kararau und Kanganamun wegen des Sees Limbambä. Schließlich wurde der See den Leuten von Kararau zugesprochen⁶.

2.1.3. *Das Angeln und Speeren von Wasserschildkröten*

Seit ungefähr acht Jahren werden auch Wasserschildkröten mit den Angelhaken gefangen. Früher wurden sie von den Frauen mit einem speerähnlichen Instrument gefangen, das anstelle der Speerspitze verschiedene, auf einer Linie liegende Zacken, also einen kammähnlichen Fortsatz aufwies. Damit wurde die während der Hochwasserzeit überschwemmte Graslandschaft systematisch abgestochen. Wenn der Schildkrötenspeer (die Iatmul nennen ihn «amma») auf einen Panzer stieß, ertönte ein dumpfer Klang. Da es in der ganzen Schwemmebene des Flusses kaum Steine gibt, die beim Auftreffen des Speers einen ähnlichen Ton abgeben könnten, wußte die Frau, daß sie auf eine Schildkröte gestoßen war. Sie selbst oder ein Kind tauchte dann auf den Grund hinab und holte die Schildkröte herauf. Heute wird diese Technik nicht mehr angewendet.

Die Frauen von Kamenimbit unternahmen als erste den Versuch mit einem Angelhaken. Sie spießten rohes Makaufleisch, das von Schildkröten gerne gefressen wird, an die Angel. Tatsächlich bissen einige Schildkröten an. Obwohl die Frauen von Kararau von diesen ersten erfolgreich verlaufenen Versuchen der Kamenimbit-Frauen wußten, übernahmen sie diese Technik nicht sofort. Als erste fuhr Komeagui, eine lebhaft, heute etwa 45jährige Frau, in die unter Wasser stehende Graslandschaft hinaus, um die Angel nach Schildkröten auszuwerfen. Ihr Mann Kolindshimbu begleitete sie dabei. Als Komeagui Erfolg hatte, versuchte es auch Maabma, die das erste Mal mit leeren Händen zurückkehrte. Aber sie fuhr an einem der folgenden Tage nochmals in die Kunai (Pidgin: Graslandschaft) und fing diesmal auch einige Schildkröten. Erst nachdem diese beiden Frauen die neue Technik ausprobiert hatten, folgten die übrigen Frauen ihrem Beispiel. Der Ertrag ist im Verhältnis zum Fischfang mager. In einer Zeitspanne von rund sechs Stunden fangen die Frauen zwischen zwei und sechs Schildkröten. Während dieser Zeit bleiben sie mit dem Kanu immer am gleichen Ort – meistens in der sengenden Sonne, denn in der Kunai wachsen kaum Bäume. Während sie die Angeln ausgeworfen haben, dürfen sie sich nicht bewegen, denn die Schildkröten reagieren auf jede Bewegung und verlassen fluchtartig den Ort, wenn sie verdächtige Geräusche oder Bewegungen wahrnehmen. So klagen die Frauen nach dem Schildkrötenfang darüber, wie zerschlagen und müde

⁶ Notiz eines Kiap im Village book vom 17. Oktober 1968: «Kanganamun forbidden to use or go near roundwater or build houses nearby until Demarcation Committee decides ownership.»

sie sind. Aber sie sind stolz auf ihre Beute, denn die Schildkröte ist ein geschätzter Leckerbissen.

Die Männer fangen Schildkröten auf eine andere Art: Sie brechen den Bau von Insekten ab, die diese an Bäumen anbringen. Teile dieses Insektenbaues werfen sie in geringen Zeitabständen immer wieder ins Wasser. Nach einiger Zeit entdeckt eine Schildkröte diesen Leckerbissen. Sie wagt sich aber erst nach einer Weile an die Wasseroberfläche. Mehrere Tiere folgen ihrem Beispiel. Erst wenn eine Schildkröte den ersten Bissen gefahrlos erwischt hat, wagen die übrigen Tiere, den Kopf aus dem Wasser zu strecken. In diesem Augenblick speert der Mann den Kopf der Schildkröte. Ein Mann gilt als besonders geschickt, wenn es ihm gelingt, an einem Tag mehrere Tiere mit dem Fischespeer zu erledigen.

Die Schildkröte gibt nur wenig Fleisch her, aber die Innereien werden – nachdem die Schildkröte im Wasser gekocht oder im Feuer geröstet wurde – mit besonderer Vorliebe verzehrt. Das Tier wird nicht sofort nach dem Fang getötet. Es wird in einen Netzsack ins Kanu gelegt und zuhause – wenn es nicht sogleich als Speise zubereitet werden soll – an Kopf und Vorderbeinen festgebunden, so daß es nicht mehr fliehen kann. Manche Frauen füllen ein Kanu bis zur Hälfte mit Wasser und legen dann die lebende Schildkröte hinein, wo diese über längere Zeit am Leben erhalten werden kann. Mit dem Töten der Schildkröte verhält es sich ähnlich wie bei den Fischen: Die Tiere werden nicht ganz getötet. Erst im siedenden Wasser oder im Feuer stirbt die Schildkröte, nachdem sie manchmal stundenlang mit halbdurchschnittener Kehle, aber immer noch lebend neben der Feuerschale gelegen hat. Eine ähnliche Behandlung erfahren auch Hühner und Enten. Außer zu den Schweinen, die im Dorf von den Frauen fast liebevoll aufgezogen werden, ist die Beziehung zu den (realen) Tieren distanziert.

2.2. *Die Fisch-Umfrage*

Das Weitergeben und Überreichen von Nahrung spielt bei den Iatmul eine wesentliche Rolle. Nicht nur bei der Heirat spielt das Geben und Nehmen von Nahrung zwischen Mann und Frau und zwischen den beiden Clans eine bedeutende Rolle, sondern auch zwischen den Zeremonialhälften der Männer («Kishit» und «Miwot») sowie zwischen sozialen Gruppen im allgemeinen. Was mich beim Fischfang besonders interessierte, war die Verteilung der Fische. Die Frau ist die Nahrungsversorgerin der ganzen Familie. Die gefangenen Mengen Fisch, so schien es mir, waren aber oft größer, als sie zur Deckung des Eigenbedarfs nötig gewesen wären.

Aus diesem Grund habe ich versucht, mittels einer Umfrage unter verschiedenen Frauen zu ermitteln, wieviele Fische die einzelne Frau täglich fängt, wieviele sie davon an wen weitergibt und von wem sie wieviele Fische erhält. Ziel der Untersuchung war es, die informellen (d.h. nicht durch soziale Institutionen von vornherein festgelegten) Beziehungen der Frauen untereinander festzustellen. Die sozialen Beziehungen der Männer untereinander finden größtenteils im zeremoniellen, zumindest aber offiziell bekannt gemachten Rahmen statt; jene der Frauen untereinander spielen sich im Rahmen des Alltags und mit dem Akzent des Beiläufigen ab. Die befragten Frauen stammen aus verschiedenen Altersgruppen; sie wohnen in verschiedenen Dorfteilen, und sie leben in verschiedenen familiären Verhältnissen. – Die Umfrage wurde während eines Monats täglich, jeweils am späten Nachmittag durchgeführt, wenn alle Frauen zuhause waren und sie die Fische schon verteilt hatten. In verschiedenen Fällen, die noch speziell angegeben werden, mußte ich die Untersuchung vorzeitig abbrechen.

Die Enquête weist verschiedene Mängel auf, die sich auch in den Resultaten niedergeschlagen haben:

1. Die Frauen waren anfänglich nicht gewohnt, ihre Fische zu zählen. Nach zwei oder drei Befragungstagen hatten sie dann aber die Fische jeweils schon gezählt, bevor ich sie danach fragte. Eine Nachkontrolle war nicht möglich, da diese das gute Verhältnis zu den Frauen gestört hätte. Da aber unter den Frauen – im Gegensatz zu den Männern – das Konkurrenzdenken⁷ kaum ausgeprägt ist, dürften die Frauen selten willkürlich entsprechend falsche Angaben gemacht haben, um so mehr, als ich zwischendurch von den Frauen aufgefordert wurde, selber die Fische zu zählen.
2. Auf einen weiteren Fehler stieß ich erst im Verlauf der Untersuchung: Wenn die Frau A angab, sie habe x Fische an die Frau B weitergegeben, so hätte dies die Frau B, wenn ich sie danach fragte, auch angeben müssen. In einigen Fällen geschah dies nicht. Als ich einmal eine Frau B danach befragte, bestritt sie, von A Fische erhalten zu haben, während A darauf beharrte. Ich untersuchte diesen Fall nicht näher, da ich befürchtete, es könnte sonst Streit entstehen.

Die Frauen, welche für die Fisch-Umfrage ausgewählt wurden und die auch bereitwillig mitmachten, sind folgende:

Kabun, Clan: Korbmui, Hälfte: Nyau, verheiratet mit: Asenau, Clan: Nangusime, Hälfte: Nyau.

Kinder, die im Haushalt leben: vier

Davon Kleinkinder: keines

Alter: ca. 40 Jahre

Dorfteil: Muintshembit

Sonstige Bemerkungen: Kabun ist eine eher ruhige Frau, die alle Arbeiten selbst in Angriff nimmt. Ihre erwachsene Tochter (etwa 17jährig) hielt sie nicht zur Mithilfe an. Ihr Mann Asenau half ihr praktisch nie, da er eine Knieverletzung hatte.

Tambaragui, Clan: Wuenguendshap, Hälfte: Nyau, verheiratet mit: Mindshendimi, Clan: Yamandane-Lineage des Mairambu-Clan, Hälfte: Nyamei.

Kinder, die im Haushalt leben: vier

davon Kleinkind: keines

Alter: ca. 38 Jahre

Dorfteil: Muintshembit

Sonstige Bemerkungen: Tambaragui lebt im Schatten ihres brillanten Mannes. Ihre beiden ältesten Töchter – etwa 15 und 12 Jahre alt – sind zeitweise in der Schule in Tambunum, kommen aber in den Ferien jeweils nach Hause.

Labuanda, Clan: Nangusime, Hälfte: Nyau, verheiratet mit: Wanyo, Clan: Wuenguendshap, Hälfte: Nyau.

Kinder, die im Haushalt leben: zwei

davon Kleinkinder: keines

Alter: ca. 25 Jahre

Dorfteil: Kosembit

⁷ Anzumerken ist hier noch folgendes: einige Männer erkundigten sich, nachdem ich mit der Umfrage begonnen hatte, warum ich dies täte, und fügten dann bei, bestimmt sei ich daran interessiert, wer jeweils am meisten Fische gefangen habe.

Sonstige Bemerkungen: Labuanda ist initiativ und im Umgang mit gleichaltrigen Frauen und Männern eher energisch. Sie wirkt gegenüber ihrem Mann dominierend.

Karabindsha, Clan: Sameanguat, Hälfte: Nyau, verheiratet mit: Kamangali, Clan: Wuenguendshap, Hälfte: Nyau.

Kinder, die im Haushalt leben: eines
davon Kleinkinder: keines
Alter: ca. 45 Jahre
Dorfteil: Kosembit

Sonstige Bemerkungen: Karabindsha stammt aus einem Nyaula-Dorf (Tigowi). Sie ist die zweite Frau von Kamangali und lebt mit ihren beiden Mitfrauen im gleichen Haus. Sie ist besonders der ersten Frau sehr zugetan. Karabindsha wirkt heute eher ruhig, ist aber zielbewußt und initiativ.

Angu, Clan: Lenga, Hälfte: «halb Nyau/halb Nyamei», verheiratet mit: Wosange, Clan: Saundshane, Hälfte: Nyau.

Kinder, die im Haushalt leben: zwei
davon Kleinkinder: keines
Alter: ca. 45 Jahre
Dorfteil: Kosembit

Sonstige Bemerkungen: Sie stammt aus Timbunke und ist eine ruhige, zurückhaltende Frau, die zurückgezogen lebt. Ihr Mann, ebenfalls ein ungewöhnlich ruhiger Mensch, hat ein Beinleiden, das ihn von vielen Aktivitäten ausschließt und ihn hinsichtlich der Männergemeinschaft zu einem Außenseiter gestempelt hat.

Senguimanagui, Clan: Kandshene-Lineage des Mairambu-Clan, Hälfte: Nyamei, verheiratet mit: Koliuan, Clan: Mbowi-Nanguisime, Hälfte: Nyau.

Kinder, die im Haushalt leben: drei
davon Kleinkinder: zum Zeitpunkt der Untersuchung keines
Alter: ca. 35 Jahre
Dorfteil: Kosembit

Sonstige Bemerkungen: Senguimanagui war während der Umfrage schwanger. Kurz nach Beendigung der Enquête gebar sie einen Knaben. Da sie während der letzten Schwangerschaftsmonate unter Schmerzen litt, war sie auf die Unterstützung ihres Mannes im Fischfang angewiesen. Senguimanagui ist eine lebhafte und ausgesprochen intelligente Frau.

Tipmange, Clan: Kandshené-Lineage des Mairambu-Clan, Hälfte: Nyamei, verheiratet mit: Sangrue, Clan: Yagum, Hälfte: Nyamei.

Kinder, die im Haushalt leben: drei
Davon Kleinkinder: eines
Alter: ca. 30 Jahre
Dorfteil: Kosembit

Sonstige Bemerkungen: Während der Erhebungszeit wurde ihr Mann ernsthaft krank, so daß sie nicht mehr zum Fischfang fahren konnte, weil sie bei ihm wachen mußte. Zudem besaß sie kein eigenes Kanu. Ihr Mann hatte mit dem Schnitzen eines Kanus begonnen, konnte die Arbeit aber nie vollenden. Er starb kurze Zeit nach der Enquête.

Tipmange ist äußerst lebhaft und temperamentvoll. Sie wirkte gegenüber ihrem ruhigen Mann dominierend.

Kengunda, Clan: Mandali, Hälfte: Nyau, Witwe, ihr Mann hatte dem Yagum-Clan, Hälfte: Nyamei, angehört.
Kinder, die im Haushalt leben: eines
davon Kleinkinder: eines
Alter: ca. 22 Jahre
Dorfteil: Kosembit

Sonstige Bemerkungen: Da Kengunda seit ca. 5 Monaten Witwe war und zudem noch ein Kleinkind besaß, fuhr sie nie zum Fischfang. Tipmange und Kengunda lebten im gleichen Haus, da sie zwei Brüder geheiratet hatten. Beim Fortschreiten der Krankheit von Sangrue zog Tipmange mit ihrer Familie ins Haus ihrer Eltern. Kengunda dagegen fuhr während der Untersuchungszeit oft zu ihren Eltern nach Mindimbit, wo sie einige Tage verbrachte. Kengunda ist eine ruhige, ausgeglichene Frau.

Amblangu, Clan: Mandali, Hälfte: Nyau, verheiratet mit: Kisaman, Clan: Wuenquendshap, Hälfte: Nyau.
Kinder, die im Haushalt leben: vier
davon Kleinkinder: eines
Alter: ca. 42 Jahre
Dorfteil: Kraimbit

Sonstige Bemerkungen: Amblangu dominiert ihre ganze Familie. Sie ist eher aggressiv, nörgelnd. Sie hat als einzige der hier aufgeführten Frauen eine langjährige Schulbildung genossen.

Komeagui, Clan: Yagum, Hälfte: Nyamei, verheiratet mit: Kolindshimbu, Clan: Wuenguendshap, Hälfte: Nyau.
Kinder, die im Haushalt leben: zwei
davon Kleinkinder: eines
Alter: ca. 45 Jahre
Dorfteil: Kraimbit

Sonstige Bemerkungen: Komeagui ist eine sehr anpassungsfähige, aber charakterstarke Frau. Während der Enquête war sie mehrmals krank. Komeagui und Kolindshimbu (ebenso wie Amblangu und Kisaman) gehören eigentlich zum Dorfteil Kosembit, sind aber wegen Krankheit nach Kraimbit gezogen.

2.2.1. *Die Menge der gefangenen Fische*

Untersucht man die Fischversorgung der einzelnen Haushalte, so fällt auf, daß mit drei Ausnahmen die Frau ihren Haushalt regelmäßig mit dieser lebenswichtigen Nahrung versieht. Ein Fischfang-Markttag-Ruhetag-Zyklus⁸ trifft für Kararau nicht zu. Die Frauen fahren unterschiedlich oft zum Fischfang. Tambaragui z. B. fischte einmal an 8 von 10 aufeinanderfolgenden Tagen, Kabun an 4 von 10 Tagen und Komeagui an 3 von 10 Tagen. Durchschnittlich fährt jedoch eine Frau jeden zweiten, manchmal jeden dritten Tag zum Fischfang. Die eifrigste Fischerin während der Untersuchungsperiode war Tambaragui mit 267 Fischen (ihr Mann fing in der gleichen Zeit 30 und ihre Tochter 56 Fische). Angu fischte 206 (weder Mann noch Tochter beteiligten sich am Fischfang), Karabindsha 173 (ihre Tochter zusätzlich 102). Labuanda 125 (mit ihrem Mann fuhr sie dreimal gemeinsam zum Fischfang. Beide

⁸ BATESON (21958: 143) erwähnt diesen Drei-Tage-Zyklus für Kanganamun.

zusammen brachten an diesen Tagen insgesamt 166 Fische nach Hause). Kabun: 153 Fische (ihre Tochter: 31). Amblangu: 105 (ihr Mann 47 und ihre Tochter 74). Komeagui fing 56 Fische (ihr Mann zusätzlich 30). Tipmange 44 (ihr Mann 24) und Senguimanagui 2 (gemeinsam mit ihrem Mann fing sie 64, ihr Mann weitere 78 und ihr Sohn 6). Die Witwe Kengunda, der es wegen ihrem Kleinkind und dem erst kürzlichen Tod ihres Mannes nicht erlaubt war, zum Fischfang zu fahren, war völlig auf die Versorgung durch andere angewiesen.

Wie aus den obenstehenden Zahlen hervorgeht, gibt es einige besonders aktive Fischerinnen. Es sind dies Tambaragui, Angu und Karabindsha. Diese drei Frauen gehören nicht mehr zur Gruppe der ganz jungen Frauen und haben keine Kleinkinder mehr zu beaufsichtigen und zu versorgen; vielmehr gehören sie einer Altersgruppe von Frauen an, die bereits größere Kinder haben und deshalb nicht mehr in erster Linie mit Kindererziehung belastet sind. Bei allen Frauen, die zum Fischfang fuhren, zeigte sich, daß sie regelmäßig für Fisch besorgt waren und auch den größten Anteil zur Nahrungsversorgung ihrer Familie beitrugen. Eine Ausnahme bildete Senguimanagui, die nur in Begleitung ihres Mannes zum Fischfang fuhr. Der Grund dafür liegt in der fortgeschrittenen Schwangerschaft und den Schmerzen, die Sengui vom 8. Monat an spürte. Ihr Mann hatte eine elementare medizinische Ausbildung genossen. Möglicherweise trug dies dazu bei, daß er seine Frau nie allein zum Fischfang schickte, wie dies sonst üblich ist. Was Labuanda und ihren Mann anbetrifft, so stellten diese beiden das wohl am meisten «akkulturierte» Ehepaar dar, das zwischen dem «traditionellen» Verhältnis zwischen den beiden Geschlechtern in ihrer Kultur und demjenigen in der westlichen Kultur hin- und herschwankte.

Mehreren Frauen halfen zwischendurch ihre Töchter beim Fischfang aus. Dies geschah nie in regelmäßigen Abständen, einerseits weil einige der halbwüchsigen Mädchen zur Schule nach Kapaimari fuhren, andererseits weil die Mütter ihre Kinder (so weit ich dies beobachten konnte) nie zu regelmäßiger Mitarbeit anhielten.

2.2.2. *Der Eigenverbrauch an Fisch*

Im Gegensatz zur recht unterschiedlichen Zahl der gefangenen Fische (je nach Frau) hält sich der Fischverbrauch pro Familie⁹ in eher ausgeglichenem Rahmen. Die Familie von Tambaragui (sie, ihr Mann und ihre Töchter hatten insgesamt 353 Fische gefangen) verbrauchte – nach ihren Angaben – 246 Fische. Angu benötigte 222 Fische (Total der gefangenen Fische: 206) für den Eigenbedarf. Karabindsha (Total der gefangenen Fische: 275) benötigte 167 Fische, Labuanda (Total der gefangenen Fische: 291) verbrauchte 186. Kabun (Total der gefangenen Fische: 184) verwendete 185 für den Eigenbedarf. Amblangu (Total der gefangenen Fische: 226) benötigte 226 Fische für ihre Familie, und Komeagui (Total der gefangenen Fische: 86) verbrauchte 126 Fische. Tipmange (Total der gefangenen Fische: 68) benötigte 100 Fische. Senguimanagui (Total der gefangenen Fische: 150) benötigte 171 Fische für den Eigenbedarf. Kengunda, die keine Fische gefangen hatte, verzehrte 21 Fische.

Aus diesen Zahlen geht hervor, daß drei von insgesamt zehn Frauen erheblich mehr Fische gefangen hatten, als sie selber benötigten. Bei zwei Frauen hielt sich die Zahl der gefangenen und die der tatsächlich benötigten Fische die Waage. Die Hälfte der Frauen aber hatte weniger Fische gefangen, als sie für den Eigenbedarf benötigten. Bereits diesen Angaben kann man entnehmen, daß zwischen den Frauen ein Austauschsystem bestehen muß.

⁹ Unter den Eigenverbrauch fallen auch Fische, die zu einem späteren Zeitpunkt auf dem Markt bei Gaikorobi gegen Sago eingetauscht werden.

2.2.3. Die Menge der verteilten Fische

Quantitativ sieht dies folgendermaßen aus: Tamaragui erhielt von anderen Frauen 20 Fische, während sie selber 130 weitergab. Angu nahm 52 Fische in Empfang und gab 36 Fische weiter. Karabindsha erhielt 27 und verschenkte 135 Fische. Labuanda bekam 48 Fische von anderen Frauen geschenkt, während sie 153 weitergab. Kabun erhielt 38 Fische, während sie selber 37 weitergab. Amblangu konnte 39 Fische in Empfang nehmen, während sie selbst 39 verschenkte. Komeagui erhielt 45 Fische, sie gab 5 an andere Frauen weiter. Tipmange bekam 47 Fische geschenkt; sie brachte 15 Fische anderen Frauen. Senguimanagui erhielt 113 Fische und gab 92 weiter. Kengunda schließlich gab von den 21 erhaltenen Fischen keinen weiter.

Jene Frauen, die mehr Fische gefangen hatten, als sie für den Eigenbedarf benötigten, gaben erwartungsgemäß den Überschuß an andere Frauen weiter. Aber obwohl sie selbst mehr als genug gefangen hatten, erhielten sie von anderen Frauen noch Fische geschenkt. Andererseits haben auch jene 5 Frauen, die ihren Eigenbedarf nicht selber decken konnten und daher auf Fremdversorgung angewiesen waren, selbst Fische verschenkt (mit Ausnahme von Kengunda).

Schlußfolgerung

Wie wir gesehen haben, variiert der Ertrag des Fischfangs, der in erster Linie von den Frauen besorgt wird, beträchtlich. Einen durchschnittlichen Fischertrag pro Frau und Tag zu errechnen, um dann gar mit diesem Durchschnittswert zu operieren, wäre falsch. Wie aus den gesammelten Daten hervorgeht, sind die Kriterien, die sich auf die Zahl der gefangenen, der selbst verbrauchten und der weitergegebenen Fische auswirken, folgende:

- Alter der Frau und damit verbunden die Anzahl und das Alter ihrer Kinder. Hat eine Frau nur kleine Kinder, so kann sie seltener selbst zum Fischfang fahren. Die im Fischfang erfolgreichsten Frauen waren jene mit schon größeren und selbständigeren Kindern.
- Zustand der körperlichen Verfassung: fortgeschrittene Schwangerschaft, kürzlich erfolgte Geburt, Krankheit. – Senguimanagui war wegen ihrer fortgeschrittenen Schwangerschaft auf fremde Hilfe angewiesen. Ebenso zeitweise Komeagui, die gelegentlich über Schmerzen und Fieber klagte.
- Soziale Vorschriften: Tipmange durfte nicht zum Fischfang fahren, weil ihr Mann krank wurde. Kengunda, die Witwe, durfte ebenfalls nicht zum Fischfang fahren.
- Verhaltensweisen, die vom Blickpunkt der Akkulturation aus verständlich werden: Mann und Frau fahren traditionellerweise praktisch nie gemeinsam zum Fischfang. Labunda und Wanyo stellten diesbezüglich eine Ausnahme dar. Ähnlich mag es sich mit Senguimanagui und Koliuan verhalten.
- Persönliche Neigungen, Talente: Manche Frauen sind tüchtiger und ausdauernder im Fischfang als andere.

Wieviele Fische jedes Familienmitglied pro Tag verzehrt, ließ sich nicht ausfindig machen. Manchmal kochte eine Frau zwei Fische mit Gemüse und verteilte dann die Speise an mehrere Personen. Ebenso ließ sich nicht mit Gewißheit feststellen, wieviele Fische tatsächlich auf den Markt gebracht werden.

Festhalten kann man folgendes: Zwischen den Frauen besteht ein Austauschsystem, das einerseits dahin wirkt, am Fischfang verhinderte Frauen mit Fisch zu versorgen. Andererseits scheint Fisch auch als Mittel zu dienen, durch das soziale

Beziehungen geschaffen oder gestärkt werden können. Auffällig ist, daß eine Frau immer von einer andern *Frau* Fisch erhält, daß also fast nie (mit Ausnahme der Witwe Kengunda, die ihren Schwiegervater als Fischgeber nannte) Männer dazwischengeschaltet werden. Dies mag darauf zurückzuführen sein, daß der Nahrungsaustausch zwischen Mann und Frau meistens mit Geschlechtsbeziehungen in Verbindung gebracht wird.

2.2.4. Versuch einer qualitativen Analyse

Der quantitative Teil der Umfrage wurde durch einen qualitativen ergänzt, um Beziehungskanäle zwischen Frauen ausfindig machen zu können.

Kabun gab Fische an:	wie-viele	wie oft	Kabun erhielt von:	wie-viele	wie oft	Verwandtschaft ¹⁰	Dorfteil
Kerunda	21	6 ×		5	1 ×	nyamun	Muintshembit
Tambaragui	1	1 ×		3	2 ×	suambu	Muintshembit
Labu	9	3 ×		2	1 ×	suambu	Kosembit
Kukumbe	3	1 ×				suambu	Muintshembit
Labuanda				6	1 ×	nyan	Kosembit
Ueman				20	1 ×	kandshe	Muintshembit
Namui				2	1 ×	nyan	Muintshembit

Kommentar

Die Untersuchungszeit bildet selbstverständlich nur einen Ausschnitt aus kontinuierlich gepflegten Austauschbeziehungen. Möglicherweise sind gar nicht alle Partnerinnen von Kabun erfaßt worden¹¹. Doch war auffällig, daß während dieses Monats immer wieder die gleichen Frauennamen auftauchten. Kabun steht vor allen Dingen mit Frauen des gleichen Dorfteils in Beziehung, dagegen mit keiner Frau des entferntesten Dorfteiles, Kraimbit.

In der Tabelle sind drei Fische nicht aufgeführt, die Kabun uns gab.

Tambaragui gab Fische an:	wie-viele	wie oft	Tambaragui erhielt von:	wie-viele	wie oft	Verwandtschaft	Dorfteil
Kabun	1	1 ×				nyamun	Muintshembit
Mimbian ¹²	10	3 ×		8	1 ×	nyan	Muintshembit/ Kraimbit
Ueman	2	1 ×				nyamei	Muintshembit
Dangunbragui ¹³	89	14 ×				nyan	Muintshembit
Namui	7	2 ×				nyan	Muintshembit
Labu	8	1 ×				suambu	Kosembit
Labuanda	7	1 ×				nyan	Kosembit
Kukumbe				12	2 ×	kandshe	Muintshembit
Lehrer aus einem andern Dorf	5	2 ×					

¹⁰ Vergleiche das Schema der Verwandtschaftsbezeichnungen im Anhang.

¹¹ Diese Bedenken gelten selbstverständlich für alle in der Umfrage erfaßten Frauen.

¹² Mimbian war zur Geburt ihres Kindes ins Haus ihres Vaters gezogen (Dorfteil: Muintshembit). Noch während der Untersuchungszeit zog sie wieder zu ihrem Mann (Dorfteil: Kraimbit).

¹³ Dangunbragui ist Lehrerin in Tambunum. Sie kehrte nur für zwei Monate in ihr Heimatdorf zurück. Da sie überdies ein Kleinkind besaß, fuhr sie nie zum Fischfang.

Kommentar

Ein gegenseitiger Austausch fand nach Angaben von Tambaragui nur mit Mimbian, der Tochter des älteren Bruders ihres Mannes, statt. Bei Tambaragui hatte ich oft den Eindruck, daß sie mir nicht den Tatsachen entsprechende Angaben machte. Ob sie dies nun willentlich tat (ich hatte das Gefühl, daß sie sich mir widersetzte, weil ihr Mann einer meiner besten Informanten war und ich deshalb mit ihm mehr Kontakt hatte als mit ihr), kann ich nicht schlüssig beurteilen. Wenn man ihre Angaben z. B. mit denjenigen von Kabun (die ich als gute Informantin in Erinnerung habe) vergleicht, so ergeben sich erhebliche Abweichungen. – Schlüsse aus dieser bei Tambaragui durchgeführten Erhebung zu ziehen, wäre riskant. Immerhin – so glaube ich annehmen zu können – sind die Namen ihrer angeblichen Partnerinnen nicht aus der Luft gegriffen, und ein Austausch mit ihnen mag am ehesten stattgefunden haben, wenn dabei auch über die Frequenz und Intensität nichts ausgesagt werden kann (ein Fisch figuriert in der Tabelle nicht, da sie ihn uns gegeben hat).

Labuanda gab Fische an:	wie-viele	wie oft	Labuanda erhielt von:	wie-viele	wie oft	Verwandtschaft	Dorfteil
Sapingen	3	1 ×				kanget	Kraimbit
Kungun	3	1 ×				kandshe	Kosembit
Ueman	50	6 ×		10	4 ×	yau	Muintshembit
Labu	29	5 ×		8	3 ×	ababu	Kosembit
Kwapmei	28	5 ×		3	2 ×	ababu	Kosembit
Karabindsha	20	2 ×		19	6 ×	ababu	Kosembit
Kabun	10	1 ×				nyamei	Muintshembit
Dangunbragui				1	1 ×	nyan	Muintshembit
Maabma				3	1 ×	nyamei	Kosembit
Mingu				4	1 ×	nyamun	Kosembit

Kommentar

Labuanda steht in einem ausgesprochen regen Austausch (Frequenz und Anzahl der Fische) mit der Mutter ihres Mannes (yau), daneben auch mit den drei Frauen des Bruders ihres Mannes, mit denen sie im gleichen Haus wohnt (Kwapmei, Karabindsha, Labu). Diese nennt sie ababu, eine Verwandtschaftsbezeichnung, die nicht für MannBrFr angewendet wird. Dies bedeutet, daß Labuanda ihre Beziehung zu diesen Frauen nicht über ihren Ehemann rechnet. An ihre kandshe und kanget gab sie Fische, ohne diese sofort wieder zurückzuerhalten, während sie selbst Fische von nyan, nyamei und nyamun empfing (10 Fische figurieren in der Tabelle nicht, da Labuanda sie uns gegeben hat).

Karabindsha gab Fische an:	wie-viele	wie oft	Karabindsha erhielt von:	wie-viele	wie oft	Verwandtschaft	Dorfteil
Labuanda	18	5 ×		10	1 ×	na	Kosembit
Kwapmei	52	11 ×		6	1 ×	nyamun	Kosembit
Yambombe	16	1 ×				nyan	Kosembit
Labu	36	8 ×		5	1 ×	suambu	Kosembit
Kundia	2	1 ×				na	Kraimbit
Klimbo	7	2 ×				na	Kosembit
Sapingen	1	1 ×				kanget	Kraimbit
Mimbianda	2	1 ×				nyan	Kosembit
Woliragwa	1	1 ×				nyamun	Kraimbit
Dangunbragui				6	1 ×	yau	Muintshembit

Kommentar

In regelmäßigem und gegenseitigem Austausch stand Karabindsha mit ihren beiden Mitfrauen, wobei sie die Hauptfrau offensichtlich bevorzugte, und mit Labuanda. Alle vier Frauen wohnen im gleichen Haus. Mit Kundia, Klimbo, Sapingen, Mimbianda, Woliragwa und Dangunbragui fand während der Untersuchungsperiode kein gegenseitiger Austausch statt.

Angu gab Fische an:	wie- viele	wie oft	Angu erhielt von:	wie- viele	wie oft	Verwandt- schaft	Dorfteil
Wangen	10	1 ×		48	4 ×	dshei	Kosembit
Slagui	20	2 ×				nyamun	Kosembit
Amblangu	6	1 ×		1	1 ×	nyamun	Kraimbit
Kukumbe				3	1 ×	kandshe	Muintshembit

Kommentar

Mit der Frau des jüngeren Bruders ihres Mannes lebt Angu im gleichen Haus. Als Namen dieser aus einem «Buschdorf» (Gaikorobi) stammenden, erst kurz zuvor nach Kararau gezogenen Frau gab sie jeweils den Namen des jüngeren Bruders ihres Ehemannes an; nach der Verwandtschaftsbezeichnung gefragt, nannte sie aber eindeutig die Bezeichnung für Mann-j. Br.-Frau.

Senguimanagui gab Fische an:	wie- viele	wie oft	Senguimanagui erhielt von:	wie- viele	wie oft	Verwandt- schaft	Dorfteil
Langda	30	7 ×				kandshe	vorübergehend Kosembit
Ngu	11	3 ×		39	8 ×	yau	Kosembit
Samban	9	2 ×		71	7 ×	dshei	Kosembit
Ngau	1	1 ×				yau	Kraimbit
Brmbo	41	7 ×				dshei	Kosembit
Amblangu				2	1 ×	kasragwa	Kraimbit

Kommentar

Langda war in das Haus ihres Bruders, des Ehemanns von Senguimanagui, gezogen, um dort ihr erstes Kind zur Welt zu bringen. Nach der Geburt blieb sie noch rund vier Monate dort; in dieser Zeit fuhr sie nie selbst zum Fischfang. Ngu, die zweite oder dritte Frau des Vaters von Koliuan, lebte ebenfalls im gleichen Haus mit Senguimanagui und Langda. Brmbo ist die Frau des jüngeren Bruders von Koliuan. Sie lebt das Jahr über in Wewak, wo ihr Mann arbeitet. Während der Untersuchungsperiode war sie ins Heimatdorf ihres Mannes gezogen und wohnte im selben Haus; auch sie hatte ein Kleinkind zu versorgen. – Mit Samban steht Senguimanagui in einer engen Beziehung (was ich während der ganzen Dauer meines Aufenthaltes feststellen konnte); der gegenseitige Austausch dürfte während des ganzen Jahres zwischen ihnen bestehen.

Tipmange gab Fische an:	wie- viele	wie oft	Tipmange erhielt von:	wie- viele	wie oft	Verwandt- schaft	Dorfteil
Masai	5	1 ×		4	1 ×	nyamun	Kraimbit
Denge	2	1 ×				yau	Kosembit
Maabma	4	1 ×		3	1 ×	yau	Kosembit
Kengunda	4	2 ×				nyamei	Kraimbit
Samban				4	1 ×	nyan	Kosembit
Uangu				3	1 ×	suambu	Kraimbit
Sagnaragwa				2	1 ×	nyamei	Kraimbit
Lamboin				4	1 ×	kandshe	Kraimbit
Sapingen				18	3 ×	suambu	Kraimbit
Kabus				6	2 ×	mbare	Kraimbit
Meien				3	1 ×	kandshe	Kraimbit

Kommentar

Tipmange stand während der Untersuchungsperiode nur mit ihrer Schwester und einer (klassifikatorischen) Schwiegermutter in gegenseitigem Austausch. Als ihr Mann erkrankte, war sie auf Unterstützung angewiesen. Samban, Uangu, Sagnaragwa, Lamboin, Sapingen, Kabus und Meien stammen alle aus dem «hap bilong meri»¹⁴. Sapingen ist eine Schwester von Tipmange. – Gegen Ende der Untersuchungszeit zog Tipmange ins Haus ihrer Mutter (welche in Wirklichkeit die Schwester ihrer verstorbenen Mutter war). Dort lebte auch Kabus.

Kengunda gab Fische an:	wie- viele	wie oft	Kengunda erhielt von:	wie- viele	wie oft	Verwandt- schaft	Dorfteil
			Dine	3	1 ×	kandshe	Kraimbit vorübergehend
			Langda	3	1 ×	kandshe	Kosembit
Kengunda gab keine Fische weiter			Amblangu	1	1 ×	yau	Kraimbit
			Tipmange	4	2 ×	nyamei	Kraimbit
			Slabui	7	1 ×	nyan	Kosembit
			Soni	3	1 ×	nyan	Kosembit

Kommentar

Kengunda wohnte mit ihrem ein paar Monate alten Sohn und mit Tipmange im gleichen Haus (der verstorbene Mann von Kengunda war ein Bruder des Mannes von Tipmange). Slabui und Soni – zwei Männer – sind ihre Schwiegerväter. Es sind dies die einzigen Männer, die im Austauschsystem auftauchen, obwohl deren Frauen die Fische gefangen haben. Kengunda war vollständig auf die Unterstützung anderer angewiesen. Sie erhielt diese auch, obwohl sie aus Mindimbit und einem in Kararau nur ganz schwach vertretenen Clan stammte und zudem erst ein knappes Jahr in Kararau wohnte.

¹⁴ «Hap bilong meri» – Pidgin-Ausdruck für die Verwandtschaft der Frau. Damit kann die Patrilinie väterlicher- oder mütterlicherseits (oder beides) einer Ehefrau gemeint sein. Ganz allgemein werden damit Frauen aus verschiedenen Clans bezeichnet, die Männer aus dem gleichen Clan geheiratet haben.

Komeagui gab Fische an:	wie- viele	wie oft	Komeagui erhielt von:	wie- viele	wie oft	Verwandt- schaft	Dorfteil
Langda	5	2 ×				kanget	vorübergehend Kosembit
Bombian				5	1 ×	kandshe	Kosembit
Kai				6	2 ×	nyan	Kosembit
Labu				4	1 ×	nyamun	Kosembit
Amblangu				30	2 ×	dshe	Kraimbit

Kommentar

Komeagui hat entsprechend ihren Angaben lediglich an ihre Schwiegertochter Fische gegeben. Von ihrer Tochter Kai erhielt sie insgesamt 6 Fische. Die 30 Fische von Amblangu gab Komeagui nicht an, da Amblangu diese einem noch nicht erwachsenen Kind von Komeagui übergeben hatte. Diese indirekte Übergabe mag aus diesem Grund vielleicht für Komeagui nicht als wichtig gegolten haben. Die Fische kamen aber dennoch dem ganzen Haushalt von Komeagui zugute. Amblangu wie Komeagui (resp. ihre Männer, die Brüder sind) gehören eigentlich zum Dorfteil Kosembit. Sie sind aber wegen immer wieder auftauchender Krankheitsfälle nach Kraimbit gezogen. Die Beziehungen zum Kosembit-Dorfteil kommen hier zum Ausdruck.

Amblangu gab Fische an:	wie- viele	wie oft	Amblangu erhielt von:	wie- viele	wie oft	Verwandt- schaft	Dorfteil
Kungun	4	2 ×		3	1 ×	suambu	Kosembit
Kukumbe	1	1 ×		12	3 ×	nyamun	Muintshembit
Komeagui	30	2 ×				dshase	Kraimbit
Mingu	3	1 ×				kandshe	Kosembit
Dshambe				3	2 ×	kandshe	¹⁵
Senguimanagui				2	1 ×	ababu	Kosembit
Angu	1	1 ×		15	2 ×	suambu	Kosembit
Pampanda				4	1 ×	kanget	Kraimbit

Kommentar

In gegenseitigem Austausch stand Amblangu nach ihren Angaben mit Kungun, Angu und Kukumbe, die sie alle als «große», resp. «kleine» Schwester bezeichnet. Von Angu, gibt sie an, 15 Fische erhalten zu haben, während Angu selbst nur 6 weitergegeben haben will. Auch bei Amblangu kommt ihre enge Beziehung zum Dorfteil Kosembit, dem sie eigentlich angehört, zum Ausdruck.

Schlußfolgerungen

Eine qualitative Analyse ist auf mehrere Schwierigkeiten gestoßen. Die Angaben, wem eine Frau wieviele Fische gegeben hat, sind mit Vorsicht aufzunehmen. Dies geht z. B. aus den nicht übereinstimmenden Angaben von Angu und Amblangu und von Tamaragui und Kabun hervor.

¹⁵ Dshambe gehört eigentlich zum Dorfteil Kosembit. Sie hat sich aber, gemeinsam mit ihrem Mann und ihren Kindern, außerhalb des Dorfes niedergelassen, weil sie im Dorfteil Kosembit von Krankheit befallen wurde.

Im Gegensatz zum zeremoniellen Austausch zwischen Männergruppen, wie er im shambla¹⁶ zum Ausdruck kommt, gestaltet sich der alltägliche Austausch unter den Frauen anders. Wenn eine Frau einer andern Fische geben will, so sucht sie die andere Frau meistens in ihrem Haus auf und übergibt ihr die in ein Seerosenblatt eingewickelten frischen Fische. Oftmals bleibt die Geberin auf der Hausleiter stehen und reicht das Päckchen durch die Türöffnung. Die Frauen wechseln nur einige wenige Worte. Die Geberin spricht vielleicht von den vielen Makau, die sie im seichten Ufergewächs gespeert hat, oder davon, daß sie eine große Schlange (ein begehrter Leckerbissen) auf einem Baum in der Nähe des Dorfes gesehen hat und daß sie dies den Männern mitteilen will. – Ich habe nie beobachtet, daß diesem Fisch-Besuch besondere Aufmerksamkeit geschenkt worden wäre. Manchmal setzten sich beide Frauen für eine Weile hin und kauten zusammen eine Betelnuß, aber nie ergab sich daraus eine zeremonielle Atmosphäre. Immer empfand ich diesen Fisch-Austausch als etwas Beiläufiges, Selbstverständliches, das man als Außenstehende fast nicht bemerkte, hätte man nicht besonders darauf geachtet.

Aus der «Unzuverlässigkeit» der Frauen ist abzuleiten, daß es ihnen offenbar weniger darauf ankommt, die Idee des «bekim bek» (die erhaltene Menge zurückgeben) bis ins letzte Detail zu verwirklichen. Im Vordergrund dieses Austausches scheint der Gedanke zu stehen, daß mit bestimmten Frauen, die für Ego einen besonderen «Wert» haben (wobei vorgegebene Verwandtschaftsbeziehungen und persönliche Neigungen, «Freundschaften», nicht deutlich auseinandergehalten werden können), Fische ausgetauscht werden. Der Austausch von Fisch bedeutet eine Stärkung von sozialen Beziehungen. Das Wieviel mag dabei weniger wichtig sein als das Wieoft. Die Priorität bei diesem Austausch kommt aber eindeutig dem «mit wem» zu.

Aus dem Wohnort der einzelnen Tauschpartnerinnen geht hervor, daß besonders mit Frauen, die im gleichen Dorfteil leben, Beziehungen gepflegt werden¹⁷. Die Lokalität spielt (mit einigen wenigen Ausnahmen) eine eher größere Rolle als die gleiche Clanzugehörigkeit der Frauen oder ihrer Ehemänner. Ich glaube, daß es eines der wichtigsten Ergebnisse dieser Umfrage ist, daß die Frau einen persönlichen, individuellen Beziehungskreis schafft, in dessen Mittelpunkt sie steht. Übergeordnete Prinzipien wie Clanzugehörigkeit und Lokalität sind zwar wichtige Kriterien für die Aufrechterhaltung sozialer Beziehungen, aber das persönliche Moment, nach dem aus dem vorgegebenen, aber relativ weiten Rahmen eine Auswahl getroffen wird, hat ganz besonderes Gewicht.

¹⁶ Vergl. BATESON (1932: 270) «t/fambela».

Bei einem shambla der Männer – die eine Zeremonialhälfte offeriert der andern ein großartiges Essen – notieren sich die Männer ganz genau, wieviele Hühner, wieviel Tee, wieviele Tassen und Säcke Reis, wieviele Zweige Betel, wieviele Büchsen Fleisch, wieviele Zigaretten usw. sie von der andern Hälfte erhalten haben, und jeder einzelne Mann hält ganz genau fest, was er persönlich in Empfang genommen hat. Für das nächste Essen muß er die gleichen Dinge und die gleiche Menge stiften. Wer z.B. eine Tasse Tee (wobei die Tasse ebenfalls den Besitzer wechselte) und zwei Schachteln Zigaretten erhalten hat, muß das gleiche am nächsten Essen zurückgeben. Die Idee des «bekim bek» (Pidginausdruck für «zurückgeben») ist unter den Männern stark ausgeprägt. Anders scheint es sich bei den Frauen zu verhalten. Wohl veranstalteten sie während unseres Aufenthaltes ebenfalls ein shambla-Essen, das aber eigentlich eher ein gemütliches Essen der Frauen darstellte. Ich sah jedenfalls keine Frau, die sich das Geschenkte und das Gegebene notiert hätte. Vielmehr steuerten fast alle Frauen etwas zum Essen bei. Eine Teilung in Gruppen, die den Zeremonialhälften der Männer entsprechen hätte, war kaum zu entdecken. Das Frauenshambla war keine feierliche, zeremonielle Angelegenheit, sondern eher ein angenehmes, unkompliziertes Fest.

Selbstverständlich soll mit dem Heranziehen des shambla kein inhaltlicher Vergleich mit dem Fischtausch der Frauen gezogen werden. Vielmehr soll damit auf die unterschiedlichen Austauschformen von Männern und Frauen hingewiesen werden.

¹⁷ Zwei Ausnahmen bilden (wie erwähnt) Komeagui und Amblangu. Offensichtlich ist der traditionell bestimmte Wohnort wichtiger als der tatsächliche.

Innerhalb der Austauschpartnerinnen können verschiedene Intensitäts- resp. Frequenzstufen, die zwar auch nur relativen Charakter besitzen, festgestellt werden. Offensichtlich pflegen einige Frauen intensivere Beziehungen mit den einen als mit den anderen. So findet zwischen Frauen, die im selben Haus wohnen (Mitfrauen, Schwiegermutter – Schwiegertochter, Schwägerinnen) ein regerer Austausch statt als mit außerhalb des eigenen Hauses wohnenden Frauen. Nicht immer scheint für enge Beziehungen aber der gleiche Wohnort maßgeblich zu sein: Zwischen Labuanda und ihrer Schwiegermutter (diese war zum Zeitpunkt der Umfrage mit einem Mann verheiratet, der nicht der Vater des Mannes von Labuanda war; deshalb lebte sie im Dorfteil ihres gegenwärtigen Ehemannes) bestehen z. B. rege Beziehungen. Aber allgemeine Regeln daraus ableiten zu wollen, würde das Material überstrapazieren und wahrscheinlich auch die effektiven Austauschbeziehungen. So kann man also nur folgendes festhalten:

1. Eine Frau steht in Beziehungen zu einem bestimmten Kreis von anderen Frauen, wobei die Zahl der Tauschpartnerinnen in einem Verhältnis zu der eigenen Fischfangtätigkeit steht.
2. Die Frau pflegt vor allem Beziehungen mit Frauen, die in der Regel im gleichen Dorfteil wohnen wie sie. Frauen, die das gleiche Haus bewohnen, stehen in jedem Fall miteinander in einem Austauschverhältnis.
3. Mit einigen Frauen wird intensiver gegenseitiger Tausch innerhalb relativ kurzer Zeitperioden gepflegt. Diesen engen Austauschbeziehungen kommt in Ausnahmesituationen (Geburt, Krankheit, Todesfall) lebenswichtige Bedeutung zu, da die davon betroffene Frau mit Fisch versorgt wird. Die Austauschbeziehungen bilden ein Versorgungssystem in Notzeiten.
4. Mit einigen Frauen findet nur gelegentlich ein Austausch statt.
5. Der Austausch kann «verschoben» sein, d.h. das Geben von Fischen ist nicht mit einem sofortigen Zurückgeben verbunden.
6. Die Austauschpartnerinnen allgemein etwa nach cognatischen oder affinen Verwandtschaftskriterien zu gliedern, ist aufgrund des vorliegenden Materials nicht sinnvoll. Ebenso sind allgemeingültige, feste Austauschregeln nicht ableitbar. Persönlichen Neigungen ist offensichtlich ein relativ großer Spielraum eingeräumt.
7. Aufgrund der Punkte 1–6 kann gesagt werden, daß die Austauschkanäle weitgehend informell und unzeremoniell sind.

2.3. *Fischverkauf in Wewak*

Der gefangene Fisch wird, sofern er nicht für den Sofortverbrauch bestimmt ist, auf die Räuchergestelle über den Feuerstellen gelegt, wo er mehrere Tage lang im Rauch des Feuers aufbewahrt werden kann. Eine besondere Attraktivität übt in neuerer Zeit der Verkauf von Fischen in der Küstenstadt Wewak auf die Leute von Kararau aus. Alle paar Monate einmal brechen einige Männer, begleitet von halbwüchsigen Töchtern oder hin und wieder von einer Ehefrau, nach Wewak auf. Die Kanufahrt nach Pagui wird in dorfeigenen Kanus (mit Außenbordmotor) organisiert. Pro Person kostet dies 2 \$. Von dort erfolgt der Transport per Auto nach Wewak. Vor einigen Jahren hatten die Männer und Frauen von Kararau einem ihrer geschäftstüchtigsten Männer beim Ankauf eines Autos mit Geld ausgeholfen. Seither dürfen alle Leute von Kararau mit diesem kleinen Lastwagen gratis nach Wewak fahren. Traditionellerweise (über die traditionellen Tauschmärkte wird weiter unten berichtet) sind Marktgeschäfte Frauenangelegenheit. Aber da sich heute für Fisch Geld einhan-

deln läßt, haben die Männer dieses Geschäft übernommen¹⁸. Zwar nehmen manche Männer ihre noch nicht erwachsenen Töchter mit, die dann den eigentlichen Verkauf auf dem Markt der Küstenstadt abwickeln, die Väter aber kümmern sich um das Geld.

Einige Tage vor dem Abfahrtstermin wird der Fischfang besonders intensiv betrieben, und die Räuchergestelle in den Häusern sind mit vielen Fischen schwer beladen. Die Frauen verfertigen besondere Taschen aus Kokospalmbllättern für den Transport der geräucherten Fische nach Wewak.

Der Aufenthalt in Wewak dauert rund 5 Tage. Während dieser Zeit leben die Männer und Frauen in einer Hütte, die dem Dorf Kararau gehört. Sago nehmen sie vom Dorf mit, doch müssen zusätzlich noch Nahrungsmittel (z. B. Reis) in den Geschäften der Küstenstadt gekauft werden, so daß der Aufenthalt immer mit Auslagen verbunden ist (ganz zu schweigen von den Käufen, die sonst noch getätigt werden).

Der Erlös eines solchen Fischverkaufs gestaltete sich folgendermaßen (ein Fisch kostet 10 c.):

Pampandaun verkaufte Fische im Wert von . . .	5	\$
Wosange	4.40	\$
Wangen	5	\$
Kisaman	2	\$
(und Tabak im Wert von)	7	\$)
Sangumbange verkaufte Fische im Wert von . .	2	\$
Tochter von Karabindsha	4	\$
Kolindshimbu und Komeagui	19	\$,

wobei sie vor allem lebende Schildkröten, das Stück zwischen 30 und 50 c. (je nach Größe) und Tabak verkauften.

In einem Patrol Report von 1969 wird der Ertrag, den die Männer und Frauen von Kararau auf dem Markt in Wewak erzielen, auf jährlich 4000 Dollars geschätzt. Wenn man bedenkt, daß der Transport mit dem Kanu hin und zurück allein 4\$ pro Person beträgt und zudem diejenigen, die ein paar Tage in der Küstenstadt verbringen, zusätzlich Lebensmittel einkaufen müssen, um dort leben zu können, so ist das ganze «Geschäft», auf das die Einheimischen stolz sind, unrentabel. Aber solche Überlegungen werden kaum angestellt. Als Geschäft gilt, wenn etwas gegen Geld verkauft werden kann, gleichgültig, wie groß der finanzielle Aufwand (von einem zeitlichen gar nicht zu reden) gewesen ist. Mehr Erfolg versprechen sich die Einheimischen von der geplanten Straße von Wewak via das Maprik-Gebiet nach Timbun, das rund ½ Stunde mit dem Motorkanu von Kararau entfernt liegt. Tatsächlich ist in Wewak der Sepik-Fisch gefragt, da der Bedarf an Fischen mit Meerfischen angeblich nicht gedeckt werden kann. Voraussetzung für einen einigermaßen rentablen Verkauf aber wäre, daß frischer Fisch innert weniger Stunden nach Wewak auf den Markt gebracht werden könnte.

2.4. Übersicht über die wichtigsten Tauschbeziehungen mit andern Dörfern

Im Denken der Iatmul nimmt der Tauschmarkt eine wichtige Stellung ein. Die Leute von Kararau können nur ihren Bedarf an Fisch, nicht aber an Sago selber decken. Fisch und Sago bilden jedoch die Grundnahrung der Bevölkerung. Da nicht genügend Sagopalmen im Gebiet von Kararau wachsen, die eine regelmäßige Sagoversorgung

¹⁸ In Aibom sind es ausschließlich Frauen, die nach Wewak auf den Markt gehen (Mitteilung von G. Schuster).

über längere Zeit garantieren würden, sind die Menschen von Kararau auf das Einhandeln von Sago angewiesen. Neben dem wichtigsten Tauschpartner von Kararau, Gaikorobi (darüber weiter unten), steht das Dorf noch in anderen, zwar weit lockeren Tauschbeziehungen mit anderen Dörfern: Während der Trockenzeit finden gelegentlich Märkte mit den Buschdörfern Timboli und Yindegum statt. Auch auf diesem Markt handeln Frauen – ähnlich wie auf dem mit Gaikorobi – in erster Linie Sago gegen Fisch ein. Hin und wieder erscheinen in Kararau Delegationen (Männer) von Buschdörfern jenseits des Sepiks. Sie bringen Sago aus dem Kaprimangebiet mit, den sie gegen Geld verkaufen.

Aber auch eßbare Erde¹⁹ kommt im Gebiet von Kararau nicht vor, sondern wird auf den Märkten bei Timboli und Yindegum eingehandelt, ebenso wie gelbe und weiße Erde («nkamuin-kipma» und «saun-kipma»), die die Männer zum Bemalen von Masken verwenden. Rote Erde stammt aus dem Gebiet von Chambri und Kapriman und wird von Männern erhandelt. Männer von Kararau verkaufen im Korewori-Gebiet Wassermelonen und erstehen dafür eßbare Baumrinde, die anstelle von Betelpfeffer mit Betelnüssen gekaut wird, zum Teil aber auch bei Heilungsritualen Verwendung findet²⁰.

Im weiteren bezieht Kararau Töpferware vom Dorf Aibom (siehe weiter unten).

Früher wurden Muscheln, Schneckenhäuser und Panzer von Meeresschildkröten vom Meer her landeinwärts, über das Maprik-Gebiet und den Sepiklauf hinauf, eingehandelt, bis sie schließlich im Dorf anlangten und dort zu Muschelschmuck verarbeitet wurden.

Der Tausch von Fisch gegen Sago und eßbare Erde sowie der Topfmarkt liegen in den Händen der Frauen. Das Einhandeln von Muscheln und farbiger Erde mag weitgehend Männerangelegenheit sein²¹.

2.5. *Der Sagomarkt mit Gaikorobi*

Der Tauschmarkt, bei dem Fisch gegen Sago eingehandelt wird, ist der wichtigste Markt überhaupt. Er findet unregelmäßig statt²², aber mindestens einmal pro Woche, mitunter auch zweimal. Gaikorobi ist der traditionelle Sagolieferant von Kararau. Die Leute von Kararau würden keinem anderen Dorf erlauben, regelmäßig ihren Marktplatz zu benutzen²³. Das Tauschgeschäft, Fisch gegen Sago, wird ausschließlich von Frauen abgewickelt.

Der Weg zum Marktplatz ist weit. Mit dem Kanu benötigen die Frauen rund 3½ bis 4 Stunden Fahrzeit. Der Marktplatz liegt im Sagowald, noch rund eine Fahrstunde von Gaikorobi entfernt. In der Trockenzeit, wenn die Baret fast ausgetrocknet sind, gehen die Frauen zu Fuß, was wegen des schlechten oder kaum vorhandenen Weges noch wesentlich mehr Zeit in Anspruch nimmt und noch anstrengender ist, denn die eingehandelten Sagoballen müssen dann auf dem Rücken nach Hause getragen werden.

¹⁹ Die eßbare Erde ist lehmähnlich. Sie wird über der Feuerstelle geräuchert und dann verzehrt.

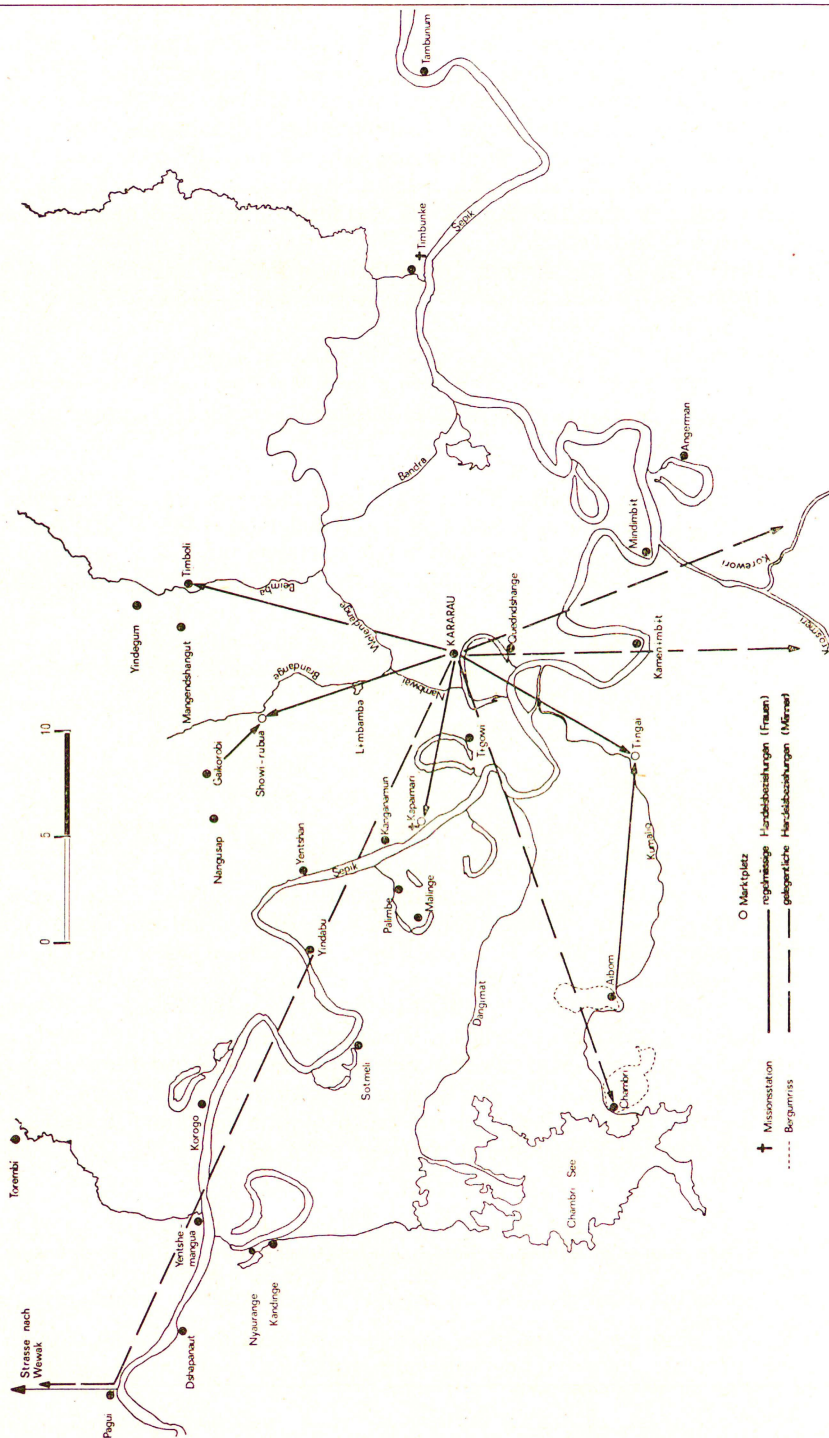
²⁰ Beim Besprechen einer Krankheit werden Zaubersprüche von einem als Heilkünstler bekannten Mann gesprochen, indem er sie endlos wiederholend über einen Kranken vor sich her murmelt. Zwischendurch beißt der Heilkundige von der Baumrinde ein Stückchen ab, zerbeißt es und versprüht es über den Kranken.

²¹ Präzise Daten bezüglich des Einhandelns von Molluskenschalen waren nicht mehr erhältlich. Der Handel mit farbiger Erde wird heute nur unregelmäßig und selten betrieben, da oftmals Farben aus dem «store» verwendet werden.

²² Vgl. BATESON 21958: 143.

²³ Vgl. BATESON 1932: 282/283.

Handelsbeziehungen von Kararau



Weisen die Baret genügend Wasser auf, so fahren die Frauen mit dem Kanu zum Marktplatz. Meistens werden die größeren Kanus, in denen zwei Frauen nebst der zu erwartenden Sagolast Platz haben, für den Marktbesuch verwendet. Wenn nicht gerade ein Wolkenbruch das trockene Einladen der über dem Feuer sorgsam geräucherten Fische ins Kanu verunmöglicht, fahren die Frauen kurz nach Sonnenaufgang von Kararau fort. Meistens fährt nur eine kleinere Gruppe von Frauen auf den Markt. Frauen mit Kleinkindern fahren nie selbst, sondern geben ihre Fische oder Tabakblätter, gegen die sie Sago eintauschen wollen, einer andern Frau mit. So sind es vorwiegend ältere Frauen, welche die Marktgeschäfte abwickeln. Obwohl die Fahrt zum Marktplatz recht anstrengend ist, unternehmen die Frauen die kleine Handelsreise nicht ungern. In den ersten 1 ½ Stunden, während derer die Frauen mit ihren Kanus auf dem breiten Baret Nambwai und später auf dem großen See Limbambə nebeneinander fahren können, plaudern und lachen sie oft miteinander.

Auf einer solchen Fahrt schilderte eine Frau ein Abenteuer, das sie während des Schildkrötenfangs erlebt hatte. Während Maabma, eine ältere, sehr lebhaft Frau, erzählte, untermalte sie das Gesagte mit Gesten, ohne dabei das Paddeln zu vergessen:

Letztthin sei sie wieder einmal zum Schildkrötenfang in die Kunai gefahren. Mehrere Stunden habe sie in ihrem Kanu am gleichen Platz in der Nähe eines Baumes verbracht und habe darauf gewartet, daß eine Schildkröte an der Angel anbeiße. Da habe sie einen leichten Stoß im Rücken gespürt, einmal, zweimal. Sie habe zuerst gedacht, es sei ein Ast des im Wasser stehenden Baumes. Schließlich habe sie sich umgedreht, und da habe eine Riesenschlange (Pidgin: moron) schon halbwegs im hinteren Teil des Kanus gelegen. Diese Schlange sei es gewesen, die sie in den Rücken gestoßen habe. Mit dem Ruder habe sie die Schlange aus dem Kanu gestoßen und diesen Ort eiligst verlassen.

Maabma lachte schallend, und die übrigen Frauen stimmten ein, ebenso, als sie die folgende Episode erzählte:

Sie habe dem Kind von Tshui (einem entfernteren Verwandten) zugerufen, es solle ihr das Feuerzeug bringen. Als der etwa vierjährige Knabe damit die Haustreppe hinunterklettern wollte, sei er ins Wasser gefallen. Tshui, der Vater, sei dem Kind sofort ins Wasser nachgesprungen und habe seinen heulenden Sohn aus dem Wasser gezogen.

So erzählen sich die Frauen auf dem ersten Stück des Weges Erlebnisse und Begebenheiten. Wenn sie den großen, von Seerosen bedeckten See fast ganz überquert haben, schalten die Frauen eine Rast ein. Manche versuchen noch rasch einen Fisch zu speeren; die meisten aber legen ein Tabakblatt auf die Glut in der kleinen Feuerschale und rollen es, nachdem es trocken ist, zu einer Zigarre. Betelnüsse werden von der einen Frau an die andere weitergegeben; hin und wieder schabt eine Frau das Fleisch aus einer Kokosnuß und klaubt aus einer Tasche ein Stück Sagofladen hervor. Das geraspelte Kokosnußfleisch wird dann in den Sagofladen eingewickelt und so verzehrt. Manchmal lesen die Frauen von der Unterseite der Seerosenblätter kleine Schnecken ab und sammeln sie, um später zuhause daraus eine Speise zuzubereiten.

Nach dieser Ruhepause erfolgt der schwierige Teil der Reise. Der Brandandange (auch Brandange genannt), der Baret, der vom Limbambə zum Marktplatz führt, ist ein schmaler, rasch fließender Bach. Baumstämme liegen quer in diesem kleinen Gewässer, und oft ist sein stark gewundener Lauf von faulenden Palmwedeln verstopft. Es erfordert viel Geschick und Kraft, um mit dem Kanu, ohne zu kentern, durch diesen Baret zu gelangen. Besonders schwierig ist die Fahrt, wenn die Kanus nach dem Markt mit bis zu 100 Kilogramm Sago beladen sind und der Kanurand nur noch zwei bis drei Zentimeter über das Wasser ragt.

Der Marktplatz, showi tuba (oft auch showi ruba, oder nau ruba genannt) ist ein kleiner, in den Brandandange vorspringender Platz mitten im Wald. Den Boden des Markt-

platzes²⁴ haben die Gaikorobi-Frauen mit Palmwedeln ausgelegt, da die Erde vom Regen aufgeweicht ist. Die Frauen von Gaikorobi warten bereits: sie sitzen am Boden, vor sich einige Gurken oder Zweige mit Betelnüssen ausgebreitet. In den großen Netzsäcken liegen in Blätter eingewickelte Sagoklumpen. Es gibt kaum Begrüßungen zwischen den beiden Frauengruppen, keine lachenden Mienen; die Gruppen treffen einander fast teilnahmslos oder zumindest sehr sachlich. Die Frauen von Kararau packen zuerst einige Bündel Tabakblätter und nur einige wenige Fische aus. Die Gaikorobi-Frauen bleiben sitzen. Die Frauen von Kararau suchen sich Gurken und Betelnüsse aus und legen dafür Tabakblätter oder Fisch hin. Die Tauschpartnerinnen wechseln kaum ein Wort. Nur zweimal sah ich, daß eine Kararau-Frau eine bestimmte Frau von Gaikorobi suchte und dann mit dieser Partnerin tauschte. Der freie, d.h. der nicht an bestimmte Personen gebundene Tausch ist – auch nach den Aussagen der Informantinnen – vorherrschend. Nachdem dieses kleine «Vorspiel» abgeschlossen ist – pro Fisch gab es zwei bis drei kleine Gurken –, beginnt das eigentliche Marktgeschäft:

Die Gaikorobi-Frauen erheben sich plötzlich, wie auf Kommando, greifen nach ihren Netzsäcken und belagern nun die Kararau-Frauen, die sich vor ihren Kanus aufgestellt haben. Die Frauen von Gaikorobi strecken diesen ihre Sagopakete hin und rufen auffordernd: «Na, na, na!» Die Frauen von Kararau können auslesen, welches Paket sie nehmen wollen und welches nicht. Hin und wieder gibt eine Frau einen Sagoballen zurück, nachdem sie ihn in der Hand abgewogen und als zu leicht befunden hat, und wählt einen anderen aus. Den Frauen von Gaikorobi geht der Handel zu langsam vor sich. Sie befürchten, nicht alle ihre Sagopakete loszuwerden. Sie rufen durcheinander und schnalzen mit der Zunge. Fünf bis zehn Frauen von Gaikorobi umgeben eine einzige Frau von Kararau. Diese werden zu ihren Kanus zurückgedrängt, ständig umringt von einem Kreis von Frauen, die gerne auch geräucherten Fisch oder gar eine lebende Wasserschilkröte erhalten möchten. «Ich habe noch keinen Fisch», rufen viele Stimmen, und dann folgt ein «Na, na» – die Aufforderung zum Nehmen. Aber keine der Frauen von Gaikorobi würde es wagen, sich selbst mit Fisch aus den Kanus der Tauschpartnerinnen zu bedienen. Die Kanus der Frauen schwanken bedenklich. Die Frauen stehen nun alle bis zu den Knien im Wasser. Rufe der Entrüstung der Marktfrauen von Kararau übertönen manchmal das Stimmengewirr. Doch es nützt nicht viel. Die Belagerung endet erst, wenn der letzte Fisch und die letzte Schildkröte vergeben sind.

Das Angebot an Sago ist oft größer als das an Fisch, so daß manche Gaikorobi-Frau wieder Sago mit nach Hause tragen muß. Immerhin kommt gelegentlich auch das umgekehrte vor.

Hin und wieder machen die Kararau-Frauen Schulden, indem sie mehr Sagoballen mitnehmen, als sie mit Fisch «bezahlen» können – es gilt: ein Fisch gegen einen ca. 1 ½ Pfund schweren Sagoballen. Die Schuld wird beim nächsten Markttag beglichen. Sobald der letzte Fisch getauscht ist – etwa eine Stunde nach der Ankunft der beiden Tauschgruppen –, legt sich die Aufregung. Die Frauen von Gaikorobi packen ihre Netzsäcke, hängen sie über Stirn und Rücken und machen sich, eine nach der andern, auf den Rückweg. Der Abschied erfolgt, wie die Ankunft, ohne Gruß und Zeremoniell.

Die Frauen von Kararau, die auf diesem Markt zweifellos tonangebend waren²⁵, laden sorgfältig ihre Kanus, damit die Last für die Heimfahrt gleichmäßig verteilt ist. Manche der Frauen fahren nach dem Markt ohne Zwischenhalt nach Hause, andere legen, wieder unten beim See angelangt²⁶, eine Rast ein und speeren auf dem Heimweg noch einige Fische für die Hauptmahlzeit am späten Nachmittag.

²⁴ Die folgenden Schilderungen beruhen auf zwei Marktbesuchen, die am 11. Januar 1973 und am 15. März 1973 stattfanden.

²⁵ GARDI (1956: 100) schreibt über den Tausch auf der andern Seite des Sepiks («Chambri-man»): «Man hatte den Eindruck, daß die Position der Fischerinnen stärker war als diejenige der Frauen, die Sago gebracht hatten.»

²⁶ Während der Trockenzeit, wenn der Brandandange nicht befahrbar ist, findet der Markt beim See, etwa auf halbem Weg zwischen Gaikorobi und Kararau, statt.

Auf dem Weg nach dem Marktplatz hatte ich mich danach erkundigt, wie die verschiedenen markanten Landschaftspunkte genannt werden. Bei meiner ersten Marktfahrt, die ich erst nach langem Bitten zugestanden erhielt, wurde meine Frage nach diesen Landschaftsbezeichnungen nicht beantwortet. Dieser Weg – so war mir zuvor gesagt worden – sei ein geheimer oder sehr bedeutungsvoller Weg, der vor australischen Verwaltungsbeamten immer geheimgehalten worden sei. Erst das zweite Mal antworteten die Frauen, aber sie vertrösteten mich auf den Rückweg. Wenn sie die Bezeichnungen auf dem Hinweg nannten, so sagten sie, würden sie auf dem Markt keinen Sago vorfinden, oder er würde «verschwinden». Auf dem Rückweg dann nannten die älteren Frauen die verschiedenen Namen, die vorerst nichts als bloße Bezeichnungen zu sein schienen. Erst im Dorf erfuhr ich (von Männern), daß der Brandandange der Weg sei, der ins Totenreich führe, und sich die einzelnen Bezeichnungen auf Wächter des Totenreiches, auf die Tür zum Totenreich usw. beziehen. Die Bewohner des Dorfes Gaikorobi, das nahe dem Ursprungsort aller Menschen liegen soll²⁷, stehen in einer besonderen Beziehung zu diesem Baret²⁸.

Doch über die Bedeutung des Marktes und des Weges in der Vorstellung der Iatmul später.

2.6. *Organisation der Sagoversorgung*

Eine Marktuntersuchung (wer fährt mit wem zum Markt, und wer bringt wieviel Sago nach Hause) fand unmittelbar im Anschluß an die Fischuntersuchung statt. An den zur Diskussion stehenden Marktbesuchen nahm ich nicht direkt teil. Eine Bestandesaufnahme darüber, wieviel Sago welche Frau eingehandelt hat, wäre auf dem Marktplatz nicht möglich gewesen. Deshalb wartete ich jeweils, bis die Frauen mit dem eingetauschten Sago ins Dorf zurückkehrten. Die Sago-Umfrage (der Sago wurde mittels einer Handwaage gewogen) wurde innerhalb der ersten Stunde nach der Rückkehr der Frauen durchgeführt. Dies war deshalb notwendig, weil der «kubui nau», das heißt der Sago, so wie man ihn auf dem Markt einhandelt, gleich auf der Feuerstelle in Palmblattscheiden zum Trocknen ausgebreitet wird (danach heißt der Sago «kip nau»).

Die untersuchten Märkte fanden am 6. Januar, 11. Januar, 17. Januar, 21. Januar und 25. Januar 1973 statt. Der nächste Markt war auf den 1. Februar angesetzt. 24 Frauen fuhren zu diesem Markt, doch gab es zwischen den Frauen von Kararau und Gaikorobi offensichtlich ein Mißverständnis²⁹ hinsichtlich des Markttages. Jedenfalls erschienen nur wenige Frauen von Gaikorobi an diesem Tag auf dem showi ruba. Die Frauen von Kararau kehrten verärgert und nur mit einigen wenigen Sagopaketen beladen nach Hause zurück. Sie schimpften über die Frauen von Gaikorobi; sie seien halt Buschfrauen und könnten nicht klar denken. Am 2. Februar fuhren vier Frauen, die bereits am Vortag den langen Weg zum Marktplatz auf sich genommen hatten, nochmals hin. Aber nur deshalb, weil ihr Sagovorrat zu Ende war.

²⁷ BATESON 1932: 254.

²⁸ Nach einem Todesfall legen die Trauernden bei der zweiten Totenfeier ihren Schmuck (Rottang-Halsringe, Schnurbänder für Ohren, Hand- und Fußgelenke) und das während der Trauerzeit lang gewachsene Haupthaar auf ein kleines Bambusfloß, das den Brandandange hinuntertreibt. Nach einer Mythe soll damit dem Verstorbenen im Totenreich mitgeteilt werden, daß die Trauerzeit vorbei ist. – Mitgeteilt von Markus Schindlbeck.

²⁹ Früher wurde der Markttag mittels einer Pflanzenfaser, in die Knoten geflochten wurden (1 Knoten = 1 Tag), festgesetzt. Diese «Schnur» (pai) wird aber seit einigen Jahren nicht mehr verwendet, und der Tag wird nur mündlich vereinbart.

Jede dieser vier Frauen hatte sich mit einer bestimmten Frau von Gaikorobi verabredet; sie wollten sicher sein, daß sie dieses Mal bestimmt Sago einhandeln konnten.

Vom 1. Februar an war es unmöglich, die Sagountersuchung weiterzuführen, da das Dorf infolge des Hochwassers überschwemmt war und deshalb die Wägung des Sago nicht mehr innert nützlicher Frist vorgenommen werden konnte.

Nachdem die Fischumfrage ergeben hatte, daß Fisch nicht nur als bloßes Nahrungsmittel dient, sondern daß damit auch soziale Beziehungen gestärkt werden, nahm ich an, daß das gleiche für den Sago gelte. Aber bei dieser zweiten Umfrage zeigte sich bald, daß Sago nicht weitergegeben wird, wie dies mit Fisch geschieht. Dafür nahmen manche Frauen für andere eine Fisch oder Tabak mit und tauschten beides im Auftrag dieser Frau gegen Sago ein. Ein Weiterreichen des mit eigenem Fisch oder Tabak eingehandelten Sago konnte ich in keinem Fall feststellen.

Name	Datum	wieviel	von wem	Bemerkungen
1. Kabun	6.1.	13 kg		Am 6. Januar waren nur wenige Gaikorobi-Frauen auf dem Markt erschienen, so daß Kabun nicht allen Fisch eintauschen konnte.
	11.1.	15 kg	Labuanda	
2. Tambaragui	6.1.	30 kg		
	11.1.	5 kg	Kukumbe	
	21.1.	9 kg	Amblangu	Tambaragui wusch 30 kg Sago selber aus.
3. Mingu	6.1.	52 kg		
	17.1.	12 kg		
	21.1.	39 kg		
	25.1.	18 kg		Die unverheiratete Tochter von Mingu fuhr an diesem Tag zum Markt.
4. Kwapmei	6.1.	19,5 kg		
	11.1.	35 kg	Labuanda	
5. Woliragwa	6.1.	27 kg		
	17.1.	3 kg	Mänditagwa	
6. Nagua	6.1.	16 kg		
7. Kandshui	6.1.	36 kg		
	17.1.	30 kg		
	25.1.	16 kg	Sragui	
8. Barab	6.1.	15 kg		
	11.1.	20 kg	Yambunde	
	21.1.	7 kg	Uemanoli	
	25.1.	12 kg		
9. Mänditagwa	6.1.	19 kg		
	11.1.	3 kg	Kukumbe	
	17.1.	10 kg		
10. Angu	6.1.	15 kg		
	11.1.	26 kg		
	17.1.	2 kg	Amblangu	
	21.1.	27 kg		
11. Kukumbe	6.1.	19 kg		
	11.1.	46 kg		
	21.1.	5 kg	Uemanoli	
	25.1.	28 kg		

Name	Datum	wieviel	von wem	Bemerkungen
12. Maabma	6.1.	20,5 kg		
	11.1.	51 kg		
13. Ngau	6.1.	20,5 kg		
14. Mimbian	6.1.	45 kg		
15. Uangu	6.1.	25 kg		
16. Labuanda	11.1.	24 kg		
17. Sapingen	6.1.	20 kg		
	11.1.	15 kg	Kabus	
	21.1.	17 kg	Kabus	
18. Kai	11.1.	50 kg		
	21.1.	18 kg	Komeagui	
19. Brmbo	11.1.	?		Brmbo stammt aus Gaikorobi. Sie erhielt von ihrer Familie eine unbestimmte Menge Sago.
20. Sagnaragwa	11.1.	26 kg		
	21.1.	32 kg		
21. Yambunde	11.1.	30 kg		
	25.1.	6 kg	Barab	
22. Sragui	17.1.	9 kg		
	25.1.	15 kg		
23. Kabus	11.1.	13 kg		
	21.1.	32 kg		
24. Komeagui	11.1.	18 kg	Kai	
	17.1.	21 kg		
	21.1.	20 kg		
25. Amblangu	6.1.	11 kg	Angu	
	17.1.	21 kg		
	21.1.	47 kg		
26. Uemanoli	6.1.	16,5 kg	Kukumbe	
	11.1.	15 kg	Kukumbe	
	21.1.	10,5 kg		
	25.1.	18 kg	Kukumbe	

Während der Untersuchungszeit waren folgende Frauen *nicht* auf dem Markt:

Name	Datum	wieviel	von wem	Bemerkungen
27. Kungung	6.1.	12 kg	Nagua	
28. Dangunbragui	6.1.	6 kg	Tambaragui	
29. Labu	11.1.	15 kg	Labuanda	
30. Karabindsha	11.1.	40 kg	Labuanda	
	21.1.	18 kg	Amblangu	
31. Wangen	11.1.	7 kg	Angu	
	21.1.	19 kg	Angu	Wangen hatte erst kürzlich ge- heiratet und durfte deshalb nicht zum Markt fahren.
32. Senguimanagui	6.1.	6 kg	Ngau	
	11.1.	21 kg	Brmbo	
33. Ngu	11.1.	27 kg	Brmbo	
34. Wambrendsha	6.1.	19 kg	Maabma	
	11.1.	15 kg	Maabma	
	21.1.	10 kg	Amblangu	
35. Nambuoin	11.1.	6 kg	Maabma	
36. Bombian	11.1.	15 kg	Kabus	

Name	Datum	wieviel	von wem	Bemerkungen
37. Kolimange	17.1.	6 kg	Mingu	
	21.1.	3 kg	Mingu	
38. Magi	17.1.	1,5 kg	Mänditagwa	
39. Langda	17.1.	3 kg	Komeagui	
	21.1.	5 kg	Komeagui	
40. Sabwandshan	17.1.	3 kg	Amblangu	Sabwandshan lebt in Quedndshange; deshalb war es nicht möglich, die Deckung ihres Sago-bedarfs ganz zu erfassen.
41. Dshambe	6.1.	9 kg	Mänditagwa	
	21.1.	30 kg	Amblangu	
42. Tipmange	11.1.	25 kg	Sagnaragwa	
	21.1.	10 kg	Kabus	
43. Meien	21.1.	15 kg	Kabus	
44. Betshiyimbunagui	21.1.	15 kg	Uemanoli	
45. Denge	25.1.	9 kg	Sragui	
46. Namui	6.1.	21 kg	Mimblian	Namui hat eine Woche später selber Sago ausgewaschen, ca. 20 kg.
47. Wolingen	6.1.	6 kg	Uangu	Wolingen (Philip) ist Witwer.

Wie aus diesen statistischen Angaben hervorgeht, führen nicht immer gleich viele Frauen zum Markt. Von insgesamt 46 Frauen, die bei der Untersuchung erfaßt wurden³⁰, besuchten 20 Frauen den Markt überhaupt nicht.

Alle 5 Tauschmärkte, die immer im Abstand von 4 bis 6 Tagen abgehalten wurden, hat keine Frau besucht.

4 von 5 Märkten wurden nur von einer Frau, Mingu, besucht, wobei einer dieser vier Besuche von ihrer Tochter übernommen wurde.

3 Märkte haben zwei Frauen, Angu und Kukumbe, besucht.

2 Märkte haben acht Frauen, Kandshui, Barab, Mänditagwa, Maabma, Kabus, Sragui, Komeagui, und Amblangu besucht.

1 Markt haben 15 Frauen besucht, nämlich: Kabun, Tambaragui, Kwapmei, Woliragwa, Nagua, Ngau, Mimblian, Uangu, Labuanda, Sapingen, Kai, Brmbo, Sagnaragwa, Yambunde und Uemanoli.

Die Hälfte aller Frauen fuhr nur einmal während fast vier Wochen zum Markt. In dieser Gruppe befinden sich vor allem jüngere Frauen mit Kleinkindern und ältere, über 55 Jahre alte Frauen. Von den acht Frauen, die zweimal den Markt besuchten, hatte nur Kandshui ein Kleinkind zu versorgen. Die übrigen sieben Frauen besaßen entweder keine Kinder (Barab) oder waren über 40 Jahre alt und hatten dementsprechend fast erwachsene Töchter, die auf die kleineren Kinder aufpassen konnten.

Angu und Kukumbe (3 Marktbesuche) und Mingu (4 Marktbesuche) waren alle über 40 Jahre alt.

Die 19 Frauen, die während der Zeit der Enquête nie zum Markt gefahren waren, gehören verschiedenen Altersgruppen an. 9 Frauen besaßen Kleinkinder, eine Frau war frisch verheiratet und durfte wegen häufigem Geschlechtsverkehr (um ein Kind zu zeugen³¹) das Dorf nicht verlassen. Eine Frau durfte wegen Krankheit des Mannes

³⁰ Bei der Nr. 47 der Aufstellung handelt es sich um einen Mann. Wolingen ist Witwer, der seine zwei Kinder schlecht und recht (nach Iatmul-Begriffen) aufzieht. – Nicht erfaßt wurden in der Umfrage drei Frauen.

³¹ Vgl. Kapitel 6 S. 117.

weder zum Fischfang noch zum Markt fahren. Vier Frauen waren schließlich zu alt und zu schwach, als daß sie selbst die anstrengende Fahrt hätten unternehmen können. Angaben, die erklären konnten, warum die vier verbleibenden Frauen nicht selbst zum Markt fahren, fehlen.

2.6.1. *Quantitative Aspekte*

Wie aus den Sago-Wägungen hervorgeht, scheint der Sagobedarf pro Frau resp. pro Haushalteinheit³² unterschiedlich zu sein. Es ist aber nicht möglich, aus den aufgeführten Zahlen den tatsächlichen Sagoverbrauch genau zu eruieren: 1. Es konnte nicht festgestellt werden, über wieviel Vorrat an Sago jede einzelne Frau verfügte. 2. Es war nicht zu überblicken, welche Frauen während der Untersuchungszeit zusätzlich selbst Sago auswuschen³³. 3. Da gelegentlich ein Mitglied eines Haushalts sich für einige Tage in einem andern Dorf bei Verwandten aufhält, kann der Sagoverbrauch pro Person höchstens schätzungsweise angegeben werden. 4. Während der Untersuchungszeit fanden im Dorf einige Festlichkeiten statt. An diesen Tagen wurden kaum Sagofladen gebacken, da heute Reis und Büchsenfisch als Festspeisen gelten und verwendet werden.

Es ist jedoch in Anbetracht der vom Markt nach Hause gebrachten Quantitäten von Sago anzunehmen, daß z.B. Mingu weder über großen Vorrat verfügte noch Sago selber auswusch. – Die nachfolgenden Werte sind als Schätzungen über den tatsächlichen Verbrauch zu verstehen³⁴.

Verbrauchsziiffern

Verbrauchsperiode vom 6. Jan. bis ca. 1. Febr. 1973; berechnet werden 25 Tage.

	Anzahl Personen im gleichen Haushalt (2 Kinder = 1 Erwachsener):
Mingu: 121 kg	4 Erwachsene 2 Kinder
Pro-Kopf-Verbrauch pro Tag: 968 g Sago	
Uemanoli: 54,5 kg	2 Erwachsene
Pro-Kopf-Verbrauch pro Tag: 1090 g Sago	
Angu: 69 kg	2 Erwachsene 1 Kind
Pro-Kopf-Verbrauch pro Tag: 1104 g Sago	
Kukumbe: 98 kg	4 Erwachsene 2 Kinder
Pro-Kopf-Verbrauch pro Tag: 784 g Sago	
Tipmange: 55 kg	1–2 Erwachsene 2 Kinder
Pro-Kopf-Verbrauch pro Tag (gerechnet wurde mit insgesamt 2,5 Erwachsenen, da der Ehemann von Tipmange krank war und nur wenig Sago zu sich nahm): 880 g Sago.	

³² Darunter sollen jene Familienmitglieder verstanden werden, die die Frau regelmäßig mit Nahrung zu versorgen hat.

³³ Dies war um so schwieriger festzustellen, als die Sagoherstellung nicht im Dorf stattfindet.

³⁴ TOWNSEND (1970: 61–62) untersuchte bei den Heve den Sagoverbrauch eines Weilers. Sie hat jeweils allen Sago gewogen, der in die Siedlung gebracht wurde. Daraus hat sie den durchschnittlichen Sagoverbrauch in Gramm pro Person und Tag errechnet. Sie kam dabei auf 667 Gramm pro Person und Tag.

Zu diesen Schätzungen muß noch folgendes hinzugefügt werden: Eine Frau bäckt einmal täglich Sagofladen, wobei sie dem Mann zwei Fladen, sich einen und den Kindern je einen kleinen in die Sagotasche legt. Wenn zwei oder drei Frauen (jeweils mit ihren Männern) gemeinsam ein Haus bewohnen, so geschieht es gelegentlich, daß eine Frau für alle übrigen Frauen die Sagofladen bäckt³⁵. Dazu verwendet sie eigenen Sago. Die Frauen lösen sich dabei, je nachdem wer gerade einen Tag lang im Garten arbeitet, zum Fischfang oder zum Markt fährt, in einem lockeren Turnus ab. Ähnlich verhält es sich auch mit der Zubereitung des Sagopuddings³⁶.

2.6.2. *Qualitative Aspekte*

Wie schon erwähnt, wird Sago unter den Frauen nicht weiterverschenkt. Möglicherweise ist dies damit zu erklären, daß Sago einen größeren Wert als Fisch insofern besitzt, als Fische jederzeit – und sei es bloß von der Kanuanlegestelle aus – gefangen werden können. In den Besitz von Sago zu gelangen, ist jedoch mit größeren Anstrengungen verbunden. Auch verlangt die Abhängigkeit von einem Tauschpartner, der nur an gewissen Tagen Sago liefert, eine Kalkulation mit dem vorhandenen Sago-vorrat: die einzelne Frau muß mit ihrem Sago in gewissem Sinn haushälterisch umgehen. Eine Frau, die nicht selber zum Markt fahren kann, gibt einer andern Frau Fisch oder Tabak mit, für den sie gerne Sago hätte.

Ähnlich wie bei der Fischumfrage ließen sich auch hier keine festen Regeln aufstellen, warum eine Frau für eine bestimmte andere Frau Sago einhandelt. Die Lokalität scheint eine wichtige Rolle zu spielen. Aber auch mit dem Wohnort im gleichen Dorfteil läßt sich nicht alles erklären, ebenso wenig wie mit bestimmten Verwandtschaftsverhältnissen. Jede Frau scheint sich nach mehr oder weniger ausgeprägten individuellen Gesichtspunkten einen Beziehungskreis zu schaffen, den sie aufrecht

³⁵ Die Sagobackschale wird ca. 10 bis 15 Minuten auf dem Feuer erhitzt, bevor die Frau mit dem Backen beginnt. Der Sago (in bröseliger Form) wird in eine Schüssel gegeben und mit einigen wenigen Wassertropfen vermischt. Mit einem kleinen Gefäß, das aus der Schale der Kokosnuß besteht, wird das grobe Mehl auf die Backschale gegeben, ausgebreitet, mit wenig Wasser beträufelt und mit der Rückseite der Kokosnußschale festgedrückt. Mit einem Spachtel löst die Frau den Fladen von der Backschale. Ist die eine Seite des Fladens braun gebacken, so wird der Fladen auf die andere Seite gekehrt. Wenn der Fladen auf beiden Seiten gebacken ist, nimmt ihn die Frau von der Backschale, legt ihn der Länge nach zusammen und zieht ihn kurz durchs Wasser. Das überflüssige Wasser streift die Frau mit der Hand ab. Im allgemeinen werden in Kararau vier Zubereitungsarten von Sagofladen unterschieden: 1. ngus-nau: Sagofladen, der nach dem Backvorgang (in der beschriebenen Art) nochmals durchs Wasser gezogen wird. 2. samak-nau: Sagofladen, der nicht mehr durchs Wasser gezogen wird. Solche Sagofladen müssen gleich nach dem Backen gegessen werden, da sie rasch hart werden. Diese Art Sagofladen wird fast ausschließlich von Kindern gegessen. 3. kandshannau – nach dem Backen und dem Eintauchen in Wasser wird der Sagofladen zusammengelegt nochmals auf der Backschale erhitzt. 4. taban-nau – wenn der Sagofladen fertig gebacken ist, wird er – noch auf der Backschale – mit Wasser überträufelt und nochmals nachgebacken. Ngus-nau ist die beliebteste Art.

³⁶ Es werden drei Arten (und eine 4., etwas andere Form) von Sagopudding unterschieden. 1. Dshangui: Kokosnußfleisch wird geraspelt und dieses dann im Wasser der Kokosnuß gekocht. Der Sago wird unterdessen in kaltem Wasser angerührt und dann langsam ins kochende Kokosnußwasser gegossen. 2. Nondshug: Wasser wird zum Kochen gebracht. Unterdessen wird in einer Schüssel Sago mit Wasser angerührt. Dann wird das kochende Wasser über den angerührten Sago gegossen. Als letztes wird geraspelte Kokosnuß darüber gegeben. 3. Nondshug: Als Variante zum ersten Nondshug wird im Wasser Blattgemüse mitgekocht und der Gemüsesud dann über den angerührten Sago gegossen. Dem Sagopudding wird das Blattgemüse beigegeben.

Eine etwas andere Form des Sagopuddings stellt «waranau» dar: Der Sago wird zuerst auf der Sagobackschale angebacken. Dann wird er mit geraspelter Kokosnuß vermischt; mit dem Wasser der Kokosnuß wird alles verrührt. Der dicke Brei wird in Bananenblätter eingewickelt und auf der Sagobackschale fertig gebacken.

erhält und pflegt. So treten in der Sagountersuchung weitgehend die gleichen Personenkreise wie in der Fisch-Enquête in Erscheinung. Dies soll nun an Beispielen aufgezeigt werden.

Name	Sago mitgebracht für	erhalten von	im Kanu gefahren mit	Verwandtschaft	Dorfteil
Labuanda	Labu Karabindsha Kwapmei Kabun			ababu ababu ababu nyamei nyan	Kosembit Kosembit Kosembit Muintshembit Muintshembit
Tambaragui	Dangunbragui	Kukumbe Amblangu		kandshe kandshe dshei nyamun kandshe	Muintshembit Kraimbit Kosembit Kraimbit Muintshembit
Angu	Wangen Amblangu	Amblangu		nyan kanget dshe	Kosembit Kraimbit Kraimbit
Komeagui	Kai Langda	Kai	Kukumbe	dshe nyamei mbare	Kraimbit Kraimbit Kraimbit
Tipmange		Sagnaragwa Kabus	Kabus Amblangu	suambu kandshe kandshe kandshe dshei	Kraimbit Kraimbit Kraimbit Kraimbit Kraimbit
Amblangu	Angu Wombre Tambaragui Karabindsha Dshambe Sabwandshan	Angu		dshase ?	Kraimbit Kraimbit

Vergleicht man den Personenkreis, den diese Frauen hinsichtlich des Sagos berücksichtigt haben, mit demjenigen beim Fischeaustausch, so ergibt sich folgendes Bild:

Name	Sago	Fisch	Verwandtschafts- bezeichnung
<i>Labuanda:</i>			
	Labu	Labu	ababu
	Karabindsha	Karabindsha	ababu
	Kwapmei	Kwapmei	ababu
	Kabun	Kabun	nyamei
		Sapingen	kanget
		Kungun	kandshe
		Ueman	yau
		Dangunbragui	nyan
		Maabma	nyamei
		Mingu	nyamei

³⁷ Sabwandshan wohnt in Quedndshange.

Name	Sago	Fisch	Verwandtschafts- bezeichnung
<i>Tambaragui:</i>	Dangunbragui Kukumbe Amblangu	Dangunbragui Kukumbe Kabun Mimbian Namui Labu Labuanda	nyan kandshe kandshe nyamun nyan nyan suambu nyan
<i>Angu:</i>	Wangen Amblangu	Wangen Amblangu Slagui	dshei nyamun nyamun
<i>Komeagui:</i>	Kai Langda Amblangu Kabus	Kai Langda Amblangu Labu Bombian	nyan kanget dshei dshei nyamun kandshe
<i>Tipmange:</i>	Sagnaragwa Kabus	Sagnaragwa Kabus Masai Denge Maabma Samban Uangu Lamboin Meien Kengunda Sapingen	nyamei mbare nyamun yau yau nyan suambu kandshe kandshe nyamei suambu
<i>Amblangu:</i>	Angu Komeagui Dshambe Karabindsha Sabwandshan Tambaragui Wombre Kabus	Angu Komeagui Dshambe Mingunda Kukumbe Senguimanagui Kungun	suambu dshase kandshe kandshe dshei kandshe kandshe ? kandshe nyamun ababu suambu

Labuanda hat sich bei der Übernahme des Tauschgeschäftes auf die Mitbewohnerinnen des gleichen Hauses (Labu, Karabindsha, Kwapmei) und auf Kabun, die sie Mutter nennt, beschränkt. Bei Tambaragui wurden bei beiden Umfragen Dangunbragui (nyan) und Kukumbe (kandshe) angegeben. Alle drei wohnen in unmittelbarer Nähe von Tambaragui. Neu bei der Sagountersuchung taucht der Name von Amblangu (kandshe) auf.

Angu berücksichtigt beidemale die Frau von Wangen (dshei), die im gleichen Haus wohnt, sowie Amblangu (nyamun) und Kukumbe (kandshe). Amblangu wohnt – wie früher schon erwähnt wurde – in einem andern Dorfteil (Kraimbit statt Kosembit).

Komeagui (für die das gleiche zutrifft bezüglich der Lokalität wie für Amblangu) stand beidemale mit Kai (nyan), Langda (kanet) und Amblangu (dshei) in Beziehung. Die Tochter Kai wohnte in einem andern Dorfteil. Neu hinzu kam noch Kabus.

Tipmange wurde, da sie nicht zum Markt fuhr, von Sagnaragwa (nyamei) und Kabus (mbare) mit Sago versorgt. Bei Amblangu schließlich treten neben Angu (suambu), Komeagui (dshase) und Dshambe (kandshe) in der Sagoumfrage noch Karabindsha (kandshe), Sabwandshan (dshei) und Wombre (kandshe) hinzu.

Festzuhalten ist also folgendes: Im Prinzip werden beim Sago die gleichen Frauen berücksichtigt wie bei der Fischverteilung; aber der Kreis der Frauen, mit dem eine Frau in Beziehung steht, ist kleiner. Er ist auf die nächsten Verwandten beschränkt, wenn sie das gleiche Haus oder nebeneinanderliegende Häuser bewohnen. An erster Stelle stehen jene Frauen, die miteinander im gleichen Hause leben; unter ihnen spielt die Kooperation in jedem Fall. Daneben nimmt das enge Verwandtschaftsverhältnis einen wichtigen Platz ein, wobei die Lokalität von untergeordneter Bedeutung ist, wie dies das Mutter-Tochter-Verhältnis im Fall von Labuanda und Kabun oder das Schwesternverhältnis im Fall von Angu und Amblangu zeigt. Aber auch hier gibt es Ausnahmen: wie die Fischumfrage verdeutlicht hat, steht Labuanda in einem offensichtlich engen Verhältnis zu ihrer Schwiegermutter Uemanoli. Gemäß der Sago-Enquête besteht jedoch zwischen den beiden keine Beziehung. Dies ist wahrscheinlich damit zu begründen, daß sowohl Labuanda wie Uemanoli selber zum Markt fahren können, denn beide besitzen keine Kleinkinder mehr und können die Strapazen der Fahrt zum Marktplatz auf sich nehmen.

Die Organisation der Sagoversorgung hat eher den Charakter eines lebensnotwendigen Versorgungssystems, während bei der Fischverteilung persönlichen Neigungen eine größere Spielbreite eingeräumt ist. Da der Beziehungskreis bei der Sagoversorgung auch viel kleiner ist als bei der Fischverteilung, ist die einzelne Frau, die aus irgendeinem Grund nicht selber zum Markt fahren kann, in erhöhtem Maß auf die Frauen angewiesen, die ihr Sago nach Hause bringen.

2.7. Die Bedeutung der Marktbeziehung zu Gaikorobi

Die Marktbeziehung zwischen Kararau und Gaikorobi spielt eine wichtige Rolle. So sollen mit diesem Buschdorf auch während Kopfjagdzeiten regelmäßig Märkte stattgefunden haben. Niemals soll es zu einem Kriegszug gegen dieses Dorf gekommen sein³⁸. Dies schloß aber Reibereien oder Zwischenfälle auf dem Markt nicht aus.

³⁸ Kararau stand früher mit den östlichen und mittleren Iatmul in Kriegsbeziehung. Ob Kararau (außer Kamenimbit, das ein Ableger von Kararau ist) je ein alliiertes Dorf besessen hat, ist fraglich.

Auch während unseres Aufenthaltes entstanden einmal Unstimmigkeiten. Während des Hochwassers tauchten viele Aale im offenen, fließenden Wasser auf. Die Frauen von Kamenimbit – das Dorf liegt am offenen Flußufer – konnten deshalb während ein paar Wochen besonders viele Aale speeren. Im Einverständnis mit den Frauen von Kararau fuhren sie mit diesen ausnahmsweise zum Markt nach Gaikorobi. Kamenimbit steht normalerweise in fester Marktbeziehung mit den «numan ngi»³⁹, den Leuten, die auf der andern Seite des Sepiks im Gebiet um Kapriman leben. Die Frauen von Kararau nahmen zu diesem Markt am 1. März 1973 geräucherten Makau mit, die Frauen von Kamenimbit geräucherten Aal. Doch die Frauen von Gaikorobi stürzten sich auf den Aal, so daß die Frauen von Kararau beinahe leer ausgingen. Jedenfalls brachten sie fast wieder allen geräucherten Fisch nach Hause. Die Frauen von Kararau verließen den Marktplatz nicht stillschweigend. Sie schalten die Frauen von Gaikorobi: «Ah, ihr wollt keinen Makau mehr? Gut, dann brauchen wir ja gar nicht mehr zu kommen»⁴⁰. Die unzufriedene Stimmung richtete sich auch gegen die Frauen von Kamenimbit. Eine Woche später fand aber wieder ein Markt zwischen Kararau und Gaikorobi statt, der ohne Zwischenfälle verlief.

Nicht gerne sehen es die Frauen von Gaikorobi ihrerseits, wenn die Frauen von Kararau besonders viele Fische fangen, um sie in Wewak auf dem Markt zu verkaufen. Während dieser der Reise nach Wewak vorangehenden Vorbereitungszeit bringen die Frauen von Kararau nur wenig Fisch auf den Markt. Die Frauen von Gaikorobi haben deshalb den Fischerinnen schon mehrmals Vorhaltungen gemacht: Geld sei den Frauen von Kararau offensichtlich mehr wert als Sago und die gute Beziehung zu Gaikorobi.

2.7.1. *Bruch des Marktfriedens*

Vor ungefähr 30 Jahren kam es zu einem Streit auf dem Marktplatz, der größere Konsequenzen hatte.

Ein Mann von Gaikorobi⁴¹ wollte in einem schmalen Wasserlauf eine Sperre errichten, um die Fischreusen daran befestigen zu können. Dabei fällte er eine Betelpalme, die einem Mann von Kararau gehörte⁴². Der Besitzer der Palme begab sich auf den nächsten Markt, wo auch der Mann von Gaikorobi anwesend war. Es kam zu einer Auseinandersetzung, bei der sich die Männer schlugen. Die Leute von Kararau und Gaikorobi verließen den Marktplatz im Streit. Während ungefähr drei Monaten fand kein Markt mehr statt. Die Leute von Kararau wuschen selber Sago aus. – Dann kam eine Delegation von Männern aus Gaikorobi nach Kararau. Sie kamen ungewaschen und schmutzig zum Zeichen der Trauer. Sie nahmen die Hocker, die ihnen in Kararau zum Sitzen angeboten wurden, nicht an. Sie setzten sich auf die bloße Erde. Sie hatten viel Sago und Betel mitgebracht. Im Männerhaus gab es ein «paitim tanget»⁴³. Die Männer von Gaikorobi und Kararau rezitierten die Mythen vom Ursprung des Markts und von den Beziehungen, die die Dörfer miteinander verbindet. Dann fertigten sie ein pai (Schnur mit Knoten) an; sie setzten damit einen Tag fest, an dem sie sich auf dem Marktplatz wieder treffen wollten. Die Männer von Gaikorobi übergaben den mitgebrachten Sago an die drei Männerhausgruppen. Die Männer von Kararau

³⁹ BATESON 1932: 253 erwähnt die Bezeichnung «namunki», die er mit «foreigners» übersetzt.

⁴⁰ Diesen Satz gaben verschiedene Informantinnen unabhängig voneinander an.

⁴¹ Die Darstellung beruht auf den Angaben eines Mannes von Kararau. Eine Gegendarstellung von seiten Gaikorobis fehlt (Mitteilung von M. Schindlbeck).

⁴² Die Landansprüche der verschiedenen Dörfer haben im Mittel-Sepik-Gebiet immer wieder Anlaß zu Streit gegeben. Die Grenzlinien der verschiedenen Territorien sehen je nach Dorf verschieden aus.

⁴³ Diskussionen im Männerhaus, wobei die Redner mit grünen Zweigen auf den Zeremonialstuhl schlagen. Näheres über «paitim tanget» wird in der Diss. von Milan Stanek zu lesen sein.

übergaben den Buschleuten ebenfalls für jede Männerhausgruppe eine große Tasche voll geräucherten Fisch und zusätzlich eine Tasche für die Männer, die den «Bußgang» unternommen hatten. Am festgesetzten Tag fuhren Männer und Frauen gemeinsam zum Marktplatz. Die Männer hängten zwei Netzsäcke mit Betelnüssen auf. Der eine Netzsack repräsentierte Kararau; er heißt «Singanoli». Der andere repräsentierte Gaikorobi; er heißt «Branganoli». Die Netzsäcke gelten als weiblich und symbolisieren (so glaube ich den Informationen entnehmen zu können) die beiden weiblichen Wesen, die als mythische Dorfgründerrinnen angesehen werden. Zugleich, so wurde mir gesagt, würden diese beiden Frauen über den Yapmal-Clan wachen (d.h. sie sind mythologische Vorfahren des Yapmal-Clan). Die Männer und auch die Frauen von Kararau blieben in ihren Kanus; sie betraten den Marktplatz nicht. Die Männer von Gaikorobi rezitierten die shatkundi (mythologische Namenreihen). Sie gingen den Männern von Kararau entgegen, bis sie knietief im Wasser standen. Dort übergaben sie für jede Männerhausgruppe von Kararau einen Zweig mit Betelnüssen und Betelpfeffer. Erst danach betraten die Männer von Kararau den Marktplatz. Es fand kein richtiger Markt statt. Die Männer und Frauen von Gaikorobi gaben denen von Kararau Sago, und diese wiederum gaben für den erhaltenen Sago geräucherten Fisch. Es war ein Markt zwischen den Dörfern und nicht zwischen einzelnen Personen. Jedes Dorf nahm einen der beiden mit Betel gefüllten Netzsäcke. Auf dem Marktplatz war auch eine Umzäunung errichtet worden, innerhalb derer die Männer von Gaikorobi und Kararau die langen Bambusflöten bliesen. – Der Streit wurde auf diese Weise beigelegt, und die Märkte fanden wieder statt.

Wenn der Streit noch länger gedauert hätte, so erklärten meine Informanten, wären die Angehörigen des Semai-Clan gestorben. Dieser Clan wacht über dem Brandandage und über dem Marktplatz. Bei diesem Clan auch wurde von den Frauen die Erlaubnis eingeholt, daß wir zum Markt fahren durften. Als wir dann vom ersten Marktbesuch ins Dorf zurückkamen, legten sich unsere mbare auf den Boden, und wir mußten über sie hinwegsteigen. Dieses Naven^{43a} (vgl. BATESON 1958) wird abgehalten, wenn ein junges Mädchen zum erstenmal auf den Markt gefahren ist.

2.7.2. *Die Bedeutung des Sagomarktes in mythologischer Sicht*

Wie bereits aus der Schilderung vom Streit zwischen Gaikorobi und Kararau und von dessen Beilegung hervorgegangen ist, legen beide Dörfer, das Sagodorf und das Fischdorf, Wert auf gute Beziehungen. In wirtschaftlicher Hinsicht leben sie miteinander in einer Art Symbiose. Aber die ökonomischen Gründe allein reichen nicht aus – wenigstens nicht aus der Sicht der Iatmul –, um das Verhältnis zwischen Kararau und Gaikorobi hinreichend zu erklären. Bevor aber mythologische Begründungen dieser Beziehungen wiedergegeben werden, soll zuerst die Bedeutung des Sagomarktes im allgemeinen anhand einer Mythe aufgezeigt werden:

«In Timbunke wohnten einst zwei Männer. Sie hießen Tshuiwogen und Wolinaui; die beiden waren große Männer, sie waren stark und konnten viele Männer töten. Die zwei Männer lebten hinter Timbunke. Die beiden, Tshui und Kamangowi, wachten über den Markt zwischen den Buschleuten und den Flußleuten. Timbunke ist aufgeteilt in einen Teil, der Timbunke, und einen andern, der Mandangu heißt. Die beiden Männer beaufsichtigten den Markt mit den Buschleuten. Die beiden nahmen noch andere Männer mit, wenn die Frauen auf den Markt nach Timbunke und Mandangu gingen.

Einst hatte eine Frau einen großen Fisch gefangen, den sie auf dem Markt gegen Sago eintauschen wollte. Sie sagte: «Dieser große Fisch ist ein großer Korb voll Sago wert.» Die Frau von Tshui und Kamangowi antwortete: «Für diesen Fisch kann ich keinen Korb Sago geben; diese Tasche voll Sago ist zwei Fische wert», so sprach die Frau. Die Frauen begannen zu streiten. Sie stritten mit Worten auf diesem Markt, bis die Frau aus Timbunke den Sago

^{43a} Iatmul-Bezeichnung für bestimmte rites de passages.

dieser Frau von Tshui und Kamangowi nicht mehr haben wollte. Sie nahm ihren Fisch und kehrte ins Dorf zurück. Sie erzählte ihrem Mann (was geschehen war). Dieser sagte: «Warum sollst du ihr zwei Fische geben. Ein Fisch – ein Klumpen Sago», so sprach der Mann dieser Frau von Timbunke. Er stand auf, nahm seinen Speer und ging zum Markt. Dort fragte er: «Welche dieser Frauen sprach nicht wahr zu meiner Frau (wer wollte meine Frau übervorteilen)?»

Die Buschfrau erschrak, aber ihr Mann sagte: «Ich.» Er trat hervor.

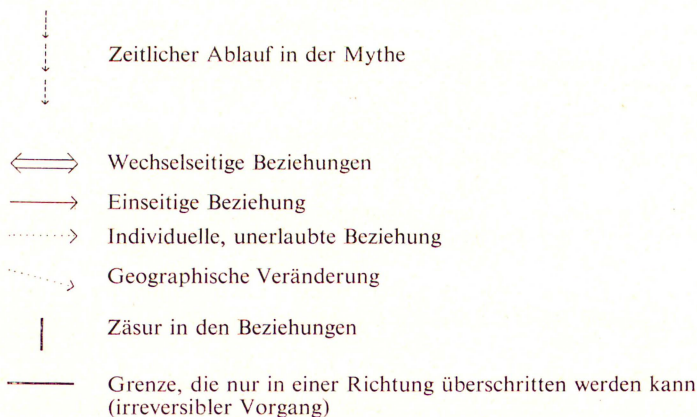
Die beiden Männer stellten sich einander gegenüber auf. Dieser Mann aus dem Buschdorf wollte sich mit dem Mann aus Timbunke schlagen. Aber der Mann aus Timbunke ergriff seinen Speer und erschoss Tshuiwogen. Die Männer aus dem Buschdorf weinten und kehrten ins Dorf von Tshui und Kamangowi zurück. Sie erzählten dem Bruder des Getöteten, Wolinaui, was passiert war. Er stand auf, nahm seinen Speer und eilte zum Marktplatz, er wollte alle töten. Aber die Männer aus Timbunke fingen ihn ein und töteten auch ihn. Dann kam die Mutter der beiden Getöteten. Sie kam und stimmte einen Trauergesang auf ihre beiden Söhne an. Da tat es den Männern von Timbunke leid. Alle gaben ihr Speisen. Es ist bei uns ein großes Gebot: wenn wir jemandem zu essen geben und er nimmt an, so dürfen wir diesen Menschen nicht töten.

Ein Mann gab der Frau zu essen; sie aß. Dann führte er sie zum Wasser, wo die Frau badete. Dann führte er sie in sein Haus. Dort blieb sie und trauerte laut um ihre Söhne, bis es Abend wurde.

Diese Männer, welche die Söhne der Frau getötet hatten, hörten sie klagen; sie ärgerten sich. Sie wurden böse; sie begannen zu ratschlagen. Dann ergriffen sie den Speer, drangen in dieses Haus ein, zerrten die Frau aus dem Haus und töteten sie. – Damit war dieses Gesetz zerstört. Damit gab es keinen Markt mehr. Zwei Parteien von Todfeinden waren nun entstanden. Die Leute von Timbunke und Mandangu konnten nun keinen Sago mehr von den Buschleuten eintauschen. Der Markt von Tshui und Kamangowi war zerstört. Die Flußleute und die Buschleute waren nun Todfeinde.»

Die Bedeutung der Mythe wird klarer, wenn man sie in einzelne Funktionen zerlegt. Dies soll anhand eines Diagramms⁴⁴ aufgezeigt werden:

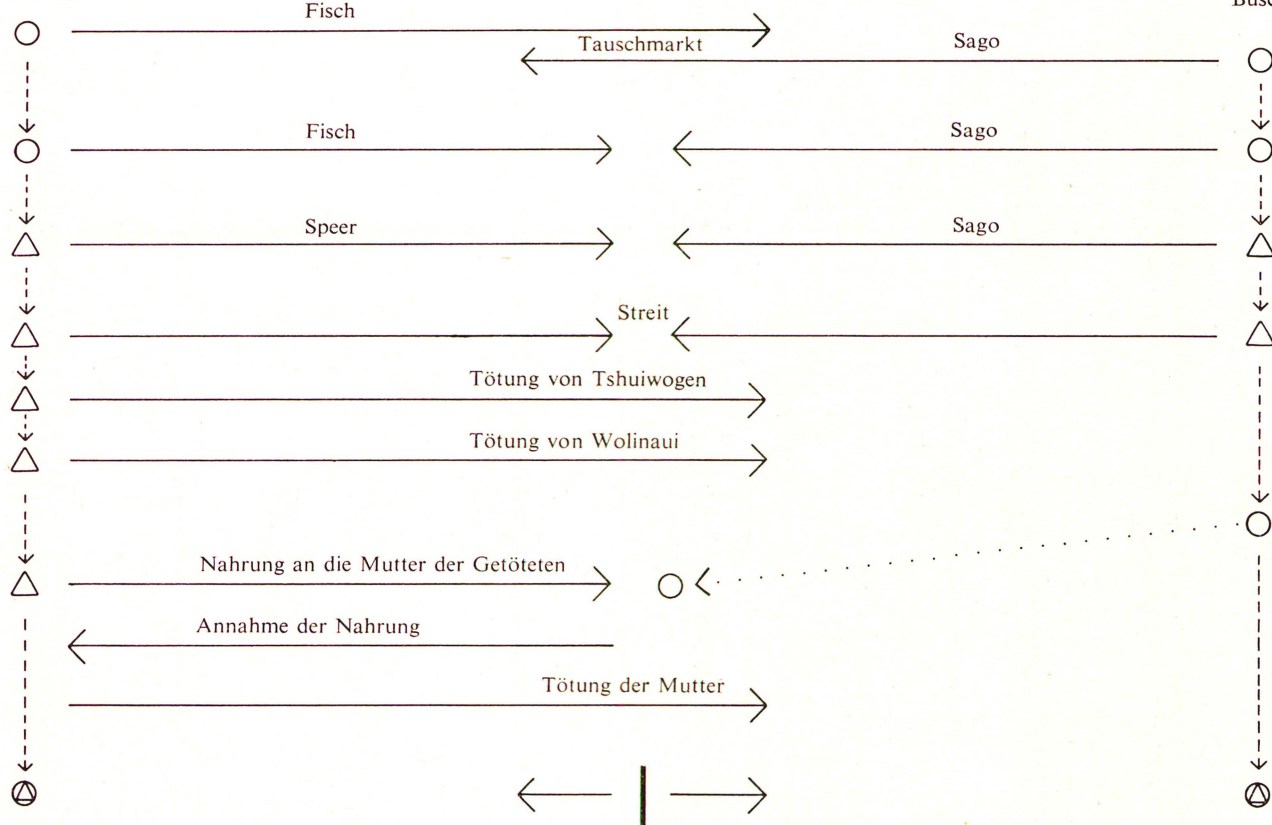
Legende zu nebenstehendem Diagramm



⁴⁴ An dieser Stelle kann nicht weiter auf die Mythenanalyse eingegangen werden; es sei hier auf den letzten Teil dieser Arbeit, in der Erzählgut dieser Art näher untersucht wird, hingewiesen.

Flußleute

Buschleute



Aus dieser Darstellung ist folgendes abzulesen: Als primäre Oppositionen wurden hypothetisch Flußleute – Buschleute angenommen. Diese Aufteilung entspricht dem Denken der Iatmul, in dem der Gegensatz zwischen Buschleuten und Flußleuten spürbar auftritt. Daraus erfolgt auch die Gegenüberstellung von Fisch–Sago. Erstes vermittelndes Element stellt der Markt dar, auf dem Fisch gegen Sago eingetauscht wird. Das Tauschverhältnis wird dadurch aus dem Gleichgewicht gebracht, weil eine Frau für einen großen Fisch einen großen Korb Sago eintauschen möchte. Im Ablauf der Handlung hat dies zur Folge, daß Fisch und Sago nicht getauscht werden. Die Uneinigkeit der Frauen resultiert darin, daß statt Fisch ein Mann der Flußleute quasi als Tauschäquivalent den Speer mit auf den Markt bringt und ihn auch benützt. Da auf dieser Ebene (Mann, Speer) kein friedlicher Tausch mehr möglich ist, kommt es zum feindlichen Tausch: zum Austausch der Speere. Der Wächter des Marktes, Tshuiwogen, wird dabei getötet. Ebenso wird sein Bruder Wolinaui ein Opfer des Speertausches. Infolge der Tötung auf dem Marktplatz findet kein Austausch mehr statt. Die wehklagende Mutter bietet eine Vermittlung im Konflikt zwischen den beiden Dörfern an. Ein Mann der Flußleute bietet ihr zubereitete Nahrung (Speisen) an (Bereitschaft zur Beilegung des Streites). Indem die Mutter die Nahrung annimmt, willigt sie in den Friedensschluß ein. Der Mann der Flußleute führt die trauernde Frau zum Wasser, wo sie sich wäscht. – Dazu ist folgendes zu bemerken: eine Frau, die um ihren verstorbenen Mann oder um ihr totes Kind trauert, wäscht sich erst nach Abschluß der strengen, fünftägigen Trauerzeit zum erstenmal wieder. Obwohl die Frau Nahrung angenommen und sich sogar gewaschen hat, klagt die Frau im Hause des Mannes weiter um ihre verstorbenen Söhne. Nachdem der «Friedensschluß» innerhalb von individuellen Beziehungen stattgefunden hat, greifen nun die Männer der Flußleute ein und machen die positive Beziehung, die auf individueller Ebene angeknüpft wurde, zunichte, indem sie die Mutter töten. Durch diese Tötung werden die Marktbeziehungen zwischen den Flußleuten und den Buschleuten endgültig unterbrochen; statt Tauschpartner zu bleiben, sind sie zu Feinden geworden.

Die Mythe zeigt, um es in einem Satz zu formulieren, die Zerstörung einer Marktbeziehung auf.

2.7.3. *Versuch eines Vergleichs des Streites zwischen Kararau und Gaikorobi und der Schilderung eines Streites in der Mythe*

Kararau – Gaikorobi

1. bestehende Marktbeziehung
2. Auseinandersetzung zwischen Männern. Anlaß dazu gibt ein Mann der Flußbevölkerung
3. Schlägerei der Männer auf dem Marktplatz
4. Einstellung der Marktbeziehung
5. Eine Gruppe von Buschleuten sucht reuevoll die Flußleute auf
6. Paitim tanget, Übergabe von Sago an Flußleute
7. Die Flußleute geben Fisch an Buschleute
8. Festsetzen eines neuen Marktes
9. Zeremonieller Markt
10. Wiederherstellung der Marktbeziehung

Flußleute – Buschleute

1. bestehende Marktbeziehung
2. Auseinandersetzung zwischen zwei Frauen. Anlaß dazu gibt eine Frau der Flußbevölkerung
3. Tötung von zwei Männern der Buschbevölkerung
4. Einstellung der Marktbeziehung
5. Wehklagende Mutter sucht die Flußleute auf
6. Ein Mann bietet der Frau Nahrung an
7. Die Frau nimmt die Nahrung an. Sie wäscht sich und bleibt im Haus eines Mannes der Flußleute
8. Die Mutter klagt weiter um ihre Söhne
9. Die Frau wird getötet
10. Entstehung von Todfeindschaft

Diese Gegenüberstellung der realen Begebenheit mit der Schilderung eines Streites in einer Mythe zeigt ein überraschendes Resultat, das aber nicht überbewertet werden soll. In der Mythe sind es Frauen, die die Auseinandersetzung auslösen, in der historischen Begebenheit die Männer. Die Austragung des Konfliktes erfolgt beidemale durch Männer. Auch die Vermittlungsträgerin ist in der Mythe eine Frau, während in der historischen Begebenheit diese Funktion Männern zukommt. Beidemale erfolgt der erste Schritt zur Vermittlung aber von den Buschleuten aus. Der Streit wird in der historischen Realität durch die Männer beigelegt; in der mythischen wird der endgültige Bruch durch die Tötung der Frau vollzogen. Während in der Mythe die Marktbeziehungen völlig aufgelöst wurden (Dissoziation) – an ihre Stelle trat eine Kriegsbeziehung –, wurde im Fall der historischen Episode eine Wiederaufnahme der Beziehungen (Assoziation) angestrebt.

Schlußfolgerungen aus der Gegenüberstellung zu ziehen, wäre wohl angesichts dieses einzigen Beispiels und nur einer einzigen Mythenvariante eher naiv. Beide Schilderungen stammen vom gleichen Informanten (Mindsh, Clan: Mairambu), aber sie wurden unabhängig voneinander und im Abstand von ca. 4 Monaten erzählt. Möglicherweise ist dieser Umstand, daß beide Erzählungen vom gleichen Informanten aufgenommen werden konnten, dafür verantwortlich, daß sie in Aufbau und Handlungsablauf einander stark ähneln. Eine Verbindung beider Schilderungen scheint formal zu bestehen. Festzuhalten ist jedoch, daß die Iatmul nicht prinzipiell verschiedene Erzählformen für historische Ereignisse und Mythen kennen und daß diese Unterscheidung innerhalb der Kultur nicht gemacht wird. Wohl erklärte der Informant, es handle sich um eine stori, als er die Mythe von Timbunke erzählte. Die Auseinandersetzung zwischen Kararau und Gaikorobi dagegen hat er, zwar als Kind, miterlebt. Die Unterscheidung, die der Erzähler machte, beruhte auf dem Unterschied, daß er die eine Begebenheit aus eigener Erfahrung, die andere nur vom Hörensagen kannte. Ob es sich nun bei der stori um eine Mythe handelt, muß offen bleiben, zumal man ja auch recht wenig darüber weiß, wie Mythen «entstehen» und ob (und wann) ihnen streng historische Begebenheiten in unserem Sinn zugrunde liegen.

Die Mythe von der Zerstörung des Marktfriedens ist sicher auch in Gaikorobi bekannt⁴⁵. Es wäre nun die Frage zu stellen, inwieweit beispielsweise eine solche Mythe, die eine endgültige Dissoziation aufzeigt, als unbewußtes Regulativ auf die Wirklichkeit Einfluß hat. Inwieweit die Mythe also bei der historisch belegten Auseinandersetzung dahingehend wirkte, daß es nicht zu einem definitiven Bruch zwischen Gaikorobi und Kararau kam. Die Frage kann nicht endgültig beantwortet werden. Eine solche Funktion der Mythe ist immerhin wahrscheinlich.

2.7.4. *Die mythische Begründung der Marktbeziehung*

Daß dem Baret zum Markt, dem Brandandange, eine besondere Bedeutung zukommt, wurde schon erwähnt. Die beiden Namen, Singanoli und Branganoli, gelten auch als Geheimnamen (Pidgin: insait nem) des Brandandange. Wenn wir uns anfänglich nach dem Markt bei Gaikorobi erkundigten, so antworteten unsere Informanten immer wieder, daß dies der Markt sei, den Moiem, eine männliche, mythische Gestalt, eingerichtet oder begründet hat. Die Moiem-Mythe⁴⁶ konnte ich in drei Varianten sammeln. Die kürzeste (jene von Kabuseli, Clan: Yagum) erhielt ich als wundumbu

⁴⁵ Im ganzen Mittel-Sepik-Gebiet zirkulieren die gleichen Mythen, meistens variieren vor allem die Namen der Handlungsträger.

⁴⁶ Vgl. auch die Mythe von Meimnongru bei SCHUSTER 1973 (485–487). Sie stimmt in allen wichtigen Punkten mit den vorliegenden Mythenvarianten überein. Nur der Ort des Marktes wurde den lokalen Verhältnissen (dem Dorf Sotmeli) angepaßt. BATESON (21958: 192) erwähnt die Mythe von «Mwaimnangur» ebenfalls.

nyanget, als «Geschichte ohne weiteren Wert», als «Ammenmärchen» erzählt. Mindsh (Clan: Yamandane-lineage des Mairambu-Clan) gehörte nicht dem Nangusime-Clan an, aus dessen Mythenschatz die Moiem-Stori stammt. Erst nach längerer Zeit erzählte er die Mythe. Er hatte sie von seiner Mutter, die dem Nangusime-Clan angehört hatte, vernommen, als er noch ein Knabe war. Während des Erzählens (er sprach nur im Flüsterton) hielt er mehrmals inne und lauschte in die Nacht hinaus, ob ihm nicht jemand gefolgt sei. Wir mußten ihm versprechen, daß die Mythe nicht an den Sepik zurückkäme, weil er ja eigentlich nicht befugt sei, sie uns zu erzählen⁴⁷. Koliuan, der einer Lineage des Nangusime-Clan angehört, erzählte uns die Mythe erst nach langem Bitten, dann aber ohne Heimlichkeit:

«Ich bin ein Mann, zu dessen Vorfahren Moiem gehört. Es gibt zwei Moiem. Wir Männer der Familie der Nangusime und Mbowi haben Moiem als Vorfahren. Wir Mbowi gehören zu Nau-Moiem. Die Nangusime gehören zum Waßi-Moiem. Diese Geschichte erzählt von Waßi-Moiem.

Einst schuf dieser Vorfahre, den wir Kolimbange nennen, die Erde, den Himmel; er schuf alles, wie Gott. Sein ältestes Kind war Moiem. Auf der ganzen Erde gab es nur Meer, es gab keine Erde. So blieb es lange Zeit. Dieser große Mann, Kolimbange, schuf auch die Zeit, und als seine Zeit fast vorüber war, war Moiem groß geworden und hatte viel Wissen erworben. Er war nun auch ein großer Mann. Er war kein Mensch, er sah aus wie ein Vogel, Waßi-Moiem. Er konnte fliegen. Er flog weit und kehrte wieder zurück. Kolimbange wußte dies. Er sagte: «Du fliegst über dieses Meer, wenn du ein Stück Meer findest, bei welchem das Wasser auseinanderbrechen will (Pidgin: wanem hap long sea yu lukim sea i bruk) oder wo es brodeln (einen Strudel hat), dort wird Erde entstehen.» Waßi-Moiem machte sich auf und flog über das Meer. Er sah einen Ort, wo das Meer auseinanderzubrechen schien, so wie wenn eine neue Sandbank darunter wäre, so wie wenn eine Sandbank entsteht, so sah es aus. Moiem sah dies und flog hinunter.

Er ging (auf der Sandbank) hin und her. Das Wasser reichte ihm bis zum Kniegelenk, so hoch kam es. Er sagte: «Du gehörst mir.» Das war sein Zeichen (Pidgin: em olosem mak bilong en). Nachdem er sein Zeichen gesetzt hatte, stieg er wieder auf in die Luft und flog, bis er wieder ein Stück Erde fand. Er landete wieder und setzte sein Zeichen; dann flog er wieder davon, suchte ein neues Stück Erde, landete dort und setzte sein Zeichen. So machte er es.

Dann kehrte er wieder zu seinem Vater, zu Kolimbange, zurück. Er blieb dort. Die Erde kam langsam an die Oberfläche. Es war nun wirkliche Erde. An einem andern Ort geschah das gleiche. Die Erde kam an die Oberfläche; die Berge entstanden, so geschah es überall. Überall gab es nun Erde.

Alle übrigen Vorfahren entstanden nach Moiem. Sie lebten in Meßinbit, sie lebten in Meßinbit. Danach machten sich die Tumbuna (Pidgin: Vorfahren) auf und begaben sich an verschiedene Orte. Wenn sich ein Tumbuna an einen andern Ort begab, trat er auf die Erde und sagte: «Diese Erde gehört mir.» Er gab ihr einen Namen. Ein anderer Tumbuna (Pidgin: Vorfahre) begab sich an einen andern Ort, zertrat dort die Erde und gab ihr einen Namen. So machten es alle. Moiem aber war der erste. Er ist der Vater aller Erde. Er ist der erste. Er ist mein Vorfahre. Moiem flog umher; erst danach brachen andere Vorfahren auf. Sie sahen das Zeichen von Moiem. Moiem hat die ganze Erde bezeichnet. Aber nach Moiem entstanden viele Vorfahren, die Gebiete für sich in Anspruch nahmen. Die Erde war hart geworden. Es gab nun viel Arbeit. Die Menschen vermehrten sich; es entstanden viele Familien (Clans). Es gab viele Männer und Frauen auf der Erde. Kolimbange sagte (zu Moiem:): «Sieh, es sind nun viele Menschen. Die Erde ist voll davon. Was willst du tun? Die Menschen, die nicht in Meßinbit wohnen, haben keinen Sago. Sie haben überhaupt nichts (zu essen). In Meßinbit gibt es Sago und andere eßbare Dinge, viele Schweine, alle möglichen Arten Tiere. Ich möchte, daß du einen Markt einrichtest.»

So geschah es, daß Moiem einen Markt, den ersten Markt, einrichtete. Er tat dies bei Quatnaragui. Es ist dies ein Ort in der Nähe von Meßinbit. Heute nennen sie diesen Ort

⁴⁷ Wenn diese Mythe nun trotz unseres Versprechens erscheint, so deshalb, weil sie – auch für die Nachkommen der heutigen Iatmul – ein wichtiges Zeugnis darstellt.

Gaikorobi. Dort richtete er einen Markt ein, an diesem Ort Quatnaragui. Moiem hat diesen Markt eingerichtet. Alle Frauen erhielten den Sago dort, bei Quatnaragui.

Moiem machte, daß es Sago gab (Pidgin: em i save kamapim saksak). Die Frauen gingen zum Markt. Die Frauen, die wir yuikitnya-ragwa, barakitnya-ragwa nennen, die Frauen, die Schamhaare besaßen, begaben sich auf die linke Seite von Moiem, die Frauen ohne Schamhaare gingen auf die rechte Seite von Moiem. Moiem nahm einen Speerwerfer und ein kleines Stück Speer mit einem Schweineknochen (Halswirbel?). Dieses kleine Stück Speer nennen wir maban und nɔʔəgeno. Diesen kleinen Speer legte er in den Speerwerfer, seinen «wəndən». Mit dem kleinen Speer öffnete er die Grasröcke der Frauen und schaute ihre Genitalien an. So hielt er es mit allen Frauen, bis er mit der einen Reihe fertig war. Dann ging er zur andern und machte es dort ebenso, bis er alle gesehen hatte.

Alle Frauen nahmen Sago, und damit war der Markt zu Ende. Alle gingen dorthin, wo sie hergekommen waren.

Alle wiederholten das Gesetz (von Moiem) viele Male. Moiem besaß keine Frau. Er lebte bei seinen Schwestern, Grengreng und Kowat. Sie (die Schwestern) sorgten für ihn.

Da erhoben sich die Männer von Meʔinbit und sagten: «Es soll sein, wir werden diesen Mann töten. Wir werden seinem Tun ein Ende setzen. Es gibt keinen Menschen, der es so treiben könnte, wie Moiem es tut.» Eines Tages töteten sie Moiem und Moiem starb. Moiem war tot. Er fiel ins Wasser und niemand wußte, wo sein Körper war. Wir wissen nicht, wohin er gegangen ist. Wir wissen es nicht. Sein Schatten (Pidgin: piksa bilong en) ist ein Vogel, den wir kanai nennen. Heute lebt dieser Vogel auf dem Meer. Wir nennen ihn Moiem, diesen Vogel. Er hat einen langen Hals und schöne Flügel. Er fliegt über das Meer. Dies ist Moiem.

Die Schwestern von Moiem sahen, was geschehen war. Sie waren böse (Pidgin: tingting nongut). Sie trauerten um ihn, sie weinten. Alle Männer von Nyauai und Nyamei hatten beim Markt von Moiem zugesehen. Sie hatten Moiem zugesehen, jetzt wußten sie es (sie hatten den Geschlechtsverkehr von ihm erlernt?).

Alle hatten Moiem getötet und Moiem war tot. Jetzt gab es keinen Sago mehr. Sie wußten nicht, aus welcher Palme sich Sago herstellen ließ. Es gibt sieben Arten von Limbum-Palmen.

Sie fällten eine erste Limbum-Palme, öffneten die Rinde, begannen das Mark zu zerkleinern, wuschen das Mark aus, aber es entstand kein Sago. Sie wuschen das Mark aus, aber das Kanu blieb leer. Es war nur voll Wasser. Dann fällten sie eine Sagopalme. Da enthielt das Wasser nach dem Auswaschen des Markes Sago. Als sie das Mark auswuschen, setzte sich Sago im Kanu. Tipmeaman ist der große Bruder, aber er hat nichts in sich, das man essen könnte. Noʔano ist der kleine Bruder. Tipmeaman gehört den Nyamei. Noʔano den Nyauai. Moiem hat es allen gezeigt. Er starb, und alle machten es zuerst falsch (als sie Sago herstellen wollten), sie versuchten es mit allen Limbum-Palmen, bis sie alle sieben Arten probiert hatten. Sie fanden aber nur in Noʔano Sago. Nau-Moiem und Waʔi Moiem sind im Sago drin, den wir essen. Es ist sein Fleisch, es ist das Fleisch von Nau-Moiem, Waʔi-Moiem (das wir essen). Das ist seine Geschichte.»

Mindsh erzählte die Mythe von Moiem folgendermaßen:

«Nau-Moiem ist der Vater; Waʔi-Moiem ist sein Kind. Einst, als die Schöpfung (Pidgin: kriesan) vollbracht war und die Erde geschaffen war, lebten wir in Meʔinbragui, am Ursprungsort von uns allen. Wir hatten nichts Gutes zu essen. Wir hatten nur schlechtes Essen. Unsere Mägen waren nicht ruhig, sie litten großen Hunger. Die erste Sagopalme, die uns Nyamei oder Mairambu gehört, nennen wir Wambeno und Yamano, diese Art hat nichts Eßbares. Alle schlugen das Mark heraus, nachdem sie die Palme gefällt hatten, und versuchten das Mark auszuwaschen. Aber es gab nichts Eßbares. Nur die Frauen – wir nennen sie Tshosholi und Dimasholi, jetzt gibt es sie nicht mehr (Pidgin: ol i aut pinis), wir nennen sie auch Wolinyan und Woliragwa, diese Frauen – versuchten als erste, Sago herzustellen. Aber es gelang ihnen nicht. Alle lebten ohne (Sago); sie waren hungrig. Sie saßen auf der Erde und sahen vor sich hin. Sie sprachen nicht, sie lachten nicht, sie saßen da mit einem Gesicht, wie Frauen, die verärgert sind.

Dieser eine Mann, den wir Nau-Moiem nennen, lebte an seinem Ort, Waʔidshambe, Moiemdshambe und Waʔidshambe, so hieß sein Ort; er saß dort. Er sah die Frauen und

sie taten ihm leid. Er ging zu ihnen und fragte sie: «He, ihr, was macht ihr da?» So fragte er, und die Frauen antworteten: «Du fragst uns, was wir machen. Siehst du, was für einen eingefallenen Bauch wir haben (Pidgin: bel bilong mipela i go insait)? Wir haben nichts, und wir möchten etwas Eßbares finden. Wir haben die Palmart Wambe und Yaman gefällt.» Moiem sagte: «Diese hat nichts Eßbares. Seht her, das Mark ist hart. Ihr tut mir leid. Hört, was ich zu sagen habe. Ich werde euch etwas zeigen», so sprach er zu den Frauen. «Diese (Palmart) hier heißt Noßano und diese hier ist Tipmeaman. Diese beiden sind Brüder.»

Diese beiden wachsen auf dem Waak-Hügel des Männerhauses Muintshembit. Sie stehen in der Mitte des Waak-Hügels. Die beiden stehen nebeneinander. Sie sind Brüder.

Moiem ging zu ihnen und sagte: «Diese hier hat nichts Eßbares, dieser große Bruder Tipmeaman. Dieser, Noßano, er hat Eßbares in sich. Ihn müßt ihr fällen. Dann müßt ihr ein Stück abschneiden, etwa drei Fuss lang.» Dieses Maß nennen wir tamba-libra⁴⁸. Die Frauen taten, wie er ihnen gesagt hatte. Sie fällten die Palme, schnitten nur ein kurzes Stück davon ab. Sie zerkleinerten das Mark und wuschen es aus. Eine Tasche voll Mark ergab eine Tasche voll Sago. Sie wuschen das Mark und erhielten dafür Sago, so lange, bis dieses Stück der Palme aufgebraucht war. Nun hatten alle Frauen viel Sago.

Dann setzte Moiem den dritten Tag fest und sagte: «An diesem Tag werde ich ohne gegessen zu haben schlafen (Pidgin: mi slip nating) in meinem Dorf. Ich werde etwas bereit machen. Dann werde ich zu euch kommen und sehen, was für Arbeit ihr geleistet habt. Ich werde sehen, ob ihr den Sago so hergestellt habt, wie ich es euch gesagt habe.» So sprach er zu ihnen. Die Frauen machten es so, wie es ihnen Moiem gesagt hatte. Als der dritte Tag vorbeigegangen war, kam Moiem. Die Frauen waren mit ihrer Arbeit fertig. Sie warteten auf ihn, bis er am festgesetzten Tag erschien. Alle hatten sich gesetzt, alle yuikitnya und barakitnya, das erste sind Frauen, die Schamhaare haben, und das zweite sind Frauen ohne Schamhaare. Die Frauen mit Schamhaar setzten sich auf die rechte Seite, die ohne Schamhaare auf die linke Seite. So hatten sich alle Frauen hingesetzt und hörten, was Moiem zu sagen hatte.

Er kam mit seinem Speer und mit seinem Speerwerfer, den wir wabinero (?) nennen. Damit öffnete er den Grasrock jeder Frau, mit diesem Speerwerfer; er schaute sich die erste Reihe der Frauen an. Als er sich alle angesehen hatte, schaute er sich die zweite Reihe Frauen an. Dann erhoben sich alle und lachten miteinander. Sie riefen: «Weeehhh!» Sie umschmeichelten ihn (Pidgin: ol i mekim plis long en). Der Sago war so, wie er gesagt hatte. Moiem sah sich alle Frauen an.

So geht das Gesetz von Moiem, auch das Lachen gehört dazu.

Dann sagte er zu ihnen: «Nehmt ganz wenig Sago und gebt davon jedem Clan in Meßinbragui, nehmt Sagosamen und gebt je einen, zusammen mit ein wenig Sago jedem Clan in Meßinbragui. Die Leute können ihn backen und essen oder Sagopudding daraus zubereiten und essen. Er wird allen Leuten schmecken. Diesen kleinen Samen sollen sie nur in guter Erde anpflanzen, nicht daß sie ihn irgendwo einpflanzen und er zugrunde geht. Denn dann hätte dieser (unachtsame) Clan keinen Sago.» So sprach er zu den Tshoshi und Dimasholi. Sie nahmen ganz wenig Sago und Samen. Sie teilten den Sago auf und gaben davon allen Menschen in Meßinbragui. Alle aßen ihn; einige aßen ihn, nachdem sie ihn gebacken hatten. Sie buken ihn auf heißen Steinen.

Damals gab es keine Tonbackschalen wie heute. Sie hatten nur Steine und buken den Sago auf Steinen. Andere wiederum bereiteten Sagopudding zu, ebenfalls mit Steinen. Sie machten die Steine im Feuer heiß und legten diese dann ins Wasser. So machten sie es und aßen. Es bekam allen gut. Sie waren nun nicht mehr den ganzen Tag über hungrig. Sie aßen und schliefen ohne Hunger (Pidgin: ol i slip nating). Am nächsten Tag waren sie wieder hungrig. Alle sagten: «Diese Frauen haben gute Arbeit geleistet, sie haben uns sehr geholfen.» «Woher habt ihr den Sago?» so fragten sie (die Männer). Die Frauen sagten: «Nein, wir können es euch nicht sagen. Das ist unsere Macht (Pidgin: em i strong bilong mipela). Wir haben es gefunden. Ihr Männer könnt nicht mitkommen. Nur wir, wir werden morgen wieder gehen.»

So machten sich die Frauen wieder an die Arbeit. Moiem hatte wieder auf den dritten Tag mit ihnen abgemacht.

Es geschah wieder wie das erste Mal.

⁴⁸ Damit ist die Strecke vom Ellbogen bis zu den Fingerspitzen gemeint.

Sie brachten wieder Sago mit.

Beim dritten Mal sagten sich die Männer in Meßinbragui: «Oh, diese Frauen, was für eine Art Arbeit machen sie und kommen dann und geben uns Sago? Wir müssen uns verstecken und ihnen heimlich zusehen.» So besprachen sich die Männer.

Die Frauen lebten nicht am gleichen Ort wie diese Männer in Meßinbragui, nein, ihr Dorf war ein anderes. Sie hörten nicht, wie die Männer redeten. Diese Männer sprachen davon, daß sie sich verstecken und heimlich zusehen wollten. Die Frauen hörten dies nicht und begaben sich an die Arbeit. Am vierten Tag machten sie es wieder gleich. Die Männer von Meßinbragui versteckten sich und sahen zu.

Nau-Moiem kam mit seinem Kind, Waßi-Moiem. Er hielt es wieder so wie das erste Mal: er schaute sich alle Frauen an. Danach kehrten die Männer von Meßinbragui wieder heim. Auch die Frauen gingen fort. Sie brachten allen Männern ein wenig Sago. Die Männer setzten sich und aßen. Sie sagten: «Oh, dieser Mann macht es also immer so und gibt dann den Frauen Sago. Es ist nicht gut. Wenn wir es weiterhin zulassen, wird er es immer so mit den Frauen halten. Es ist nicht gut, wenn er sich alle unsere Frauen anschaut. Es ist besser, wenn wir ihn erschießen. Was er die Frauen gelehrt hat, ist recht (Pidgin: dispela law em i lainim ol dispela ol meri em i orait). Aber wir werden ihn beseitigen, nicht daß er sich immer so zu den Frauen verhält.

Beim 5. Mal machten sie sich bereit. Sie schnitzten Speere, stellten Speerwerfer her, sie machten sich bereit. Beim 5. Mal hielt er es gleich wie immer; die Männer kehrten zurück. Beim 6. Mal versteckten sich die Männer von Meßinbragui hinter den beiden Reihen von Frauen. Ein Teil der Männer versteckte sich auf der einen Seite im Hintergrund, die übrigen Männer versteckten sich auf der andern Seite im Hintergrund. Sie versteckten sich hinter den Tshosholi und Dimasholi.

Die Frauen sahen sie nicht, denn die Männer waren schon in der Nacht in die Verstecke gekrochen. Als die Frauen auf dem Marktplatz erschienen, waren die Männer schon lange in ihren Verstecken. Die Frauen wuschen Sago aus und warteten auf den Markt von Moiem, wir nennen ihn Moiem-Nangure. Moiem erschien zum sechsten Mal. Er hielt es wieder so wie immer: er schaute sich die Frauen der einen Reihe an, danach begann er mit der zweiten Reihe. Er schaute sie an, eine nach der andern. Als er damit fertig war, lachten wieder alle: «Weeehhh!» Da erhoben sich die Männer von Meßinbragui und erschossen ihn, den Vater von Waßi-Moiem, Nau-Moiem; sie erschossen ihn. Er fiel ins Kanu; das Kind von Nau-Moiem, Waßi-Moiem, erschossen sie auch. Er fiel ins Wasser. Wir nennen ihn Mandigumban und Meßigumban, die Kondshi, Naua und Sameanguat, alle diese Clans wachen nun über Waßi-Moiem. Sie hüten seine Geschichte. Die Nangusime hüten die Geschichte über Nau-Moiem.

Der Vater fiel ins Kanu und der Sohn ins Wasser. So töteten die Männer von Meßinbragui die beiden. Die Männer kehrten zurück. Eine Frau erhob sich und wollte ein Sagi (hier: Trauerlied) anstimmen. Sie sagte: «Wir wollen dieses Sagi anstimmen.» Aber die Tshosholi und Dimasholi sagten: «Nein, wartet noch, wir wollen den Leichnam hinauf (aufs Ufer) bringen. Wir werden kleine Stückchen von seinem Fleisch nehmen, von seinem ? (Pidgin: deri – ?). Wir werden es mit uns nehmen, dann können wir uns davon machen, nicht daß uns die Männer von Meßinbragui ins Gesicht sehen. Sie haben unsern Mann und Bruder getötet. Wir haben für alle gesorgt. Wir haben unser Wissen weitergegeben. Alle wissen nun, wie man Sago herstellt. Alle essen ihn; sie (die Männer) dachten nicht an dieses Gesetz. Sie haben uns vernichtet (Pidgin: bagerap), wir haben es ihnen verboten und sie haben uns heimlich zugesehen. Sie haben ihn getötet. Wir können nicht mehr zurückkehren, so als ob nichts geschehen wäre.» So sprachen die Frauen. Sie trugen den Körper hinauf, hinauf auf diese Erde, wo ihn die Männer erschossen hatten, hinauf auf den Marktplatz, den wir Tibwa, Tarag(wa) nennen. Sie trugen ihn hinauf und schnitten ihm die Ohren ab. Sie nahmen ein wenig Fleisch von seinem Körper. Anderen nahmen den Knochen seines Penis (Pidgin: bun bilong kok); dieser Penisknochen befindet sich jetzt in Gaikorobi⁴⁹. Die Nangusime bewachen ihn. Alle Frauen nahmen ein wenig Fleisch von seinem Körper. Sie begannen nun zu singen.

⁴⁹ Ein Stück Holz oder Stein, das als Penis des Moiem bezeichnet wird, befindet sich tatsächlich in Gaikorobi. Näheres darüber wird in der Dissertation von M. Schindlbeck zu finden sein.

Einige der Frauen weinten. Sie wollten mit der Hand die Tränen abwischen. Sie kamen aber nur bis zum Mund. Sie hatten nun lange Schnäbel. Wir nennen diese Vögel Grengreng. Alle Frauen, die ihre Hand aufs Haar legten, bekamen langes Haar. Dies Vögel nennen wir Kowat. Die Frauen, die Schamhaare besaßen, wurden zu Kowat; dieser Vogel hat viele Federn. Die Frauen, die keine Schamhaare besaßen, wurden zu Grengreng. Dieser Vogel hat nur wenige braune Federn. Diese Vögel gehören nun diesen Clans (Pidgin: dispela pisin i pas long dispela ol pamily). Diese Vögel gibt es heute noch. Wir töten diese Vögel nicht.

Alle waren nun fort. Die Frauen, die wir Wolinyan-Woliragwa nennen, – sie haben langes Haar – sie gingen dorthin, wo die Sonne aufgeht. Andere flogen an den Ort, wo die Sonne untergeht. Wir wissen nicht, wo sie alle hingeflogen sind. Dieses sein Kind, Waßi-Moiem, und der Vater, Naumoim, hielten etwas bereit (Pidgin: em i redi dispela samting) (für die Menschen), aber er gab es nicht, weil die Zeit zu kurz war. Er hatte es auf den 10. Markt mit den Frauen festgesetzt. Er wollte, daß sein Kind in ein anderes Gebiet gehe, um die Menschen dort das Gesetz zu lehren, damit auch sie Sago hätten. Er wollte sein Kind (des-halb) fortschicken, damit es nach Kambiambragui gehe, so nennen wir jenes Gebiet (im Südwesten). Wir leben in Meßinbragui (Nordosten), am Ursprungsort. Dieser Ursprungs-ort entstand zuerst, was danach entstanden ist und wo sich dieses befindet, wissen wir nicht.

Ich weiß die Geschichte ein wenig, weil meine Mutter sie mir erzählt hat. Jetzt habe ich sie heimlich weitererzählt.»

Die Variante von Kabuseli lautet folgendermaßen:

«Als die Erde Meßinbit entstanden war und wir Menschen lebten, besaßen wir noch kei-nen Sago. Wir lebten ohne Sago. Dieser Mann, Kolimbange, er ist der Vater aller Dinge, die Australier nennen ihn Gott, dieser Mann machte Sago. Danach besaßen wir Sago. Die Menschen versuchten immer wieder, ihn herzustellen. Zwei Frauen machten sich auf, um sich in der Sagoherstellung zu versuchen. Sie fällten eine Limbum-Palme und wuschen das Palm-mark aus, aber es entstand kein Sago. Sie versuchten es immer wieder, aber es half nichts.

Dieser Mann, Kolimbange, hielt sich versteckt, als die beiden Frauen das Mark der Limbum-Palme auswuschen. Er (Kolimbange) fällte eine Sagopalme; die richtige Palmart. Die beiden begannen daran zu arbeiten. Sie schlugen das Mark heraus. So arbeiteten sie. Die jüngere Schwester zerhackte das Sagomark und die ältere Schwester wusch es aus. Kolimbange kam (aus seinem Versteck) hervor und sagte: «Ich will mit euch Geschlechts-verkehr haben.» Er hatte mit ihnen Geschlechtsverkehr. Dann sagte er: «Ihr könnt nun Sago auswuschen.» Die Frauen wuschen das Mark aus, und es entstand Sago. Dann sagte er: «Jetzt nehmt den Sago und kostet ihn.» Sie aßen davon, so wie wir heute davon essen. Das war die Tat des Vaters von uns allen Nyau und Nyamei. Es gibt nur einen (Schöpfer), wir nennen ihn Kolimbange. Es war dieser Mann, der alles schuf. So leben wir und essen diesen Sago.

Das ist die Geschichte von Moiemo. Jetzt heißt er Moiemo. Wir sagen Moiemnangru (der Marktplatz von Moiem). Das ist die Geschichte davon.»

Vergleich der drei Mythenvarianten untereinander

Koluian	Mindshendi	Kabuseli
Kolimbange erschafft die Welt und die Zeit. Kind von Kolimbange: Moiem. Es gibt einen Nau-Moiem und einen Waßi-Moiem. Waßi-Moiem erschuf die Erde aus dem Wasser. Die Erde trägt das Zeichen von Moiem. Wanderung der Vorfahren der Menschen. Inbesitz-nahme der Erde.	Nau-Moiem ist der Vater, Waßi-Moiem das Kind.	Kolimbange schuf die Welt und den Sago.

Koluian	Mindshendimi	Kabuseli
Ungleichmäßige Verteilung des Sago. Sago wächst nur in Meßinbit.	Die Menschen in Meßinbra-gui hungern, da sie keinen Sago besitzen. Vergeblicher Versuch, Sago herzustellen.	Die Menschen versuchen Sago herzustellen, aber es gelingt ihnen nicht.
Moim erhält von Kolim-bange den Auftrag, einen Markt einzurichten.	Moim hat Mitleid mit den Frauen, die keinen Sago herstellen können. Moim zeigt ihnen die Sagopalme, Noßeno. Die Frauen erler-nen die Sagoherstellung.	Kolimbange zeigt zwei Frauen, aus welcher Palme Sago zu gewinnen ist.
Markt in Quatnaragui. Moim teilt die Frauen in solche mit und ohne Scham-haare ein.	Moim setzt den 1. Markt fest. Moim teilt die Frauen in solche mit und ohne Schamhaare ein.	
Mit Speerwerfer und klei-nen Speeren öffnet Moim die Grasröcke der Frauen.	Mit Speerwerfer und Spee-ren öffnet Moim die Gras-röcke der Frauen.	Kolimbange hat mit den zwei Frauen Geschlechts-verkehr.
Die Frauen nehmen Sago in Empfang	Moim verteilt Sago und gibt den Frauen Anleitung zur Nahrungszubereitung.	Kolimbange gibt ihnen den Sago als Nahrung.
Moim besitzt keine Ehe-frau; er lebt bei seinen Schwestern, den Kowat und Grengreng.	Die Männer fragen die Frauen, woher sie den Sago hätten. Die Frauen ver-schweigen dies. Die Männer finden das Geheimnis der Frauen heraus.	
Die Männer töten Moim. Er fällt ins Wasser. Seine «Seele» ist die Möwe.	Beim 6. Markt töten die Männer Nau-Moim und dessen Kind Waßi-Moim, auf dem Marktplatz Moim-Nangure. Nau-Moim fällt ins Kanu; Waßi-Moim wird jetzt Mandigumban und Meßimgumban genannt.	
Die Frauen stimmen ein Trauersingsing an.	Die Frauen nehmen Fleisch vom Leichnam. Sie stimmen ein Trauersingsing an.	
Niemand weiß mehr, wie Sago hergestellt wird. Es werden alle Limbum-Sorten ausprobiert, bis die Men-schen in der Sagopalme, Noßano, Sago finden.	Die Frauen werden zu Vö-geln, jene mit Schamhaaren zu Kowat, jene ohne zu Grengreng.	

Koluian	Mindshendimi	Kabuseli
Nau-Moim und Waßi-Moim wurden zu Sago. Sago ist das Fleisch des Körpers von Moim	Nau-Moim und Waßi-Moim wollten am 10. Markt ihr Wissen weitergeben. Die beiden wurden aber getötet. Jetzt gibt es nicht überall Sago.	Das ist die Geschichte von Moim. Wir sagen «Moim-nangru».

Kommentar

In der Mythe wird der Ursprung und die Herkunft der Sagogewinnung aufgezeigt. In der Mythe und auch in der sozialen Wirklichkeit spielt der Sago eine Rolle als Tauschmittel. Sago wird für einen Gegenwert eingetauscht. In der Mythe ist dieser Gegenwert Geschlechtsverkehr⁵⁰, in der Realität ist es geräucherter Fisch⁵¹. Während es sich in der Mythe um Tauschpartner verschiedenen Geschlechts handelt, sind in der Wirklichkeit beide Parteien Frauen. Den Frauen, die in der Mythe die Sagogewinnung erlernen, und jenen, die in der Wirklichkeit Sago als Tauschobjekt zum Markt bringen, fällt beim Tauschgeschäft die passive Rolle zu. Der Markt hat in der Mythe und in der Wirklichkeit Vermittlerfunktion, als geographischer Ort (zwischen zwei verschiedenen Gebieten und damit auch sozialen Lokaleinheiten) und als Ort, an dem die primären, lebensnotwendigen Nahrungsmittel eingetauscht werden.

In der Mythe führt die heimliche Anwesenheit der Männer zur Tötung von Moim. Früher begleiteten hin und wieder einige Männer die Frauen zum Markt, um sie vor feindlichen Überfällen zu schützen. Das eigentliche Marktgeschäft blieb aber auch damals den Frauen überlassen. Einmischungen seitens der Männer in den Ablauf des Marktgeschehens führte nicht selten zur Störung des Marktfriedens. Damit kommt zum Ausdruck, daß der Markt im Denken der Iatmul offensichtlich zur Sphäre der Frauen zählt, in der die Männer nichts zu suchen haben.

2.8. *Weitere Handelsbeziehungen von Kararau*

2.8.1. *Der Topfmarkt von Aibom*

Von Aibom bezieht Kararau die Töpferware. Auf halber Strecke zwischen den beiden Dörfern liegt am Baret Kumalio der Marktplatz Tingai⁵². Er bildet die Grenze zwischen den Gebieten von Kararau und Aibom. Auch die Frauen von Kamenimbít erstehen auf diesem Markt Töpferware. Da Aibom am Fluß liegt und die Leute sich

⁵⁰ Zu ähnlichen Schlußfolgerungen kommt SCHUSTER 1973: 487.

⁵¹ In diesem Zusammenhang sei noch auf folgendes hingewiesen: Wenn eine Frau heute im Hinblick auf eine Heirat zu einem Mann zieht, gibt der Bräutigam der Familie der Frau eine Tasche voll Sago. Diese Übergabe erfolgt, sobald die Frau das elterliche Haus mit ihren Habseligkeiten verläßt. Die Übergabe des Brautpreises erfolgt heute erst zu einem späteren Zeitpunkt. – Diese Information wurde zweimal spontan gegeben. Ich habe sie jedoch nie etwa mittels einer Umfrage überprüft.

⁵² Der Kumalio beschreibt an jener Stelle eine Kurve; sie gilt als Wohnplatz eines Wassergeistes. – «ng» in Tingai wird nicht geschlossen ausgesprochen (sondern ng wie in singen).

selber mit Fisch versorgen, tauschen die Frauen von Kararau Sago für die Töpferware ein. Die Märkte finden in unregelmäßigen Abständen alle paar Monate einmal statt. Die Frauen von Kararau bringen zu diesem Markt in erster Linie Sago mit, den sie in Gaikorobi gegen Fisch eingetauscht oder – seltener – den sie selber ausgewaschen haben. Neben Sago gelten noch Tabakblätter als Tauschäquivalente.

Am 4. November 1972 fand ein Tauschmarkt zwischen Kararau und Aibom statt.

Die Frauen von Aibom treffen in sieben Kanus mit durchschnittlich drei Frauen auf dem Marktplatz ein, wo jede Frau für sich ihre Ware auslädt, sie auf dem Boden ausbreitet und sich dazusetzt. Die Frauen von Kararau – fünf Boote mit je zwei Frauen – packen ebenfalls ihre Ware aus. Zwischen den Vertreterinnen der beiden Dörfer wird kaum gesprochen. Die Frauen von Kararau nehmen ein bis zwei Sagopakete in die Hand und begeben sich von der einen Aibom-Frau zur andern, indem sie die ausgebreiteten Töpferwaren begutachten. Über die unterschiedliche Qualität der Töpferware wird nicht diskutiert, aber die Frauen von Kararau treffen offensichtlich eine Auswahl. Ich konnte aber nicht feststellen, ob die Frauen von Kararau die Feuerschalen z.B. nach ästhetischen Gesichtspunkten auswählen. Eher – so scheint es mir – erfolgt die Auswahl nach dem Kriterium der Dauerhaftigkeit oder Festigkeit der gebrannten Tonware.

Hat eine Frau ihre Wahl getroffen, so legt sie ein gut 3 Kilogramm schweres Sagopaket vor die Töpferin hin und nimmt dafür eine kleinere Feuerschale in Empfang. Der Gegenwert für Sagobackschalen besteht in rund 1 ½ Kilogramm Sago.

Die Tauscheinheiten sind festgelegt, so daß es nie zu einem Feilschen kommt. Nach rund einer Stunde ist das Tauschgeschäft abgewickelt, und die Frauen von beiden Dörfern beladen wieder ihre Kanus. Sagovorratsstöcke und Suppenschüsseln sind nicht eingehandelt worden. Die Frauen von Aibom mußten an diesem Tag fast die Hälfte der auf den Markt gebrachten Ware wieder mitnehmen.

2.8.2. *Das Beispiel eines neuen Marktes: Kapaimari*

Bei der Missionsstation in Kapaimari findet seit wenigen Jahren in der Trockenzeit jeden Samstag ein Markt statt. Im Gegensatz zu den traditionellen Märkten ist dieser Markt eher ein «gesellschaftliches» Ereignis. Männer und Frauen aus dem ganzen Mittel-Sepik-Gebiet treffen sich dort. Der Verkauf ist auch hier den Frauen überlassen, aber die begleitenden Männer benützen die Gelegenheit, um sich zu zeigen und mit andern Männern Betel zu kauen, zu rauchen und zu diskutieren oder im store der Mission einzukaufen. Die Waren (Ananas, Melonen, Tabak, Betel, Sagomaden, Taro, Süßkartoffeln, Yams, Eier, Maifliegen, Bohnen, geräucherter Fisch, eventuell auch Beutelmatten, Zuckerrohr und Zeitungen, zum Drehen von Zigaretten verwendet) werden gegen Geld verkauft. Die Verkäuferinnen lagern sich in zwei Reihen, und die Käufer können bequem durch den Mittelweg spazieren, um die Waren zu begutachten und auszuwählen. Der Markt in Kapaimari erinnert an den großen Markt in Wewak, bei dem es für die einzelnen Verkäufer auch weniger ums Geschäftemachen – nach europäischen Vorstellungen – geht, als um die Tatsache, aktiv dabei gewesen zu sein und etwas verkauft zu haben.

Der Markt in Kapaimari (und auch der große Markt in Wewak) besitzt eine ausgesprochen andere Qualität als etwa der Tauschmarkt mit Gaikorobi. Die beiden Märkte werden von den Iatmul auch nie miteinander verglichen und gelten als zwei verschiedene Dinge.

Ein ähnlicher Qualitätswechsel macht sich auch beim Brautpreis bemerkbar. Früher bestand der Brautpreis aus Muschelgeld; dieses ist vor über 20 Jahren durch Geld ersetzt worden. Die Übergabe des traditionellen Brautpreises bildete den Ausgangspunkt für neue soziale Beziehungen; diese sind heute durch das Geld abgewer-

tet, da die Übergabe des Brautpreises, dem Charakter des Geldes entsprechend, als Kauf verstanden wird (vgl. S. 104).

2.8.3. *Neuere Handelsobjekte für den Tourismus*

Die Frauen in verschiedenen Dörfern des Mittel-Sepik-Gebietes stellen neuerdings auch Halsketten und Täschchen aus getrockneten Pflanzensamen her. Sie werden – zusammen mit Schnitzereien – in Wewak vor den Hotels von den Männern an Touristen verkauft. Auch wenn Touristen in einigen Dörfern einen Halt einlegen, übernehmen in erster Linie die Männer den Verkauf von Souvenirs, vorwiegend handwerklich eher minderwertigen Schnitzereien. Bei diesen Verkäufen verhalten sich die Männer gegenüber den weißen Touristen völlig anders als gegenüber einem einheimischen Tauschpartner. Die stolze Haltung der Männer ist plötzlich wie weggewischt, die Touristen werden umworben, und auch aufs Feilschen gehen die Männer ein. Dazu drei Beispiele:

Eines Abends erschienen in Kararau drei Tramper, die kein Motorkanu besaßen und deshalb von einem Einheimischen für Geld mitgenommen worden waren. Als sie im Dorf anlangten, machten sie sich auf unangenehme Weise gleich breit. Drei unserer sonst so stolzen und manchmal auch eher herablassenden Informanten bezogen sogleich Stellung vor dem Haus, in dem sich die Touristen niedergelassen hatten. Sie brachten Halsketten und Schnitzereien mit. Sie lachten und schwatzten mit diesen Leuten, sie brachten ihnen Kokosnüsse und Fisch und wollten sich um jeden Preis anbieten.

Die Touristen wollten am nächsten Tag nach Pagui weiterreisen und Mindsh, der ebenfalls ein Motorkanu besaß, witterte ein großes Geschäft. Er verlangte 36 Dollars für diese zweieinhalbstündige Fahrt, für die 40 Franken angemessen gewesen wären. Die Tramper aber wollten nicht so viel bezahlen. Mindsh blieb vor ihrem Haus sitzen und versuchte, sie mit allen möglichen Liebenswürdigkeiten zu dieser Fahrt zu bewegen. Im Dorf erzählte er bereits, das Geschäft sei gemacht. Aber schließlich ging er leer aus, weil ein anderer Mann ihn unterboten hatte.

In Tambunum, wo wir einmal einen Besuch machten, trugen uns Männer Schnitzereien zum Kauf an. Die (übersetzten) Preise herunterzumarkten war einfach. Über den Preis für Gegenstände, die Frauen hergestellt hatten, hielten die Männer Rücksprache mit den Frauen. Im Gegensatz zu den Männern beharrten diese aber auf den verlangten Preisen. Erschienen uns diese als zu hoch, so packten die Frauen ihre Sachen zusammen. – Ähnlich verhielt es sich in Timbunke.

Ein anderes Mal kaufte ich einer Frau eine Halskette ab. Sie selbst trug einen gleichen Halsschmuck; den wollte ich ebenfalls erwerben. Für sie wäre es ein leichtes gewesen, diesen innert kurzer Zeit zu ersetzen. Aber, obwohl ich ihr doppelt soviel Geld anbot, als sie für den ersten verlangt hatte, gab sie ihre persönliche Halskette nicht her. «Diese hier gehört mir», sagte die Frau nur, und damit erübrigte sich für sie jedes weitere Gespräch darüber.

Diese verschiedenen Mentalitäten haben uns erstaunt. Wahrscheinlich ist jene der Männer dafür mitverantwortlich, daß nach dem ersten Kulturkontakt die alten Schnitzwerke, die in Kulturen verwendet wurden, innert weniger Jahre bis auf einige wenige aus vielen Dörfern verschwanden, respektive an Händler verkauft worden sind⁵³.

⁵³ Schon Neuhauss und Behrmann erwähnten, daß ihnen Schnitzereien teilweise in großen Quantitäten angeboten wurden, nachdem die Einheimischen einmal begriffen hatten, daß die Weißen auf solche Dinge erpicht waren.

3. Der Feldbau

3.1. *Die Feldfrüchte, die Gärten und ihre Besitzer*

Wenn bis jetzt fast ausschließlich von Fisch und Sago die Rede war, so deshalb, weil beides – zum Teil ergänzt durch Kokosnuß – die Nahrungsgrundlage der Bevölkerung bildet. Besonders während der Hochwasserzeit, wenn weite Gebiete überschwemmt sind, bietet sich den Menschen schon gar keine andere Ernährungsmöglichkeit als Fisch und Sago.

Dennoch spielt der Feldbau eine nicht zu unterschätzende Rolle. Es werden hauptsächlich Yams, Taro und Süßkartoffeln angebaut, wobei von jedem mehrere Sorten unterschieden werden. Diese Knollenfrüchte dienen in erster Linie zur Bereicherung des Speisezettels und gelten selten als alleiniger Ersatz für Fisch und Sago. Sie werden meistens in einer Suppe gekocht und zusammen mit Fisch und Gemüse gegessen. Kinder bevorzugen Yams oder Taro, der im Feuer geröstet wird.

Regelmäßig angepflanzt werden auch verschiedene Sorten von Bananen, Papaya und – weniger häufig – Zuckerrohr.

Mais und Bohnen werden nur in bescheidenem Ausmaß angebaut. Ein großer Teil des Maises wird jeweils von wilden Schweinen verwüstet und gefressen. Früher – so behaupten die Leute – hätte man wegen der Schweine Zäune um die Gärten errichtet. Doch der Bau von solchen Zäunen und deren Wartung sei mit einem großen Arbeitsaufwand verbunden, den man heute nicht mehr aufbringen möge.

Der Mais wird nur in völlig ausgereiftem Zustand, und dann geröstet und niemals roh, verzehrt. Noch milchig-weißer Mais wird – etwa wenn er von Kindern vorzeitig vom Stengel gebrochen wurde – weggeworfen.

Gurken und Wassermelonen werden nur gelegentlich gezogen. Beides wird in erster Linie von Männern und Frauen unter 50 Jahren gegessen. Einige ältere Leute lehnten die Früchte mit der Begründung ab, früher, als sie noch jung gewesen seien, habe man solche Dinge nicht gekannt; zudem sage ihnen der Geschmack von Gurken und Wassermelonen nicht zu.

Die Gärten sind auf beiden Sepik-Ufern, hauptsächlich aber auf dem linken, angelegt. Sie liegen, nur durch fast unauffällige Markierungen und ohne feste Grenzen von einander getrennt, in einer Linie dem Ufer entlang hintereinander. Die Länge der einzelnen Gärten beträgt zwischen ca. 40 und 80 Meter, die Breite rund 30 Meter.

Die Gärten gehören mit einigen wenigen Ausnahmen Männern. Die Gärten von echten und klassifikatorischen Brüdern liegen oft nebeneinander. Dennoch ist keine strenge Aufteilung des Landes – etwa nach Clans – festzustellen. Obwohl die Gärten Eigentum der Männer sind, werden oft, wenn man nach dem Namen der Leute fragt, die das Land bebauen, die Namen der Frauen genannt. Die Frau genießt jedoch nur Nutzungsrecht. Besitzt ein Mann mehrere Frauen, so teilt er das Land unter ihnen auf, wobei der ersten Frau meistens ein größerer Garten zufällt als den nachfolgenden Frauen. Nur ganz selten, in Ausnahmefällen, wird der Name einer Frau als Eigentümerin eines oder mehrerer Gärten genannt; so mag eine Frau zwar Land besitzen, aber nach ihrem Tod fällt es entweder an den Clan ihres Vaters (wenn sie das einzige Kind gewesen ist) oder ihres verstorbenen Ehemannes zurück.

Da jeder Mann über mehrere Gärten verfügt, die teilweise auf beiden Flußufern liegen, kann er je nach Lage des Landes entsprechend verschiedene Pflanzen anbauen. Oftmals liegen Gärten auch mehrere Jahre lang brach. Während höchstens drei nacheinander folgenden Jahren wird das gleiche Stück Land bebaut. Im ersten Jahr wird Yams, Taro oder Süßkartoffel angepflanzt. Statt dieser Knollenfrüchte wird manch-

mal auch Tabak (darüber weiter unten) ausgesät. Im zweiten Jahr werden Zuckerrohr und Bananen gepflanzt. Manchmal werden diese beiden Pflanzen auch noch im dritten Jahr angebaut. Danach bleibt der Garten mindestens zwei Jahre lang brach liegen. Knollenfrüchte und Tabak werden nie in aufeinander folgenden Jahren im gleichen Garten angepflanzt, weil sonst die Ernte nicht mehr so reich ausfalle.

Wenn sich gegen Ende der Hochwasserzeit der Wasserspiegel gesenkt hat und der Sepik wieder in seinem eigentlichen Bett fließt, werden die Gärten von Männern und Frauen gerodet. Die schwere Arbeit des Bodenumstechens fällt dabei dem Mann zu. Das Anpflanzen⁵⁴ von Yams und Taro wird in Kararau von Männern und zum Teil auch von Frauen ausgeführt, indem sie die Knollenfrucht, die sie während des Hochwassers auf einem Gerüst in den Wohnhäusern gelagert haben, in kleine Teile zerschneiden und diese in den Boden setzen. Vom Monat April oder Mai an – je nachdem, wie lange das Hochwasser dauert – investieren Männer und Frauen während sechs bis acht Monaten (bis das nächste Hochwasser wieder einsetzt) viel Zeit und Arbeitsaufwand in die Gärten. In Kararau ist es so, daß in erster Linie die Frau für die regelmäßige und kontinuierliche Pflege der Pflanzen verantwortlich ist. In andern Dörfern des Mittel-Sepik-Gebietes scheint die Arbeit in den Pflanzungen vor allem von den Männern ausgeführt zu werden.

3.2. *Der Ertrag von Tabak*

3.2.1. *Anbau und Ernte*

Die meiste Zeit in den Gärten wird in Kararau auf die Pflege und Ernte des Tabaks verwendet. Kararau ist wohl dasjenige Dorf des Mittel-Sepik-Gebietes, das am meisten Tabak anbaut, und zwar in dem Ausmaß, daß ein Großteil der Ernte nicht für den Eigenverbrauch bestimmt ist und weiterverhandelt werden kann. Es werden vier verschiedene Tabaksorten angebaut: Moiemyagi (yagi = Tabak, Moiemyagi = Tabak des Moiem), Windshimbuyagi (Buschgeisttabak), Ngagweimangeyagi (Ngagweimange – weibl. Name) und Dshangwingwatyagi (?). Die ersten beiden Sorten gelten als männlich, die letzten zwei als weiblich. Moiemyagi ist die beliebteste und verbreitetste Tabaksorte.

Der Tabaksamen wird während der Hochwasserzeit in den Häusern aufbewahrt. Im frühen Sommer wird er von den Männern ausgesät, in einem für westliche Begriffe regellosen Durcheinander. Da der Samen der einzelnen Sorten nicht getrennt aufbewahrt wird, sät man ihn auch in vermischtem Zustand aus. Dies wird jedoch nicht als Nachteil empfunden, da jedermann die Sorten der Tabakstauden sofort erkennt – etwas, was uns nie gelungen ist. Die Frauen – seien es nun Mitfrauen oder die Frauen von Männern des gleichen Clans – fahren jede Woche an einem bestimmten Tag (also z. B. immer montags oder dienstags usw.) gemeinsam in den Garten, um Unkraut zu jäten oder die ersten Tabakblätter zu ernten. Oft ist es so, daß eine Frau nicht mit in den Garten fährt und dafür Fische für die andern Frauen fängt oder Sagofladen für sie bäckt.

An einem der wöchentlichen Arbeitstage im Garten hielten es die drei Frauen von Kamangali und die Frau des Halbbruders von Kamangali (die beiden Brüder leben mit ihren Frauen im gleichen Haus, vgl. S. 115, Hausplan Nr. 3) so, daß die dritte Frau, Labu, im Dorf blieb und dort unterdessen für die große Familie das Essen zubereitete. Kwapmei, die

⁵⁴ Der Zeitpunkt des Rodens der Gärten und des Anpflanzens fiel leider nicht in die Zeit unseres Aufenthaltes. Deshalb beruht dieser Abschnitt ausschließlich auf Informationen, die durch Befragung zustande kamen.

erste und schon alte Frau, arbeitete im Garten nur wenig; sie zog sich mit den Kindern der beiden andern Frauen und später noch mit den Kindern von Sapingen, ihrer Schwiegertochter, die erst gegen Mittag zu den arbeitenden Frauen stieß, ins Gartenhäuschen zurück, wo sie auf sie aufpaßte und ihnen Süßmais röstete. Die halbwüchsige Tochter von Karabindsha, der zweiten Frau von Kamangali, war unterdessen zum Fischfang gefahren. Die drei Frauen, die im Garten arbeiteten, besorgten gemeinsam alle fünf Gärten, wobei Sapingen sich aber hauptsächlich in ihrem Garten aufhielt.

Vom September an werden jede Woche Tabakblätter geerntet, was fast ausschließlich durch Frauen geschieht. Bei der Ernte werden die Blätter je nach Tabaksorte gesammelt. An der ausgewachsenen Tabakstaude werden vier verschiedene Stadien von Blättern, weil von unterschiedlicher Qualität, auseinandergehalten. Die untersten Blätter werden kipmaganga (kipma = Erde, ganga = Blatt) genannt und gelten als schlechter Tabak. Yindesai sind die Blätter oberhalb kipmaganga, nyambryagi die zweitobersten Blätter; die obersten Blätter, moyagi, werden als beste und stärkste Qualität geschätzt. Die Handelspreise für den Tabak richten sich nach den vier Qualitäten der Blätter.

Bei der Ernte des Tabaks werden die Blätter nicht nach den einzelnen Stadien (Qualitäten) geordnet. Die Frauen brechen jeweils die Blätter der gleichen Sorte und legen sie dann auf ausgebreitete Bananenblätter oder eine Palmblattscheide, die zwischen Stäbe geklemmt wurde, damit die aufgeschichteten Tabakblätter nicht auf eine Seite hinunterrutschen können. Ist ein solcher Stoß Blätter 10 bis 15 Kilogramm schwer, so werden als oberste Lage wieder Bananenblätter daraufgelegt, und das Bündel wird verschnürt. Reichen die Blätter einer bestimmten Tabaksorte nicht mehr für ein ganzes Bündel aus, so wird ein Bananenblatt als Trennlage zur nächsten Sorte benützt.

Die wöchentliche Ernte dauert je nach der Größe der Gärten zwischen vier und sechs Stunden, wobei die Frauen jeweils früh am Morgen, zwischen 6 und 8 Uhr, damit beginnen. Am frühen Nachmittag kehren sie mit voll beladenen Kanus ins Dorf zurück. Während eines solchen Morgens betrug die Ernte (3 Frauen arbeiteten während 4 Stunden) 14 Bündel Tabak zu ca. 10 kg. In einem andern Garten hatten zwei Frauen während 5 Stunden 12 Bündel Tabak zusammengetragen.

Wenn die Frauen wieder im Dorf angelangt sind, beginnen sie – nach einer einstündigen Pause, in der sie die von einer andern Frau zubereitete Mahlzeit zu sich nehmen – den Tabak auf Rotang aufzuziehen. Dieses «ropim brus» (Iatmul: yagi wigitanan), wie diese Arbeit auf Pidgin genannt wird, geschieht immer unter dem Hausboden auf der ebenen Erde. Dazu versammeln sich alle Frauen, die miteinander in einem engen Verwandtschaftsverhältnis stehen (Schwiegertochter/Schwiegermutter, Frauen von Brüdern usw.) und ziehen den Rotang durch den Stiel der Tabakblätter. Dabei werden Sorte und Qualität der Tabakblätter auseinandergehalten; von der Qualität Moyagi werden nur drei Blätter aufgezogen; die beiden Ende des Rotang werden dann miteinander verknüpft. Vom Nyambryagi und Yindesai werden fünf Blätter und von Kipmaganga 6 bis 8 Blätter zu einem Büschel gebunden. Der Verkaufspreis für diese unterschiedlich großen Bündel beträgt 10 c. Während solcher «Brus»-Nachmittage, bei denen höchst selten Männer anwesend sind, erzählen sich die Frauen stori (Mythen und andere Überlieferungen), aber auch Dorfklatsch und Gerüchte⁵⁵.

⁵⁵ Eines Tages kursierte das Gerücht, daß im oberen Teil des Mittel-Sepik-Gebietes (Nyaula-Gruppe) Krieg ausgebrochen sei. Zwei ehemals verfeindete Dörfer seien mit Speeren aufeinander losgegangen. Viele Menschen seien dem Streit zum Opfer gefallen. Jürg Wassmann in Kandinge habe im letzten Augenblick in einem Speedboat, das einem andern Masta gehöre, die Gefahrenzone verlassen können. – Diese Nachricht, die aus Tigowi stammte, wurde in Kararau von Männern und Frauen während mehrerer Tage lebhaft diskutiert. Wie sich später herausstellte, war an dieser «Nachricht» kein Wort wahr.

Die einzelnen Blätterbündel werden dann an langen Stangen aufgehängt und diese ins Innere des Hauses getragen, wo sie im Dachgebälk befestigt werden. Dort bleibt der Tabak einige Wochen, bis die Blätter durch den Rauch der Feuerstellen ausgetrocknet und dürr geworden sind. Dieser Vorgang dauert sechs bis acht Wochen. Danach werden die Blätterbündel von Männern in eine Palmblattscheide eingenäht: Zuerst wird ein Bananenblatt übers Feuer gehalten, bis es ganz geschmeidig geworden ist. Dann wird es auf eine ausgebreitete Palmblattscheide gelegt, und darauf werden die einzelnen Tabakbündel aufgeschichtet. Dabei wird darauf geachtet, daß kein Hohlraum zwischen den einzelnen Bündeln entsteht, weil sich dort Ungeziefer breit machen könnte. Die Blätterbündel (bis zu 100 Stück) werden glatt aufeinander gedrückt und in die Palmblattscheide satt eingewickelt, bis deren beide Längsseiten einander berühren. Mit Rotang und einer aus einer Konservendose selbst angefertigten Nadel nähen die Männer die prall gefüllten Palmblattscheiden zu und verschnüren sie zusätzlich mit Rotang. In diese letzte Verschnütung werden Knoten angebracht, die angeben, wieviele Tabakbündel sich im Paket befinden (1 Knoten für 20 Bündel). Die zum Teil recht schweren Tabakpakete werden dann für einige Tage in die Sonne gelegt und später über dem Rauchgestell in den Häusern aufbewahrt. Auf diese Weise soll der Tabak bis zu zwei Jahren haltbar sein.

Nachdem bei der Ernte die kooperierenden Frauen allen Tabak gemeinsam gebrochen, aufgeschichtet und später auf Rotang aufgezogen haben, werden später, wenn der Tabak in Blattscheiden eingenäht ist, die Pakete unter ihnen aufgeteilt. Mitfrauen verteilen den Tabak so, daß die erste Frau mehr, die zweite Frau weniger Tabakpakete erhält. Eine erste Frau besaß am Ende der Tabakernte für 146 Dollar, die zweite Frau für 72 Dollar Tabak. In einem andern Fall besaß die erste Frau für 64 Dollar, die zweite für 16 Dollar Tabak.

Wie weit jedoch eine Frau über ihren Tabak, der immerhin ziemlich viel Geld abwirft, auch Verfügungsgewalt besitzt, ist trotz verschiedener Befragungen nicht eindeutig zu beurteilen. Hin und wieder hieß es, der Ehemann einer Frau könne ebenfalls Tabak kaufen (z.B. auf Verkaufsfreisen ins Korewori-Gebiet, nach Chambri und Timbunmeli oder nach Wewak); dieser Erlös gehöre dann dem Mann. Der Erlös aus dem Tabakverkauf, den die Frau etwa in Gaikorobi oder in Kapaimari durchführt, gehöre der Frau. In vielen anderen Fällen wurde jedoch angegeben, daß der Mann ohnehin das Geld verwalte.

Oft werden einzelne Tabakpakete «verschenkt».

Gimbun gab der Mutter seiner Frau ein großes Tabakpaket (obwohl diese Frau, Kwapmei, selbst viele solcher Pakete besaß), ein weiteres Paket einer Frau in Tigowi, die soeben ein Kind geboren und dieses Gimbun zur Adoption versprochen hatte.

Eine Bestandesaufnahme des Tabaks am Ende der Ernte (Ende Dezember) zeigte, daß sich in insgesamt 26 Häusern Tabak im Wert von ungefähr 2200 Dollar befand.

Nur drei Hausbesitzer hatten keinen Tabak angebaut: der eine war das ganze Jahr über abwesend und kehrte nur für ein paar Wochen ins Dorf zurück; die andern beiden waren Witwer und besaßen somit keine Frauen, die die Pflege des Tabaks hätten übernehmen können. Ein altes Ehepaar hatte nur für 4 Dollar Tabak geerntet. Ansonsten schwankte der potentielle Ertrag (potentiell, da sich nicht ausmachen ließ, wieviel Tabak effektiv verkauft wurde) pro Haus zwischen 16 und 202 Dollar.

3.3. Kokospflanzungen

Kokospalmen werden heute nur noch im Dorf angepflanzt, nachdem ein großes Hochwasser in den sechziger Jahren eine auf Anregung von australischen Verwaltungs-

beamten angelegte Kokosplantage, die 125 Palmen⁵⁶ umfaßt haben soll, vollständig vernichtet hat. Schon zur Zeit der deutschen Verwaltung wurde das Anpflanzen von Kokospalmen im Hinblick auf die Verwertung der Kokosnüsse (Kopra) gefördert. So mußten für jedes Kind im Dorf 10 Kokospalmen gezogen werden⁵⁷.

Da die Leute keineswegs gegen Geschäfte abgeneigt sind (der intensive Anbau von Tabak zeigt dies deutlich), hat das Dorf ein Stück Land in der Nähe von Angoram von der Regierung gepachtet (angeblich für 2 Dollar Miete pro Jahr), das eine Männerdelegation aus Kararau zuerst gerodet und dann mit sprießenden Kokosnüssen bepflanzt hat. Damit, so hofft die Dorfbevölkerung, soll Kararau ins Koprageschäft einsteigen können.

4. Jagd und Tierhaltung

Der Speisezettel der Bevölkerung ist arm an Fleisch. Nur unregelmäßig, ja eher selten gelangen die Leute in den Genuß von Fleisch. Denn die Jagd auf verwilderte Hauschweine, Krokodile und Beuterratten wird meistens nur in den Monaten Dezember und Januar durchgeführt, wenn der Wasserspiegel ansteigt und den Schweinen und Beuterratten nur noch wenig Lebensraum zur Verfügung steht. Die Jagd auf Schweine ist ausschließlich den Männern vorbehalten und ist mit einem großen emotionalen Aufwand verbunden. Wohl ganz selten begibt sich ein Mann allein auf die Schweinejagd; meistens sind es mehrere Männer des gleichen Männerhauses, die miteinander einem Schwein nachstellen. Im Gegensatz dazu werden Krokodile fast immer von einem einzelnen Mann gefangen, da auf sie nicht eine eigentliche Jagd stattfindet. Vielmehr werden Angeln gelegt, mit einem Stück leicht verwestem Aal als Köder, so daß ein einzelner Mann in der Lage ist, das Krokodil, das den Angelhaken verschluckt hat, zu erlegen.

In den wenigen Tagen und Wochen, in denen der Sepik die letzten trockenen Flecken Erde zu überschwemmen droht, bringen Kinder und Jugendliche manchmal die Nachricht ins Dorf, sie hätten die frischen Spuren eines Schweines entdeckt. Während dieser Zeit halten die Männer ihre Schweinespeere, die meistens mit einigen Kerben als Zeichen für erlegte Schweine versehen sind, bereit. Nicht selten kommt es vor, daß mehrmals an einem Tag aufgeregte, laute Rufe durchs Dorf hallen und die Männer rasch zum Männerhaus und dann in den Wald eilen, mit dem Speer in der Hand. Fast ebenso oft kehren die Männer erfolglos zurück.

An einem Regentag saßen die Männer mißmutig im Männerhaus, rauchten selbstgedrehte Zigaretten und kauten Betel. Die Zeit der Feste war vorüber, weil der stetig steigende Wasserspiegel das Abhalten von größeren Festlichkeiten verunmöglichte. Die Wochen und Monate standen bevor, in denen das ebenerdige Männerhaus (die früheren Männerhäuser besaßen ein Obergeschoß, in das sich die Männer zurückziehen konnten) unbenützbar wurde und die Männer gezwungen waren, den größten Teil des Tages im Wohnhaus zu verbringen. Schon den ganzen Vormittag und einen Teil des Nachmittags über saßen sie im Männerhaus. Heftige Regengüsse hielten sie davon ab, mit dem Kanu eine Fahrt zu unternehmen. Plötzlich riefen einige junge Männer den älteren etwas zu; dann eilten die 16- bis 18jährigen Burschen mit Speeren in den Betelwald. Die älteren Männer blieben sitzen. Nach einer halben Stunde trafen die Burschen wieder im Dorf ein. Sie sprachen aufgeregt

⁵⁶ Notiz eines australischen Verwaltungsbeamten (Kerr) im Village Book vom 30. August 1965.

⁵⁷ Vermerk in einem Patrol Report von 1959/60 (H.R. Dickinson).

durcheinander und deuteten auf die Rückseite des Dorfes: das Schwein habe seine Richtung geändert. Es halte sich nicht mehr im Betelwald auf, sondern auf der Rückseite des Dorfes. Man müsse es nun einkreisen, bevor es ihm gelinge, in den dichten Wald zu entweichen. Es handle sich um ein riesiges Schwein. – Mit den Armen zeigten sie, wie groß das gesichtete Schwein sei.

Nun kam Leben in die bisher mißmutig gestimmten Männer. Obwohl wiederum heftige Regenfälle eingesetzt hatten, griffen sie rasch nach ihren Speeren und noch rascher als die jungen eilten die älteren Männer zur Rückseite des Dorfes. Selbst ein sonst greisenhaft erscheinender Alter, der immer mühsam durchs Dorf humpelte und sich an keiner Gemeinschaftsarbeit der Männer beteiligte, mit der Begründung, er habe ein böses Bein, folgte mit erstaunlicher Behendigkeit den übrigen nach.

Es dauerte etwa eine halbe Stunde, bis die Männer wieder auftauchten. Ihr aufgeregtes Rufen hatte zuvor schon immer wieder ihren Standort verraten. Als sie endlich zurückkehrten, gingen die älteren Männer wieder gemessenen Schrittes, aber sehr erregt. Sie versorgten die Schweinespeerer im Dach des Männerhauses und diskutierten lange über die mißglückte Schweinejagd: sie hätten das Schwein schon fast eingekreist gehabt, es hätte nur noch eines Speerwurfes bedurft, um es zu erlegen. Aber dem Schwein am nächsten habe ein Manki, ein junger Bursche, gestanden, und dieser habe es mit der Angst zu tun bekommen. Deswegen habe er seinen Speer nicht geworfen. Da sei das Schwein eben entwischt. Man dürfe halt keine Manki (Pidgin), die noch keine rechten Männer seien, auf die Jagd mitnehmen. Sie seien zu nichts zu gebrauchen. – Die Männer diskutierten noch rund eine Stunde, wie man wirklich ein Schwein jagt und es tötet. Selbst Greise beschrieben mit großartigen Gebärden, wie erfolgreich sie gewesen wären, wenn sich ihnen die Gelegenheit geboten hätte.

Wenn es den Männern gelingt, ein Schwein zu speeren, so verzehren sie die Beute nicht selbst. Das Fleisch des Schweines, das immer von Männern zubereitet wird, darf von den Männern (und zu einem späteren Zeitpunkt zuhause von den Frauen und Kindern) derjenigen Männerhausgruppe gegessen werden, die an der Jagd des Schweines nicht teilgenommen hat. Mit der Annahme des «Geschenkes» verpflichtet sich diese Männerhausgruppe, im Verlauf der nächsten Wochen oder Monate ein gleich großes Schwein zurückzugeben.

Wenn ein Mann hingegen ein Krokodil erlegt hat, so gehört ihm das ganze Fleisch; in den meisten Fällen verteilt er Stücke davon an nähere und weitere Verwandte.

Ein wildes Schwein steht in der Wertschätzung der Leute sehr viel tiefer als ein im Dorf großgezogenes Schwein. So wäre es schlechthin undenkbar, an irgendeinem Fest, sei es eine Hochzeit oder ein Versöhnungsfest mit den Ahnen, ein wildes Schwein zu töten. Ein Fest gilt vor allen Dingen dann als gelungen, wenn ein großes Schwein, das in irgendeinem Dorf großgezogen und dort von Männern aus Kararau erworben wurde, geschlachtet wird. Ähnlich verhält es sich mit Wildenten und den im Dorf großgezogenen Pato (Pidginbezeichnung für Enten).

Pato und Schweine werden von den Frauen großgezogen. Obwohl es in Kararau nur drei Hausschweine gab – zwei davon waren aus Geldspenden, die von allen Frauen des Dorfes zusammengekommen waren, gekauft worden – sorgen die Frauen fast liebevoll für die Schweine. Jeden Tag wurde für sie Sagopudding und Gemüse gekocht und ihnen dreimal täglich vorgesetzt. Soll ein solches Schwein verkauft werden, so hat die Frau bei diesem Handel, den Männer abschließen, ein gewichtiges Wort mitzureden. Ist der Verkauf dann zustandegekommen und soll das Schwein geschlachtet werden, so geschieht es nicht selten, daß eine Frau, die es großgezogen hat, in Tränen ausbricht⁵⁸.

⁵⁸ Belegt für Aibom und Gaikorobi.

Die Rolle der Frau bei Heirat und Ehe

5. Die Heirat

5.1. *Die Einleitung der Ehe*

Zwischen dem 14. und dem 18. Lebensjahr verbringen die jungen Mädchen ein ziemlich ungebundenes Leben. Zwar helfen sie oft ihren Müttern, aber es verhält sich nicht so, daß junge Mädchen unbedingt helfen müssen. In Kararau heiraten Mädchen, wenn sie etwa 18 Jahre alt sind¹. In Gaikorobi dagegen heiraten die Mädchen unmittelbar nach Abschluß der Erst-Menstruations-Riten, also mit ungefähr 14 Jahren².

Die zurückhaltendste Form der Einleitung der Ehe besteht darin, daß eine junge Frau Betelnüsse der Schwester des auserwählten Mannes übergibt. Die Schwester leitet die Betelnüsse an ihren Bruder weiter. Nimmt dieser das Geschenk an, so ist er mit der Spenderin als zukünftiger Ehefrau einverstanden³. Später läßt er der Frau wiederum auf dem gleichen Weg Betel zukommen. Dann wird – wiederum über die Mittlerin – ein Tag bestimmt, an dem man sich treffen will, um die bevorstehende Heirat zu besprechen. Nach diesem ersten Rendez-vous wird ein weiterer Termin abgemacht. Die Frau packt ihre Habseligkeiten in einen Netsack und wartet unter dem Haus ihrer Eltern auf ihren Bräutigam, der sie dann nachts zu sich in sein Haus führt.

Heute beinhaltet der Einzug der Braut ins elterliche Haus des Bräutigams auch die Aufnahme geschlechtlicher Beziehungen. Früher, so gaben verschiedene Informantinnen an, sei vorehelicher Geschlechtsverkehr nicht erlaubt gewesen. Dieses Verbot soll besonders für junge Männer gegolten haben, die noch nicht initiiert waren. In Kararau hat seit dem Zweiten Weltkrieg keine Initiation mehr stattgefunden. Seit dieser Zeit hat es sich immer mehr eingebürgert, daß eine Frau schon vor der Zahlung des Brautpreises⁴ zu ihrem Bräutigam zieht, um mit ihm in einer ehelichen Gemeinschaft zu leben. Oftmals hat die Frau schon mehr als ein Kind geboren, bevor die Verbindung durch die Übergabe des Brautpreises offiziell als Ehe zählt.

Zieht die junge Frau ins Haus des Bräutigams, so teilt sie dies ihren Eltern nicht vorher mit; vielmehr werden diese vor vollendete Tatsachen gestellt. Wenn ihre Eltern mit der bevorstehenden Ehe nicht einverstanden sind, kann es zu Streitgesprä-

¹ Für Mädchen und Frauen werden folgende Bezeichnungen verwendet: tagwanyan – Mädchen ohne Brüste, maat munyanya – junges Mädchen mit noch kleinen Brüsten, munyawya – heiratsfähiges Mädchen mit straffen Brüsten, numbaragwa – unverheiratete Frau mit hängenden Brüsten, tagwa – Ehefrau, abit ragwa – alte Frau.

² Diese Angabe aus Gaikorobi verdanke ich M. Schindlbeck.

³ Der gleiche Weg (in umgekehrter Richtung) kann auch vom Mann aus eingeschlagen werden.

⁴ Brautpreis wird hier und im folgenden als Äquivalent zu den englischen Begriffen bride-wealth und marriage payment, so wie er in der neueren englischen und amerikanischen Literatur verwendet wird, benutzt (vgl. dazu MAIR 1971: 50–51).

chen im Männerhaus kommen. Bleibt die Verbindung unerwünscht, so versucht der Vater der jungen Frau (so behaupteten Informanten), wenigstens einen möglichst großen Brautpreis herauszuschlagen.

Eine andere Möglichkeit, die Ehe einzuleiten, bildet die Versammlung der Männer im Dorf. Dabei werden die heiratsfähigen Mädchen aufgerufen, den Namen desjenigen Mannes zu nennen, den sie heiraten möchten. Dann wird der Mann befragt. Hat dieser nichts dagegen einzuwenden, so gilt die Sache als beschlossen. In jüngerer Zeit übernimmt gelegentlich auch der Councillor die Funktion des Ehevermittlers. Oftmals ist es aber so, daß sich die Frau in das Haus des Mannes begibt, besonders, wenn sie schon einmal verheiratet gewesen ist, und ihm ihre Absichten unmißverständlich kundtut⁵.

Während unseres Aufenthaltes machte eine junge Frau aus einem nyaula-Dorf einen kurzen Besuch in Kararau. Am Vortag hatte sie, mit all ihren Habseligkeiten im Kanu, ihr Dorf verlassen, um einen bestimmten Mann von Kararau zur Heirat zu bewegen. Dieser hielt sich aber nicht mehr im Dorf auf, sondern war nach Timboli gefahren, wo er als Lehrer tätig war. Die junge Frau bestieg, nachdem sie diese Nachricht vernommen hatte, wieder das Kanu, um ihm nach Timboli zu folgen. In den folgenden Tagen und Wochen kehrte die Frau nicht mehr zurück; offensichtlich hatte sie ihr Ziel erreicht.

Schon manchem Mann ist dieses Werben der Frauen zu viel geworden, so daß er vorübergehend das Dorf verließ, um sich nicht mehr gegen die Frau(en) wehren zu müssen.

Die Sexualität ist etwas, was bei den Iatmul den Frauen zugeschrieben wird. Frauen verkörpern bis zu einem gewissen Grad die Sexualität, während die Männer nur vorübergehend in diesen Bereich eintauchen. So ist es auch die Sexualität oder die Geschlechtlichkeit der Frauen, die der männlichen Welt gefährlich werden kann. Die erwachsene Frau gilt als das aktive Element, wenn es sich um das Anknüpfen neuer sexueller Beziehungen geht. Das Mädchen jedoch, das die Geschlechtsreife erst gerade erreicht hat, verhält sich weitgehend passiv. Erst wenn mehrere 16- bis 18jährige Mädchen beisammen stehen und ein junger Mann vorübergeht, kann es vorkommen, daß sie sich – gesprächsweise – für ihn interessieren.

Einige Mädchen standen vor unserem Haus beisammen, als der junge «Beau» des Dorfes zufällig vorbeikam. Die Mädchen riefen ihm halblaut etwas zu. Er wurde verlegen, und es behagte ihm gar nicht, daß er ihre Aufmerksamkeit auf sich gelenkt hatte. Er verließ die Szene schließlich fast verschämt und kleinlaut.

Möglicherweise spielt bei der Furcht und der Zurückhaltung der Männer gegenüber den aktiven Frauen der Gedanke mit, daß Geschlechtsverkehr und überhaupt häufiger oder enger Kontakt mit den Frauen den Mann schwäche, nicht nur körperlich, sondern auch sein waken⁶, seine «Seele». In irgendeiner Weise wirkt die den Frauen zugeschriebene Emotionalität, besonders was den Kontakt zwischen Mann und Frau anbelangt, auf die Männer abstoßend oder einschüchternd.

Der Satz: «A habe B gerne gehabt, deshalb hätte A B geheiratet», wird fast ausschließlich von Frauen verwendet. Die Wendung *wowia kugwa*⁷, oder, wie es in Kararau hieß, *ndugat woβia-ku-tigare* – einen Mann gern haben, wird in erster Linie von Frauen benützt. Immerhin gibt es auch die umgekehrte Formulierung: *tagwagat woβia-ku-tigare* – eine Frau gern haben. Diese Formulierung habe ich zwar nur einmal gehört. Eine Frau schilderte ein Liebesverhältnis. Als ich sie fragte, ob der Mann die Frau denn auch gern habe, beantwortete sie die Frage mit dem oben erwähnten Satz.

⁵ Vgl. die entsprechende Schilderung im Lebenslauf von Yaknabi S. 187.

⁶ Vgl. dazu auch NEWTON 1964/65.

⁷ BATESON 1958: 253.

Sabwandshan, eine meiner Hauptinformantinnen, meinte dazu bedauernd: «Die Weißen heiraten nur, wenn sie jemanden gern haben. Dann leben Mann und Frau so gut miteinander wie bei uns Bruder und Schwester. Das Gesetz unserer Vorfahren kennt keine Liebesheiraten, deshalb gibt es so oft Ehestreit»^{7a}.

Männer besitzen Zaubersprüche, die ihnen die Zuneigung einer Frau schaffen und sichern sollen. Von Frauen konnte ich nichts Ähnliches in Erfahrung bringen. Die Tatsache, daß Männer Zaubersprüche anwenden, um die Gunst einer Frau zu erlangen, muß in einem größeren Zusammenhang gesehen werden, der hier nur angedeutet werden kann (siehe unten): Für den Iatmul-Mann ist es außerordentlich schwierig, direkten, relativ unkomplizierten Kontakt zu einer Frau aufzunehmen (während umgekehrt das Gegenteil der Fall ist), so daß er auf «Hilfsmittel» verschiedener Art angewiesen ist.

Neben den erwähnten Formen oder Regeln der Partnerwahl gibt es noch eine weitere, die jedoch in den letzten Jahren nur selten angewendet worden ist: Wenn sich mehrere heiratsfähige Mädchen einmal im Wald aufhielten und dort spielten, führten die noch nicht verheirateten Männer einen Überfall auf sie durch. Die Männer kreisten die Mädchen ein und jeder, der ein Mädchen zur Frau haben wollte, stellte ihm nach, fing es ein und vergewaltigte es⁸. Manchmal geschah dies mit dem Wissen des Bruders des Mädchens⁹, in den meisten Fällen wahrscheinlich jedoch ohne dessen Billigung. Der Vergewaltigung folgte meistens eine – wenngleich von den Frauen oft nur widerwillig eingegangene – Schließung der Ehe.

Die Psychologin Ruth Herschberger (1969: 124–129) sagt aufgrund von Material, das in der westlichen Gesellschaft gesammelt wurde, zum Thema Vergewaltigung: «With the leverage provided by the two words, *act* and *relationship*, the dichotomy of male and female sexuality is established in the following description of rape: «No woman can force a man into the sex act for his participation in it requires a physical preparation which can come only with some degree of desire and willingness ... This is not so with a woman, for she can be forced into a sexual relationship without the least desire or preparedness.»¹⁰

Act implies something done, the exercise of power, the accomplishment of a deed ... A relationship on the other hand, is a condition or a state of being ... An act is more impersonal than a relationship; it has fewer psychological complications. In a sexual relationship, a woman responds to the experience as a whole, and does not consider completion ... Woman may resist, she may struggle, ... but she is still forced to enter into a sexual *relationship*, provided her assailant is equipped with natural physical superiority—or a blackjack ... She must enter into a sexual relationship with her aggressor; an intimacy with him is established for all time. Lonely men, unrequited men, men who find love and sex difficult turn to the myth of rape in the belief that love, if it cannot be evoked, can at least be bullied into putting in an appearance.»

Diese Gedanken über die Vergewaltigung als Mittel, um eine weiterreichende Beziehung zu erzwingen, treffen – so weit dies überschaubar ist – auch für die Iatmul

^{7a} GOODE (1970: 80) sagt zur Liebe als Faktor der Eheschließung: «In einem System, in dem die Eltern die Heirat arrangieren, existieren viele soziale Verhaltensmuster, die *verhindern* sollen, daß Zuneigung die von der älteren Generation getroffenen Abmachungen *zunichte macht*. Um diese Beziehung besser verstehen zu können, kann man sich die verschiedenen Gesellschaften der Welt in einem Kontinuum oder einer Abstufung der *Institutionalisierung* der Liebe als Faktor bei der Partnerwahl vorstellen.»

⁸ BATESON (1932: 281) berichtet über ein ähnliches Ereignis, von dem er sagt: «Besides such marriages peacefully arranged, it is common for the initial taking of the wife to the husband's house to be a definite abduction, carried out by the man with more or less violence.»

⁹ Mündl. Mitteilung von G. Schuster aus Aibom.

¹⁰ AMRAN SCHEINFELD, «Women and Man», New York 1964.

zu. Dies vielleicht um so mehr, als der Iatmul-Mann mit emotionalen Beziehungen, so wie sie von der Iatmul-Frau gesucht und eingegangen werden, eher Schwierigkeiten zu haben scheint. Wenn Vergewaltigung als eine männliche Form der Einleitung der Ehe anerkannt ist, so bedeutet dies jedoch nicht, daß Vergewaltigungen schlecht-hin geduldet werden. Vergewaltigt ein Mann die Ehefrau eines andern Mannes, so gilt dies als schweres Verbrechen gegenüber dem Ehemann. Früher schloß dieses Vergehen eine Tötung des Schuldigen nicht aus. Bei einer eventuellen Racheaktion, sei es Tötung oder die Forderung eines Sühnegeldes, geht es nicht darum, die «Ehre» des Opfers, also der Frau, herzustellen, sondern die des Ehemannes¹¹.

Neben dem gewaltsamen Erwerb von Frauen aus dem gleichen Dorf fanden Überfälle auf andere Dörfer statt, mit dem Ziel, mehrere Frauen zu rauben und sie ins eigene Dorf mitzunehmen. District Officer John Walstab¹² hörte in Timbunke die Klage, Männer von Kararau hätten zehn Frauen von Timbunke geraubt und sie in ihr Dorf mitgenommen. Walstab nahm daraufhin die männlichen Anverwandten der Frauen auf seine Strafexpedition nach Kararau mit (Kararau hatte trotz dem Verbot der australischen Verwaltung noch einen Kopfjagdzug gegen Mindimbit unternommen). «I told these relatives that whilst the raid was in progress they could call out for the women to come to them, but (it might be as well to add here) during the raid they made no attempt to even get into conversation with these women.»

Auch in Aibom¹³ wurden diese auf Kriegszügen erbeuteten Frauen von Männern geheiratet und völlig ins Dorf integriert.

Während die Frau vor ihrer (ersten) Ehe seltener mehrere geschlechtliche Beziehungen anknüpft, werden die Frauen nach ein paar Ehejahren eher aktiv. Es geht dabei weniger um länger andauernde Liebesbeziehungen als um Geschlechtsverkehr, der sich aus Gelegenheiten ergibt. Zwar geht die Frau nicht mit irgendeinem beliebigen Mann eine Beziehung ein, sondern mit einem bestimmten, der ihr aus irgend einem Grund gefällt.

Darüber befragt, nach welchen Kriterien solche Männer ausgewählt werden, kicherten die Frauen amüsiert und fragten zurück, warum ich denn meinen Mann geheiratet habe, da ja die Heirat – so hätte ich gesagt – nicht von unseren Eltern arrangiert worden sei ...

Nicht jede Frau sucht sich einen temporären außerehelichen Partner. Es scheint, daß Frauen (und Männer), die ihren Partner selber auswählen konnten, ihm treuer sind. Außereheliche Geschlechtsbeziehungen stehen deshalb wahrscheinlich in einem bestimmten Verhältnis zum Druck der älteren Generation, den sie auf die Eheschließung eines Mannes und einer Frau ausübten.

Gelegentlicher Geschlechtsverkehr führt nach Ansicht der Iatmul nicht zu einer Schwangerschaft, da es intensive Beziehungen über längere Zeit mit dem gleichen Partner brauche, um ein Kind zu zeugen. Ein Kind entstehe nur, wenn sich genügend Sperma mit dem Blut der Frau verbinde.

Während unseres Aufenthaltes wurde ein Mädchen aus Kamenimbit schwanger; es soll in vielen Dörfern des Mittel-Sepik-Gebietes Liebhaber besessen haben. Die Männer sagten von diesem Mädchen, es sei eine schlechte Frau (Pidgin: meri nongut). Als ich mehrere Frauen fragte, ob das Mädchen aus Kamenimbit eine schlechte Frau sei, wiesen sie

¹¹ FIRESTONE (1972: 138) sagt zu diesem Thema (aufgrund von Material aus der westlichen Gesellschaft): «Yes, love means an entirely different thing to men than to women; it means ownership and control; it means jealousy, where he never exhibited it before—when she might wanted him to (who cares if she is broke or raped until she officially belongs to him: then he is a raging dynamo, a veritable cyclone, because his property, his ego extension have been threatened).»

¹² Sepik-Expedition 1924.

¹³ Mündl. Mitteilung von G. Schuster.

diesen Ausdruck entrüstet zurück und sagten: nein, sie sei eine gute Frau. Eine schlechte Frau sei, wer seine Kinder vernachlässige. – Die junge Frau aus Kamenimbit nannte den Namen eines Mannes, der für die Schwangerschaft verantwortlich sei. Der betroffene Mann wies dies entschieden zurück: er habe nur ein einziges Mal Beziehungen zu diesem Mädchen unterhalten. Es sei also gar nicht möglich, daß er ein Kind gezeugt habe. – Der Vater der unverheirateten Frau gab daraufhin dem Kind einen Namen aus seinem Clan.

Eigentlich ist es selten, daß ein unverheiratetes, d.h. nicht beim Bräutigam lebendes Mädchen schwanger wird. Was dafür verantwortlich ist, ließ sich in Kararau nicht herausfinden. – Abtreibungsmethoden in unserem Sinn werden von den Iatmul-Frauen – so lauten ihre eigenen Angaben – nicht praktiziert. Immerhin ist eine Methode bekannt, über deren Wirksamkeit (nach unseren Vorstellungen) kaum etwas bekannt ist: Die Schwangere begibt sich in den Wald und schneidet wilden Rotang (mbai) in der Mitte entzwei und trinkt den Saft aus dem Pflanzenstengel. Danach muß sie den Wald verlassen, ohne sich umzudrehen. Das Blut (Menstruationsblut) beginne damit wieder zu fließen. Eine andere Informantin erklärte, daß man lediglich den Pflanzenstengel durchschneiden müsse. Der herausfließende Saft würde ein Fließen des Menstruationsblutes bewirken.

Danach befragt, welche Eigenschaften ein künftiger Ehemann aufweisen müsse, meinten verschiedene Frauen, der Mann müsse ein guter Kanubauer sein, er müsse beim Bestellen des Gartens Bescheid wissen und er müsse für seine Familie zu sorgen wissen (Pidgin: em i save bossim pamily). Von einer zukünftigen Ehefrau erwartet der Mann, daß sie gut zu arbeiten verstehe und zu den Kindern sehe.

Je länger ich mich mit verschiedenen Frauen unterhielt, desto mehr gewann ich den Eindruck, daß sie sich so etwas wie eine harmonische Ehe wünschen, bei der sich Mann und Frau verstehen – und vielleicht auch gegenseitig gern haben. Bei Männern fand ich diese Einstellung nicht¹⁴; vielmehr werteten die männlichen Informanten die Gemeinschaft der Männer höher als die Beziehung zur Ehefrau. Dies mag um so mehr Bedeutung haben, als seit 25 Jahren keine Initiation mehr stattgefunden hat, der Ritus, der die Solidarität der Männer besonders betont und fördert¹⁵.

5.1.1. *Soziale Unsicherheit der noch nicht offiziell verheirateten Frau*

Wie schon erwähnt wurde, zieht die Frau heute schon vor der Übergabe des Brautpreises zu ihrem Mann. Der Status dieser Frau ist eher unsicher.

Sone war zweifacher Witwer. Er nahm sich, als er ungefähr 40 Jahre alt war, eine dritte, junge Frau. Diese war taubstumm, galt aber im Dorf als normale Frau. Sie hatte ein zärtliches Verhältnis zu ihren Kindern. Sone lebte schon mehrere Jahre mit dieser Frau, die keinen leiblichen Bruder besaß, zusammen. Sie hatte ihm zwei Kinder geboren. Ein klassifikatorischer Bruder mahnte Sone, er solle nun endlich den Brautpreis bezahlen. Sone wurde wütend und sagte, er denke ja nicht daran. Er wolle die Frau (die, seit sie bei ihm wohnte, den Fischfang und den Sagoeintausch besorgte) gar nicht behalten. Sone hielt sich zum Zeitpunkt der Forderung mit seiner dritten Frau und deren Kinder in einem andern Dorf auf. Er stellte die Frau vor das Haus und hieß den Überbringer der Forderung, sie sofort

¹⁴ Eine Ausnahme bildet Gimbut, der eher als Außenseiter galt.

¹⁵ Der Verhaltensforscher KEITER (1969: 84–86) spricht im Zusammenhang mit Männergesellschaften von einer Prägung der Knaben in der Vorpubertät auf andere Männer, was z.B. mittels einer Initiation geschehen könne. Solche Männergesellschaften würden ein Leben lang aufrecht erhalten und gepflegt. Experimente mit Tieren haben gezeigt, daß Männchen auf Männchen fixiert werden können (wobei sie jeweils Paare bilden), nicht aber im gleichen Sinn Weibchen auf Weibchen. – Frauengesellschaften dürfte es deshalb, wenn man Keiter folgen will, höchstens in viel geringerem Maß und mit geringerer Dauerhaftigkeit geben.

mitzunehmen, er wolle sie nicht mehr haben. Der Übermittler weigerte sich jedoch, da er sich vor einem Streit der beiden Parteien fürchtete und er nichts damit zu tun haben wollte.

Dieses Ereignis geschah kurz vor unserer Abreise, und ich weiß nicht, wie diese Angelegenheit ausgegangen ist. Fest steht jedenfalls, daß es im Dorf nicht gerne gesehen wird, wenn sich der Bräutigam nicht um die Beibringung des Brautpreises bemüht¹⁶.

5.2. Die idealen Heiratsbeziehungen

Eine Heirat gilt nur dann als gut, wenn sie Mitglieder von beiden Hälften miteinander verbindet. Es bestehen Anzeichen dafür, daß ein Clan, der sich als halb Nyauai/halb Nyamei bezeichnet, je nach Heirat eines seiner Mitglieder mit einem andern Clan-angehörigen die entgegengesetzte Hälftezugehörigkeit annimmt (oder angenommen hat), damit die Idee der Heirat über die eigene Hälfte hinaus trotzdem verwirklicht wird. Dies traf beim Yagum-Clan zu, obwohl es meine Informanten nicht in dieser eher theoretischen Form formulieren konnten. Heute werden viele Ehen zwischen Clanmitgliedern geschlossen, die der gleichen Hälfte angehören. Der Kommentar dazu lautet dann aber immer, solche Eheschließungen seien falsch und nicht gut. Als besonders schlecht gelten Eheschließungen innerhalb des gleichen Clans.

Als ideale Heiratsverbindung zählen Partner, die zueinander im Yai-yanan-Verhältnis¹⁷ stehen. Wie verbreitet Ehen dieser Art früher waren, ließ sich nicht mehr genau feststellen. Heute steckt es noch tief im Bewußtsein der Männer und Frauen, daß ein Mann seine yai, eine Frau ihren yanan heiratete. Seltener wurde angegeben, daß es auch gut sei für einen Mann, seine na¹⁸ (patrilateral cross cousin) zu heiraten. Die Frau gehe dann ins «bed bilong mama» (Pidginausdruck für: «in das Bett der Mutter»), um den Clan der Mutter, resp. den ihres Bruders zu stärken. Die Mutter der na nennt dann in diesem Fall die Kinder der Tochter nyan (Kinder). Hinsichtlich der Terminologie findet eine Identifikation zwischen Mutter und Tochter statt. In dieser Verwandtschaftsbezeichnung klingt auch an, daß die na nicht unbedingt ihrem väterlichen Clan zugerechnet wird.

Neben diesen beiden Heiratsregeln¹⁹ – wobei die Yai-yanan-Heirat gedanklich vorherrschend ist – wurde auch der Bruder-Schwestern-Tausch erwähnt²⁰. Diese mögliche Form der Heiratsbeziehung wurde öfters genannt als die na-ababu-Heirat. Was die beiden ersten Heiratsregeln anbelangt, so wurden die künftigen Ehepartner schon im Kindesalter durch die Eltern miteinander verlobt. Das junge Mädchen zog oftmals schon vor der Heirat ins Haus ihres Bräutigams. Geschlechtliche Beziehungen sollen in dieser Zeitspanne (bis zur Übergabe des Brautpreises) nicht aufgenommen worden sein. John Walstab berichtet²¹ ebenfalls von einer Kinderverlobung: «Whilst at Mindimbit a little girl of about thirteen arrived from Kararau tribe. She was the child widow of one of the natives we had killed and was a native of Min-

¹⁶ Im Patrol Report von 1960/61 schreibt C.D. WAITE: «The interpretation of Roman Catholic Law relating to marriage gave rise to two cases of conflict with native customs, but they were settled without difficulty.»

¹⁷ Zur Yai-Heirat vgl. BATESON 1932: 263, 21958: 88.

¹⁸ BATESON 21958: 89.

¹⁹ BATESON (21958: 89) erwähnt die Verbindung auf terminologischer Ebene von yai und na. Für Kararau scheint diese Verbindung nicht zuzutreffen.

²⁰ BATESON 1932: 264, 280–281, 21958: 90.

²¹ JOHN WALSTAB, in Charge Sepik Expeditionary Police Force: Final Report on the Sepik Expedition 1924 to the Government Secretary, Rabaul.

dimbit.» Als ihr Verlobter getötet worden war, kehrte das Mädchen zu ihren Eltern zurück. Der Faktor «Liebe» galt nicht als notwendige Voraussetzung für eine Ehe, vielmehr wurden individuelle Neigungen zu anderen als dem vorbestimmten Partner durch Sanguma-Androhung eingedämmt, wenn nicht sogar ganz unterdrückt. – Heute wird nur noch in einzelnen Fällen direkter Druck auf die jüngere Generation ausgeübt, was die Partnerwahl anbelangt. Ob deshalb die Heiratsregeln relativ selten eingehalten werden oder ob die Heiratsregeln auch früher nur als ideale Richtlinien gegolten haben, bleibt unklar.

5.3. Vergleich der Heiratsregeln mit den tatsächlichen Heiratsbeziehungen

Eine Umfrage im Dorf hat folgendes Bild vom gegenseitigen Verwandtschaftsverhältnis der beiden Ehepartner vor der Hochzeit ergeben²²:

Name des Mannes	Verwandsch.-verh. zu seiner Frau vor der Hochzeit	ungef. Jahr der Eheschließung	Höhe des Brautpreises	Bemerkungen
Uanoli	nyangei	1940	Talimum	Die Frau zog erst nach der Übergabe des Brautpreises zu Uanoli.
Sari	nyangei	1949	100 \$	Die Braut brachte die Mitgift in Form von Muschelgeld. Sie war im traditionellen Stil geschmückt.
Mairambundimi	nyangei	1965	200 \$	
Dinga	laua	1948	10 \$ und 20 Talimum	Die Mitgift setzte sich ausschließlich aus Talimum zusammen.
Aundimi	nyangei	1940	Talimum	
Kabe	?	1948	10 \$ und 20 Talimum	Mitgift ausschließlich in Talimum
Wundambi	nyangei	1968	200 \$ und 1 Schwein	Für die Mutter der Braut war einst ebenfalls ein Schwein gegeben worden; deshalb muß die Tochter das Schwein «zurückbringen».
Yalabush	nyangei	1960	140 \$	
Mainge	na	?	–	Die Frau war die Witwe seines älteren Bruders. Er mußte deshalb für die Witwe nichts bezahlen.

²² Die Umfrage weist einen erheblichen Mangel auf, der sich wegen der kurzen Aufenthaltsdauer nicht mehr beheben ließ: Diese Enquête wurde durchgeführt, bevor ich die Stabilität und Dauer der einzelnen Ehen untersucht hatte. Da viele Männer und Frauen tatsächlich mehr als einmal eine Ehe eingegangen waren und ich mich jeweils nur nach der gegenwärtigen erkundigte, dürfte das Bild, das aufgrund dieser Umfrage entsteht, ziemlich verzerrt sein. Da aber yai-yanan und na-ababu Heiraten nach Angaben der Informantinnen nicht aufgelöst werden können, mag die Enquête trotzdem Aussagewert besitzen.

Name des Mannes	Verwandsch.- verh. zu seiner Frau vor der Hochzeit	ungef. Jahr der Ehe- schließung	Höhe des Brautpreises	Bemerkungen
Waani	laua	1961	100 \$	Waani wollte keine Mitgift haben. Seine Frau solle dafür Kinder gebären.
Kama	nyangei	1930	Talibum	
Kandshingau	yanan	1945	Talibum	
Nimbukua	nyamei	1960	110 \$	
Wulingowi	nyan	1935	Talibum	
Slabui	1. Frau nyamei	1950	50 \$	
	2. Frau nyan	1955	120 \$	
Kolindshimbu	nyangei	1948	Talibum und 1 Schwein	
Yaknabi	1. Frau ?	1935	«sehr viel» Talibum	Yaknabi hat vergessen, in welchem Verwandtschaftsverhältnis er mit seiner 1. Frau gestanden hat. Er habe jedenfalls «falsch» geheiratet, da seine yai in Timbunke lebe. Die 2. Frau ist die Witwe des älteren Bruders von Y.
	2. Frau ?		«nur ganz wenig» Talibum	
Wanyo	kasragwa	1963	200 \$	
Dshoimbange	yairagwa	1950	250 \$	
Kindsheran	yairagwa	1965	300 \$	
Kamangali	1. Frau yairagwa	1940	Talibum	
	2. Frau aus einem andern Dorf	1945	Talibum	
	3. Frau nyangei	?	12 \$	
Kambakimbi	kasragwa	1960	200 \$	
Pampandaun	?	1950	140 \$ 1 Schwein und 1 Hund	Hat vergessen, in welchem Verwandtschaftsverhältnis er zu seiner Frau stand.
Kubeli	kasraga/laua	1947	Talibum	Die Frau von Kubeli gab an, wenn sie über die Linie ihres Vaters rechne, nenne sie ihren Mann kasdu, über die Linie der Mutter, wau.
Mindsh	nyamei	1950	80 \$	
Gimbun	nyangei	1948	290 \$	
Sangrue	yairagwa	1960	100 \$	
Asenau	nyamei	1955	140 \$ und 1 Schwein	
Tshui	kasragwa	1967	200 \$	

Name des Mannes	Verwandsch.-verh. zu seiner Frau vor der Hochzeit	ungef. Jahr der Eheschließung	Höhe des Brautpreises	Bemerkungen
Wosange	yairagwa	1958	180 \$	Frau brachte keine Mitgift, da dies in Timbunke (ihr Geburtsort) nicht üblich ist.
Tibuantshan	yairagwa	1963	80 \$	Brachte ebenfalls keine Mitgift in die Ehe.
Wutnawgan	suambunyangei	1973	300 \$	Saun mußte den Brautpreis in Talimbun zahlen, obwohl Geld üblich war. Seine heutige Frau war verwitwet. Der Brautpreis ging an die Familie ihres ersten Mannes und dieser hatte ursprünglich den Brautpreis in Talimbun bezahlt.
Saun	nyau	?	Talimbun	
Koliuan	yanan	1958	100 \$	Seine Frau brachte keine Mitgift in die Ehe, da dies in Mindimbit (ihr Geburtsort) nicht üblich ist. Die Frau über ihr Verwandtschaftsverhältnis zu Kisaman: über die Linie der Mutter nannte sie ihn nyamun; über die Linie des Vaters kanget.
Tshishendimi	kasragwa	1971	300 \$	
Kisaman	suambunyangei	1960	30 \$	
Kabuseli	1. Frau laua	1955	500 \$ und 1 Schwein	Er gab an, daß seine erste Frau seine wirkliche laua sei, deshalb habe er viel Geld bezahlen müssen. Mehrere Informanten verneinten diesen Verwandtschaftsgrad, ebenso den extrem großen Brautpreis.
	2. Frau yairagwa	1965	60 \$	
Kugua	nyan	1969	200 \$	An die Brautpreise für die Frauen 2, 3 und 4 (alle verstorben, es lebt nur noch die 5. Frau) vermag er sich nicht mehr zu erinnern. Nur die erste und die 5. Frau seien seine «wirklichen» Frauen gewesen.
Gowi	1. Frau na	1935	Talimbun	
	5. Frau yairagwa	1965	12 \$ und 1 Schwein	

Bei dieser Umfrage sollten alle Ehepaare des Dorfes (inklusive Quedndshange) erfaßt werden; zwei oder drei waren während dieser Zeit nicht erreichbar. Es ist aber nicht anzunehmen, daß dies das Resultat der Umfrage wesentlich beeinflußt hätte.

Von 45 eingegangenen Ehen sieht die Verteilung nach dem Verwandtschaftsverhältnis der Ehepartner folgendermaßen aus:

12	Männer heirateten ihre nyangei
8	Männer heirateten ihre yairagwa
5 (4)*	Männer heirateten ihre kasragwa
4	Männer heirateten ihre nyan
4	Männer heirateten ihre nyamei
3 (4)*	Männer heirateten ihre laua
2	Männer heirateten ihre yanan
2	Männer heirateten ihre na
5	Verwandtschaftsverhältnisse sind ungeklärt
<hr/>	
45	Eheschließungen

* Kubeli hat zwei Termini für seine Frau angegeben, kasragwa und laua.

Wie diese Verteilung zeigt, ist der Anteil der Bruder-Schwester-Heiraten am größten; sie machen rund $\frac{1}{4}$ der erfaßten Eheschließungen aus. An zweiter Stelle steht die Beziehung yai-yanan. Obwohl sie als die beste und anzustrebende Heiratsverbindung gilt, macht sie nicht einmal einen Fünftel der tatsächlichen Ehen aus. Zählt man noch die zwei Ehen dazu, bei denen der Mann yai und die Frau yanan ist²³, dann machen diese Heiratsbeziehungen noch immer nicht den Anteil der Bruder-Schwester-Heiraten aus. Die Heiratsregeln, wonach ein Mann seine na heiraten soll, wurde nur in zwei Fällen bestätigt. An dritter Stelle – was die Häufigkeit anbelangt – steht die kas-kas-Heirat. Kas ist ein Terminus, der ein reziprokes Verwandtschaftsverhältnis ausdrückt, d. h. eine Frau, die einen Mann kasndu nennt, wird von diesem ebenfalls als kasragwa bezeichnet. Es scheint zwischen diesen Menschen, die zueinander im kas-kas-Verhältnis stehen, ein gleichmäßiges, ausgewogenes Kraft- oder Machtverhältnis (innerhalb des Verwandtschaftssystems) zu bestehen, bei dem keiner eine schwächere oder stärkere Position aufgrund der Verwandtschaftsbeziehungen inne hat²⁴.

Festzuhalten ist, daß alle Männer und Frauen, die nicht nach Heiratsvorschriften oder -regeln eine Ehe eingegangen waren, sofort sagten, sie hätten «verrückt» (Pidgin: kranki) geheiratet. Das Ideal der yai-yanan-Heirat war allen Leuten bewußt. Besonders schlecht sei es, eine Mutter (nyamei) zu heiraten, aber solange es nicht leibliche Mütter seien, sei dies nur halb so schlimm. Die Vorfahren sähen es aber nicht gern, wenn «verrückt» geheiratet werde.

Nicht zum Ausdruck kommt in der oben dargestellten Statistik, wieviele Ehen nach dem Prinzip des Bruder-Schwester-Tausches geschlossen werden. Ich gelangte jedoch zum Schluß, daß diese Beziehung immer dann eingegangen wurde, wenn keine heiratsfähige yai oder na vorhanden war und trotzdem «systemkonform» geheiratet werden sollte. Die Bruder-Schwester-Tausch-Heirat existiert noch in erweiterter

²³ Einige Informanten behaupteten, daß die Frau immer yai und der Mann yanan sein müsse; andere wiederum (aber sie waren in der Minderheit) gaben an, beides, ob Mann oder Frau nun yai oder yanan sei, sei richtig.

²⁴ BATESON 1932: 265–266.

Form: wenn ein Mann nicht über eine leibliche Schwester im heiratsfähigen Alter verfügt, kann auch zu einem späteren Zeitpunkt irgend eine weibliche Verwandte aus dem gleichen Clan als Ersatz für die Schwester dem Clan des Bruders der Frau gegeben werden.

Die yai-yanan-Heirat stabilisiert auf einer vertikalen Achse²⁵ Verbindungen zwischen mindestens drei Clans: die na-ababu-Heirat dagegen auf einer horizontalen Achse. Beide Formen sind – zumindest theoretisch – durch Kontinuität gekennzeichnet. Der Bruder-Schwester-Tausch dagegen scheint den Versuch darzustellen, eine horizontale reziproke Verbindung zu schaffen. Sie ist aber diskontinuierlich. Die Frage, warum die idealen Heiratsbeziehungen in der Wirklichkeit so schwach vertreten sind, obwohl im Bewußtsein noch stark verankert, kann letztlich nicht präzise beantwortet werden, denn auch das Moment des Kulturwandels vermag nicht alles zu erklären.

5.4. *Der Brautpreis*

Der Zeitpunkt der Übergabe des Brautpreises²⁶ wird vom Bräutigam, vom Bruder und vom Vater der Braut festgesetzt. Wie schon erwähnt wurde, bestand der Brautpreis früher aus Muschelgeld²⁷. Das Muschelgeld wurde zu diesem Zweck an einer mehrere Meter langen Schnur befestigt. Die Schnur wurde vor dem elterlichen Haus der Braut an einem Fischespeer festgebunden²⁸. Die Braut selbst war ebenfalls mit Muschelschmuck behangen. Als charakteristisch wird der Kopfschmuck (ambusap) der Braut bezeichnet. Er besteht aus einer geflochtenen Haube, die mit kleinen Muscheln besetzt ist und über den Rücken der Trägerin hinabreicht, wo sie in einem kleinen Krokodilskopf endet. Daneben trug die mit gwat, einem öligen Baumharz²⁹ eingeriebene und mit roter Farbe bemalte Braut reichen Schmuck, so zum Beispiel Armringe aus Schildpatt und ähnliches. Das Ausmaß, respektive der Wert des Braut schmuckes stand immer in einem bestimmten Verhältnis zur Höhe des Brautpreises. Heute ist es so, daß die Braut Geld und eine Aussteuer (Kochtöpfe, Kleider, Paddel usw.) im Gesamtwert von rund zwei Dritteln des Brautpreises mitbringt. Für Timbunke und Mindimbit scheint dies nicht zuzutreffen. Die Braut erhält dort keine Mitgift in Form von Geld.

Der Wechsel von Muschelgeld zur Geldwährung fand kurz nach dem Krieg statt, ungefähr um 1950. Wie sich die Übergangszeit abspielte, zeigt die Statistik auf S. 79f. deutlich. Es scheint so gewesen zu sein, daß die Mitgift noch längere Zeit aus Muschelgeld bestanden hat, während der Brautpreis bereits in Form von Geld bezahlt wurde.

Gimbun (zweitältester Bruder einer Mairambu-Lineage) wollte etwa 1948 das älteste Kind (Namui) eines ältesten Bruders einer Wuenguendshap-Lineage heiraten. Ein Bruder von Namui wollte von Muschelgeld nichts wissen. Seine Begründung lautete: man könne

²⁵ «Vertikal» im Sinn der durch die Generationen gegebenen Zeitachse im Verwandtschaftssystem.

²⁶ Die Iatmul kennen keinen Begriff, der mit dem Terminus Brautpreis identisch ist. Es existiert aber die Bezeichnung yua kwiriganan – Muschelgeld (Talimbun) geben.

²⁷ Da sich die Bezeichnung Muschelgeld eingebürgert hat, wird sie hier und im folgenden verwendet.

²⁸ Dies gilt offensichtlich nur für die Dörfer des unteren Teils des Mittelsepik-Gebietes. Im übrigen Gebiet wurde das Muschelgeld an bemalten Rindengestellen aufgehängt.

²⁹ Die Gewinnung des Harzes liegt in den Händen der Männer. Bevor ein Baum angezapft wird, müssen die Männer einige Tage fasten und geschlechtlich enthaltsam leben.

mit Muschelgeld im Store nichts kaufen³⁰. Die Höhe des Brautpreises für Namui wurde auf 290 \$ festgesetzt. Gimbun verließ daraufhin das Dorf, um auf einer stesin Geld zu verdienen. Nach einem Jahr brachte er nur 10 \$ nach Hause. Gaui, der ältere Bruder von Gimbun, pflanzte vermehrt Tabak an und fuhr dann mit der Ernte ins Korewori-Gebiet, wo er sie verkaufte. Darüber hinaus verkaufte er seine sechs Schweine, drei Patos und viele Hühner. Mindsh, der jüngere Bruder von Gimbun, arbeitete zu jener Zeit in Madang. Er schickte sein ganzes Geld seinem Bruder für den Brautpreis. Schließlich kamen die 290 Dollars zusammen, und die beiden konnten heiraten.

Heute sind Namui und Gimbun nur wenig über 40 Jahre alt. Sie sind das einzige jüngere Ehepaar, das ich kennenlernte, bei dem so etwas wie ein «Waffenstillstand» herrschte. Zwischen den beiden, die keine leiblichen Kinder haben, existiert so etwas wie Zuneigung. – Gimbun ist für Iatmul-Begriffe ein eher sanfter Mann, der wahr-scheinlich auch deshalb von seinem jüngeren Bruder dominiert wird.

Die Höhe des Brautpreises schwankt heute zwischen 200 und 700 \$ (vgl. dazu auch die Statistik auf S. 79–81). Die Höhe richtet sich nach verschiedenen Gesichtspunkten: Der Brautpreis für das älteste Kind eines Mannes, der seinerseits schon ältester Bruder der ersten Lineage eines Clan war, ist in diesem Fall am höchsten. Für ein zweitältestes weibliches Kind ist der Brautpreis bereits niedriger, und die Tochter eines im genealogischen System unbedeutenden Mannes wird auch entsprechend weniger hoch bewertet. Die Höhe eines Brautpreises hängt auch davon ab, ob für die Mutter der Braut ebenfalls schon viel Muschelgeld bezahlt worden war. In diesem Fall muß die Tochter wieder das «hereinbringen», was für die Mutter ausgegeben wurde. Eine yai-yanan-Heirat in erster Linie, aber auch eine eheliche Verbindung mit einer na ist mit der Zahlung eines kleineren Geldbetrages verbunden, vorausgesetzt, daß die yai zuvor nicht mit einem andern Mann verheiratet gewesen war. Denn sonst muß der yanan-Ehemann dem früheren Ehemann den Brautpreis in voller Höhe zurückerstatten (dies trifft für mehrere yai-yanan-Heiraten in der Statistik zu). Trotzdem macht es den Anschein, daß unter dem Eindruck der Geldwirtschaft auch für yai-Frauen höhere Brautpreise verlangt werden, als dies früher beim Muschelgeld üblich war. Als Begründung für die niedrigeren Brautpreise wird angegeben, daß vor allem durch die yai-Heirat eine Verbindung mit einem Clan bekräftigt wird, während andere als eine yai-Heirat neue, diskontinuierliche Verbindungen mit Clans schaffen. Hinzu kommt, daß bei einer yai-Heirat kein Geld oder höchstens bis zu einem Zehntel des Brautpreises in Form einer Mitgift zurückgegeben wird.

Bei einer Heirat, die nach dem Prinzip des Bruder-Schwester-Tausches stattfindet, ist der Brautpreis für beide Frauen gleich groß³¹. Aus Material, das aus Aibom stammt³², geht hervor, daß für eine Frau, die keine Eltern mehr besitzt, der Brautpreis am niedrigsten ist. Darin wird deutlich, daß der Brautpreis auch ein Äquivalent oder eine Wertschätzung für die entstehenden sozialen Beziehungen zwischen den durch eine Heirat miteinander verbundenen Clans darstellt.

In Kararau wurde mir nur der Fall von Sabwandshan und Waani bekannt:

Die leiblichen Eltern von Sabwandshan waren gestorben; sie lebte bis zu ihrer Heirat bei ihren Adoptiveltern. Sabwandshan war das einzige Kind. Für sie hätte also ein relativ hoher Brautpreis bezahlt werden müssen. Waani übergab ihren Adoptiveltern bei der Hochzeit 100 \$, was kein hoher Betrag ist. Da aber Sabwandshan keine Mitgift mit in die Ehe

³⁰ In Kararau tauchten im Verlauf der letzten 30 Jahre immer wieder Cargo-Gedanken auf, die – wenigstens in den letzten 5 Jahren – auf Mitglieder dieser Wuenguendshap-Lineage zurückgehen. Wie aus den Einträgen im Village book 1947–1971 hervorgeht, gab es mehrmals Untersuchungen seitens der australischen Verwaltung über Cargo-Bewegungen in Kararau.

³¹ Ein Beispiel aus Aibom (mündl. Mitteilung von G. Schuster): Beide Männer mußten für ihre Frauen 100 Talimbun, 5 Kina und 3 skin torosol bezahlen.

³² In verdankenswerter Weise von G. Schuster zur Verfügung gestellt.

bringen mußte (Waani: «Sabwandshan soll mir stattdessen Kinder schenken»), sind aber die 100 \$ höher zu bewerten.

Diese Information könnte mit der Angabe aus Aibom nur insofern in Einklang gebracht werden, als Sabwandshan noch über mehrere Clanverwandte (u. a. einen Bruder ihres Vaters) verfügte, mit deren Unterstützung sie rechnen konnte. Deshalb wurde der Brautpreis nicht unter 100 \$ festgesetzt.

Bei Heiraten, die fast als unstatthaft empfunden werden, sind die Brautpreise höher:

So gab zum Beispiel Kabuseli (Clan: Yagum) an, für seine erste Frau, zu der er im waulaua-Verhältnis steht, vor 15 Jahren bereits 500 Dollars bezahlt zu haben.

In jüngerer Zeit fanden mehrere Heiraten mit Frauen aus andern Dörfern statt. Diese stammen hauptsächlich aus Gaikorobi, Timbunke, Mindimbít und Tígowi. Von 30 Frauen kommen fünf aus andern Dörfern. Heute werden für alle diese Frauen Brautpreise gezahlt. Für Frauen, die früher aus einem andern Dorf gewaltsam entführt worden waren (Frauenraub), wurden nie Brautpreise gezahlt. Anders verhielt es sich bei regulären Heiraten über die Dorfgrenzen hinaus.

Wichtig scheint mir in diesem Zusammenhang festzustellen, daß früher zwischen jenen Dörfern Heiratsbeziehungen (wie im Fall von Mindimbít vgl. S. 78) bestanden haben, mit denen auch Kopfjagdbeziehungen unterhalten wurden³³. Ein nicht besonders zuverlässiger Informant behauptete, früher habe zwischen Kandinge und Kararau ein regelmäßiger Frauentausch stattgefunden. Bateson (21958: 92) erwähnt, daß Frauen als «peace offerings» in andere Dörfer gegeben wurden. Aufgrund meines Materials läßt sich höchstens sagen, daß Beziehungen zu andern Dörfern mittels Frauen (Heiratsbeziehungen) und Speeren (Kriegsbeziehungen) bestanden haben, wobei beides – Frauen und Kriegszüge – als einander ergänzende Beziehungen gegolten haben mögen³⁴. Den Austausch von Frauen als Folge der kriegerischen Beziehung zu bezeichnen, ist meiner Meinung nach nicht zutreffend. Vielmehr ist wahrscheinlich beides unter dem Blickpunkt des Gleichgewichtes zu betrachten, wobei weder das eine noch das andere als Ursache oder als Folge zu nennen ist. Diese doppelten Beziehungen (mit Speeren und mit Frauen) trafen nicht auf alle Dörfer zu. Palimbe war zwar ein feindliches Dorf (von Kararau aus gesehen), doch fanden keine Heiratsbeziehungen zwischen beiden Dörfern statt. Anders verhielt es sich mit Timbunke und Mindimbít. Mit diesen Dörfern fanden regelmäßig kriegerische Auseinandersetzungen und Heiratsbeziehungen statt.

Wenn ich meine Informanten richtig verstanden habe, so töteten z. B. Angehörige des Mairambu-Clans von Kararau auf Kopfjagdzügen nie selbst Angehörige des Mairambu-Clans in einem feindlichen Dorf. Andererseits verhinderten sie deren Tötung durch Mitglieder eines anderen Clans nicht³⁵. In irgend einer Weise erinnert diese Tötungsregel an die Exogamieregeln bei der Heirat.

³³ Traditionelle Kriegspartner von Kararau waren Palimbe, Kanganamun, Mindimbít und Timbunke.

³⁴ Der Satz «we marry the people we fight» (Meggitt 1964: 218) trifft offensichtlich nicht nur für das Hochland zu, auch wenn sich die *Iatmul* nicht gerade so prononciert ausdrückten; Heiratsbeziehungen über die Dorfgrenzen hinaus waren immer seltener als die innerhalb des eigenen Dorfes.

³⁵ Angehörige des Mairambu-Clan töteten um 1920 einen Mann des Mandali-Clan in Mindimbít. Sie nahmen den Kopf des Toten mit nach Kararau, wo sie deswegen ein großes Fest feierten. Da kam ein Mann aus Mindimbít, der ebenfalls dem Mairambu-Clan angehörte. Er trat ins Männerhaus der Mairambu (Männerhaus *Muintshembít*), hob den Kopf des Getöteten an den Haaren auf und sagte: «Ich habe Clanbrüder in Kararau, laßt uns den erfolgreichen Kriegszug feiern.» Obwohl Mindimbít traditioneller Kriegspartner von Kararau war, wäre es keinem der Mairambu-Männer in den Sinn gekommen, den Clanbruder aus Mindimbít zu töten. Trotzdem führte diese Clansolidarität nicht zu einer Auflösung der Dorfgemeinschaft.

Kein oder nur ein ganz niedriger Brautpreis wurde bezahlt, wenn innerhalb des gleichen Clans, aber unter folgender Bedingung geheiratet wurde: BATESON (21958: 253) schreibt: «(She was a fine woman)—so they married her inside the clan.»³⁶ In Kararau wurde eine ähnliche Bemerkung gemacht; sie bezog sich aber auf eine Frau, die eine wichtige Stellung innerhalb des genealogischen Systems innehatte. Eine Frau, «die viel hat», ist das einzige Kind eines ältesten Bruders der wichtigsten Lineage eines Clans³⁷. Heiratet sie in einen anderen Clan, so geht damit auch das Eigentum des Clans an Landbesitz (die Gärten, die kleinen claneigenen Flußläufe und Wald) an die späteren Kinder, die die Clanzugehörigkeit ihres Vaters tragen, über. Darüberhinaus wäre die Überlieferung des esoterischen Wissens gefährdet: Es könnte in den Besitz eines anderen Clans gelangen oder die Tradierung wäre nicht mehr gewährleistet. Deshalb heiratet dann ein (unbedeutender) Angehöriger des gleichen Clans die Frau, «die viel hat», damit das Clanland, die Mythen und die sog. totemistischen Namenlisten dem Clan nicht verloren gehen. So bleibt der materielle und immaterielle Besitz dem Clan erhalten.

Labuanda war das einzige Kind eines wichtigen Nangusime-Mannes. Er starb. Zuvor hatte er seiner Tochter Zaubersprüche und angeblich Mythen erzählt. Labuanda war also eine Frau, die eigentlich von einem Nangusime-Mann hätte geheiratet werden müssen, denn sie hatte auch viel Land geerbt. Aber es war kein heiratsfähiger Mann aus dem Nangusime-Clan vorhanden, so daß sie heiraten konnte, wen sie wollte. Ihr Mann, Wanyo (Wuenguendshap-Clan) erlangte keine Verfügungsgewalt über den Wald und die Gärten von Labuanda, doch ihre Kinder werden einmal den Grundbesitz erben.

Ein anderes Beispiel ist Namui:

Sie war das älteste Kind eines wichtigen Mannes des Wuenguendshap-Clan. Deshalb erhielt sie Land geschenkt, als sie heiratete. Doch dieses «Geschenk» ist zeitlich begrenzt: die (adoptierten) Kinder von Namui dürfen vom Land ihrer Mutter «essen». Wenn Namui aber stirbt, geht das Land zurück an den Wuenguendshap-Clan.

Eine weitere Möglichkeit, den eigenen Clan vor dem Zerfall zu schützen (neben dem Adoptionssystem, bei dem vor allem ein Mann seinen leiblichen oder klassifikatorischen Brüdern, und eine Frau ihrer kinderlosen Schwester ein Kind zur Adoption gibt), besteht darin, daß ein Mann seinem einzigen (weiblichen) Kind seinen gesamten Besitz vererbt. Dabei kann er dies mit der Auflage verknüpfen, daß einem zukünftigen Sohn der Tochter ein Name aus der Namensliste des Vaters seiner Mutter und nicht aus der des eigenen Vaters gegeben wird. Der Sohn sorgt dann für das Fortbestehen des Clans seiner Mutter. Er erhält auch den gesamten Besitz, den seine Mutter in die Ehe gebracht hat. Wie es sich in diesem Fall mit der Höhe des Brautpreises verhält, ließ sich nicht anhand eines Beispiels feststellen, da dieses Ereignis in den letzten Jahren nicht mehr eingetreten ist.

5.4.1. *Heirat ohne Brautpreis*

Während unseres Aufenthaltes fand eine außergewöhnliche Heirat, bei der kein Brautpreis bezahlt wurde, statt.

³⁶ In Aibom wurde von einer jungen dicken Frau gesagt, sie sei eine «gudpela fatpela meri» (Pidginausdruck für eine gute, dicke Frau). Man erwartete von dieser Frau, daß sie viele Kinder bekommen werde, deshalb wurde sie im eigenen Clan geheiratet. (Mitgeteilt von G. Schuster.)

³⁷ Dieser verfügt in der Regel über den größten Besitz an Land und an esoterischem Wissen.

Soni (Clan: Emasa) besaß keine leiblichen Kinder. Er erhielt aber ein kleines Mädchen zur Adoption, das er als seine eigene Tochter großzog. Als sie älter war, schickte er sie in die Missionsschule nach Timbunke. Dort lernte die junge Frau einen als Lehrer beschäftigten Mann kennen, der aus dem Grasland (dem südlichen Hinterland des Sepik) stammte. Die beiden lebten zusammen, und die junge Frau gebar ein Kind. Es wäre nun an der Zeit gewesen, die Ehe durch die Übergabe des Brautpreises zu legalisieren. Soni, der ja keinen eigenen Sohn besaß, beschloß, den Mann in seinen Clan aufzunehmen, da er sein einziges Kind nicht fortgeben wollte. Die Adoption des Bräutigams in den Clan des Vaters der Braut fand in einem zeremoniellen Rahmen statt. Männer des Emasa-Clans pflanzten auf einem zentralen Platz im Dorfteil, in welchem die Emasa leben (Kraimbit), bestimmte Bäume und Sträucher ein. Der wichtigste Baum war dabei einer, der als «Waani»³⁸ bezeichnet wurde. Dort fand die Aufnahme des Fremden in den Emasa-Clan statt. Soni, resp. Dshoimbanke, der klassifikatorische ältere Bruder (?) von Soni, gab dem Bräutigam einen Namen, der auf -aban endete. Diese -aban-Namen werden normalerweise nur an einen Schwestersonn (laua) gegeben. Die Erörterung mit Dshoimbanke, warum ein -aban-Name gegeben wurde, führte nicht weiter. Es müsse einfach so sein, erklärte er. Wahrscheinlich hätte ein Name, wie ihn ein Vater seinem Sohn gibt, dazu geführt, daß die beiden – der adoptierte Mann und dessen Frau – einander verwandtschaftsmäßig als Bruder und Schwester gegenübergestanden hätten. Die Diskussion der Emasa-Männer mit dem Adoptivsohn fand in Pidgin statt, da keine Partei die Sprache der anderen verstand. Der ältere Bruder des Adoptierten war bei der Adoption auch anwesend. Er sagte, die Vertreter seines Clans seien mit der Adoption einverstanden, da ihr Clan noch viele junge Männer besitze. Aber sie würden erwarten, daß später einmal ein Kind zurückgegeben werde. Darauf ließen sich Dshoimbanke und Soni jedoch nicht ein: der Zeitpunkt sei noch nicht gekommen, um dies zu erörtern. Vorläufig käme dies gar nicht in Frage. Dann ergriffen der Councillor von Kararau und einige ältere Männer des Dorfes das Wort. Sie legten dem jungen Mann nahe, daß er sich nun den Gepflogenheiten der Leute von Kararau anpassen müsse. Er könne nicht mehr ins Grasland zurückkehren. Er sei nun ein Mann von Kararau; er müsse ihre Sprache lernen und so leben, wie sie alle. Der junge Mann war damit einverstanden.

Er müsse deshalb keinen Brautpreis geben, so sagten die Männer des Emasa-Clans, weil er die Frau nicht in sein Dorf mitgenommen habe, und er stattdessen selber nun dem Emasa-Clan angehöre. – Nachdem die alten Männer gesprochen hatten, rief der Councillor den Frauen des Dorfes, die sich im Hintergrund aufhielten, zu, ob eine von ihnen auch etwas sagen möchte. Keine der Frauen antwortete. Danach gab es ein großes Essen, an dem das ganze Dorf teilnahm³⁹. Zu diesem Anlaß wurden zwei Schweine geschlachtet. Soni kam für die Kosten des Festes auf.

5.4.2. *Die Übergabe des Brautpreises*

Neben der eben geschilderten Adoption fanden drei Übergaben von Brautpreisen statt. Zwei davon sollen geschildert werden. Die eine Hochzeit fand am 31. Oktober 1972 in Kamenimbit⁴⁰ statt.

³⁸ «Waani» heißt auch ein mythisches Krokodil. Waani zählt zu den mythischen Vorfahren der Emasa.

³⁹ Wie bei allen Festlichkeiten, bei denen das ganze Dorf mithalten darf, wurde das Essen zuerst in zwei große Teile geteilt. Der eine war für die Männer, der andere für die Frauen bestimmt. Das Essen der Männer wurde auf der Seite gegen das Wasser hin (was als bessere Seite gilt), das für die Frauen gegenüber, gegen den «hap bilong bush», auf die Seite gegen den Wald hin, aufgestellt. Danach wurde das Essen der Männer und Frauen nochmals in je drei Portionen, die den drei Dorfteilen entsprachen, geteilt. Nachdem alle etwas zu essen erhalten hatten, zogen sich die Frauen unter ein Wohnhaus zurück und teilten das Essen mit ihren Kindern.

⁴⁰ Kamenimbit ist eigentlich nur der Name eines Männerhauses, bedeutet in diesem Fall jedoch ein Dorf. Die Leute von Kamenimbit fühlen sich Kararau zugehörig. Kamenimbit ist eine Neugründung einer abgesplitterten Gruppe von Kararau.

Mangen (Clan: Mairambu) und Garagunda (Clan: Bowi-Nangusime) lebten schon ein oder zwei Jahre zusammen in Kamenimbit. Die Verbindung war aber, wenigstens bis zum Zeitpunkt der Übergabe des Brautpreises, kinderlos geblieben. Der Brautvater hatte vom Bräutigam und dessen Verwandten für seine Tochter 700 Dollars verlangt. Der Brautpreis war ungewöhnlich hoch, weil Garagunda sein ältestes Kind war. Zudem war für die Mutter der Braut ebenfalls ein hoher Brautpreis gezahlt worden. Die Tochter mußte nun das zurückbringen, was für die Mutter ausgegeben worden war. Da die Heirat Mitglieder beider Hälften miteinander verbinden sollte (Garagunda gehörte der Nyauai-Hälfte, Mangen der Nyamei-Hälfte an), wurde die Hochzeit nach den Gesetzen der Großväter abgehalten, so jedenfalls lautete die Begründung für das traditionelle Fest.

Mangen hatte längere Zeit in einer Kupfermine bei Bougainville gearbeitet. Er hatte 500 Dollars zusammengespart.

Am frühen Morgen wurde im Dorfteil des Mannes die Brautpreis-Garamut^{40a} (yonmi) geschlagen, damit jedermann vernehmen könne, wieviel Geld der Bräutigam zahlen werde. Im väterlichen Haus von Mangen versammelten sich Männer um einen Tisch. Der Bruder von Mangen trug die Spenden derjenigen Leute, die etwas an die restlichen 200 Dollars beisteuern wollten, in ein Buch ein. Die Spender setzten sich vorwiegend aus Nyamei-Leuten zusammen. Aber auch Angehörige der Nyauai-Hälfte zählten dazu, so beispielsweise: klassifikatorische Mütter, die der Nyauai-Hälfte angehörten, aber mit Männern der Nyamei-Hälfte verheiratet waren, und auch Kinder von Frauen, die als Nyamei-Angehörige in die Nyauai-Hälfte geheiratet hatten. Die Verwandtschaft brachte die restlichen 200 \$ auf. Die einzelnen Spenden schwankten zwischen zwei und 20 Dollars.

Seit dem Vorabend sangen die Männer im Hause des Bräutigams *sagi* und *sui* der Mairambu. Sie hatten dazu einen Kreis gebildet und sangen, begleitet von einer Kundu-Trommel, mit ernster Miene. Am Tag der Übergabe des Brautpreises sangen die Männer unermüdlich weiter. Hin und wieder tanzten Frauen, die mit Grasröcken (heute so viel wie eine Festtracht) bekleidet und mit grünen Blättern in den durchstochenen Ohrenlappchen geschmückt waren. Später setzten sich die Frauen in einen andern Teil des Hauses, während die Männer sich bei einem größeren Essen stärkten. Die Frauen ergriffen eine der Handtrommeln und begannen nun ihrerseits zu singen. Auch sie sangen *sagi*, die sich dem Inhalt nach nicht von denen der Männer unterschieden, die sie aber in einer andern Weise vortrugen. Während die Männer ernst und feierlich gewesen waren, ging es bei den Frauen eher munter zu. Es dauerte aber nicht lange, bis ein Mann die Handtrommel zurückholen wollte. Erst als er sah, daß wir davon Tonbandaufnahmen machten, legte er die Trommel wieder zurück.

Die Mutter des Bräutigams ergriff eine Frau und stellte sich ihr gegenüber auf. Beide Frauen gingen ein wenig in die Knie, klopfen sich gelegentlich gegenseitig auf den Rücken, hopsten hin und her. Dazu fuhren sie mit den Händen auf Bauchhöhe aufeinander los, hin und her; die Mutter des Bräutigams machte dazu »sssst, sssst«. Die beiden Frauen imitierten in aller Deutlichkeit den Geschlechtsverkehr (dies wurde auch von Informanten bestätigt). Dann ließen die beiden Frauen einander los und lachten schallend. Im Haus der Braut, das rund zwei Kilometer von dem des Bräutigams entfernt lag, sangen die Männer *sagi* der Nangusime. Die Mitgift lag bereit und wurde jedermann gezeigt, der sie sehen wollte. Sie bestand aus 304 Dollars in bar, die in einem Metallkoffer lagen, zusammen mit vielen neuen Kleidern, Zigaretten, Tüchern und ähnlichem mehr. Der Vater von Garagunda war für 100 Dollars selber aufgekommen. Den übrigen Betrag hatten Verwandte durch ihre Spenden aufgebracht. Auch über diese Spenden wurde genaustens Buch geführt. Neben dem Koffer standen und lagen Buschmesser, eine Axt, Pfannen, Eßgeschirr, zwei Radios, eine Nähmaschine und ein großes Moskitonetz – alles Dinge, die die Braut sozusagen als Aussteuer mit in die Ehe bringen sollte. Vor dem Haus war der traditionelle Teil der Mitgift bereitgestellt: 18 Sagobackschalen, 7 Feuerschalen, 6 Sagofladentaschen, 15 Fischreusen, 3 kleine Taschen, 3 geschnitzte Frauenruder. Diese Gegenstände waren mittels roter Erde mit zwei einander senkrecht schneidenden Linien (dieses Zeichen mit roter Erde wird *dshigiki* genannt) markiert. Ebenfalls vor dem Haus wurde ein Schwein gekocht, das für 60\$

^{40a} Als Garamut wird in Pidgin die Schlitztrommel bezeichnet.

in einem andern Dorf gekauft worden war⁴¹. Auch im Haus der Braut tanzten die Frauen, aber sie begannen nicht selber zu singen, wie im Haus des Bräutigams, sondern tanzten zum Gesang und Trommelschlag der Männer.

Die männlichen Verwandten des Bräutigams stellten kurz nach Mittag vor dem Haus, in der Nähe des kleinen Männerhauses, in welchem die Brautpreis-Garamut geschlagen worden war, einen Tisch auf. Das Geld für den Brautpreis wurde darauf ausgebreitet. Einige alte Männer des Mairambu-Clans riefen die Namen der mythischen Clanvasfahren auf. Dann nahm der Bräutigam eine Kalkkalebasse und bestreute das Geld mit Kalk. Dazu rief er: «Du kannst fortgehen, du gehörst uns nicht mehr.» Nochmals wurde die Garamut geschlagen. Neben dem Tisch standen 35 Fischreusen und 20 Körbe. Diese wurden samt dem Geld und dem Tisch zum Haus der Braut getragen. Dort wurde das Geld wieder fein säuberlich ausgebreitet. Einige Männer des Nangusime-Clans riefen die Namen ihrer ersten Vorfahren auf. Dann streuten sie Kalk über das Geld⁴² und begannen die Scheine einzusammeln.

Danach mußten die Mairambu-Männer wieder umkehren, denn sie durften nicht auf die Braut warten. Die Braut war unterdessen nach europäischem Vorbild geschmückt worden; zwar trug sie nicht gerade ein Hochzeitskleid, immerhin aber ein neues helles Kleid, ein weißes Tuch und eine Sonnenbrille mit spiegelnden Gläsern. Anstelle der traditionellen roten Farbe hatte sich die Braut mit weißer Farbe (die sonst hauptsächlich bei Todesfällen als Zeichen der Trauer oder als Symbol des Todes verwendet wird) eingegeben. Auf dem Kopf trug sie eine Feder des maan-Vogels. Dieser Feder wurde große Bedeutung beigemessen. Der maan-Vogel gehört zu den Ahnen des Nangusime-Clans. Nach einer Stunde wurde das Brautgut per Kanu zum Haus des Bräutigams gefahren, nachdem die Mairambu-Männer die Angehörigen des Nangusime-Clans mittels der Garamut hatten wissen lassen, daß es nun an der Zeit sei, zu kommen.

Die Braut kam zu Fuß, begleitet von ihrem (klassifikatorischen) Bruder, der einen zwei Meter langen Stab mit Kowar-Pflanzen⁴³ des Nangusime-Clans trug. An diesem Stab war auch Geld befestigt worden. Der Bruder trug außerdem den Netzsack von Garagunda. Ein weiterer klassifikatorischer Bruder trug eine Feuerschale auf der Schulter, in der ein Feuer (Kokosnußschalen) schwelte. Das Feuer war vom Haus der Braut mitgenommen worden.

Vor der Haustreppe des Bräutigams legten sich die männlichen na von Mangen auf den Boden. Garagunda mußte über sie hinwegschreiten. Auf der Treppe wurde sie anstelle des (erblindeten) Vaters von Mangen von einem klassifikatorischen Bruder ihres Bräutigams empfangen. Der Vater dieses Bruders war gestorben; deshalb war er in die Vater-Generation nachgerückt. Er hielt einen Stab⁴⁴, an den Kowar des Mairambu-Clans gebunden war, in der Hand. Die Spitze des Stabes bildete ein Haken. Mit diesem Haken berührte er die Schultern von Garagunda und nannte sie «nyamei», worauf sie «nyan» sagte. Der Bruder der Braut, der den Stab der Nangusime trug, hob diesen in die Höhe. Beide Stäbe berührten einander. Dann tauschten die beiden Männer die Stäbe aus⁴⁵. Die junge Frau betrat das

⁴¹ In Kamenimbit werden keine Schweine gehalten. Kararau hatte 1972 wieder einen bescheidenen Anfang mit der Schweinezucht gemacht. Im Dorf wirkte während mehreren Jahren die SDA-Mission, die die Schweinehaltung und u. a. auch Schweinefleisch als Nahrung verbot. Ähnliches wird in einem Patrol Report von 1956 (S. M. YEAMAN) und in einem undatierten Bericht gemeldet.

⁴² Die Schwester der Mutter (die leibliche Mutter war gestorben) von Garagunda erhielt 10 \$ und ein neues Kleid. Sie habe Garagunda früher oft auf den Knien gehalten, und das kleine Mädchen habe ihr oft die Kleider beschmutzt. Das Geld und das Kleid gelte als Wiedergutmachung. Diese Gabe wird yogula genannt.

⁴³ Kowar ist eine Pidgin-Bezeichnung für Pflanzen, die in Zauber- und Heilungsritualen verwendet werden. Jeder Clan verfügt über besondere Pflanzen. (Über die mythologische Begründung dieser Pflanzen s. S. 164f.) In Iatmul werden diese «Zauberblätter» allgemein als kamuin und lagi bezeichnet.

⁴⁴ Diese Stäbe werden nguai genannt (als nguai wird auch der Großvater der Patriline des männlichen Ego bezeichnet).

⁴⁵ Einer Information zufolge erhielt auch der nyan (also ihr Schwiegervater) vom Bruder der Braut einen wau-Namen.

Haus allein. Dort warteten die Schwestern von Mangan auf sie. Sie sangen ein Lied, tanzten dazu und schlugen halbe Kokosnußschalen aufeinander. Dazwischen machten sie immer wieder ein sausendes oder zischendes Geräusch, sssst, sssst. Das Singsing der Frauen wird noguanbo genannt. Sobald die Frau die Schwelle überschritten hatte, begannen die Frauen das Noguanbo-Singsing zu singen. Dann legten sich die Schwestern und Mütter von Mangan auf den Boden, und Garagunda mußte über sie hinwegsteigen. Die Schwestern von Mangan setzten sich danach auf den Boden, die kandshe und die yau (von Mangan aus gesehen) hoben ihre Röcke in die Höhe, kehrten den Hintern dem Gesicht der sitzenden Frau zu und rutschten dieser dann rittlings vom Hals über den Bauch bis zu den Füßen hinunter. Diese Szene wiederholte sich rund zwanzigmal, wobei aber die Partnerinnen immer ausgewechselt wurden. Die Mütter von Mangan waren daran nicht beteiligt. Die Braut mußte sich auf Kokospalmblätter setzen; sie blieb mit geschlossenen und gestreckten Beinen sitzen. Bei ihr wiederholte sich das Herunterrutschen von mehreren Frauen. Dann wurde die Feuerschale in denjenigen Teil des großen Hauses gestellt, den Garagunda inskünftig bewohnen sollte. Die inzwischen nur noch glimmenden Kokosnußschalen wurden von neuem entfacht, bis das Feuer wieder brannte. Danach wurde Holz ins Feuer gelegt. Die Frauen tanzten noch kurze Zeit – allen voran die Mutter von Mangan – durch das Haus. Dann wurde die Zeremonie (oder wie man den Anlaß bezeichnen will) ebenso abrupt beendet, wie sie begonnen hatte. Der Netzsack wurde ebenfalls im Haus aufgehängt. Er soll so lange im Haus bleiben, wie Garagunda lebt.

Die zweite Hochzeit fand am 18. Januar 1973 in Quedndshange statt.

Einige Wochen vor dem zeremoniellen Austausch waren die weiblichen Anverwandten der Braut, Betschiymbunagui (Clan: Yaat, Hälfte: halb Nyauai, halb Nyamei⁴⁶) damit beschäftigt, besonders viel Sago auszuwaschen. Mit dem ausgewaschenen Sago fuhr eine kleine Frauendelegation ins Töpferdorf Aibom, wo dafür vier Feuerschalen, zwei Sagovorratstöpfe, acht Sagobackschalen und weitere Haushaltgefäße aus Ton eingehandelt wurden. Betschiymbunagui lebte seit rund zwei Jahren bei ihrem Mann, Wutnagwan (Yamandane-Lineage des Mairambu-Clans). Während die Yaat in Quedndshange, dem heute «kleinen Platz von Kararau», angesiedelt sind, lebte Wutnagwan im Hauptdorf. Das Paar hatte ein etwa neun Monate altes Mädchen.

Am 17. Januar schlugen die Männer erstmals die Brautpreis-Garamut. Der Brautpreis war auf 300 Dollars festgesetzt worden, aber das Trommelsignal entsprach nur 200 Dollars. Da das Haus von Wutnagwan und dessen Vater Kandshingauai auffällig war, wurde statt dessen für das Fest ein stabileres Haus ausgewählt, das einem Mann des gleichen Clans gehörte. In diesem Haus sangen in der Nacht vom 17. auf den 18. Januar Männer *sagi* der Mairambu. Am Morgen des 18. wurde das Geld für den Brautpreis gesammelt. Der Bräutigam und sein Vater brachten 80 Dollars auf. Die restlichen 200 Dollars zahlten die näheren und weiteren Verwandten, wobei auch Frauen als Spenderinnen beteiligt waren. Im Haus der Braut wurden ebenfalls Geldspenden entgegengenommen und in ein Buch eingetragen. Die Mitgift in bar betrug 100 \$. Daneben erhielt die Braut als Aussteuer Kleider, Tücher, Pfannen, Tongeschirr, Fischreusen und Körbe. Während die Spenden im Haus des Bräutigams gezahlt wurden, sangen die Männer *sagi*. Sie wurden so gesungen, als hänge das ganze Gelingen des Austausches und der Heirat vom richtigen Singen der *sagi* ab. Die Frauen sangen unterdessen *mbai*, Lieder, die auch während anderer Naven vorgetragen oder rezitiert werden, und später noch *mali*. Beides, *mbai* und *sagi*, sind Lieder der Männer, die aber – wenigstens zum Teil – auch von Frauen gesungen werden können.

Ähnlich wie bei der Hochzeit in Kamenimbit wurde das Singen und Tanzen der Frauen bald ausgelassener, so daß bald einmal das würdevolle Singen der Männer vom Lachen und

⁴⁶ Übereinstimmend wurde von mehreren Informanten bestätigt, daß die Ahnen des Yaat-Clans zu der Nyamei-Hälfte gehörten, daß aber die Vorfahren, an die sich der einzelne erinnert, Nyauai waren. Yaat sei halb Nyauai, halb Nyamei.

Kreischen der Frauen übertönt wurde. Die Männer hatten dies nicht gerne und riefen den Frauen (in Pidgin) zu, «Yupela giaman tasol», ihr macht es falsch, oder: ihr macht nur zum Spaß so.

Eine zentrale Rolle spielte die Mutter von Wutnagwan, Uemanoli. Sie trug einen Grasrock und hatte sich mit weißer Erde eingerieben und sich mit Blättern geschmückt. Sie hielt einen Stab, manchmal auch einen kleinen Besen in der Hand und suchte damit ihre kandshe (die leiblichen und klassifikatorischen Schwestern ihres Mannes sowie die Ehefrauen ihrer Brüder). Unter diesen kandshe waren gemäß dem klassifikatorischen System auch kleine Mädchen. Hatte sie eine der kandshe erwischt – denn diese versuchten ihr zu entkommen – so hielt sie sie fest, schlug sie auf den Rücken und rief dazu: «wuna kandshe, wuna kandshe» (meine kandshe, meine kandshe). Teilweise gab es fast eine Schlägerei. Uemanoli bearbeitete die Schwestern von Kandshingau (ihrem Mann) manchmal mit heftigen Fußtritten. Sie mußte aber auch solche einstecken.

Die Erklärung lautete immer wieder: die «hap bilong papa» (Pidginbezeichnung für: die Seite des Vaters) suche die «hap bilong mama» (die Seite der Mutter), d. h. Frauen, die mit Männern dieses Clans verheiratet sind. Die «Männer» schlugen auf die Rücken der «Frauen» ein. Diese drehten sich weinerlich um und riefen: «Was habe ich getan, warum schlägst du mich?» – Danach brachen alle Frauen in schallendes Gelächter aus. Die Szene wiederholte sich viele Male. Kerunda, die mit einem Mann der Yamandane-Lineage des Mairambu-Clans verheiratet ist, trat breitspurig auf. Sie hielt ihre Kalkkalebasse wie einen Penis vor sich hin und den Kalkspatel gezückt in der Hand wie einen Dolch. Mit dem Dolch fuchtelte sie Kindern vor den Augen herum, gab ihnen Fußtritte, bis diese zu weinen begannen. Die «Mütter» stellten sich der Reihe nach auf, während die weibliche ababu (Großmutter mütterlicherseits) den Tisch mit dem Geld umtanzte.

Am Nachmittag schlugen die anverwandten Männer des Bräutigams die Kundu. Sie markierten den Tipmeaman-Fisch, der zu den Ahnen der Mairambu zählt. Die (Pidgin-)Erklärung dazu lautete: ol i sutim pis – nun speeren sie Fische. Das Geld war inzwischen vor dem Haus auf einem Tisch ausgebreitet worden. Kama rezitierte die Namen der Mairambu-Ahnen. Danach bestreute Kandshingau das Geld mit Kalk und rief über das Geld: «Jetzt kannst du gehen!» Die Yamandane-Männer trugen das Geld auf das Grundstück des Clans der Braut, der Yaat. Gleichzeitig wurden 32 Fischreusen und mehrere kleinere Körbe dorthin gebracht. Dort rezitierte Kabuseli die Namen der Yaat-Ahnen. Das Geld wurde wieder mit Kalk bestreut, und der Vater der Braut, Kabe, nahm es in Empfang. Die Braut wurde zur Badestelle geschickt, damit sie ein Bad nehme und dann neue Kleider anziehe. Sie wurde auch mit weißer Erde eingerieben. Dann ertönte die Kundu und das Trommelzeichen des Ledndima-Fisches, der zu den mythischen Vorfahren der Yaat zählt. Wiederum hieß es: jetzt speeren sie Fische.

Danach wurde das Essen, das zur Hauptsache aus einem gekochten Hund (der Brautvater hatte kein Schwein auftreiben können) bestand, zum Haus des Bräutigams gebracht. Die Mutter des Bräutigams, Uemanoli, und die ältere Schwester von Kandshingau, Maabma, hatten unterdessen Männerkleider angezogen und traten großspurig auf. Teils taten sie dergleichen, als spielten sie Gitarre (was als ein den Männern vorbehaltenes Instrument gilt), rauchten großartig, sprachen laut und schritten majestätisch durch das Haus des Bräutigams. Dann rempelten sie Frauen an, ergriffen eine Frau, warfen sie zu Boden und stürzten sich über sie, indem sie in unzweifelhafter Weise den Geschlechtsakt imitierten. Diese «vergewaltigten» Frauen gehören durchwegs der «mama lain» (also den angeheirateten Frauen des Yamande Clans) an. Dann ließen sie von ihren «Opfern» ab und suchten sich andere aus, denen sie ins Gesicht schlugen, so daß es nur so klatschte. Aber auch diese Schlägereien endeten meistens mit der Darstellung des Geschlechtsverkehrs. Für die Frauen war das ganze ein Riesengaudi. Es befand sich bei dieser Szene kein Mann mehr im Haus. Zuvor waren zweimal einige Männer erschienen, die die Frauen zu bremsen versuchten. Es sei nun genug, sagten sie, die Frauen sollten nun lieber die Namen der Mairambu-Ahnen rezitieren. Die Frauen versammelten sich, um – wie die Männer – mit würdiger, ja feierlicher Miene zu singen. Sie versuchten es, aber sie brachten die Namenlisten nicht zusammen, und eine Viertelstunde später herrschte wieder der gleiche Tumult wie zuvor.

Dann verließen die beiden als Männer verkleideten Frauen (Uemanoli und Maabma) das Haus und liefen zum Haus der Braut. Dort begaben sie sich an die Hintertüre des Hauses und riefen nach ihrer «Frau», nach der Braut. Sie suchten sie überall, hinter jedem Hauspfosten, aber das Haus der Braut betraten sie nicht. Schließlich kehrten sie unverrichteter Dinge um. Dann wurde die Braut von ihren weiblichen Verwandten zum Haus des Bräutigams gebracht. Mit ihr wurde auch die Mitgift zum Haus von Wutnagwan getragen. Vor der Hausleiter legten sich, allen voran Uemanoli und Maabma, beide noch immer als Männer verkleidet, auf den Boden. Ihrem Beispiel folgten weitere Frauen. Die Braut, die ihr Kind auf dem Arm trug, stieg über sie hinweg. Ein klassifikatorischer Bruder, Dshoimbange, trug einen Schweinespeer, an den Kowarblätter der Yaat festgebunden waren. Ein weiterer klassifikatorischer Bruder von Betshiyimbunagui trug eine Feuerschale, in der Kokosnußschalen glimmten, zum Haus des Bräutigams. Ein weiterer klassifikatorischer Bruder trug eine Kokosnuß, die bereits einen Sproß getrieben hatte. Würde der Schoß abgebrochen, lautete die Erklärung, so könnte Betshiyimbunagui keine Kinder mehr bekommen⁴⁷. Bevor die Braut die Hausleiter ganz erreicht hatte, legte ihr Kandshingauai, der schon oben auf der Leiter stand, einen Kowar-Stab mit einem aus Blättern gedrehten Haken an der Spitze auf die Schulter und nannte sie nyamei. Betshiyimbunagui nannte Kandshingauai daraufhin nyan. Der Schweinespeer mit den Kowar-Blättern, den Dshoimbange getragen hatte, wurde dem Bräutigam übergeben. Die Braut kletterte die Hausleiter hinauf. Oben wurde sie von einer klassifikatorischen Schwester des Bräutigams ins Innere gezogen. Dort sangen die Frauen bereits das Noguanbo-Singsing, dazu schlugen sie halbe Kokosnußschalen aufeinander⁴⁸. Dann legten sie sich hin, und die Braut mußte über sie hinwegschreiten. Danach setzte sich die Braut auf grüne Kokosblätter, worauf die beiden als Männer verkleideten Frauen, Uemanoli und Maabma, die beide als yau bezeichnet wurden, sich auf die Braut stürzten und, über sie gebeugt, den Geschlechtsverkehr darstellten. Die nyangei setzten sich auf den Boden, und die yau und kandshe rutschten rittlings über den Körper der Sitzenden hinunter (Pidgin: «ol i rabim as» – sie reiben ihren Hintern). Die Feuerschale wurde in einem Betshiyimbunagui vorbehaltenen Teil des Hauses gestellt und das Feuer entfacht. Damit war das Fest im Zusammenhang mit der Übergabe des Brautpreises beendet.

5.4.3. *Die Zusammensetzung des Brautpreises*

Nachdem der Brautvater das Geld in Empfang genommen hatte, wurden die Spenden sofort zurückgezahlt⁴⁹, und zwar erhielt jeder Spender doppelt soviel Geld, wie er ursprünglich für die Mitgift gegeben hatte. Die 100 \$ der Mitgift wurden ebenfalls dazu verwendet, einen Teil der Spenden für den Brautpreis zurückzuzahlen (doch wird in diesem Fall immer nur der effektive Betrag, der tatsächlich gezahlt worden ist, zurückgegeben).

Etwa einen Monat nach der Hochzeit bat ich den Vater des Bräutigams, mir das Buch zu zeigen, in dem die Spenden eingetragen waren. Leider war die Liste der Spender nicht mehr vollständig, da die 100 \$ der Mitgift sofort zur Rückzahlung von einigen Beträgen gedient hatte. Diese Spenden waren gar nicht ins Buch eingetragen worden. Kandshingauai wollte oder konnte sich nicht mehr genau erinnern, wer damals soviel Geld gegeben hatte.

Für die verbleibenden 200 Dollars ergab sich die folgende Aufstellung:

⁴⁷ Die Übergabe der Kokosnuß bei der Hochzeit soll nur erfolgen, wenn die Braut bereits ein Kind geboren hat. Andere Informanten verneinten dies und meinten, für jede Frau, die eine Ehe eingehe, werde eine sprießende Kokosnuß mitgegeben. Bei der Heirat in Kamenimbit hatten wir keine solche Gabe gesehen. Einige Informanten bejahten dies zuerst, dementierten später ihre Aussage, so daß darüber nichts Endgültiges gesagt werden kann.

⁴⁸ Text des Noguanbo siehe S. 98.

⁴⁹ Diese Angabe beruht nicht auf direkter Beobachtung.

Name	Clan	Verwandtschaftsbezeichnung (d.h. der Spender nennt den Bräutigam folgendermaßen):	Betrag
Pampandaun	Korbmui	tawontu	10 Dollars
«James»	Emasa	suambu	5 Dollars
Uanolli	Mairambu	laua	10 Dollars
Yangi	Yagum	yanan	2 Dollars
(Kind von Kabuseli)			
Kabuseli	Yagum	nyamun	2 Dollars
Wolimoe	Korbmui	laua	10 Dollars
Maem	Emasa	laua	9 Dollars
Nyauendima	Semai	nyait	2 Dollars
Tshui	Wuenguendshap	nyait	10 Dollars
Agrimbit	Emasa	nyait	5 Dollars
Kama	Kandshene	nyamun	10 Dollars
	(Mairambu)		
Maabma	Yamandane	kanget	10 Dollars
	(Mairambu)		
Yamanabi	Mairambu	nyamun	4 Dollars
Gusa	Yamandane	kanget	10 Dollars
Angumali	Lenga	nyamun	4 Dollars
Gimbun	Yamandane	kasndu	2 Dollars
Gaui	Yamandane	kasndu	2 Dollars
Gumba	Emasa	nondu	2 Dollars
(Kind von Woliragwa)			
Kabusmali	Sameanguat	nyamun	2 Dollars
Numbukua	Sameanguat	nyait	2 Dollars
			113 Dollars
Wutnagwan (Bräutigam)			60 Dollars
Kandshingau (Vater des Bräutigams)			20 Dollars
			193 Dollars

Geht man von der Höhe der hier verbliebenen Geldbeträge aus, so zeigt sich deutlich, daß die beiden Frauen, Maabma und Gusa (Gusa ist Anhängerin der SDA-Mission; deshalb verhielt sie sich nach ihren eigenen Angaben bei den dramatischen und drastischen Szenen bei der Übergabe des Brautpreises eher zurückhaltend, trotzdem feuerte sie Maabma und Uemanoli zwischendurch bei ihrem Tun an) eine besondere Stellung einnehmen. Ebenso haben die wau ihren laua bei der Aufbringung des Brautpreises kräftig unterstützt. Das besondere Verwandtschaftsverhältnis von Tshui zu Wutnagwan (Uemanoli war früher die Frau des inzwischen verstorbenen Vaters von Tshui gewesen, war aber nicht die Mutter von Tshui) schlägt sich auch im Betrag von Tshui nieder. Nicht völlig erklärbar aufgrund der Clanzugehörigkeit oder Verwandtschaftsbeziehungen erscheint mir der hohe Betrag von Pampandaun. Immerhin wohnte er im gleichen Dorfteil wie Wutnagwan. Kama schließlich, der große alte Mann des Dorfes, gilt als Chef des Mairambu-Clans. Er war für die korrekte Abwicklung der Übergabe weitgehend verantwortlich. Deshalb mag er einen großen Betrag investiert haben.

Was die bereits zurückbezahlten Spenden anbelangt, so bin ich, wie erwähnt, weitgehend auf Mutmaßungen angewiesen. Nur von Wanyo (gleiche Mutter wie Wutnagwan, aber verschiedene Väter), der der einzige leibliche Bruder (Pidgin:

«wanbel») des Bräutigams ist, weiß ich, daß er nach seinen eigenen Angaben 50 Dollars gezahlt hat. Diese 50 Dollars müssen nicht zurückbezahlt werden. Biet, in dessen Haus sich der größte Teil des Brautpreisfestes abgespielt hat und der dem gleichen Clan angehört wie Wutnagwan, wird ebenfalls einen relativ hohen Betrag gegeben haben. Über die Höhe erhielt ich keine genaue Angaben. Jedenfalls ist ihm der Betrag unmittelbar nach dem Fest zurückgezahlt worden.

Als mir Kandshingau Einblick in die Liste der Spender gewährte, stellte ich eher verblüfft fest, daß auch drei Frauen an der Aufbringung des Geldes beteiligt waren und nicht deren Ehemänner. Von seiten der Männer war mir nämlich verschiedentlich versichert worden, der «Brautkauf» (im Pidgin wird immer von «baiim meri» – eine Frau kaufen – gesprochen) sei eine Angelegenheit der Männer. Auch hatten männliche Informanten behauptet, daß eine Frau keine Verfügungsgewalt über ihre finanzielle Mitgift habe. Ganz dafür sprach die Tatsache, daß die Mitgift von Betshiyimbunagui zum Teil dazu verwendet worden war, geleistete Beträge zurückzuzahlen. Erst später zeigte sich aber (vgl. den Lebenslauf von Kanabindshua), daß zumindest früher, als der Brautpreis aus Muschelgeld bestand, die Frau einen größeren Einfluß auf die Verwendung ihrer Mitgift hatte⁵⁰. Aus der Mitgift wurden andere Frauen für Angehörige des Clans des Ehemannes erworben. Wie weit die Frau mitbestimmen konnte, für welche Brautpreise das Geld verwendet werden sollte, ist nicht ganz ersichtlich. Fest steht einzig, daß sie mitreden konnte und es auch getan hat. Durch den Wechsel von Muschelgeld auf Geld scheint eine Verschiebung bezüglich der Verfügungsgewalt zugunsten der Männer stattgefunden zu haben. Alle größeren Geldbeträge werden heute – wie schon beim Ertrag der Tabakernte ersichtlich wurde – von Männern verwaltet. Dazu kommt, daß fast ausschließlich nur Männer die Möglichkeit zum Geldverdienen haben (auf Plantagen, Missionsstationen oder in der Stadt). Dies mag auch mitspielen, warum die Mitgift heute von den Ehemännern verwaltet wird.

5.4.4. *Versuch einer Deutung des Brautpreisfestes*

Wie aus den Beschreibungen der beiden Brautpreisfeste (in Kamenimbit und Quedndshange) hervorgeht, stimmen nicht alle Details der Zeremonien miteinander überein. Bei der Übergabe des Brautpreises fällt auf, daß beide Seiten (also der Clan des Bräutigams und der der Braut) der Gegenpartei Fischreusen übergeben. Es findet also ein direkter, reziproker Austausch statt. Fischreusen sind nicht nur Geräte, die ausschließlich von Frauen hergestellt und verwendet werden, sie gelten auch als weiblich. Bateson (1958: 21) deutet sie auch als Symbol für die Vagina. Um so mehr mag es verwundern, daß auch die männliche Partei dem Brautclan Reusen übergibt. Francis Korn (1971 und 1973) hat bereits darauf hingewiesen, daß Muschelgeld als männliches Präsent, Nahrung als weibliches Gegengeschenk gilt. Dies hat sich grosso modo auch bei unserer Feldforschung bestätigt, wenn zwar auch nicht bis ins letzte Detail. Nahrung und Geld sind also nicht gleichwertige Geschenke. Der Austausch von Fischreusen – reziproke Geschenke – mag dahingehend gedeutet werden, daß der Clan, der die Frau erhält, mit den Fischreusen symbolisch eine Frau zurückgibt, oder sich zu einer späteren Rückgabe einer eigenen Frau verpflichtet. Die Fischreusen, die der Braut mitgegeben werden (sie gelten als Teil der Aussteuer), unterstreichen die Tatsache, daß eine Frau einem fremden Clan abgegeben wird. Der Austausch von

⁵⁰ Wie mir Florence Weiss aus Palimbe mitgeteilt hat, verwendete früher die junge Frau ihre Mitgift (aus Muschelgeld) während ihrer ersten Schwangerschaft dazu, durch eine andere Frau auf dem Markt Sago kaufen zu lassen. Wie weit dies üblich und verbreitet gewesen ist, steht nicht fest.

Fischreusen mag zur Illustration des Gedankens des gegenseitigen Gebens und Nehmens dienen, der bei den Iatmul stark ausgeprägt ist. Am Beispiel des Bruder-Schwester-Tausches kommt dies am deutlichsten zum Ausdruck. – Meine Informanten vermochten jedoch keine Erklärung für die gegenseitige Übergabe von Fischreusen⁵¹ zu geben.

5.4.5. *Das Verhalten von Mann und Frau*

Beim Brautpreis-Fest zeigte sich das unterschiedliche Verhalten von Mann und Frau besonders klar. Bateson⁵² hat das Ethos von Mann und Frau bereits beschrieben.

Während die Männer die Förmlichkeit oder die rituelle Korrektheit betonten, würdig und ernst die Namenlisten der Clannvorfahren rezitierten und das Geldgeschäft seriös abwickelten, verhielten sich die Frauen eher ungezwungen, ja ausgelassen. Dies kam auch bei der offensichtlichen Identifikation⁵³ der Mutter des Bräutigams mit ihrem Ehemann und jene der Schwester des Bräutigamvaters mit demselben (beide wurden im Pidgin als «papameri», als «weiblicher Vater» bezeichnet) zum Ausdruck. Wenn es bei diesen Szenen wohl vor allem darum ging, die Bindungen zwischen dem Clan des Mannes und den angeheirateten oder weggeheirateten Frauen zu stärken oder diese Beziehungen auf ritueller Ebene nachzuvollziehen, so geschah dies aber nicht durch andächtig-verehrendes Nachahmen des Verhaltens der Männer, sondern im unkompliziert wirkenden Verhalten der Frauen, das karikierenden Charakter hatte. Was die Identifikation der beiden Frauen mit dem Vater des Bräutigams anbelangt, so muß noch besonders darauf hingewiesen werden, daß die Mutter des Bräutigams von einem weiblichen Ego «yau», die Schwester des Vaters von einem männlichen Ego aus ebenfalls «yau» genannt wird. Die Ehefrau hat zu ihrer Schwiegermutter offensichtlich das gleiche Verhältnis wie der Ehemann zur Schwester seines Vaters. Während des ganzen Festes wurden die beiden Frauen, Uemanoli und Maabma als yau bezeichnet.

Was das Schlagen der kandshe durch die yau anbelangt, so sind Deutungsversuche schwieriger. Als kandshe werden die MaVaBruTo, die MaSchw und die BruFrau (vom weiblichen Ego aus) bezeichnet. Da der MannVaBru gleich bezeichnet wird wie der MaVa, ist der Terminus erklärbar. Die BruFrau steht zum weiblichen Ego im gleichen Verhältnis wie Ego zu den übrigen kandshe. Die jüngeren Schwestern des Ehemannes haben zu ihrem Bruder ein Verhältnis, das «gefühlsmäßig» zumindest dem zwischen Ehemann und Ehefrau ebenbürtig ist. Verschiedene Anzeichen sprechen dafür, daß jenes zwischen Bruder und Schwester noch enger ist. Kandshe und Ego sind in diesem Sinn vielleicht so etwas wie Rivalinnen. Ein Deutungsversuch müßte wahrscheinlich dahingehend lauten, daß Ego und ihre kandshe auf zeremonieller Ebene einen latent vorhandenen Konflikt austragen.

Das rituelle Überschreiten von ausgestreckt am Boden liegenden Verwandten ist in ganz Melanesien belegt. Parallel dazu läuft das Verbot für eine Frau im Alltag, über einen Mann hinwegzusteigen⁵⁴.

⁵¹ In Aibom stellten nach dem Tod eines Mannes zwei Frauen aus dem mütterlichen Clan des Verstorbenen sowie die Schwester und die Frau des Toten im Trauerhaus bis zum großen Trauerfest 49 Fischreusen her. Anlässlich des Totenfestes wurden die Reusen, geschmückt mit sog. totemistischen Pflanzen aus dem mütterlichen Clan des Verstorbenen, vor dem Trauerhaus aufgestellt. Später wurden sie an Angehörige des väterlichen Clans des Verstorbenen weitergegeben. – Mitgeteilt von G. Schuster.

⁵² 21958: 123.

⁵³ Vgl. BATESON 21958: 215.

⁵⁴ MEGGITT (1964: 209) belegt dies für das Hochland.

Das Hinwegschreiten über männliche und weibliche Verwandte (im Fall von Kamenimbit)⁵⁵ oder nur weibliche (im Fall von Quedndshange) wurde als «sora» bezeichnet. Als Übersetzung dafür wurde der Pidginausdruck «fani» (funny) angegeben. Ein Informant erklärte, es sei der gleiche Anlaß, wie wenn ein laua ein Haus selber gebaut habe. Dann lege sich der wau auf den Boden und der laua müsse über ihn hinwegsteigen. Dies werde ebenfalls «sora» genannt. Als weiteres Beispiel führte der gleiche Informant an: wenn früher ein Kopfjagdzug erfolgreich gewesen war, warteten die Tshosholi und Dimasholi⁵⁶ am Ufer auf die Heimkehrenden. Die Frauen der Brüder des erfolgreichen Kopfjägers gingen diesem ins Wasser entgegen. Während der Kopfjäger noch im Kanu stand, begannen die Frauen ihn zu schlagen und ihn mit Wasser zu bespritzen. Der wau des Kopfjägers rief währenddessen den Namen aus, den er seinem Schwesternsohn gegeben hatte. – Diese ganze Szene werde ebenfalls als «sora» bezeichnet. Bateson⁵⁷ beschreibt eine Szene eines Naven anlässlich der Rückkehr eines erfolgreichen Kopfjägers. Alle Frauen des Dorfes legten sich nackt auf den Boden vor der Hausleiter des Hauses des Kopfjägers nieder. Der Kopfjäger, der zum erstenmal einen Menschen getötet hatte, mußte über die Frauen hinwegschreiten. Dabei wandte er seinen Blick ab, um nicht die Genitalien der Frauen betrachten zu müssen. Die Frauen sagten dazu über ihre Vulvae: «That so small a place out of which this big man came.» Die einzigen Frauen, über die er nicht hinwegschritt, waren seine Ehefrau und seine Schwestern. Seine Schwester begleitete ihn, indem sie nach den Genitalien der Frauen zu greifen versuchte. Bei der Frau des älteren Bruders des Kopfjägers rief sie: «Eine Vulva!» Worauf die Frau erwiderte: «Nein! Ein Penis!»

Das Hinwegschreiten des Kopfjägers über die Frauen scheint in irgendeiner Weise in Beziehung zu seiner Herkunft, zu seiner Geburt zu stehen. Leider fehlt die Angabe, in welchem Verwandtschaftsverhältnis die Frauen zum Kopfjäger standen. Es steht lediglich fest, daß seine Mutter zu ihnen zählte, die Schwestern und die Ehefrauen hingegen davon ausgenommen waren. Diese Tatsachen sprechen dafür, daß das Überschreiten der Frauen durch den Kopfjäger in einem gewissen Sinn das Vergegenwärtigen des Geborenwordenseins bedeutet.

Doch zurück zum Brautpreis-Fest. Die Braut schritt dort ja – läßt man den Zweifelsfall in Kamenimbit vorerst außer Betracht – über Yamandane-Frauen und über von Yamandane-Männern geheiratete Frauen hinweg, wobei sich alle diese Frauen bis zu einem bestimmten Grad mit Männern identifizierten. Knüpft man nun an die obige Schilderung an, so zeigt sich, daß es sich hier in erster Linie um Frauen handelt, die mit dem Clan des Bräutigams in Verbindung stehen. Beim Kopfjäger dagegen waren es vermutlich eher Frauen, die zur eigenen Muttergeneration (begrifflich weitergefaßt: Frauen, die Männer des väterlichen Clans geheiratet hatten) zählten.

Beim Überschreiten durch die Braut mag deshalb nicht das Vergegenwärtigen der eigenen Geburt eine Rolle spielen, dafür um so mehr das «Versprechen» der Braut zu einer (später stattfindenden) Geburt, zur Weiterführung der Yamandane-Lineage, indem sie Kinder gebären wird⁵⁸.

⁵⁵ Dazu meinte Kama, es sei falsch gewesen. Die Männer hätten sich nicht hinlegen dürfen, aber sie hätten sich von der ganzen Zeremonie hinreißen lassen, so daß dieser «Fehler» passiert sei.

⁵⁶ Diese Namen wurden als allgemeine Bezeichnung für die Frauen des Mittelsepik-Gebietes angegeben. Die gleiche Bezeichnung taucht in Mythen auf.

⁵⁷ BATESON 21958: 20.

⁵⁸ Dieses Überschreiten kann wahrscheinlich in Beziehung gesetzt werden zu einem andern (in der latmul-Kultur nicht vorhandenen) Element, das bei anderen neuguineischen Gesellschaften anzutreffen ist. SCHMITZ (1960: 206–207) – um nur ein Beispiel zu nennen – berichtet von den Gwamak am oberen Nankina, daß die Frau mit ihrem neugeborenen Kind am «Ende des Kindbettes» zwischen den Beinen von Verwandten (?) durchkriechen muß. – Mit diesem Hinweis soll

Besonders eine schwangere oder menstruierende Frau darf keinesfalls Gegenstände oder Nahrungsmittel, die für den Ehemann bestimmt sind, überschreiten. Der Ehemann würde sonst krank, oder er würde plötzlich alt (der Pidgin-Ausdruck dafür lautete: *skin bilong man i go lus*). Wenn nun also eine Frau Männer überschreitet (wie im Fall von Kamenimbit), oder Frauen, die sich mit Männern identifizieren (im Fall von Quedndshange), so bedeutet dies eine Umkehrung der Verhaltensvorschriften auf ritueller Ebene: Statt Mißtrauen und Furcht (wie beim Verbot im Alltag) wird durch diese rituelle Vorschrift Vertrauen seitens der am Boden liegenden «Männer» in die neue, vom Clan erworbene Frau zum Ausdruck gebracht.

Der Fall von Kamenimbit, wo die Braut über die männlichen na (sie wurden noch genauer definiert als VaSchwSo des Bräutigams) hinwegstieg, bleibt ein Rätsel. Ob irgendeine Verbindung zur Heiratsregel, wonach das männliche Ego seine patrilaterale Kreuzkusine heiraten kann, besteht oder nicht, bleibt offen.

5.5. *Das Verhältnis von Frauengebern und Frauennehmern*

Die beiden Clans (der des Bräutigams und der der Braut) sind, vom Standpunkt des außenstehenden Beobachters aus gesehen, einander weitgehend gleichgestellt, und ich glaube, es wäre falsch zu behaupten, daß der eine dem andern überlegen sei (vgl. Korn 1971: 117), um so mehr, als Zahlungen von Brautpreis und Mitgift stattfinden. Zudem zieht jeder «Frauenerwerb» eine «Frauenabgabe» nach sich⁵⁹. Der Austausch der Stäbe mit den clanspezifischen Kowar-Blättern deutet auch eher auf eine Gleichgewichtung hin.

Früher mag es anders gewesen sein. Dafür spricht eine aus Aibom und Palimbe berichtete Zeremonie⁶⁰, von der ich aber nicht weiß, ob sie in Kararau ebenfalls durchgeführt wurde. Der (relativen) Vollständigkeit halber sei sie hier kurz geschildert: Wenn die Braut das älteste Kind eines Mannes war⁶¹, so konnte ein Namenswettstreit vor dem Männerhaus, dem der Vater der Braut angehörte, abgehalten werden. Die Verwandten des Bräutigams mußten dabei versuchen, den Namen der von der Braut in die Ehe mitgebrachten Reuse (sie wurde zu diesem Zweck an zwei Stangen, die ebenfalls einen Geheimnamen trugen, befestigt) und den Namen der Paradiesvogelfeder, die im Haar der Braut steckte, zu erraten. Dieser Namenswettstreit konnte viele Stunden dauern. Danach speerte ein Verwandter des Bräutigams die Reuse. Später zog die Gesellschaft vor das Haus des Bräutigams, wo die Familie der Frau den Geheimnamen des Kowar-Stabes erraten mußte. In Gaikorobi⁶² mußte der Clan des Bräutigams den Geheimnamen der Braut und der Clan der Braut den Geheimnamen des Bräutigams erraten; dies geschah jedoch nur bei shambla-Heiraten. Bateson⁶³ erwähnt Geheimnamen, welche die Frau ihrem Mann mitteilen soll. Möglicherweise ist damit dieser Namenswettstreit gemeint.

nicht eine direkte Verbindung beider Kulturen impliziert werden, vielmehr die verschiedene Ausformung des möglicherweise gleichen Gedankens.

⁵⁹ Schon M. MAUSS (1923–1924) hat darauf hingewiesen, daß bei der «prestation totale» eine Gabe eine Gegengabe verlange, darüber hinaus aber auch die Verpflichtung besteht, die Gabe anzunehmen.

⁶⁰ Mitgeteilt von G. Schuster und F. Weiss.

⁶¹ Wie so oft, gab es auch andere, von den Einheimischen nicht näher beschreibbare Gründe, diese Zeremonie durchzuführen. Die Ausschließlichkeit oder die strikt einzuhaltenden Regeln scheinen öfter nur in den Köpfen der Ethnologen als in denen der untersuchten Menschen zu existieren.

⁶² Mitgeteilt von M. Schindlbeck.

⁶³ 1932: 410

Beim Austausch der Stäbe mit den Kowarblättern werden die dazugehörigen Zaubersprüche (die sich in erster Linie auf eine Vermehrung von Nahrungsmitteln, z. B. eine bestimmte Fischart beziehen) nicht mitgegeben. Ein Informant gab jedoch an, daß die Braut von ihrem Vater den dazugehörigen Zauberspruch mit in die Ehe bekomme. Sie müsse ihn aber für sich behalten und dürfe ihn weder an den Ehemann noch an ihre Kinder weitergeben. Mehrere Frauen dementierten diese Aussage aber. Nur von Labuanda weiß ich, daß ihr Vater ihr Zaubersprüche anvertraut hat, aber deshalb, weil sie sein einziges Kind war.

Mit dem Kowar-Stab des Clans des Bräutigams wurde die Braut symbolisch ins Haus gezogen. Mit diesem Akt vergleichbar ist vielleicht eine Zeremonie, die bei der Einweihung eines Männerhauses abgehalten wird⁶⁴.

Bei der Einweihung eines kleinen Männerhauses in Mindimbit wurde vor der Front des Hauses eine weibliche Gestalt (malu) aus gedrehten Kokospalmblättern innerhalb einer Rondelle, die als dshula, als Fischnetz bezeichnet wurde, aufgestellt. In diesem kreisförmigen Bezirk wurden auch die sogenannten totemistischen Pflanzen des Mandali-Clans, dem dieses Männerhaus gehört, gepflanzt. Über den Rücken der Gestalt hing ein mit Betelpfeffer und Betelnüssen gefüllter Netzsack (alionda), aus dem in der Urzeit alle Menschen hervorgegangen sein sollen. Daneben wurde der Figur noch eine Sagofladentasche umgehängt, in der sich Sagofladen und halbierte Kokosnüsse befanden. Die wichtigste der totemistischen Pflanzen (dshimbi, auch dshimbiam-hus genannt) wurde mit einem Seil (kasambundimi), das in der Giebelöffnung der Vorderseite des Hauses endete, verbunden. Während der Zeremonie zogen Männer unter dem Dachgiebel am Seil, so daß der Baum heftig geschüttelt wurde. Ob dadurch die ganze Rondelle zum Männerhaus «gezogen» werden sollte (oder umgekehrt), blieb unklar. Jedenfalls galt die weibliche Figur als Personifizierung des weiblichen Aspektes des Männerhauses. «Malu» war auch der zweite Name des Männerhauses Mandalimbit.

Ein Vergleich zwischen der Männerhauseinweihung und dem erwähnten Teil der Brautpreiszeremonie beschränkt sich darauf, daß gedanklich zwischen «Frau» und «Haus» eine enge Beziehung angenommen wird. Das Haus wird bis zu einem gewissen Grad mit der Frau identifiziert. So gilt der Netzsack, den der Bruder zum Haus des Bräutigams trägt, als Vergegenständlichung des «Geistes» des Hauses, fast als Tugendsymbol der Frau. Wenn sie Ehebruch begeht, zerstört sie den Netzsack und im übertragenen Sinn auch das Haus.

Aber auch im Noguanbo- (auch Nokembo und Nanguambo genannt) Singsing, das die Frauen des Clans des Bräutigams anstimmen, wenn die Braut die Schwelle des Hauses überschreitet, unterstützt diese Deutung. Die singenden und Kokosnußschalen schlagenden Frauen sind vor allem die yau und die mbambu (mbambu wird synonym verwendet mit ababu), beide ausdrücklich als «lain bilong papa» bezeichnet.

Das Singsing lautet folgendermaßen

wuna nyamun kutna tipmuiarangai tipmuia
 Mein Bruder baute diesen Giebel des Hauses, Giebel
 tina gego yigenba kawatnba nanguambo
 des Männerhauses, ganz vorsichtig mußt du es betreten, stolz (Pidgin: amamas).
 wuna nyaitkutna kangombingei kangombingego
 Mein Vater baute die Schwelle des Hauses, des Männerhauses
 wowunba kowatnba nanguambo
 ganz vorsichtig mußt du es betreten, stolz.

Der Inhalt des Liedes mag soviel aussagen, daß die Braut, indem sie das Haus ihres Mannes betritt, sich einer neuen Form einpassen muß; das Haus stellt ihre «Form»,

⁶⁴ Vgl. BATESON 1932: 452, Text zu Photo VII.

die Frau selbst den Inhalt des Hauses dar, wobei beides «Form» und «Inhalt» kongruent werden.

Die «Vergewaltigung», die die Braut im Haus des Bräutigams durch die wau über sich ergehen lassen muß, ist wohl als Inbesitznahme durch zwar weibliche, sich aber mit Männern identifizierende Angehörige des Bräutigam-Clans zu interpretieren.

Eng verknüpft mit dem Akt der «Vergewaltigung» ist der des «rabim as» (in latmul «garek» genannt), des Hinternreibens. Diese Geste schildert Bateson aufgrund von Beschreibungen⁶⁵: Der wau reibt am Schienbein des laua seinen Hintern, wenn dieser innerhalb eines Naven geprahlt hat. Über ein ähnliches Ereignis berichtet Bateson⁶⁶: anlässlich einer Initiation reibt der Initiant seinen Hintern am Kopf des Initianden, was aber als Ausdruck des Zorns oder der Verachtung gilt. Bateson sagt dazu: «This gesture is presumably quite distinct from the gesture of the wau, who shames himself by rubbing his buttock on his laua leg.»

In Kararau betonten die Informanten immer wieder, daß der wau seine Hosen herunterlasse, um seinen Hintern am Schienbein des männlichen laua zu reiben, wenn sich dieser Frechheiten gegenüber seinem Mutterbruder herausnehme, wenn er z. B. mit ihm scherze (im Sinne des joking relationship), was die Beziehung zwischen Schwestersohn und Mutterbruder nach den Vorstellungen der latmul ausschließt oder ihr in extremer Weise widerspricht. Der laua würde durch den Akt des wau – so wurde gesagt – zutiefst beschämt. Ganz allgemein formuliert – sofern eine Interpretation dieses Verhaltens überhaupt möglich ist – bietet sich der wau dem laua sexuell⁶⁷, anal, an, so wie dies auch bei einem andern Naven geschieht: der wau steckt sich eine orange Frucht als Klitoris in den Anus und imitiert mit seiner Frau den Geschlechtsakt, wobei er die weibliche Rolle übernimmt⁶⁸.

Bei einem Austausch von Geschenken gibt der Mutterbruder seinem Schwestersohn Nahrungsmittel, der laua gibt Muschelgeld (heute Geld) als Gegenleistung. Will man der Interpretation der beiden Geschenkformen folgen, daß Nahrung weiblich ist und (Muschel-)Geld männlich (wie dies u.a. F. Korn in der Interpretation von Bateson getan hat), so kommt darin auch das weiblich-männliche Verhältnis zum Ausdruck. – Der Mutterbruder übernimmt die Rolle einer Frau, aber in einer männlichen Variante. In gewissen Naven nennt der wau seinen Schwestersohn «Ehemann» (Bateson 1958: 10). Man könnte deshalb die rituelle Beziehung unter dem Blickwinkel betrachten, daß die affine Beziehung zwischen den zwei Clans, nämlich dem der Mutter und dem des Vaters von Ego, wiederholt oder rituell bekräftigt wird⁶⁹.

Was die Geste des Hinternreibens bei der Initiation⁷⁰ anbelangt, so mögen die Verhältnisse wirklich anders liegen, wie Bateson dies vermutet.

Doch kehren wir zum Brautpreis-Fest zurück: den vorangegangenen Ausführungen zufolge liegt der Schluß nahe, daß das Herunterrutschen über die Braut durch die «lain bilong papa» mit den oben beschriebenen Verhaltensweisen – jedoch auf die weibliche Ebene transponiert – vergleichbar ist. Die Frauen, die sich als Männer ver-

⁶⁵ BATESON 1958: 8.

⁶⁶ BATESON 1958, Bildlegende zur Phototafel XIII.

⁶⁷ BATESON 1958: 81–83.

⁶⁸ BATESON 1958: 20.

⁶⁹ BATESON (1958: 12) erwähnt auch, daß bei gewissen Naven, bei denen der wau zerlumpte Frauenkleider trägt, seinen laua als «Kind» bezeichnet. Daß das «Mann»-«Frau»-Verhältnis und das «Mutter»-«Kind»-Verhältnis zwei verschiedene Aspekte der Sozialstruktur aufgreift und deren wichtige Beziehung, nämlich Verbindung zwischen zwei Clans (Affinität) einerseits und Deszendenz andererseits, dramatisch darstellt, läßt das vorliegende Material vermuten. – Ich selber habe ausschließlich Naven beobachten können, an denen Frauen beteiligt waren.

⁷⁰ Jürg Schmid hat die Initiation näher untersucht. Seine Arbeit wird möglicherweise mehr Aufschluß über diese Beziehung geben.

kleideten, bieten sich der Braut an. In diesem Fall scheint eine symmetrische Umkehrung vorzuliegen, da ja weibliche Clanangehörige des Bräutigams an der Braut diesen Akt ausüben (wie in den zuvor geschilderten Beispielen die Brüder der Mutter am männlichen Iaua). So nimmt die Braut eine ähnliche Randstellung gegenüber dem Clan des Bräutigams ein wie möglicherweise die Brüder der Mutter gegenüber dem Schwestersonn.

Eine abschließende Bemerkung zu den Naven, vor allem anlässlich der Hochzeit, sei hier noch angefügt: Naven – so glaube ich postulieren zu können – zählen nicht zum eigentlichen kultischen Geschehen, von dem die Iatmul-Frau fast ganz ausgeschlossen ist. Naven sind weniger auf mythischem Hintergrund als auf dem der Sozialstruktur zu verstehen, in der unter anderem das Verhältnis der Clans zueinander wesentliche Faktoren bilden. In bezug auf die Verbindungen von Clans durch Heirat haben diese Naven verstärkende Funktion der Beziehung, während sie bezüglich dem (spannungsreichen) Verhältnis von Mann und Frau eher Ventilcharakter (besonders für die Frauen) haben.

5.6. *Die Darstellung der Heirat in einer Mythe*

Die Bedeutung der Heirat im Erzählgut der Iatmul soll anhand einer Mythe dargestellt werden. Sie konnte von einer alten Frau aufgenommen werden, die Kamabindshua hieß (sie stammt aus dem Clan Emasa und ist einem Mann der kandshene-Lineage des Mairambu-Clans verheiratet) und deshalb die Geschichte der mythischen Frau erzählte, deren Namen sie trug⁷¹.

«Dies ist die Geschichte des Kindes von Kamabindshua, die ich nun erzählen möchte. Als es (ein Knabe) noch jung war, liebte eine Frau den Jüngling, aber ein anderer Mann heiratete sie, und er dachte nicht mehr an diese Frau. Aber eine andere Frau verliebte sich in ihn. Er dachte daran, sie zu heiraten. Er war ein Einzelkind, der Sohn von Kamabindshua. Er wartete, und so heiratete wiederum ein anderer Mann diese Frau. Er aber hatte die Frau geliebt, und deshalb verließ er den Ort. Er ging nach Kumbrangui, nach Maringwat. Er verließ seine Mutter, weil er traurig war. Er verließ sie und zog in den Wald, der Maringwat heißt. Als er von seiner Mutter fortging, hielt er eine Schnur (Pidgin: rop), die seine Mutter angefertigt hatte. Er hielt dieses Schnurende fest und machte sich auf den Weg; das andere Schnurende hielt seine Mutter⁷². Er (sie?) gab sich Mühe, (diese Schnur?) in einen Sagovorratstopf hinunterzuklettern (hinunterzulassen; Pidgin: na em i wok long wokim na pulapim i go daun long wanpela bigpela sospen). Er ging in diesen Topf hinein, und da die Schnur noch lange war, kam er, indem er an ihr zog, bei Maringwat im Wald heraus. Er ging in den Wald hinein und heiratete eine mächtige (Pidgin: bigpela) Frau. Diese Frau heißt Meßinbragui.

Nachdem er sie geheiratet hatte, zog er wieder an dieser Schnur, bis sie straff war. Alle zogen daran, bis er wieder zuhause angekommen war. Als er zurückkehrte, zog die Mutter wieder an der Schnur, die wieder in den Topf zurückführte. Er ging nach Haus. Als er dort ankam, als er an diesen Ort zurückkehrte, versteckte er diese Frau Meßinbragui vor der alten Frau, seiner Mutter, Kamabindshua, die ihn geboren hatte. Seine Mutter holte immer Wasser an dem Ort, an dem er seine Frau Meßinbragui versteckt hielt.

⁷¹ Kamabindshua erzählte die Mythe in Iatmul. Sabwandshan übersetzte sie fortlaufend ins Pidgin. Später ließ ich die Mythe Satz für Satz von Koliuan nochmals ins Pidgin übersetzen. Die beiden Übersetzungen differierten in ganz geringen Punkten voneinander. Die vorliegende Mythe wurde von Koliuan übersetzt.

⁷² Bei den Vorbereitungen zur Kopfjagd verläßt die «Seele» des Mannes nachts das Haus, um im feindlichen Dorf die Opfer auszusuchen. Dabei ist das wachen des Mannes mit der Ehefrau durch eine Schnur verbunden. Vgl. S. 154.

Er ging zum Haus und rief: «Mutter, ich bin zurückgekehrt.» Die Frau, Kamabindshua, hörte dies und antwortete: «Wer ruft mich (Mutter); mein Kind verließ mich, weil es wegen einer Frau böse war. Ich weiß nicht, in welchen Wald es gegangen ist. Ich trauere jetzt noch um meinen Sohn. Ich habe mich nicht mehr gewaschen, ich habe mein Haar nicht mehr geschnitten, ich sitze im Schmutz, ich trauere um ihn. Wer ruft mich (Mutter)?» Dann sah sie ihn, erschrak und rief: «Oh, wie bist du zurückgekehrt, bist du erst jetzt gekommen?» Er antwortete: «Ja». Da legte sich die Mutter auf die Erde, und der Sohn stieg über sie hinweg. Dann gingen sie ins Haus, und er sagte zu ihr: «Mutter, ich möchte, daß du Wasser holen gehst.» Die Mutter antwortete: «Oh mein Kind, ich habe soeben Wasser geholt. Es ist hier, wenn du davon trinken willst, oder für was immer du es brauchst, nimm dir davon.» Der Sohn sagte: «Nein, Mutter, ich möchte, daß du das Wasser ausleerst und neues an der Wasserstelle holst.» Die Mutter verstand und leerte das Wasser aus. Sie ging mit dem leeren Gefäß zur Wasserstelle, um Wasser zu holen.

Da erblickte Meßinbragui die Mutter ihres Mannes. Sie rief diese an: «Ah, yau!» Kamabindshua erschrak und sagte: «Wer nennt mich yau? Oh, bist du die Frau meines Sohnes? Oh, komm mein Kind.» Die beiden umarmten sich (Pidgin: holim em) und kehrten zum Haus zurück.

Zuvor hatte der Mann zu seiner Frau, Meßinbragui, gesagt: «Keine andere Frau und kein anderer Mann geht auf diesem Weg zur Wasserstelle, außer meiner alten Mutter, nur sie geht auf diesem Weg. Wenn du sie siehst, kannst du sie yau rufen. Es wird sonst niemand kommen, außer meiner alten Mutter, nur sie, und ich werde sie geschickt haben.» Deshalb hielt sie (Meßinbragui) sie (ihre Schwiegermutter) bei der Hand und nannte sie yau, und die alte Frau fragte: «Wer nennt mich yau?» Dann erblickte sie die junge Frau und sagte: «Oh, du bist die Frau meines Sohnes. Wo hat mein Sohn diese gute Frau gefunden?»

Die alte Frau erhob sich, legte sich auf den Boden. Sie machte ein Singsing für sie, sie war stolz auf sie, sie legte sich wieder auf den Boden. Die Schwiegertochter stieg über sie hinweg. Vor dem Haus legte sie sich nochmals auf den Boden, und die Schwiegertochter stieg wieder über sie hinweg. Im Haus wiederholten sie dieses Hinlegen und darüber Hinwegsteigen zum letzten Mal. Dann dachten sie darüber nach, wie sie die Frau kaufen könnten (Pidgin: baiim meri).

Da sagte Kamabindshua: «Ich glaube, wir können sie jetzt kaufen.» Alle machten sich auf und gingen auf ein Stück Land, auf dem keine Büsche und keine Bäume wuchsen. Nur ein einzelner Baum stand dort. Diesen Baum nennen wir nui. Alle ließen sich dort nieder und warteten auf die Mutter dieser Frau. Ihr Mann fragte sie: «Hast du meine Mutter schon entdeckt? Kommt sie nun?» Da antwortete die Frau: «Ja, sie kommt jetzt. Ich glaube, auch du könntest sie nun sehen.» Da kletterte der Mann auf den Baum, den wir nui nennen, und sagte: «Nein, ich sehe nur einen großen Wald mit vielen Bäumen, Vögeln; in diesem Wald sind Wildhühner, gibt es Bambus, und einige Palmen wachsen dort. Er kommt auf uns zu.» Die Frau antwortete: «Dies ist meine Mutter, sie kommt auf uns zu. Sie sieht nur aus wie ein Stück Wald.»

Da kam die Mutter bis an den Baum, nui, der in der kunai steht, wo alle auf die Mutter gewartet hatten. Die Mutter, Neßinbit, kam immer näher, bis sie mit der Nase in den Wurzeln des Baumes (Pidgin: as bilong diwai) festhakte, dort, wo der Mann saß. Sie begrüßte den Mann. Sie wollte allen Schmuck, den sie auf sich trug, abschütteln, es waren alle möglichen Arten von Tieren, Bäume, Sträucher, Vögel, alle freilebenden Lebewesen und Pflanzen. Alle diese Dinge schüttelte die Mutter Meßinbit auf ihre Tochter Meßinbragui. Da sah auch die junge Meßinbit aus wie Wald, den sie nach Kambiambit, nach Kumbrangai trug. Und alle diese Dinge, den Kasuar, Baumkänguruh, Oppossum, Vögel und das Schwein, alle diese Dinge gab es zuerst nur in Meßinbit, dann übergab die Mutter Meßinbit alles ihrer Tochter, die den Sohn von Kamabindshua heiratete. Sie übergab alles ihrer Tochter, dies galt als Geschenk, das die Frau mit in die Ehe bringt; das machen wir so zum Zeitpunkt, da die Frau gekauft werden soll. Die Eltern der Frau und deren Bruder geben ihr jeweils ein Geschenk mit, eine Feuerschale, Schmuck, Messer, Axt und noch mehr Dinge. Aus dem gleichen Grund brachte die Mutter Meßinbit diesen Wald für ihre Tochter mit, die nun aussah wie ein Stück Wald. Die Tochter sah jetzt aus wie zuvor ihre Mutter. Die beiden waren sich nun gleich (waren miteinander identisch?). Da schüttelte auch sie sich gegen

Lengau hin, bis nichts mehr an ihrem Körper haftete. Sie hielt nun noch ein leeres Täschchen (latmul: kimbi) in der Hand. So stand sie nackt da.

Sie lebte nun mit diesem Mann in Lengau, gemeinsam mit seiner alten Mutter. So lebten die drei gemeinsam.

Eines Tages ging Meßinbragui mit dem Kanu fort, um Fische zu fangen. Sie nahm ihr Netz mit, da sie kleine Krebse fangen wollte. Sie fing auch einen Käfer (in latmul: dangi; im Pidgin: binatang; in Englisch: beetle), als sie das Netz mit den Krebschen herauszog. Sie leerte den Inhalt des Netzes ins Kanu. Sie war sehr hungrig. Deshalb nahm sie ein wenig Sago und buk ihn auf der kleinen Feuerschale. Sie aß davon. Sie verzehrte auch kleine Krebse und auch diesen dangi. Da verzehrte Meßinbragui diesen dangi.

Sie starb nicht sofort daran, aber dieser rohe dangi setzte sich in ihrem Bauch fest und begann sie innerlich aufzufressen, bis Meßinbragui daran starb. Da begruben der Mann und die alte Mutter den Leichnam und trauerten um Meßinbragui. Es war dieser kleine dangi, der die Frau getötet hatte. Er lebte noch immer in der Leiche. Als die Leiche verwesete, aß dieser Binatang das übrig gebliebene Fleisch noch ganz auf. Er aß soviel, bis er wie eine große Meeresschildkröte aussah, die wir mambit nennen. Er war nun so dick, daß er das ganze Grab ausfüllte. Er sah fast so aus, wie die Leiche ausgesehen hatte. Dies sahen der Mann und seine Mutter. Die alte Frau sagte zu ihm: «Nimm den dangi und baue einen Käfig für ihn. Lege ihn hinein, dann wird er Kot ausscheiden, und er wird wieder klein werden.» So sprach die alte Frau zu ihm. Er machte es so, wie sie es gesagt hatte. Nachdem er viel Kot ausgeschieden hatte, wurde er wieder so klein, wie er ursprünglich gewesen war, als er noch im Wasser lebte. Da nahm die Mutter des Mannes, Kamabindshua, diesen kleinen dangi und aß ihn. Sie schluckte ihn. Dieser dangi zerfraß auch diese Frau, so wie er es bei Meßinbragui gemacht hatte. Er fraß soviel, daß Kamabindshua daran starb. Der Sohn grub ein Loch in die Erde und begrub seine Mutter. Aber er schaufelte das Grab nicht zu. Er legte nur einige Kokospalmblätter und Palmwedel darauf. Diese Art des Grabzudeckens nennen wir gangrap. Dieser dangi fraß wiederum den ganzen Leichnam auf, bis er wieder sehr groß und dick war wie eine Meeresschildkröte, die wir mambit nennen. Als er sie (die Schildkröte) sah, rief er: «Oh, dieser dangi sieht jetzt aus wie zuvor.»

Er ließ ihn im Grab und holte seine Steinaxt, die er nur für hartes Holz, für Feuerholz, verwendete. Er schnitt hartes Holz, das kwibi und sanguan heißt. Von diesem Holz gibt es ein sehr heißes Feuer. Er machte ein mächtiges Feuer. Er nahm den dangi zum Grab heraus und warf ihn ins Feuer. Dort verbrannte er zu Asche. Er sah nun aus wie Asche / er war nichts weiter als Asche/. Da sagte dieser Mann: «Jetzt ist es genug.» Nun lebte dieser Mann allein.

Dies ist die Geschichte von der Frau, die den gleichen Namen trägt wie ich, Kamabindshua. So heiße auch ich.»

Die Bedeutung der Hochzeit wird aus dieser Mythe klar. Der Sohn von Kamabindshua (dessen Name leider nie erwähnt wird), der mit seiner Mutter durch eine Art Nabelschnur (?) verbunden ist, lebte in Kumbrangaui, jenem Gebiet, das dem Ursprungsort aller Menschen und Lebewesen, Meßinbit, gegenüberliegt. Meßinbit wird im Nordosten lokalisiert, Kumbrangaui im Südwesten. Er heiratet Meßinbragui aus Meßinbit und kehrt mit ihr zu Kamabindshua zurück. Kamabindshua hält ihren Sohn für tot und ist deshalb erstaunt, als er zu ihr zurückkehrt. Sie legt sich auf den Boden, und er schreitet über sie hinweg. An der Wasserstelle trifft sie ihre Schwiegertochter und heißt sie willkommen. Vor dem Haus und später im Hausinnern muß Meßinbragui über Kamabindshua hinwegsteigen. Der «Brautkauf», die Übergabe des Brautpreises, findet auf einem öden Stück Land statt, wo nichts wächst außer dem Baum Nui. Die Mutter von Meßinbragui, die Meßinbit heißt, nähert sich ihnen in Gestalt eines großen Waldes, in welchem alle möglichen Tiere und Pflanzen leben. Sie hakt sich im unteren Teil des Nui-Baumes mit der Nase ein. Meßinbit schüttelt sich, so daß alle Dinge auf ihre Tochter Meßinbragui hinübergehen. Diese Gabe (Mitgift) bringt Meßinbragui mit in die Ehe. Mutter und Tochter sehen nun gleich aus (wurden eins?). Meßinbragui schüttelt sich über dem Gebiet von Lengau und

Kumbrangau, so daß alle Lebewesen und Pflanzen, die zuvor nur am Ursprungsort, in Meßinbit heimisch gewesen waren, nun auch Lengau und Kumbrangau bevölkern. Meßinbragui ist daraufhin nackt und trägt nur noch ein Täschchen.

Das Ehepaar lebt bei der alten Mutter, bei Kamabindshua. Meßinbragui fährt zum Fischfang. Sie zieht Krebschen aus dem Wasser. Unter den Krebschen befindet sich ein Käfer (dangi). Da sie sehr hungrig ist, bäckt sie ein wenig Sago auf der kleinen Feuerschale im Kanu und verzehrt den Käfer mit den Krebschen. Sie ißt ihn roh. Er beginnt sie innerlich aufzufressen, so daß sie daran stirbt. Der Käfer frißt den Leichnam vollständig auf, bis er wie eine Meeresschildkröte aussieht. In einen Käfig eingesperrt, entleert sich der Käfer, bis er wieder seine ursprüngliche Größe hat. Kamabindshua ergreift ihn und ißt ihn. Der Käfer zerfrißt auch sie. Der Sohn begräbt seine Mutter, aber er deckt das Grab nur wenig zu. Der Käfer frißt den Leichnam auf, bis er wieder wie eine Meeresschildkröte aussieht. Der Sohn macht ein mächtiges Feuer und wirft den Käfer hinein. Dort verbrennt er zu Asche. Jetzt lebt der Mann allein.

Soweit die Zusammenfassung der Mythe. Die Hauptaussage liegt wohl darin, daß durch die Heirat von Meßinbragui mit dem Sohn von Kamabindshua die Vegetation und die Tierwelt auf die andere Hälfte der Welt gebracht werden, in ein Gebiet, das zuvor so viel wie Ödland war. Die Heirat bedeutet – simplifiziert ausgedrückt – die Verbindung zweier Gebiete (die in Wirklichkeit durch den Sepik getrennt sind), wobei Kumbrangau die Vorteile erhält, die bis dahin auf Meßinbit beschränkt waren. Über den Inhalt oder die Form des Brautpreises wird nichts ausgesagt, aber offensichtlich tritt dieser hinter der Bedeutung der Mitgift zurück. Auch muß festgehalten werden, daß die Brautpreis-Übergabe, respektive die Übergabe der Mitgift, im wesentlichen unter Frauen stattfindet. (In dieser Mythe – wie in vielen andern Mythen – klingt das Motiv der Urfrauen, die ohne Männer lebten, an.)

Bei der Übergabe der Mitgift hakt sich Meßinbit am nui-Baum ein. Die Bedeutung dieses Baumes müßte zuerst aufgrund anderer Mythen ausfindig gemacht werden. Das Einhaken von Meßinbit mag mit dem Einhaken der Kowar-Stäbe bei den geschilderten Hochzeiten vergleichbar sein. – Das Ehepaar, das schon vor der Übergabe der Mitgift ins Haus von Kamabindshua einzog, lebt auch später dort.

Der letzte Teil der Mythe, der Käfer, der zuerst von Meßinbragui und später von Kamabindshua verzehrt wird und der beide tötet, kann aufgrund dieser einzigen Mythenvariante nicht erhellt werden. Das Motiv der Meeresschildkröte, die zugleich eine Frau ist, taucht bei anderen Bevölkerungsgruppen, z. B. bei den Arapesh⁷³ auf. Aus diesem letzten Teil der Mythe kann in unserem Zusammenhang nur so viel entnommen werden, daß die beiden Frauen, Kamabindshua und Meßinbragui, sterben und nur der (leider ungenannte) Mann übrigbleibt.

5.7. *Verpflichtungen und Verhaltensregeln nach der Heirat*

Nach der Schließung der Ehe, der Übergabe des Brautpreises, beginnt ein neuer Lebensabschnitt, der für den Mann neue Verpflichtungen mit sich bringt. Zwischen Schwiegermutter und Schwiegersohn bestehen die strengsten Verhaltensregeln: der Schwiegersohn darf den Namen der naisagut nicht aussprechen⁷⁴; er darf sie auch nicht direkt anreden, sondern nur über eine Mittelsperson. Ebenso darf er sich nicht zu

⁷³ FORTUNE 1942: 221. Diese Schildkröte wird zugleich als Stifterin des Initiations-Rituals geschildert.

⁷⁴ Der Iatmul-Ausdruck für dieses Verbot lautet: wup iriganan.

ihr setzen oder in ihrer Nähe essen. Andererseits kann der Schwiegersohn (nondu) jederzeit von seinen Schwiegereltern (naisagut) zu Arbeitsleistungen herangezogen werden, vor allem zum Bestellen des Gartens, zum Bau eines Hauses oder zum Anfertigen eines Kanus und zur Herstellung von Werkzeugen. Ebenso ist der nondu verpflichtet, bei seinem männlichen naisagut zu wachen, wenn dieser krank ist. Diese Verhaltensregeln werden auch heute noch beachtet.

Selbst unser Boy, Kugua, der schon weitgehend akkulturiert war, weigerte sich, als ich ihn einmal bat, eine bestimmte Frau zu fragen, ob ich von ihr einen Lebenslauf aufnehmen dürfe, weil diese Frau seine klassifikatorische naisagut war. Die Arbeitsleistungen, die Kugua seinen Schwiegereltern erbringen mußte, waren ihm zu viel. Als er uns einmal bat, ihm unser Kanu auszuleihen, er wolle seine Tabakernte vom Garten nach Hause schaffen, führte er uns stolz seinen Garten vor und behauptete, er gehöre ihm allein. Erst später stellte sich heraus, daß es der Garten seiner Schwiegereltern war, in dem er arbeiten mußte.

Vom Zeitpunkt an, da wir wußten, wem der Garten wirklich gehörte, beklagte er sich häufig darüber, wieviel er für seine Schwiegereltern arbeiten müsse. Eines Tages verkündete er seiner Frau, die ihm die Nachricht überbracht hatte, er solle seinen kranken Schwiegervater ins Krankenhaus nach Kapaimari fahren, jetzt habe er aber genug. Wörtlich sagte er: «Ich habe dich gekauft / mit Geld bezahlt /; das reicht!»

Bei diesem Satz kam zum Ausdruck, daß das Geld beim Brautpreis nicht ein bloßer Ersatz für das Muschelgeld ist. Die Erfahrung, daß mit Geld Tabakstengel, ein neues Hemd oder duftendes Hautöl gekauft werden kann, ohne daß mit dem Kauf weitere Sozialbeziehungen oder gar Gegenleistungen verknüpft sind, zeigt sich dabei deutlich. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn der Erwerb von käuflichen Dingen im store mit dem Erwerb von Frauen gleichgesetzt wird. Der Austausch von Muschelgeld betonte eine soziale Beziehung zwischen zwei Gruppen von Menschen oder leitete sie ein.

Ein strenges Meidegebot besteht auch gegenüber der Frau des älteren Bruders der Ehefrau, die als «wahre naisagut» bezeichnet wird. Mit deren Ehemann steht Ego (männlich) in einem Scherzverhältnis⁷⁵ (joking relationship). Die Ehefrau darf mit dem großen Bruder des Ehemannes nicht scherzen; sie darf auch seinen Namen nicht erwähnen⁷⁶. Nicht scherzen darf sie mit ihren Schwiegereltern, aber sonst unterliegt sie keinen weiteren Geboten, nach denen sie bestimmte Verwandte meiden mußte. Scherzen dagegen darf die Ehefrau mit dem jüngeren Bruder des Ehemannes.

Die Abhängigkeit des Ehemannes von seinen Schwiegereltern variiert erheblich. So war sie im Fall unseres Boys Kugua besonders groß.

Sein Schwiegervater verwaltete das ganze Geld, das Kugua bei uns verdiente. Er schien es täglich abliefern zu müssen. Jedenfalls besaß er nie Geld, wenn er in einem store etwas kaufen wollte. Seine Begründung lautete immer, er habe alles Geld seinem Schwiegervater gegeben. Kugua war vielleicht deshalb von seinen Schwiegereltern so sehr abhängig, weil er mit seiner Familie mehrere Jahre im Haus der Schwiegereltern gelebt hatte. Bei seiner Heirat war das Paar – wie üblich – in das Haus des Vaters von Kugua gezogen. Seine Frau wurde jedoch krank. Sie war sogar schon tot, behauptete Kugua. Sie erwachte jedoch wieder zum Leben, wurde aber nicht gesund. Deshalb zog Kugua mit seiner Frau Kai ins Haus der Eltern von Kai, weil ein schlechter Einfluß vom Haus des Vaters von Kugua auf Kai eingewirkt habe. Im Haus ihrer Eltern wurde die Frau wieder gesund. Da es aber als schlecht

⁷⁵ Der Ausdruck für Scherzverhältnis lautet in Iatmul: kasakundi; kasaraganan = scherzen.

⁷⁶ Damit wird offensichtlich eine soziale Distanz zwischen einem Mann und der Ehefrau seines Bruders geschaffen; Streitigkeiten wegen einer Schwägerin – so könnte man annehmen – sollten deshalb selten sein. Daß es aber oft zu Konflikten kommt, zeigen die Lebensberichte von Woliragwa S. 184) und Yaknabi (S. 187) sowie eine Gerichtsakte (über Kubeli und die Frau seines älteren Bruders) in Angoram.

gilt, wenn der Schwiegersohn ohne ersichtlichen Grund längere Zeit im Haus seiner naisagut lebt, wiesen ihm diese nach etwa drei Jahren – nachdem die Frau schon lange wieder gesund war – die Türe. Zurück zu seinem Vater wollten Kugua und seine Frau nicht mehr. Ein eigenes Haus zu bauen, war ihm zu mühsam (weswegen ihn mehrere Männer des Dorfes kritisierten). Deshalb zog Kugua ins Haus seines Mutterbruders.

5.7.1. *Lokalitätswechsel bei Krankheit*

Daß ein Mann mit seiner Frau zu seinem Mutterbruder zieht – seltener zwar ins gleiche Haus, doch immerhin auf dessen Grundstück – geschieht oft, und zwar immer dann, wenn Krankheitsfälle in einer Familie auftreten. Krankheiten werden oft als ortsgebunden betrachtet. Meistens werden die Ahnen⁷⁸ (der väterlichen Linie des Mannes) dafür verantwortlich gemacht. Diese haben jedoch nur Macht im claneigenen Territorium. Zieht ein Mann ins Haus seines Mutterbruders, so ist er ihrem Einfluß entronnen⁷⁹. Die Gründe, warum die Ahnen Krankheit senden können, sind verschieden. Meistens wird damit argumentiert, daß die Heirat nicht nach dem Willen und den Regeln der Vorfahren stattgefunden habe, daß claneigene Masken und Kultgegenstände verkauft worden seien oder daß Inzest oder Ehebruch begangen worden sei.

Auch Tipmange zog mit ihrem kranken Mann Sangrue ins Haus ihrer Eltern, um dem Einfluß der Ahnen des Mannes (Yagum-Clan) zu entrinnen. Diese hätten Krankheit geschickt, weil der Vater von Sangrue eine wichtige Maske des Yagum-Clans verkauft habe. Sangrue blieb mehrere Wochen dort. Schließlich ließ er ein Schwein schlachten, um die Ahnen zu versöhnen. Als diese Handlung keine Wirkung zeitigte, zog er in ein anderes Dorf, ins Haus eines klassifikatorischen Mutterbruders, um bei ihm gesund zu werden. Aber das half auch nichts, und Sangrue starb.

Kranke ziehen manchmal vorübergehend ins Haus des «Schamanen»⁸⁰, eines in Heilungsritualen besonders versierten Mannes⁸¹.

Wir verabreichten einem etwa 14jährigen Mädchen Malariatabletten, als es unter Kopfschmerzen und heftigen Fieberanfällen litt. Als wir ihm wieder die Medizin bringen wollten, wohnte es nicht mehr im Haus seiner Mutter. Wir fanden es bei Kabuseli, dem mit Zaubersprüchen vertrauten Mann. Kabuseli selbst glaubte nur bis zu einem bestimmten Grad an seine eigene Kunst. Er gab an, nur Krankheiten, die die Ahnen senden, heilen zu können. Daneben gebe es aber noch Krankheiten, die nur mit Medikamenten der Weißen zu bekämpfen seien. So überwies er manchmal selber Kranke an uns, gelegentlich sogar direkt ans Krankenhaus in Kapaimari. Auch bei diesem malariakranken Mädchen war er sofort damit einverstanden, daß es ins Krankenhaus gebracht werde.

⁷⁸ Krankheit, die die Ahnen senden, wird als «ku grembi» und als «kundshe bauta» bezeichnet.

⁷⁹ In einer Mythe wird geschildert, wie die mythische Kindshin-Schlange einen Mann verfolgt, den sie fressen will. Erst als der Mann zu seinem Mutterbruder flüchtet, verliert die Kindshin-Schlange seine Spur.

⁸⁰ BATESON 1932: 421.

⁸¹ Ein solches Heilungssingsing lautet folgendermaßen:

«gamba m̃n, gamba m̃n, tshukendimi gamba m̃n,
du Skelett, du Skelett, tshukendimi, du bist ein Skelett,
kumbundinga, gamba m̃n, maktungurnan gamba m̃n,
ich schlage dich mit Kowar, ich schlage dich mit Kowar,
wetna gamba m̃n, sawe gamba m̃n
und das Skelett geht, du wirst nichts sehen
gamba m̃n, gamba m̃n, manguayabimeligumban, gamba m̃n...»
usw.

Tshukendimi gilt als derjenige Ahne, der in der Urzeit die Zaubersprüche geschaffen hat. Zugleich gilt er auch als erstes waken. Manguayabimeligumban wurde als zweitwichtigste Persönlichkeit (hinsichtlich der Zauberei) nach Tshukendimi bezeichnet.

Amblangu und ihr Mann Kisaman lebten ebenfalls auf dem Grundstück des Mutterbruders, weil sie zu Beginn der Ehe oft krank war. Als sie wieder einmal erkrankte, verließ sie vorübergehend ihren Mann und zog mit ihrem jüngsten Kind ins Haus ihres Bruders, wo sie mehrere Wochen blieb, bis sie wieder gesund war. Zwischen Amblangu und ihrem Bruder Waani bestand eine besonders enge Bindung (vgl. den Lebenslauf von Amblangu, S. 185).

5.8. *Die Beziehungen zwischen Bruder und Schwester, Ehemann und Ehefrau*

In einem großen Teil aller Fälle ist die Beziehung zwischen Bruder und Schwester enger als jene zwischen Mann und Frau. Sabwandshan, die bedauernd gesagt hatte, daß bei den Weißen ein Ehepaar so gut miteinander auskomme wie bei den Iatmul Bruder und Schwester, litt darunter, keinen leiblichen Bruder zu haben. Wahrscheinlich ist die Erziehung⁸² so ausgerichtet, daß das positive Verhältnis zwischen Bruder und Schwester von klein auf gefördert wird. Während unseres Aufenthaltes machten wir zwei Beobachtungen, die mir in diesem Zusammenhang als wichtig erscheinen und die deshalb wiedergegeben werden:

Als ich einmal bei Sabwandshan zuhause war, wurde ihr damals jüngster, knapp dreijähriger Sohn müde. Er begann zu quengeln. Seine ältere, etwa 10jährige Schwester nahm ihn auf die Knie und versuchte ihn zu beruhigen, was ihr auch gelang. Dann begann sie mit seinen Genitalien zu spielen und streichelte sie so lange, bis der Knabe eingeschlafen war. Dann trug sie ihn sorgsam zu seiner Schlafmatte.

Dieses Streicheln der Genitalien hatte ich sonst nur von Müttern an ihren männlichen Kleinkindern gesehen. Nach den Vorstellungen der Iatmul – so gewann ich wenigstens den Eindruck – hat dieses Verhalten nichts mit Sexualität zu tun. Als Sexualität wird die Geschlechtsbeziehung zwischen körperlich erwachsenen Männern und Frauen betrachtet, und der Sexualität in diesem Sinn haftet immer etwas Gefährliches (für den Mann) an.

Ein anderes Mal saßen wir in einem Männerhaus. Ein etwa 14jähriger Knabe saß ebenfalls auf einer Bank und neben ihm seine etwa 11jährige Schwester. Das Mädchen hatte seinen Kopf an die Schultern des Bruders gelehnt und schmiegte sich liebevoll an ihn. Der Bruder ließ es geschehen. Uanoli, ein alter Mann, der plötzlich das Mädchen entdeckte und dessen Verhalten offensichtlich mißbilligte, rief dem Mädchen zu, es solle sofort gehen. Es sei eine Frau und habe im Männerhaus nichts zu suchen, es solle zur Mutter oder zu anderen jungen Mädchen gehen. Das Haus gehöre den Männern. – Das Mädchen lächelte zuerst verlegen und rückte ein wenig vom Bruder weg. «Geh!» wiederholte Uanoli ziemlich aufgebracht. Nun forderte auch der Bruder seine Schwester leise zum Gehen auf. Aber noch immer blieb das Mädchen sitzen. Erst als der Bruder die Aufforderung laut wiederholte, verließ es das Männerhaus, blieb aber draußen noch kurze Zeit unentschlossen stehen, bis es sich schließlich entfernte.

Wenn man zwischen erwachsenen Geschwistern auch nie Zärtlichkeiten sieht (und zwischen einem Mann und seiner Ehefrau schon gar nicht), so bleibt die enge Beziehung – wie das Beispiel von Amblangu zeigen wird – doch bestehen. So zieht eine Frau bei Krankheit, kurz vor der Geburt eines Kindes oder nach einem Ehestreit oftmals ins Haus ihres Bruders.

⁸² Die Erziehung der Kinder stand im Mittelpunkt der Untersuchungen von Florence Weiss.

Die punktierte Linie zeigt die Beziehung der Ehefrau zu ihrem Kind und zu ihrem Bruder. Nur leicht angedeutet ist ihre Beziehung zum Kind ihres Bruders. Die Punkt-Strich-Punkt-Linie zeigt die Beziehung des Ehemannes zu seinem Kind, seiner Schwester und deren Kind. Die gestrichelte Linie stellt die Beziehung zwischen den Eheleuten dar. Das + -Zeichen steht für «positive» Beziehungen, vor allem joking relationship, das — Zeichen für strenge Meidungsvorschriften. Die conjugale Diade⁸⁶ ist – wie wir noch sehen werden – die fragilste von allen.

Aus diesen schematisch dargestellten Beziehungen wird auch verständlich, daß die Iatmul keinen Begriff kennen, der dem der «Kernfamilie» entspricht. Sie haben statt dessen nur den Begriff der Nachkommenschaft (nyangu), wobei sowohl der Mann als auch die Frau sagen kann, er/sie habe nyangu. Aber das gemeinsame Bewohnen eines Hauses (lokale Einheit) – obwohl der Mann sich tagsüber eher im Männerhaus aufhält – und das gemeinsame Bestellen der Gärten (partielle ökonomische Einheit) fördert den Zusammenhalt der «Kernfamilie» nach außen.

5.9. Die Einteilung des Hauses

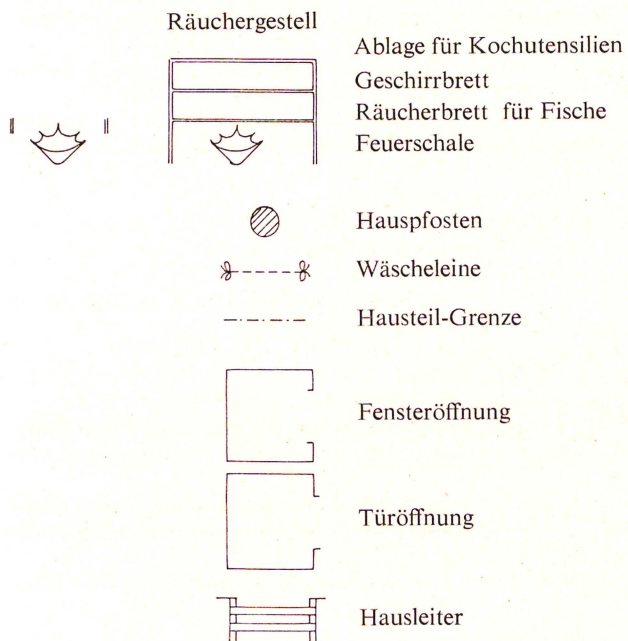
Die Einteilung des Hauses spiegelt im mikro-geographischen Bereich ähnliche Verhältnisse wider, wie sie im vorigen Kapitel aufgrund von Beobachtungen sozialer Beziehungen bereits aufgezeigt werden konnten. Drei verschiedene Typen von Häusern sollen im folgenden skizziert werden.

Im Teil des Hauses, der gegen die Wasserseite gerichtet ist, leben – sofern das Haus von mehr als nur einer «Kernfamilie» bewohnt ist – der Eigentümer des Hauses und seine Familie. Besitzt ein Mann nur eine Frau, so ist die Trennung zwischen dem Hausteil des Mannes und dem der Frau am stärksten ausgeprägt und am augenfälligsten. Die Seite rechts von der Eingangstüre (vom Innern des Hauses gegen die Türe hin gesehen) gehört dem Ehemann, in diesem Fall Koliuan (vgl. den Plan des Hauses von Koliuan). Der rechte vordere Teil des Hauses gehört ausschließlich Koliuan. Der linke Teil – die Frauenseite – wird von der Frau Koliuans, Senguimanagui, bewohnt. In diesem Teil, in dem auch immer die Feuerstelle steht, befindet sich eine schmale, türähnliche Fensteröffnung. In der Nähe dieser Öffnung bringt Senguimanagui jeweils ihre Kinder zur Welt. In der ersten Zeit nach der Geburt darf die Frau nur durch diese kleine Türe das Haus verlassen. Zu diesem Zweck wird eine eigens angefertigte kleine Leiter angestellt. – Im hinteren Teil des Hauses von Koliuan lebt dessen alte Mutter. Auch die Schwester Koliuans, Langda, die zur Geburt ihres ersten Kindes zu ihrem Bruder gezogen war, schlief im hinteren Teil des Hauses. Tagsüber saß sie im Hausviertel, das ihrer Schwägerin Senguimanagui gehörte, und benützte auch deren Haushaltgegenstände.

Die verschiedenen Teile des Hauses sind durch unauffällige Markierungen voneinander abgegrenzt. Befindet sich die Türe in der Mitte der Hausfront, so gilt sie als Ausgangspunkt für eine längsseitige Trennlinie. Aber auch Tragpfosten, etwa in der Mitte des Hauses, bezeichnen die Unterteilung des Hauses. Sind keine baulichen Elemente vorhanden, die als Markierungen dienen könnten, so erfüllen Wäscheleinen, die wie zufällig irgendwo zu hängen scheinen, Sagovorratstöpfе und ähnliches diese Funktion. Die auf diese Weise geschaffenen Abteile werden von den Bewohnern eines Hauses respektiert und geachtet. Niemals werden solche Trennlinien rücksichtslos überschritten.

⁸⁶ ADAMS (1971: 28) nennt drei Diaden innerhalb der «Kernfamilie» 1. Mann-Frau (conjugal dyad), Mutter-Kind (maternal-dyad), Vater-Kind (paternal dyad).

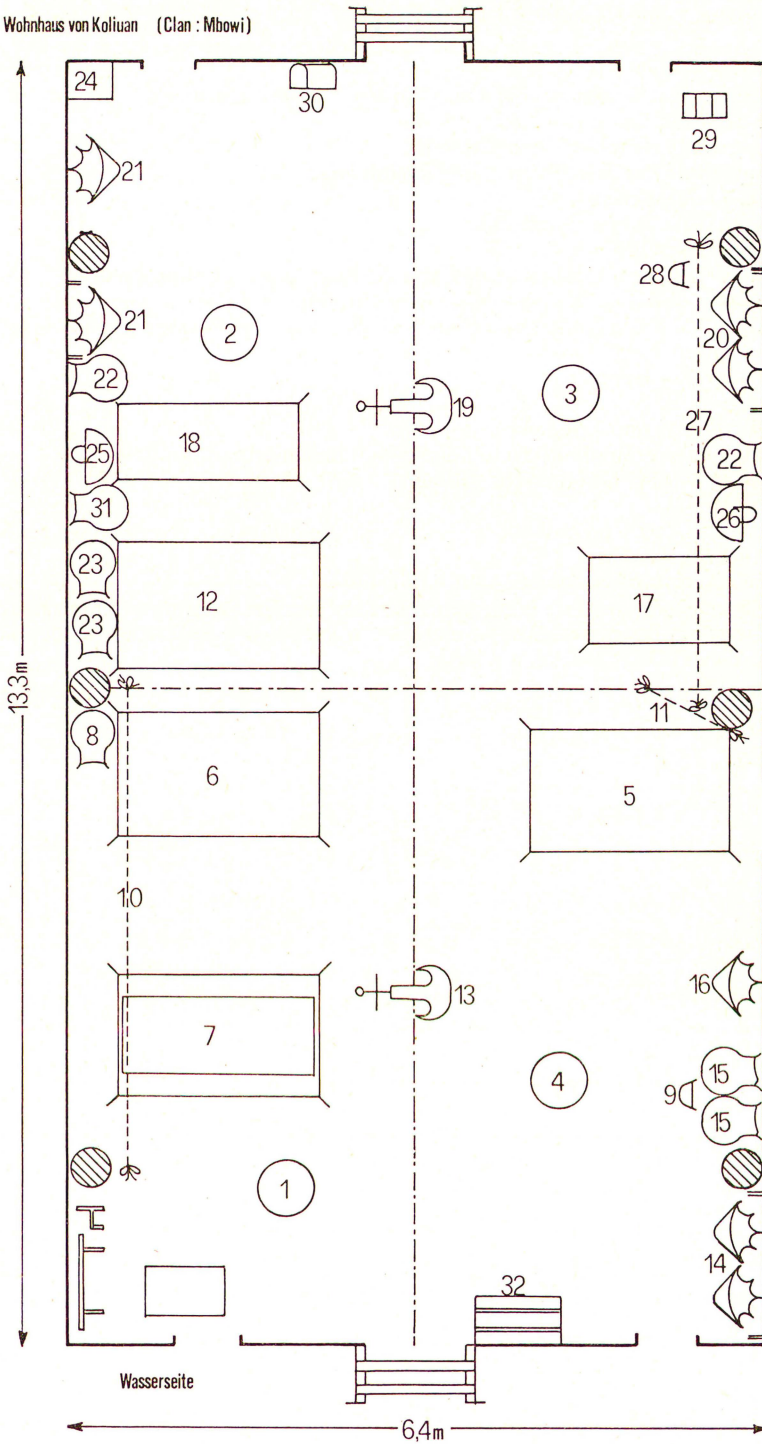
Zeichenerklärung:



5.9.1. Wohnhaus von Koliuan

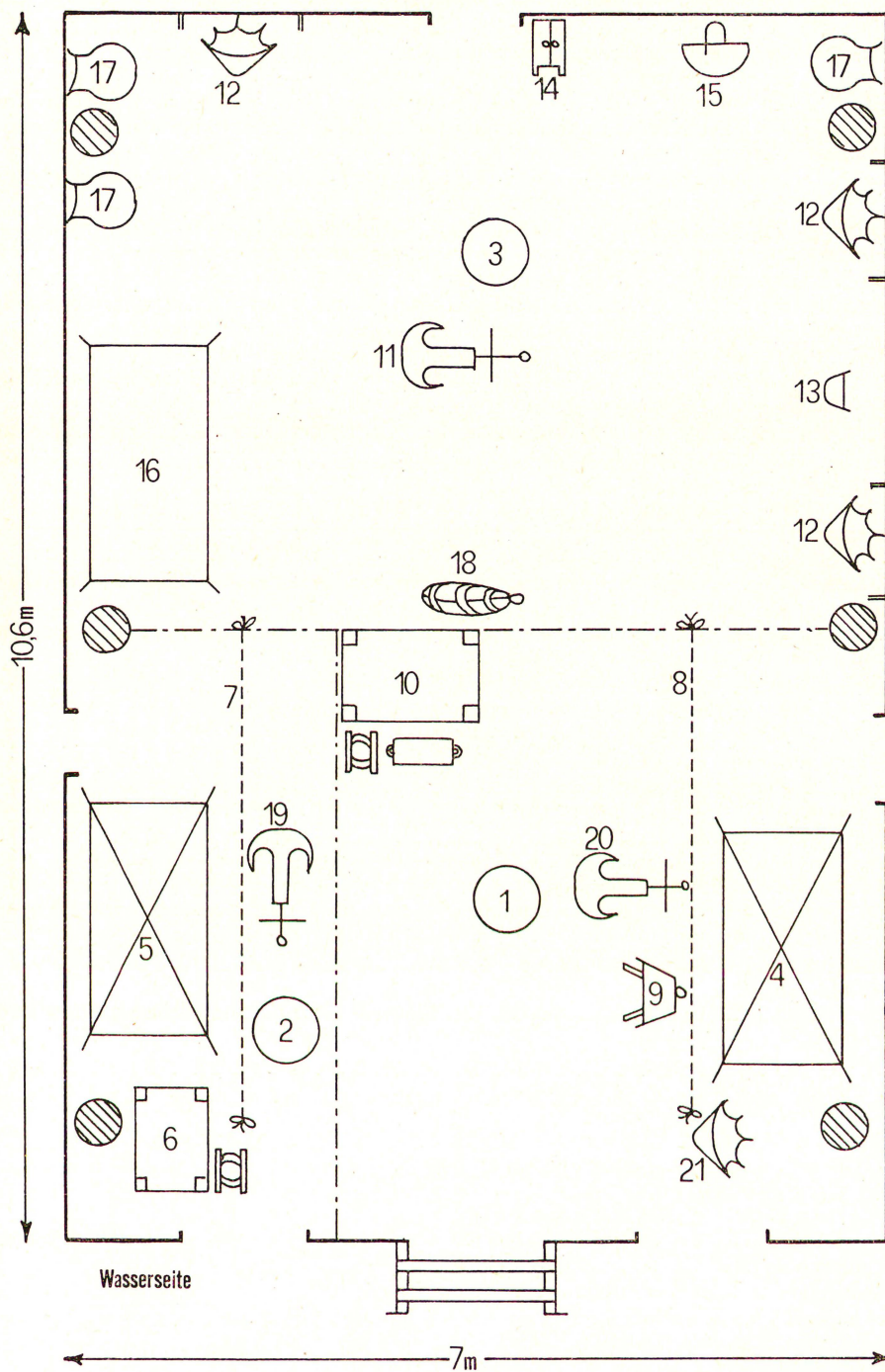
1. Hausteil von Koliuan, in welchem u.a. ein Tisch, ein Stuhl, zwei abschließbare Kisten, eine Handtrommel und eine Petrollampe stehen.
2. Hausteil von Wanbowi. Wanbowi, ein jüngerer Bruder von Koliuan, hält sich während des Jahres nur für einige wenige Wochen im Dorf auf, da er in Wewak lebt.
3. Hausteil von Gambu, dem jüngsten Bruder von Koliuan. Auch er ist das ganze Jahr über abwesend. Deshalb wird dieser Hausteil und auch derjenige von Wanbowi von Ngu, der verwitweten Stiefmutter der Brüder, bewohnt.
4. Hausteil von Senguimanagui, der Ehefrau von Koliuan.
5. Moskitonetz und Schlafmatte von Senguimanagui und ihrem Baby.
6. Moskitonetz der beiden Zwillingstöchter von Senguimanagui.
7. Moskitonetz und Matratze von Koliuan.
8. Sagovorratsstopf von Senguimanagui. Darüber hängen Dechsel und eine Säge sowie Tanzschmuck (alles Eigentum von Koliuan) an einem Dachbalken.
9. Abfallkorb.
10. Wäscheleine mit Kleidern der Familie von Koliuan.
11. Sagotaschen für (nassen) Sago und Taschen für Feuerholz.
12. Moskitonetz und Schlafmatte von Langda, der Schwester von Koliuan, und ihrem Baby. Langda war zur Geburt ihres ersten Kindes ins Haus ihres Bruders gezogen und verbrachte dort etwa drei Monate.
13. Aufhängehaken mit Sagofladentaschen für Koliuan, Senguimanagui und die beiden Töchter. Vorübergehend waren daran auch die Taschen von Langda und ihrem Mann aufgehängt worden.
14. Zwei Feuerschalen von Senguimanagui, die aber von Langda während der Zeit ihres Aufenthaltes benützt werden.
15. Zwei Sagovorratsstöcke von Senguimanagui.
16. Feuerschale von Senguimanagui.
17. Moskitonetz und Schlafmatte von Bandshe, dem Kind des Bruders von Ngu. Der Knabe geht in Kapaimari zur Schule und schläft deshalb in Kararau (und nicht in Quedndshange).
18. Moskitonetz und Schlafmatte von Ngu.
19. Aufhängehaken von Ngu mit Sagofladentaschen von Bandshe und Ngu; daran hängen ebenfalls: eine Tasche mit getrocknetem Fisch, eine Tasche mit Kokosnußschalen, zwei Sagofladentaschen, die an der Querseite aufgehängt sind (als Zeichen dafür, daß ihre Besitzer, Wanbowi und Gambu, abwesend sind).
20. Feuerschalen von Ngu.
21. Feuerschalen von Ngu (sie benützt während ein paar Wochen die Schalen auf der einen, einige Wochen später die Feuerstellen auf der andern Seite).
22. Sagovorratsstöcke.
23. Zwei Sagovorratsstöcke, die Wanbowi gehören.
24. Gestell für Koch- und Eßgeschirr von Ngu.
25. Ein Fischnetz, ein Netzsack für Schildkröten und eine Tasche für geräucherten Fisch (alles am Dach aufgehängt).
26. Angefangenes Flechtwerk und Taschen (am Dach aufgehängt).
27. Wäscheleine von Ngu.
28. Abfallkorb von Ngu.
29. Drei kleine abschließbare Kisten (von Gambu?).
30. Singer-Nähmaschine, die der Frau von Wanbowi gehört.
31. Sagovorratsstopf von Ngu.
32. Geschirrschaft von Senguimanagui.

Oben, im Dachgebälk, werden Speere, Bambusstangen, Ruder und eingepackter Tabak aufbewahrt.



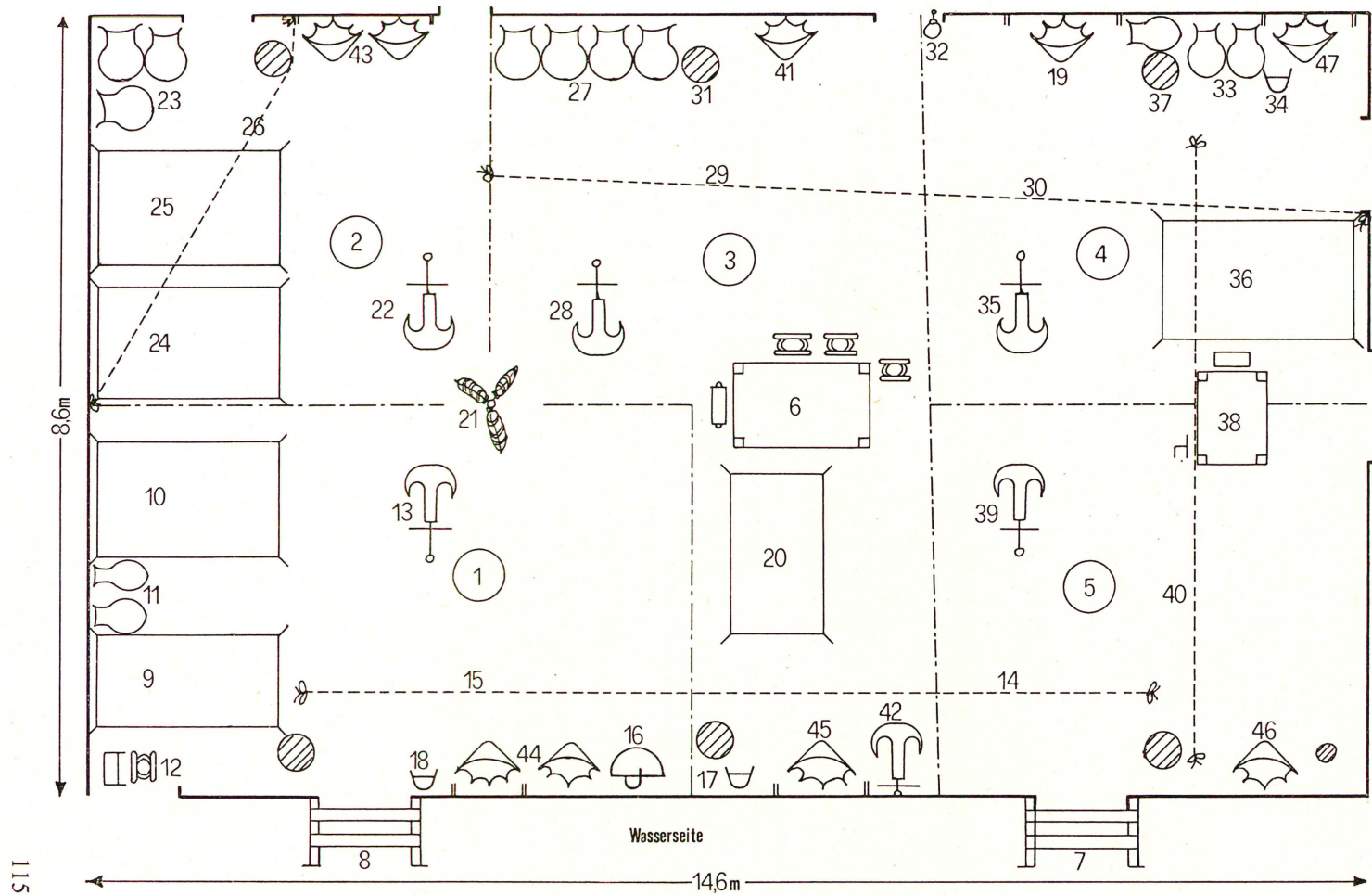
5.9.2. Wohnhaus von Gimbun

1. Hausteil von Gimbun.
2. Hausteil des erwachsenen Sohnes von Gimbun, Yangendeimbange.
3. Hausteil der Ehefrau von Gimbun, Namui.
4. Moskitonetz mit Bettgestell von Gimbun.
5. Moskitonetz mit Bettgestell von Yangendeimbange.
6. Tisch von Yangendeimbange.
7. Wäscheleine von Yangendeimbange.
8. Wäscheleine von Gimbun.
9. Im Dach aufgehängte Maske, die das Männerhaus Muintshembit darstellt.
10. Tisch, Hocker und abschließbare Kiste von Gimbun.
11. Aufhängehaken mit Sagofladentaschen von Gimbun und Namui, ebenso eine Tasche für geräucherten Fisch.
12. Feuerschalen von Namui.
13. Abfallkorb.
14. Kasten für Koch- und Eßgeschirr.
15. Taschen für nassen Sago und leere Sagofladentäschchen.
16. Moskitonetz und Schlafmatte von Namui.
17. Sagovorratsstöpfe.
18. Masken und andere Zeremonialgegenstände (alle eingepackt), die Gimbun gehören.
19. Leerer Aufhängehaken.
20. Aufhängehaken für Taschen, die Gimbun gehören.
21. Kleine Feuerschale von Gimbun, die er deshalb benützt, weil das Männerhaus wegen des Hochwassers überschwemmt ist und er nun kein Feuer besitzt, an dem er sich wärmen und Tabakblätter trocknen könnte.



5.9.3. *Familienhaus von Kamangali, Wanyo und Tshui*

1. Hausteil von Wanyo (Halbbruder von Kamangali).
2. Hausteil der zweiten Frau von Kamangali, Karabindsha.
3. Hausteil der dritten Frau von Kamangali, Labu.
4. Hausteil der ersten Frau von Kamangali, Kwapmei.
5. Hausteil des Sohnes von Kwapmei und Kamangali, Tshui. Tshui lebt mit seiner Frau und seinen Kindern selten in diesem Haus, sondern zieht es vor, bei den Eltern seiner Frau Sapingen zu leben.
6. Tisch, verschiedene Hocker und eine große Kiste, die Kamangali gehören (einziges Inventar von Kamangali in diesem Familienhaus).
7. Eingangstüre, die nur von Kamangali, Tshui, Kwapmei und Labu benützt wird.
8. Eingangstüre für die Familie von Wanyo, Karabindsha und ihre Kinder.
9. Moskitonetz und Schlafmatte von Wanyo.
10. Moskitonetz und Schlafmatte von Labuanda (die Frau von Wanyo) und ihrer beiden Kinder.
11. Zwei Sagovorratstöpfe von Labuanda.
12. Tisch, Stuhl, eine abschließbare Kiste und eine Ukulele von Wanyo.
13. Aufhängehaken mit Sagofladentaschen von Wanyo, Labuanda und der beiden Kinder.
14. Wäscheleine von Labu.
15. Wäscheleine von Wanyo und Familie (die Leine ist mit derjenigen von Labu verbunden).
16. Sagotaschen und Feuerholztasche von Labuanda.
17. Abfallkorb von Labu.
18. Abfallkorb von Labuanda.
19. Feuerschale von Kwapmei.
20. Moskitonetz und Schlafmatte von Labu.
21. Maimaske und andere fest verschnürte Zeremonialgegenstände, die von Kamangali verwaltet werden.
22. Aufhängehaken mit Sagofladentaschen von Karabindsha und ihrer Tochter sowie einer Tasche für Kamangali.
23. Drei Sagovorratstöpfe von Karabindsha.
24. Moskitonetz und Schlafmatte der Tochter von Karabindsha.
25. Moskitonetz und Schlafmatte von Karabindsha.
26. Wäscheleine von Karabindsha.
27. Vier Sagovorratstöpfe von Labu.
28. Aufhängehaken mit Sagofladentaschen von Labu, ihrer Tochter und einer von Kamangali.
29. Wäscheleine von Labu.
30. Wäscheleine von Kwapmei (die Leine ist mit derjenigen von Labu verbunden).
31. Taschen und Netzsäcke von Labu.
32. Aufgehängte Kokosnuß, aus der Kamangali Wasser trinkt. Sie wird jeweils von Kwapmei nachgefüllt.
33. Sagovorratstöpfe von Kwapmei.
34. Abfallkorb von Kwapmei.
35. Aufhängehaken mit Sagofladentaschen von Kwapmei und Kamangali sowie einer Handtrommel.
36. Traditionelle Schlafmatte von Kwapmei.
37. Netzsäcke und Taschen von Kwapmei.
38. Tische und Stühle von Tshui.
39. Aufhängehaken mit Sagofladentaschen für Tshui, Sapingen und Kinder.
40. Wäscheleine von Tshui und Sapingen.
41. Feuerschale von Labu.
42. Aufhängehaken mit Sagofladentasche von Labu.
43. Zwei Feuerschalen von Karabindsha, über denen ein gemeinsames Gestell mit zwei Tablaren angebracht ist.
44. Zwei Feuerschalen von Labuanda.
45. Feuerschale von Labu.
46. Feuerschale von Sapingen.
47. Feuerschale von Kwapmei.



Im Haus von Gimbun (vgl. den Plan des Hauses von Gimbun) gehört der ganze vordere Teil dem Ehemann und seinem erwachsenen Sohn. Aber auch in diesem Fall leben Vater und Sohn nicht einfach in einem gemeinsamen Abteil, sondern jeder der beiden Männer beansprucht eine Ecke des Hauses für sich. Der hintere Teil des Hauses, der keine Tür aufweist, gehört der Ehefrau und der verheirateten Tochter, sofern diese einige Tage im Haus ihrer Eltern verbringt.

Das Haus des Council Kamangali ist in viele Abteile unterteilt (vgl. den Plan des Familienhauses von Kamangali). Kamangali selbst lebt nicht in diesem großen Wohnhaus. Nur der Tisch in der Mitte des Hauses gehört ihm. Er selbst hat sich eine kleine Hütte auf der Rückseite des Hauses gebaut, in der er allein lebt. Neben seinen drei Ehefrauen lebt noch ein Bruder mit Frau und zwei Kindern sowie zeitweise sein Sohn mit Frau und Kind in diesem Haus. Obwohl im allgemeinen die Wasserseite als der zu bevorzugende Teil des Hauses gilt, und der deshalb meistens von der ersten und wichtigsten Frau eines Mannes bewohnt wird, liegen hier die Verhältnisse anders. Weil Kamangalis Hütte auf der Rückseite – gegen den Wald hin – liegt, hat die Hauptfrau, Kwapmei, jene Ecke des Hauses bezogen, die distanzmäßig der Hütte ihres Mannes am nächsten liegt. Neben ihr lebt die zweite Frau mit ihrer noch unverheirateten Tochter. Auf der Wasserseite leben Wanyo (der Halbbruder von Kamangali) und dessen Familie, die dritte Frau von Kamangali mit ihrer Tochter und gelegentlich noch Tshui, der Sohn von Kamangali und Kwapmei, und dessen Familie.

Es ist selbstverständlich, daß jeder Bewohner des Hauses das Eigentum der andern respektiert. Wenngleich das große Wohnhaus auf den ersten Blick den Eindruck eines einzigen Großhaushaltes ohne individuelle Raum- und Eigentumsansprüche zu erwecken vermag, so muß man bei genauerem Beobachten der einzelnen Haushalte feststellen, daß in jedem Hausteil ein eigener Lebensrhythmus durchgehalten wird. Die informelle Kooperation, besonders zwischen Frauen (eine Frau kocht z.B. für alle andern Frauen, wenn diese zum Fischfang, auf den Markt oder in die Gärten gefahren sind), gilt als selbstverständlich.

6. Vorstellungen und Verhalten bei Zeugung, Schwangerschaft und Geburt

Während der Menstruation und unmittelbar nach einer Geburt wird die Trennung des Hauses in eine männliche und eine weibliche Sphäre besonders strikt eingehalten. So darf – zumindest in neuerer Zeit – die menstruierende Frau für ihren Mann kochen⁸⁷, aber wenn sie über die zubereitete Speise hinwegschreitet, wird ihr Mann krank oder, so hieß es auch, innert kurzer Zeit alt und schwach. Während der Menstruation darf die Frau den männlichen Hausteil nicht betreten. Manche Informantinnen gaben an, eine Frau dürfe in dieser Zeit auch keine Sagofladen backen, aber ich glaube nicht, daß dies immer eingehalten wird. Möglicherweise wurden die Gebote früher strikter eingehalten. Niemals findet während der Menstruation Geschlechtsverkehr statt. Als Begründung wurde angegeben, daß der Mann sonst rasch alt oder krank würde.

Früher durften menstruierende Frauen sich nicht am fließenden Wasser, d.h. im offenen Sepiklauf baden, stattdessen mußten sie Wasserlöcher im Busch aufsuchen.

⁸⁷ MEAD (1958: 136) führt an, daß die Frau während der Menstruation nicht für ihren Mann kochen darf.

Dieser Ort wurde von den Männern gemieden. Heute aber badet die Frau im offenen Wasser. Mit Menstrualblut – so erzählt ein männlicher Informant – würden die Frauen auch Sanguma⁸⁸ machen, damit ein Mann krank würde oder sterbe. Von meinen Informantinnen wurde dies jedoch bestritten. Aber es steht fest, daß die Männer vor allem, was mit der Menstruation in Beziehung gebracht wird, in erster Linie mit Menstrualblut, zurückschrecken. Blut gilt als etwas, das man von der Mutter erbt. So besteht die Vorstellung, daß bei der Zeugung eines Kindes die Frau das Blut beiträgt. Aus dem Menstrualblut der Frau und dem Sperma des Mannes entstehe ein Kind. Bei jedem Menschen stamme das Blut von der Mutter, die Knochen vom Vater⁸⁹. Soll ein Kind gezeugt werden, so ist häufiger Geschlechtsverkehr notwendig. Besonders Jungverheiratete, die ihr erstes Kind zeugen möchten, unterliegen deshalb strengen Verhaltensvorschriften gegenüber der Gemeinschaft. Der Mann wird dann gimandu, die Frau gimanragwa genannt. Die beiden dürfen sich während der Zeit, bis die Frau schwanger geworden ist, nicht weit vom Haus entfernen. Mann und Frau dürfen auch nicht zum Fischfang fahren.

Während der Hochwasserzeit tauchten im toten Sepikarm, an dem Kararau liegt, viele Aale auf, die von Männern und Frauen gespeert wurden. Eines Tages fing plötzlich niemand mehr einen Aal. Die Leute waren verärgert, da sie das fette Fleisch schätzten. Schließlich fand man heraus, daß ein jungverheirateter Mann, ein gimandu, einen Aal gespeert hatte. Damit hatte er sich eines Bruchs der Verhaltensregeln schuldig gemacht und wurde dafür von mehreren Männern gerügt. Jedermann im Dorf wußte, daß wegen dieses gimandu die Aale für diese Hochwasserzeit verloren waren.

Der gimandu und die gimanragwa dürfen auch niemanden fragen, ob er zum Fischfang fahre⁹⁰, da sonst dieser Mann oder diese Frau keine Fische fangen kann. Die Jungverheirateten dürfen auch nicht eine Kokos- oder Betelpalme hinaufklettern, weil die Bäume sonst keine Früchte mehr tragen würden. Ebenso dürfen sie keinen frisch angepflanzten Garten betreten, sonst würden die Pflanzen nicht richtig gedeihen. Das Auswaschen von Sago ist ihnen erlaubt, aber sie dürfen es nur für den Eigenverbrauch tun. Fragen sie jemanden, ob er Sago auswasche, so wird der Gefragte nur Wasser und keinen Sago im Kanu vorfinden.

Aus diesen Beispielen kann geschlossen werden, daß von einem gimandu und einer gimanragwa eine zerstörerische Wirkung ausgeht, weil sie häufigen Geschlechtsverkehr haben. Dadurch sind sie mit einer «Kraft» aufgeladen, die zerstörerisch wirkt, sobald sie in Beziehung zu anderen Pflanzen oder Lebewesen, auf deren Fruchtbarkeit der Mensch direkt oder indirekt angewiesen ist, in Beziehung gebracht wird.

Wenn eine gimanragwa sich nicht an die Verhaltensvorschriften hält, macht ein Mann des Dorfes aus Ärger oder Rache ein shipəkundi, einen Zauberspruch, damit die Frau nicht mehr gebären kann und mit dem Kind an der Geburt stirbt.

Zu diesem Zweck nimmt der Mann, der das shipəkundi ausführen will, einen Bambusstab, spricht einen Zauberspruch darüber und stößt den Stab in einen großen Sagovorratstopf⁹¹. Dann bindet er das Bambusrohr im Topf fest und verschließt die Öffnung. Ist dies getan, so kann die Frau nicht mehr gebären. Erfährt der Ehemann von diesem shipəkundi, so gibt er dem Mann, der den Zauberspruch gesprochen hat,

⁸⁸ Pidginausdruck für «Zauberei» im weitesten Sinn.

⁸⁹ Vgl. BATESON 21958: 42.

⁹⁰ Verläßt jemand mit dem Kanu das Dorf, so wird er von mehreren Leuten gefragt, wohin er gehe, worauf der Gefragte Antwort gibt. Der Frager ruft dann zurück: «Also, geh!»

⁹¹ In der Mythe von Kamabindshua wird ebenfalls ein Sagovorratstopf erwähnt (S. 100); es wird dort nicht ganz deutlich, ob das Hinunterklettern in den Sagovorratstopf die Geburt des Knaben bedeutet. – Bei diesem Beispiel hier liegt jedoch die Vermutung nahe, daß dem Sagovorratstopf die Bedeutung einer Vagina zukommt.

Betel und bittet ihn, das shipəkundi rückgängig zu machen. Daraufhin wird das Bambusrohr aus dem Sagovorratstopf entfernt. Der Geburt steht dann nichts mehr im Weg.

Von Mindsh konnte ich folgendes shipəkundi, das eine Geburt verhindern soll, aufnehmen. Das shipəkundi wird gemacht, wenn eine gimanragwa sich nicht an die Verhaltensvorschriften hält, wenn ein Mädchen von einem unbekannten Mann ein Kind erwartet oder wenn ein Vater für seine (schwangere) Tochter einen hohen Brautpreis verlangt.

nyait-a wal kabakmeli ngual-a mangakabakmeli
Vater Kabak-Krokodil Großvater/Vorfahre Mangakabakmeli-Krokodil

waan mina wui nambu gil nambu tshirigande wakekirigande,
deine Haarsträhne, dein ganzes Kopfhair schließt sich

nyait-a tshimbatandi kembangandi ngual-a kembangandi kembangan
Vater Name eines Krokodils Name eines Krokodils Großvater/ Vorfahre Kembangan-Krokodil

waan mina, wulpu gipu tshirigande wakekirigande
deine Haarsträhne, die schwarze Brust schließt sich

nyait-a yesenambundimi ngual-a kasanambundimi
Vater Name eines Krokodils Großvater/ Vorfahre Kasanambundimi-Krokodil

waan mina wulungai, kiləngai tshirigande, wakekirigande
deine Haarsträhne, die Hüfte, das Becken schließt sich

kaβre ndu kabre ragwa nyan ana kurgia-e, nyana
schlechter Mann, schlechte Frau, das Kind soll nicht geboren werden

kai wa-un mbugu bilip yigyage angiamba
ich will es nicht, es kann verwesen/sterben, es geht zu Ende

kipma kabak, andi kabak nat yigi-yare.
Name einer personifizierten Erde Name einer personifizierten Erde es soll fort gehen.

Teile dieses shipəkundi, vor allem die Namen der mythischen Krokodile, werden mehrmals wiederholt. Nach dem shipəkundi bläst der Mann, der den Spruch ausgeführt hat, in die Luft. Dieser Lufthauch wird dann die Frau erreichen, der das shipəkundi gegolten hat.

Zu den mythischen Krokodilen vermochte Mindsh in diesem Zusammenhang noch folgende Erklärung abzugeben: Kabakmeli brachte, als die Welt entstand, das erste Stück Land an die Wasseroberfläche. Wenn das Krokodil das Maul öffnet, kann etwas Gutes herauskommen/entstehen, wenn das Maul geschlossen ist, nicht⁹². Hinsichtlich der Geburt bedeutet dieses Schließen den Tod für Mutter und Kind.

Wenn sich längere Zeit nach der Eheschließung keine Schwangerschaft einstellt, sucht die Frau einen älteren Mann auf, der in Zaubersprüchen bewandert ist.

Das folgende shipəkundi wird tsogrokalandā genannt und wird über einem kleinen Stück Betelnuß, Kalk und Betelpfeffer oder über einem Stück Sagofaden gesprochen.

⁹² Es sei darauf hingewiesen, daß bei der Initiation der Initiand vom Krokodil verschlungen wird. Die Narbentatauierungen gelten als die Spuren seiner Zähne.

kumburpmeandu-a,	angripmeandu-a
erster Name einer	zweiter Name einer	(hier wäre der Name der Frau einzu-
mythischen Kokospalme	mythischen Kokospalme	fügen)

minyai nyangutugui nyangugambra kamba ya-karanda
 deine Kinder, alle Kinder, sie kommen herunter.

Die verschiedenen Namen der Kokosnuß werden einzeln, der Zauberspruch als ganzer mehrmals wiederholt. Nach diesem shipəkundi, das auch als kumburpma, als eine «Traube» von Kokosnüssen, bezeichnet wird, gibt der Mann, der das shipəkundi gesprochen hat, der Frau den besprochenen Betel oder das Stück Sago mit der rechten Hand, ohne hinzusehen. Die Frau nimmt es und ißt es.

Wird eine Frau nicht schwanger, so nimmt man an, daß sie unfruchtbar ist, also eine kievi-ragwa ist. Hat ein Ehepaar keine Kinder, so wird nicht die Frau in erster Linie dafür verantwortlich gemacht. Auch der Ehemann kann, nach den Vorstellungen der Iatmul, unfruchtbar sein; in diesem Fall wird er als kievi-ndu bezeichnet. Bei der relativ hohen Zahl der Scheidungen und Zweit- resp. Drittheiraten stellt es sich im Verlauf der Zeit von selbst heraus, welcher der Ehepartner unfruchtbar ist. Unfruchtbarkeit gilt nicht als «Schuld» des oder der davon Betroffenen, sondern als eine Eigenschaft, die dadurch entstanden ist, daß einmal jemand einen entsprechenden Zauberspruch gegen die Frau oder den Mann gerichtet hat. Unfruchtbare Frauen werden nicht verachtet oder besonders bemitleidet. Durch das ausgeprägte Adoptionssystem wird auch die unfruchtbare Frau letzten Endes zwei oder drei Kinder aufziehen können. Ein Mann, der vermutet, daß seine Frau keine Kinder bekommen kann, nimmt sich öfters aus diesem Grund eine zweite Frau. Diese Aussage stammt von Informanten, doch fand ich im Dorf keinen Mann, der sich nur aus diesem Grund eine zweite Frau genommen hatte.

Auch Kabuseli, dem seine erste Frau keine Kinder geboren hatte, heiratete nicht aus diesem Grund eine zweite Frau. Vielmehr wurde er von Yambunde, die bei den Männern wegen ihres aktiven sexuellen Lebens in schlechtem Ruf stand, geheiratet. Nach einigen Jahren gebar ihm Yambunde ein Kind. Ob dieses Kind wirklich ein Ergebnis der Ehe mit Kabuseli war, oder aus einer außerehelichen Verbindung stammte, ist in Anbetracht der Aktivität von Yambunde nicht ganz klar. Diese Frage wurde im Dorf aber auch gar nicht gestellt. Vielmehr galt das Kind als Beweis dafür, daß Kabuseli nicht ein kievi-ndu sei. Die Beziehung zu seiner ersten, kinderlosen Frau schien darunter nicht zu leiden. Jedenfalls bekundete er fast zärtliche Anteilnahme für sie, als sie einmal stöhnend vor Schmerz gekrümmt und auf den Knien am Boden lag. Er ruderte sie selbst zum nächsten Medical Aid Post, was in Kararau als Zeichen der Zuneigung von Kabuseli für seine Frau gewertet wurde.

Ist eine Frau kinderlos geblieben, so berechtigt dies den Ehemann nicht dazu, einen Teil des Brautpreises zurückzufordern. Soweit ich in Erfahrung bringen konnte, soll dies noch nie geschehen sein.

Wird eine Frau schwanger, so beginnt sie die Monate von dem Zeitpunkt an zu zählen, in dem die Menstruation ausbleibt. Die neue Schwangerschaft teilt die Frau ihrem Mann, seiner Mutter und ihrer eigenen Mutter mit. Einige Frauen flechten für jeden Schwangerschaftsmonat einen Knoten in eine Faserschnur, andere zählen die Monate im Gedächtnis. Als durchschnittliche Schwangerschaftsdauer wurden acht Monate angegeben.

Eine Frau, Senguimanagui, behauptete einmal, sie sei jetzt schon im zehnten Monat schwanger, was von ihrer Schwiegermutter und ihrem Ehemann bestätigt wurde, worauf wir sie eilends ins Spital fuhren. Dort stellte sich aber heraus, daß sie seit etwa achteinhalb Monaten schwanger war. Nach dieser Episode gelangten wir zur Ansicht, daß die Angaben über die Schwangerschaftsdauer mit Vorsicht aufzunehmen sind.

Während der Schwangerschaft darf die Frau keine Echse oder Schlange (auch keinen Aal) töten und essen. Auch der Ehemann darf keines dieser Tiere töten. Desgleichen darf ein schwarzer Wasservogel, der sela genannt wird, von beiden Eheleuten weder getötet noch gegessen werden. Die Schwangere darf keine Eier der Wildhühner essen, weil das Kind im Leib sonst sterben würde. Sie darf keine Kokospalme und keinen Brotfruchtbaum hinaufklettern. Von den täglichen Arbeiten ist die Frau sonst in keiner Weise ausgeschlossen. Wenn sie bloß herumsitze, so heißt es, schlafe das Kind nur und bleibe schwächlich.

Vom zweiten oder dritten Schwangerschaftsmonat an wird der Foetus yagua tshigindu genannt. Von diesem Zeitpunkt an sollen keine geschlechtlichen Beziehungen mehr unterhalten werden.

Sabwandshan beklagte sich darüber, daß ihr Mann sie sogar noch im dritten Monat dazu zwingt, mit ihm Geschlechtsverkehr zu haben, obwohl er auch wisse, daß das entstehende Kind dadurch krank werden, ja sogar bleibenden Schaden davontragen könne, zum Beispiel eine Hautkrankheit. Sie habe deswegen mit ihrem Mann oft Streit, der jeweils mit Schlägen und einer Vergewaltigung ende.

Während der Schwangerschaft der Ehefrau darf der Mann keine Erde umstechen, keine Sagopalme, Kokospalme, Betelpalme und keinen Bambus pflanzen, da sonst das Kind tot geboren würde. Aus dem gleichen Grund darf der Ehemann auch keine Ausbesserungsarbeiten am Haus durchführen. Diese Arbeiten kann der Ehemann ohne Risiko für das ungeborene Kind seinem Bruder übertragen. Wenn der Mann ein Krokodil gefangen hat, so darf er ihm nicht die Schnauze zubinden (wie das üblicherweise gemacht wird), weil die Frau sonst nicht gebären kann oder weil das Kind stumm bleiben würde.

Bei dieser letzten Verhaltensvorschrift für den Mann wird eine offensichtliche Beziehung zu dem früher erwähnten shipəkundi (S. 118) deutlich, in welchem das mythische Krokodil mit einem Schließen des Beckens in Verbindung gebracht wird.

Kolliuan stellte während der Schwangerschaft seiner Frau Senguimanagui Dachziegel aus Sagopalmlättern für das Haus des Councillors her. Zu diesem Zweck werden Sagoblätter einzeln mit Rotang an einen Querstab festgenäht. Und da alle Männer des Dorfes bei dieser großen Arbeit mithalten, wollte Kolliuan nicht abseits stehen. Kurz nach Abschluß dieser Arbeit gebar Senguimanagui das Kind. Es hatte lange schwarze Haare an den Armen. Sengui schalt ihren Mann. Sie sagte, nur sein unvorsichtiges Verhalten (das Herstellen der Dachziegel) habe die ungewöhnlichen Haare an den Armen des Kindes verursacht.

Normalerweise arbeitet die schwangere Frau bis zum Tag der Geburt. Es ist schon öfters vorgekommen, daß eine Frau irgendwo unterwegs beim Fischfang ihr Kind gebar.

Sengui litt während der letzten Monate ihrer Schwangerschaft unter starken Rückenschmerzen. Deshalb fuhr sie in den Wochen unmittelbar vor der Niederkunft nicht mehr zum Fischfang. Sie gab an, ihr Mann habe sie einmal mit einer Sagopalmmrippe so stark ins Kreuz geschlagen, daß sie längere Zeit bewußtlos am Boden gelegen sei. (Die Schläge mußte Sengui deshalb einstecken, weil sie sich geweigert hatte, die Hose ihres Mannes zu waschen. Kolliuan – so sagte Sengui – trage zu seinen Kleidern keine Sorge, sie müsse sie immer waschen. Kolliuan sei ob ihrem Verhalten wütend geworden und habe sie geschlagen.) Seit diesem Zeitpunkt spürt sie während jeder Schwangerschaft starke Schmerzen im Rücken.

Wenn eine Frau ihr erstes Kind erwartet, zieht sie ins Haus ihrer Eltern oder zu ihrem verheirateten Bruder und bringt dort ihr Kind zur Welt. Der Ehemann begleitet die Frau bei diesem Umzug. Aber die jungen Ehemänner kommen sich in dieser Umgebung eher überflüssig vor und verbringen deshalb die meiste Zeit außerhalb des

Hauses. Wenn das Kind einige Monate alt ist, kehren Mutter und Kind wieder ins Haus des Mannes zurück. Hat eine Frau, nachdem sie das erste und vielleicht auch das zweite Kind gesund zur Welt gebracht hat, eine Totgeburt, so zieht sie bei den folgenden Geburten wieder ins Haus ihrer Eltern oder ihres Bruders. Normalerweise finden alle Geburten (außer der ersten) im Haus des Ehemannes statt.

Spürt eine schwangere Frau, daß die Geburt bevorsteht, so knüpft sie ein Stück Liane an einen Querbalken des Hausdachs. Die Liane endet etwa 120 Zentimeter über dem Fußboden des Hauses. Am Ende dieses Faserseiles, gungung genannt, wird quer dazu ein etwa 30 Zentimeter langer Stab befestigt, an dem sich die Gebärende mit beiden Händen festhält, während sie in halb kauernder Stellung das Kind zur Welt bringt. Gebärt die Frau zum erstenmal, so ist sie von zwei oder drei alten Frauen umgeben, die sie im Kreuz stützen und ihr behilflich sind. Will die Geburt nicht recht vor sich gehen, so massieren sie ihr den Bauch und versuchen – so die Informantinnen – das Kind im Leib zu drehen, damit es kopfvoran zur Welt kommt.

Männer sind von allen Dingen, die mit der Geburt zu tun haben, strengstens ausgeschlossen, weil es für sie gefährlich wäre. Wenn man befürchtet, daß auch die Bemühungen der alten Frauen⁹³ nicht weiterhelfen, wird ein alter, in Zaubersprüchen bewandelter Mann beigezogen. Die Gebärende, die sich hinter einer Umzäunung, die früher aus Blättern angefertigt wurde und die heute aus Tüchern besteht, im Frauenteil des Hauses befindet, darf jedoch auch von diesem Mann nicht gesehen oder gar berührt werden. Dieser heilkundige Mann macht dann im Männerteil des Hauses einen Zauberspruch, ein *shipəkundi*, über Wasser (seltener: über einer Kokosnuß), das dann der Frau zum Trinken gereicht wird. Ziel dieser *shipəkundi* ist es, das Becken der Frau zu «öffnen».

Das Kind wird in einer am Boden liegenden Palmblattscheide aufgefangen. Sobald das Kind geboren ist, trennt die Mutter die Nabelschnur etwa 5 bis 6 Zentimeter über dem Bauch des Kindes durch. Das Kind wird meistens von einer nach der Geburt herbeigeeilten Frau gewaschen. Die Nachgeburt wird ebenfalls in einer Palmblattscheide aufgefangen und dann in einer Kokosnußhälfte versorgt. Mit der andern Hälfte wird die Kokosnuß wieder verschlossen. Es wird sorgfältig darauf geachtet, daß keine Spuren der Geburt im Haus zurückbleiben.

Wir saßen einmal im Haus von Kabuseli. Etwa zwei Meter neben seinem Haus steht das Haus von Kugua. Wenige Tage zuvor hatte ich Kugua gefragt, in welchem Monat seine Frau schwanger sei. Er hatte eine Weile überlegt und dann gemeint, er hätte es vergessen. Als wir nun bei Kabuseli waren, saß Kugua vor dem Haus und schnitzte ein Kinderpaddel. Plötzlich ertönte ein leiser Ruf aus dem Haus von Kugua. Die erste Frau von Kabuseli sprang auf und ging hinüber. Im nächsten Augenblick hörte man schon die Schreie eines Neugeborenen. Etwa fünf Minuten später war ich bei Kai, der Frau von Kugua. Ihr Mann saß noch immer draußen und schnitzte am Paddel weiter. Das Baby war von der Schwägerin (der Frau des Bruders von Kai) gewaschen worden. Sie selbst saß angezogen am Boden; im Mundwinkel hing bereits eine etwa 20 Zentimeter lange Zigarette, und sie sah keineswegs erschöpft oder mitgenommen aus. Vielleicht bloß so, als hätte ich sie bei einem Mittagsschläfchen gestört.

Es gilt als Ziel oder Ideal jeder Frau, allein zu gebären. Erst wenn das Kind auf der Welt ist (außer bei Erstgeburten) wird eine Frau gerufen. Es wird auch erwartet, daß die Frauen die Schmerzen lautlos ertragen. Eine Frau sei stark – sagten die Infor-

⁹³ Diese Frauen tragen keine besonderen Namen oder Bezeichnungen. Da auch solche Frauen zur Mithilfe herangezogen werden, die selber keine Kinder geboren haben, liegt die Vermutung nahe, daß dem vorgerückten Alter oder der Tatsache, daß die Frauen selbst ihre gebärraktive Zeit hinter sich haben, besonderes Vermögen beigemessen wird.

mantinnen –, und sie seien stolz auf jede Frau, die allein und ohne Schmerzenslaute gebäre.

Eine Viertelstunde nach der Geburt rief Kugua: «mindana?» – was ist's? Die zur Hilfe gerufene Frau rief ihm zu, daß es ein Knabe sei. Kugua nahm es gelassen hin und schnitzte das Kinderpaddel zu Ende.

Als die Tochter von Slabui ein Kind gebären sollte⁹⁴, sprachen die Frauen davon, daß es kein gutes Kind geben könne. Denn noch bei fortgeschrittener Schwangerschaft hätten die Eheleute geschlechtliche Beziehungen unterhalten. Als das Kind endlich, nach vielen Versuchen, die nur langsam vor sich gehende Geburt zu beschleunigen, geboren wurde, lag das Baby regungslos da. Senguimanagui, die der jungen Frau zu Hilfe geeilt war, wärmte Kokosnußfasern über dem Feuer, bis sie heiß waren und legte sie dem Kind dann an die Fußsohlen, dann auf den Kopf. Das Kind regte sich immer noch nicht. Mit einem Stäbchen reinigte Sengui die Nasenlöcher des Kleinen und mit den Fingern den Mund. Nochmals erwärmte sie Kokosfasern über dem Feuer und legte sie auf alle Gelenke des Babys, bis es sich langsam zu bewegen und leise zu wimmern begann. – Das Kind unterscheidet sich heute von andern durch eine ungewöhnliche Kopfform und durch ein verkümmertes, geschlossenes Ohr. Intelligenzmäßig steht es – so wenigstens hatte ich den Eindruck – andern Kindern nicht nach.

Eine andere Frau, Yamanda, sollte ihr drittes Kind gebären. Sie saß vor der Feuerschale und war mit dem Kochen irgendeiner Speise beschäftigt. Da erhielt sie plötzlich einen Stoß in den Nacken, so daß sie auf die Feuerschale fiel. Aber es war niemand im Haus, der sie hätte stoßen können. Es war Zauberei. Der Stoß war so heftig gewesen, daß die Feuerschale zerbrach. Die Frau war zutiefst erschrocken. Die Wehen setzten unmittelbar ein. Yamanda verließ das Haus, um bei einer andern Frau Schutz zu suchen. Sie kam nicht weit. Unter einer Kokospalme gebar sie das Kind. Sengui entdeckte Yamanda. Sie stellte eine kleine Leiter⁹⁵ ans Haus und half der Frau mit ihrem Kind hinein. Das Baby starb wenige Stunden nach der Geburt. Die Nachgeburt blieb aus, trotz den Bemühungen der Frauen. Yamanda starb an einem der folgenden Tage.

Kaum eine Frau macht davon Gebrauch, in der Obhut der Krankenschwester in Kapaimari zu gebären. Ich weiß nur von einer einzigen jungen Frau, die dort ihr erstes Kind zur Welt gebracht hat, und zwar wahrscheinlich nur deshalb, weil sie mehrere Jahre in einer Küstenstadt gelebt hatte und wußte, daß fast alle weißen Frauen im Spital gebären.

Wenn bei der Geburt nicht alles in normalen Bahnen verläuft und die Mutter oder das Kind stirbt, so wird dies immer irgendwelcher Zauberei, die jemand ausgeübt hat, zugeschrieben. Auch Labuanda, der zwei Kinder kurz nach der Geburt gestorben waren, meinte, dagegen könne man nichts unternehmen, es stecke einfach ein böser Zauber in ihr.

Der Tod eines Neugeborenen wird aber – wie schon erwähnt – unerlaubtem Geschlechtsverkehr zugeschrieben, wobei dann die Schuld dem Mann gegeben wird; er habe zu oft mit seiner Frau geschlafen.

Als einmal ein Totenfest (3 Monate nach dem Begräbnis) abgehalten wurde, kamen Leute aus verschiedenen Dörfern nach Kararau. So auch eine junge Frau aus Tambunum, die den ganzen Tag in der prallen Sonne Kanu gefahren war. Als sie in Kararau eintraf, klagte sie über starke Bauchschmerzen, und sie wurde ins Haus zu Bekannten gebracht. Ihre Anverwandten baten mich, nach ihr zu sehen und ihr Medizin zu geben. Ihr Schwiegervater und der Bruder des Ehemannes ließen mich mit ihr nicht allein. Sie wollten dabei sein, denn sie seien – so argumentierten sie – für die Frau verantwortlich, da ihr Ehemann in Tam-

⁹⁴ Diese und die nachfolgende Beschreibung beruht auf den Schilderungen von Senguimanagui.

⁹⁵ Frauen, die erst kürzlich ein Kind geboren haben, dürfen nicht die Hauptleiter benützen, da sie sonst das Haus und den Mann zerstören würden.

bunum geblieben sei. Die Frau schien im sechsten oder siebten Monat schwanger zu sein, aber die Männer und auch die Frau verneinten eine Schwangerschaft. Ich bot ihr an, sie ins Spital zu bringen; aber die Männer winkten ab. Sie bestanden darauf, daß sie im Dorf bliebe. Einige Stunden später, bei Einbruch der Dämmerung, wollten die beiden Männer doch noch, daß die Frau ins Krankenhaus gebracht werde. Der Schwiegervater und der Bruder ihres Ehemannes begleiteten sie. Die Wehen hatten offensichtlich eingesetzt. Im Spital stellte sich heraus, daß eine Geburt unmittelbar bevorstand. Die Frau lag auf einem Bett, völlig erschöpft und fast ohnmächtig. Die Männer sprachen auf sie ein, sie dürfe nicht in Kapaimari bleiben, sie müsse in Kararau, oder noch besser in Tambunum das Kind gebären. Es entstand ein langes Hin und Her. Schließlich raffte sich die Frau auf und schleppte sich mühsam, auf allen vieren am Boden kriechend, bis zur Treppe des Krankenhauses. Die Männer zogen sie in die Höhe, doch die Frau brach zusammen. Das Fruchtwasser floß aus ihrem Körper, doch die Männer gaben nicht auf. Erst unser Dazwischentreten⁹⁶ verhinderte, daß die Frau mitgeschleppt wurde. Schließlich blieb der Schwiegervater bei ihr zurück, während der Bruder ihres Ehemannes mit uns zurückfuhr. Kurz darauf gebar sie ein Kind, das noch nicht lebensfähig war. Bei Anbruch der Morgendämmerung holten die Männer die Frau ins Dorf zurück.

Diese Episode wurde in Kararau heftig diskutiert. Die Männer gaben ihre Kommentare offen ab: «Der Mann hat zu oft mit ihr geschlafen», «es ist der Fehler des Mannes», «es war ein Kind, das im Spiritus-Rausch⁹⁷ gezeugt wurde». Auch die Frauen sprachen über dieses Ereignis, aber sie formulierten keine so prägnanten Äußerungen.

Fehlgeburten scheinen öfters vorzukommen. Genaue Angaben über die Häufigkeit waren nicht erhältlich. Frauen, die schon mehrere Fehlgeburten hinter sich haben, ziehen bei den ersten Anzeichen einer neuen Schwangerschaft in das Haus ihrer Eltern oder des Bruders, weil sie hoffen, damit eine weitere Fehlgeburt zu verhindern.

Nicht lebensfähige, zu früh geborene Kinder werden ohne Zeremonie irgendwo im Wald von den Frauen begraben.

6.1. *Die Bedeutung der Geburt im Denken der Iatmul*

Die volle Bedeutung der Geburt im Denken der Iatmul kann aus dem bisher vorliegenden Material⁹⁸ nicht in einer umfassenden Weise erfaßt werden. Vielmehr liegen nur zahlreiche Hinweise für die Bedeutung der Geburt vor, von denen man auf die Rolle dieses für die menschliche Gemeinschaft zentralen Ereignisses schließen kann.

Alle Dinge, die im Zusammenhang mit der Geburt stehen, nehmen einen wichtigen Platz im Denken der Frauen ein. Aber auch für die Iatmul-Männer spielen das Gebären und die Geburt eine wichtige Rolle⁹⁹.

Von einer Mythe konnte ich nur zusammenhanglose Fragmente aufnehmen; sie berichtet davon, wie die ersten Menschen – in diesem Fall Männer – mit einem

⁹⁶ Die Frage, inwieweit ein Ethnologe in das Dorfgeschehen, auch durch «Hilfsmaßnahmen», eingreifen solle, beschäftigte uns immer wieder. Das heißt, bei kranken Menschen haben wir immer insofern eingegriffen, als wir ihnen – sofern es uns als sinnvoll erschien – Medikamente verabreichten, manchmal nach langen Überredungskünsten. In einigen Fällen haben wir Kranke ins Spital gebracht (wie hier im Fall dieser Frau aus Tambunum), wenn der/die Kranke damit einverstanden war. Wir fühlten uns eher mitverantwortlich für einzelne Menschen als für das «ungestörte» ethnographische Leben, so daß wir nicht nur beobachtend Szenen dieser Art mitverfolgen konnten. Ob dieses Handeln richtig oder falsch ist, ist eine Frage des Standpunktes.

⁹⁷ Gelegentlich wird bei Festlichkeiten von Männern Methylalkohol getrunken, in Ermangelung eines besseren und billigeren Alkohols.

⁹⁸ Erst wenn das Material der andern Expeditionsteilnehmer vorliegt, kann darüber endgültig etwas ausgesagt werden.

⁹⁹ Vergleiche dazu den Aufsatz von SANER (1973) über die «Geburtsvergessenheit» in der abendländischen Kultur.

Blätterbündel auf dem Zeremonialstuhl im Männerhaus Muintshembit schlugen. Aus dem Zeremonialstuhl sprangen Kinder, die die Gründer der verschiedenen Clans wurden.

In einer anderen Mythe (von Koliuan erzählt) wird geschildert, wie die Frauen das Gebären lernten:

«Wenn früher die Frauen schwanger waren und der Zeitpunkt der Geburt herangerückt war, wußten die Frauen nicht, wie sie gebären sollten. Alle schnitten nämlich den Leib der Frau auf, nahmen das Kind heraus und begruben die Mutter in der Erde / da diese an der «Operation» gestorben war /. Lange Zeit wurde es so gemacht.

Einmal, als wiederum eine Frau schwanger war und die Geburt bevorstand, kam ein Kakadu herbeigeflogen; er setzte sich auf einen Ast und sah den Frauen zu. Alle Frauen hatten sich versammelt, da sie der Schwangeren den Leib aufschneiden wollten, um das Kind herauszunehmen. Da flog der Kakadu zu den Frauen hinab und sagte: «Wartet ein wenig! Es gibt einen Weg, um Kinder auf die Welt zu bringen.» Dann erzählte der Kakadu, was er wußte, und sagte: «Seht her, ich werde es euch zeigen.» Der Kakadu nahm eine Liane und befestigte sie an einem Baum. Dann warf er das Seil hinunter und befahl der schwangeren Frau: «Steh auf und halte dich am Seil fest.» Die Frau erhob sich und hielt sich am Seil fest. Da sagte der Kakadu: «Halte dich fest und atme tief, atme tief / der Pidgin-Ausdruck dafür lautet «*taitim win*» /, dann wirst du das Kind gebären.» Die Frau hörte dem Kakadu zu; sie hielt sich am Seil fest, spannte ihren Körper und gebar das Kind. Der Kakadu sagte: «Schneide nun die Nabelschnur durch, wasche es und reibe es mit farbiger Erde ein. Dann soll die Mutter darum besorgt sein, daß sie Muttermilch bekommt. Diese soll sie dem Kind geben. So sollt ihr Frauen dies tun. Ihr dürft die Mütter nicht mehr töten.»

So geschah es, daß alle Frauen es so machten, wie es ihnen der Kakadu gesagt hatte. Einige Männer kamen hinzu und sagten: «Oh, dieser Kakadu hat uns einen guten Rat / Pidgin: «*Lo*» / gegeben, er hat uns sehr geholfen.» Alle fragten den Kakadu: «Koki, wie können wir uns dir erkenntlich zeigen, was sollen wir dir geben?» Der Kakadu antwortete: «Ich möchte nicht viel. Ich hätte gern eine Steinaxt.» Die Menschen gaben ihm die gewünschte Steinaxt und sagten zu ihm: «Mit dieser Steinaxt kannst du den Sproß / im Pidgin: «*het*», also vielleicht auch «Krone» / der Kokospalme oder der Betelpalme oder eines anderen Baumes abschlagen und dann essen. Sie gehört nun dir.» Von dieser Zeit an schlug der Kakadu den Kokos- und Betelpalmen den Sproß ab, er schlug auch die Äste von anderen Bäumen ab und aß davon. Seit dieser Zeit verhält sich der Kakadu so.»

Neben dieser einzelnen Mythe gibt es andere, noch zahlreiche Hinweise in Mythen dafür, wie sehr das Denken um die Komplexe von Zeugung und Geburt kreist. So gibt es z. B. eine Mythe, die davon berichtet, wie in der Urzeit die Erde in Meßinbit die Form einer Vagina gehabt habe; eine andere erzählt, wie die Urmutter Meßinbragui, die zugleich als Erde bezeichnet wird, zwei Zwillingsskaben gebar. Die Nabelschnur, die sie mit ihren Kindern verband, trennte sie mit einem Fingernagel durch. Diese Meßinbragui wird als ein bewaldetes Gebiet in der Nähe von Gaikorobi verstanden. Niemand dürfe auf diesem Stück Land einen Baum fällen, weil sonst das Blut dieser Urmutter aus der Erde hervorquellen würde.

Eine andere Mythe wiederum berichtet von Urfrauen, die sich vom Wind schwängern ließen. – Erinnerung sei auch daran, daß auch auf zeremonieller Ebene, anläßlich eines Naven, der wau die Geburt seines weiblichen laua mimit (BATESON 21958: 16–18).

6.2. Die Zeit nach einer Geburt

Ist die eigentliche Geburt vorbei, so bleiben die Verhaltensvorschriften für die Frau und ihren Mann bestehen. Die Trennung des Hauses in einen männlichen und einen weiblichen Teil wird weiterhin strikte eingehalten. Die Mutter sitzt mit dem Klein-

kind in unmittelbarer Nähe des kleinen Frauenfensters (guendsherat). Will sie sich waschen oder baden, so darf sie nur die am guendsherat angestellte kleine Leiter, menguit, benützen, um das Haus zu verlassen. Während den ersten fünf Tagen – bei einer Erstgeburt während zehn Tagen – darf sich die Frau nicht am offenen Wasser waschen. Früher mußte sie ein Wasserloch im Wald aufsuchen, ähnlich wie bei der Menstruation. Heute holt sie in einer Emailschüssel am Sepik Wasser und wäscht sich dann hinter dem Haus.

Die Kokosnuß, in welche die Wöchnerin die Nachgeburt versorgt hat, wird nur selten im Boden vergraben¹⁰⁰. Meistens wird sie in eine Sagofladentasche gelegt und an einem abgelegenen Baum im Wald aufgehängt. Will die Frau eine weitere Schwangerschaft vermeiden, so zieht sie einen Zweig herunter, hängt die Tasche daran und läßt ihn in die Höhe schnellen. Sie darf dabei nicht hinsehen und sich danach auch nicht mehr umdrehen. – Eine andere Möglichkeit, nicht mehr schwanger zu werden, besteht darin, daß bei der Geburt eine andere Frau die Nabelschnur durchschneidet. Danach pflanzt die Mutter über der dieses Mal im Boden vergrabenen Nachgeburt eine kleine Limbumpalme. Gedeiht diese, so kann die Frau nicht mehr schwanger werden.

Die ersten fünf Tage, bis die Nabelschnur des Kindes abgefallen ist, darf der Mann das Kind nicht aus der Nähe betrachten oder gar berühren, da noch ein «Stück Körper» (im Pidgin: «hap bel») der Mutter und Blut an ihm klebe. Käme der Vater in Berührung mit seiner Frau, an der nach den Vorstellungen der Iatmul auch noch Blut klebt, so würde die Wirbelsäule der Mannes sich krümmen, und seine Haut würde vorzeitig runzelig.

Früher wurde das Neugeborene nur gewaschen und dann mit gwat, dem öligen Baumharz, und roter Erde eingerieben, damit die Haut straff werde. Manchmal wurde das Baby mit weißer Erde eingerieben, damit es gut schlafen könne. Gelbe Erde wurde verwendet, damit das Kind rasch an Gewicht zunehme. Mit schwarzer Erde, die sonst als männliche Farbe, als Farbe des Tötens, gilt, wird das Kleinkind nur dann eingerieben, wenn sich die übrigen Erden als nutzlos erwiesen haben und das Kind nicht gedeihen will. Heute wird weitgehend auf das Baumharz und die farbige Erde verzichtet. Stattdessen wird das Kind mit Wasser und Seife gewaschen und danach mit Talkpuder eingerieben. Die alten Frauen, so erzählte Sabwandshan, schelten die jungen Mütter, wenn sie kein Baumharz verwenden wollen.

Wenn die Frau zum erstenmal geboren hat, darf sie während zehn Tagen das Haus nicht über die normale Hausleiter verlassen (nur über die kleine Frauenleiter, um sich zu waschen oder ihre Bedürfnisse zu verrichten), bei einer nachfolgenden Geburt fünf Tage. Während dieser Zeit sitzt sie in ihrem Hausteil, praktisch jederzeit mit dem Neugeborenen beschäftigt. Die Wöchnerin darf kein Feuer in der großen Feuerschale entzünden und auch nicht kochen. In einer winzigen Feuerschale hat sie nur ein Stück Holz glimmen, auf dem sie hin und wieder ein Tabakblatt trocknet, um es dann zu einer Zigarre oder einer Zigarette zu drehen. Während dieser Zeit wird die Frau und ihre Familie von ihrer Schwiegermutter, der Mutter oder von einer Schwester versorgt. Sie darf in den ersten Wochen nach der Geburt keinen großen Fisch, vor allem keinen kamui-Fisch (im Pidgin: «pis i gat nil») verzehren, aber auch kein Geflügel und keine «trockenen» Kokosnüsse (Kokosnüsse, deren Wasser weitgehend eingetrocknet ist). Nach Ablauf der fünf, respektive zehn Tage begibt sich die Frau ans offene Wasser und badet dort. Wenn sie ins Haus zurückkehrt, zündet sie ein Feuer in der großen Feuerschale an und bäckt einen ersten Sagofladen. Mit

¹⁰⁰ In Aibom wird die Nachgeburt immer – in einer Kokosnuß – im Boden vergraben (mitgeteilt von G. Schuster).

diesem reibt sie ihren Körper ein und wirft ihn danach fort. Dann bäckt sie weitere Sagofladen für sich, ihren Mann und die größeren Kinder. Aber noch viele Wochen (bis zu drei Monaten) verläßt die Frau das Haus kaum. Sie fährt weder zum Fischfang noch zum Markt. Während dieser Zeit wird sie von jenen Frauen mit Fisch versorgt, mit denen sie schon zuvor in lockerem, aber regelmäßigem Austauschverhältnis gestanden hat.

Ich hatte bei jeder dieser Mütter den Eindruck (während unseres Aufenthaltes wurden fünf Kinder geboren), daß diese paar Monate nach der Geburt eines Kindes diejenigen sind, in denen die Frauen am intensivsten «leben», oder anders ausgedrückt: in denen sie «sie selber» sind, mit einem Stolz oder mit einer Würde, die bei den Frauen nicht immer so betont zu Tage tritt. In Gesprächen mit Männern zeigten sich die männlichen Iatmul fast verlegen oder zumindest verunsichert, wenn ich über eine Frau zu sprechen begann, die vor wenigen Tagen ein Kind geboren hatte. Ich glaube nicht, daß dies bloß damit zusammenhängt, daß sie während einer Geburt nicht anwesend sein dürfen (schließlich werden die Normen auch in der Kultur der Iatmul weitgehend von den Männern¹⁰¹ gesetzt; es wäre also korrekter zu sagen: es entspricht der Gesamtideologie der Iatmul, daß Männer bei diesem zentralen Ereignis im Leben der Frauen nicht dabei sein wollen oder können). Vielmehr neige ich zur Annahme, daß eine Geburt den Iatmul-Mann, der seine Identität über die Männergemeinschaft im allgemeinen und früher über die Kopfjagd im speziellen fand, unsicher macht. Nicht vergeblich schließen sich die Männer von diesem für das Fortbestehen der Gemeinschaft zentralen Ereignis, an dem sie selbst nicht teilhaben können, aus. Und auch nicht grundlos verliert ein Mann, der in den Kontakt mit dem Neugeborenen oder einer Wöchnerin gekommen ist, die Fähigkeit zu töten (über die Äquivalente von Gebären und Töten vgl. S. 159f.).

Die Beziehung zwischen Mutter und Kind ist während zwei bis drei Jahren, bis das Kind entwöhnt wird, sehr eng. Die Mutter konzentriert sich fast ausschließlich auf das Jüngste, und vier- bis fünfjährige Kinder müssen sich daran gewöhnen, daß sie nicht mehr im Mittelpunkt stehen. Während der Stillzeit darf die Frau keinen Geschlechtsverkehr haben, da sonst das Sperma des Mannes in die Milch eindringe und das Kind krank mache¹⁰². Wird eine Frau schwanger, bevor das Kind entwöhnt ist, so wird der Ehemann von älteren Männern für sein Verhalten gerügt.

Wenn eine Frau keine weiteren Kinder mehr gebären möchte und sie den Zeitpunkt verpaßt hat, bei der Durchtrennung der Nabelschnur eine andere Frau zu rufen oder beim Beseitigen der Nachgeburt die entsprechenden Handlungen auszuführen, so begibt sie sich zu einem Mann, der in Zaubersprüchen¹⁰³ erfahren ist. Einige wenige alte Frauen wissen ebenfalls diese shipəkundi, aber es scheint, daß eine Frau sich eher zu einem bekannten alten Mann begibt.

Mindsh, dessen Frau auf ärztlichen Rat hin keine Kinder mehr gebären soll (sie soll nicht genügend Milch für ihr Kind haben), gab an, daß er das shipəkundi tsigrakabak ungefähr jede Woche einmal ausführe (was möglicherweise der Frequenz des Geschlechtsverkehrs entspricht). Das shipəkundi wird über Betelnuß, Betelpfeffer und einem kleinen Stück Sago gesprochen. Der Mann gibt dann der Frau diese

¹⁰¹ Das Männerhaus ist der Ort, an dem fast alle die Dorfgemeinschaft betreffenden Entscheide gefällt werden; ebenso wird dort «normkonformes» und nichtkonformes Verhalten erörtert. Auch ist das Männerhaus der Ort der Rechtssprechung. An allen diesen wichtigen Diskussionen nehmen nur Männer teil.

¹⁰² In einem Patrol Report von 1961 schreibt F.V. ESDALE über Kamenimbit: «Strong native custom here is that a man may not continue sexual intercourse with his wife until a child is two or three years old. The Aid Post orderly insisted that should the husband break the rule the infant was liable to get yaws or dysentery from the mother's milk.»

¹⁰³ Einige Zaubersprüche wurden schon auf S. 118 erwähnt.

besprochenen Dinge mit der linken Hand, damit sie sie esse. Eine weitere besprochene Betelnuß und Betelpfeffer werden in ein Stück Bambus gelegt, und dieses wird im Haus unter dem Dach aufbewahrt. Der Betel soll darin austrocknen.

Das shipəkundi muß frühmorgens gesprochen werden, bevor der Mann oder die Frau uriniert haben.

amuin, amuin, amuin, Meßinbragui, amuin wungugambi
Kasuar, Kasuar, Kasuar, Meßinbragui, Kasuar, Leib der Frau

saka wolinyen tsigrokabak
zusammengepreßte Beine, versiegendes Blut

gongu gamba saka wolinyen tsigrokabak
geschlossene Beine, zusammengepreßte Beine, versiegendes Blut

Dieses shipəkundi wird auch mbal wolingau genannt. Wolingau ist der Name einer Art Rotang, vielleicht auch einer Luftwurzel, die nach einer mythischen Erzählung Himmel und Erde miteinander verband. Die Menschen konnten darauf mühelos zwischen Erde und Himmel hin und her wandern. Ein Mann (dessen Name nicht genannt wurde) schnitt Wolingau entzwei. Damit waren Himmel und Erde voneinander getrennt, so wie die beiden moieties (Himmelleute: nyau, und Erdleute: nyamei) voneinander getrennt sind.

Nach diesem shipəkundi soll eine Frau nicht mehr in der Lage sein, stark zu schwitzen. Frauen, die viel und stark schwitzen, gelten als fruchtbare und gute Frauen.

Über die Wirksamkeit dieser shipəkundi ließ sich kein Material beibringen. Aber nach der Art und Weise, wie Männer und Frauen davon sprachen, ist anzunehmen, daß sie häufig (in welcher Weise auch immer) ihre Wirkung taten.

Eine Frau wird etwa alle zwei bis drei Jahre nach der Geburt eines Kindes erneut schwanger. Wenn eine Frau im Verlauf ihres Lebens zum Beispiel 6 Kinder geboren hat, so bedeutet dies, daß sie während 12 bis 18 Jahren unter dem Verbot des Geschlechtsverkehrs gelebt hat. Ich hatte den Eindruck, daß die Frauen dies – besonders im dritten Jahr des Stillens – als eine Belastung empfinden. Wie es bei den Ehemännern steht, läßt sich nicht genau sagen. Möglicherweise fürchten die heute über 35 Jahre alten Männer den «schwächenden» Einfluß des Geschlechtsverkehrs zu sehr, als daß sie versuchen würden, das Tabu regelmäßig zu durchbrechen. Unter jüngeren Ehepaaren besteht aber offensichtlich die Tendenz, schon wesentlich früher wieder Beziehungen aufzunehmen.

7. Das Verhältnis zwischen Mann und Frau

Wenn dieses mehrjährige Verbot des Geschlechtsverkehrs während der Schwangerschaft und nach der Geburt wohl nicht ursächlich für das teilweise fast kämpferisch anmutende Verhältnis zwischen Mann und Frau verantwortlich ist, so mag es doch die Beziehung zwischen den beiden Ehepartnern belasten. Mancher Streit zwischen den Eheleuten hat den Anfang 1. in sexuellen Angelegenheiten, 2. in Fragen der Nahrungsversorgung (wenn der Mann findet, seine Frau stelle nicht genügend Essen für ihn bereit), 3. wegen einer weiteren Frau, die der Mann heiraten möchte.

Wenn eine Frau mit ihrem Mann nicht schlafen will¹⁰⁴, gibt es handgreifliche Auseinandersetzungen, bei denen die Frau zwar mit Schlägen nicht zurücksteht, meistens aber den kürzeren zieht.

¹⁰⁴ BATESON 1932: 282–285.

Waani vermutete immer wieder, daß seine Frau Sabwandshan mit einem anderen Mann Beziehungen unterhalte, was nach ihren Angaben aber nicht stimmte. Seine Eifersucht führte jedenfalls dazu, daß er seine Frau öfters schlug und sie danach vergewaltigte. Sie verließ ihn zweimal und fuhr mit dem Kanu (ohne Kinder) nach Angoram, was eine Reise von zwei Tagen ist, zu ihren dort lebenden Eltern. Waani holte sie beide Male zurück. Tatsache war, daß Sabwandshan ihren Mann schon immer als widerlich empfunden hatte. Aber ihre Stiefmutter hatte sie dazu überredet, ihn zu heiraten, weil er viele Haare auf der Brust hatte und deshalb als ein arbeitsamer Mann galt. Zudem verlangte er keine Gegengabe für den Brautpreis. Sabwandshan war, seit sie ein junges Mädchen war, in Tamuin verliebt, mit dem sie vor ihrer Ehe auch ein Verhältnis gehabt hatte. Waani wußte dies, und er merkte wohl auch, daß seine Frau für diesen Mann noch immer etwas übrig hatte. Waani hat Sabwandshan im Verlauf ihrer 12jährigen Ehe schon mehrmals bewußtlos geschlagen. Er mußte sich dafür auch vor dem klap verantworten¹⁰⁵.

Sabwandshan erzählte nie genaue Details, aber von ihrer Clanschwester Sengui erfuhr ich noch mehr darüber:

Eines Nachts rief Sabwandshan vor dem Haus von Sengui ihren Namen. Sie kam mit verschwollenem Gesicht und weinte, weil Waani sie wieder einmal geschlagen hatte. Sie übernachtete bei Sengui; am nächsten Morgen wollte sie zu Tamuin (der inzwischen geheiratet hatte) ziehen; sie liebe ihn und wolle bei ihm bleiben, sagte sie. Sabwandshan ließ sich von ihrem Entschluß nicht abbringen. Sie ging tatsächlich zu Tamuin. Aber dieser wollte sie nicht bei sich behalten, es gebe sonst Krankheit und Ärger. Sabwandshan sei verheiratet und müsse wieder zu ihrem Mann zurückkehren. Sabwandshan verließ daraufhin das Haus. Im Dorf hatte Waani alle seine männlichen Clanverwandten herbeigerufen. Gemeinsam überfielen die Männer die Frau und schlugen mit Stöcken auf sie ein, so daß man ihre Schreie weitherum hören konnte. Sengui, die zum Fischfang gefahren war, kehrte sofort zurück und eilte ihrer Schwester zu Hilfe. Auch Koliuan, der Ehemann von Sengui, und dessen Vater, der damals tultul war, versuchten die Männer zur Vernunft zu bringen. Schließlich ließen Waani und seine Verwandten von Sabwandshan ab, nachdem sie auch noch Sengui und die beiden Männer verprügelt hatten.

Sabwandshan hat mehrere Versuche unternommen, ihren rabiaten Mann zu verlassen, aber es gelang ihr nicht. Ihre vier Kinder ließ sie – obwohl sie ihnen sehr zugetan war – jeweils bei Waani zurück.

Zweimal hatte sie einen Selbstmordversuch (durch Erhängen) unternommen. Sie wurde jeweils noch rechtzeitig entdeckt. – Da Waani Tamuin nicht mehr länger sehen oder seiner Frau nicht mehr Gelegenheit geben wollte, sich mit ihm zu treffen, nahm er eine Stelle als Medical Aid Post am Oberlauf des Korewori an. Bevor Sabwandshan mit den Kindern abreiste, nahm sie Sengui und Koliuan das Versprechen ab, bei ihnen wohnen zu dürfen, wenn Waani sie wieder schlage.

Selbstmord geschieht selten und gilt – von Männern und Frauen gleichermaßen anerkannt – als weibliche Form der Konfliktlösung¹⁰⁶. In den letzten 20 Jahren dürfte kein Selbstmord mehr stattgefunden haben. Aber die Erinnerung an zwei Frauen ist noch wach. Beide haben sich das Leben genommen. Die eine, eine junge unverheiratete Frau, war in einen Mann verliebt, der als Heiratspartner für sie nicht in Frage kam (sie sollte gemäß dem Willen ihres Vaters ihren yanan heiraten). Das Liebesverhältnis mit diesem Mann wurde unter den Männern bekannt. Mehrere Männer schlossen sich daraufhin zusammen, überfielen die Frau und vergewaltigten sie. Wenig später erhängte sich die Frau an einem Baum.

Eine andere Frau erhängte sich – vor schätzungsweise 50 Jahren – als ihr Mann bei einem Kopfgeldzug ums Leben kam und ihr einziges Kind kurz darauf ebenfalls starb.

¹⁰⁵ Eintrag im Village book (12. Oktober 1966).

¹⁰⁶ Selbstmord als Form der Konfliktlösung wurde – bei den Trobriand – schon von MALINOWSKI (1926) beschrieben.

Auf meine Frage, ob es auch Männer gebe, die Selbstmord begangen hätten, wiesen dies die Männer und Frauen zurück. Männer seien stark. Selbstmord gebe es, wenn eine Frau Sorgen habe (im Pidgin als «wori bilong meri» bezeichnet). Wenn ein Mann Sorgen habe («wori bilong man»), würde er nicht sich selber töten, sondern einen anderen Menschen. Wenn ein Mann von seiner Frau betrogen werde, suche er seinen Rivalen auf und töte ihn. So habe früher ein Mann seine Probleme gelöst (heute werden solche Fälle dem kiap vorgetragen).

Kama, der große alte Mann des Dorfes, hatte seine zweite Frau vor etwa 30 Jahren getötet. Er habe sie nur mit der Hand geschlagen, behauptete er. Es sei Zauberei mit im Spiel gewesen, die jemand gegen ihn ausgeübt habe, sonst hätte er seine Frau ja gar nicht mit bloßer Hand töten können. – Mit seiner ersten Frau Kamabindshua lebt er – zumindest heute – in Frieden. Als wir einmal seine Frau vom Krankenhaus ins Dorf zurückbrachten, legten wir unser Kanu an einer Landestelle an, die mit dem Ufer nur durch einen Baumstamm verbunden war. Kama hatte dies bemerkt. Er, der schon über 70 Jahre alt sein mag, holte sein kleines Ruderkanu, um seine Frau, die unsicher auf den Beinen war, bis vor die Haustüre zu fahren. Inzwischen aber hatte schon ein anderer Mann der Frau über den Baumstamm geholfen. Kama stand mit seinem Kanu daneben und verfolgte wachsam jede Bewegung seiner Frau.

Die beiden Eheleute verband in ihrem Alter eine fast rührende Zuneigung. Sie erweckten den Eindruck, als hätten sie beide genug vom Leben gesehen, als daß sie nicht wüßten, daß der institutionalisierte Gegensatz der Geschlechter von der Gesellschaft verlangt wird, daß er aber im einzelnen überbrückbar ist, wenn man bloß die nötige Distanz dazu hat. Die Distanz in diesem Fall war das Alter.

Die Verbindung zwischen Gimbun und Namui, die mit einem Begriff wie Liebe umschrieben werden kann, habe ich früher schon geschildert (S. 83).

In den meisten Fällen ist es wohl so, daß die Frauen die Autorität ihrer Ehemänner anerkennen oder sich ihr zumindest fügen, besonders wenn die Macht durch Gewalt ersetzt wird. Der größte Teil der Ehepaare lebt in einem Verhältnis zueinander, das mit unseren Begriffen schwer zu umschreiben ist. Wohl ist es meistens so, daß Mann und Frau weitgehend ein eigenes Leben leben: die Männer verbringen ihren Tag bei anderen Männern im Männerhaus; die Frauen sind tagsüber ohnehin mit der Nahrungsversorgung und mit der Kindererziehung beschäftigt. Da Mann und Frau nur in den seltensten Fällen Hand in Hand zusammenarbeiten, bilden Ernährung und Geschlechtsbeziehungen weitgehend die einzigen Verbindungspunkte. Aber selbst beim Essen verzehren Mann und Frau getrennt die Nahrung. Der Mann zieht sich mit seinem Anteil in seinen Hausteil (oder ins Männerhaus) zurück (als mein Mann und ich bei einem Besuch in einem Haus gemeinsam aus einem Teller aßen, waren die Gastgeber leicht schockiert).

Aber nicht jeder Mann herrscht über seine Frau. So gibt es auch Fälle, in denen die Frau die Familie nicht nur in wirtschaftlicher Hinsicht dominiert – wie die Sago- und Fisch-Erhebungen gezeigt haben – sondern in allen Belangen, die den Haushalt betreffen¹⁰⁷.

Amblangu war nicht unbedingt herrschsüchtig; immerhin aber war sie realistischer und energischer als ihr Ehemann (auf die Abhängigkeit Amblangus von ihrem Bruder wurde schon hingewiesen). So fand sie nichts dabei, von ihrem Mann zu sagen, er sei ein wenig verrückt; sie sagte es sogar, wenn er in Hörweite war. Er, der Gutmütige, von den Männern nicht ganz Ernstgenommene, lächelte dazu ein wenig resigniert. Von ihm war nie ein lautes oder aufbrausendes Wort zu hören – wie man dies sonst aus allen Häusern heraus einmal hören konnte. Nicht daß er so etwas wie ein Schwachkopf gewesen wäre. Auch sein Bruder

¹⁰⁷ Vgl. auch BATESON 21958: 147–148, und MEAD 1958: 79.

war für Iatmul-Begriffe ein sanfter Mann, aber diesem hatte sein fortgeschrittenes Alter einen ehrwürdigen Anstrich und eine gewisse Autorität verliehen. Kisaman, der Ehemann von Amblangu, wusch und flickte seine Hosen selber¹⁰⁸, und auch sonst ließ er sich von ihr teilweise Hausarbeiten übertragen.

Tipmange, die ihrem Mann zugetan war, ärgerte sich oft darüber, wenn ihr Mann nicht im richtigen Augenblick den Mund auftat, sondern lieber schwieg. Sie hielt sich dann nicht zurück und schalt ihn vor allen anwesenden Leuten.

Gibt es irgendwelche Unstimmigkeiten und Uneinigkeiten zwischen zwei Menschen, so wird dies sofort und vor allen gerade anwesenden Leuten erörtert. Eine Verschiebung der Angelegenheit auf einen Zeitpunkt, an dem man mit dem Opponenten allein sein wird, findet kaum je statt.

Als wir einmal für einige Tage nach Angoram fuhren, nahmen wir Mindsh mit. Er holte sein Bündel und stieg zu uns ins Kanu. Wenig später fuhren wir an seiner Frau vorbei, die schon unterwegs zum Fischfang war. Sie blickte starr aufs Wasser, und Mindsh wandte den Kopf ab. Keines rief dem andern den vor allem zwischen Menschen gleichen Geschlechts üblichen Gruß zu.

Auch wenn manchmal Spannungen zwischen Mann und Frau bestehen und es nicht selten zu offenen Konflikten kommt, so verteidigt eine Frau ihren Mann gegenüber Außenstehenden:

Koliuan, der uns immer wieder versicherte, er würde nie Methylalkohol trinken, da dies schlecht für die Leber sei (während seiner medizinischen Ausbildung war ihm einmal die Leber eines Alkoholikers vorgeführt worden), betrank sich während eines Festes damit sinnlos. Schließlich lag er am Boden, bewußtlos oder zumindest in tiefem Schlaf. Ein anderer Mann mußte ihn in sein Kanu tragen (wo er sich mehrere Male erbrach) und ihn nach Hause fahren. Als ich wenige Tage später die Eheleute besuchte, erwähnte ich den black-out von Koliuan auf eine offensichtlich zu spöttische Weise. Während Koliuan eher betroffen die Tatsache zurückwies, völlig betrunken gewesen zu sein, verteidigte Sengui ihren Mann recht vehement: Koliuan könne soviel Alkohol trinken, wie er wolle, er werde davon nie betrunken. Er sei ein starker Mann¹⁰⁹.

Meine unvorsichtige Bemerkung hatte den Stolz oder die Ehre des Mannes angegriffen. Und Sengui verteidigte diesen Stolz. Ich glaube, aus diesem Blickwinkel läßt sich erklären, warum die Frauen bei Naven mit Begeisterung das stolze Gebaren der Männer nachahmen (und die Männer das «läppische» Verhalten der «schwachen» Frauen), weil stolzes Auftreten eine von allen Mitgliedern der Gemeinschaft anerkannte Eigenschaft des Iatmul-Mannes ist, während dem Verhalten der Frauen, den kulturellen Normen entsprechend, wesentlich weniger Prestige zugeschrieben wird. Diese Tatsache erkennen die Frauen an; die Werthierarchie wird von ihnen nicht angezweifelt.

So sahen es z.B. die Iatmul-Frauen ungern, wenn sich mein Mann beim Paddeln des wackeligen Kanus nach Frauenart hinsetzte (was für ungeübte Europäer einfacher ist), statt stehend wie die Iatmul-Männer zu rudern. Sie duldeten zwar sein Verhalten während einer dreieinhalbstündigen Fahrt zum Marktplatz. Als wir aber in Sichtweite des Marktes kamen, befahlen sie ihm recht energisch, aufzustehen und den Rest des Weges stehend zu rudern. Die Frauen waren stolz darauf, als wir schließlich *comme-il-faut* auf dem Marktplatz Einzug hielten.

¹⁰⁸ Diese relativ neuen Aufgaben, die sich aus dem Kontakt mit der westlichen Kultur ergeben haben, zählen eher zum weiblichen Aufgabenkreis, aber dies scheint sich noch nicht definitiv entscheiden zu haben.

¹⁰⁹ TIGER (1971: 185) sagt über den Alkoholismus bei Naturvölkern: «Possibly the drinking of alcohol by groups of men is somehow associated with triumph or consummation rituals.»

7.1. Polygynie

Früher scheint Polygynie häufiger gewesen zu sein als heute¹¹⁰. Seit der Brautpreis in Geld gezahlt werden muß, ist es für einen Mann, der nicht in einer Stadt Geld verdient¹¹¹, schon schwer genug, die Summe für den Brautpreis aufzubringen. In Kararau gab es zum Zeitpunkt unseres Aufenthaltes nur sechs Männer, die mehr als eine Frau besaßen. Die als erste geheiratete Frau gilt als Hauptfrau und besitzt mehr Rechte als die zweite Frau.

Im Fall von Kamangali ist seine erste Frau zugleich seine yai. Schon als junges Mädchen, als die beiden miteinander verlobt waren, lebte sie im Haus von Kamangali. Von Kwapmei, seiner yai, sagte Kamangali, daß sie seine wirkliche Frau (der Pidgin-Ausdruck lautet: «meri tru») sei. Kwapmei habe später Karabindsha überredet, Kamangali zu heiraten. Die beiden Frauen seien schon immer gut miteinander ausgekommen. Deshalb habe Karabindsha in die Heirat eingewilligt, so erzählten mir die Informantinnen. Kamangali sagte einmal, Kwapmei habe seine vielen Gärten allein bestellen müssen; das sei ihr zuviel geworden, deshalb habe sie ihn gebeten, Karabindsha zu heiraten. Als jedoch plötzlich noch Labu Kamangali nachlief, wurde es den beiden Frauen zuviel, und sie überfielen gemeinsam Labu und schlugen sie. Aber es half nichts. Labu gab nicht auf. Kamangali meinte dazu: «Labu war verrückt, sie ist meine /Clan-/ Schwester. Sie kam in meinen Schlafkorb und wollte mit mir Geschlechtsverkehr haben. Also heiratete ich sie.» Heute leben die drei Frauen im gleichen Haus, und alle Betroffenen scheinen sich beruhigt zu haben.

Kamangali bevorzugt aber eindeutig seine dritte und jüngste, kinderlose Frau, was im Dorf mit Mißbilligung verfolgt wird.

Kabuseli besaß ebenfalls zwei Frauen. Die zweite Frau, die zuvor schon dreimal verheiratet gewesen war, war seine yai. Trotzdem galt sie aber nicht als Hauptfrau. Im Gegenteil, sie brachte der ersten Frau Respekt entgegen und stritt sich nicht mit ihr um Vorrechte. Sie akzeptierte ihre Rolle offensichtlich diskussionslos. Jedenfalls führte sie die ihr übertragenen schwereren Arbeiten ohne Murren aus und ruderte oft allein die Hauptfrau zum Garten und zurück.

Kabə, der Geschäftsmann des Dorfes (er hat mit der Unterstützung der ganzen Dorfbewölkerung ein Auto gekauft, mit dem er Transporte von Pagui nach Wewak ausführt), war viele Jahre mit der gleichen Frau verheiratet. Seine älteste Tochter, Betshiyimbunagui, hatte bereits ein Kind, und Kabə galt als gesetzter Mann. In Wewak lernte er eine junge Frau aus einem Buschdorf kennen, die bereits dreimal verheiratet gewesen war. Die Frauen von Kararau behaupteten, er hätte sie auf der Straße aufgelesen, sie sei eine schlechte Frau, sie sei eine Dirne (der Pidgin-Ausdruck dafür lautet: «pablic meri»). Kabə wollte sie heiraten. Er teilte dies seiner Frau Undambi mit. Seine Frau wurde böse und sagte: «Was willst du, ich habe dir viele Kinder geboren. Genügt dir das nicht?» Dann drohte sie ihm: «Ich werde die Frau so lange schlagen, bis sie das Haus verläßt.» Die Tochter schämte sich wegen ihres Vaters und verließ das Dorf für mehrere Monate, um nicht mitansehen zu müssen, wenn ihr Vater die junge Frau nach Hause bringe. Kabə war offensichtlich beeindruckt vom Widerstand seiner Frau und seiner ältesten Tochter. Jedenfalls brachte er die junge Frau zuerst nur bis Pagui, später dann in einen anderen Teil von Kararau zu Verwandten. Aber in sein Haus brachte er sie nie. Einige Wochen später war sie nicht mehr in Kararau. Ob ihr die Situation zu unsicher geworden war oder ob er von seinem Vorhaben abließ, war nicht zu erfahren.

Ein Mann von Quedndshange brachte nach einigen Ehejahren eine zweite Frau ins Haus. Die erste Frau ging auf die zweite los. Es entstand ein längerer Kampf zwischen den beiden.

¹¹⁰ BATESON 1932: 286.

¹¹¹ Durch die Abwanderung junger Männer in die Stadt scheint vor einigen Jahren ein Frauenüberschuß bestanden zu haben. Heute ist dies nicht mehr der Fall. In einem Patrol Report von 1956 schreibt S. M. YEAMAN: «There are large numbers of women and children in most villages and the census check showed an increase on previous figures. Women outnumber men but als polygyny is practiced, this is not disturbing. Some more influential men have three and four wives.»

Da die zweite Frau aber erheblich jünger und kräftiger war, gewann sie bald die Oberhand. Sie brach der ersten Frau den Arm. Daraufhin begann die zweite Frau zu weinen und sagte zur ersten, sie, die Hauptfrau, täte ihr leid. Die beiden Frauen versöhnten sich¹¹².

Wenn zwei Frauen miteinander streiten, greift der Ehemann nicht sofort ein. Nur wenn es ihm zuviel werde, würde er einschreiten und beide Frauen schlagen, erklärten meine Informantinnen.

Die Hauptfrau wird *numanragwa*, die nachfolgenden Frauen *kambennimbaragwa* genannt. Die Frauen nennen ihren gemeinsamen Ehemann *kiande*. Die Hauptfrau wohnt im vorderen Teil des Hauses, der meistens gegen das offene Wasser gerichtet ist, während die zweite Frau den hinteren Teil des Hauses bewohnt. Die Hauptfrau erhält den größeren Garten, über dessen Feldfrüchte sie verfügen kann, die zweite Frau bearbeitet ein entsprechend kleineres Stück Land. Auch bei der Tabakernte, die von den Ehefrauen gemeinsam ausgeführt wird, erhält die Hauptfrau schließlich den größeren Anteil. Wenn ein Mann für seine Frauen Kanus schnitzt, so erhält die erste dasjenige, das aus dem dicken unteren Teil des Stammes angefertigt wurde, während die zweite sich mit dem schmaleren begnügen muß.

Allgemein kann man vielleicht sagen, daß eine Ehefrau nur ungerne eine Mitfrau erhält und daß – besonders in der ersten Zeit – öfters Streit zwischen den beiden entstehen kann, vor allem dann, wenn der Mann eine der beiden Ehefrauen bevorzugt.

Kamangali behauptete, daß er sich um alle drei Frauen im gleichen Maß kümmere. Es sei nicht gut, wenn sich seine Frauen untereinander streiten. Deshalb esse er jeden Tag Speisen, die von einer andern seiner drei Frauen zubereitet worden seien.

Haben sich die beiden Mitfrauen aneinander gewöhnt, so verläuft in der Regel das Familienleben in Haushalten mit einem Mann und mit mehr als einer Frau ruhiger als in Haushalten mit einem Mann und einer Frau. Oder eher: das antagonistische Verhältnis zwischen Mann und Frau tritt in dem Augenblick zurück, da die Frau eine potentielle Rivalin besitzt. Die Position des Mannes ist bei der polygynen Eheform gesicherter, so paradox dies klingen mag, da die Ehefrauen sich nicht gemeinsam gegen den Ehemann «verschwören»¹¹³. Umgekehrt kommt es selten vor, daß eine Frau, die eine Mitfrau besitzt, von ihrem Mann geschlagen wird. Auch scheinen Scheidungen bei polygynen Ehen seltener vorzukommen.

Wenn eine Frau einen Mann verläßt, darf sie von ihren Haushaltgegenständen, die sie sozusagen als Aussteuer mit in die Ehe gebracht hat, nur ihre Kleider mitnehmen, und dann auch nur jene, die sie gerade auf dem Leib trägt. Sie muß das Haus ohne jeglichen Anspruch auf irgendein Eigentum verlassen. Auch die Kinder muß sie zurücklassen, da sie nicht ihr, sondern dem Clan des Ehemannes gehören. Kleinkinder, die von der Mutter noch abhängig sind (z. B. wenn sie noch gestillt werden), kann die Frau mit sich nehmen, aber es gilt als selbstverständlich, daß die Kinder zum Vater zurückkehren müssen, sobald der Mann eine neue Frau geheiratet hat oder wenn die Kinder bereits älter und selbständiger geworden sind.

Ein junger Mann, der nur noch besuchsweise ins Dorf zurückkehrte, lebte mit seiner Frau in Wewak. Da er relativ viel Geld verdiente (vom Standpunkt der Dorfbewohner aus), wollte er sich eine zweite Frau nehmen. Seine erste Frau war strikte dagegen; aber er ließ

¹¹² In Malinge tötete die erste Frau eines Mannes ihre neu ins Haus gebrachte Nebenbuhlerin; dies geschah nicht etwa während eines Handgemenges, sondern die Tat war allem Anschein nach geplant, denn sie wurde nachts ausgeführt und zu einem Zeitpunkt, da man hätte annehmen können, die erste Frau habe sich mit ihrem Schicksal abgefunden (mündliche Mitteilung von F. Weiss und M. Stanek).

¹¹³ Vgl. auch MEAD 1958: 79.

sich nicht einschüchtern. Die erste Frau verließ ihn. Ihr zweijähriges Kind durfte sie nicht mitnehmen. Die zweite Frau zog es an ihrer Stelle auf. Als Begründung, warum die erste Frau ihr Kleinkind nicht mitnehmen durfte, wurde angegeben, der Brautpreis sei für sie bezahlt worden, deshalb gehöre das Kind dem Mann.

Eine Frau, die ihren Mann verlassen hat, kann von diesem nicht gewaltsam zurückgeholt werden. Andererseits kann ein Mann seine Frau aus dem Haus werfen, zum Beispiel wenn sie einen Liebhaber hat und nicht gewillt ist, diesen aufzugeben, oder wenn die Frau den Mann und die Kinder vernachlässigt (letzteres dürfte kaum vorkommen). Falls er sie nicht zum Haus hinausprügelt, genügt es, so versicherten mehrere Informanten, wenn der Mann seine kleine Betel- und Tabaktasche in die Höhe halte und den Namen seines Haupt-shambla¹¹⁴ ausrufe. Die Ehe gelte dann als geschieden. Meine Informanten konnten aber kein konkretes Beispiel zitieren, bei dem eine Ehe auf diese Weise aufgelöst wurde. Bei allen Scheidungsgeschichten, die ich aufnehmen konnte, war es jeweils die Frau, die den Ehemann verließ. Ob es aber der Mann war, der seine Frau zum Haus hinauskomplimentierte oder ob die Frau schon lange gerne zu ihrem Liebhaber gezogen wäre, ließ sich nie genau feststellen.

So auch im Fall des jungen Mannes, der in Wewak lebte. Sein Bruder behauptete, die Frau sei aus dem Haus hinausgeworfen worden, während eine Informantin auf ihrer Aussage bestand, die Frau hätte aus freien Stücken den Mann verlassen, weil sie keine Nebenfrau haben wollte.

Heiratet ein Mann eine geschiedene Frau, so muß er an deren ersten Ehemann den von diesem ursprünglich gezahlten Brautpreis zurückerstatten. Hin und wieder werden Abzüge vorgenommen, wenn die Frau dem ersten Mann Kinder geboren hat. Dies scheint aber nicht die Regel zu sein, wahrscheinlich auch deshalb, weil die Frau in der Regel auch dem zweiten Mann Kinder gebären kann.

7.2. *Scheidung*

Wie schon erwähnt, kann ein (schwerwiegender) Konflikt zwischen Mann und Frau dadurch gelöst werden, daß die Frau das Haus des Mannes verläßt, in der Absicht, nicht mehr zu ihm zurückzukehren. Sind beide Partner mit dieser Trennung einverstanden oder ist die Frau bereits ins Haus eines anderen Mannes gezogen, so gilt dies als Scheidung, und es bedarf keiner weiteren Zeremonien, um diese zu bekräftigen.

Eine einigermaßen korrekte Scheidungsquote zu ermitteln, zeigte sich als besondere Schwierigkeit, da es sich nicht immer eindeutig abklären ließ, ob eine Frau ihren Mann verließ, um zu einem andern zu ziehen, oder ob der Ehemann gestorben war, bevor sich die Frau einen neuen Partner gesucht hatte. Von insgesamt 66 Frauen¹¹⁵ hatten 41 nur einmal geheiratet. 16 Frauen waren eine zweite Ehe (drei davon hatten den jüngeren Bruder ihres verstorbenen Mannes geheiratet), sieben eine dritte und zwei Frauen eine vierte Ehe eingegangen. Von 52 Männern hatten 36 nur eine einzige Ehe geschlossen; 9 Männer waren eine zweite, fünf eine dritte und zwei Männer fünf und mehr¹¹⁶ Ehen eingegangen. Neben diesen insgesamt 52 Männern besaßen sechs

¹¹⁴ Jede Moiety verfügt über einen Haupt-shambla. Im Fall der Nyamei ist dies Maimbange, im Fall der Nyauai Kongoli. Maimbange und Kongoli sind ein mythisches Brüderpaar.

¹¹⁵ Hier muß darauf hingewiesen werden, daß ganz junge, also solche, die erst vor wenigen Monaten zum ersten Mal geheiratet hatten, und ältere und ganz alte Frauen, die auf ein bewegtes Leben zurückblicken können, gemeinsam erfaßt wurden.

¹¹⁶ Yamanabi war im ganzen mit sechs Frauen verheiratet gewesen. Während des Zweiten Weltkrieges, als die Japaner Timbunke besetzt hielten, hatte er vier Frauen, die geflüchtet waren, zu sich genommen. Im Dorf galt er als mit ihnen verheiratet.

Männer gleichzeitig mehr als eine Frau. Sie figurieren nicht in den oben angegebenen Zahlen. Obwohl Polygynie möglicherweise auch den latenten Konflikt, der zwischen einem Mann und einer einzelnen Frau besteht, nicht zu lösen vermag, so trägt sie zumindest zu seiner Abschwächung bei.

Bei den Frauen liegt die Scheidungsquote höher als bei den Männern. 25 von 66 haben mehr als eine Ehe geschlossen, während 16 von 52 Männern mehr als eine Ehe hinter sich hatten.

Goode (1967: 178) schreibt über die Scheidung in Europa und Amerika: «Daten aus zahlreichen Untersuchungen weisen darauf hin, daß die Frauen mehr über ihre Ehen klagen als die Männer. Der Grund hierfür scheint darin zu liegen, daß die Ehe für die Frauen eine größere Bedeutung hat und daß sie im Hinblick auf ihre allgemeine Anpassung an das Leben stärker vom Erfolg und dem Glück ihrer Ehe abhängig sind.» Wenn auch diese Bemerkung nicht ohne weiteres auf Iatmul-Verhältnisse übertragen werden kann, so scheint es doch ein Universal zu sein, daß sich die Frauen eher auf die Binnenstruktur einer Kultur konzentrieren, während sich die Männer eher mit deren Außenstruktur¹¹⁷ befassen¹¹⁸. Bei den Iatmul ist es ja so, daß die Frau in erster Linie mit all jenen Aufgaben (Fischfang, Garten, Marktbesuch) betraut ist, die primär auf die Erhaltung des einzelnen, ihres Haushaltes abzielen. Demgegenüber befassen sich die Männer eher mit Angelegenheiten, die weniger auf ihre eigene Lokaleinheit, ihr Haus und dessen Bewohner, ausgerichtet sind, sondern auf die Dorfgemeinschaft und deren Wohl (gemeinsamer Hausbau, kultische Handlungen, früher auch Krieg). Hinzu kommt, daß die (gelebte) Sexualität im realen Leben der Iatmul-Frau einen wichtigeren und größeren Platz einnimmt als im Leben des Mannes. Deshalb ist es wahrscheinlich für die Iatmul-Frau auch wichtiger, mit wem sie was für eine Ehe führt. Vielleicht ist sie deshalb relativ rasch bereit, eine Ehe zugunsten einer anderen, vermeintlich besseren, aufzugeben.

Ob früher die Scheidungsquote ebenso hoch war wie heute, läßt sich nicht eindeutig feststellen. Einerseits wurde ein größerer Prozentsatz der Ehen von den Eltern arrangiert, ungeachtet der individuellen Neigungen; andererseits wurden der Auflösung einer Ehe größere Hindernisse und Widerstände entgegengesetzt (yai-yanan-Heiraten galten als unauflöslich); so wurden solche Angelegenheiten im Männerhaus erörtert und eventuelle Beschlüsse gefaßt, damit eine Frau daran gehindert werden konnte, ihren Ehemann zu verlassen. Auch darf nicht vergessen werden, daß der Krieg manchen Ehen ein vorzeitiges Ende bereitet hat, indem mancher Mann ihm zum Opfer fiel.

Heute werden nur noch selten Heiraten arrangiert¹¹⁹, so daß die Zahl der nach eigenen Wünschen eingeleiteten Ehen zunimmt. Parallel dazu haben die Schwierigkeiten, die die Gemeinschaft einer Scheidung entgegensetzt, abgenommen. Möglicherweise haben früher öfters außereheliche Beziehungen stattgefunden, die seltener zur Scheidung der Ehe und dem Schließen einer neuen Ehe führten als heute.

Prostitution im Sinn von Geschlechtsverkehr als einer Leistung für einen mate-

¹¹⁷ Struktur ist hier als «... a set of any elements between which or between certain sub-sets of which, relations are defined» (LANE 1970: 24) zu verstehen, wobei sich «Binnen» und «Außen» auf die «elements» beziehen.

¹¹⁸ TIGER (1973: 126): «Männer verbinden sich im Hinblick auf die Makrostruktur, Frauen im Hinblick auf die Mikrostruktur...» Die Begriffe Mikro und Makro wurden hier nicht übernommen, weil sie uns nicht als zutreffend erscheinen. Vielmehr handelt es sich bei den Iatmul um ein «Innen» und ein «Außen», wobei keines ein Teil des anderen ist. Vielmehr sind beide voneinander verschieden und bilden gemeinsam ein Ganzes, bestehend aus komplementären Teilen.

¹¹⁹ STRATHERN A. (1968: 43): «Further, antagonism between husband and wife is I would suggest, likely to be dependent on the degree to which the prospective partners to a marriage are able to choose each other, as well as the nature of the affinal tie.»

riellen Gegenwert ist in der traditionellen Kultur der Iatmul unbekannt gewesen. Dies wird verständlich, wenn man bedenkt, daß die Iatmul-Frau nicht – wie etwa in der westlichen Kultur, zumindest hinsichtlich des Phänomens Prostitution – Sexual-*objekt* ist. Wie aus den oben geschilderten Fällen hervorgegangen sein dürfte, ist meistens die Frau die aktiv Handelnde in den Belangen der Beziehungen zwischen den Geschlechtern, aber nur solange als Geschlechtsbeziehung mit irgendeiner Form von Zuneigung zu tun hat. Geschlechtsverkehr mit einer bestimmten Person als Mittel, um Macht und Herrschaft oder Vergeltung auszuüben oder um Macht und Herrschaft wiederzugewinnen (voreheliche, eheliche und außereheliche Vergewaltigung), ist dagegen eine Form aktiven Handelns von Männern. Beide Formen – «Liebe» und Gewalt – stehen einander aber diametral gegenüber¹²⁰. Hinzu kommt, daß die Iatmul-Frau wirtschaftlich – was die tägliche Nahrungsversorgung betrifft – von der Unterstützung des Mannes weitgehend unabhängig ist. Völlig allein lebende Frauen gab es in Kararau nicht. Eine Frau, die ihren Mann verlassen hat, zieht entweder zu ihrem Bruder, zu ihren Eltern oder zu einem andern Mann. Deshalb befindet sich kaum eine Frau in einer wirtschaftlichen Notsituation, die Anlaß zur Prostitution sein könnte (in den Küstenstädten mag dies zutreffen). Gardi (1956: 150) erwähnt ein Dorf, das für Prostitution bekannt gewesen sein soll. Leider war der Name des Dorfes nachträglich nicht mehr ausfindig zu machen¹²¹.

In Mythen wird hin und wieder eine Frau erwähnt, die im Männerhaus gefangen gehalten wurde und mit der alle Männer Geschlechtsverkehr hatten¹²². Ob dies früher etwa mit Kriegsgefangenen geschah, läßt sich nicht entscheiden. Meine Informanten bestritten dies energisch. Im übrigen würde dies nicht der Prostitution im oben definierten Sinn entsprechen, sondern wäre wohl eher als Vergewaltigung zu bezeichnen.

7.3. *Stellung und Prestige der Frau im Verlauf ihres Lebens*

Wie aus dem bisher Gesagten andeutungsweise hervorgegangen sein dürfte, dienen Frauen – zumindest von außen betrachtet – als Vermittlerinnen zwischen Clans und Dörfern insofern, als durch sie als Heiratspartnerinnen neue Beziehungen angeknüpft und schon bestehende gestärkt werden. Daraus ergibt sich für die verheiratete Frau eine etwas unsichere Zwischenstellung¹²³. Sie ist nicht ausschließlich auf ihren Mann und seine Unterstützung angewiesen (sofern sie nicht aus einem Clan stammt, der am Ort ihrer Verheiratung nicht vertreten ist), kann sie doch auf verschiedene Verwandte, Mutterbruder, Bruder, Eltern zurückgreifen. Denn auch nach der Heirat erhält eine Frau die Beziehungen zum Clan ihres Vaters und ihrer Mutter aufrecht. Bei ihnen kann sie jederzeit Unterschlupf finden. Da der Ehemann den Eltern seiner Frau Arbeitsleistungen erbringen muß, wird diese Beziehung zum Clan der Frau auch dadurch gestärkt. Im Lauf ihrer Ehe, besonders wenn sie schon mehrere Kinder geboren hat, wird die Stellung der Frau im Clan ihres Ehemannes stärker. Eigentlich erst als ältere Frau, als Mutter von erwachsenen Kindern, ist ihre Position innerhalb des Clans des Mannes gesichert. Und wenn sie das Klimakterium hinter sich hat, ist sie nicht mehr für den Mann gefährlich, weil ihre Sexualität, die sich für die Iatmul in erster Linie in den monatlichen Blutungen zeigt, nicht mehr aktiv ist.

¹²⁰ FIRESTONE (1972: 139) schreibt zu diesem Thema: «When love takes place in a power context, everyone's (lovelife) must be affected. Because power and love don't make it together.»

¹²¹ Persönliche Kommunikation von René Gardi.

¹²² Vgl. die Mythen auf S. 213 f.

¹²³ STRATHERN (1972: VIII) beschreibt diese Situation bei den Hagen als women «in between».

Die Einstellung und das Verhalten der Männer gegenüber älteren und alten Frauen unterscheidet sich deshalb erheblich von dem gegenüber jungen Frauen. Einerseits mag das Alter an sich insofern eine Rolle spielen, als die höchste Stufe im Altersstufensystem der Männer den Ältesten zukam. Die höchste Stufe wiederum war mit dem meisten Prestige, der meisten Macht belegt. Der Status der Ehefrau richtet sich – sofern sie nicht als besonders hervorstechende Persönlichkeit selbst auffällt – nach dem des Ehemannes. Aber das Alter allein genügt nicht, um das teilweise fast ehrerbietige Verhalten von Männern gegenüber alten Frauen zu erklären¹²⁴. Es gilt als Verdienst einer alten Frau, wenn sie erwachsene Söhne hat¹²⁵, die ihren Platz in der Gemeinschaft der Männer einnehmen. Ich habe nie einen Mann gehört, der von seiner (leiblichen oder klassifikatorischen) Mutter verächtlich gesprochen hätte¹²⁶. Die Mütter bilden im Denken der Männer eine Kategorie für sich, von der die sexuell aktiven Frauen sorgfältig geschieden und entsprechend anders eingestuft und behandelt werden. So fragte ich einmal, warum denn in den Mythen die Frau eine so wichtige Rolle spiele. Mindsh sagte: «Alle Männer und Frauen kommen aus der Mutter; alles, was wichtig oder <kraftgeladen> ist, kommt von den Müttern (in Pidgin: <ol strong-pela samting i stap long mama>»).

Alte Frauen besitzen auch ein größeres mythisches Wissen, und gelegentlich kennen sie Zaubersprüche. Nicht selten werden sie auch von Männern um Rat gefragt. So wußten drei oder vier der alten Frauen von Kararau shipəkundi, die im Zusammenhang mit Schwangerschaft und Geburt stehen. Eine Sonderstellung unter den alten Frauen nahm die Frau von Gowi, Dshangu, ein. Sie stammte von Tigowi, und Gowi war ihr dritter Mann. Keinem ihrer Männer hatte sie Kinder geboren, was von einem meiner Informanten folgendermaßen kommentiert wurde: sie hat immer nur das Stück vom Mann genommen (im Pidgin: «em i kisim hap bilong man tasol»). Obwohl sie also keine Kinder besaß, genoß sie ein großes Ansehen. Sie wußte gut Bescheid in Krankenheilungsritualen.

Als ein Mann mittleren Alters krank wurde, bat er uns um Malariatabletten, aber die Krankheit blieb, und bald begann Kubeli, so hieß der Kranke, uns zu meiden. Er suchte Kabuseli auf, und dieser sprach ein shipəkundi, um die Krankheit zu bannen. Er gab ihm eine kunstvoll gedrehte Schnur, die er um den Hals tragen mußte. Doch die Krankheit wich nicht. So begab er sich zu Dshangu, die ihm ebenfalls eine Schnur um den Hals legte, nachdem sie einen Zauberspruch darüber gesprochen hatte. Später suchte er noch einen dritten Heilkünstler auf. Nach mehreren Wochen schließlich wurde er wieder gesund. – Nachträglich danach befragt, wer ihm nun am meisten geholfen habe, meinte er, alle drei gleich viel, aber seine Krankheit sei so groß gewesen, daß die Hilfe aller drei notwendig gewesen sei.

¹²⁴ Die Einstellung gegenüber alten Frauen ist nicht nur positiv; sie ist vielmehr ambivalent. Einem Mann zu sagen, er sei eine «alte Frau», gilt als grobe Beleidigung, weil damit assoziiert wird, der Mann sei alt und schwach (hilflos) wie eine alte Frau.

¹²⁵ BATESON (21958: 48) beschreibt eine Totenzeremonie für eine verstorbene Frau. Ihr Prestige richtete sich nach den Verdiensten ihrer Söhne. Bei der Totenfeier für einen Mann wird vor allem die Anzahl der Feinde, die er getötet hat, und die Anzahl der Schweine, die er erlegt hat, in den Vordergrund gerückt.

¹²⁶ Nach WHITING (1965: 126) erlangen Knaben, die in den ersten 1 bis 3 Lebensjahren ausschließlich mit Frauen in Kontakt stehen eine «cross-sex identification». «... in short, if he is a boy he will have a cross-sex identification. If, later in life, he is involved in a world that is obviously dominated by men, a world, in which men are perceived to be more prestigious and powerful than women, he will be thrown into conflict. He will develop a strong need to reject his underlying female identity. This may lead to an overdetermined attempt to prove his masculinity, manifested by a preoccupation with physical strength and athletic process, or attempts to demonstrate daring and valor, or behavior that is violent and aggressive.» Wenn an dieser Stelle nicht weiter darauf eingegangen werden kann (die Dissertation von Florence Weiss wird darüber Näheres bringen), so glaube ich dennoch, daß diese cross-sex identification und das daraus resultierende Verhalten für die Iatmul-Männer zutrifft.

Bis zu einem gewissen Grad ist jede Frau an Heilungen beteiligt, diese Heilungen werden jedoch von denen mittels *shipakundi* unterschieden:

Als ich einmal Sabwandshan besuchte, saß Waani mißmutig auf einem Hocker. Sein Rücken wies frische Schnittwunden auf. Als ich Sabwandshan fragte, was denn mit Waani passiert sei, meinte sie, er habe sich über Fieber beklagt. Er habe sie gebeten, ihm das schlechte und heiße Blut abzulassen. Deshalb habe sie ihm kleine Schnitte in der Kreuzgegend mit einer Rasierklinge beigebracht, damit das schlechte Blut herausfließen könne.

Einige Wochen später begegneten wir Wolibieng, einem jungen Witwer. Einige Tage zuvor hatte er sich das Knie verrenkt. Nachdem auch eine ambulante medizinische Behandlung im Spital nichts genützt hatte, griff er zu Rasierklinge und brachte sich am Knie etwa fünfzehn ein- bis zwei Zentimeter lange Schnitte bei. Auch er sagte, das schlechte Blut müsse zuerst herausfließen, bevor das Knie heilen könne.

Bei Kopfweh werden Schnitte an der Stirne ausgeführt. Bei den ersten Anzeichen eines körperlichen Leidens wird zuerst Blut abgelassen. Von diesen zahlreichen Einschnitten auf Bauch und Rücken bleiben Narben zurück, die wir anfänglich für Narbentatauierungen (anlässlich der Initiation) hielten. Auch Frauen fügen sich selbst, manchmal gegenseitig, Schnitte bei, um das schlechte Blut herausfließen zu lassen. Ob das Blut während der Menstruation nach den Vorstellungen der *Iatmul* den gleichen Zweck erfüllt, ließ sich nicht eindeutig abklären. Aber verschiedene Hinweise lassen die Vermutung zu, daß die Frau durch die monatlichen Blutungen ohne ihr Zutun «gereinigt» wird. – Schnitte mit der Rasierklinge werden auch schon Kleinkindern beigebracht, besonders dann, wenn sie aus einem der Mutter nicht erklärbaren Grund weinen¹²⁷.

Dshangu tat sich einmal als Ratgeberin der Männer hervor. Während unseres Aufenthaltes fiel die Krokodiljagd¹²⁸ mager aus. Die Männer führten lange Gespräche darüber, wer oder was an diesem Mißerfolg schuld sei. Sie fragten die Ahnen an, aber eine Antwort blieb aus.

Zu diesem Zeitpunkt erschien Dshangu ihr verstorbener Bruder. Er bestand darauf, daß sie selbst Betel ins Männerhaus bringe zu Ehren des mythischen Krokodils von Kararau. Sie tat, wie ihr Bruder es ihr befohlen hatte. Als sie das Männerhaus verlassen und ihr Kanu bestiegen hatte, nahm ihr verstorbener Bruder wieder Kontakt mit ihr auf. Das Kanu, in das sich Dshangu gesetzt hatte, begann in immer hektischer werdendem Rhythmus hin und her zu schaukeln. Die Frau kam in einen außergewöhnlichen Erregungszustand; sie versuchte, möglichst rasch nach Hause zu rudern. Aber mit dem Paddel reichte sie nur selten ins Wasser, weil das Kanu jedesmal auf die andere Seite zu kippen drohte, wenn sie das Paddel eintauchen wollte. Sie sprach laut vor sich hin und drehte sich immer wieder um. Dann schaukelte sie so stark hin und her, daß das Kanu zu kentern drohte. Dshangu hielt sich verzweifelt mit beiden Händen am Kanurand fest. Schließlich fuchtelte sie mit einer Hand durch die Luft, wie um etwas zu vertreiben. Sie sprach abgehackt. Endlich gelang es ihr, in die Nähe des Landungssteges bei ihrem Haus zu rudern. Noch immer schwankte das Kanu bedenklich. Die letzten Meter zum Steg schaffte sie nur mit letzter Anstrengung, denn immer wurde ihr Kanu wieder abgetrieben. Zuletzt gelang es ihr, aus dem Kanu auf den Steg zu springen; die alte Frau fiel hin. Das Kanu hörte auf zu schaukeln, und Dshangu betrat ihr Haus, wo ich zufällig auf sie gewartet hatte, um ihre Lebensgeschichte zu erfahren. Als sie ins Haus eintrat, verhielt sie sich wie immer, und auch ihr Mann, der die Szene

¹²⁷ Vgl. HAUSER 1973: 34. Nähere Angaben werden in der Arbeit von F. Weiss zu finden sein.

¹²⁸ Während Jahrzehnten war die Jagd auf Krokodile von europäischen und chinesischen Händlern gefördert worden. Die Einheimischen verkauften die Häute an die Händler. Die jahrzehntelange Jagd auf Krokodile, primär der Haut und nicht des Fleisches wegen, führte dazu, daß der Bestand an Krokodilen rapid abnahm. Hinzu kommt, daß die Krokodileier von den Einheimischen als geschätzte Delikatesse eingesammelt werden. Dies führte dazu, daß in der näheren und weiteren Umgebung der Dörfer die Brut der Tiere weitgehend zerstört wurde (und wird). So kam es, daß die Männer nur noch selten ein Krokodil erlegen konnten.

ebenfalls beobachtet hatte, verlor darüber kaum ein Wort. Er sagte lediglich: «Ja, ihr Bruder ist wieder einmal zu ihr ins Kanu gestiegen.» – Später war zu erfahren, daß der verstorbene Bruder ihr vorgehalten habe, sie habe zu wenig Betel ins Männerhaus gebracht.

Dshangu war, verglichen mit anderen latmul-Frauen, eine eher ungewöhnliche Frau, und ich hatte oft den Eindruck, sie sei mit ihren Gedanken irgendwo anders. Solche Kontakte mit Verstorbenen, solche tranceähnlichen Zustände, oder wie wir dies mit unseren für solche Dinge unzulänglichen Sprachbegriffen beschreiben könnten, sind heute selten. Die alten Männer meinten, heute könnten sie nur im Traum Kontakt mit den Ahnen aufnehmen. Ihr waken sei nicht mehr so stark, daß es in ihnen aufsteigen oder über sie kommen könne, deshalb hätten sie nur noch ganz selten Kontakt mit den Vorfahren.

Dshangu, die auf mich einen ungewöhnlichen Eindruck machte, wurde von den Männern und Frauen im Alltag gleich behandelt wie andere Menschen des Dorfes. Wenn sie das Männerhaus betreten durfte, so geschah dies, weil sie in engem Kontakt zu einem Ahnen stand. Und mit dem Willen der Vorfahren legitimieren auch die latmul-Männer fast jede Handlung, die über die Erfahrungswelt des Alltäglichen hinausgeht, so z. B. Kulte, die im Männerhaus unter Ausschluß der Frauen abgehalten werden.

Abgesehen von diesen Ausnahmезuständen durfte, konnte oder wollte Dshangu nie an zeremoniellen Festen teilnehmen. Eine alte Frau zu sein, bedeutet trotzdem nicht, männlichen Status zu besitzen. Nur initiierten Frauen kommt dieses Recht zu.

Die Frau, die Welt des Mannes und das «Übernatürliche»

8. Zauberei und Hexerei

Eine nicht völlig überblick- oder durchschaubare Rolle spielt die Frau bei der Zauberei im allgemeinen (der Pidgin-Ausdruck für jegliche Zauberei heißt «sanguma»).

Geschieht irgend ein Unfall oder treten in einer Familie plötzlich schwere Krankheiten auf, so wird die Ursache dafür meist in irgend einem Unrecht oder einem Vergehen gesucht, das gegenüber den Ahnen begangen wurde (dieser Einfluß der Ahnen wird in Iatmul «ku glembi»¹, auch «kundshe bauta» genannt, im Pidgin «sik bilong tumbuna»). Kann kein Unrecht gefunden werden und melden sich die Ahnen nicht (erscheinen sie keinem Familienangehörigen), so wird Zauberei, die irgendein Mann (seltener: eine Frau) ausgeführt hat, dafür verantwortlich gemacht. Will ein Mann A gegen einen Mann B Zauberei anwenden, so versucht er, Überbleibsel von Mahlzeiten von B oder Abschnitte von Fingernägeln, Haare und Exkremente von B zu erlangen. Diese Dinge muß A ins Feuer legen und sie zu Asche verbrennen lassen. Die Asche wird in ein Stück Bambus gelegt und dieses verschlossen. Mitten in der Nacht muß A den Bambus mit einem Hammer zerschlagen, worauf B im gleichen Augenblick krank wird oder sogar stirbt. Diese Art von Zauberei wird «grndap» (Pidgin: «poisen») genannt.

Ein anderer Informant gab an, daß es genüge, wenn die Essensabfälle, Haare oder Fingernägelabschnitte hinter der Feuerstelle einer Frau versteckt würden. Sobald die Frau das Feuer entfacht, werde der Mann, gegen den sich das grndap richte, krank, oder er sterbe. Das gleiche Resultat lasse sich auch dadurch erreichen, daß man die Dinge, die ganz oder teilweise die Grenze des Körpers des zu schädigenden Menschen überschritten haben², auch in einen Bambus lege. Das Bambusstück müsse man übers Feuer halten. Es werde dann mit einem Hammer entzwei geschlagen, so daß der Inhalt mit lautem Knall herausfliege. In diesem Augenblick werde der Mann (seltener: die Frau), gegen den (die) dieser Zauber gerichtet ist, von Krankheit befallen.

Neben diesem grndap, der nur von Männern ausgeübt, jedoch von allen erlernt werden kann, hat es noch eine andere Form der Zauberei (kugua) gegeben, was wohl am ehesten mit «Hexerei» übersetzt werden kann. Kugua ist – im Gegensatz zu grndap – nicht mehr oder weniger frei erlernbar, sondern ist an den Menschen, der es ausübt, gebunden. Kugua ist fast soviel wie eine Eigenschaft³. Kugua wurde (und wird) von den Leuten am meisten gefürchtet. Früher – so berichteten Informanten – habe es Männer und Frauen gegeben, die nachts zu Gräbern schlichen, dort Fleisch von Leichen (vorwiegend vom Kopf) stahlen. Das Leichenfleisch verbrannten sie dann zu Asche, über der sie einen Zauberspruch gegen jemanden sprachen. Der

¹ BATESON (1932: 423) gibt als Übersetzung für «nglembi» «trouble» an.

² DOUGLAS 1966: 121.

³ FORGE 1970: 259 nimmt (folgend der Einteilung von EVANS-PRITCHARD bei den Azande) eine ähnliche Einteilung von Zauberei (sorcery) und Hexerei (witchcraft) für die Abelam vor.

Betroffene soll davon unverzüglich schwer erkrankt oder gestorben sein. Heute – so behaupteten männliche und weibliche Informanten – gebe es nur bei Buschleuten kuguandu und kugaragwa. Dennoch schienen die Informanten nicht ganz davon überzeugt zu sein, daß es keinen Menschen mehr in Kararau gebe, der dieses Wissen oder diese Eigenschaft besitze und ausüben könnte, denn sie begannen alle zu flüstern und Blicke um sich zu werden, als sie davon sprachen. Das Wissen um kugua wurde innerhalb der Familie, oft von der Mutter auf die Tochter, weitergegeben. Männer und Frauen, die mit dem Fleisch von Leichen Zauberei ausüben, könnten nie ausfindig gemacht werden, weil sie «einen andern Weg»⁴ gehen. Dazu erhielt ich von einem Informanten die etwas vage Auskunft, daß Männer, wenn sie kugua ausüben, die Gestalt oder das Wesen einer Frau annehmen⁵. Aus Palimbe ist in einem Einzelfall ähnliches belegt⁶.

Dieses Phänomen, daß sich Männer in Frauen verwandeln oder Frauengestalt annehmen, wenn sie mit Leichenfleisch jemandem Schaden zufügen wollen, konnte von meinen Informanten nicht gedeutet werden. Es zu erklären, stellt ein Problem für sich dar. Um eine «Lösung» zu versuchen, ist ein gedanklicher Umweg nötig.

Wie schon erwähnt, fürchten sich Männer davor, daß Frauen mit Menstrualblut Zauberei gegen Männer ausüben können. Nun besteht ja die Vorstellung, daß ein Kind aus dem Blut der Frau und dem Sperma des Mannes entstehe, was damit begründet wird, daß eine schwangere Frau keine monatlichen Blutungen mehr habe. Menstrualblut gilt bis zu einem Grad als halbes (totes) Kind⁷. Die Frau besitzt die gefürchtete oder unheimliche Fähigkeit (was sich in den Verhaltensvorschriften während der Menstruation zeigt), jeden Monat etwas «Totes» zu produzieren. Diese unheimliche Fähigkeit, die für Männer gefährlich werden kann (z.B. wenn eine menstruierende Frau die Speisen eines Mannes überschreitet), gilt als der Frau innewohnend, oder anders ausgedrückt: die zerstörerische Fähigkeit wird als eine Eigenschaft der Frau betrachtet.

Meine Hypothese lautet nun folgendermaßen: in einem bestimmten Sinn wird das Menstrualblut (im Hinblick auf die Zauberei⁸), das als etwas Totes gilt, mit dem Leichenfleisch gleichgesetzt. Leichen werden in Kararau nur von Frauen begraben (ähnliches berichtet Kaberry 1941: 362 von den Abelam). Wenn ein Mann einen Toten begrabe, so sagten Informanten, verliere er die Fähigkeit, einen anderen Menschen (im Krieg) zu töten. Die gleiche Begründung war auch dafür gegeben worden, warum ein Mann keine Wöchnerin und kein neugeborenes Kind berühren dürfe (vgl. S. 126). Will nun ein Mann mit Leichenfleisch Zauberei ausüben, so besitzt er wohl das mittelnde Objekt (die Fleischstücke), jedoch nicht die Macht darüber, weil er nicht über die zerstörerische Macht oder gefährdende Fähigkeit verfügt. Diese gefährdende Eigenschaft ist an die Frau gebunden. Deshalb muß ein Mann die Gestalt oder das Wesen einer Frau annehmen, wenn er wirksam Macht über das vermittelnde Objekt erlangen und somit einen Menschen treffen will.

In einer Mythe, die von Mindsh aufgenommen werden konnte, wird geschildert, wie die Menschen in den Besitz von Zaubermacht («Zauber» hier in einem umfassenden Sinn) gelangten:

⁴ Vgl. BATESON 21958: 237.

⁵ FORGE (1970: 259) gibt für die Abelam an: «... sorcery being exclusively the province of men and witchcraft of women.» Hexen werden bei den Abelam als «ku-tagwa» bezeichnet. Winthuis (1928: 261–262, Anmerkung 71) schreibt von den Gunantuna auf der Gazelle-Halbinsel: «Der angangar-Zauberer, der seinem Opfer die Seele rauben bzw. ihn töten will, verkleidet sich als Frau..., d.h. er gibt sich den Anschein einer Frau, oder besser: er verwandelt sich in eine Frau...».

⁶ Mündl. Mitteilung von M. Stanek.

⁷ BATESON 21958: 42, gibt an, daß die Nachgeburt als Kind der Mutter betrachtet wird.

⁸ FORGE (1970: 268): «The kwu (ku-tagwa) would appear to be inactive before puberty...»

«Als die Erde schon fest geworden war und die Menschen schon recht zahlreich geworden waren, hatten wir nicht dieses Wissen (Pidgin: «lo»), wie man einen andern Mann krank machen oder einen kranken Mann gesund werden lassen kann oder wie man einem anderen Menschen hilft. Wir hatten dieses Wissen noch nicht erlangt. Nur ganz vereinzelt verfügte ein Mann über diese Macht; ein einziger Mann, den wir tshukendimi⁹ nennen, nur dieser Mann verfügte über großes Wissen, das er an uns weitergab; jetzt besitzen wir dieses Wissen. Er ist dieser Mann, der über dieses Wissen wacht. Er verteilte an uns dieses Wissen; jetzt haben wir es, das Wissen eines Zauberarztes (Pidgin: «dokta») und das schädigende Wissen (Pidgin: «nongut»), um einem Menschen zu schaden. Tshukendimi steht an der Spitze aller, die dieses Wissen kennen, er hat uns dieses Wissen gegeben.

Einst bestimmte er zwei Männer, die dieses Wissen (im Pidgin dieses Mala als «wok» bezeichnet) beaufsichtigen sollten, Agasawan und Magasawan. Er war der Herr, und die beiden die Aufseher seines Wissens.

Ein Mann, Tshanguan, und dessen Frau, Mündshunguia, hatten zwei Kinder. Die Eltern gingen auf Nahrungssuche (im Pidgin als «painim abus» bezeichnet). Ihre beiden Kinder heißen Kagabanda und Agabanda, und Kigendali und Abandali, jedes hat zwei Namen (von jedem Namenpaar je einen). Die beiden Kinder machten sich auf die Suche nach ihren Eltern. Sie suchten lange, bis sie zu einer Frau kamen, die Kutagushet heißt; sie ist eine alte Frau. Die beiden kamen zu ihr. Sie sahen sie. Die alte Frau fragte die beiden Kinder: «Warum kommt ihr hierher?» Die beiden antworteten: «Oh, du alte Frau, wir zwei suchen Vater und Mutter, unsere Eltern, Tshanguan und Mündshunguia, sind sie bei dir vorbeigekommen, hast du sie gesehen?» Die alte Frau sagte: «Nein, ich habe die beiden nicht gesehen, ich habe nur euch gesehen. Ich gebe euch zu essen, und wenn ihr gegessen hat, so müßt ihr umkehren.» Die Kinder blieben, sie warteten. Die alte Frau kochte etwas zu essen und gab es den beiden Kindern. Als sie gegessen hatten, sagte sie: «Geht jetzt den Weg zurück, auf dem ihr gekommen seid.» Die beiden Kinder machten sich auf und gingen den Weg zurück, den sie gekommen waren. Sie liefen lange, bis der Weg nicht mehr weiter führte. Deshalb kehrten die beiden zu der alten Frau Kutagushet zurück. Die Frau sagte: «Oh, warum seid ihr zurückgekommen, wollt ihr nicht zu Vater und Mutter gehen?» Die Kinder antworteten: «Nein, alte Mutter, wir wollten heimgehen, aber der Weg führte plötzlich nicht mehr weiter; deshalb kamen wir zurück.» Die alte Frau sagte: «Geht wieder.» Also gingen die beiden wieder fort, zum zweiten Mal. Sie liefen, bis der Weg wiederum nicht mehr weiter führte. Sie kehrten wieder zur alten Frau zurück, zum dritten Mal. Diese befahl: «Geht wieder!» Die Kinder verließen sie, zum dritten Mal, aber der Weg führte wiederum nicht weiter. Die beiden kehrten zum vierten Mal um.

Die alte Frau sagte: «Also gut, ihr könnt hier bleiben und bei mir schlafen.» Sie behielt die beiden bei sich, die Kinder legten sich schlafen. Die beiden schliefen. In der Nacht, als der Morgen nicht mehr ganz fern war, nahm sie einen Speer und schloß damit die Öffnung des Schlafkorbes. Sie schloß damit die Öffnung des Korbes, durch die man hinein- und hinaus kriechen kann, fest zu. Es gibt bei diesen Schlafkörben keine zweite Öffnung. Sie verschloß die Öffnung des Korbes ganz. Die beiden Kinder waren nun darin eingeschlossen. Die Kinder wollten aus dem Schlafkorb kriechen, aber sie schafften es nicht. Die Frau sagte zu ihnen: «Bleibt liegen, ich werde jetzt gehen und im Dorf einige Männer versammeln. Dann werden wir Feuerholz sammeln gehen. Wir werden Wasser und einen großen Tontopf holen, um euch zu kochen. Wir werden uns hier versammeln. Jetzt können wir euch töten.» Sie sagte das, die beiden hörten zu und weinten in diesem Schlafkorb.

Die Frau ging und rief einige Männer im Dorf zusammen, damit sie Feuerholz holen und brechen helfen, Wasser holten und dann zu ihr kämen. Diese Männer waren Menschenfleischesser; es war das Dorf der Menschenfleischesser. Die Frau war eine Menschenfleischesserin, diese Frau Kutagushet und ihr Mann, Kishiget. Die Kinder waren im Dorf der beiden. Jetzt war es soweit, daß alle die Kinder töten wollten. Alle hatten Wasser geholt, Feuerholz klein gemacht; alle waren nun bereit.

Zwei Frauen, Dīmanagui¹⁰ und Damanagui, sahen zu. Sie dachten: «Dieses Wissen von

⁹ Der Informant gab zu einem späteren Zeitpunkt an, es gebe zwei Arten von Sanguma, die eine sei Tshukendimi, die andere Dīmanagui.

¹⁰ Vgl. die vorangegangene Anmerkung.

unserem Vater Tshukendimi, warum kennen nur wir es, und unsere beiden Brüder, Agasaban und Magasaban, die beiden Wächter, sie kennen es nur; wir aber können es weitergeben, es an alle verteilen?» Die beiden dachten dies. Sie sagten zu den Kindern: «He, ihr Kinder im Schlafkorb.» Die Kinder antworteten: «Ja, wir beide sind hier.» Dīmanagui und Damanagui gingen zu ihnen hin und öffneten den Korb, indem sie den Speer herauszogen; die Kinder krochen heraus. Die Schwestern sagten: «Jetzt geht und tötet ein Schwein, das dieser Frau Kutagushet und diesem Mann Kishiget gehört.» Die Kinder gingen hin und töteten das Schwein. Dann errichteten sie auf einem Talis-Baum (in Iatmul: «kalaga») eine Plattform. Die Kinder blieben auf der Plattform hoch oben im Baum. Sie kochten das Schwein; die beiden setzten sich und aßen.

Die Frau Kutagushet hatte inzwischen ihren Mann und einige weitere Männer herbeigeholt. Sie hatten Feuerholz klein gemacht; sie hatten Wasser geholt; sie waren gekommen. Jetzt fragten sie: «Sind die Kinder noch da?» Sie waren nicht mehr da; sie waren nicht mehr im Schlafkorb. Alle fragten sich jetzt, wo sie seien. Alle zogen am Speer, mit dem der Schlafkorb verschlossen gewesen war. Alle öffneten ihn. Alle blickten hinein. Die Kinder befanden sich nicht mehr im Korb. Die Kinder hatten ihn verlassen. Die Frau begab sich zum Schweineverschlagn, um nach dem Schwein zu sehen, aber es war nicht dort. Es war tot und befand sich nicht mehr dort. Sie hätte auf das Schwein und auf die beiden Kinder aufpassen müssen. Sie fragte die beiden Frauen, die Schwestern Dīmanagui und Damanagui, sie fragte die beiden. Diese antworteten: «Du wirst sie finden.» Kutagushet ging nun fort, sie suchte und suchte, dann sah sie in die Höhe und erblickte die Kinder auf dem Baum. Die beiden saßen auf einer Plattform. Sie sagte: «Ah, ihr beide habt mein Schwein getötet und dann seid ihr da hinauf geklettert.» Sie rief nun alle Männer des Dorfes herbei. Sie kamen, alle riefen, alle wollten diese beiden Kinder töten, aber der Baum war sehr hoch. Alle dachten, daß es nicht möglich sei. Sie suchten um Rat bei Dīmanagui und Damanagui, die beiden besaßen sehr viel Macht (im Pidgin: «paua long lukautim ologeta lo long graun, long kilim man na long oraitim man»), um Menschen zu töten und zu heilen. Alle kamen zu diesen beiden Frauen und klagten ihnen ihr Leid. Sie sagten: «Wir können euch nicht helfen, die Kinder zu töten.» Die beiden Schwestern wollten dies nicht haben.

Alle machten sich nun auf, töteten ein Schwein und veranstalteten ein großes Essen für die beiden. Dann nahmen sie Muschelgeld und legten dieses auf die Arme der beiden. Alle kauften sie jetzt (im Pidgin als «baiim» bezeichnet), alle wollten die Kinder töten. Die Schwestern nahmen das Muschelgeld an. Die jüngere sagte zur älteren Schwester, Dīmanagui: «Oh, Schwester, geh, hole den Netsack mit dem Kalkbehälter. Ich werde es versuchen. Ich werde eine Betelnuß essen.» Dīmanagui gab der jüngeren Schwester den Netsack und den Kalkbehälter. Sie aß davon, es war sehr scharf (im Pidgin: «paitim mor»). Sie hatte Zauberkraft (wurde von Mindsh als «magic» bezeichnet) oder irgendeine Kraft («lo»), um Menschen zu töten. Dieser Kalk war sehr heiß, er war sehr heiß. Sie versuchte es, deshalb aß sie davon. Sie sagte: «Es reicht, ältere Schwester, du kannst es versuchen, es ist zu schwierig. Dein Kowar oder irgendetwas wäre gut.» Die ältere Schwester sagte zur jüngeren: «Gib mir nun deinen Netsack und deinen Kalkbehälter. Ich werde davon essen, ich werde es versuchen.» Die jüngere Schwester gab ihren Netsack und den Kalkbehälter der älteren Schwester. Die ältere Schwester aß davon, sie versuchte es, aber (der Kalk) war heiß, sehr heiß. Beide (Frauen) fühlten sich jetzt gleich heiß, beide zusammen, beide waren sehr heiß. Sie sagten: «Oh, jetzt ist es gut, jetzt können wir hinaufgehen.» Die beiden riefen Namen: «Schwester, du wirst mich jetzt sehen, wie ich den Wipfel des Baumes abschneide, dann werde ich Kalk auf die beiden streuen», rief die ältere der jüngeren zu. Die jüngere sagte: «Schwester, ich auch, ich werde den Wipfel des Baumes abschneiden, dann werden wir die Plattform der Kinder mit Kalk bestreuen.» Die beiden sprachen so, so war die Macht der beiden, die Zauberei der beiden.

Als die beiden Schwestern den Baum umkreisten, um in die Höhe zu gelangen, entstand sanguma-Feuer am Hintern der beiden Schwestern. Es leuchtete sehr stark. Die beiden gingen in die Höhe. Eins, zwei, waren sie droben. Sie schnitten den Wipfel des Baumes ab, mit einem Steinmesser. Sie schnitten ihn ab, aber die Kinder fielen nicht hinunter. Die beiden hatten einen Zauberspruch (Pidgin «lo») gemacht, den ihnen ihr Vater beigebracht hatte. Die beiden blieben oben. Sie machten dieses stori-singing und die beiden flogen davon

wie dieser Vogel Tointoin, ein roter Kakadu; unten am Flügel ist dieser Kakadu rot und oben grün, dieser kleine Kakadu. Die Kinder flogen davon. Die beiden riefen: «Wir kehren zu unserem Vater zurück. Diesen Baum nennen wir Tshanguan.» Die beiden riefen den Namen ihres Vaters und kehrten an den Ursprungsort von uns allen, nach Meßinbragui zurück. Sie kehrten zu ihrem Vater zurück. Jetzt gibt es diese Vorfahren (Pidgin: «tumbuna»), alle diese Clans, alle leben hier in Kararau, Kamenimbit, Angerman, Mindimbit, Palimbe und Yentshan. Dieser rot-grüne Kakadu ist das Zeichen aller.

Dimanagui und Damanagui kamen wieder auf die Erde hinunter und sagten zu allen: «Ihr Männer des Dorfes, jetzt habt ihr unsere Macht gesehen. Unser Sanguma ist zu Ende.» So sprachen die beiden. Alle sagten: «Wir kennen euch, ihr beide besitzt großes Wissen. Ihr könnt jetzt dieses Wissen aufteilen und jedem ein kleines Stückchen davon geben, damit wir alle auf dieser Erde, am Ursprungsort Meßinbragui, etwas davon haben.» So sprachen alle, weil sie viel Muschelgeld den beiden gegeben hatten. Deshalb mußten die beiden ihr Wissen weitergeben. Die Schwestern sagten: «Kommt alle her, setzt euch, bleibt hier und wartet.» Die beiden gingen zu ihnen. Sie erzählten Stück um Stück von ihrem Wissen. Die Schwestern verteilten alles an die Leute. Als sie damit fertig waren, sagten sie zu den Männern: «Ihr könnt nun die Hand ausstrecken. Streckt sie her! Alle großen und kleinen Männer, Frauen und Kinder, alle sollen kommen.» Die beiden nahmen den Kalkbehälter, der ihnen gehörte, den Kalkbehälter aus Bambus, und leerten ganz wenig Kalk in die Hand der Frauen, der Kinder und der Männer. Die Schwestern gaben allen davon, bis der Kalk zu Ende war. Dann nahmen sie den Kowar und verteilten davon an alle Menschen. Dann sagten sie: «Jetzt habt ihr, ihr Leute von Meßinbragui, Wissen von unserem Wissen erhalten», so sprachen beide, «jetzt haben wir nur noch den leeren Kalkbehälter, nur noch den leeren Netsack. Wir werden nur noch auf euch aufpassen können. Jetzt könnt ihr Menschen töten mit böser Zauberei (Pidgin: «poisen») und Zauberei («Sanguma»). Wenn es euch leid tut, könnt ihr den Schaden rückgängig machen. Ihr könnt Leute töten und heilen; ihr könnt dafür Betelnuß und Betelpfeffer, Muschelgeld und Schildpatt annehmen (für die Zaubersprüche, die ihr für andere Menschen ausführt.) So könnt ihr arbeiten, etwas (einen Zauberspruch) machen und dafür etwas annehmen. So könnt ihr leben.» Nachdem die Schwestern so gesprochen hatten, war das Wissen der beiden zu Ende. Jetzt konnten sie nur noch über die andern wachen. Jetzt besitzen wir Männer und Frauen dieses Wissen und wir üben es aus.»

In dieser ziemlich ausführlichen Mythe wird – inbezug auf die Zauberei – folgendes ausgesagt: Der Vater aller Zauberei war Tshukendimi. Er hatte zwei Männer (Söhne?), Agasawan und Magasawan, bestimmt, die über das Wissen wachten. Diese wiederum besaßen zwei Schwestern, Dimanagui und Damanagui. Nur sie waren in der Lage, es anzuwenden und es an die Menschen weiterzugeben. Es ist möglich, daß die Brüder mit ihren Schwestern identisch sind, daß heißt, die Schwestern stellen den «weiblichen Aspekt» der «Brüder» dar, da sie nur als Frauen in der Lage sind, Zauberei auszuüben. Die «Schwestern» wundern sich selbst, warum nur sie, nicht aber ihre «Brüder», die Macht zum Zaubern und zum Weitergeben des Wissens besitzen.

Einen Hinweis zum Verständnis dieses Phänomens mag vielleicht jener Abschnitt der Schilderung geben, in dem beschrieben wird, wie die beiden Frauen in die Höhe schweben, um der Kinder habhaft zu werden. Dabei leuchtet am Hintern (was nicht genauer spezifiziert wird) der Frauen Sanguma-Feuer¹¹ auf. Die «Schwestern» mußten heiß werden, bevor sie in die Höhe fliegen konnten. – Sanguma-Männer und -Frauen würden «einen andern Weg» gehen, hatten meine Informanten angegeben. Sie würden nicht zu Fuß gehen; deshalb könne man sie nie ausfindig machen. In einer andern Mythe wird berichtet, wie ein Sanguma-Mann auf seinem Speer durch die Luft flog, nachdem er sich die Haut mit roter Erde eingerieben und Betel gekaut

¹¹ In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß das Feuer in der Urzeit in der Vagina einer Frau gefunden wurde. – Aus dem Maprik-Gebiet ist gleiches belegt (SCHUSTER 1965: 383–384); vgl. auch SCHMITZ 1960: 268 (Mythe von Dempwolff von der Insel Bilibili).

hatte. In Gaikorobi¹² wurde angegeben, daß kuguandu nachts fliegend das Haus verlassen, während deren Frauen das Feuer schüren müssen.

Abschließend soll im Hinblick auf die Mythe noch folgende (hypothetische) Schlußfolgerung gezogen werden: Sanguma-Männer und -Frauen können fliegen (oder anders formuliert: Fliegen ist eine Voraussetzung für Hexerei). Dies setzt seinerseits voraus, daß der kugua-ndu «heiß» wird. Die «Hitze», das «Heißwerden», gilt als Eigenschaft der Frau insofern, als es offensichtlich mit ihren Genitalien in Verbindung gebracht wird.

Als letzter Schritt in der Beweisführung der Hypothese (und auch der eher unbestimmten Angabe der Informanten), daß Hexerei an das Wesen der Frau gebunden ist, wäre noch die Verbindung von Hitze und zerstörender Kraft zu belegen. Hier jedoch zeigt sich eine Lücke im ethnographischen Material; es läßt sich – wenigstens aus unseren Unterlagen – keine Aussage beibringen, nach der z. B. eine Wöchnerin deshalb als gefährlich gelte, weil sie eben «heiß» sei. Wir wissen nur soviel, daß eine Wöchnerin kein Feuer in der Herdschale entfachen darf. Zudem kann doch darauf hingewiesen werden, daß Rot (und auch Blut?) als heiße Farbe gilt¹³. Eine Verbindung von Hitze und zerstörender Kraft ist jedenfalls nicht von vornherein abzulehnen, müßte jedoch im einzelnen noch belegt werden.

9. Die Frau und das kultische Leben der Männer

Im allgemeinen, so kann gesagt werden, sind Frauen von allen Kulte der Männer ausgeschlossen. Wie schon aus dem Dorfplan hervorgeht, dürfen Frauen nicht einmal in die Nähe der – heute eher traurigen Überbleibsel der einstmals stolzen – Männerhäuser kommen und müssen einen weiten Bogen darum herum machen. – Heute besucht alle zwei bis drei Monate einmal die Krankenschwester das Dorf, um schwangere Frauen zu beraten, Kinder zu impfen und verunfallte oder kranke Menschen zu verarzten.

Zu diesem Zweck fuhr die Krankenschwester aus Kapaimari jeweils bis vor eines der Männerhäuser und trug dann ihren Medikamentenkoffer kurzerhand ins Innere des Hauses. Als bald kamen alle Frauen mit Kleinkindern herbei und betraten das Männerhaus ohne Zögern. Die Männer zogen sich mürrisch auf eine Bank zurück und vertrieben jede Frau, die unmittelbar nach der Behandlung noch im Männerhaus herumstand: es sei nun Zeit, sie solle gehen. Die Besuche im Männerhaus sahen die Männer nicht gerne, obwohl sie die Nützlichkeit der medizinischen Betreuung einsahen. Aber die Invasion der Frauen in ihren Bereich war ihnen unerträglich.

In Kamenimbit klagten die alten Männer noch immer darüber, daß die Mission den Frauen die langen Bambusflöten, die vor den Frauen mit besonderer Sorgfalt versteckt gehalten werden, gezeigt habe¹⁴.

Das Zentrum fast aller Feiern ist das Männerhaus. Während der Festzeit dürfen sich die Frauen nicht in die Nähe des Männerhauses wagen. Handelt es sich um ein besonders wichtiges Ereignis, so wird neben dem Männerhaus eine Umzäunung aus Blättern errichtet, innerhalb der dann die Zeremonie abgehalten wird. Früher spielte

¹² Mündl. Mitteilung von M. Schindlbeck.

¹³ Vgl. FORGE 1962: 10–11. Die rote Farbe gilt als «heiß», «irritierend» und «kraftvoll».

¹⁴ BATESON 1936: 163–164, berichtet über das gleiche Ereignis.

sich dort auch der größte Teil der Initiation ab. In Kararau sind es heute noch in erster Linie die Flöten, die vor den Frauen geheimgehalten werden. Sie wurden niemals offen im Männerhaus geblasen, sondern immer innerhalb einer Umzäunung.

Als in dem dem Dorf gegenüberliegenden Wald Sagoblätter für das Dach eines neuen Hauses geschnitten wurden, wickelten die Männer die Flöten in Blätter ein, bevor sie sie ins Kanu legten, um sie mitzunehmen. Die Frauen mußten sich in die Häuser zurückziehen; jene, die sich in einiger Entfernung ihrer Hütten befanden, eilten mit ihren Kindern in den Wald auf der Rückseite des Dorfes. So versteckte sich Amblangu mit zwei ihrer Kinder auf der Rückseite unseres Hauses, als sie von den Männern, die mit ihren Flöten heimkehrten, überrascht wurde. Sobald die Männer gelandet waren und die Flöten versorgt hatten, kam Amblangu wieder aus dem Versteck hervor. Aber sie war keineswegs verschüchtert oder verängstigt: «Ich habe schreckliche Angst gehabt», versicherte sie uns, aber dazu machte sie ein solch strahlendes, ja fast übermütiges Gesicht, daß es uns schwer fiel, dies zu glauben.

In einem Männerhaus wurden einmal zwei Mai-Masken geschnitzt. Als die Schnitzarbeit beendet war, sollte der im Maskengesicht dargestellte Ahne der Nyamei-Hälfte befragt werden, ob er bereit sei, die Schnitzerei zu akzeptieren. Zu diesem Zweck wurde eine Maske des gleichen Typus, die aber der Nyauai-Hälfte gehörte, hervorgeholt. Zwei Männer hielten sie im Männerhaus der Nyamei so lange horizontal über eine Feuerstelle, bis sie langsam hin- und herzu pendeln begann. Dann stellten die alten Männer dem Ahnen, der in die Maske gestiegen war, Fragen. Während dieser Zeit herrschte im Männerhaus eine gespannte Atmosphäre: die Männer blickten gebannt auf die pendelnde Maske. Als einmal eine Frau eine Hausleiter hinunterstieg, wurden sie aufgeregt. Sie riefen der Frau zu, sie solle sofort ins Haus zurückkehren, was diese auch tat. – Ein anderes Mal wurde die rund einstündige Befragung unterbrochen, als etwa 50 Meter vom Männerhaus entfernt eine Frau mit dem Kanu am Ufer anlegte und dann an Land stieg. Die Frau blickte zwar nicht zum Männerhaus hinüber, wohl weil sie ahnte oder bereits gesehen hatte, was die Männer im Männerhaus machten. Die Befragung wurde augenblicklich eingestellt – aber nur solange, bis die Frau, verfolgt von den Blicken der Männer, in einem Haus verschwunden war.

In Mindimbit hatten wir Gelegenheit, dem ersten Fest, das anlässlich der Einweihung eines Männerhauses¹⁵ abgehalten wird, beizuwohnen.

Am Morgen, als das Fest begann, versammelten sich die Männer vor der Vorderfront des Männerhauses. Zwei alte Männer riefen die Namen der wichtigsten Ahnen des Mandali-Clans (der das Männerhaus gebaut hatte) auf. Die Frauen und Kinder sahen aus einiger Distanz zu. Später bliesen Männer im oberen Stockwerk des Männerhauses lange Bambusflöten. Wenn man genau hinsah, konnte man sie sehen, denn das Dach bestand nur aus losen Palmblattwedeln. Unmittelbar vor der Vorderfront des Männerhauses war eine weibliche Figur aus gedrehten Kokospalmblättern errichtet worden (vgl. die Beschreibung auf S. 98). Als nun die Pflanzen neben dieser Figur sich zu schütteln begannen (weil ein Mann im oberen Stockwerk des Männerhauses an einem Faserseil, das mit den sogenannten totemistischen Pflanzen verbunden war, ruckartig zog), tanzten die Frauen in der einen Richtung um die Rondelle herum, die Männer in der Gegenrichtung.

Neben dem Männerhaus war eine kleine Umzäunung errichtet worden, in der zwei Männer in kurze Bambusrohre sangen. Später sangen sie im Innern des Männerhauses während vieler Stunden sagi.

Der Tanz der Frauen um die Rondelle mit der Kokosblätterfigur und den totemistischen Pflanzen war die einzige aktive Beteiligung der Frauen an diesem für die Gemeinschaft

¹⁵ Mindimbit steht immer noch unter dem Einfluß der SDA-Mission. Schon Bateson erwähnte, daß das Dorf stark von der europäischen Kultur berührt worden sei. Viele Jahre lang muß das zeremonielle Leben weitgehend stillgelegen haben. In den letzten Jahren jedoch fand eine Wiederbelebung statt, die von einem Mann angeführt wurde, der jedem Europäer erzählte, daß er der Boy von Meßinbrawan (der einheimische Namen von Bateson) gewesen sei. Die Wiederbelebung resultierte 1972/73 im Bau eines (zwar bescheidenen) Männerhauses.

der Männer außerordentlich wichtigen Fest (Männer aus Kararau, Timbunke und Tam-bunum waren dazu eingeladen worden). Die Frauen tanzten gelöst, ja fast ausgelassen. Wenn sie nicht gerade tanzten, zogen sie sich etwa 50 Meter vom Männerhaus zurück und saßen bei einer großen Schar von Kindern.

Als ich mich ein wenig zu laut bei den Frauen erkundigte, ob sie eigentlich wüßten, was im Männerhaus vor sich gehe, machten sie mir ein Zeichen, leise zu sprechen. Dann antworteten sie flüsternd, ja, zwei Männer befänden sich im oberen Stockwerk des Hauses und bliesen die langen Bambusflöten. Ein weiterer Mann ziehe am Seil, deshalb werde der Baum so hin- und hergeschüttelt. Und in der Umzäunung seien auch zwei Männer, die in kurze Bambusrohre sängen. Die Frauen lachten nicht, als sie mir erzählten, was im Männerhaus geschehe. Sie sprachen ernsthaft vom Geheimnis der Männer. Es schien, als seien sie stolz auf ihre Männer, die so viele geheimnisvolle Dinge auszuführen verstehen – wohl eher geheimnisvolle als geheime. Trotzdem – so hatte ich den Eindruck – wollten die Frauen bewußt das Wissen um das Geheimnis der Männer geheim halten, vielleicht weil sie sich ein Leben mit Männern ohne Geheimnis nicht vorstellen konnten.

Das Halten einer geheimen Sphäre, des Kultes, trägt bei den Iatmul-Männern wesentlich zur Erlangung einer gewissen «Selbstsicherheit» und Eigenständigkeit gegenüber den Frauen bei, ja, es dient vielleicht sogar zur Erlangung und Bestätigung der eigenen Identität¹⁶. Diese Behauptung kann am besten durch folgende Beispiele belegt werden:

In Gaikorobi¹⁷ spielen die Männer oftmals im Busch auf langen Bambusflöten, und zwar in der Nähe der Wege, die zum Marktplatz führen. Die alten Männer hielten es für notwendig, daß jedes Mal die Flöten geblasen werden, wenn sich die Frauen auf den Markt begeben. Hielten sich die jüngeren Männer nicht daran und ließen sie das Flötenblasen bleiben, so wurden sie später von den älteren Männern zurechtgewiesen.

Wenn aber auf den Flöten gespielt wurde, so sandten die Männer einige junge Burschen aus, die sich hinter Bäumen in unmittelbarer Nähe des Marktweges verstecken mußten, um auszukundschaften, was die Frauen untereinander über das Flötenspiel sagten, ob sie es als gut beurteilten oder ob sie etwas daran auszusetzen hatten. Diesen Kommentar der Frauen teilten die Spione den übrigen Männern später mit, die dann das Gehörte diskutierten.

Bateson (21958: 128) sagt über die Flötenspieler «... and if they make a technical blunder in the performance, it is the laughter of the women that they fear.»¹⁸

Mead schreibt von Tchambuli (Chambri)¹⁹, daß die Frauen die Rolle des entfernten Beobachters spielen, was die Geheimnisse der Männer anbelangt: «They carefully avoid referring in public to the fact that they know all about the tambran secrets. Perhaps it is a matter of form and courtesy between the sexes...»

Die Kulte, an denen Frauen und Kinder nicht teilnehmen dürfen und die deshalb Geheimnischarakter besitzen, zählen zur Sphäre des Mannes. Im Fall der Iatmul spielen die Frauen und Kinder die Rolle der Unterprivilegierten, der vom Kult Ausgeschlossenen, ohne die der Kult der Männer nicht auskäme²⁰.

¹⁶ ERIKSON (1966: 124): «Der Begriff der «Identität» drückt also insofern eine wechselseitige Beziehung aus, als er sowohl ein dauerndes inneres Sich-Selbst-Gleichsein wie ein dauerndes Teilhaben an bestimmten gruppenspezifischen Charakterzügen umfaßt.»

¹⁷ Mündl. Mitteilung von M. Schindlbeck.

¹⁸ Ähnliches ist auch von anderen Bevölkerungsgruppen bekannt. READ (1952: 7) über die Gahuka-Gama. Die Begründung der Männer, warum die Frauen die Flöten nicht sehen dürfen, lautet: ««Should they know», the men explained, «they would laugh at us.»»

¹⁹ MEAD 1934: 266.

²⁰ WEIDKUHN (1972a: 8): «Religionssoziologisch gesehen, spielen sie (die Frauen) die Paria-Rolle, ohne die meines Wissens kein Kult auskommt. Sie vertreten die Fremdheit, die mit jeder Normsetzung untrennbar verbunden ist.

Auch im Fall des Maskenschnittzens in Kararau wußten die Frauen erstaunlich gut Bescheid darüber, was im Männerhaus vor sich ging. Sabwandshan sagte: «Wenn ich in der Nähe des Männerhauses bin, schaue ich nicht hin, erst wenn ich ein Stück davon entfernt bin; oder vom Haus aus blicke ich durch die Ritzen der Hauswände, um zu sehen, was die Männer dort machen.» Mingu erzählte ähnliches, als die Männer die langen Flöten in den gegenüberliegenden Wald mitnahmen. Auch kennen die Frauen den Namen und die Stimme jeder Flöte. Ich habe mehrere Frauen probeweise nach den Namen der Flöten befragt. Nach einigem Zögern und nachdem ich ihnen zugesichert hatte, daß ich den Männern nichts erzählen würde, nannten sie die Namen der Flöten.

Die Sanktionen, mit denen die Männer jene Frauen bestraften, die sich zu sehr für Kultinstrumente und Rituale interessierten, waren früher drastisch und abschreckend. Früher, so versicherten die Männer immer wieder, sei eine Frau, die den geheimen Dingen nachspionierte habe²¹, getötet worden. Aber auch die ältesten Informanten vermochten keinen konkreten Fall zu zitieren, in dem dies auch wirklich geschehen wäre. Vielmehr wurden Frauen, die zum Beispiel eine Flöte gesehen hatten, nach männlichem Vorbild initiiert. Der Narbentatauierung ging eine Vergewaltigung durch Männer der initiierten Hälfte (die Initiationshälften wurden in Kararau als Kishit und Miwat bezeichnet²²) voraus (vgl. die Gespräche mit initiierten Frauen S. 170f.).

Ich hatte nie den Eindruck, daß die Frauen als Gruppe die Männer um ihre exklusive kultische Sphäre beneiden. Immerhin steht der Mann nach außen in der kulturellen Wertung höher als die Frau; aber vielleicht wäre es korrekter zu sagen: Männer und Frauen unterliegen verschiedenen Wertskalen, die sich nicht miteinander vergleichen lassen. Geht man jedoch von den Mann und Frau zugebilligten Rechten aus, so ist der Mann zweifellos im Vorteil, weil Männer einen größeren Einfluß auf die Normsetzung besitzen und die Gesellschaft – mit dem Zentrum des Männerhauses, in welchem legislative, exekutive und richterliche Entscheide gefällt werden – verwalten.

Dennoch hat es immer wieder Fälle gegeben, in denen eine einzelne Frau oder ein einzelnes junges Mädchen versucht hat, den Status eines Mannes zu erreichen, indem es sich von einer Altersgenossin Narbentatauierungen beibringen ließ. Aber dies sind seltene Ausnahmen (vgl. S. 177).

Die Frauen feiern hin und wieder Feste, die Nachahmungen derjenigen der Männer sind, die aber keinen exklusiven Anspruch erheben. So fand zum Beispiel einen Monat, nachdem die Männer ein aufwendiges shabmla-Fest²³ abgehalten hatten, ein Frauenshabmla statt. Während bei jenem der Männer das Hauptgewicht auf dem zeremoniellen Austausch zwischen den Moieties und dem Erzählen des mythischen Ursprungs des Festes lag, bestand das Fest der Frauen hauptsächlich aus dem Zubereiten und Verzehren von Speisen. Die Lieder, die die Frauen während des Anlasses (auf den die Männer mißbilligend herabblickten und kopfschüttelnd meinten: «die Frauen sind verrückt») sangen, entsprachen in ihrer Art jenen der Männer, nur daß sie in einer ausgesprochen fröhlichen Atmosphäre gesungen wurden^{23a}. Das

²¹ Vgl. auch BATESON 1958: 99.

²² BATESON 1932: 434 erwähnt diese beiden Initiationshälften für Mindimbít.

²³ Vgl. auch BATESON 1932: 270.

^{23a} Unter anderem sangen die Frauen folgendes – dem Yagum-Clan zugeordnetes – Lied (mbal), das vorwiegend aus einer Aufreihung von verschiedenen Namen des Urkrokodils Kaßak bestand:

walkaßak	mambakaßak	típmuín guíwan walana
1. Name des Krokodils	2. Name des Krokodils	ich schließe das Maul des Krokodils
dshangu dshangu guíwan walana waan nyamei		
auf dem Grund des Wassers schließe ich das Maul des Krokodils, ich bin deine Mutter		
yimbuno kalanmbo kiapmaladga brandoro brandoro ooo-e		
ihre Haut ist glitschig	(unübersetzbarer Ausruf)	

Frauenshambla erhält damit einen ganz anderen Akzent als das Männershambla. Der Hauptunterschied zwischen beiden liegt wohl darin, daß die Frauen keinerlei Anspruch auf irgendeine religiöse Beziehung beanspruchten, sondern den geselligen Anlaß als solchen genossen. Wenn sie mythische Clannamen rezitierten, bevor sie die eigentlichen Lieder, *sagi*, sangen, so taten sie dies in tiefem Ernst, weil sie die Autorität der Ahnen, die nicht nur für die Männer, sondern auch für sie Gültigkeit besaß, anerkannten. Dies steht jedoch in keinem Gegensatz zur fröhlichen Atmosphäre, die sonst während des ganzen Festes herrschte, da sich die Frauen nicht über das Männershambla lustig machten. Der Unterschied zwischen beiden Festen mag den Frauen selbst gar nicht so deutlich geworden sein.

Wie – gesamthaft betrachtet – aus den aufgeführten Beispielen hervorgeht, sind die *Iatmul*-Frauen in bezug auf die Kulte vor allem (bewundernde) Zuschauer. Ihr Blickwinkel und ihr Verhältnis zum Kult sind anders als die der Männer. Aber von «Kultunfähigkeit der Frau»²⁴ zu sprechen, ist ein Verkennen der Situation. Dieser Begriff beinhaltet zugleich eine Wertung insofern, als er implizit die «Befähigung» zum Kult als positiv und die «Unfähigkeit» zum Kult als Mangel deklariert. Er spiegelt auch die Tatsache zu wenig wider, daß die Zulassungsbedingungen zum Kult von den Vertretern des einen Geschlechts formuliert worden sind, mit dem Ziel, das andere Geschlecht vom Kult auszuschließen. Zudem postuliert dieser Begriff, daß der Bereich der Kulte für Männer und Frauen *gleichermaßen* anzustrebende Ziele darstellen, was den – in weiten Gebieten Melanesiens – für Männer und Frauen verschiedenen Wertsystemen widerspricht. Das europäische Produkt des Gleichheitsgedankens wurde zweifellos in die Ethnographie Melanesiens hineingetragen. Der Verklärung des Religiösen, die sich im Topos von der «Kultunfähigkeit der Frau» niedergeschlagen hat, können folgende Funktionen des Kultes (mit realen Konsequenzen) entgegengestellt werden:

- soziale, religiöse legitimierte Kontrolle über die wirtschaftlich weitgehend selbständigen Frauen,
- Festigung des Zusammengehörigkeitsgefühls der Männer gegenüber den Frauen; Schaffung eines Gegengewichts zu den Bereichen der Frauen.

Dieser zweite Punkt bedarf der Erläuterung. Auf welcher unsicherer Basis das kultische Leben der Männer aufbaut, in dessen Mittelpunkt zweifellos die Flöten und die Initiation (früher auch die Kopfjagd) stehen, haben die zuvor angeführten Beispiele (weitere werden folgen zum Thema der Kopfjagd) gezeigt. Am klarsten geht dies daraus hervor, daß, wie schon Bateson (1958: 128) sagt (und wie die Angabe aus

ngurankaβak,	yambuguronkaβak,	tipmuin guaiawan walana ... etc.
3. Name des Krokodils	4. Name des Krokodils	
mbatngauigumban,	dandinauigumban ... etc.	
5. Name des Krokodils	6. Name des Krokodils	
sɨmbalandigumban,	kumbalandigumban ... etc.	
7. Name des Krokodils	8. Name des Krokodils	
lisanambundɨmi,	kasanambundɨmi ... etc.	
9. Name des Krokodils	10. Name des Krokodils	
ngusrabuindɨma,	kɨpmasrabuindɨma ... etc.	
11. Name des Krokodils	12. Name des Krokodils	
dshanguininga,	dshangwawaβi ... etc.	
13. Name des Krokodils	14. Name des Krokodils	

Leider waren keine näheren Angaben zu diesen Namen und der Bedeutung dieses *mbal* erhältlich. Näheres evtl. in der Arbeit von Jürg Wassmann, der sich in Kandinge, mit den sogenannten totemistischen Namenlisten auseinandergesetzt hat.

²⁴ SCHLESIER 1958: 311.

Gaikorobi verdeutlicht), die Männer sich davor fürchten, die Frauen könnten über Fehler lachen, die ihnen während des Flötenblasens unterlaufen²⁵.

Die Anwendung von physischer Gewalt gegenüber Frauen, die dem Geheimnis der Männer auf die Spur gekommen sind, stellt die letzte Instanz dar, mittels der die Frauen auf ihren Platz verwiesen (und gehalten) werden. Wenn in diesem zweiten Punkt der Kult als Gegengewicht zu den Eigenschaften der Frauen angeführt wird, so ist das aufgrund des ethnographischen Materials folgendermaßen zu verstehen: Das Gelingen jedes kultischen Anlasses, von dem die Frauen ausgeschlossen sind – Vorbereitung zur Kopfjagd, Initiation, Maskenauftritte usw. – ist letztlich davon abhängig, daß die Männer die Verhaltensvorschriften einhalten, namentlich vom geschlechtlichen Umgang mit Frauen absehen. Geschlechtliche Beziehungen und kultisches Handeln schließen einander aus, stehen einander diametral gegenüber. Daraus läßt sich auch ableiten, daß der Bereich des kultischen Handelns dem Mann, der Bereich der Geschlechtlichkeit der Frau zugeordnet ist, und daß entsprechend diesen beiden Bereichen für Mann und Frau – wie früher hypothetisch angenommen wurde – verschiedene Wertsysteme gelten. Forge²⁶ sagt: «New Guinea cultures invariably exaggerate and dramatise this difference (zwischen den Geschlechtern), this increasing the separation between men and women, but at the same time making possible unequal, uncompetitive life-long complementary relationship between men.» Mit dieser «Komplementarität» meint Forge offensichtlich das, was wir hier «verschiedene Wertsysteme für Mann und Frau» genannt haben.

Von einem anderen Blickpunkt aus könnte man «Kult» und «Geschlechtlichkeit» als strukturelle Äquivalente bezeichnen.

9.1. *Das Verhältnis zur «Kunst»*

Das meiste, was den bildhaft-expressiven oder darstellerischen Aspekt des religiösen Denkens, die «Kunst», anbelangt, gehört in den Bereich des Mannes. In der traditionellen Kultur der Iatmul hat es offensichtlich nie Frauen gegeben, die sich als Schnitzerinnen oder Malerinnen betätigt haben. Für meine Informanten war dieser Gedanke abwegig, denn – so argumentieren sie – es handle sich ja in den meisten Fällen um die Darstellung fest überlieferter Motive, die auf geheime Ursprungsmythen Bezug nehmen. Zudem seien Schnitzen und Malen Tätigkeiten, die die Frauen, weil sie Frauen sind, gar nicht auszuüben vermöchten.

Mit der Profanierung weiter ehemals religiöser Bereiche²⁷ ist das Privileg des künstlerischen Ausdrucks der Männer nicht unangetastet geblieben. Sabwandshan zum Beispiel hatte selbst zu schnitzen begonnen, als sie in Rabaul lebte. Sie hatte ein Krokodil²⁸ geschnitzt, das sie dann an Touristen verkaufte. Sie hatte mit dem Schnitzen begonnen, weil sie Geld brauchte, um einen begehrten Gegenstand im store zu

²⁵ Für viele andere Gebiete von Neuguinea bestehen Belege dafür, daß Rituale zusammenbrechen, wenn Frauen den Flöten nachspioniert haben. So z. B. in BERNDT (1962: 69): «In the northern district, when women have seen the flutes, all the associated rituals and ceremonies immediately collapse.»

²⁶ 1972: 593.

²⁷ Wenn heute eine Frau z.B. eine Flöte sieht oder bei einem Fest dem Männerhaus zu nahe kommt, muß sie einige Dollars bezahlen.

²⁸ Da das Krokodil mit der Schöpfungsgeschichte der Erde und mit der Initiation aufs engste verbunden ist, wäre es noch vor wenigen Jahren unmöglich gewesen, daß eine Frau ein solches Wesen geschnitzt hätte. Auch heute noch gäbe es im Männerhaus viel Gerede, wenn eine Frau dies unternähme. Da Sabwandshan das Krokodil jedoch weit weg vom heimatlichen Dorf, in Rabaul, formte, mußte sie keinerlei Vorhaltungen seitens der Männer befürchten.

kaufen. – Aber bei diesem einzigen Schnitzversuch ist es geblieben. Von anderen Frauen ist mir nichts derartiges bekannt geworden.

Wenn man die künstlerischen Ausdrucksmittel weiter faßt als gerade die – einmalige und überwältigende – kultische Kunst der Männer, so kann man die Verzierungen auf Gegenständen, die die Frauen herstellen, hinzuzählen. In Kararau waren es in erster Linie geflochtene Taschen (für den Transport von Feuerholz, Taschen für nassen Sago, Männer- und Frauentäschchen, in denen einige Betelnüsse, Betelpfeffer, die Kalkkalebasse und einige Tabakblätter herumgetragen werden, sowie Sagofladentäschchen) aus schilffähnlichem Gras (im Iatmul «shaap» genannt). Besonders die Sagofladentäschchen – jedem Familienmitglied gehört ein ganz bestimmtes – werden mit verschiedenen Mustern geschmückt. Das schilffähnliche Gras wächst in einem Gebiet, das fast eine Tagesreise von Kararau entfernt liegt. Die Frauen fahren – meist in einer Gruppe bis zu sechs Frauen – ein- bis zweimal pro Jahr in jenes Gebiet zwischen Gaikorobi und Timbunke. Gewöhnlich übernachteten sie dort unter einem provisorisch errichteten Dach.

Im Dorf dann wird das Gras mit einem Holzhammer geklopft, damit sich die holzfasrigen Bestandteile von den elastischen Fasern trennen. Nach dem Trocknen des shaap wird ein Teil des Materials gefärbt. Früher waren es Farben, die aus Blättern von eigens zu diesem Zweck gepflanzten Sträuchern gewonnen wurde. Heute sind es Farben, die im store gekauft werden²⁹. Die gefärbten Bündel hängt man dann zum Trocknen. Das gefärbte shaap wird zu verschiedenen Taschentypen verarbeitet. Die Verwendung und die Funktion der Tasche ist durch ihre Form gegeben. Im ganzen lassen sich hauptsächlich sechs Typen unterscheiden: 1. nau-kimbi – Sago-fladentasche, 2. kwanda sibwa – Sagofladentäschchen, das ins nau-kimbi hineingestellt wird, 3. tshambui – «Handtäschchen» der Männer, 4. tshatekimbi – Tasche für Brennholz, 5. yimbui – Tasche für nassen Sago oder getrockneten Fisch, 6. balem-kimbi – Tasche für trockenen Sago.

Die Flechttechnik ist recht kompliziert³⁰. Sie besteht aus einem Diagonalgeflecht in Körperbindung (Rapport 4, 2, 2). Die Arbeit wird in der Mitte des Taschenbodens begonnen, indem beide Systeme mittels eines Stabes übereinandergelegt werden. Der Randabschluß wird während des Flechtvorganges in einem Stück hergestellt³¹.

Nicht alle Taschen werden in gleichem Maß mit Mustern versehen. Bei der Erfassung der verschiedenen Muster (immer unter dem Blickpunkt der künstlerischen Ausdrucksform der Frauen) habe ich mich auf jene beschränkt, die zur Verzierung der nau-kimbi (Sagofladentäschchen) dienen. Die übrigen Taschen wurden seltener verziert, oft sind sie uni, im Naturton des shaap gehalten. Die nau-kimbi werden jedoch immer mit Mustern geschmückt. Die verwendeten Farben sind – neben der Farbe des ungefärbten shaap, Gelb-Beige, Rot und Blau. Anstelle der blauen Farbe, die keine traditionelle Farbe ist, sondern erst durch den Kontakt mit der westlichen Kultur bekannt wurde, ist früher Schwarz (aus einer bestimmten schwarzen Erde, kaat, hergestellt) verwendet worden³².

Die Muster (waande – Linienmuster), die die Frauen noch kannten und auszuführen verstanden, sind: «kawandshe ragwa waande» – Name einer kleinen (weiblichen?) Schlange, «nguse waande» – Schildkrötenmuster, «waan kowi waande» – Ohr eines bestimmten Hundes, «wintshembu waande» – Buschgeist-Muster, «koli-

²⁹ Für die blaue Farbe dient gebrauchtes Pauspapier, das in ganzen Bündeln gekauft wird.

³⁰ Vgl. auch RECHE (1913: 213–215).

³¹ Diese Angaben verdanke ich Annemarie Seiler-Baldinger.

³² Blau und Schwarz werden offensichtlich als identische Farben angesehen, sie werden auch gleich bezeichnet. Bei Halsketten aus Glasperlen scheinen blaue und schwarze Perlen gleichwertig zu sein, während sie von anderen Farben (z.B. Gelb und Rot) deutlich unterschieden werden.

rambø waande» – Ellbogen-Muster, oder: Muster des angewinkelten Armes, «wot-keragwa waande» – Muschelschmuck-Muster.

Die Muster «nguse-waande» und «kawandshe ragwa waande» werden nur noch selten verwendet. Im ganzen Dorf ließen sich keine nau-kimbi mit diesen Mustern auffinden. Zwei Frauen fertigten sie schließlich auf unsere Bitten an. Sie mußten verschiedene alte Frauen um Rat und Hilfe fragen, weil sie selbst die Muster nicht mehr richtig in Erinnerung hatten.

Die Verzierungen zeichnen sich durch ihre linearen symmetrischen Muster aus, ja sie sind praktisch beschränkt auf Linienmuster. Wie schon erwähnt, besitzt jedes Muster einen Namen. Ich habe mehrere Männer nach den Namen verschiedener Muster gefragt, aber alle Informanten meinten, sie wüßten nichts darüber. Die Frauen vermochten keine näheren Angaben darüber zu machen, welche Beziehung zwischen Muster und Name einerseits und Name und «Natur»-Phänomen andererseits bestehen. Möglicherweise, doch hier bin ich auf Spekulationen angewiesen, sind die Muster auf dem Hintergrund des sogenannten totemistischen Systems zu sehen. Da aber die Muster von den Einheimischen nicht mit bestimmten Clans und deren Ahnen in Verbindung gebracht werden, muß die Frage offen gelassen werden; sie läßt sich höchstens auf die Ebene der historischen Prozesse – z. B. Absinken ehemals mythischer Motive zu sinnentleerten, «profanen» Mustern – verschieben. Möglicherweise wurden diese heute noch ausgeführten Muster von anderen Bevölkerungsgruppen übernommen. Dieser Schluß liegt besonders nahe, da meine Informantinnen selbst angaben, in Timbunke, Tambunum und im Kapriman-Gebiet seien die Frauen im Flechten von Taschen besonders bewandert.

In Kararau gibt es einige Frauen, die als besonders geschickte Flechterinnen bekannt sind und bei denen andere Frauen Anleitung und Hilfe holen, wenn sie bei einem Muster nicht mehr weiter wissen.

Wenn Männer die Namen nicht wissen, so nicht deshalb, weil diese von den Frauen geheimgehalten werden, sondern weil sie sich dafür nicht interessieren³³.

Abschließend sei darauf hingewiesen, daß schon ein (beträchtlicher?) Teil der Muster verloren gegangen sein muß. Zufällig fand ich in einem Haus eine etwa 40 Jahre alte Tasche mit einem völlig anderen Mustertypus. Selbst alte Frauen waren nicht mehr in der Lage, etwas genaueres darüber zu sagen (das Muster selbst bezeichneten sie als «Steine»), noch vermochten sie das Muster nachzuflechten.

Früher wurden die Regenskapuzen der Frauen mit ähnlichen Mustern verziert wie die nau-kimbi. Da in Kararau in den letzten 10 bis 20 Jahren keine solchen Kapuzen mehr hergestellt und verwendet wurden³⁴, war es nicht möglich, ihre Muster mit denen der nau-kimbi zu vergleichen. Ebenso werden heute kaum noch Netz-taschen hergestellt. Wie Photographien von Behrmann und Roesicke (von Kararau bis Tambunum) zeigen, müssen sie früher verbreiteter gewesen sein. In Gaikorobi fertigen die Frauen immer noch gemusterte Netztaschen an. Ein stilistischer Vergleich der von Frauen hergestellten Muster müßte schließlich neben den nau-kimbi und den Regenskapuzen auch die Netzsäcke einbeziehen, um die Spielbreite der Muster, ihre Ähnlichkeiten und Unterschiede feststellen zu können. Vielleicht ließe sich dadurch zur darstellenden Kunst der Frauen (im Vergleich zu der der Männer) mehr aussagen, als es jetzt möglich ist.

³³ Ein stilistischer Vergleich der Muster mit künstlerischen Ausdrucksformen der Männer (z. B. der Malerei) würde den Rahmen dieser Arbeit übersteigen. Es kann hier nur die Vermutung geäußert werden, daß ein Unterschied zwischen beiden Ausdrucksformen (auch abgesehen vom prinzipiell verschiedenen Material) zutage treten würde.

³⁴ Anstelle der Regenskapuzen werden heute seitlich aufgeschlitzte Reissäcke und alte Tücher verwendet; dabei wird keinerlei Wert auf das Äußere der verwendeten Textilien gelegt.

10. Das Vertrautsein mit den Verwandtschaftsterminologien

Als ich versuchte, von männlichen und weiblichen Informanten Verwandtschaftsterminologien aufzunehmen mit dem Ziel, das Verwandtschaftssystem (von einem männlichen und einem weiblichen Ego aus) zu erhalten, bot sich folgende Schwierigkeit: den Frauen fiel es äußerst schwer, Verwandtschaftstermini zu nennen, wenn sie keine konkreten Verwandten besaßen, zu denen sie in diesem Verhältnis standen. Selbst jene Informantinnen, die sich insofern von anderen Dorfbewohnerinnen unterschieden, als sie Gedanken so formulieren konnten, daß die Möglichkeit des Nicht-Verstehens durch Außenstehende – zu denen auch Ethnologen zählen – sehr klein wurde, scheiterten dabei. Selbst wenn mehrere Frauen beisammen saßen, war es nicht möglich, so etwas wie ein vollständiges Verwandtschaftssystem aufzunehmen. Sabwandshan, die schon oft über die Gemeinschaft, der sie angehörte, nachgedacht hatte, war schließlich enttäuscht, daß sie mir nicht weiterhelfen konnte. Resigniert sagte sie: «Solche Dinge gehören nicht zu unseren Aufgaben. Wir Frauen sind damit beschäftigt, Kinder aufzuziehen und im Haus nach dem rechten zu sehen.»

So geschah es öfters, daß die Frauen mir Termini nannten, die offensichtlich nicht ins System paßten (vielleicht auch nur nicht in dasjenige des Ethnologen). Dies war – wenigstens in einem der überprüfbaren Fälle – darauf zurückzuführen, daß die Informantin von einem tatsächlichen Verwandten ausging, sich überlegte, wie sie mit ihm verwandt war und dann die Bezeichnung nannte. Dabei kam heraus, daß sie die Verwandtschaftsbeziehung über die Linie des Vaters gerechnet hatte, dann aber aus irgendeinem Grund die Verwandtschaftsbezeichnung nannte, die sich aus der Beziehung zur gleichen Person über die Mutter ergab. Sie hatte offensichtlich von der relativ großen Wahlmöglichkeit des «point of attachment» oder vielmehr des «point of emphasis»³⁵ Gebrauch gemacht.

Wir erhielten oft die Antwort, wenn wir eine Frau oder einen Mann nach dem Verwandtschaftsverhältnis zu einer bestimmten Person fragten: «Wenn ich an meine Mutter denke, nenne ich sie X, wenn ich an meinen Vater denke, nenne ich ihn Y.» Solche Angaben wurden von Männern und Frauen gleichermaßen gegeben. Antworten dieser Art zeigen mit größter Eindrücklichkeit, wie z. B. die Bezeichnung «patrilinear» zu einem hilflosen Versuch wird, ein komplexes Phänomen mit einem einzigen Begriff zu fassen³⁶. In Anlehnung an (und Modifizierung von) Barnes³⁷ sind die Iatmul wahrscheinlich am besten durch «cumulative matrification» und patrilineare Deszendenz zu charakterisieren.

Die männlichen Informanten waren im Gegensatz zu den Frauen eher in der Lage, das ganze theoretische Gebilde der Verwandtschaftsbezeichnungen zu reproduzieren. Gedanklich machten sie den umgekehrten Prozeß. Wenn ich zum Beispiel fragte: «Wie nennt ihr den Ehemann der Schwester des Vaters?», antworteten sie: «Wir nennen ihn nondu.» Und erst dann übertrugen sie den Begriff auf konkrete Verwandte, die sie so nannten. Männer erörtern Fragen der Verwandtschaftszugehörigkeit im Männerhaus. Stundenlang – manchmal tagelang – können sie Streitgespräche über Namen führen, die verschiedene Clans als ihr Eigentum betrachteten. Dabei werden jeweils die Verwandtschaftsbeziehungen zu jenen Männern und Frauen rekonstruiert, die als letzte den Namen trugen, um den sich der Streit dreht. Deshalb

³⁵ FIRTH 1963: 27.

³⁶ MURDOCK (1949: 240) klassifiziert Batesons vorsichtige Aussage (1932: 289): «... while the morphology of the system is patrilineal the sentiment of the people is preponderably matrilineal» schlicht in «patrilineal descent» um.

³⁷ 1962: 6.

sind die Männer mit den Verwandtschaftsterminologien vertraut. Die Mädchen wachsen in das Verwandtschaftssystem hinein und lernen, wie sie wen mit welchem Terminus bezeichnen müssen, ohne darüber theoretische Erörterungen anzustellen. Auffällig war auch, daß ältere Frauen nicht besser als die jüngeren Bescheid wußten. Das Vertrautsein mit verwandtschaftsterminologischen Fragen scheint – im Gegensatz zum Wissen von Mythen – nicht vom Alter der Frauen abhängig zu sein. Vielmehr hängt es davon ab, ob die Frau eine große und vielfältige Verwandtschaft besitzt.

11. Die Rolle der Frau bei der Kopfjagd

Welchen Platz die Kopfjagd im Denken und im emotionalen Erlebnisbereich der Iatmul eingenommen hat, ließ sich – 30 Jahre, nachdem den kriegerischen Auseinandersetzungen ein Ende gesetzt worden war – nur noch errahen. Aus den Lebensläufen, die ich von den vier ältesten Männern des Dorfes aufnehmen konnte, geht hervor, daß die Kopfjagd eine zentrale Rolle im Leben der Männer gespielt haben muß. Auf Anlaß und Gründe, die zur kriegerischen Auseinandersetzung mit ganz bestimmten Dörfern führten, kann hier nicht detailliert eingegangen werden. Es sei nochmals darauf hingewiesen, daß die Dörfer, mit denen Kararau Kriegsbeziehungen unterhielt (Mindimbit, Timbunke, Palimbe, Kanganamun), in einem ganz bestimmten Verwandtschaftsverhältnis zu ihm gestanden hatten³⁸.

Bevor die Männer auf die Kopfjagd zogen, fanden in der Nacht zuvor wichtige Handlungen statt. In Kararau berichteten die männlichen Informanten, daß die Männer der verschiedenen Kriegskanus (pro Clan oder Lineage ein Kanu, das vom wichtigsten Mann der betreffenden Verwandtschaftsgruppe angeführt wurde) vor der Kopfjagd bestimmten Verhaltensvorschriften unterlagen. Die Anführer der Kanus durften am Abend vor dem Kriegszug keine Nahrung zu sich nehmen und keine geschlechtlichen Beziehungen haben. Im Hausteil, der dem Mann gehörte, wurden hölzerne Wächterfiguren (wakendu und wakenragwa), teilweise auch Ahnenschädel (?), aufbewahrt. Am Abend vor der Kopfjagd nun drehte sich die männliche Wakenskulptur, die einen nicht näher spezifizierten Vorfahren repräsentierte, in die Richtung, in welche der Kopfjagdzug unternommen werden sollte. In der Nacht dann begab sich dieses waken fliegend in das feindliche Dorf und suchte sich diejenigen Menschen aus, die am nächsten Tag getötet werden sollten. Der wakendu / die wakenragwa tötete dabei die «Seele» (waken) dieser Menschen. Am folgende Tag töteten die Krieger dann diejenigen Menschen physisch, die zuvor vom wakendu (von der wakenragwa) heimgesucht worden waren.

Anderen Angaben zufolge verläßt die «Seele» in der Nacht vor der Kopfjagd den Körper des Mannes, meistens des wichtigsten Mannes eines Clans. Die erste Frau (Hauptfrau) dieses Mannes durfte in dieser Nacht weder Nahrung zu sich nehmen noch schlafen. Sie mußte über den Körper ihres Mannes wachen. Sie hörte, wie sein waken die Haustreppe hinunterstieg und fortging. Die «Seele» des Mannes inspizierte das Dorf, das anderntags überfallen werden sollte. Sie tötete die «Seelen» jener Menschen, die dem Kriegszug zum Opfer fallen sollten. Kurz bevor der Tag anbrach, kehrte das waken des Mannes wieder ins Haus zurück. Die Frau hörte, wie es die Hausleiter heraufstieg. Erst dann durfte sich die Frau schlafen legen.

³⁸ Palimbe z. B. wird als «na» von Kararau bezeichnet.

In Aibom³⁹ und Palimbe⁴⁰ wurde folgendes berichtet: Die Frau des wichtigsten Mannes (eines Clans?) band das eine Ende einer Schnur um die große Zehe (des rechten Fußes?), das andere Ende hielt das waken des Mannes, das auf einem «Bett» aus Speeren das Haus zum Dach hinaus verließ und sich ins feindliche Dorf begab, um dort die «Seele» von späteren Kriegsgespielen zu töten. Die Frau, die das Ende der Schnur hielt, mußte nackt neben der Feuerschale sitzen und durfte die ganze Nacht über nicht schlafen. Wenn die Schwestern des Mannes (unerlaubte) geschlechtliche Beziehungen unterhielten, so zerriß die Schnur, an der das waken des Mannes davonflog, und es stürzte auf seinem Flug ab, wodurch der Mann den Tod fand (aus Palimbe belegt). In Palimbe wurde zusätzlich noch ausgesagt, daß bei jedem Todesstoß, den das waken des Mannes ausführte, der Penis eines Vorfahren in die Vulva der Frau, die mit ihrem Mann durch die Schnur verbunden war, eindrang. Wenn dann das waken des Mannes zurückkehrte, fragte der Mann seine Frau: «Wieviele Male?» Die Frau habe darauf die Zahl genannt, so oft sie gespürt habe, daß der Vorfahre in sie eingedrungen war. Erst in diesem Augenblick habe der Mann gewußt, wieviele Menschen am nächsten Tag beim Überfall auf das feindliche Dorf getötet werden konnten.

Wenn die Kriegskanus kurz vor Tagesanbruch fortgefahren und möglicherweise schon beim feindlichen Dorf eingetroffen waren, so wurden die Frauen jener Männer, die dazu bestimmt worden waren, Menschen zu töten, von den künftigen Opfern ihrer Männer in einem traumähnlichen Zustand beschlafen. Die Frauen waren jeweils der Ansicht, ihre Männer seien schon wieder zurückgekehrt. Wenn sie sich ihres Irrtums bewußt wurden, hatten sie damit zugleich die Gewißheit, daß ihre Männer als erfolgreiche Kopfgänger zurückkehren würden.

Für Kararau sind diese Angaben nicht belegt; die folgenden treffen jedoch für Kararau (und nicht für Aibom und Palimbe) zu: während des Kriegszuges der Männer blieben die Frauen mit den Kindern im Dorf zurück. Die Frauen versammelten sich clanweise (nach dem Clan ihrer Ehemänner) in einem Haus. Die Frau des wichtigsten Mannes, der gemäß seines Ranges im genealogischen System an der Spitze des Kriegskanus seinen Platz hatte, kletterte auf eine Kokospalme und holte sorgfältig eine Kokosnuß herunter. Diese durfte auf keinen Fall heruntergeworfen werden (wie dies sonst üblich ist). Dann legte die Frau die Nuß in die Mitte ihres Hauses, und alle Frauen setzten sich darum herum.

Junge Frauen, die noch keine Kinder geboren hatten, bereiteten Sagopudding zu und füllten ihn in einen großen Topf. Dieser Topf wurde ebenfalls mitten in den Kreis der Frauen gestellt. Schwappte der Sagopudding in die Richtung über, in der die Männer ausgezogen waren, so bedeutete dies, daß die Männer siegen würden. Schwappte der Pudding in die entgegengesetzte Richtung über, so bedeutete dies eine Niederlage. Je nach der Richtung, in die der Sagopudding überlief, ritzten die Frauen eine Markierung (Linie) in die Kokosnuß. Eine Linie der Länge nach bedeutete einen erfolgreichen Verlauf der Kopfgang, eine quer verlaufende Ritzung eine Niederlage. Der Sagopudding wurde von den Frauen nur dann gegessen, wenn man eines Sieges der Männer gewiß war. Jene Frau, die die Kokosnuß von der Palme heruntergeholt hatte, durfte sich am Essen nicht beteiligen.

Befanden sich die Männer auf dem Heimweg, so teilten sie den Frauen mittels des Signalhorns (kuii) mit, wieviele Feinde sie getötet hatten oder wieviele eigene Männer gefallen waren. Die Frauen der Brüder des erfolgreichen Kriegers und die Schwestern des Vaters (als Männer verkleidet) gingen den herannahenden Kanus ins

³⁹ Mündl. Mitteilung von G. Schuster.

⁴⁰ Mündl. Mitteilung von F. Weiss.

Wasser entgegen. Sie bespritzten den erfolgreichen Kopffjäger mit Wasser und schlugen ihn⁴¹ (vom zweiten Teil dieses Naven wurde schon kurz berichtet; s. S. 96). In Palimbe sollen – zufolge einiger Informanten (andere wiederum verneinten dies) – die Frauen auf dem wombuna (dem Zeremonialplatz vor dem Männerhaus) auf den erbeuteten Kopf eingeschlagen und ihn auf den Boden geworfen haben. Danach drehten sie das Kriegskanu, das bis dahin mit dem vorderen Teil das Ufer berührte, daß der hintere Teil landeinwärts schaute (wie dies eigentlich üblich ist). Während des Drehens des Kanus – diesem Vorgang maßen die Informanten großen Wert bei – bliesen die Frauen ins Signalhorn. Danach begaben sie sich ins Männerhaus, wo sie – immer noch in Männerkleidung – die Männer verprügelten, wobei die Männer ausriefen: «ol nyamun i paitim mipela» (Pidgin für: «die älteren Brüder/Schwestern schlagen uns»).

Nachdem der erbeutete Kopf an einen Stein des waak-Hügels festgebunden worden war, machten die Frauen mit der Handtrommel ein Singsing, das in der Nacht von den Männern wiederholt wurde. Der Schädel wurde später mit Feuer präpariert, das mit besonderen Hölzern entzündet worden war und das Frauen den Männern brachten.

Aus Palimbe wird berichtet, daß ein verwundeter Krieger über die ausgezogenen Grasröcke aller Frauen des Dorfes schreiten mußte, während die Frauen nackt dabei standen. Der Krieger mußte dabei auf die Genitalien der Frauen blicken. Durch dieses Überschreiten sollten die Wunden des verletzten Mannes rascher heilen⁴².

Beim Fest, das für die Tat der erbeuteten Köpfe abgehalten wurde, nahmen in Kararau, Aibom und Gaikorobi die Frauen nur passiv teil.

In Kararau – so geben Informanten an – durfte nur der Menschentöter, wenn «sein waken groß» wurde (was ein tranceähnlicher Zustand war), in den erbeuteten Kopf beißen. Hin und wieder aß er in diesem Zustand ein kleines Stück Fleisch oder Hirn des Getöteten, zusammen mit Kowar-Blättern (kambu nyingi – Menschenfleisch essen). Dies sollte ihm Mut für weitere Kriegszüge geben. Dieser «Mut» soll sich auch auf jene Männer übertragen haben, die selbst kein Fleisch gegessen hatten.

Zählte die Frau aber zu den Überfallenen, so wurde sie in den meisten Fällen getötet wie ein Mann; es sei denn, der Überfall geschah in der Absicht, Frauen gefangen zu nehmen. Auf solchen Zügen gefangene Frauen wurden später von den Männern geheiratet. Sie hatten dann weitgehend den gleichen Status wie die andern Frauen des Dorfes.

In seltenen Fällen geschah es auch, daß eine Frau an einem Kopffjagdzug teilnahm. – In Aibom⁴³ war die Erinnerung an eine Frau wach, die einen Menschen getötet hatte. Durch diese Tat hatte sie soviel wie einen männlichen Status erlangt. Sie wurde später, als sie starb, mit den Feierlichkeiten begraben, wie sie für einen Mann üblich waren.

11.1. *Versuch einer Deutung der Kopffjagd unter dem Blickwinkel des Themas «Frau»*

Die volle Bedeutung der Kopffjagd innerhalb der Kultur der Iatmul klar herauszuschälen, dürfte in Anbetracht der relativ langen Zeit, seit der keine Kriegszüge mehr

⁴¹ Vgl. auch BATESON 21958: 16.

⁴² FORGE (1970: 268) berichtet von den Abelam: «Formerly, old women believed to be kutagwa («Hexen») were entrusted with the care of wounded warriors, for which they were paid. They were believed to change themselves into rodents and in this guise they extracted spear splinters from the wounds and licked them clean.»

⁴³ Mitgeteilt von G. Schuster.

durchgeführt wurden, schwierig sein. Ein Weg zur teilweisen Erhellung der Kopfjagd führt zweifellos über die Bedeutung der Kokosnuß. In drei Mythenvarianten wird geschildert, wie aus einem Kopf die erste Kokosnußpalme entsteht.

Die erste Mythe stammt von Mindsh:

«Die Kokosnuß ist nicht bloß eine Kokosnuß. Sie ist das Kind einer Mutter. Diese Mutter, Kəkonda, gebar alle Dinge. Diese Mutter heißt Kəkonda. Sie gebar ein Mädchen. Als es groß geworden war, war es dem Tode nahe. Die Mutter pflegte es, aber es starb. Die Mutter hob das Kind auf und begrub es. Sie trauerte sehr um dieses Mädchen; sie klagte laut, bis es Abend geworden war. Dann ging sie ins Haus, um sich schlafen zu legen. Da erschien ihr das Kind im Traum und sprach zu ihr: Mutter, ich kann nicht vergebens sterben und verwesen. Ich bin gestorben, nur mein Körper wird verwesen. Aus meinem Kopf aber wird ein Schoß sprießen. Wenn du mein Grab säubern gehst, so darfst du nicht mit dem Messer das Gras schneiden, du darfst das Unkraut nur mit der Hand ausrupfen. Dann wirst du den kleinen Sproß sehen. Du darfst ihn nicht abschneiden. Du mußt eine Stange in den Boden stecken, damit der Sproß daran emporwachsen kann. Später wird die Pflanze Früchte tragen. Du wirst sehen, was für welche sie trägt.» So sprach die Tochter zu ihrer Mutter, während diese schlief. Als sie am Morgen erwachte, weinte die Mutter. Während vieler Wochen und Monate trauerte sie um ihr Kind, bis der Körper des Mädchens verwest war und ein kleiner Sproß aus dem Kopf des Kindes wuchs. Der Sproß wuchs, und als die Mutter zum Grab ging, um das Gras zu entfernen, sah sie die junge Pflanze. Da sagte sie: «Im Traum habe ich diese Pflanze gesehen.» Dann nahm sie eine Stange und steckte sie neben der Pflanze ein. Die Pflanze wuchs schnell; sie wurde rasch groß.

Sie trug Kokosnüsse. Eine Kokosnuß fiel herunter und blieb auf dem Grab liegen. Alle Menschen hatten bis dahin noch nie Kokosnüsse gegessen. Sie hatten Angst davor, weil diese Nuß aus dem Körper des toten Mädchens entstanden war. So fürchteten sich alle, davon zu versuchen.

Eine alte Frau aber sprach: «Ihr seid alles junge Männer und Frauen, ihr sollt leben. Ich aber werde von der Nuß versuchen. Wenn ich daran sterbe, so dürft ihr sie nicht essen. Wenn ich aber nicht sterbe, so essen wir alle davon.» So sprach die alte Frau. Dann nahm sie eine reife Kokosnuß, schlug sie entzwei und trank das Wasser der Kokosnuß, das sehr gut schmeckte. Danach nahm sie eine Muschel und schabte das Fleisch der Nuß und versuchte auch dieses; es schmeckte süß. Da sprang sie auf und begann zu singen. Sie rief alle Männer und Frauen des Dorfes.

Alle versammelten sich. Zuerst gab sie allen alten Männern und Frauen zum Versuchen; sie aßen davon und gaben dann auch ihren Kindern zu essen. Alle Leute des Dorfes hatten nun Kokosnuß gegessen, und allen war es gut bekommen. Deshalb riefen sie Menschen aus allen Dörfern herbei; sie veranstalteten ein großes Fest. Am frühen Morgen verteilten sie die Kokosnüsse an alle Dörfer. Jedes Dorf erhielt eine Kokosnuß. Alle Leute pflanzten die Kokosnüsse, machten einen kleinen Zaun um die junge Pflanze, bis sie groß und stark geworden war und selbst Nüsse trug. Von dieser Zeit an gab es in allen Dörfern Kokospalmen.

Früher gab es diese Pflanze nicht. Erst als die Tochter dieser Frau gestorben war, entstand aus ihr die Kokosnuß. Das Schwein Tshuigumban wollte damals die junge Pflanze abreißen, aber dessen Vater, Wolindambui, befahl allen Hunden, das Schwein zu jagen und zu beißen. Die Hunde jagten das Schwein davon, als es die junge Kokospflanze zerstören wollte. Die Hunde jagten das Schwein; sie bissen es, sie bekämpften sich gegenseitig, so wie heute Hund und Schwein Feinde sind und die Hunde den Schweinen nachstellen.»

Die nächste Mythenvariante stammt von Ngu. Sie wurde in Iatmul aufgenommen und später von ihrem Sohn Koliuan Satz für Satz ins Pidgin übersetzt:

«Das ist die Geschichte der Kokosnuß. Einst fuhr ein Mann zu einem See, um dort Fische zu speeren. Er fuhr auf den See und speerte Fische. Lange Zeit tat er dies. Da erschien etwas im Wasser, es war kein Mensch, es sah aus wie der Kopf eines Menschen. Dieser Kopf, den wir Nambumuna Yamban nennen, näherte sich der Wasseroberfläche, er tauchte auf und stieg ins Kanu des Menschen und biß sich in seinen Hoden fest. Der Mann

war nicht in der Lage, diesen Kopf zu entfernen, weil er sich festgebissen hatte. Da sagte der Mann: «Entschuldige, du kannst nicht da bleiben. Geh doch zu jenem Baum, der dort im Gras steht. Dieser Baum ist ein Brotfruchtbaum, der Früchte trägt.» Der Kopf antwortete: «Gut, drehe das Kanu, dann fahren wir zu diesem Brotfruchtbaum.» Die beiden fuhren ans Ufer, wo das Grasland begann, und begaben sich zu diesem Baum. Die beiden stiegen hinauf, der Mann mit dem Kopf. Da pflückte der Mann eine Brotfrucht und warf sie weit weg ins Gras. Er sagte zum Kopf: «Steig hinunter!» Der Kopf dieses Geist-Mannes (Pidgin: *tewel man*), er stieg hinunter und lief durchs Gras, bis er die Brotfrucht gefunden hatte. Er ergriff die Brotfrucht und eilte wieder zum Baum zurück und stieg hinauf zu diesem Mann. Der Mann sagte zu sich selbst: «Es hat nicht lange gedauert, bis er zurück war.» Er nahm eine weitere Frucht, die zweite, und warf sie viel weiter. Er sagte zum Kopf: «Da hast du wieder eine Frucht, geh und hole sie!» Der Geist-Mann, der Kopf eines Menschen, kletterte hinunter, lief durchs Gras, nahm die Frucht und eilte zurück. Der Mann ergriff eine dritte Frucht und warf sie noch viel weiter. Der Kopf stieg wieder hinunter und lief der Frucht nach, so lange bis er zu einer Gruppe von Frauen gelangte.

Dort waren nur Frauen, kein einziger Mann war dort. Die Frauen flochten Taschen, Netze und Fischnetze. Die Frauen saßen dort und arbeiteten. Der Kopf fragte sie: «Habt ihr eine Brotfrucht gesehen?» Die Frauen antworteten: «Nein, wir haben keine Brotfrucht gesehen, die hier vorbeigekommen wäre.» Da sagte der Kopf: «He, ihr könnt nicht so mit mir sprechen! Wenn ihr die Brotfrucht versteckt, werde ich euch beißen, seht euch vor, damit ich euch nicht einen Schaden zufüge (Pidgin: *nongut mi bagerapim yupela*).»

Da fürchteten sich die Frauen. Sie hielten die Brotfrucht hervor, die eine Frau versteckt gehalten hatte, und gaben sie dem Kopf. Der Kopf nahm die Brotfrucht und eilte an jenen Ort zurück, wo er den Mann verlassen hatte.

Aber der Mann, als er die Brotfrucht zum dritten Mal fortgeworfen hatte und der Kopf ihr nachgeeilt war, bis er zu der Gruppe Frauen gestoßen war, machte ein Singsing; dieser Mann des Dorfes machte ein Singsing über ein Stück Bambus, an dem er den Haken festgebunden hatte, um die Brotfrüchte zu pflücken. Als er das Singsing gemacht hatte, hängte er das Stück Bambus an einen Ast des Brotfruchtbaumes. Dann kletterte er hinunter, stieg ins Kanu und fuhr rasch ins Dorf zurück.

Der Kopf des Geist-Mannes näherte sich wieder dem Brotfruchtbaum und fragte: «Banameli, bist du noch oben?» Banameli ist der Name dieses Mannes. Aus dem Baum antwortete es: «Ja, ich bin noch oben.» «Ich werde die Brotfrucht hier unten hinlegen», sagte der Kopf. Aus dem Baum antwortete es: «Ja, leg sie hin; ich werde gleich hinuntersteigen. Dieses Stück Bambus löste sich vom Ast und stieg hinunter. Der Kopf fragte wieder: «Kwanameli?» Der Bambus antwortete: «Ja». Er antwortete, als er schon fast auf der Erde ankam. Der Kopf hatte inzwischen ein Feuer gemacht. Er erschrak und sagte: «Oh, der wirkliche Mann ist fortgegangen; er hat ein Singsing über diesem Stück Bambus gemacht und ist fortgegangen.» So dachte der Kopf und sagte dann zu sich: «Was soll's, ich werde ihn töten.» Er machte ein großes Feuer und legte die dritte Brotfrucht hinein.

Der Mann des Dorfes war ins Dorf zurückgekehrt. Er ging zu seinem *kasdu* und sagte: «*Kasdu*, ein Geist-Mann hat mir übel mitgespielt. Ich bin wütend. Ich allein kann nichts gegen ihn ausrichten. Deshalb bin ich zu dir gekommen. Wir wollen hingehen und ihn töten.» Die beiden Männer kehrten an den Ort zurück und sahen den Kopf, wie er die Brotfrucht röstete und dazu rief: «Kwanameli». Das Stück Bambus antwortete: «Tuli». Es antwortete in einer anderen Sprache. Da wurde der Geist-Mann wütend. Er ergriff den Bambus und warf ihn aufs Wasser hinaus. Der Bambus schwamm davon und rief: «Tuli, ich gehe jetzt.» Die beiden Männer sahen, wie dieser Geist-Mann die Brotfrucht röstete. Als der Geist-Mann sie erblickte, erschrak er. Er fragte: «Was wollt ihr zwei mit mir machen?» Aber die beiden Männer schlugen ihn zusammen, schlugen ihn, bis er ganz tot war. Sie versteckten den Kopf unter dem Brotfruchtbaum und kehrten ins Dorf zurück.

Nach einigen Wochen fuhr der Mann wieder an jenem Baum vorbei, wo er mit seinem *kasdu* den Kopf getötet hatte. An dem Ort, an dem sie den Kopf vergraben hatten, wuchs nun eine Kokosnuß. Die Palme trug schon Früchte. Der Mann pflückte eine Nuß und brachte sie ins Dorf, wo er sie allen Männern und Frauen des Dorfes zeigte. Die Leute wußten nicht, was eine Kokosnuß ist. Es war das erste Mal, daß sie eine Kokosnuß sahen; sie

war aus dem Kopf dieses (Geist-)Mannes entstanden. Der Mann entfernte die äußere Schale der Kokosnuß und öffnete sie. Dann sagte er: «Ich glaube, wir versuchen die Nuß zuerst; zuerst wollen wir einem Hund das Wasser der Nuß zu trinken und das weiße Fleisch zu essen geben.» Die Leute gaben dem Hund ein wenig zu trinken und zu essen. Sie gaben ihm nicht die ganze Nuß. Die eine Hälfte behielten sie zurück. Eine alte Frau erhob sich und sagte: «Ihr Kinder, es ist besser, wenn ich zuerst von der Nuß versuche; ich werde ihr Wasser trinken und vom Fleisch essen. Wenn ich daran sterbe, macht's nichts. Ihr aber müßt am Leben bleiben. Wenn ich von der Nuß esse und es geschieht etwas mit mir, wenn ich sterbe oder wenn mir nichts passiert, so macht das nichts. Ich werde versuchen.»

Die alte Frau kostete von der Nuß, und als sie nach einigen Tagen nichts verspürte, sagte sie: «Das Wasser der Kokosnuß schmeckt süß und gut und das Fleisch auch.» Die Leute sagten: «Ja, einige Tage sind nun verstrichen, und die alte Frau ist nicht gestorben, es scheint, daß es sich um gute Nahrung handelt.» Da kehrte der Mann zu der Kokospalme zurück und holte viele Nüsse. Alle entfernten die Schale der Kokosnüsse, und die Männer aßen von den Nüssen. Sie sagten: «Es schmeckt gut.» Einige Nüsse öffneten sie nicht. Diese trieben einen neuen Sproß. Die Männer pflanzten diese Nüsse. Jetzt gibt es viele Kokospalmen. Früher war es nicht so. Erst als der Mann den Kopf, der ihn in die Hoden gebissen hatte, getötet und begraben hatte, entstand die Kokosnuß aus dem Grab. Deshalb haben wir heute viele Kokospalmen.»

Die letzte Mythenvariante stammt von Mingu. Sie konnte in Iatmul aufgenommen werden; in ihrem Beisein wurde sie von ihrem Mann Kubeli übersetzt:

«Einst fuhr ein Mann mit seinem Kanu zum See, den wir Wolime-Dshindshime nennen. Dort auf dem See pflückte er einige Seerosen. Diese Seerosen haben so große Blätter wie Taro. Er pflückte Seerosen und legte sie ins Kanu. Der Kopf eines Menschen, der Augen, Mund und Nase hatte, aber es war nur ein Kopf ohne Körper, befand sich an der Wurzel einer Seerose. Er tauchte an der Wasseroberfläche auf und biß in die Hoden des Mannes. Er schlug seine Zähne dort fest. Der Mann schrie, er schrie: «Aih, Aih, Aih», so schrie er. Er fragte den Kopf: «Was willst du essen?» Er fragte lange Zeit so, bis der Kopf antwortete: «Ich möchte gerne Brotfrucht essen.» Da ruderte der Mann zu einem Brotfruchtbaum. Dort kletterte der Mann auf den Baum. Er kletterte hinauf und pflückte die Brotfrüchte. Er nahm sie und stieg wieder hinunter. Der Kopf wartete am Fuß des Baumes. Der Mann warf eine Brotfrucht weg. Aber der Kopf hatte sie gleich eingeholt. Da machte der Mann ein Singsing über einer Brotfrucht und warf sie fort. Er warf sie bis nach Kumbrangai. Er warf sie sehr weit, bis über die Berge. Der Kopf eilte ihr nach.

Der Mann wartete, bis er den Kopf nicht mehr sah, dann stieg er ins Kanu und ruderte, ruderte, ruderte, bis er im Dorf ankam. Der Kopf kehrte zurück, nachdem er die Brotfrucht gefunden hatte. Er fand den Mann nicht mehr. Da nahm er Feuerholz und machte es mit den Zähnen klein. Dann legte er alle Brotfrüchte darauf und machte ein Feuer. Er röstete alle Brotfrüchte. Er nahm sie aus dem Feuer und legte sie daneben, weil er sie essen wollte.

Da kamen zwei Schweine herbei. Sie sagten zum Kopf: «Gib uns diese Brotfrucht!» Der Kopf gab eine Brotfrucht nach der andern her, bis nur noch eine übrig blieb. Er sagte: «Diese gehört mir.» «Nein, die gehört uns», erwiderten die beiden Schweine. Da erhoben sich die beiden Schweine und töteten den Kopf, sie töteten ihn, bis er ganz tot war, ganz tot war. Dann eilten sie davon. Aus dem Hirn des Kopfes wuchs eine Kokospalme, nachdem der Kopf verwest war. Sie wuchs aus dem Hirn des Kopfes. Sie wurde groß. Sie trug viele Nüsse. Sie war über und über voll von Kokosnüssen.

Nach einem Jahr kehrte der Mann zum Brotfruchtbaum zurück. Er dachte: «Wohin mag der Kopf gegangen sein, oder ist er etwa noch dort?» Er ruderte zu diesem Brotfruchtbaum und sah dort die Kokosnuß. «Woher kommt diese Kokosnuß?», fragte er sich. Er nahm die reifen Nüsse und legte sie ins Kanu. Dann ruderte er ins Dorf zurück. Eine alte Frau, eine alte Frau sagte: «Ich werde die Nuß versuchen und von ihr essen. Wenn ich daran sterbe, dürft ihr nicht davon essen. Wenn ich nicht sterbe, könnt auch ihr von der Nuß essen.» Sie versuchte die Nuß. Sie versuchte sie; sie trank vom Wasser, sie aß vom Fleisch. Sie aß, und es schmeckte süß. Da sang sie: «Es schmeckt sehr süß, es schmeckt sehr süß.»

So sang die alte Frau. So geht die Geschichte von der Kokosnuß.»

Die erste Variante unterscheidet sich von der zweiten und der dritten vor allem dadurch, daß die Kokosnuß aus dem Kopf des Kindes einer Frau entsteht. In den zwei andern Varianten⁴⁴ entsteht die Kokosnuß aus einem eigenständig lebenden aggressiven Kopf, der in die Hoden des Mannes beißt und umgebracht werden muß. Die Kokosnuß wird aber in allen drei Varianten mit dem Kopf in Verbindung gebracht⁴⁵.

Die Kokosnuß hat aber noch einen weiteren Symbolgehalt. Wie aus den Zeremonien im Zusammenhang mit der Brautpreisübergabe hervorgeht, wird der jungen Frau neben der Aussteuer auch eine Kokosnuß, die schon einen Sproß getrieben hat, mitgegeben. Wird der Sproß abgebrochen, so kann die Frau nicht mehr schwanger werden. In dieser Hinsicht steht die Kokosnuß stellvertretend für die Fruchtbarkeit, in gewissem Sinn also für die Gebärmutter der Frau. Im *shipəkundi*, demjenigen für eine Frau, die schwanger werden möchte, werden mythische Kokosnüsse angerufen (vgl. S. 119). Ähnliche Vorstellungen scheinen im Zusammenhang mit der Geburt eine Rolle zu spielen⁴⁶: in Kararau wird die Nachgeburt in eine Kokosnuß gelegt.

In einer Mythe (Schuster 1969: 154) hat die Kokosnuß explizit die Bedeutung oder Funktion einer Gebärmutter: «Wiremange wurde die Frau des Krokodilmanes und gebar zwei Eier, die sie in Kokoschalen-Hälften legte. Dort blieb sie lange Zeit; dann schlüpfen zwei Kinder aus...»

Während die Männer auf dem Kriegszug sind, ist es wiederum die Kokosnuß, der eine besondere Bedeutung zukommt. Ob ihr während des «Orakels» der Frauen nur der Symbolgehalt des Kopfes oder der Gebärmutter zukommt, läßt sich nicht ohne weiteres sagen. Möglicherweise ist sie in diesem speziellen Fall die Verbindung von beidem.

Bei der Einweihung des Männerhauses in Mindimbit übergaben die Männer, welche die Zeremonien, vor allem das Singen der Sagi, leiteten, den übrigen Männern zuerst reife Kokosnüsse, die kurz vor dem Treiben eines Sprosses standen, und später dann noch grüne, nicht voll ausgereifte Nüsse. Wenn die Bedeutung dieser zeremoniellen Übergabe auch unklar blieb, so ist der Gedanke der «Bezahlung» mit Kokosnüssen jedenfalls auszuschließen. Von früheren Männerhauseinweihungen wissen wir nur so viel, daß es notwendig war, Schädel von getöteten Feinden im neuen Männerhaus aufzustellen⁴⁷.

In einer mythenähnlichen Erzählung, die aus Palimbe⁴⁸ stammt, wird berichtet, wie früher Männer (als es keine Frauen gab) mit Kokosnüssen Geschlechtsverkehr hatten: «... sie rieben die Haut ihres Penis und hatten mit diesen kleinen Kokosnüssen Geschlechtsverkehr.» (Pidgin: «ol i save skinim kok bilong ol na goapim dispela liklik kokonas».)

⁴⁴ SCHUSTER (1969: 152–153) hat in Aibom dieselbe Mythe gesammelt, die sich vor allem darin unterscheidet, daß sie angibt, woher dieser Kopf im See stammt.

⁴⁵ Auch der umgekehrte Vorgang, daß aus einer Kokosnuß Menschen (Frauen) entstehen, ist bei den Wemo belegt (SCHMITZ 1960: 263–264).

⁴⁶ Aus Palimbe berichtet F. WEISS, daß Zaubersprüche, die bei Geburtskomplikationen angewendet werden, über eine Kokosnuß gesprochen werden. Der Inhalt der mit Wasser gefüllten Nuß wird über die Gebärende geleert.

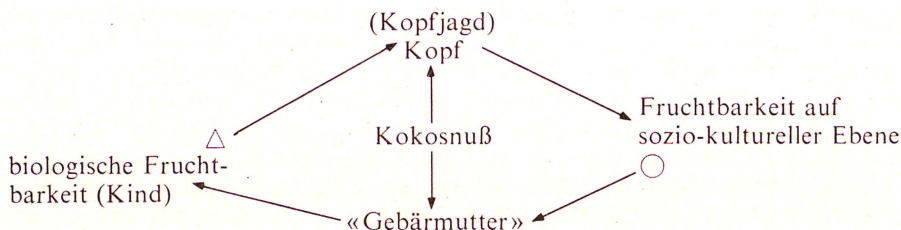
Es würde zu weit führen, die Bedeutung der Kokosnuß in anderen Gebieten Neuguineas zu verfolgen. An dieser Stelle sei nur auf einige Angaben von SCHMITZ (1960) verwiesen. Im Urawa-Tal reibt der Bruder einer schwangeren Frau ihr den Bauch mit Kokosmilch und einer scharfen Wurzel-essenz ein. Bei den Erawa am oberen Sulima zerkleinert der Bruder einer schwangeren Frau eine Kokosnuß und verbrennt sie. Die Schwester muß vom Rauch eingehüllt werden (1960: 204).

⁴⁷ Zeitungsbericht («Sun», November 1933) über einen großen Kriegszug von Kamenimbit auf ein Krosmeri-Dorf, wobei 22 Menschen getötet wurden.

⁴⁸ In verdankenswerter Weise von F. Weiss zur Verfügung gestellt.

Soweit die (vorläufig zugänglichen) Beispiele zur Bedeutung der Kokosnuß im Denken der Iatmul⁴⁹. Aus ihnen lassen sich – mit allen Vorbehalten – folgende Schlußfolgerung ziehen: Die Kokosnuß steht stellvertretend für die Fruchtbarkeit im allgemeinen. Sie bedeutet aber Fruchtbarkeit auf zwei Ebenen: 1. Die biologisch begründete Fruchtbarkeit der Frau. 2. Die Fruchtbarkeit auf sozio-kultureller Ebene («prosperity»), ein Gedeihen der Gemeinschaft⁵⁰, die aus erfolgreichen Kopffjagden der Männer resultiert⁵¹.

Schematisch kann diese doppelte Wertigkeit der Kokosnuß folgendermaßen dargestellt werden:



Es wäre nun bestimmt falsch, aus dem Schema den Schluß zu ziehen, daß am Ende die Iatmul-Männer das Gebären der Frauen oder die weibliche Fruchtbarkeit *nachahmen*⁵². Struktural betrachtet kann vielleicht nur so viel gesagt werden, daß der Kokosnuß eine Mittlerfunktion zukommt, die zwischen den Oppositionen Kopf und Gebärmutter, und zwischen Mann und Frau, vermittelt. «Fruchtbarkeit auf kultureller Ebene» und «biologische Fruchtbarkeit» – die als Gegensätze gelten könnten – fallen insofern zusammen, als sie gleiche Ziele von Mann und Frau darstellen, die aber auf verschiedenen Ebenen und mit umgekehrten Vorzeichen verwirklicht werden. Daß beides, Geschlechtlichkeit der Frau und Kopffjagd, zusammenhängt, zeigt wohl am schlagendsten die Angabe aus Palimbe: wenn in der Nacht vor der Kopffjagd das waken eines Mannes das feindliche Dorf besucht und die «Seelen» von Menschen tötet, spürt seine Frau im gleichen Augenblick jeweils den Penis eines Vorfahren in sich eindringen (vgl. S. 154)⁵³.

⁴⁹ Die Verbindung von Kopf und Kokosnuß taucht in der Mythe von der Töpfergottheit von Aibom (SCHUSTER 1969: 140–157) auf, wobei ein weiterer Aspekt, nämlich die Töpferei, hinzukommt. Die Töpfe sind die ungeschlechtlich gezeugten Kinder der Gottheit. Nach der Einführung des Geschlechtsaktes (und des Todes?) gebärt sie ein Kind. Die Töpfe bleiben von da an tot (sie sind keine lebendigen «Kinder» mehr). Nach dem Tod der weiblichen Töpfergottheit entsteht aus ihrem Kopf die Kokospalme. Im Kult der Yuman Wusmange (so lautet ein Name der Gottheit) werden Kopf und Ton miteinander verbunden: die Maskenfigur trägt einen Schädel, der mit Ton übermodelliert ist. Mit dem Schädel, der auf einer Kopffjagd erbeutet worden sein soll, klingt einerseits die Kopffjagd (und der Tod?), andererseits aber auch das Motiv der Entstehung der Kokosnuß an. Der Ton ist das Material, aus dem die ungeschlechtlich gezeugten Kinder der Gottheit (und nach einer Mythenvariante auch sie selbst) bestanden. Damit wird offensichtlich der ganze Ablauf, von der ungeschlechtlichen Urzeit mit den lebendigen Töpfen, über die Einführung des Geschlechtsaktes (und des Todes?) bis zur Entstehung der Kokosnuß aufgezeigt.

⁵⁰ BATESON 21958: 140: «The natives say that prosperity—plenty of children, health, dances and fine ceremonial houses—follows upon successful head-hunting.»

⁵¹ Ähnliches ist auch von den Marind Anim bekannt (VAN BAAL 1966: 754): «New life sprouts from the dead coconut as well as from the beheaded enemy. That the names of the victims are given to young children seems to hold the inference that somehow headhunting is believed to promote fertility and well-being... The children are, as it were, the fruits of the headhunt, the tangible proof of its salutary effect.»

⁵² Zu dieser Frage vgl. BETTELHEIM (1954) 1975.

⁵³ Der Satz «we marry the people we fight» erhält unter diesem Blickpunkt einen völlig neuen Aspekt.

12. Die Frau in den Mythen⁵⁴

In den Mythen spielen Frauen eine zentrale Rolle, umgekehrt zu der, die ihnen in Wirklichkeit zugeordnet ist. Bevor darauf näher eingegangen wird, soll der Wortlaut einiger solcher Mythen (manchmal nur Fragmente davon) wiedergegeben werden.

Die erste Mythe wurde von Kubeli (Boigum-Lineage des Wuenguendshap-Clans) erzählt:

«Einst, als die Erde eben entstanden war, wuchs auch ein Baum. Die Frauen (die damals lebten) nennen wir wolinyan, woliragwa; alle jene Frauen nennen wir so. Damals gab es keine Männer.

Sie machten sich auf und fällten diesen Baum. Wie dieser Baum heißt, weiß ich nicht mehr. Sie fällten ihn. Aus dem untern Teil des Stammes schnitzten sie einen menschlichen Kopf⁵⁵; ebenso schnitzten sie einen Kopf in der Mitte des Stammes. Nur die Frauen besaßen dieses Wissen. Als die Köpfe fertig geschnitzt waren, richteten sie ihn (den Stamm) auf. An der Spitze des Stammes schnitzten sie ebenfalls einen Kopf. Jetzt befindet sich dieser Mann (Figur) in Kandinge⁵⁶. Die Frauen schnitzten zwei Männer.

Sie lebten auf einem Stück Land. Dieses brach auseinander, weil sich alle Frauen dort versammelt hatten. Sie standen alle beisammen, da brach die Erde. Die Frauen flogen wie Vögel davon. Sie besaßen die Macht dazu (Pidgin: long save bilong ol yet). Sie flogen auf und ließen sich erst am Korewori nieder, wo sich ein großes Stück Land befand. Sie blieben ein wenig dort, nicht lange, weder einen Monat noch ein Jahr; nur kurze Zeit. Dann flogen sie wieder davon und landeten am Oberlauf des Sepik, in den Bergen. Dort blieben sie. Sie versammelten sich alle dort. Die Frauen hatten an ihren Genitalien Tausendfüßler (?) (Pidgin: santapik⁵⁷), an ihrem Unterleib. Die Männer konnten mit ihnen keinen Geschlechtsverkehr haben. Die Frauen versammelten sich dort. Sie sahen aus wie Europäerinnen. Sie hatten langes Haar und helle Haut. Sie waren wirklich gut aussehende Frauen. Sie sahen nicht wie wir Schwarze aus. Sie sahen wirklich gut aus, aber sie hatten viele Arten von Tausendfüßlern (?) und sie hatten viele Ameisen in sich, die in ihnen lebten (Pidgin: i wokim ologeta samting i stap insait long ol). Sie konnten keinen Geschlechtsverkehr haben. Wenn sie Kinder bekommen wollten, kletterten sie auf den Firstpfosten des Hauses. Sie lehnten sich dort an; sie spreizten die Arme und Beine⁵⁸. Wenn der Wind blies, drang er in sie ein, und sie wurden schwanger und gebaren Kinder. Die Knaben töteten sie und warfen sie fort. Mädchen aber behielten sie und zogen sie auf.

So lautet diese Geschichte, die alle Leute kennen.»

Die beiden nachfolgenden Mythen erzählte uns Mindsh, als er uns auf der Mundzither und der Panflöte vorspielen wollte. Sie verdeutlichen aber die Rollenumkehrung und schließlich den Aufstand der Männer und die Tötung der Frauen auf drastische Weise. Die Flöten, die in den Mythen von den Frauen geschaffen wurden⁵⁹, gelten offensichtlich als Symbole der Dominanz, oder anders ausgedrückt: jenes Geschlecht, in dessen Besitz die Flöten sind, kontrolliert die Mitglieder des anderen Geschlechts.

⁵⁴ Dieses Kapitel bleibt fragmentarisch, weil die Arbeiten der andern Mitglieder der Basler Sepik-Expedition noch Wesentliches zu diesem Thema beitragen werden. Zudem waren zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Kapitels nur Mythen zugänglich, die wir in Kararau sammelten.

⁵⁵ Auf Befragung fügte Kubeli hinzu: dieser Teil des Stammes befindet sich in Gaikorobi; er wird wambre genannt.

⁵⁶ Der Holzkopf, der sich in Kandinge befunden haben soll, wird koliameli genannt.

⁵⁷ FORGE (1970: 267–268) berichtet von Hexen (kutagwa) bei den Abelam: «Witches are always women who have in their vaginas a little creature (kwu)...»

⁵⁸ Möglicherweise werden die woliragwa an den Männerhäusern durch jene Frauenskulpturen dargestellt, welche den Firstbalken an der Frontseite tragen.

⁵⁹ Dies ist bekanntlich aus verschiedenen Gebieten Neuguineas belegt, so z.B. aus dem Hochland (BERNDT 1962: 50–51) und von den Arapesh (MEAD 1940: 383).

«Dies ist die Geschichte der langen Bambusflöten und dieser Mundzither. Einst, als die Erde schon fest geworden war und viele Menschen auf ihr lebten, hatten wir Männer nicht das Wissen, das man benötigt, um die langen Bambusflöten herzustellen. Diese langen Bambusflöten heißen waßi⁶⁰. Früher besaßen wir Männer sie nicht. Wir besaßen auch nicht das Wissen, wie man auf ihnen spielt. Die Frauen bauten Versammlungshäuser nur für sich. So machten sie es (d.h. auf diese Weise lebten sie). Die Frauen, welche Kinder hatten, übergaben sie ihren Männern. Diese mußten dann zuhause auf die Kinder aufpassen. Wenn die Kinder erwachten und nach ihren Müttern verlangten, weil sie hungrig waren, riefen die Väter nach den Müttern, die im Versammlungshaus saßen. Die Mütter kamen herbei und gaben ihren Kindern die Brust. Die Kinder tranken und schliefen dann ein. Die Mütter kehrten daraufhin ins Versammlungshaus zurück. Sie kehrten dorthin zurück und bliesen auf den langen Bambusflöten. So machten sie es die ganze Zeit über. Die Männer hatten viel Arbeit mit den Kindern. Lange Zeit ging es so.

Eines Tages sprachen die Männer zueinander: «Was ist denn los? Wir sind doch Männer. Warum sollen wir auf die Kinder aufpassen, wie es eigentlich die Mütter tun müßten? Die Mütter sollen diese Aufgabe übernehmen. Wir wollen nicht, daß unsere Enkel und Enkelinnen die gleiche Arbeit verrichten müssen wie wir.» Alle Männer hatten sich versammelt und sprachen darüber. Die Männer machten sich auf, um das Marsalai-Krokodil Abingalimange zu suchen. Wir nennen es so. Es besteht aus einem Stück Holz, das an einer Schnur befestigt ist (Schwirrholz). Es wird an dieser Schnur gehalten; dann dreht man sich damit, bis es «mmhmmhmmh» wie ein großes Krokodil ruft. Dieses Krokodil kennen die Frauen nicht. Sie kennen nur andere Dinge.

Die beiden Männergruppen (Initiationshälfen) trafen sich und besprachen die Sache. Diese beiden Gruppen nennen wir Yambunde und Bombiande. Die Männer der beiden Gruppen sprachen lange miteinander. Dann sagten sie: «Es ist richtig so; das Krokodil soll sich erheben, damit alle Frauen wegspringen. Wir werden sie dann alle töten. Wir werden alle töten. Alle Frauen, die das Wissen der Frauen besitzen, alle müssen sterben; nur die kleinen Mädchen lassen wir am Leben. Wenn sie groß sind, werden wir sie heiraten, und wir werden wiederum Kinder haben. Wenn die jetzt kleinen Mädchen erwachsen sind, wissen sie nichts mehr von der früheren Macht der Frauen.» Alle sprachen so, alle waren sich einig. Sie legten einen Tag fest, an dem sie ihre Abmachung ausführen wollten.

Die Männer sahen die Frauen, die eine Versammlung im Zeremonialhaus abhielten. Alle Frauen nahmen daran teil. An diesem Tag nun machten sich die Männer auf. Sie teilten sich in vier Gruppen auf. Sie stellten sich so auf und versteckten sich. Sie versteckten sich in vier verschiedenen Himmelsrichtungen. Dann sagten sie: «Dieses Krokodil kann sich nun erheben.» Sie bearbeiteten vier Stück Holz, bis daraus Krokodile entstanden. Dann legten sie alle vier nebeneinander. Die Anführer von Yambunde und Bombiande sagten: «Es kann losgehen.»

Da ertönte der Ruf der vier Krokodile auf einmal. Alle Frauen blickten sich um. Sie hörten den Ruf der Krokodile, den die Männer mit den Hölzern hervorriefen. Die Frauen eilten davon. Sie trugen die Bambusflöten mit sich. Die Frauen flüchteten in alle Richtungen; sie hatten Angst. Als sie in eine Richtung davon geeilt waren, dachten sie, daß sich dort keine Männer aufhalten würden. Aber die Männer (die sich dort versteckt gehalten hatten) töteten alle, bis auf zwei Frauen, die beide eine lange Bambusflöte trugen. Diese beiden Frauen flüchteten. Sie liefen lange, bis sie sich plötzlich an einer Sagopalme festhakten. Die Bambusflöten zerbrachen an dieser Sagopalme. Ein Stück (im Pidgin als «tong» bezeichnet) der Bambusflöten sprang davon und prallte auf eine Sagoblattrippe. Alle Männer sahen dies (und hörten den Klang, den dies verursachte). Ich möchte nun diesen Ton nachahmen (Mindsh spielt auf der kangan ngau, der Mundzither).

Dieser Splitter hatte sich in der langen Bambusflöte befunden. Alle Männer hatten dies gesehen. Jetzt töteten sie auch diese beiden Frauen. Sie schnitten die Sagoblattrippe ab und nahmen sie mit. Sie schälten die Blattrippe und legten ein kleines Stück Holz darunter, dann schlugen sie auf die losgeschnittene Blattrippenhaut (Saite).

⁶⁰ Die langen Bambusflöten werden als waßi bezeichnet. Waßi werden aber auch Vögel genannt.

Es tönte so, wie früher die langen Bambusflöten der Frauen geklungen hatten. Alle sagten: «Oh, diese Mundzither hat den gleichen Ton wie diese Vögel (Bambusflöten), die damals zerbrachen, als die Frauen sie forttrugen und ein Splitter auf die Sagoblattrippe prallte.» Sie machten es den Frauen nach. Sie schnitten Bambusrohre und bliesen hinein. Es tönte sehr gut.

Jetzt haben wir Männer diese Flöten. Wir machen es so, wie es einst die Frauen gemacht haben. Wir blasen sie heute. Die Frauen dürfen sie nicht sehen. Wenn sie sie sähen, würden wir alle Frauen töten. Wenn eine einzige oder zwei Frauen die Flöten sehen und wir entdecken sie beim heimlichen Zusehen, dann werden wir sie töten. Wenn sie aber Muschelgeld besitzen, können sie es uns geben. Sie müssen auch ein Schwein töten und das Fleisch an beide Männergruppen, an die Yambunde und Bombiande verteilen. Dann töten wir sie nicht.

Es wäre nicht gut, wenn die beiden Frauen den andern Frauen davon erzählen würden, was sie gesehen haben, denn die Frauen dürfen nichts von den Bambusflöten wissen. Die beiden Frauen müssen ein Schwein schlachten. Sie müssen den beiden Männergruppen Geschenke geben, dann werden sie nicht getötet. Damit verschließen sie sich selbst den Mund. Der Zorn der Männer wird mit diesem großen Essen oder mit dem Muschelgeld beschwichtigt, wenn sie die Geschenke angenommen haben. Die Männer dürfen die Frauen dann nicht töten. Die Frauen dürfen den übrigen Frauen aber nicht erzählen, was sie gesehen haben. Sie dürfen es auch nicht ihren Kindern erzählen. Wenn die beiden Frauen in den Wald oder in den Garten gehen, können sie nicht sagen: «Oh, wir haben die Männer gesehen, wie sie die Bambusflöten bliesen.» Wenn sie trotzdem den andern Frauen mitteilen, was sie gesehen haben, und wir hören davon, so werden wir sie töten. Es ist uns dann egal, daß sie viel Muschelgeld an Yambunde und Bombiande gegeben haben. Wir denken dann nicht mehr an dieses Geld.

So erzählen wir Männer nun diese Geschichte. Wir passen gut auf die langen Flöten und die Mundzither auf.»

Die zweite Mythe – oder vielmehr ein Fragment davon – stammt ebenfalls von Mindsh:

«Einst, als die Erde schon fest geworden war und es viele Leute gab, besaßen die Männer kein Wissen (Pidgin: «save»); nur die Frauen. Nur sie besaßen Wissen. Sie wußten, wie man lange Bambusflöten herstellt. Sie wohnten im Versammlungshaus Seing-gego; so hieß das Versammlungshaus. Alle Frauen hielten sich darin auf und stellten dort die langen Bambusflöten her. Wir Männer besaßen nur die kleinen, kurzen Bambusflöten. Wir wohnten im kleinen Männerhaus, das Kleines Seing-gego hieß. So lebten wir. Wir Männer besaßen keinen guten Schmuck. Wir schmückten uns so, wie dies heute die Frauen tun; der gleiche Schmuck, den eine Frau trägt, wenn sie ein Kind geboren hat: die weiße (?) Erde. Früher wußten die Männer nicht, wie sich Männer schmücken müssen. Alle Männer hüteten die Kinder, und die Kinder machten den Vätern auf den Schoß, so wie heute die kleinen Kinder den Müttern auf den Schoß machen. So lebten einst die Männer; sie wußten nur, wie man auf diesen kleinen, kurzen Bambusflöten, die wir kolingut nennen, bläst. Wir schlugen auch noch auf einen Baum, der dann so tönte wie heute eine Garamuttrommel oder wie eine große Wassertrommel (?) (Pidgin: «big hul»).

Wir Männer besaßen nur diese zwei Dinge und auch noch zwei mai, wie im Pidgin kurze Bambusflöten genannt werden. Die beiden mai hießen Mali und Yambuge. So hießen die beiden kurzen Bambusflöten. Wir besaßen nur sie und ein Stück Holz, auf das man schlägt⁶¹, sowie diese kurze (Pan-)Flöte, die wir kolingut nennen; nur diese Dinge besaßen wir. Damit spazierten wir durchs Dorf; wir bliesen auf der Flöte, oder wir paßten auf die übermütigen Kinder auf. Wenn die Kinder weinten, dann trösteten wir sie mit diesen drei Instrumenten. Wenn ein Kind weinte, bliesen die Männer auf der Panflöte. Diese hier (Mindsh zeigt uns die Panflöte) heißt Uanoli. Er hat sie gemacht. Er ist der Mann, der als erster auf dieser Panflöte geblasen hat. Er sah die Mutter seines Vaters, seinai yai; sie lag im Sterben. Uanoli spielte für sie auf der Panflöte (Mindsh spielt die Melodie vor).

⁶¹ Dieses Instrument wird baui genannt. Mitgeteilt von G. Schuster.

Die Zahl der Mythen, in denen Frauen eine außergewöhnliche Rolle spielen, könnte durch weitere Beispiele (vgl. z. B. S. 100, 124, 141, 156) vergrößert werden. Als letztes sei noch eine Mythe wiedergegeben, in der geschildert wird, woher die Kowarblätter stammen, die in der sozialen Wirklichkeit einen wesentlichen Bestandteil vieler kultischer Handlungen der Männer bilden, und wie sie in den Besitz der Menschen gelangten. Die Mythe wurde von Kwapmei (Clan Yagum) in Iatmul erzählt und später von Mindsh Satz für Satz ins Pidgin übersetzt.

«Einst lebte eine Frau, die wir kipma-uren nennen, in einem Loch in der Erde. Wenn die Frauen jeweils das Dorf verließen, um das Mark der Sagopalme zu zerkleinern und das Mark auszuwaschen, kam kipma-uren hervor, tötete sie und fraß sie auf. Deshalb gingen die Frauen nicht mehr (in den Wald), um Sagomark zu zerkleinern. Eines Tages machte sich eine große dicke Frau auf. Sie wollte wieder einmal Sagomark zerkleinern. Kipma-uren lag im Loch und schaute bloß hinauf. Sie dachte: «Oh, ist das eine dicke Frau. Das macht aber nichts. Jetzt kommt sie gerade vom Dorf, jetzt kann ich sie noch nicht packen. Sie soll nur gehen und Sagomark zerkleinern und es auswaschen. Danach wird sie die Palmbattscheide (die «Röhren», in der das stärkehaltige Wasser ins Kanu abgeleitet wird) und alles, was sie zum Auswaschen den Palmmarkes benötigt, auch das Geflecht aus Kokosnuß (das «Sieb») auf den Kopf laden, sie wird auch die Tasche mit dem ausgewaschenen Sago tragen, sie wird schwer beladen sein und nicht gut auf den Weg schauen können. Ich werde aufpassen, wenn die Frau zurückkommt.» Kipma-uren paßte auf, weil sie die Frau töten wollte.

Die dicke Frau zerkleinerte Sagomark und wollte dann ins Dorf zurückkehren. Sie schaute auf den Weg (weil sie schwer beladen war). Als sie am Ort vorbeikam, an dem kipma-uren lebte, schaute sie nur auf den Weg, weil sie sicheren Halt für die Füße suchte. Diese Marsalai-Frau, kipma-uren, erhob sich und hielt die Frau am Arm fest. Diese erschrak und sagte: «Es ist recht so; ich bin schwer beladen. Warte ein wenig! Ich will zuerst Platz finden, wo ich die Last hinstellen kann; dann werde ich zu dir zurückkehren, und du kannst mich töten.» Die Frau belog so kipma-uren. Kipma-uren aber dachte, daß die Frau wahr spreche.

Die Frau lud die Last auf einem Stück trockener Erde ab. Sie nahm ein kleines Messer, dieses Messer nennen wir dshondshiyet, mit, als sie zu kipma-uren zurückging. Kipma-uren wollte die Frau mit einem Messer umbringen. Es war die gleiche Art Messer, wie die Frau eines bei sich trug. Die dicke Frau warf ihr Messer. Die beiden Frauen kämpften miteinander. Die dicke Frau war stärker als kipma-uren. Die Marsalai-Frau sagte: «Du hast gewonnen. Warte ein wenig, du kannst mich nicht sofort töten. Ich werde dir zuerst etwas sagen.» Die Frau des Dorfes ließ ein wenig von ihr ab. Kipma-uren sagte: «Wenn du mich tötest und ich ganz tot bin, dann bringe mich auf ein Stück Erde, das fest ist (im Gegensatz zum Sumpf, in dem sich kipma-uren offensichtlich aufhielt). Schneide dann meinen Leib auf und schaue hinein! Dort innen befindet sich Kowar, es gibt dort drinnen Dinge, mit denen man andere Menschen töten kann. Viele verschiedene Pflanzen befinden sich im Bauch. Viele Dinge sind in meinem Bauch, alle tragen einen Namen und jedes hat seine Geschichte. Nimm alles, dann wirst du so mächtig werden, wie ich es war.»

Die Frau hatte zugehört. Sie tötete kipma-uren ganz. Dann schleppte sie den Leichnam zu einem Stück Erde, das fest war. Im Loch, in dem kipma-uren gelebt hatte, war die Erde nicht fest. Sie schleppte sie dorthin und sagte: «Ich werde ihr den Bauch aufschneiden und nachschauen, was sich dort drinnen befindet.» Sie schnitt ihr den Bauch auf und sah alles. Die Dinge waren – jedes für sich – eingepackt (die Erklärung dazu lautete: wie in einem Paket).

Die Frau ließ die Leiche zurück und brachte zuerst ihren Sago nach Hause. Dann ging sie zum Wasser und wusch sich. Sie nahm ihr Kind und gab ihm die Brust. Erst dann ging sie zum Männerhaus und sagte zu ihrem Mann: «Du sitzt bloß auf der Bank, du schläfst gut; diese Marsalai-Frau aber lebt beim Weg, der zum Ort führt, wo wir Sagomark zerkleinern. Jetzt ist sie tot. Ich, ich habe sie getötet. Ich habe sie auf dem Weg liegen gelassen. Ich habe ihr mit dem Bambusmesser den Leib aufgeschnitten und ich habe gesehen, was in ihrem Bauch ist. Ich habe den Bauch wieder zugemacht und bin hierher gekommen.

Ihr könnt sie holen gehen. Holt sie und legt sie vor das Männerhaus. Dann könnt ihr ihren Leib öffnen. Ihr werdet sehen, daß sie etwas für jeden Clan hat, für jeden einzelnen Clan. Das, was sich in ihrem Bauch befindet, ist in kleine Päckchen eingepackt, jedes Päckchen ist für einen andern Clan bestimmt. Alles ist dort bereit.» So sprach die Frau zu den Männern im Männerhaus.

Die Männer erhoben sich und sagten: «Oh, so eine Frau bist du, du kannst töten, du bist nicht eine kleine Frau. Alle anderen Frauen sind von diesem Weg nicht mehr zurückgekehrt, und du sollst sie getötet haben!» Die Frau antwortete: «Ich habe nicht gelogen. Geht, nehmt Stangen und Schnüre mit! Bindet die Leiche daran fest und bringt sie hierher; sie ist sehr schwer.» So sprach die Frau beim Männerhaus. Die Männer holten die Leiche und teilten den Kowar an alle Clans auf.

So geht die Geschichte, die wir so im Gedächtnis behalten.»

Nicht nur in den Mythen spielt die Frau eine außerordentliche Rolle. Die geheimen Vorfahren, welche die verschiedenen Clans gründeten, waren weiblichen Geschlechts, ebenso jene, die in mythischer Zeit die Dörfer gründeten. Mit diesen Persönlichkeiten selbst sind wiederum Mythen verknüpft. Auch der Ursprungsort aller Menschen, Meßinbragui, ist ein weibliches Wesen, das mit einem bestimmten Gebiet, das zwischen Gaikorobi, Yindegum und Kararau liegt, identifiziert wird. Auch das Männerhaus trägt neben einem männlichen einen weiblichen Namen. Was die Flöten und die Schwirrhölzer anbelangt, so sind manche von ihnen männlich und manche weiblich.

Die Darstellung des Weiblichen im Kult kann nur unvollständig wiedergegeben werden, da dies eine ausgedehnte, auf dieses Thema beschränkte Studie voraussetzen würde, was in Anbetracht meines kurzen Aufenthaltes nicht unternommen werden konnte. So kann lediglich darauf hingewiesen werden, welche zentrale Bedeutung weiblichen Wesen in der religiösen Vorstellungswelt zukommt.

Wenn man danach fragt, warum die Frauen der Urzeit eine umgekehrte zu der ihnen tatsächlich zukommenden Rolle spielen, so muß auf die Funktion der Mythen eingegangen werden.

Die Frauen kennen die Mythen, die davon berichten, daß sie einst den Platz der Männer einnahmen. Ihr Kommentar dazu lautete: «Ja, wir wissen es. Früher waren wir es, die allen andern vorstanden» (Pidgin: «bipo mipela bosim ol»). Meine Informantinnen waren stolz auf die für sie als Tatsachen geltenden Überlieferungen. Wie weit sie dazu dienen, den Frauen selbst einen gefühlsmäßigen oder intellektuellen Ausgleich zur tatsächlichen Lage zu vermitteln, kann nicht eindeutig bestimmt, höchstens vermutet werden. Eine gewisse Genugtuung oder Zufriedenheit spielte aber oft mit, wenn die Frauen von diesen Mythen sprachen. Keineswegs aber zogen sie aus diesen Überlieferungen den Schluß, daß die Verhältnisse wieder so werden müßten wie in der Urzeit.

Bei den männlichen Informanten kam immer wieder zum Ausdruck, wie sehr sie diese mythischen Frauen wertschätzten. Sie mit den wirklichen Frauen, ihren Eigenschaften und ihrem Verhalten gleichzusetzen, erschien ihnen absurd. Trotzdem sprachen sie davon, daß «die Frauen» (die sie in diesem Fall nicht mehr als ihre Ehefrau oder ihre Schwester sahen, sondern einfach als Gesamtheit von Vertreterinnen des andern Geschlechts) wieder jene machtvolle Position erobern könnten, wenn die Männer die Flöten nicht mehr sorgfältig vor den Frauen bewachen würden.

Die Frauen in den Mythen sind für die Männer so etwas wie Mütter; sie stellen eine andere Kategorie dar als die Frauen, die als sexuelle Partnerinnen für einen Mann in Frage kommen (vgl. S. 135). Aber die weiblichen Gestalten in den Mythen sind nicht immer idealisierte, gute Mütter (wie etwa Kamabindshua S. 100), die man verehrt; vielmehr wird ihnen gelegentlich ein schillernder Charakter zugeschrieben, wie

zum Beispiel den geschlechtslosen woliragwa, die die Knaben, die sie gebären, töten (S. 161), und der tötenden kipma-uren (S. 164). In den mythischen Frauengestalten drücken sich Verehrung und Furcht oft gleichzeitig aus, so daß es schwierig ist, sie klaren Kategorien zuzuweisen.

Speiser hat sich mit der Frau als Erfinderin von Kultgeräten in Melanesien (1944) beschäftigt. Er folgerte daraus, daß diese Mythen 1. historische und 2. psychologische Voraussetzungen hatten (zu 1.: Beteiligung der Frauen in früheren Zeiten am Kult; zu 2.: Schuldgefühle der Männer gegenüber den Frauen, weil sie diese vom Kult ausschlossen).

Die historische Komponente kann auf Grund dieses einzigen Mythentyps nicht untersucht werden (ich bin eher geneigt, sie als *Ursache* für die Entstehung der Mythe in Frage zu stellen). Das Verwandtschaftssystem der Iatmul haben wir als patrilinear und «cumulative matrification» bezeichnet. Auch wenn die Bevölkerungsgruppe früher matrilinear organisiert gewesen wäre, so hätte dies noch lange nicht eine Frauenherrschaft bedeutet – ein Mißverständnis, das leider immer noch weit verbreitet ist.

Mythen dieser Art, so wird hier angenommen, sind im Zusammenhang mit anderen Charakteristika der Iatmul-Kultur zu sehen und werden auch erst durch diese verständlich⁶². Stagl (1971: 67) bezeichnet Mythen, in denen die Frauen in der Urzeit eine dominante Rolle spielten, als typisch für Gesellschaften, in denen eine ausgeprägte Trennung zwischen den Geschlechtern besteht. In Anlehnung an Mühlmann verwendet Stagl den Begriff des Mythologems von der verkehrten Welt, «das den gegenwärtigen Zustand als einen unsicheren, ja uneigentlichen erscheinen (läßt)». Eine Funktion dieses Mythologems sei u. a. die Rechtfertigung des status quo.

Neben dem Geschlechtsantagonismus ist ein weiterer Faktor in Betracht zu ziehen, der die Entstehung oder Bewahrung von Mythen dieser Art begünstigen kann: Die Beschaffenheit des Lebensraumes der Bevölkerung. Sie ist durch eine Armut an Jagdwild (vor allem kaum größeres Jagdwild) gekennzeichnet. Kopfjagd aber kommt hauptsächlich in jenen Gebieten vor, in denen sich nur selten eine Gelegenheit zur Jagd bietet⁶³. Wie wir gesehen haben (vgl. S. 160) vermittelt Kopfjagd den Männern ein Gegengewicht zum Bereich der (auch ökonomisch starken) Frauen, in dessen Mittelpunkt die Weitergabe von Leben steht. Kopfjagd ist – um es hypothesenartig zu formulieren – ein Mittel, um die unsichere Identität zu stabilisieren. Diese unsichere Basis, die immer wieder gestärkt werden muß, verlangt nach einer sicheren Urzeit, in der es so war, wie man fürchtet, daß es tatsächlich sein könnte. Andererseits läßt die sichere Urzeit die Jetztzeit um so unsicherer und bedrohbar erscheinen. Zu dieser unsicheren Basis (oder: eine Voraussetzung dazu) kommen Erziehungspraxen, die nach Whiting in einer «cross-sex-identity» resultieren.

Betrachtet man diese drei maßgebenden Faktoren gesamthaft im Hinblick auf die Mythen, in denen die Frauen eine in jeder Hinsicht dominante Rolle spielen, so dürfte eher verständlich werden, warum die Iatmul solche Mythen erzählen.

⁶² Es geht hier nicht um gerichtete Kausalbeziehungen, sondern um Interdependenzen.

⁶³ Auf diesen Zusammenhang hat schon WEIDKUHN (1972b: 12) hingewiesen. JENSEN (1951: 202–205) hat auf Tötungsrituale bei Pflanzenvölkern aufmerksam gemacht und sie in einen Bezug zur Tötung der Dema-Gottheiten in den betreffenden Mythen gesetzt, wobei er u. a. die Kopfjagd als Wiederholung des urzeitlichen Tötungsaktes kennzeichnete. Tatsächlich kommt Kopfjagd in erster Linie bei Bevölkerungsgruppen vor, bei denen die Jagd für die primäre Lebenshaltung eine untergeordnete Rolle spielt (bei ausgesprochenen Jägervölkern kommt Kopfjagd z. B. kaum vor). In einem gewissen Sinn mag Kopfjagd ein «emotionales Substitut» für das Jagderlebnis sein.

12.1. *Das Wissen von den Mythen*

Wie schon erwähnt, zählen Mythen – nach den Angaben der Iatmul-Männer – zum Wissensschatz der Männer. Während der ersten Wochen bestritten meine bis dahin ausschließlich männlichen Informanten, daß Frauen auch solches Erzählgut kennen. Als ich dann auch von Frauen einige Mythen aufnehmen konnte, behaupteten die Männer, die Frauen kennen nur wundumbu nyanget, Kindergeschichten. Nachdem ich mehrere Dutzend Mythen (inklusive verschiedene Varianten, teilweise auch nur Fragmente) gesammelt hatte, war ein Vergleich zwischen Mythen, die mir Männer und jenen, die mir Frauen erzählt hatten, möglich. Wie die später folgende Mythenanalyse⁶⁴ belegt, ist es keineswegs so, daß mir Männer und Frauen grundsätzlich verschiedene Mythen erzählten. Auffällig war aber, daß ich von mehreren Frauen das gleiche Erzählgut zu hören bekam. Charakteristisch für das Wissen der Frauen ist jedoch, daß sie öfters Namen der handelnden Personen nicht kennen. Ja, sie messen ihnen keine besondere Bedeutung zu. Anders verhält es sich bei den Männern: wollten sie uns eine «wahre Mythe», kip⁶⁵, erzählen, so überlegten sie oftmals lange, bevor sie die Namen der handelnden Personen nannten; dann sprachen sie sie mit gedämpfter Stimme aus.

Mythen, bei denen der Erzähler keine Namen nannte – so glaubten wir feststellen zu können –, gehören meistens einem Clan, dem der Erzähler nicht angehört. Die Einteilung in wundumbu nyanget und kip sagi zeigte sich – zumindest hinsichtlich ihres Inhaltes – als unhaltbar.

Nachdem ich eine Vielzahl von wundumbu nyanget und kip gesammelt hatte, ergab sich folgendes Bild:

1. Wundumbu nyanget dürfen in aller Öffentlichkeit erzählt werden.
2. Erzähler und Zuhörer können Männer, Frauen und Kinder sein, ungeachtet ihrer Clanzugehörigkeit.
3. Auf wundumbu nyanget erhebt kein Clan öffentlich Anspruch.
4. Bei wundumbu nyanget spielen die Namen der handelnden Personen eine eher untergeordnete Rolle.
5. Inhaltlich umfassen sie Schöpfungsgeschichten und solche, die sich mit dem befassen, was Berndt⁶⁶ (in Anlehnung an Malinowski) als «patterns of conformity and nonconformity, conflict and consistency... providing not only a set of moral standards but also a charter for misconduct» nennt.

Kip sagi werden

1. nur im Geheimen erzählt.
2. Erzähler sind jene Männer, zu deren Clanbesitz bestimmtes Erzählgut gehört. Zuhörer sind mit wenigen Ausnahmen Angehörige des gleichen Clans.
3. Jeder Clan hütet sorgsam seinen Besitz an kip sagi.
4. Die Namen der handelnden Personen spielen eine große Rolle, da sie die geheimen Vorfahren des betreffenden Clans sind.
5. Inhaltlich sind sie von jenen der wundumbu nyanget nur insofern zu unterscheiden, als auf die Schöpfungsmythen, verbunden mit eigenen Clannvorfahren, größeres Gewicht gelegt wird.

Die Unterscheidung zwischen kip und wundumbu nyanget ist vor allem – nach unseren Begriffen – funktionaler Art. Anhand eines Beispiels (die Mythe auf S. 202–214)

⁶⁴ s. S. 202f.

⁶⁵ BATESON (1932: 404) bezeichnet die geheimen Mythen als kop.

⁶⁶ BERNDT 1962: 39.

wurde deutlich, daß es fast unmöglich ist, aufgrund inhaltlicher Kriterien eine Grenze zwischen beiden Gattungen von Erzählgut zu ziehen.

Kubeli, der die Mythe von den wolinyan (S. 161) erzählte, gab an, daß sie bloß ein wundumbu nyanget sei. So erzählte er sie auch an einem Nachmittag, als viele Kinder unser Haus umlagerten. Er legte überhaupt keinen Wert auf Geheimhaltung. Nebenbei erwähnte er, daß der Yagum-Clan sie noch besser, genauer kenne als er, da er selbst dem Wuengundshap-Clan angehöre. Als wir wenige Tage später bei Wombre und ihrem Mann Slabui (Yagum-Clan) zu Besuch waren – Wombre erzählte Mythen und Slabui übersetzte sie –, fragte ich nach der Mythe, von der uns Kubeli nur eine dürftige Version gegeben hatte. Schon nach einigen wenigen Worten unterbrach mich Slabui heftig, und er fragte aufgeregt, wer mir denn davon erzählt habe. Ich erfand Ausflüchte und gab an, daß sie von einem andern Dorf stamme. Dort sei sie mit dem Hinweis erzählt worden, er, Slabui, der ja zum Yagum-Clan gehöre, könne mir mehr darüber erzählen. Slabui befahl mir aufgeregt, zu schweigen; hierbei handle es sich nicht um ein wundumbu nyanget, sondern um eine kip sagi. Seine Frau Wombre dürfe nichts davon wissen, weil sie aus einem andern Clan stamme und zudem noch eine Frau sei. Damit war das Gespräch erledigt, und in Anbetracht der gespannten Atmosphäre, die entstanden war und die sich auch durch das Überspringen auf ein anderes Thema nicht besserte, verließ ich das Haus unter dem Vorwand, noch verschiedene Frauen danach befragen zu müssen, wieviele Fische sie gefangen hätten. Kaum hatte ich das Haus verlassen, als mir Slabui folgte und zwar blieb er bei jedem Haus, das ich kurz besuchte, stehen und hörte sich das Gespräch zwischen den Frauen und mir an. So ging es, bis ich schließlich zum Haus kiap zurückkehrte. Auch dorthin folgte er mir und blieb längere Zeit, bis es dunkel wurde, sitzen. In der Nacht kehrte er wieder; doch hatte er sich offensichtlich beruhigt. Die Mythe war von ihm auch später nie zu erfahren.

Während also die Mythe von Kubeli als wundumbu nyanget bezeichnet worden war, zählte sie für Slabui zum geheimen Mythenschatz, zu den kip sagi. In einer späteren Diskussion mit Koliuan und Mindsh ergab sich dann folgendes Bild vom Verhältnis wundumbu nyanget und kip: wundumbu nyanget sind solche Mythen, die einmal kip waren und die durch irgendeine Indiskretion allgemein bekannt wurden. Jeder Clan vermeidet es dann, an- oder zuzugeben, daß das wundumbu nyanget aus seinem kip-Schatz stammt. Niemand außer dem betroffenen Clan weiß, wem das wundumbu nyanget eigentlich gehört; ja – so versicherten die beiden Informanten – man würde es sogar verleugnen, wenn man daraufhin angesprochen werde. Jeder Clan ist bestrebt, seine kip geheim zu halten. Wörtlich sagten meine Informanten: Wundumbu nyanget ist eine Bezeichnung, um eine andere (kip) zu verschleiern (im Pidgin: «em bilong kalamapim tok»).

Im Fall von Kubeli ließ sich später feststellen, daß ein wichtiger Yagum-Mann kurz vor seinem Tod seinem laua, der der Vater von Kubeli war, seinen Mythenschatz mitgeteilt hatte, da sein Sohn noch zu klein war. Diese Mythen wurden deshalb dem laua mitgeteilt, damit dieser sie später an den Sohn des Verstorbenen weitergebe. Ob und wie das geschehen ist, läßt sich an diesem Beispiel nicht weiterverfolgen, da der Vater von Kubeli schon viele Jahre tot ist. Fest steht einzig, daß er seinen Söhnen zumindest Teile des Mythenschatzes des Yagum-Clan weitererzählt hat.

Den meisten Frauen (möglicherweise auch den meisten Männern) ist das Umschlagen von kip zu wundumbu nyanget nicht klar. Wenn ich jeweils eine Frau in Gegenwart ihres Mannes bat, mir eine stori zu erzählen (der Pidgin-Ausdruck «stori» wird für kip und wundumbu nyanget verwendet), wurden die Ehemänner oftmals unruhig und sagten überlaut, ihre Frau wisse keine richtigen Mythen.

Waani blieb jedes Mal dabei, wenn Sabwandshan eine Mythe erzählen wollte. Während des Erzählens rief er ihr oft zu, sie müsse noch dieses oder jenes Detail erwähnen oder sie habe etwas Falsches gesagt. Sabwandshan ließ sich jedoch bald, nachdem sie zuerst durch

seine Zwischenrufe verunsichert worden war, nicht mehr beirren und sagte dann plötzlich, mitten in der Mythe: «So warte jetzt, Papa, jetzt erzähle ich. Du kannst nachher auch sagen, was du willst.» – Waani verließ daraufhin mißmutig das Haus.

Amblangu bestand während längerer Zeit darauf, daß ich von ihrem Mann Mythen aufnehme. Aber nach einigen Versuchen zeigte es sich, daß er trotz gutem Willen keine wußte. Amblangu wurde deswegen ungeduldig und sagte über ihren Mann, so daß er es hören konnte, er sei halt ein wenig blöd (Pidgin: «longlong»), er könne sich nichts merken.

Koluian, einer unserer regelmäßigen Informanten, behauptete, seine Frau wisse keine stori. Sie spreche so schlecht, daß sie bestimmt unser Tonbandgerät kaputt machen werde. Als ich Sengumanagui einmal während seiner Abwesenheit besuchte, fragte ich sie, ob sie mir nicht eine Mythe erzählen wolle. Sie erwiderte, sie habe ihrem Mann gesagt, sie wolle stori auf unser Tonband sprechen, aber Koluian habe gemeint, sie solle ihm die Mythe erzählen, er gebe sie dann an uns weiter. – Dies war auch geschehen, jedoch ohne daß Koluian ihre Herkunft erwähnt hätte.

Was das Wissen von Mythen anbelangt, so kann folgendes festgehalten werden: nicht alle Männer kennen kip – nur sie zählen zum Prestige und Macht vermittelnden Wissen – und für wundumbu nyanget interessieren sie sich wenig. Hingegen kennt jede Frau wundumbu nyanget (die zwar keinen Prestigewert besitzen), weil sie sie den Kindern erzählen, wenn diese abends nicht einschlafen können, wenn sie krank sind oder sie irgendeinen Schmerz vergessen sollen. Auch erzählen Frauen wundumbu nyanget unter sich, wenn sie gemeinsam Taschen flechten oder Tabakblätter auf Schnüre aufziehen.

So betrachtet, gelangt man zum paradox anmutenden Resultat, daß die durchschnittliche Frau wahrscheinlich mehr stori weiß als der Mann. Dies mag in quantitativer Hinsicht stimmen und aus der Sicht eines Außenstehenden korrekt sein. Es entspricht aber in keiner Weise den Maßstäben und Wertungen der Iatmul, weil die Frauen nur Teilwissen kennen, während es, zwar höchst selten (in Kararau war es ein einziger alter Mann), unter den Männern «Mythologen» gibt, die die Zusammenhänge der einzelnen stori untereinander, verknüpft mit den Namenslisten kennen, also das mythologische System als ganzes überblicken.

13. Frauen mit außergewöhnlichem Status

13.1. *Die Initiation als Mittel zur Auszeichnung*

Wenn bisher vor allen Dingen die traditionelle Rolle der Frau beschrieben wurde, so soll nun noch kurz von Frauen berichtet werden, die einen männlichen Status erlangten.

Nach Angaben meiner Informanten hat es in Kararau und in andern Dörfern des Mittel-Sepik-Gebietes immer wieder Frauen gegeben, die als Mädchen, gemeinsam mit Knaben, von Männern initiiert wurden⁶⁷. Dabei wurden sie mit Narben tatauiert und erfuhren die Geheimnisse des kultischen Lebens der Männer.

⁶⁷ BATESON (21958: 10) schreibt über die Initiation von Mädchen: «It is a simplified version of the initiation of boys and is carried out by the men of the elder age grade. The ceremony is performed on only a very few women.»

In Angerman⁶⁸ lebten zur Zeit unseres Aufenthaltes die letzten zwei etwa 50-jährigen Frauen, Schwestern, die noch traditionell initiiert worden waren. Der nachfolgende Bericht, der in zusammenhängender Form wiedergegeben werden soll, entstand auf Grund eines längeren Gespräches. Inhaltlich wurden keine Änderungen vorgenommen. Die Frauen verstanden und sprachen auch Pidgin. Sie schilderten das Erlebnis der Initiation aber in der einheimischen Sprache. Ihre Angaben wurden von Mindsh, der ein klassifikatorischer Sohn der beiden Frauen ist, übersetzt. Das Gespräch wurde fast ausschließlich mit der älteren der beiden Frauen geführt. Es hätte als unhöflich gegolten, mit der jüngeren zu sprechen, da die ältere Frau (ähnlich dem Verhältnis zwischen älterem und jüngerem Bruder) offensichtlich mehr Autorität besaß.

«Unser Dorf heißt Yanmali⁶⁹. Unser Vater hieß Marat. Wir gehören dem Mairambu-Clan (Nyamei-Hälfte) an. Mein Name ist Tabu; meine jüngere Schwester heißt Kambu. Unser Vater besaß keinen Sohn, sondern nur Töchter. Einst hat er mit den Kishit und Miwat, diesen beiden alambandi (Initiationshälften), die wir auch Yambunde und Bombiande nennen, gegessen. Er aß Schweinefleisch, Hühner, er nahm viel Nahrung von den Initiationshälften an. Er stand deshalb in ihrer Schuld. Er hatte keinen Sohn, durch den er seine Schuld hätte zurückbezahlen können (indem er ihn hätte von einer der Initiationshälften initiieren lassen). Er besaß nur Töchter.

Deshalb brachte er uns eines Tages, als wir etwa 11 und 9 Jahre alt waren, nach Koliselio (im Hinterland des Sepiks; es wird von Menschen bewohnt, die als numangi bezeichnet werden). Die Mutter blieb in Yanmali. Unser Vater hatte uns nicht gesagt, was in Koliselio geschehen solle. Er hat uns einfach nach Koliselio geführt und uns dort ins Männerhaus Kraimbit gebracht. Wir dachten, er bringe uns dorthin, um die erste Menstruation abzuwarten, aber wir hatten noch keine Brüste. Wir waren noch kleine Mädchen. Die Männer der Kishit führten uns in die Umzäunung neben dem Männerhaus. Unser Vater begleitete uns nicht dorthin; er kehrte nach Hause zurück. Wenn er uns in der Umzäunung besucht hätte, hätten wir geweint, weil wir mit ihm nach Hause hätten zurückkehren wollen. Die alambandi beaufsichtigten uns. Außer uns waren noch zwei Knaben dort in der Umzäunung. In der Nacht begann ein großes Singsing. Dann bliesen vier Männer, Balus, Sangi, Krugua und Waßidangul, auf der langen Bambusflöte, die nur während der Initiation geblasen wird und die Amuiragwa heißt. Amuiragwa ist die wichtigste aller langen Bambusflöten.

Wir dachten: «Warum hat uns Vater nichts gesagt? – Macht nichts, die Männer werden uns nicht töten.» So dachten wir. Meine jüngere Schwester war noch sehr klein, sie schaute nur zu und wußte nicht, was bevorstand, aber ich wußte, daß die alambandi uns nun Narbentatauierungen beibringen würden. Als es Morgen wurde, schnitten uns die alambandi der Kishit mit Bambusmessern Tatauierungen in den Rücken und in die Oberarme. Unsere beiden wau (Mutterbruder), Dangi und Tambeaman, hielten uns fest. Tandamali führte die Tatauierung aus. Diesen Mann, der die Schnitte macht, nennen wir walalambandi (wal = Krokodil). Wir hatten Angst, und es tat sehr weh. Zudem waren wir im banis (Pidgin-Ausdruck für Umzäunung, die für die Initiation errichtet wird) von Männern, die wir nicht kannten. Ich weinte ein wenig. Der walalambandi konnte aber meinen ganzen Rücken tatauieren. Meine jüngere Schwester aber war noch sehr klein; sie weinte sehr und rief: «Wo ist mein Vater, wo ist meine Mutter?» Sie weinte so sehr, daß der walalambandi nur die eine Seite ihres Rückens beschneiden konnte. Die andere blieb deshalb ohne Narbentatauierung. Die Brust wurde uns nicht tatauiert (wie dies bei Knaben üblich ist).

⁶⁸ Angerman ist ein stark akkulturiertes Dorf, das völlig unter dem Einfluß der SDA-Mission steht. Um mit den beiden Frauen sprechen zu können, mußten wir warten, bis der Gottesdienst zu Ende war. Die beiden Frauen galten als besonders religiös (im christlich-adventistischen Sinn), und sie waren nur nach langem Bitten dazu zu bewegen, uns ihre Narben auf dem Rücken zu zeigen. Sie zogen ihre Blusen und Büstenhalter nur höchst ungerne aus und standen dann recht verschämt da – ein Phänomen, dem wir in Kararau nie begegneten.

⁶⁹ Yanmali ist eine Bezeichnung für Mindimbit und Angerman. Früher müssen die Dörfer enger zusammengehört haben als heute.

Abends, als es schon dunkel war, durften wir den banis verlassen und in ein Haus von Verwandten zurückkehren. Im Haus war ebenfalls eine kleine Umzäunung errichtet worden. Wir mußten in diese Umzäunung hineingehen, damit uns niemand sehen konnte. Die Frauen und Kinder durften uns Essen hineinschieben, aber sie durften uns nicht sehen. Sie durften mit uns sprechen, aber nicht darüber, was mit uns geschehen war. Noch bevor es wieder Tag wurde, mußten wir in den banis zurückkehren.

Im banis sahen wir auch die Krokodile (Schwirrhölzer). Wir hielten das große Krokodil, das abingalimange heißt, und das kleine, ndshigiwal, in der Hand, und wir lernten, wie man sie schleudert, damit sie zu rufen beginnen (wie man den schwirrenden Ton erzeugt). In einem Wasserloch war eine große Wassertrommel, die kumbiandima heißt. Die Männer stießen die Trommel ins Wasser, und dies erzeugt einen lauten Knall. Wir waren zu klein, um diese Wassertrommel zu werfen, denn sie war sehr schwer.

Unsere beiden wau gaben uns im banis je einen Namen. Mich nannte er yauoliyelishe und meine jüngere Schwester olimbangeyelishe. Die Verwandten des wau nennen uns heute noch nur bei diesem Namen.

Im banis mußten wir sehr viel Sago essen, damit wir dick würden. Die alambandi erzählten uns viel, sie zeigten uns auch alle langen Bambusflöten. Wir blieben ungefähr sechs Wochen im banis. Die Männer der beiden alambandi schärften uns ein, nichts den Frauen und Kindern von den Dingen, die wir im banis gesehen und erlebt hatten, zu berichten. Mit einer Blattrippe der Kokospalme schlugen uns die Männer auf die Füße und wiederholten, daß wir nie etwas erzählen dürfen.

Danach wurde der banis niedergeissen, und die alambandi zeigten uns den Frauen und Kindern. Wir waren nun tagwambandi (bandi = initiiert Mann). Als wir den banis verließen, trugen wir einen Halsschmuck, sanya tandambe, und einen schwarz gefärbten Grasrock, der bis zu den Knöcheln hinunterreichte. Grasröcke dieser Art dürfen nur Frauen tragen, die Narbentatauierung haben. Die Frauen und Kinder des Dorfes bewunderten uns sehr und machten ein ngusora (sie bespritzten das Schwesternpaar mit Wasser). Nun konnte unser Vater seine Schuld, die er bei der alambandi hatte, zurückzahlen. Er veranstaltete ein großes Essen zu Ehren der Kishit, die uns initiiert hatten. Wir gehören der Miwat an. Dem walambandi gab er ein besonders großes Geschenk.

Als wir nach Yanmali zurückkehrten, sagten die Männer der Kishit in Yanmali: «Wir hätten diese beiden Mädchen auch initiieren können. Nun haben sie Narben auf der Haut (die die Männer von Koliselio beigebracht hatten.) Wir müssen diese Tat (die Initiierung von Mädchen) auch wiederholen (im Pidgin als «mipela mast bekim», «wir müssen es zurückgeben», bezeichnet).» So sprachen sie und holten die Frauen unseres Bruders (gleiche Mutter, aber anderer Vater), Kambakimbi. Sie brachten sie in den banis, und die Männer schnitten ihr Tatauierungen in den Rücken. Wir waren ebenfalls im banis und beaufsichtigten die Schwägerin. Die Männer von Yanmali zeigten uns die langen Flöten und ließen uns die Schwirrhölzer schleudern.

Unser Vater wollte uns ursprünglich in Yanmali initiieren lassen, aber damals willigten die Männer des Dorfes zuerst nicht ein. Deshalb hatte er uns nach Koliselio gebracht. Aber jetzt war es den Männern von Yanmali nicht mehr recht, und aus diesem Grund initiierten sie unsere Schwägerin, und wir durften sie beaufsichtigen und ihr zu essen geben. Da hat unser Vater Marat nochmals ein großes Essen gegeben.

Schon die Schwester unseres Vaters und auch unsere Mutter waren früher initiiert worden. Mein Vater, der der wichtigste Mann des Mairambu-Clans von Yanmali war, hat mir später alle Mythen erzählt und mir auch alle Clannamen anvertraut. Meine jüngere Schwester kennt sie nicht (der Übersetzer, Mindsh, sagte dazu: «Wenn ich einmal eine Mythe vergessen haben sollte, werde ich zu ihr gehen, um sie zu fragen, wie die Mythe lautet. Sie weiß mehr als ich.»)

Als wir ins heiratsfähige Alter kamen, sagte Vater zu uns: «Es ist jetzt Zeit, daß ihr nach Ambianmeli geht (offensichtlich war das Dorf in zwei Hälften, Yanmali und Ambianmeli, geteilt. Die beiden Dorfhälften waren wahrscheinlich von Clans je nach Hälftenzugehörigkeit, Nyamei und Nyauai, bewohnt. Nach Ambianmeli heiraten, bedeutet in diesem Fall: über die eigene Hälfte hinaus heiraten). Wir heirateten unsere yanan. Mein Mann gehört dem Tshui-Clan, der meiner Schwester dem Sameanguat-Clan (beide Nyauai) an.

Auch unseren Kindern haben wir nie erzählt, was wir im banis in Koliselio und in Yanmali gesehen und erlebt haben. Das Wissen darum wird mit uns sterben. Früher, als es noch Männerhäuser gab (bis 1970 gab es in Angerman keine Männerhäuser mehr; 1972 wurde ein neues gebaut), durften wir dorthin gehen und mit den Männern plaudern. Auch nahmen wir an den Singsing der Männer teil (Mindsh fügte bei: «Die beiden hatten nur die *Haut* eines Mannes, sie sind aber Frauen und unterscheiden sich sonst durch nichts von den übrigen Frauen»).

Als wir damals in den banis von Yanmali kamen, sahen wir mehr als in Koliselio. Die numangi kennen nur lange und kurze Bambusflöten und die Wassertrommel. Aber wir Menschen des Sepik haben noch einen großen Vorfahren (der zugleich eine Maskenfigur ist). Er heißt Miwatdimi. Dieser Vorfahre (diese Maskenfigur) taucht plötzlich im banis bei den Novizen auf. Die Initianden erschrecken, weil sie noch nicht stark sind. Sie haben ja noch nicht die ganze Initiation hinter sich. Erst wenn sie diesen Ahnen gesehen haben, werden sie stark sein. Erst dann werden sie auf Kriegszügen Menschen töten können. Miwatdimi ist bei Kriegszügen dabei. Wenn das eigene Dorf überfallen wird, wacht Miwatdimi über das Dorf. Er ist ein sehr mächtiger Ahne. Diesen Vorfahren kennen die numangi nicht. Wir aber haben ihn gesehen.»

Die beiden Schwestern aus Angerman waren also die letzten Frauen, die anstelle von Knaben initiiert wurden. In zeremonieller Hinsicht erreichten sie einen männlichen Status. Aber diese für Frauen außergewöhnliche Rolle hielten die beiden Schwestern deshalb zugewiesen, weil ihr Vater der wichtigste Mann ihres Clans war und keine Söhne besaß. Meine männlichen und weiblichen Informanten versicherten immer wieder, daß nur in diesem Fall Mädchen initiiert wurden. Die Entscheidung dazu lag ausschließlich beim Vater.

13.2. *Initiation als Mittel zur Brandmarkung*

Alle übrigen Initiationen, bei denen Frauen im Rahmen von Männerinitiationen tatauiert wurden, interpretierten meine Informanten dahingehend, daß die Frauen den Geheimnissen der Männer nachspioniert hatten und deshalb – praktisch als Bestrafung – initiiert wurden⁷⁰.

So verhielt es sich auch mit Gurumbo aus Palimbe⁷¹. Obwohl ich mit ihr eigentlich nur über die Initiation als solche sprechen wollte, entstand im Lauf des in Pidgin geführten Gespräches das Bild und Lebensschicksal dieser etwa 60jährigen Frau. Deshalb war es nicht möglich, die Initiation als in sich geschlossenen Lebensabschnitt zu schildern. Aus diesem Grund soll das Gespräch als ganzes und weitgehend in seiner ursprünglichen Form wiedergegeben werden. Beim Erzählen griff Gurumbo verschiedene Episoden aus ihrem Leben auf; sie erzählte sie nicht in chronologischer Folge, sondern so, wie sie ihr in den Sinn kamen. Dieses Vor- und Zurückgreifen ist für uns ungewöhnlich und macht die Schilderung schwer verständlich. Die ursprüngliche Form des Gesprächs wurde aber wegen ihres eindrucklichen Charakters beibehalten.

«Ich heiße Gurumbo und gehöre dem Lenga-Clan an. Mein Vater hatte zwei Söhne, aber heute sind meine Brüder tot. Sie sind jung gestorben. Als ich noch jung war, ging ich nach Madang. Ein Masta und eine Missis haben mich dorthin mitgenommen.

Ich war damals mit andern Mädchen draußen am Sepik (Palimbe lag zu jener Zeit an einem toten Sepikarm). Wir brachen pitpit (Pidgin für: eßbarer Schilf) ab und aßen es. Da kam ein Boot mit einem Masta und einer Missis. Es hielt an, und die beiden wollten mich

⁷⁰ Vgl. auch S. 147.

⁷¹ Das Gespräch mit Gurumbo kam dank der Vermittlung von Florence Weiss zustande.

mitnehmen. Ich weinte und rief: «Ai, Vater, sie wollen mich mitnehmen!» Aber die beiden sagten: «Du kannst nicht weinen, du bist nun das Kind von uns beiden. Wir haben nichts Schlechtes, sondern nur Gutes mit dir vor.» So sprachen die beiden und nahmen mich mit nach Madang. Dort blieb ich acht Jahre lang. Masta und Missis konnten mich nicht fortgehen lassen. Die beiden sagten: «Du bist unsere Tochter.» Aber dann wollten sie in ihr Land zurückkehren. Da weinte ich, weinte ich. Ich weinte sehr. Die beiden ließen mich zurück, und ich kehrte in mein Dorf zurück.

Als ich noch mit Masta und Missis lebte, half ich ihnen bei der Arbeit. Sie gaben mir jeweils einen Brief und schickten mich nach Bongu. Ich kehrte wieder zurück. Sie schickten mich nach Kabiang. Wir fuhren nach Bogadin und Apmambu (?). Ich bin an allen Orten gewesen, an denen es Weiße gab (im Pidgin: mi raun long ologeta stesin). Die beiden gaben mir immer ein Schreiben mit und schickten mich an alle möglichen Orte. Als sie mich einmal nach Rabaul senden wollten, wollte ich nicht. Aber Masta bestand darauf, daß ich gehe, und so ging ich nach Rabaul und Salamaua. Als ich zurückkehrte, sagte ich: «Missis, ich möchte mich ausruhen.» Die Missis sagte: «Ja, ruhe dich aus. Ich schicke dich dazu nach Korogu.» Masta blieb auf der Station.

Missis und ich fuhren dann wieder nach Salamaua, nach Bogia, Madang. Wir zwei fuhren sehr viel herum, nach Aitape. Zu jener Zeit gab es schon ziemlich viele Weiße in Madang. Da sagten die beiden zu mir: «Wir wollen nun in unser Heimatland zurückkehren, wir werden dich mitnehmen.» Aber ich antwortete: «Nein, Missis, ihr könnt mich nicht mitnehmen. Die Leute (in eurem Land) würden mich sonst töten.» So sprach ich und weinte. Missis aber meinte: «Niemand wird dich töten, aber wir können dich in dein Dorf zurückschicken.» Ich weinte sehr, und so brachte mich das Boot des Masta ins Dorf zurück.

Ich heiratete bald. Ich gebar drei Söhne, aber sie starben. Da gab mir mein Bruder zwei Kinder. Sie leben jetzt in Wewak. Bald werden sie heiraten. Sie sagten: «Wir werden ein Haus bauen und dich dann holen.»

Auf die Frage, was für Narben sie an den Oberarmen und auf dem Rücken trage, sagte sie:

«Das sind Narbentatauierungen, die von der Initiation stammen. Als ich noch ein Mädchen war, wollte ich Lolo-Früchte in der Nähe des Männerhauses in Tigowi pflücken. Ich kletterte auf den Baum. Mit dem Fiskspeer wollte ich einen Ast treffen. Ich warf den Spear und kletterte auf den Baum. Da sah ich, daß im Männerhaus zwei Männer die langen Bambusflöten bliesen. Sie bliesen sie einfach so (d.h. es war kein besonderes Singsing). Sie hatten keine Umzäunung errichtet. Ich sah, wie sie auf den Flöten bliesen, aber mir war es nicht recht, daß ich dies gesehen hatte. Die Männer bliesen die Melodie rasch zu Ende und versorgten dann die Flöten. Ich wollte vom Baum hinunterklettern. Ich warf zuerst den Fiskspeer hinunter. Aber ein Mann hatte mich entdeckt und sagte es den andern Männern. Sie kamen herbei und hielten mich fest und sagten: «Was machst du da?» Ich antwortete: «Ich habe nichts gesehen, was ihr im Männerhaus macht.» – «Du lügst», sagten sie, «wir haben dich gesehen.» Da schleppten sie mich fort. Jetzt habe ich Narben auf dem Rücken.

Damals hatte ich noch keine Brüste. Ich sah ein Geheimnis des Männerhauses, das nur den Männern gehört: die Flöten. Da schleppten sie mich in den banis (wo Gurumbo vergewaltigt wurde, was sie nie konkret aussprach, was aber nicht nur in Palimbe, sondern auch in Kararau berichtet wurde). Im banis schnitten sie mir Tatauierungen in den Rücken. Ich blieb zwei Monate im banis, solange, bis die Wunden geheilt waren.

Nur ein einziger Mann, den wir abarwayaban nennen, schnitt die Tatauierungen. Mein Mutterbruder hielt mich fest. Er sorgte für mich. Wir saßen zusammen im Rauch des Feuers im Männerhaus. Wir saßen beieinander. Er hat für mich gesorgt. Als ich zum banis herauskam, habe ich ihm dafür 3 Pfund (australische) gegeben. – Ich war allein im banis, es waren keine anderen Novizen dort. Jetzt gehöre ich der Altersklasse tshitngeli an.

Als mich die Männer damals in den banis schleppten, sagte mein Vater zu den Männern: «Macht, was ihr für richtig haltet.» Meine Mutter weinte sehr. Meine Mutter gehörte dem Yapmai-Wuenguande-Clan an und stammte aus Tigowi. Zu jener Zeit war ich mit meiner Mutter in Tigowi.

In der Nacht durfte ich jeweils zu meiner Mutter zurückkehren, aber sie durfte mich nicht anschauen. Sie durfte kein Licht und auch keine großen Feuer anzünden. Sie gab mir zu essen. Noch bevor es hell wurde, kehrte ich in den banis zurück. Im banis lernte ich, wie man die kleinen und großen Krokodile (Schwirrholzer) schleudern muß, so daß sie zu rufen beginnen. Mein wau gab mir einen Namen, Yautnyauleshe. Die Männer zeigten mir auch die langen und die kurzen Bambusflöten. Sie sagten: «Du darfst nichts den Frauen und Kindern erzählen, was du gesehen hast. Wenn du ihnen etwas erzählst, wird das Männerhaus, dem du nun angehörst, zusammenbrechen; dann mußt du uns Schweine und Betel geben. Willst du, daß dies geschehe?» Ich antwortete: «Ich werde niemandem etwas erzählen.»

Als ich dann den banis endgültig verlassen durfte, machte meine mbambu, die Mutter meiner Mutter, ein Singsing. Sie nannte mich «Regen». Sie sang:

«gambi mai glesek, gambi mai darega wandi glesek.»

Am Morgen fällt der Regen wie eine Baumfrucht. Am

Morgen fällt der Regen, sagen sie, wie eine Baumfrucht.

Nyan kunak wandi glesek»

Passe auf das Kind auf, sagen sie, wie auf eine Baumfrucht.

Die Männer gaben mir einen winzigen Rock aus Tuch (d.h. sie machten sich damit lustig über Gurumbo). Aber er war viel zu kurz. Ich schämte mich sehr. Ich rief nach meiner großen Schwester, und sie gab mir einen Grasrock. Ich zog ihn an und verließ den banis. Mein Vater gab den Männern, die mich initiiert hatten, ein Schwein, und alle aßen es. Meine größere Schwester heiratete später den abarwayaban, jenen Mann, der mir die Narbentatauierung beigebracht hatte. Damals, als er mir den Rücken tatauierte, weinte meine Mutter sehr. Als ich aus dem banis herauskam, brachte sie mich nach Palimbe. –

Oh, Missis, sori, ich glaube ich möchte wieder nach Madang gehen. Ich werde einen Brief schreiben und ihn dem Masta senden, damit mich der Masta und die Missis wieder holen. Ich möchte wieder fortgehen. – Aber ich bin nicht mehr jung; nicht daß ich verloren gehe. Ich trauere den beiden nach; ich hänge an der Missis so sehr wie an meiner Mutter, die mich geboren hat. Ich hänge am Masta wie an meinem eigenen Vater. Die beiden sagten: «Alles gehört dir», so sprachen beide zu mir. Ich durfte mir nehmen, was ich wollte, Tabak – und alles, was ich haben wollte.

Jetzt denke ich: warum habe ich so rasch geheiratet? – Ich hätte nicht so rasch nach Palimbe zurückkommen sollen.

Heute bin ich katholisch. Ich war noch Kanaka, als sie mich in den banis holten. Danach durfte ich ins Männerhaus gehen, wenn die Männer die Garamut-Trommel schlugen. Wenn sie im Männerhaus miteinander sprachen, setzte ich mich zu ihnen. Ich konnte auch in den banis gehen, wenn sie Knaben initiierten.

Ich heiratete nicht aus eigenem Willen. Mein Mann wollte es so haben. Er war mein Halbbruder. Sein Vater und mein Vater nannten sich gegenseitig Bruder. Mein Mann wollte mich heiraten. Ich wollte ihn nicht heiraten. Ich weinte und sagte zu ihm: «Wie steht es mit deinem und mit meinem Vater? Sie nennen sich Brüder – und du willst mich heiraten?» Er antwortete: «Das macht nichts, du kommst von einem andern Dorf.» Aber ich erwiderte: «Es ist nicht gut, wenn wir heiraten. Es wird viel Ärger und viel Gerede im Dorf geben.» Er sprach: «Ich habe mit den Leuten gesprochen; ich will dich heiraten.» – «Aber ich mag dich nicht heiraten», widersprach ich. Er: «Ja, du magst mich nicht, aber ich will dich heiraten.»

So habe ich ihn geheiratet. Aber wir haben uns sehr viel gestritten. Wir haben uns oft geschlagen. Schon als wir gerade erst geheiratet hatten, habe ich ihn geschlagen. So haben wir uns die ganze Zeit über gestritten. Da lief mein Mann davon nach Chambri, wo er eine andere Frau geheiratet hat. Ich bin allein zurückgeblieben.»

Schon aus dem relativ kurzen Gespräch mit Gurumbo geht hervor, welchen Einfluß die Initiation und die Vergewaltigung auf das ganze Leben dieser Frau gehabt hat. Auch wenn sie nach außen dadurch einen männlichen Status erreichte, so wurde sie durch die Initiation auch zu einem Außenseiter des Dorfes. Und etwa besondere

Achtung – wie den beiden Schwestern in Angerman – wurde ihr weder von Frauen noch von Männern entgegengebracht.

Es ist nicht klar, welcher Art die Arbeit war, die Gurumbo bei Masta und Missis – Chinesen – zu verrichten hatte. Sie hat meine diesbezüglichen Fragen auch nie beantwortet. Aber wahrscheinlich hatten sie das damals junge Mädchen mitgenommen, weil es durch seine weithin sichtbaren Ziernarben aufgefallen war. Schon während des Gesprächs hatte ich den Eindruck, daß es als Prostituierte für die beiden gearbeitet hat. Selbstverständlich mag diese Vermutung falsch sein; vielleicht war Gurumbo wirklich nur die «Tochter» der beiden. Aber ich neige zur ersten Vermutung.

Die Initiation erhält unter dem Blickwinkel von Gurumbos Lebensgeschichte einen völlig anderen Aspekt. Bei den beiden Schwestern in Angerman mag sie fast zu einer Auszeichnung der Frauen geführt haben. Bei Gurumbo in Palimbe fast zu einer Brandmarkung, die für ihr weiteres Leben verheerende Folgen hatte.

Ähnlich wie mit Gurumbo verhielt es sich mit Marionagui, Clan: Nangusime, aus Aibom⁷². Die heute etwa 50jährige Frau machte einen eher verstörten Eindruck und sprach offensichtlich nur ungern von ihrer Initiation. Sie überließ weitgehend die Schilderung des Ereignisses ihrem klassifikatorischen Bruder Askame. Aus diesem Grund, weil Marionagui kaum zu Wort kam, ist die Schilderung nicht in der Ich-Form wiedergegeben:

Zwei Männer, Noguandi und Manange, hielten sich im Männerhaus auf, wo sie den bereits tatauierten Initianten, den suambualambandi, Geheimnisse des Männerhauses mitteilen wollten. Die Frauen gingen auf dem Hauptweg am Männerhaus vorbei. Da riefen die Männer, allen voran Noguandi, Marionagui habe ins Männerhaus geblickt, sie habe die mbandi (die Novizen) gesehen. Dies stimmte nicht; Marionagui hatte nichts gesehen. Aber die Männer zerrten das junge Mädchen ins Männerhaus Tangurumbit. Dort wurde Marionagui vergewaltigt. Danach wurde ihr im banis der Rücken tatauiert. Sie konnte sich nicht erinnern, wer die Schnitte ausführte. Viele Männer hätten sie festgehalten, und mehrere Männer hätten ihr auch die Schnitte beigebracht.

Die klassifikatorischen Brüder von Marionagui – ihre leiblichen Brüder waren noch Knaben – stürzten daraufhin in den banis und holten das junge Mädchen, das knapp die Pubertät erreicht hatte, heraus. Sie brachten es ins Männerhaus Nangurumbit, dem sie angehörten. Dort blieb Marionagui einen Monat lang, bis die Wunden verheilt waren. Marionagui wurden keine Flöten und keine Schwirrhölzer gezeigt. Man sagte zu ihr bloß: «Das Krokodil hat dich verschlungen, das hast du gesehen. Du darfst keiner Frau und keinem Kind davon erzählen.» Es gab einen großen Streit im Dorf, als die Brüder Marionagui aus dem banis holten, der den Männern des Tangurumbit-Männerhauses gehörte. Marionagui hatte nichts gesehen, und die Männer wußten dies auch. Die Männer der beiden Männerhäuser stritten sich deshalb und kämpften miteinander. Aber der Tultul und der Luluai führten eine Versöhnung herbei. Mit Muschelgeld und Betel wurde der Streit schließlich beseitigt, nachdem die Initianten zuerst ein Schwein als Lohn für die Initiierung verlangt hatten.

Die Höhe des Brautpreises, der für Marionagui später gezahlt wurde, war – so Askame – nicht von der Tatsache beeinflusst worden, daß Marionagui initiiert worden war. Da sie das erste Kind ihrer Eltern war, war der Brautpreis ohnehin hoch.

Marionagui hat später nie das Recht besessen, ins Männerhaus zu gehen, wenn ein Singsing abgehalten wurde.

Was wirklich zu dieser «verunglückten» Initiation Anlaß gab, die sich lediglich auf die Narbentatauierung (und die Vergewaltigung) beschränkte, – darüber waren

⁷² Das Gespräch kam dank der Vermittlung von Prof. Dr. M. Schuster und Frau G. Schuster zustande.

sich die Leute in Aibom nicht ganz klar. Neben der geschilderten Version (Marionagui und Askame behaupteten stets, daß sie nichts gesehen habe) kursierten noch zwei weitere Versionen: Marionagui sei auf einen Baum geklettert, um Lolo-Früchte zu pflücken und habe dabei tatsächlich ins Männerhaus geblickt. Nach der dritten Version sei Marionagui zuerst (unerlaubterweise) von Frauen tatauiert worden, und die Männer hätten sie dann (zur Strafe) auch noch initiieren wollen.

Marionagui war gegenüber Gurumbo insofern im Vorteil, als ihre Brüder sie aus dem banis holten, was für sie immerhin eine Genugtuung gewesen sein mag, während Gurumbo in einem andern Dorf initiiert wurde, in dem sie verwandtschaftsmäßig (wenigstens hinsichtlich des Clans ihres Vaters) nur wenig Rückhalt besaß.

13.3. *Erinnerungen an eine frühere Mädcheninitiation*

Während bis jetzt von insgesamt vier Frauen die Rede war, die alle von Männern tatauiert wurden, soll ein anderes Beispiel angeführt werden. Gaunamak, eine etwa 60- bis 70jährige Frau des Nangusime-Clans aus Aibom, ist unter anderen Umständen initiiert worden als die bisher vorgestellten Frauen. Inwieweit es einst eine eigenständige Fraueninitiation im Gebiet von Aibom und eventuell Malinge/Palimbe gegeben hat, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit sagen.

Beim Gespräch mit Gaunamak⁷³ waren zwei jüngere Frauen aus Aibom als Übersetzerinnen tätig; sie bestanden darauf, daß dabei keine Männer anwesend waren. Der Verständlichkeit halber wird der Bericht in Ich-Form wiedergegeben, obwohl manche Korrekturen – besonders was die inhaltliche Abfolge anbelangt – notwendig waren.

«Ich heiße Gaunamak und gehöre dem Nangusime-Clan an. Mein Vater hieß Askame; er besaß noch einen älteren Bruder. Ich selbst war die jüngste meiner Schwestern. Als ich noch ein junges Mädchen war – ich hatte schon Brüste – wollten mich mehrere Männer heiraten. Besonders zwei Männer waren es, die mich haben wollten. Ich hatte Angst, daß sie mich vergewaltigen könnten (Pidgin: stilim long rot); meine Brüder befürchteten dies auch. Deshalb schickten sie mich in den banis der Frauen (die Fraueninitiation soll «Saiyambe» genannt worden sein). Denn wenn ein Mädchen tatauiert ist, darf kein Mann es vergewaltigen. Dies ist ein großes Tabu. Meine Mutter wollte nicht, daß ich in den banis gehe, aber meine Brüder schickten mich dorthin, und ich wollte es auch so haben, weil ich mich vor den beiden Männern fürchtete.

Im Haus von Sowimeli war ein banis errichtet worden. Außer mir waren noch zwei andere Mädchen im banis, Mungundaua und Gainimbit. Sowimeli war der Stiefvater von Gainimbit. In früheren Zeiten gab es einen banis für Mädchen, der sich in einem Wohnhaus befand. Asangumeli vom Yagum-Clan aus Malinge führte die Narbentatauierung aus. Meine Mutter stammte aus Malinge, deshalb wurde ein Mann aus diesem Dorf herbeigerufen, um die Tatauierung vorzunehmen. Asangumeli war der Sohn der yau⁷⁴. Im banis der Mädchen werden nur Narben rund um die Brustwarzen in die Haut geritzt. Diese Tatauierung nennen wir munyalis. Die andern beiden Mädchen wurden von Männern aus Aibom tatauiert. Die Wunden wurden mit Baumharz und unsere Körper mit weißer Erde eingerieben. Die Narben um die Brust der Frauen stammen von einem kleinen Krokodil, tagwawaal. Die Narben auf dem Rücken der Männer stammen von einem großen Krokodil.

Wir mußten ein Jahr lang in diesem banis bleiben. Wir haben dort Netztaschen angefertigt, und wir haben auf Mundharfen gespielt. So haben wir die Zeit dort drinnen verbracht.

⁷³ Für die Vermittlung des Gesprächs bin ich Prof. Dr. M. und Frau G. Schuster zu Dank verpflichtet.

⁷⁴ Das Verwandtschaftsverhältnis zwischen Gaunamak und Asangumeli blieb trotz verschiedener Versuche, es zu rekonstruieren, unklar.

Unsere Mütter brachten uns zu essen; sonst durfte uns niemand sehen.

Nach Ablauf des Jahres hätten wir ins Männerhaus gehen sollen, wo uns das große Krokodil der Männer hätte beißen sollen (Narbentatauierung auf dem Rücken). Mein Mutterbruder gab uns im banis der Frauen einen Namen. Er nannte mich Wiganweiyelische. Sowimeli wartete darauf, uns in den banis der Männer schicken zu können. Er hatte schon Betel ins Männerhaus gebracht. Aber aus dem Männerhaus rief das große Krokodil (Schwirrholz). Die Frauen und Mädchen sprangen, als sie dies hörten, in den Wald. Sowimeli hatte es nicht gerne, daß das große Krokodil rief. Deshalb schickte er uns doch nicht ins Männerhaus.

Als wir noch im banis waren, starb Sowimeli. Da wurde der banis niedergerissen. Als wir den banis der Frauen verließen, waren wir geschmückt. Wir hatten uns das Haar geschnitten und den Körper mit roter Farbe eingerieben. Wir trugen neue Grasröcke und Schmuck, den wir penyo nennen. Als wir herauskamen, machten die Frauen und besonders unsere Mütter ein Singsing, das wolimambi heißt. Für die Männer gibt es ein ähnliches, das kabel heißt. Als wir die Hausleiter hinunterstiegen, machten sie ein Singsing, mbalkundi. Währenddessen mußten wir wieder die Leiter hinaufklettern und nochmals hinuntersteigen.

Als ich den banis verlassen hatte, konnte sich kein Mann mehr an mir vergreifen. Später heiratete ich Kasagui; ich wurde seine zweite Frau. Aber bald darauf verließ ihn die erste Frau.

Schon zur Zeit unserer Vorfahren war es so, daß auch Frauen initiiert wurden. Als das Männerhaus Tangurumbit noch stand, machten sich einige Frauen auf, um eine bestimmte Art von Schilf (nglai) zu schneiden. Aus diesem Schilf wurde der banis der Frauen hergestellt. Dieser nglai wuchs aber nur beim See noʔanmalisat, der sich neben dem Männerhaus Tangurumbit befand. Die Männer sahen es nicht gerne, daß die Frauen dort Schilf schnitten, und sie rügten sie. Aber einige Männer sprachen: «Die Frauen sind unsere großen Schwestern, wir könnten ihnen eine lange Bambusflöte geben, damit sie darauf spielen können.» So gaben die Männer den Frauen des Yagum-Clans die Flöte des Yagum-Clans, die sala-bama heißt. Einige Frauen, die wußten, wie man auf Flöten bläst, spielten darauf. Dann gaben sie die Flöte den Männern zurück und initiierten die Mädchen. Die Frauen, die die Flöte geblasen haben, waren nicht initiiert. Sie erhielten die Flöten nur, weil sie darauf zu blasen verstanden.»

Soweit der Bericht von Gaunamak, der leider in wichtigen Punkten unvollständig geblieben ist. Inwieweit der Banis der Frauen eine eigentliche Pubertätszeremonie ist, die im südlichen Hinterland des Sepik üblich ist (oder war), läßt sich nicht sagen. Der ganze Ablauf und der «Sinn» der Initiation, die offensichtlich in zwei Stufen verlief (1. Stufe: Banis der Frauen, Tatauierungen auf der Brust, 2. Stufe: Banis der Männer, Tatauierungen auf dem Rücken), bleibt leider unklar. Ebenso ließ sich nicht abklären, warum nur einige wenige Mädchen initiiert wurden und andere nicht.

13.4. *Nachahmung der Tatauierung der Männer durch Frauen*

Es scheint, daß es immer wieder junge Frauen gegeben hat, die die Männer um die Narbenverzierungen beneideten. So gab es in Yentshan und Aibom junge Frauen, die sich von Frauen Tatauierungen anbringen ließen.

Langdimba, eine knapp 30jährige Frau des Nangusime-Clans in Aibom, gab an, daß sie als junges Mädchen ein anderes Mädchen gebeten habe, ihren Rücken nach dem Vorbild der Männer (Pidgin: «bihainim ol man») zu tatauieren. Dies sei dann außerhalb des Dorfes auf dem Aibomberg geschehen. Anstelle von gwat, dem Baumharz, habe sie Öl aus dem store auf die Wunden getan. Die Narben versteckte sie vor den Männern unter einer Bluse. Manche Männer hätten die Tatauierungen gesehen, und man habe ihr gedroht, es werde deswegen noch Gerede im Dorf geben. Aber es geschah nichts, und als sie schließlich ihr erstes Kind gebar, nahmen ihr die Männer die Narben nicht mehr übel.

Danach befragt, was denn ihr Mann zu den Tatauierungen gesagt habe, antwortete Langdimba: «Er hat nichts dazu gesagt, er hat ja selber Tatauierungen am Rücken.»

In Kararau war es früher üblich, daß sich die Frauen gegenseitig im Gesicht tatauierten, indem sie Wangen und Stirne ritzten und dann Ruß in die Haut einrieben, so daß bläulich schimmernde Muster entstanden. Vor etwa 30 bis 40 Jahren drohten die Männer den Frauen, daß sie alle jene Frauen ins Männerhaus holen würden, die Gesichtstatauierungen aufwiesen. Die Frauen flüchteten daraufhin in den Wald und rieben sich mit Nesseln das Gesicht blutig, bis die Tatauierungen nicht mehr sichtbar waren. Heute tragen die alten Frauen tatsächlich keine Tatauierungen mehr, während es sich bei den jüngeren Frauen und Mädchen wieder eingebürgert hat. Die Gesichtstatauierungen hätten nie einen tieferen Sinn gehabt, sondern hätten lediglich als Schmuck gegolten, gaben die Informantinnen an. Aber da die Auskünfte zu diesem Punkt recht spärlich flossen, ist zu vermuten, daß sich niemand mehr an jene Zeit erinnern wollte oder konnte.

Schlußfolgerungen

Zusammenfassend kann folgendes festgehalten werden:

1. Traditionellerweise konnten Väter ihre Töchter initiieren lassen, wenn sie keine Söhne besaßen. Mädchen, die unter solchen Umständen die Initiation durchliefen, gewannen Ansehen bei Männern und Frauen. Sie erwarben eine für Frauen ungewöhnlich mächtige und hochbewertete Position, da sie oft das esoterische Wissen ihres Vaters erbten.

2. Frauen konnten aber initiiert werden, wenn sie den Geheimnissen des Männerhauses auf die Spur gekommen waren. Der Aufenthalt im Banis (Vergewaltigung und Narbentatauierung) war für die betroffenen Frauen eine in jeder Hinsicht schmerzliche Erfahrung. Frauen, die unter solchen Umständen initiiert wurden, genossen kein besonderes Ansehen; sie galten vielmehr als abschreckende Beispiele dafür, wie es Frauen ergeht, wenn sie allzu neugierig sind.

3. Inwieweit es in manchen Dörfern eine eigenständige Fraueninitiation gegeben hat, läßt sich heute nicht mehr klar umreißen. Im Hinterland der Iatmul (bei den Swosh und den Numangi) gibt es Pubertätsfeiern für junge Mädchen (Erstmenstruationsriten). Möglicherweise hat es bei den Iatmul Feierlichkeiten gegeben, die in ihrem Inhalt und Ablauf teilweise den Initiationen der Männer entsprochen haben. Da aber der «Sinn» der Narbentatauierung während der Initiation unter anderem darin bestand, das mütterliche oder weibliche Blut der Initianden herausfließen zu lassen (Pidgin: «rausim blod bilong mama»), erscheint die Tatauierung von Mädchen unter diesem Gesichtspunkt als widersprüchlich.

Selbstdarstellungen

14. Lebensberichte von Frauen und Männern

Als Ergänzung zu den bisher vorwiegend beschreibenden Darstellungen von Iatmul-Frauen und ihrem Verhältnis zu den Männern sollen Lebensberichte von älteren Frauen und Männern – sozusagen als Eigendarstellungen – wiedergegeben werden.

Kwapmei, etwa 65 Jahre alt, stammt aus dem Yagum-Clan. Sie ist mit Kamangali (Wuenguendshap-Clan) verheiratet. Kwapmei ist eine *bigpela meri*, eine alte Frau, die bei Männern und Frauen viel Ansehen genießt.

«Das ist meine Lebensgeschichte. Ich werde von den Zeiten berichten, da ich noch ein kleines Mädchen war und spielte, und davon, wie ich später heiratete und Kinder gebar. Jetzt bin ich eine alte Frau.

Meine Mutter hieß Lumbranda, mein Vater war Kambanaut.

Einst, als ich noch ein kleines Mädchen war – und das ist sehr lange her, es gibt keine Frau im Dorf, die so alt ist wie ich –, habe ich oft im Dorf und im Wald gespielt. Wir haben im Wald Blattwedel der Limbum-Palme geschnitten und daraus Schlafkörbe angefertigt. Mit Rotang haben wir die Limbum-Blattwedel im Boden festgemacht. Wir haben richtige Schlafkörbe hergestellt. Am Boden haben wir Zweige ausgebreitet; dann sind wir in die Schlafkörbe gekrochen, um darin zu schlafen. Wir haben so gespielt, als wären wir erwachsene Frauen und Männer. Dann haben wir noch ein anderes Spiel gemacht: Ein Knabe oder ein Mädchen mußte davonrennen, und ein anderes Kind verfolgte es. Wenn es den Flüchtenden eingeholt hatte, berührte es ihn und lief dann selbst davon, während ihm ein anderes Kind nachsetzte.

Wir haben noch viele andere Spiele gemacht. Zum Beispiel haben wir Mädchen von Zuhause ein kleines Stück Sago mitgenommen und haben es in den Wald gebracht. Dort haben wir Sago gebacken und es den Knaben zu essen gegeben. Zu den Knaben haben wir gesagt: «Jetzt seid ihr unsere Männer!» und die Knaben antworteten: «Jetzt seid ihr unsere Frauen!» Wir haben Mann und Frau gespielt, als wären wir verheiratet. Aber wir waren ja nicht richtig verheiratet; wir haben nur so getan, als ob wir es wären. Es war nur Spiel. – Wenn es jeweils Abend wurde, kehrten wir ins Dorf zu unseren Eltern zurück, um dort zu essen und zu schlafen. Am nächsten Tag gingen wir wieder in den Wald, um zu spielen. Wir haben in verschiedenen Wäldern gespielt. Ein Stück Wald, das draußen am Sepik liegt, heißt Pundangau, ein anderes Stück Wald, das gerade hinter dem Dorf liegt, wird Pampan-dshai und Torongen genannt. In diesen Wäldern haben wir jeweils gespielt.

Als ich größer wurde und ins heiratsfähige Alter kam, verliebte ich mich in einen jungen Mann. Er war noch einige Jahre jünger als ich; ich habe ihn heute noch gern. Ich wollte ihn heiraten und zu ihm ziehen. In jener Zeit waren die Männer des Dorfes damit beschäftigt, zwei Garamut-Trommeln in einem *banis* beim Männerhaus herzustellen. Sie hatten diesen *banis*, diese Umzäunung, deshalb errichtet, damit die Frauen nicht sehen konnten, was die Männer dort drinnen machten. Innerhalb der Umzäunung arbeiteten die Männer an den beiden Garamut. Dies war zu jener Zeit, als ich mich in Kamangali verliebt hatte. Ich wollte ins Haus der Eltern von Kamangali ziehen. An einem bestimmten Tag wollte ich zu ihm gehen. Ich wartete, bis es Mittag war, dann wurde es Nachmittag, und als die Dämmerung hereinbrach, badete ich, schmückte mich, packte meine Habseligkeiten in einen Netzsack

und versteckte alles unter dem Haus meiner Eltern. Dann kletterte ich wieder die Hausleiter hinauf und setzte mich zu meiner Mutter und zu meinen Brüdern. Wir plauderten miteinander. Niemand wußte etwas von meinem Vorhaben. Ich behielt es für mich.

Als es tiefe Nacht war, verließ ich heimlich das Haus, nahm meinen Netzsack und ging zum Haus von Kamangali. Ich ging die Hausleiter hinauf und setzte mich zur Mutter von Kamangali, zu seinem Vater und auch zu Kamangali. Niemand hatte etwas dagegen, daß ich in ihr Haus gezogen war. Wir waren nun so gut wie verheiratet. Aber die Leute sprachen davon, daß Kamangali noch nicht initiiert war. Er trug noch keine Narben, und ich war nun schon zu ihm gezogen.

Da beschlossen die Männer, daß Kamangali sofort initiiert werden müsse. Und da die Männer gerade an den beiden Garamut im banis arbeiteten, sollte Kamangali im banis der Garamut initiiert werden. Die eine der beiden Trommeln war eine männliche Trommel; sie hieß Yambundongumban; die andere Trommel war weiblich und hieß Gumadnda. Da holten die Männer Kamangali und brachten ihn in den banis; sie führten die Narbentatauierung aus. Ich sorgte für ihn. Ich sorgte dafür, daß er genügend zu essen erhielt. Kamangali war im banis, aber ich sorgte für sein Essen, gemeinsam mit seinen Schwestern und seiner Mutter.

Nachdem er einige Zeit im banis verbracht hatte, sagten seine shambla: «Jetzt ist es genug. Er darf den banis nun verlassen. Seine Wunden sind verheilt, er hat nun schöne Narben.» So sprachen seine shambla. Da nahmen sie ein Tongefäß, das wir nimbuan nennen, und fertigten einen Löffel aus Kokosnußschalen für ihn an, damit er damit Sagopudding essen konnte. Sie nahmen ein zweites nimbuan und zerbröckelten darin rote Erde, die sie mit Wasser vermischten. Sie bestrichen seinen Körper mit dieser roten Farbe. Dann führten sie ihn zum banis hinaus. Vor dem banis, auf dem Tanzplatz (latmul: wombuno) hatten sie ein langes Bambusrohr in die Erde eingelassen. Die shambla fertigten aus langem Gras (Schilf?) einen Körperschmuck an, den sie Kamangali umlegten. Kamangali mußte sich an diesen Bambus stellen. Einige Grasbündel der Schürze (die yipmangawi genannt wird) wurde mit der Bambusstange verbunden, so daß Kamangali daran festgebunden war.

Die Frauen hatten nicht gesehen, wie die Männer Kamangali tatauiert hatten. Als Kamangali am Bambus stand, machten seine Schwestern und seine Mutter ein Singsing und zogen dabei an dem langen Grasschmuck, der über seinen Hintern hinunterhing¹. Dies dauerte solange, bis alle daran gezogen hatten und bis es Abend geworden war. Dann war das Singsing zu Ende. Kamangali durfte den Banis und das Männerhaus endgültig verlassen.

An jenem Tag auch fertigten seine shambla, seine wau, aus einem Stück Bambus eine Art Haken her, den sie auf seine Schultern legten und ihm dabei einen Namen gaben. Seine Schwestern machten ein Singsing. Sie waren stolz auf ihren Bruder.

Kamangali durfte dann in sein Haus zurückkehren, aber wir durften noch keine geschlechtlichen Beziehungen haben, denn sein Vater hatte noch keinen Brautpreis gegeben. Wir durften einander nicht nahe kommen; wir durften auch nicht miteinander durchs Dorf spazieren, solange, bis sein Vater meiner Familie den Brautpreis übergeben hatte. Dann erst durften wir miteinander schlafen. Wir durften im gleichen Kanu umherfahren, wir durften miteinander essen. So lebte ich mit Kamangali, bis ich schwanger wurde. Ich gebar unser erstes Kind, Namui. Namui, unsere Tochter, konnte schon sitzen und sogar

¹ ROESICKE (1914: 511) berichtet: «Die Kandidaten wurden geschoren, mit einer roten Farbe eingeschiedert, mit einem besonderen Schurze geschmückt und an einem mit Grasbüscheln umfriedeten Kreis auf Matten an Bambusstangen gestellt... Die andern Männer zogen sich nun zurück, und die Frauen und kleinen Mädchen näherten sich den Kandidaten von hinten, ließen, im Tanzschritt rückwärts gehend, die langen Grasbänder des Schurzes durch ihre Hände gleiten, bis sie von anderen in diesem Spiel abgelöst wurden. Damit waren die Zeremonien beendet und die neu Tätowierten durften sich von nun an wieder frei im Dorf bewegen.» Bei Roesicke ist auch eine Photographie von den Initianden, wie sie an die Bambusstangen festgebunden sind, zu finden. – Es wäre hier zu fragen, inwieweit diese Bambusrohre mit den festgebundenen Initianden auf eine Mythe Bezug nehmen, in der berichtet wird, wie die Männer in der Urzeit in Bambusrohren versteckt waren. Die Frauen fällten den Bambus, worauf die Männer herauskamen und von den Frauen geheiratet wurden.

schon ein wenig gehen, als Kamangali uns verließ, um auf einer stesin zu arbeiten. Da habe ich allein für das Kind gesorgt. Kamangali kehrte nach sechs Jahren ins Dorf zurück. Namui war inzwischen ein großes Mädchen geworden. Kamangali nahm sich eine zweite Frau, Karabindsha. Jetzt leben wir alle miteinander.»

Uemanoli², etwa 55 Jahre alt, stammt aus dem Mairambu-Clan und ist mit ihrem dritten Mann, Kandshingau der Yamandane-Lineage des Mairambu-Clans verheiratet.

«Als ich noch klein war – gemeinsam mit all jenen, die gleich alt waren wie ich, sowohl Mädchen als auch Buben –, spielten wir oft in diesem Stück Wald, das Molimbandi heißt. Wir gingen oft dorthin, um zu spielen. Eines Tages gingen wir dorthin, sammelten Früchtchen der Limbum-Palme ein. Wir sammelten sehr viele ein in diesem Waldstück Molimbandi. Wir schälten sie, schütteten sie alle zusammen und wickelten sie in Blätter ein. Wir hatten Kochkessel aus Ton mitgenommen, um sie zu kochen. Wir fertigten ein Räuchergerüst an, machten darunter Feuer und räucherten anschließend die Früchtchen. Dann bezeichneten wir Mädchen je einen Knaben, der unser Kind sein sollte. Wir wollten ein Singing abhalten. Jedesmal wenn wir dieses Singing spielen wollten, bestimmten wir Knaben als unsere Kinder. Meine Freundin Yandalimange hatte auch ein solches Kind, für das das Singing abgehalten werden sollte. Es hieß Barambange. Ich ernannte Gowi zu meinem Kind. Gowi lebt heute noch.

Meine Freundin und ich, wir beide, wir machten das Singing gemeinsam. Diese Früchtchen, die wir in Blättern eingewickelt gekocht und geräuchert hatten, dieses Bündel nennen wir Mendshan. Dieses Mendshan legten wir unsern Kindern auf die Schultern, stellten uns hinter ihnen auf und machten dieses Singing. Dieser Knabe, Barambange, er stellte sich vor uns hin und sang ein Scherzlied. Er wußte dieses Scherzlied und wir stimmten ein. Wir Mädchen spielten die Frauen, das heißt, die Mütter, die über ihre Kinder wachten. Wir sagten: «Wir sind die Mütter und ihr seid die Kinder.» Wir waren stolz auf unsere Kinder; wir machten dieses Singing. Wir Mütter bissen zum Schein in das Mendshan, das auf den Schultern unserer Kinder lag. Wir wiederholten dieses Spiel viele Male den ganzen Tag hindurch.

Plötzlich näherte sich unserem Spielplatz ein älterer Mann, den wir zuerst nicht gesehen hatten und der uns beobachtet haben mußte. Er rief uns zu: «He ihr da! Gut, daß ich euch zugesehen habe; macht ihr dieses Spiel oft? Wartet nur, ich werde es den Männern des Dorfes erzählen», drohte er uns (weil die Kinder ein Singing der Erwachsenen nachgeahmt hatten). Wir erschrakten und eilten tief in den Wald. Als der Mann uns entdeckt hatte, kam er nicht nahe zu uns, er rief uns nur mit lauter Stimme zu. Wir sahen nun, als wir uns im Wald versteckten, daß er auf der andern Seite des Baches stand und er ohne Kanu war. Wir sagten uns: «Oh, dieser Mann hat kein Kanu, er kann uns nicht einfangen und uns schlagen.» Der Mann ging zurück ins Dorf und erzählte den andern Männern, was er gesehen hatte. Alle warteten auf uns, alle wollten uns schlagen, alle waren bereit dazu. Wir hatten große Angst, wir kehrten nicht ins Dorf zurück; wir warteten. Erst als es Nacht geworden war, gingen wir leise, einzeln oder zu zweit, ins Dorf zurück. Alle Männer und Frauen schliefen schon. Bei Tagesanbruch riefen uns die Männer zu sich. Sie sagten: «Wir haben herausgefunden, was ihr jeweils für Spiele macht. Eines Tages werden wir die große Aban-Maske aus dem Männerhaus nehmen, und alle Männer werden euch schlagen.» Alle schimpften uns aus; wir hatten nichts dazu zu sagen.

Eines Tages gingen wir wieder in den Wald spielen. Wir Mädchen sammelten Bambusschößlinge, wir machten Feuer, legten sie hinein, lösten dann die Schale ab und aßen sie. Da kamen die Knaben, sie stießen zufällig zu uns. Sie setzten sich zu uns, und wir aßen gemeinsam. Die Buben sagten zu uns: «Ihr seid die Frauen, stellt Schlafkörbe her, wir gehen inzwischen Holz für Speere suchen. Dann werden wir euch einkreisen; wir werden auf euch schießen. Ihr müßt dann die Schlafkörbe verlassen und davonrennen und euch verstecken (die Kinder spielten Kopfjagdsszenen). So werden wir spielen.» Wir spielten dieses Spiel an verschiedenen Tagen.

² Dieser Lebensbericht ist größtenteils bereits in HAUSER 1973 erschienen.

Da tauchten plötzlich die Männer des Dorfes auf. Sie hatten die Aban-Maskengestalt (eine Maskengestalt mit Bestrafungsfunktion) mitgebracht. Einige Männer schlugen uns, manche rannten einigen anderen Kindern nach, bis wir fast ganz eingekreist waren. Wir flüchteten ins meterhohe Gras; einige Knaben stürzten sich ins Wasser. Einigen anderen gelang es, in den Wald zu entweichen. Bis gegen Abend versteckten wir uns im Wald, im Gras und teilweise im Ufergebüsch. Erst als es dunkel wurde, kehrten wir wieder heim.

Als ich ein wenig größer war – in jener Zeit hatten die Väter Männer von Timbunke getötet –, kamen Männer der Nyaula-Bevölkerungsgruppe zu uns und sagten, ich solle Ambagumban heiraten. Ich hatte Angst. Zu dieser Zeit lebte ich bei meiner Großmutter. Ich hatte schreckliche Angst. Da fingen mich die Nyaula ein, und Ambagumban vergewaltigte mich. Danach sagten alle Nyaula, ich solle Ambagumban heiraten. Sie nahmen mich mit. Diese Männer entschieden alles, sie versuchten mich zu überreden. Schließlich ging ich in das Haus von Ambagumban und heiratete ihn.

Zu jener Zeit lebten wir in Quedndshange. Der große Bruder von Ambagumban, Bendmbange, war damals Tultul. Bald gebar ich ein Kind, das aber starb. Auch mein Mann starb bald, und so war ich wieder allein. Als der Krieg (2. Weltkrieg) kam, heiratete ich wieder. Ich heiratete Tshuimeli. Ich gebar ihm ein Kind, Wanyo. Da starb auch Tshuimeli. Später heiratete ich Kandshingau, der auch heute noch mein Mann ist. Ihm gebar ich einen Knaben. Er heißt Wutnaban.»

Ngu ist etwa 55 bis 60 Jahre alt. Sie ist Witwe. Sie war mit Sangi aus dem Boigum-Clan verheiratet.

«Als wir noch Kinder waren, spielten wir sehr oft. Wir spielten im Dorf und im Wald. Im Waldstück Trugumeli bereiteten wir Mädchen oft Sagopudding zu und aßen ihn. Wir Mädchen spielten für uns allein. Wir nahmen Kokosnüsse, Sago und Kochtöpfe mit in den Wald. Dort bereiteten wir Sagopudding zu, so wie wir es bei unsern Müttern gesehen hatten. Wenn der Sagopudding gar war, riefen wir die Knaben und luden sie zum Essen ein. Wenn jeweils ein Mann im Kanu an uns vorbeifuhr, dann riefen wir ihm Scherzlieder zu. Dies taten wir immer, wenn wir Sagopudding zubereiteten und ein Mann in der Nähe war.

Zur Hochwasserzeit spielten wir im Wasser. In der Nähe des Dorfes standen zwei Bäume, auf die wir kletterten, hinauf, bis zur Spitze. Wir Mädchen kletterten auf einen Baum, die Knaben auf den andern. Dann sangen wir uns gegenseitig Scherzlieder zu und sprangen schließlich ins Wasser. Dies wiederholten wir viele Male.

Als ich ins heiratsfähige Alter gekommen war, heirateten alle Mädchen, die gleich alt waren wie ich. Nur ich blieb unverheiratet. Da fragten mich die Leute, wen ich gerne heiraten würde. Ich sagte: «Ich liebe Dshengendimi.» Aber Dshengendimi arbeitete auf einer stesin, er lebte nicht im Dorf. Aber ich liebte ihn. Ich sagte den Leuten, daß ich Dshengendimi liebe, aber Dshengendimi war mit seinen Eltern auf einer stesin. Noch auf der stesin starb Dshengendimi. Ich erfuhr es hier im Dorf, daß Dshengendimi gestorben war, und so war ich allein.

Kurz bevor der Krieg (2. Weltkrieg) ausbrach, nannte ich wiederum den Namen eines Mannes, den ich heiraten wollte. Er hieß Wutburə und war der große Bruder von Dshengendimi. Wir heirateten. Da brach der Krieg aus. Ein Flugzeug flog über unser Dorf und warf eine Bombe herab. Die Bombe tötete Wutburə. Wutburə war tot. Ich trauerte um ihn lange Zeit, so lange, bis der Krieg vorbei war und die Japaner weggegangen waren. Da fragte mich mein Bruder, wen ich heiraten wollte. Ich nannte Sangi. Ich heiratete ihn, und wir lebten miteinander. Auch Sangi starb, und nur ich bin übrig geblieben.»

Kanayagui (in dieser Arbeit auch Kamabindshua genannt) ist etwa 70 Jahre alt. Sie stammt aus dem Tshui-Clan. Sie ist die erste Frau von Kama (Mairambu-Clan), dem wichtigsten Mann des Dorfes. Kanayagui und Kama leben in Quedndshange. Die Ehe der beiden blieb kinderlos. Ebenso gebar die zweite Frau von Kama nie ein Kind.

«Als ich noch ein kleines Mädchen war, spielten wir oft im Wald. Wir schnitten Blattwedel der Limbum-Palme und stellten daraus Schlafkörbe her. Wir krochen hinein. Die

Knaben kamen und machten ein Singsing, das die Erwachsenen jeweils abhalten, wenn eine Arbeit vollendet ist. Sie schmückten sich und machten das Singsing. Wir pflückten Früchtchen der Limbum-Palme, wickelten sie in Blätter ein und legten diese Bündel ins Feuer, so wie man dies mit Sago tun kann. Als die Knaben das Singsing machten, schlugen wir sie (gemeint ist wahrscheinlich eine Nachahmung der zeremoniellen Schein-Kämpfe der Erwachsenen, wie sie z.B. bei der Rückkehr eines erfolgreichen Kopfjägers ausgetragen wurden). Dann machten wir auch ein Singsing.

Als ich größer geworden war, heiratete ich. Ich heiratete nicht, weil ich diesen Mann gern gehabt hätte. Meine Mutter überredete mich dazu, diesen Mann zu heiraten. Kama verließ das Dorf, um auf einer stesin zu arbeiten. Er blieb fünf Jahre fort, und ich wartete auf ihn. Als er zurückkam, heirateten wir. Als wir heirateten, schmückten mein Vater und meine Brüder mich über und über mit Muschelschmuck. Der Clan meines Vaters mußte einen sehr hohen Brautpreis geben. All jene Talimum und Kina, Skin torosel, mit denen ich geschmückt worden war, behielt ich für mich. Später, als die Brüder meines Mannes heiraten wollten, bezahlte *ich* die Brautpreise für ihre Frauen. Ich habe viele, viele Frauen damit kaufen können. Heute sind sie alle tot, nur ich lebe noch. Bald werde auch ich sterben, aber ich lebe noch.»

Ngaunamak, etwa 65 Jahre alt, stammte aus dem Boigum-Clan. Sie ist die erste Frau von Yaknabi, Emasa-Clan:

«Als ich noch ein kleines Mädchen war, besaß ich zwei Brüder, der eine war älter, der andere jünger als ich. Wir waren schon ein wenig größer, da starb unsere Mutter. Vater brachte uns in ein Dorf, das im Wald liegt und das Mangendshangut heißt. Dort lebten wir bei einer (klassifikatorischen) Mutter. Sie war die Schwester unserer verstorbenen Mutter. Sie sorgte für uns. Wir blieben viele Jahre dort. Als wir fast erwachsen waren, kam unser Vater nach Mangendshangut und brachte uns nach Kararau zurück. In Kararau habe ich oft mit gleichaltrigen Mädchen gespielt.»

Eines Tages sagte mein (klassifikatorisches) Kind, Kamangali, zu mir: «Morgen fahren wir zwei mit dem Kanu zum See, um Seerosen zu pflücken und um einige Fische zu speeren. Wir werden mit dem Kanu umherfahren. Vielleicht stoßen wir auf ein kleines Krokodil.» So fuhren wir miteinander zum See hinaus. Wir fuhren lange Zeit auf dem Wasser, bis wir in die Nähe eines großen Krokodils gelangten. Kamangali speerte dieses Krokodil. Er rief zwei Männer, die in der Nähe waren, zu Hilfe. Diese beiden Männer hießen Meliame und Kamembange. Kamangali und die beiden Männer töteten das Krokodil noch ganz. Dann fuhren wir zu der kleinen Insel, die mitten im See liegt. Auf ihr wächst wilder Rotang. Die Männer schnitten Rotang und banden dem Krokodil die Beine und die Schnauze zusammen. Ich war stolz auf mein Kind und machte ein Singsing im Kanu. Dann luden wir das Krokodil ins Kanu und fuhren ins Dorf zurück. Unsere Väter kamen herbei und zerschnitten das Krokodil; wir verteilten das Fleisch an viele Männer und Frauen. Auch wir aßen vom Fleisch.

Als ich erwachsen geworden war, sagte man zu mir: «Du bist nun eine Frau, bald wirst du heiraten.» Da riefen die Leute uns unverheiratete Frauen vor den Tultul und den Luluai, und ich mußte den Namen jenes Mannes nennen, den ich heiraten wollte. Ich nannte Yaknabi. Und die Schwester von Yaknabi nannte den Namen meines Bruders. Wir haben im Austausch geheiratet. Ich zog ins Haus von Yaknabi, und die Schwester von Yaknabi zog ins Haus meines Bruders. Die Schwester meines Mannes hat keine Kinder geboren. Sie lebt nicht mehr. Ich aber habe viele Kinder geboren. Heute sind alle meine Kinder erwachsen, alle sind erwachsen, bis auf zwei Kinder, die schon früh gestorben sind. Aber alle andern Kinder sind am Leben geblieben».

Woliragwa ist nur wenige Jahre jünger als Gaunamak. Woliragwa (Korbmu-Clan) war mit dem älteren Bruder von Yaknabi verheiratet gewesen. Als ihr Mann starb, heiratete Yaknabi sie. Sie war Gaunamak ergeben und anerkannte deren Autorität als Hauptfrau.

«Ich war noch ein sehr kleines Mädchen, als meine Mutter starb. Ich kann mich nicht mehr an sie erinnern. Mein Vater sorgte für mich. Wir lebten damals bei seinem Bruder, Yangubaru. Die Frau von Yangubaru bereitete meinem Vater und mir das Essen zu. Sie sorgte für uns. Ich war noch ein kleines Mädchen, als wir beim Bruder meines Vaters lebten. Da sagte Yangubaru zu meinem Vater: «Ich glaube, du hast mit meiner Frau geschlafen; verlaß mein Haus und suche dir eine andere Unterkunft! Du kannst dich an einem andern Ort niederlassen. Ich will nicht länger für euch sorgen.» So sprach er zu meinem Vater. Da ergriff mich mein Vater, legte mich in eine Blattscheide der Limbum-Palme, und noch nachts verließen wir das Haus; wir stiegen ins Kanu.

Mein Vater legte ein glimmendes Stück Feuerholz neben mich (da es nachts kühl war) und das Feuer hielt mich warm. Ich schlief im Kanu. Mein Vater fuhr nach Timbunke. Ein anderer Bruder meines Vaters, Kindsheran, hörte davon, daß wir Kararau hatten verlassen müssen. Es tat ihm sehr leid, daß dies geschehen war. Er weinte und ließ meinem Vater ausrichten, er solle nach Kararau zurückkehren. Mein Vater dachte darüber nach. Dann nahmen wir das Kanu und fuhren nach Kararau zurück. Mein Vater nahm eine neue Frau, deren Mann gestorben war und der sie allein zurückgelassen hatte. Sie gebar mehrere Knaben. Ich war das älteste meiner Geschwister. Meine Brüder, Wolimo, Timuai und Kudshali sind alle jünger als ich. Zwei Knaben starben, auch die Mutter starb. Vater sorgte für uns alle.

Als ich noch ein kleines Mädchen war, unternahmen wir gleichaltrige Mädchen viele Spiele. Wir sagten: «Wir werden verschiedene Singsing machen, die wir bei älteren Männern des Dorfes gesehen haben.» Wir bauten kleine Häuser im Wald. Wir kletterten auf die Limbum-Palme und pflückten ihre Früchtchen. Wir schälten sie und wickelten sie in Blätter ein. Wir stellten ein Räuchergestell her, legten die Blätter mit den Früchtchen darauf und zündeten darunter ein Feuer an. Diese Blätterbündel mit den Früchtchen nennen wir Mendshan. Mit Mendshan bezeichnen wir auch die Speise, die aus Sago und geraspelter Kokosnuß besteht. Als die Knaben herbeikamen, brachen sie kleine Zweige von Sträuchern ab und schmückten sich damit. Wir Mädchen schmückten uns ebenfalls mit Blättern. Gemeinsam mit den Knaben machten wir ein großes Singsing. Jedes Mädchen bezeichnete einen Knaben, mit dem es das Singsing machen wollte. Wir Mädchen spielten die Frauen, wie sie sehr stolz auf ihre Söhne sind und deshalb ein Singsing machen.

Wir kannten aber auch noch andere Spiele. Einige Kinder versteckten sich im Wald, und einige andere mußten sie suchen. Wenn wir jene gefunden hatten, die sich versteckt hielten, wechselten wir, und wir durften uns im Wald verstecken.

Wir spielten oft im Wald. Eines Tages waren wir Mädchen auch im Wald und wußten nicht, was die Männer des Dorfes vorhatten. Die Männer hatten sich nämlich gesagt: «Die jungen Mädchen sind nun Frauen. Sie sind heiratsfähig. Sie spielen jetzt im Wald. Wir werden sie überfallen, jeder liest sich das Mädchen aus, das er zur Frau haben will.» So sprachen die Männer, aber wir wußten nichts davon. Wir spielten im Wald. Da tauchten plötzlich die Männer auf, sie setzten den größeren Mädchen nach, hielten sie fest und vergewaltigten sie. Ich gehörte zu den kleinen Mädchen. Wir erschrakten und rannten davon. Einigen gelang es, das Kanu zu erreichen, andere liefen durch den Wald aufs Dorf zu.

Gegen Abend kehrten die älteren Mädchen und die Männer ins Dorf zurück. Die Angelegenheit wurde geregelt, und jedes der Mädchen war nun so gut wie verheiratet. Ich war bei diesem Überfall dabei gewesen. Mein Vater sprach zu mir: «Du bist noch davongekommen. Ich will nicht, daß auch du von einem Mann überfallen wirst. Es ist besser, wenn du dir überlegst, wen du heiraten möchtest. Dann werden wir den Namen des Mannes nennen, den du heiraten möchtest.»

In jener Zeit dachte ich darüber nach, wen ich heiraten wollte. Ich nannte den Namen des ausgewählten Mannes, des Bruders von Yaknabi, und heiratete ihn. Ich gebar ihm ein Kind, ein Mädchen. Bald darauf starb mein Mann. Er ließ mich allein zurück. Da heiratete mich Waßi (Yaknabi), dem ich drei Kinder gebar. Ich gebar ihm nur Knaben, ein Mädchen starb bald nach der Geburt. Jetzt sind alle meine Kinder erwachsen.»

Dshangu (Sameanguat-Clan) ist etwa 65 Jahre alt. Sie stammt aus Tigowi. Sie sonderte sich immer von den übrigen Frauen (und selbstverständlich auch von den

Männern) ab. Sie führte oft Selbstgespräche und erweckte den Eindruck einer in jeder Beziehung von der Norm abweichenden Frau³. Sie ist mit Gowimbange (Clan: Semai) verheiratet.

«Als ich heiratete, errichtete die Regierung eine Station in Ambunti. In jenem Jahr heiratete ich. Ich heiratete Moimban von Tigowi. Wir lebten zwei Jahre lang miteinander. Da tötete Moimban auf einem Kriegszug einen Mann, Tshali. Die Regierung holte Moimban und schickte ihn nach Rabaul, wo er verurteilt wurde. Von Rabaul brachte man die Nachricht ins Dorf, daß Moimban gestorben sei. Jetzt war ich allein. Ich hatte kein Kind. Wir waren kaum verheiratet, als Moimban einen Feind tötete und mich allein zurückließ. Er starb in Rabaul.

Fünf Jahre trauerte ich um Moimban. Nach fünf Jahren heiratete mich Panda, der kleine Bruder von Moimban. Er war schon einmal verheiratet gewesen, und es gab viele Diskussionen im Dorf, bis er sich von seiner ersten Frau getrennt hatte. Panda und ich, wir stritten uns oft. Wir schlügen uns. Wir hatten einander nicht gern. Wir lebten lange Zeit im Streit, bis ich ihn eines Tages verließ. Ich zog zu Gowimbange nach Kararau. Wir leben nun seit vielen Jahren zusammen.»

Amblangu ist die jüngste Frau, von der ich einen Lebenslauf aufnahm. Sie ist knapp vierzig Jahre alt und stammt aus dem Mandali-Clan. Ihr Mann ist Kisaman (Clan: Wuenguendshap); er steht unter dem Pantoffel Amblangus. Amblangu verbindet eine besonders starke Beziehung zu ihrem Bruder Waani (den sie Marcus nennt).

«Ich möchte die Geschichte von uns beiden erzählen, von Marcus und von mir. Wir waren noch kleine Kinder, als unsere Eltern starben. Wir hatten niemanden, der zu uns sehen konnte. Wir zwei waren allein. Unsere große Schwester war ebenfalls gestorben. Wir lebten bei Verwandten; diese sorgten für uns. Marcus wurde krank, eine Frau hatte ihn krank gemacht. Seine Augen waren geschwollen, er war schwer krank. Er konnte nicht mehr Nahrung zu sich nehmen, er konnte auch nicht schlafen. Er war schwer krank. Da sagte Marcus: «Wir wollen zum Bruder unserer Mutter nach Kararau ziehen» (die Kinder lebten bei Verwandten väterlicherseits in Quedndshange). So sprach Marcus. Aber ich war noch klein. Ich fürchtete mich davor und weinte. Ich sagte: «Oh, Marcus, laß uns hierbleiben. Wir wollen nicht nach Kararau ziehen.» Er sprach: «Ich will nicht hierbleiben.» Er nahm sein Kanu und ließ sich von der Strömung nach Kararau treiben (d.h. er war so krank, daß er nicht mehr rudern konnte). Der Mutterbruder, Sangi, fragte: «Was ist geschehen, daß du hierher kommst?» Er brachte Marcus in sein Haus und sorgte für ihn. Da ließ mich Marcus zu sich rufen: «Schwester, komm auch!» Ich stieg in mein Kanu, ich weinte, als ich nach Kararau fuhr. Unser Mutterbruder sorgte für uns beide.

Ich war noch sehr klein, als unsere Mutter starb. Ich kann mich nur noch schwach an sie erinnern.

Wir blieben nun beim Bruder unserer Mutter. Später gingen wir beide zur Schule. Als ich größer geworden war und schon Sagofladen backen und kochen konnte, sagte Kamangali (Kamangali, Marcus und Amblangu besaßen die gleiche Mutter, aber verschiedene Väter) zu uns: «Zieht zu mir! Ich möchte, daß ihr bei mir wohnt. Ihr könnt beide bei mir bleiben. Ich mache mir Sorgen um euch.» Unser wau sagte: «Oh, die beiden sind noch nicht groß genug.» Kamangali erwiderte: «Meine Schwester (Amblangu) kann schon Sagofladen backen und kochen.»

Da weinte unser Mutterbruder und sagte: «Die beiden sind noch nicht erwachsen. Deine Schwester hat noch kleine Brüste. – Aber euer großer Bruder ruft euch, ihr könnt zu ihm ziehen.» So sprach unser Mutterbruder zu uns. Wir zogen ins Haus von Kamangali.

Später wurden wir katholisch.

Marcus sagte zu mir: «Bleibe du hier, ich möchte nach Manus gehen.» Er packte seine Sachen und fuhr nach Manus. Ich blieb in der Schule bei (Pater?) Lucas. Lucas fragte mich: «Willst du ins Kloster gehen?» Ich antwortete: «Ja, ich möchte ins Kloster gehen, um bei den Schwestern zu arbeiten.»

³ Vgl. S. 137.

Aber unser wau sagte: «Nein, du kannst nicht ins Kloster gehen. Dein Bruder ist nicht hier, er weiß nichts davon. Du darfst nicht gehen.» Ich erwiderte: «Das macht nichts, ich werde gehen.» Ich blieb fest. Der Mutterbruder sagte nichts mehr.

Gemeinsam mit Bibia fuhr ich auf dem Boot von Pater Bekrum (?) nach Timbunke. Dort übernachteten wir und warteten auf das Flugzeug, das uns mitnehmen sollte. Wir gingen in den Wald, um Bambusschößlinge zu schneiden. Wir rösteten sie im Feuer. Da hörten wir das Flugzeug. Wir ließen den Bambus liegen und eilten zur Station zurück. Der Pater sagte zu uns: «Der Bischof ist angekommen. Steigt ins Flugzeug!» Wir bestiegen das Flugzeug, das uns nach Wewak brachte. Mit seinem Auto fuhr uns der Bischof zum Kloster (im Pidgin als «banis» bezeichnet).

Dort wurden wir unterrichtet. Wir blieben zwei Jahre lang dort. Ich wollte Nonne werden (Pidgin: «mi laik kisim kros»), aber Marcus sagte: «Du darfst nicht Nonne werden. Denke an mich! Komm zurück ins Dorf! Wir sind ja nicht viele Menschen (des gleichen Clans), wir zwei sind die letzten Angehörigen unserer Familie. Ich mache mir Sorgen um dich.»

Ich sagte: «Es kommt nicht darauf an, was ich tun möchte. Ich werde ins Dorf zurückkehren.» Ich schrieb einen Brief an die Schwester. Ich schrieb ihr, daß ich ins Dorf zurückkehren wollte.

Ich kehrte nach Kararau zurück. Ich besuchte dort bei Lucas noch während zwei weiteren Jahren die Schule. 1957 heiratete ich. Mein Bruder war noch in der Ausbildung, im Spital in Wewak. Er besuchte die Arzt-Schule (Ausbildung für medizinisches Hilfspersonal).

Ich heiratete. Ich gebar Emerita. Ich gebar sie in Timbunke. Mein Bruder kam mit dem Missionsschiff, mit der Marova, nach Timbunke. Er freute sich über mein Kind. Er bereitete Schoppen für das Kind zu und gab ihm zu trinken. Er hat Emerita sehr geholfen. Er hat ihr Milch zu trinken gegeben. Wir blieben einige Zeit in Timbunke.

Marcus schickte uns nach Mindimbit. Mein Bruder brachte uns nach Mindimbit, wo wir beim großen Bruder von Marcus, Windshimbu, wohnten. Er hat für mich und mein Kind gesorgt. Als Emerita ein wenig größer war, brachte Windshimbu uns nach Kararau zurück. Nun lebe ich immer noch hier.»

14.1. *Bemerkungen zu den Lebensgeschichten der Frauen*

Die Lebensgeschichten der acht Frauen weisen Ähnlichkeiten auf, was die Thematik anbetrifft, und dennoch unterscheiden sie sich voneinander in einigen Punkten.

Besonders die Kindheit, vor allem Kinderspiele, werden ausführlich geschildert. Mehrere Male kommt – quantitativ betrachtet – der Kindheit mehr Raum oder Gewicht zu als dem ganzen übrigen Lebenslauf⁴. Auffällig ist, daß teilweise die gleichen Kinderspiele geschildert werden, wenn auch mit unterschiedlicher Genauigkeit⁵. Drei Bereiche fallen durch die Betonung besonders starker menschlicher Beziehungen auf: Kwapmei schildert ausführlich die Zeit der Initiation ihres Bräutigams und späteren Mannes, den sie während ihres ganzen Lebens verehrte.

Woliragwa berichtet fast zärtlich von ihrem Vater, wie er für sie sorgte. Amblangu schließlich verbindet eine auch für Iatmul-Begriffe ausgesprochen starke Beziehung zu ihrem Bruder (vielleicht weil beide Eltern gestorben waren). Ihr Mann dagegen scheint in ihrem Leben nur eine untergeordnete Rolle zu spielen.

Die Zeit der Partnerwahl wird fast in allen Fällen mehr oder weniger ausführlich geschildert. Eine Ausnahme bildet Amblangu (zu einem späteren Zeitpunkt berichtete sie einmal darüber: sie habe Kisaman ein Brieflein geschrieben, in dem sie ihn gefragt

⁴ Die Fragen, die zu den Lebensberichten der Frauen Anlaß gaben, lauteten: Wie war es, als du noch ein kleines Mädchen warst, als du schon älter warst, als du heiratetest und später, als du Kinder hattest? Erzähle alles, was du aus deinem Leben weißt!

⁵ Die Kinder von heute – so versicherten mir meine Informantinnen – kennen diese Spiele nicht mehr.

habe, ob er sie heiraten wolle). Mehrere Frauen betonten besonders die Geburt ihres ersten Kindes, was offensichtlich einen Markstein in ihrem Leben bildete. Das weitere Ehe- und Familienleben nimmt in den Erzählungen der Frauen einen untergeordneten Rang ein. Erwähnt werden einschneidende Ereignisse wie Scheidung oder Tod des Ehemannes.

14.2. *Lebensberichte von Männern*

Den Lebensberichten der Frauen sollen solche von älteren Männern gegenübergestellt und anschließend beide miteinander verglichen werden.

Yaknabi, etwa 70 Jahre alt, stammt aus dem Emasa-Clan. Er ist mit zwei Frauen, Gaunamak und Woliragwa, verheiratet:

«Alle meine Vorfahren lebten in Timbunke. Ich gehöre dem Clan Emasa an. Wir gehörten alle dem gleichen Clan an, aber es entstand ein großer Streit wegen einer Frau. Unsere Väter begannen den Streit.

Mein Vater Tshuimbange hatte geschlechtliche Beziehungen mit der Frau seines Bruders. Die Frau hieß Tralalimange. Aus diesem Grund entstand Streit, und deshalb verließen mein Vater und einige weitere Verwandte Timbunke. Sie brachen mit den Menschen von Timbunke und kamen nach Kararau.

Als der Bruder meines Vaters herausgefunden hatte, daß mein Vater Beziehungen mit Tralalimange gehabt hatte, bekam es Tshuimbange mit der Angst zu tun. Er nahm einen (anderen) Bruder und noch weitere Männer mit und flüchtete nach Kararau. Ich kam mit meinem Vater nach Kararau.

Es war ein großer Streit, damals in Timbunke. Wir schliefen damals alle in einem Haus und wußten nicht, was uns bevorstand. Eines Morgens, als es eben hell geworden war, verriegelten die Männer von außen die Eingänge unseres Hauses und zündeten es an. Draußen warteten sie mit Speeren auf uns. Die Männer schossen aufeinander. Ich war noch ein kleiner Knabe, und wir Knaben sprangen davon und versteckten uns. Unsere Väter kämpften miteinander.

Das Haus brannte, und mein Großvater war noch drinnen. Es gab für ihn keinen Weg mehr aus dem Feuer, da schon beide Ausgänge des Hauses brannten. Er schaute nur zum kleinen Fenster hinaus. Da ergriff der Vater meiner Mutter, er hieß Guandia, eine kleine Leiter und stellte sie ans kleine Fenster (die «Frauentüre»). Da kletterte der Großvater herunter.

Das Haus brannte vollständig nieder. Es war kein kleines Haus, so wie wir sie heute bauen, es war ein sehr großes Haus. Das Feuer griff auf andere Häuser über. Viele Häuser brannten nieder. Wir flüchteten zu einer anderen Verwandtschaftsgruppe, die wir Semai nennen. Bewen und Waßisaun, diese beiden Männer, nahmen uns bei sich auf.

Da sprach mein Vater: «Es ist besser, wenn wir nach Kararau gehen. Dort steht ein Männerhaus, dem wir (die Männer des Emasa-Clan) angehören. Laßt uns nach Kararau gehen.» So sprachen die Männer. Es war schon Nachmittag, als wir Timbunke verließen. Wir stiegen ins Kanu und fuhren den Sepik hinauf. Wir kamen bis an den Ort, wo ein Baret in den Sepik mündet. Diesen Ort nennen wir Peso. Wir übernachteten dort in einem kleinen Gartenhaus.

Wandan und Kalamali, zwei Männer, kamen auch zu dieser kleinen Hütte, und wir verbrachten noch eine weitere Nacht dort. Als es Morgen wurde, erntete mein Vater den Yams, der im Garten wuchs. Wir rösteten den Yams, aßen ihn und stiegen wieder ins Kanu und ruderten den Sepik hinauf.

Als wir in Mindimbit und Angerman ankamen, wußten die Leute bereits, was geschehen war. Eine alte Frau von Angerman hatte uns gesehen, als wir Timbunke verließen. Sie hieß Mindshimbo; sie machte sich Sorgen um eines ihrer (klassifikatorischen) Kinder. Es war ein Mann, der Sinsimbange hieß. Er hatte mit uns Timbunke verlassen. Mindshimbo wollte, daß ihr Kind nach Angerman komme und dort wohne. Als wir bei Angerman vorbeifuhren,

kamen einige Männer von Angerman. Sie sprachen: «Wir möchten, daß ihr hier bleibt. Wir wollen nicht, daß ihr in ein anderes Dorf zieht.» Sie hatten Muschelgeld, Schildpatt und Betel mitgebracht. Sie wollten, daß wir das Muschelgeld und den Betel annehmen; dann hätten wir in Angerman bleiben müssen. Diese Dinge brachten sie alle mit dem Kanu zu uns auf den Sepik hinaus. Aber unsere Väter antworteten: «Nein, wir wollen nach Kararau gehen. In Kararau steht ein Männerhaus, zu dem wir gehören. Noch dringt der Regen nicht durch das Dach des Hauses (d.h. das Haus ist noch nicht zerfallen, es gibt noch Leute dort, die es unterhalten). Es steht noch.» So sprachen unsere Väter, und wir verließen Angerman.

Als uns die Männer von Mindimbit sahen, wollten auch sie, daß wir bei ihnen blieben. Sie sagten: «Unsere Vorfahren kamen früher auch von Timbunke. Wir wollen euch hier behalten.» – Aber Mindimbit und Angerman sind zwei Dörfer, die nahe bei Timbunke liegen, und es hätte leicht wieder ein Streit oder sogar ein Krieg entstehen können. Deshalb wollten unsere Väter weiter den Fluß hinauffahren, nach Kararau.

Als wir in die Nähe von Quedndshange kamen – damals lebten die Menschen von Kararau im heutigen Quedndshange – wußten auch die Männer von Kararau, was in Timbunke geschehen war. Die Männer des Männerhauses Kraimbit sagten: «Wir wollen die Leute von Timbunke zu uns nehmen.» Mit zwei Kanus fuhren uns die Männer bis Kamenimbit entgegen.

Sie trafen uns bei der Grenze zwischen Mindimbit und Kararau. Diesen Ort nennen wir Mimbindshambit. Sie banden ihre Kanus an den unsrigen fest. Wir Knaben sprangen in die Kanus der Männer von Kararau.

Gemeinsam fuhren wir nach Kararau. Wir stiegen an Land.

Die Männer des Männerhauses Kraimbit, dem auch wir angehören, brachten Muschelgeld und Schildpatt und sagten: «Wir werden nach dem Gesetz unserer Vorfahren handeln und euch hier behalten.» Sie gaben uns das Muschelgeld und sagten: «Jetzt müßt ihr bei uns bleiben. Nun gehört ihr unserem Männerhaus an.»

Yimbange und sein Bruder aber kehrten nach Timbunke zurück. Nur mein Vater und ein anderer Mann, Wanda, blieben in Kararau und kehrten nie mehr nach Timbunke zurück. Mein (klassifikatorischer) Bruder Rimbu, der Sohn von Wanda, wir zwei blieben lange Zeit beieinander. Rimbu ist schon lange Zeit tot, und nur noch ich bin übriggeblieben.

Als ich ein wenig größer geworden war, tatauierten mir die Männer den Rücken. Danach riefen sie mich mbandi, und ich durfte den mal (Lendenschurz) tragen. Als ich erwachsen geworden war, ging ich nach Marienberg. Danach kehrte ich ins Dorf zurück. Ich war noch immer ein junger Mann. Eine verheiratete Frau verliebte sich in mich und kam in mein Haus. Aber ich schickte sie zu ihrem Mann zurück. Ich sagte zu ihr: «Ich will dich nicht haben, du bist verheiratet.» Aber die Frau gab nicht auf, und so flüchtete ich (Pidgin: ron-awe) nach Tigowi. Aber die Frau folgte mir auch dorthin. Ich brachte sie zu ihrem Mann zurück. Ich dachte: «Es gibt mehrere verheiratete Frauen in Kararau, die mich heiraten wollen. Ich glaube, es ist besser, wenn ich wieder auf eine stesin gehe.»

Ich ging nach Salamaua im Morobe-District. Ich erhielt von diesem Masta den Auftrag, boys in vielen Dörfern anzuwerben. Da schickte mich der Masta auf einen großen Berg, um in einer Goldmine zu arbeiten. Ich arbeitete dort. Dann hatte ich genug, und ich tat nicht mehr das, was der Masta wollte. Da schickte er mich nach Kararau zurück. Als ich zurückkehrte, war mein älterer Bruder verheiratet. Ich sagte: «Früher, als mein älterer Bruder noch nicht verheiratet war, wollte ich nicht heiraten und schickte alle Frauen fort. Deshalb zog ich nach Tigowi. Dorthin folgten mir viele Frauen von Kanganamun, und es gab deswegen Streit.» So sprach ich und heiratete Ngaunamak. Gaunamak gebär mir drei Kinder, noch bevor der Krieg (2. Weltkrieg) ausbrach.

Ich bin nicht ein Mann von heute. Ich bin ein Mann, der die ganz frühen Zeiten noch erlebt hat. Wenn ich gestorben bin, werden die Leute nicht mehr zu meinen Kindern sagen: «Das ist die Familie aus Timbunke.» Meine Kinder sind alle in Kararau geboren.

Viele Männer, die jetzt ungefähr gleich alt wären wie ich, sind gestorben. Nur noch Kama und Gowi sind nahezu so alt wie ich.

Ich habe vieles gesehen; auch Kriegszüge. Ich bin mit den Männern auf Kopfgadzüge gegangen. Ich stand im hinteren Teil des Kanus. Ich sah auch, wie Männer aus einem

andern Dorf einen Mann töteten, der Werake hieß und zum Männerhaus Muinthembit gehörte. Die Männer von Timbunke haben ihn getötet.

Einmal gaben die Männer des Muinthembit-Männerhauses Kowar dem (mythischen) Schwein Tshui und dem (mythischen) Krokodil Kabak. Sie gaben Tshui und Kabak Kowar. Sie wollten auf Mindimbit einen Überfall machen. Wir, Kama, Gowi und ich, wir waren noch Knaben und standen im hinteren Teil des Kriegskanus. Wir versteckten uns im Mündungsgebiet des Korewori, jenes Flusses, der von Kapriman her kommt. Wir versteckten uns dort im Ufergebüsch. Da verließ ein Mann, er hieß Mangen, mit seiner schwangeren Frau und vier Kindern das Dorf Mindimbit. Sie fuhren auf den Sepik hinaus. Wir kamen aus unserem Versteck hervor und töteten den Mann, seine Frau, die vier Kinder und auch das noch ungeborene Kind im Leib der Mutter. Wir töteten alle. Wir kehrten nach Kararau zurück. Aber die Männer von Mindimbit wollten uns vor das Gericht der Regierung bringen. Der Kiap kam von Ambunti und verhaftete all jene Männer, die den Mann, die Frau und die Kinder aus Mindimbit getötet hatten. Unter diesen Männern, die getötet hatten, war auch Kambanaut. Der Kiap war mit einem kleinen Schiff gekommen. Er nahm die Männer mit sich. Sie fuhren bis Tambunum, wo sie über Nacht bleiben mußten. Vier Männer hatte der Kiap mitgenommen. Einer von ihnen hieß Kambanaut, er gehörte dem Yagum-Clan an. Dieser Mann besaß ein sehr starkes waken, ein besonders starkes waken. Dieses waken nennen wir yamaniaban. Dank diesem waken konnte Kambanaut nachts in Tambunum die Handschellen öffnen. Allein verließ er Tambunum. Da es gerade die Zeit des Hochwassers war, sprang er ins Wasser und schwamm ins Dorf Tambunum zu Verwandten. Seine Verwandten gaben ihm ein kleines Kanu und etwas zu essen mit auf den Weg.

Er ruderte den Sepik aufwärts. Am Morgen kam er bei Timbunke vorbei; bei der Landung Peso fuhr er in den Baret und fuhr bis Kararau.

Die drei andern Männer, Paundima, Sinsembange und Masendimi brachte der Kiap vor ein Gericht.

Aber der Kiap konnte die vier Männer nicht widerstandslos abführen.

Damals (als er die Männer verhaften wollte) war er mit einer Pinasse den Sepik hinauf gefahren⁶. Der Kiap und seine Leute schossen auf unser Dorf und zerstörten es. Er tötete einen Mann, der Dshangui hieß. Da verließen die Männer und Frauen Hals über Kopf das Dorf. Einige flüchteten nach Aibom, einige andere nach Mangendshangut, nach Wangege. Wiederum andere versteckten sich in der Nähe von Kamenimbit, bei einem kleinen Baret, der yame heißt. Niemand blieb im Dorf zurück.

Der Kiap nahm dann die vier Männer mit und brachte sie vor ein Gericht. Wir kehrten nicht ins Dorf zurück. Da ließ uns der Kiap ausrichten, daß wir ins Dorf zurückkehren könnten, da er die Schuldigen ja erhalten habe. Endlich kehrten wir ins Dorf zurück. Danach kam der Kiap ins Dorf und setzte einen Tultul und einen Luluai ein. Nun brach eine gute Zeit an.

Später nahmen mich die Männer auf einen weiteren Kriegszug mit. Gemeinsam mit den Männern von Tigowi machten wir einen Überfall auf ein Dorf, das im Busch liegt. Es heißt Mewi. Yagendimi aus Tigowi tötete einen Menschen dieses Dorfes. Wir kehrten heim und machten ein großes Singsing. Da sprachen die Männer von Kararau: «Die Männer von Tigowi haben einen Menschen getötet. Wir aber sind leer ausgegangen. Wir müssen auch wieder einen Kriegszug unternehmen.» So unternahmen wir wieder einen Kriegszug. Wir töteten einen Mann und eine Frau. Wir kehrten heim und machten ein Singsing. Ich habe mich damals daran beteiligt.

In jener Zeit hatten wir schon einen Tultul und einen Lulai. Der Kiap lebte in Ambunti. Aber er erfuhr nichts von den Kriegszügen. Wir wären sonst vor ein Gericht gestellt worden.

⁶ Der abschließende ausführliche Bericht des verantwortlichen District officers John Walstab an The Government Secretary Rabaul vom 9. August 1924 wurde mir dank den Archivarbeiten von Prof. Dr. M. Schuster und Frau G. Schuster in Canberra zugänglich gemacht.

Der letzte Überfall auf Mindimbit muß anfangs 1924, der hier von Yaknabi geschilderte jedoch einige Jahre zuvor stattgefunden haben. Yaknabi vermischte in seinen Schilderungen zwei Überfälle auf Mindimbit. Beim letzten Überfall, bei dem nur ein einziger Mann getötet wurde, hatte dies die anschließend von Yaknabi beschriebenen Konsequenzen seitens der Administration.

Die Männer sagten: «Kein anderes Dorf darf von unserem Kriegszug erfahren. Wenn ein anderes Dorf davon hörte, würden uns die Leute beim Kiap anzeigen.» So sprachen alle Männer, und deshalb behielten wir alles für uns. Niemand erfuhr etwas davon. Wir machten ein Singsing und töteten ein Schwein. Wir aßen es, wir waren stolz.

Ein wenig später unternahmen die Männer von Kamenimbit einen Kriegszug in das Gebiet der Numangi⁷. Sie überfielen das Dorf Yembembí und töteten mehrere Menschen. Keiner dieser Männer fürchtete sich vor dem Kiap, obwohl sie wußten, daß sie keine Kriegszüge mehr unternehmen durften. Leute eines andern Dorfes aber meldeten den Überfall dem Kiap. Da kam der Kiap und nahm alle Männer, die dabei gewesen waren, mit. Sie kamen ins Gefängnis⁸.

Die jüngeren Männer von Kararau wissen nichts von den Zeiten der Kriegszüge zu berichten. Ich aber habe jene Zeit erlebt. Ich war bei drei Kriegszügen selbst dabei. Ich habe gesehen, wie dem Feind der Kopf abgeschnitten wurde. Ich weiß noch, wie man Speere schärft, ich kenne noch die Singsing. All dieses Wissen habe ich bewahrt.»

Kama, etwa 75jährig, stammt aus der Kandshene-Lineage des Mairambu-Clans. Er war in allen Dörfern des unteren Teils des Mittel-Sepik-Gebietes bekannt, und es fand kein Singsing statt, ohne daß nicht Kama um Rat und Mithilfe gefragt worden wäre⁹. Kamas erste Frau ist Kanayagui.

«Mein Vater hieß Saramane. Als ich noch ein kleiner Knabe war, verbrachten wir den größten Teil des Tages im Wald. Als ich ein wenig größer war, fertigten wir ein tige (ein Zeremonialhaus der jungen, noch nicht initiierten Männer) an. Wir waren sehr oft im tige. Später brachten uns die Männer ins Männerhaus und tatauierten uns den Rücken.

Die Nyaula, die weiter oben am Sepik wohnen, brachten ein etwa sechsjähriges Mädchen nach Kararau. Die Männer überließen uns das Mädchen, nachdem wir ihnen Muschelgeld gegeben hatten. Ich blickte zum Giebel des Männerhauses und speerte das Mädchen.

Wir jungen Männer, die schon Narbentatauierungen besaßen, durften die älteren Männer auf Kopfjagdzügen begleiten. Wir fuhren mit ihnen nach Mindimbit, wo die Männer miteinander kämpften. Später überfielen die Männer von Mindimbit unser Dorf. Sie zahlten uns unseren Überfall zurück. Sie töteten fünf Leute von Kararau und einen Mann von Kamenimbit. Sie töteten insgesamt sechs Leute. Sie töteten alle sechs und nahmen sie nach Mindimbit mit. Wir zahlten den Überfall der Männer von Mindimbit zurück, aber wir töteten nur einen einzigen Mann. Daraufhin kam der Kiap Tenshen (Townsend?) nach Kararau und bestrafte uns wegen diesem Überfall. Danach gab es keine Kriegszüge mehr.

Wir Leute von Kararau kamen von nun an mit andern Menschen gut aus. Wir machten gemeinsam Masken-Singsing, wir machten mbal (eine besondere Art von Festlichkeiten, die z.B. anlässlich der Fertigstellung eines Hauses abgehalten wurden); wir feierten viele Feste miteinander. Wir waren nun alle Brüder, Großväter und Mutterbrüder (die Bezeichnung «Brüder, Großväter und Mutterbrüder» soll die positive Beziehung der Menschen verschiedener Dörfer untereinander ausdrücken).

Kiap Walis (Walstab) hatte uns Gesetze gegeben und gesagt: «Jetzt dürft ihr keine Kriegszüge mehr unternehmen. Ihr sollt miteinander leben wie Bruder und Schwester.»

Später kamen Männer, die boys in den Dörfern anwarben. All jene Männer, die so alt waren wie Karagame, gingen als erste auf eine stesin, um dort zu arbeiten. Sie kehrten zurück, und andere Männer gingen anstelle von ihnen. Als auch diese Männer wieder zurück-

⁷ Dieser Überfall ereignete sich im Jahr 1928.

⁸ Laut einem schriftlichen Bericht wurden sieben Männer von Kamenimbit in Ambunti durch Erhängen hingerichtet.

⁹ Die Bedingungen, unter denen ich die Lebensgeschichte von Kama aufnehmen konnte, waren denkbar schlecht. Da die Zeit meines Aufenthaltes fast abgelaufen war, fühlte ich mich vor die Wahl gestellt, entweder auf die Aufnahme des Lebensberichtes zu verzichten, oder dann die von den Jatmul erwartete Höflichkeit (Verstreichenlassen einer relativ langen Frist zwischen der ersten Äußerung einer Bitte und deren Erfüllung durch einen angesehenen alten Einheimischen) zu verletzen. Daß ich mich für das letztere entschieden habe, zeigt der folgende Lebenslauf. Das Resultat – der kurze Bericht – ist dementsprechend «enttäuschend» ausgefallen – enttäuschend wahrscheinlich für uns beide.

kehrten, konnten einige Männer von Kararau Pidgin sprechen. Zuvor konnte niemand Pidgin, Kangrumbin war der erste Mann, der Pidgin sprach. Er war der Vater von Kabuseli.»

Gowimbange, etwa gleich alt wie Kama, stammt aus dem Semai-Clan. Seine dritte Frau ist Dshangu. Gowimbange lebte gedanklich noch sehr stark in der traditionellen Kultur; oftmals hatten wir den Eindruck, daß er den auf allen Ebenen eingetretenen kulturellen Wandel gar nicht zur Kenntnis genommen hatte oder zur Kenntnis nehmen wollte. So war er auch derjenige alte Mann, der sich am meisten an der Unbekümmertheit der Kinder und jungen Leute gegenüber der Dorftradition stieß.

«Ich und Kama, nur wir zwei sind von jenen Männern noch am Leben, die gleich alt waren wie wir. Wir stammen noch aus den alten Zeiten. Als die Männer von Palimbe Kararau überfielen, töteten sie viele Menschen und brannten alle Häuser nieder. Alle unsere Mütter und Väter verließen das Dorf und flüchteten nach Kamenimbit. Damals wurde Kama geboren. Er kam in Kamenimbit zur Welt. Später kehrten die Menschen zurück und bauten in Quedndshange ein neues Dorf. Zu jener Zeit wurde ich geboren, in Quedndshange. Kama und ich, wir wurden zusammen groß. Wir waren oft zusammen: Wir sahen oft, wie unsere Väter Kriegszüge unternahmen.

Als wir ein wenig größer geworden waren, nahmen uns die älteren Männer mit. Wir zwei standen im hinteren Teil des Kriegskanus. Wir fuhren nach Mindimbit. Dort versteckten wir uns im Ufergebüsch. Da verließ ein Mann von Mindimbit, Sanowi, das Dorf. Er hatte seine ganze Familie in seinem Kanu mitgenommen. Er fuhr auf den Sepik hinaus. Wir kamen aus dem Versteck hervor und töteten Sanowi und seine Familie. Wir ließen nur sein Kanu zurück. Wir töteten ihn, seine vier Kinder und seine Frau. Wir brachten sie ins Dorf. Wir machten ein Singsing und bliesen ins Signalhorn (um den zuhause Gebliebenen mitzuteilen, wie viele Menschen sie getötet hatten). Wir kehrten ins Dorf zurück.

Der Kiap kam auf seinem Schiff nach Kararau. Als er kam, erhoben sich unsere Väter und Großväter. Sie kämpften mit dem Kiap. Der Kiap erschoss einen Mann; er hieß Dshangu. Der Kiap kehrte um (weil er Verstärkung holen wollte), aber er wollte wieder kommen. Wir verließen das Dorf. Einige flüchteten ins Dorf Mangindshangut, einige fuhren nach Aibom, andere flüchteten zu einem Baret in der Nähe von Kamenimbit, der yame heißt. Alle Leute von Kararau hatten das Dorf verlassen. Wir blieben einige Zeit außerhalb des Dorfes. Der Kiap kam ins Dorf; er suchte uns. Dann sagte er: «Der Streit ist beendet, ihr könnt ins Dorf zurückkehren.» Dies ließ er uns mitteilen, und seine Nachricht erreichte uns auch. Als wir dies hörten, kehrten wir ins Dorf zurück. Der Kiap führte im Dorf eine Untersuchung durch. Danach nahm er vier Männer mit. Sie hießen Paundima, Sinsembange, Kambanaut und Masendimi. Der Kiap nahm diese vier Männer mit.

In Tambunum übernachteten sie. Aber in der Nacht konnten sich zwei Männer, Masendimi und Kambanaut, befreien. Sie flüchteten. Die Leute von Tambunum gaben jedem der Männer ein Kanu. Die beiden ruderten den Sepik hinauf. Die Männer von Timbunke sahen den einen der beiden Männer. Sie töteten ihn. Es war Masendimi, den sie töteten. Kambanaut fuhr dem andern Ufer des Sepiks entlang. Deshalb sahen ihn die Männer von Timbunke nicht. Kambanaut kehrte nach Kararau zurück.

Nur Sinsembange, der Vater von Asenau, und Paundima, nur diese zwei Männer kamen nach Rabaul. Die Regierung tötete die beiden.

Später kam die Mission in unser Gebiet. Es gab nun keine Kriege mehr. In jener Zeit wurden ich und Kama initiiert. Wir hatten noch keine Narben auf dem Rücken. Da schnitten uns die Männer Narben in den Rücken. Das Blut von uns beiden fiel auf die Erde des Dorfes. Dies machen wir so, damit das Dorf stark wird und damit auch wir stark werden. So haben wir dies gemacht.

Damals kam ein Masta in unser Dorf, der boys anwarb. Der Masta kaufte auch uns, mich und Kama. Wir gingen nach Rabaul, wo wir drei Jahre auf einer stesin arbeiteten. Als ich damals das Dorf verließ, war ich verheiratet. Ich hatte schon eine kleine Tochter, und ein zweites Kind war kurz davor, geboren zu werden. Da verließ ich das Dorf, um auf der stesin zu arbeiten. Als ich nach drei Jahren zurückkehrte, zeugte ich das dritte Kind, später das vierte. Eine Tochter starb, und so blieben mir noch drei Söhne.

Jetzt gab es keine Kriege mehr. Es gab auch nicht mehr so oft Streit oder Zauberei. Es gab nun viele Gesetze. Früher gab es viele Kriege, viel Streit und viel Zauberei.

Als ich zum zweiten Mal auf eine stesin ging, hatte ich zweimal Streit in Angoram.

Manchmal kämpften wir auch mit Männern von Kamenimbit, auch mit Leuten von Tigowi und Timbunke. Aber es waren spielerische Kämpfe.

Damals, als ich noch jung war, besorgte mir mein Vater zwei Frauen auf einmal. Er zahlte für beide Frauen am gleichen Tag den Brautpreis. Die eine Frau verließ mich wenig später, nur eine blieb bei mir.

Als die Japaner kamen und bei uns blieben, starb meine Frau. Da war ich allein. Als der Krieg zu Ende war, verliebte sich diese Frau der nyaula (seine heutige Ehefrau Dshangu) in mich. Sie kam nach Kararau. Aber die nyaula folgten ihr und nahmen sie mit sich fort. Aber sie war damit nicht einverstanden. Sie bestand darauf, daß ihre Ehe aufgelöst werde. Dann zog sie zu mir, und wir heirateten.

Vor mir war sie bereits zweimal verheiratet gewesen¹⁰. Ihr erster Mann hieß Moimban. Zu jener Zeit lebte ein Mann, Sari, der für seine Zauberkräfte bekannt war. Sari wollte diese Frau töten. Eines Nachts, es war eine Vollmondnacht, erschien Sari beim Haus von Moimban und Dshangu. Er stand auf einem Erdhügel einer Kokospalme, die Moimban gehörte. Dshangu saß im Haus. Sie war damit beschäftigt, eine Fischreuse zu flechten. Da entdeckte sie plötzlich Sari, der auf dem Erdhügel stand. Sie hatte ihn gesehen. Moimban schlief im Schlafkorb. Sie weckte ihn. Moimban erhob sich und ergriff eine Axt. Er sagte zu seiner Frau: «Geh du zu jenem Hausausgang, ich nehme diesen hier. Wenn du die Hausleiter hinuntergestiegen bist, wird er dich sehen und auf dich zukommen. Dann werde ich ihn mit der Axt erschlagen.» Dieser Sanguma-Mann, Sari, sah, daß der Mond so hell leuchtete. Er hatte Dshangu gesehen (wie sie die Hausleiter hinunterstieg) und eilte davon. Moimban setzte ihm nach. Er folgte ihm bis zum Haus von Sari. Da sprach Moimban: «Warte, morgen werde ich dich erwischen.»

Am nächsten Morgen wartete Moimban nicht mehr länger. Er ergriff seine Axt und ging zum Haus von Sari. Er rief ihn. Sari kam die Hausleiter hinunter; da erschlug ihn Moimban.

Der Kiap holte Moimban und brachte ihn nach Rabaul ins Gefängnis. Moimban starb in Rabaul.

Der zweite Mann meiner Frau war der kleine Bruder von Moimban. Er hieß Panda. Er schlug seine Frau oft. Die beiden hatten viel Streit miteinander. Eines Tages hatte Dshangu genug. Sie verließ ihn. Sie zog zu mir und ich heiratete sie. Ich lebe noch immer mit dieser Frau zusammen.

Meine drei Kinder sind nun alle erwachsen. Ich und meine Frau, wir beschafften den Brautpreis für die Frau unseres ältesten Sohnes. Wir zahlten auch den Brautpreis für die Frau unseres zweiten Sohnes. Der jüngste Sohn verließ seine Frau und ging nach Rabaul. Die Frau wartete drei Jahre auf ihn. Als er nicht zurückkehrte, verließ sie das Haus und zog zu einem andern Mann. Als unser Sohn zurückkehrte, heiratete er die Tochter dieses Mannes, zu dem seine Frau gezogen war (die Tochter der ersten Frau dieses Mannes). Für diese Frau haben wir den Brautpreis noch nicht gegeben. Wir sind immer noch damit beschäftigt, das notwendige Geld für diese Frau zusammenzubringen.»

Gau, etwa 60 Jahre alt, stammt aus der Yamandane-Lineage des Mairambu-Clans. Als ältester Mann seiner Lineage besaß er ein großes Ansehen im Dorf.

«Als ich noch ein kleiner Knabe war, aber schon denken konnte, kam das Schiff der Deutschen. Ich habe es gesehen. Aber ich war noch ein kleiner Knabe. Wir brachten ihnen (den Menschen auf dem Schiff) Yams, Zuckerrohr und Bananen. Unsere Eltern brachten ihnen diese Dinge. Sie erhielten dafür Messer und Äxte. Pater Krisben (Kirschbaum), ein Deutscher, baute in Marienberg die erste Missionsstation. Der Pater kam auch zu uns. Zu jener Zeit spazierte ich noch nackt durchs Dorf (d.h. Gau war noch nicht initiiert). Aber ich konnte schon Taro, Zuckerrohr und Bohnen anpflanzen. Damals herrschte noch Krieg (Kopfjagd). Unsere Väter fuhren nach Kanganum und töteten zwei Männer, Andi-

¹⁰ Gowi erzählte seinen Lebenslauf unmittelbar im Anschluß an die auf S. 137 geschilderte Episode. Deshalb mag er hier ausführlich die Geschichte seiner Frau berichtet haben.

kabak und Tsibulabra. Die Männer brachten sie mit ins Dorf und machten ein großes Singsing.

Als ich größer war und schon auf Betelpalmen klettern konnte, unternahmen unsere Väter einen Kopfjagdzug nach Mindimbit. Danach kam der Kiap Tenshen und gründete die Station Ambunti. Kiap Plentsholi (?) kam an den Sepik und warb zum ersten Mal boys an. Sein Boot hieß Larm. Als er die ersten Boys gekauft hatte, überfielen unsere Väter Mindimbit. Die Männer von Mindimbit und Kararau hatten sich um eine Frau gestritten, und unsere Väter hatten sie ins Dorf gebracht. Die Männer von Mindimbit hatten einen unserer alten Väter und zwei Brüder getötet. Die Männer hießen Korogi, Samiangbange und Konginish. Die Männer von Mindimbit hatten zuerst getötet. Nun zahlten dies die Männer von Kararau zurück. Sie töteten zwei Mädchen, zwei Knaben, deren Vater und deren Mutter, die schwanger war. Diese Familie stammte aus Mindimbit. Die Mission erfuhr von diesem Überfall. Leute hatten davon Pater Krisben in Marienberg berichtet. Es waren Leute von Timbunke, Mindimbit und Angerman, die dem Pater vom Überfall erzählt hatten.

Als der Kiap ins Dorf kam, entstand ein großer Streit, Kama, seine Brüder und seine Mutter wurden verhaftet. Pater Krisben war mit seinem Schiff nur bis Mindimbit gefahren; von dort aus schickte er den Kiap. Der Kiap und seine Polizisten waren mit Gewehren bewaffnet. Mitten in der Nacht überraschte der Kiap das Dorf. Es blieb uns keine Zeit mehr, uns zu verstecken. Die Männer riefen: «Krieg ist ausgebrochen.» Der Kiap verhaftete Kama und seine Geschwister und seine Mutter. Als der Morgen dämmerte, flüchteten die Mütter mit uns Kindern in den Wald. Wir hörten, wie aus den Gewehren geschossen wurde. Als es Morgen wurde, sprachen die Männer zu Andimali, Marap und Kengen, die alle dem Mairambu-Clan angehören und von Mindimbit stammen: «Wir haben Bedauern mit Kama. Er tut uns leid.» Da sagte Andimali: «Ich werde Kama und seine Geschwister wieder zurückholen.» Da nahmen sie jene Männer mit, die bei dem Überfall auf Mindimbit Menschen getötet hatten. Der Pater nahm sie alle mit. Er legte ihnen Handschellen an. Es waren noch vier Männer, Sinsen, Paundu, Masendimi und Kambanaut, die der Kiap ins Gefängnis bringen wollte.

In Tambunum übernachteten sie. Masendimi und Kambanaut konnten nachts die Handschellen öffnen, und es gelang ihnen zu fliehen. Zu jener Zeit war Hochwasser. Der Kiap schoß mit dem Gewehr nach ihnen, aber er traf sie nicht. Die Leute von Tambunum gaben Masendimi und Kambanaut je ein Kanu. Sinsen und Paundima aber wurden nach Marienberg ins Gefängnis gebracht.

Masendimi und Kambanaut ruderten den Sepik hinauf. Die Männer von Timbunke sahen Masendimi. Sie töteten ihn. Nur Kambanaut kehrte nach Kararau zurück.

Als die Zeit des Hochwassers vorbei war, machten die Männer von Kararau wieder einen Überfall auf Mindimbit. Sie töteten einen Mann, der Sanowi hieß. Er war ein Mann von Mindimbit. Nun kam der Kiap mit einem großen Schiff. Es gab einen großen Krieg mit dem Kiap. Es war der Kiap Dörtish (?). Kiap Tenshen sagte: «Ihr dürft nicht mehr töten. Ich habe die Mission geschickt, sie hat vier Männer ins Gefängnis gebracht. Jetzt habt ihr schon wieder getötet. Dafür müßt ihr ins Gefängnis.» So sprach Kiap Tenshen. Es entstand ein großer Krieg. Der Kiap und seine Polizisten umstellten unser Dorf. Wir lebten damals in Quedndshange. Er hatte 100 Polizisten und viele Männer von Mindimbit und Angerman mitgebracht. Sie töteten drei Männer von Kararau und einen Mann von Kamenimbit. Der Mann von Kamenimbit hieß Yambraban. Die drei Männer von Kararau hießen Siblige, Kiremangen und Dshangui. Diese Männer wurden erschossen. Da verließen wir das Dorf.

Einige fuhrten in die Nähe von Kamenimbit, nach yame. Aber ein Mann, der in Mamali (eine Kamenimbit-Siedlung am Krosmeri) lebt, aber ursprünglich von Kamenimbit stammt, Tubashendu, er entdeckte uns in yame. Er erzählte dies den Männern von Mindimbit, und die Männer von Mindimbit sagten es dem Kiap. Der Kiap wollte uns dort einkreisen, aber die Leute von Kamenimbit warnten uns, und noch in der Nacht verließen wir dieses Versteck. Wir flüchteten nach Yindegum. Einige andere zogen nach Aibom.

Ein Mann, der Numbiandima hieß und der Vater von Wangen ist, er machte sich Sorgen um seinen laua, Gowi, und um seine Schwester. Die Eltern von Gowi hatten ihn nach Aibom gebracht. Nubiandimi machte sich Sorgen. Er sagte: «Mir geht es gut. Ich habe genug zu

essen; ich kann in einem Haus schlafen. Mir geht es gut. Wie aber geht es meiner Schwester und ihrem Kind? Ich habe von ihnen nichts gehört.» Da erhob sich Numbiandima und ging zu Fuss nach Gaikorobi und dann nach Yentshan. Er fragte dort seine Clan-Brüder: «Habt ihr etwas von meiner Schwester gehört?» Die Leute sagten: «Wir haben noch nichts gehört.» Numbiandima kehrte nach Yindegum zurück. Er machte sich große Sorgen. Er dachte die ganze Nacht darüber nach.

Als die Morgendämmerung hereinbrach, sagte er zu sich: «Um mich ist es nicht schade, ich kann sterben.» Er nahm einen kleinen Netsack; Numbiandimi rauchte keinen Tabak, er kaute nur Betel. Er legte Betel in die Netztasche. Er schnitt ein dünnes Rohr Bambus und füllte es mit Kalk. Er verschloß die Öffnung. Er ergriff vier Speere, ein Messer und brachte alles in sein Kanu. Wir schliefen noch alle, unsere Väter auch. Niemand wußte, was Numbiandima vorhatte. Nur seine Mutter sah es. Obwohl es noch nicht hell war, war seine Mutter aufgestanden, um Wasser am Baret zu holen. Sie sah ihn. Sie rief: «Angurabi (Angurabi ist möglicherweise der zweite Name von Numbiandima).» Er antwortete: «Ja». – «Was machst du?» – «Ich mache mir Sorgen um meinen laua. Ich werde zu ihm gehen. Ich muß wissen, wie es ihm geht. Ich werde bis nach Kamenimbit gehen; dann werde ich umkehren. Ich werde jetzt gehen. Wenn mich der Feind (der Kiap mit seinen Polizisten) findet – es macht nichts. Ich habe ja keine Kinder.» So sprach er zu seiner Mutter. Die Frau kehrte ins Haus zurück und weckte ihren Mann: «Ai, Yangende, wach auf! Dieser Mann ist mit seinem kleinen Kanu davongefahren. Ich habe ihn gefragt, warum er fortgeht. Er hat gesagt, daß er sich um seine Schwester Sorgen mache. Dies soll ich dir sagen, hat er mir aufgetragen.» Der Vater erschrak und rief: «Ihr Männer, die ihr im Dorf oder im Wald lebt, ein Mann ist fortgegangen!»

Angurabi fuhr mit seinem kleinen Kanu durch den Sagosumpf, bis er zum Baret kam. Die Polizeimänner fuhren in einem langen Kanu, das für den Baret viel zu groß war. So blieben sie an der Mündung des Baret stecken. Der Baret hatte zu viele Windungen, als daß das lange Kanu hätte hindurchfahren können. Dieser Polizeimann, der Tomi heißt und von Marara stammt, er wartete an der Mündung des Baret. Die Polizeimänner stießen mit Angurabi bei einer Windung des Baret zusammen. Die Speere hatte Angurabi neben seinem Fuß der Länge nach im Kanu liegen. Langsam näherte er sich dem großen Kanu. Dann ergriff er die Speere und sprang auf eine schwimmende Grasinsel. Aber das Gras trug ihn nicht. Da warf er einen Speer gegen diesen Polizeimann von Marara, aber dieser konnte ihm ausweichen. Numbiandimi warf einen zweiten Speer. Der Polizist und Numbiandimi kämpften miteinander. Es gelang dem Polizeimann, ihn festzuhalten. Er schlug ihn, er hielt ihn fest.

Die Leute von Kamenimbit kamen herbei und riefen: «Schlagt euch nicht, hört auf zu kämpfen.» Die Polizeimänner brachten Numbiandimi nach Kamenimbit. Dörtis kam mit dem Schiff nach Kamenimbit und nahm Numbiandimi mit. Er brachte ihn nach Ambunti.

Da fuhren einige Männer zu Kiap Tenshen. Tenshen sagte zu ihnen: «Ihr dürft keine Kriegszüge mehr unternehmen. Kehrt in euer Dorf zurück.» Dörtis brachte auch Numbiandimi zurück. Er bestimmte Männer zu Tultul und Luluai. Alle Menschen kehrten ins Dorf zurück. Sie nahmen alle ihre Speere und zerbrachen sie. Sie legten sie auf die Erde und setzten ein Zeichen, damit inskünftig niemand mehr Kriegszüge unternehmen konnte.

Da sagten sie (die Vertreter der Administration): «Dieser Hut (als Abzeichen des von der Administration bestimmten Dorf-«Chefs») soll dir gehören.» Aber der Mann, zu dem sie das gesagt hatten, antwortete: «Im Dorf gibt es einige große Männer (Pidgin: bigpela man). Einer von ihnen soll den Hut nehmen, ich mag ihn nicht haben.» Aber sie sagten: «Du bist stark, du bist in der Lage, dich bei den Männern durchzusetzen.» Der Mann antwortete: «Ja, ich bin stark. Wenn ich nicht stark wäre, dann wäre ich auch nicht zum Kiap gekommen. Aber ich bin stark und deshalb bin ich zum Kiap gekommen.» So sprach der Mann von Mindimbit zum Kiap. Der Kiap antwortete: «Wir sind uns einig.» Der Kiap brachte ihn auf seinem Schiff nach Kararau.

Zu jenem Zeitpunkt war ich mit Mandangu (der jetzt in Timboli lebt) und Kokombe in die Nähe von Kararau gefahren. Wir brachen Bambusschößlinge. Wir legten sie ins Feuer, bis sie braun geröstet waren, dann aßen wir sie. Wir blieben in der Nähe des Ortes, wo wir unsere Kanus festgebunden hatten. Ich drehte mich um und sah das Schiff des

Kiap, das oben ein Stück Tuch (Flagge?) trug. Ich rief: «Ai, Dsholi kommt.» Wir sprangen auf und kehrten zu unseren Leuten zurück. Wir sagten: «Der Kiap kommt.» Die Männer des Dorfes erschrecken.

Bumbubum, bumbubum, die Männer schlugen die Garamut. Sie schlugen das Signal für Krieg. Sie errichteten einen Zaun (möglicherweise aus Schilden). Sie machten einen dichten Zaun. Dahinter standen Wachen, die mit ihren Speeren bereit standen. Der Kiap legte am Ufer an. Er begann zu rufen: «Ich bin gekommen, ich will euch nicht bekämpfen.» Da kamen alle Männer aus der Umzäunung hervor. Der Kiap stieg vom Schiff herunter. Er kam ins Dorf. Unsere Mütter hatten mit uns Kindern das Dorf verlassen und waren in den Wald nach Gaikorobi geflüchtet. Wir hörten, daß wir zurückkehren konnten, und wir kehrten zurück. Der Kiap sagte, es werde keinen Krieg mehr geben. Wir kehrten ins Dorf zurück. Einige Männer fuhren nach Aibom, um den Leuten von Kararau, die dorthin geflüchtet waren, zu sagen, daß sie ins Dorf zurückkehren konnten. Alle Männer, Frauen und Kinder kehrten ins Dorf zurück. Wir lebten wieder gut.

Zu jener Zeit wurden Kama und Gowi initiiert. Die beiden waren im Banis und warteten darauf, daß die Wunden verheilten. Dann wurde der Banis niedergedrückt, und die beiden kamen heraus. Danach unternahmen die Männer einen Kriegszug auf Timoi, ein Dorf, das tief im Wald liegt. Nach dem Kriegszug kehrten sie wieder ins Dorf zurück. Die Männer machten ein großes Singsing. Wir sahen ihnen dabei zu. Nachdem das Singsing beendet war, zogen die Männer von Kamenimbit nach Mogomote¹¹. Die Männer von Palimbe hatten zuerst Yindemaui und Kalamangau von Kamenimbit getötet. Erst danach zogen die Männer von Kamenimbit nach Yambemi und Mogomote und töteten viele Menschen.

Die Leute von Tigowi erzählten dem Kiap von diesem Überfall. Der Kiap nahm alle Männer, die an diesem Kopfgangzug teilgenommen hatten, gefangen. Er nahm auch die erbeuteten Köpfe von Männern, Frauen und Kindern mit. Der Kiap nahm 100 Leute mit¹².

Die Männer von Tambunum unternahmen zu jener Zeit einen Kopfgangzug nach Masandane. Auch diese Männer wurden verhaftet. Die Männer von Yamanimbu, Dshapanaut und Kambök machten einen Überfall auf Dshama. Auch sie kamen ins Gefängnis.

Die Stesin in Ambunti war nun errichtet, und der Kiap lebte dort. Er brachte alle Leute, die an diesen Kriegszügen teilgenommen hatten, ins Gefängnis. Danach gab es keine Kopfgangzüge mehr.

Zu jener Zeit hatte ich schon Hosen an, oder ich trug ein Stück Stoff. Da schnitten mir die Männer die Tatauierungen in meinen Rücken. Die shambla gaben mir ein sipmbi (Lendenschurz), sie gaben mir Hosen und ein Stück Tuch. Danach entstanden an meinem Fuß zwei Wunden. Es waren große Wunden. Eine (medizinische) Patrouille, die ins Dorf kam, sah meine Wunden. Sie brachte mich nach Ambunti. Dort lernte ich Pidgin sprechen. Ich blieb sechs Monate lang dort. Ich sah die Männer, die im Gefängnis eingesperrt waren. Ich blieb lange Zeit im Krankenhaus, bis meine Wunden trocken waren. Der Kiap sagte zum Doktor: «Ich habe keinen boy. Ich möchte diesen Mann als boy haben.» Der Doktor sagte zu mir: «Der Kiap möchte, daß du sein boy wirst. Du kannst beim Kiap arbeiten.» Ich war damit einverstanden.

Ich arbeitete beim Kiap. Ich wachte an seinem Tisch. Ich stellte ihm die Schüsseln mit dem Essen hin, und der Kiap aß. Ein anderer Mann vom Kambök bereitete das Essen zu, und ich stellte es auf den Tisch. Der Kiap aß. Ich trug dann die Resten des Essens vom Tisch wieder ab. So lebte ich beim Kiap.

Später sagte der Kiap zu mir: «Wir zwei werden nach Rabaul gehen.» So zogen wir zwei nach Rabaul. Ich blieb 25 Jahre in Rabaul (inwieweit die Zeitangabe stimmt, läßt sich nicht genau überprüfen, da Gowi aber nicht vor 1930 nach Rabaul gezogen ist und er dort nur bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges blieb, dürfte er höchstens gegen 12 Jahre dort verbracht haben). Ich sorgte für den Manki-Masta (wahrscheinlich der Sohn des Kiap).

¹¹ Der Überfall fand laut dem Bericht der australischen Verwaltung vom 19. Juni 1928 anfangs November 1927 statt. 15 Männer, 8 Frauen und ein Kind wurden dabei getötet.

¹² Gemäß dem Bericht der Verwaltung wurden 33 Männer verhaftet. 7 davon wurden im Ambunti durch Erhängen hingerichtet.

Wir lebten auch auf Manus auf der stesin der Regierung¹³. Dort starb der Kiap. Ich war bei ihm, als er starb. Ein wichtiger Doktor aus Rabaul kam nach Manus und untersuchte den Leichnam. Der Kiap wurde in Rabaul begraben.¹³ Die Verwaltungsbeamten kontrollierten das Geld, das der Kiap verwaltet hatte. Es fehlte nichts davon. Da gaben sie mir 15 (oder 50) Dollars. Soviel Geld gaben sie mir. Ich sagte: «Ich kann noch ein wenig für die Regierung arbeiten, bei der Polizei.» Ich arbeitete zwei Jahre bei der Polizei. Die Regierung gab mir 14 Dollars. Danach arbeitete ich für die BP (australische Warenhauskette). Ich arbeitete auf ihren Schiffen. Ich strich die Schiffe mit neuer Farbe an. Ich fuhr nach Buka und Rabaul und wieder zurück. Ich lud auch Waren ein und aus.

Ich habe schon viel erlebt. Ich sah das Schiff der Deutschen, wie es den Sepik hinaufkam. Es war ein großer Mann dabei, Wasge (?), er war ein großer Mann, der von Deutschland kam. Nach ihnen kamen die Australier.

Sie wollten Waren, Cargo, in ihr Schiff einladen, aber alles Cargo fiel ins Wasser. Alle, die dafür verantwortlich gewesen waren, wurden ins Gefängnis gesperrt.

Ich arbeitete für die Regierung. Ich war noch jung, aber auf meiner Haut wuchsen schon Haare. Ich arbeitete in Lagane. Die Männer von Lagane hatten einen Masta aus Deutschland erschossen. Ich ging mit einem Masta nach Lagane. Wir schossen das Dorf nieder. Der Kiap hörte davon. Er kam in dieses Dorf und gab den Leuten einen Tultul und einen Luluai.

Ich kehrte zur Arbeit auf dem Schiff zurück. 25 Jahre hatte ich nun auf der stesin gearbeitet. Da brach der Krieg aus. Der Luluai in unserem Dorf, Meluantem, sagte zu Kiap Tenshen, ich müsse nach Kararau zurückkehren. Tenshen sandte einen Brief. Der masta-boy rief mich; ich kletterte vom Schiff an Land. Ich ging ins Büro. Dort sagte man mir, daß der Luluai mich ins Dorf zurückrief. Ich sagte: «Ich habe hier noch viele Dinge, die mir gehören und die ich zuerst zusammenpacken muß.» Ich stieg in den Polizeiwagen, und wir holten die Dinge ab, die mir gehörten. Wir fuhren zu einem Chinesen, bei dem ich meinen Koffer aufbewahrte. Dieser Chineser hieß Laus. Ich holte meinen Koffer ab.

Wir hörten, daß in Aitape das erste (japanische) Flugzeug gelandet war. Der Kiap sagte: «Beeile dich! Das Schiff der Mission, Pingale (?), steht bereit.» Es brachte mich von Rabaul bis Madang. In Madang lag ein Schiff, das den Sepik hinauffahren wollte. Der Kiap half mir, daß ich mitfahren konnte. Es brachte mich bis nach Marienberg. Von Marienberg fuhr ich nach Angoram. Man fragte mich: «Wie steht es, ist der Krieg ausgebrochen?» Ich sagte: «Ja, die ersten Bomben sind auf Rabaul gefallen. Ich habe es gesehen.» Die Japaner landeten bei Lae. Sie gingen zu Fuß nach Kopar.

Der Krieg war ausgebrochen. Der Kiap versammelte alle Männer in Pagui. Ich ging mit dem Luluai nach Pagui. Der Kiap gab mir das Dorfbuch (in das die Bevölkerungszahlen usw. von den Kiap auf ihren Inspektionsreisen eingetragen werden). Er sagte zu mir: «Wenn die Japaner kommen, so gib ihnen dieses Buch nicht. Wenn du es ihnen gibst, dann wissen sie, wie viele Männer, Frauen und Kinder im Dorf leben. Die Frauen und Kinder sollen nicht im Dorf bleiben. Nur die stärksten Männer sollen zurückbleiben. Sie können den Japanern zu essen geben. Versteck dieses Buch gut.» So sprach der Kiap. Ich behielt das Buch. Ich habe es noch heute. Der Krieg brach aus. Der Kiap kam den Sepik herunter zu uns. Wir brachten ihn den Korewori hinauf, von wo aus er nach Moresby ging.

Zu jener Zeit heiratete ich. Ich heiratete zum erstenmal.

Die Japaner kamen an den Sepik. Ich nahm mir eine zweite Frau, die Mutter von Dangunbragui; heute ist sie Lehrerin. Sie gibt in Tambunum Schule. Mit dieser zweiten Frau zeugte ich Dangunbragui.

Ich heiratete zum dritten Mal. Diese Frau gebar keine Kinder. Sie starb. Ich heiratete eine vierte Frau. Auch sie gebar keine Kinder und starb. Die fünfte Frau, die ich heiratete, lebt noch heute mit mir. Sie stammt aus Timbunke. Ich hatte zwei Frauen von Timbunke, eine ist gestorben und eine lebt noch.

100 Japaner zogen in Timbunke¹⁴ ein. Ein Mann von Timbunke, Kala, er war ein großer alter Mann des Dorfes, schickte eine Nachricht nach Marui, zu Hamertas (?). Er ließ den

¹³ Dieser Abschnitt wird hier leicht gekürzt wiedergegeben.

¹⁴ In STERR (1950: 192–195) ist der Bericht einer Nonne abgedruckt, die jene Zeit der Besetzung von Timbunke durch die Japaner und die Flucht der Missionare schildert.

Australiern sagen: «Hamer und Kabes, kommt zu uns, die Australier sollen die Japaner töten.» So sagte Kala.

Die Japaner kamen nach Kararau. Ich wurde Captain. Die Japaner gaben mir eine vierstellige Nummer. Kamangali erhielt eine fünfstellige Nummer. Wir zwei waren Captain. Ich fuhr mit den Japanern nach Timbunke. In Timbunke gingen wir an Land. Die Leute von Timbunke hatten ihre Sachen schon zusammengepackt (sie wollten flüchten). Die Japaner aber banden sie fest. Sie stellten sie in einer Reihe auf. Alle trugen Handschellen. Die Japaner schossen sie nieder. Sie nahmen ein Gewehr, tatata, tatatata, sie machten sie alle fertig. Sie töteten rund 100 Männer.

Die Männer von Palimbe, Malinge, die Nyaula, diese Männer halfen den Japanern. Sie nahmen alles mit: Messer, Äxte, unsere Schlafkörbe, Moskitonetze, Wolldecken. Sie versteckten sich bei Timbunke. Alle jungen Frauen nahmen sie mit, ssssst – und fort waren sie. Ich und Minde, wir zwei versammelten die alten Frauen und die kleinen Kinder. Als wir sie alle beisammen hatten, bestiegen wir die alten schlechten Kanus (die guten hatten die Palimbe und Nyaula mitgenommen) und fuhren mit ihnen nach Kararau. Wir fuhren durch den Baret nach Kararau. Der Councillor sagte zu den alten Frauen: «Kommt, bleibt hier! Wenn ihr einen (klassifikatorischen) Bruder hier in Kararau habt, so zieht zu ihm. Wenn ihr Clan-Verwandte habt, so zieht in deren Häuser.» Alle Leute von Kararau nahmen Frauen und Kinder auf. Die jungen, guten Frauen von Timbunke aber waren, ssssssst, fort.

Ein wichtiger Mann der Japaner, Shogikakat, sagte zu uns: «Ich möchte, daß ein Captain des Dorfes nach Timbunke fährt. Es kommen neue Japaner an, und niemand ist dort, der ihnen helfen könnte.» So sagte Shogikakat. Die Männer sagten: «Wir haben Angst, wir wollen nicht von den Japanern getötet werden.» So sprachen sie.

Mindange sagte zu mir: «Du könntest doch gehen.» Shogikakat fragte mich: «Magst du gehen?» Ich antwortete: «Ich werde es versuchen.» Ich fuhr nach Timbunke, wo ein neuer Zug von Japanern ankam. Ich nahm zehn alte Frauen mit. Mit ihnen fing ich Fische für die Japaner, wir pflückten Kango-Gemüse (eine Wasserpflanze). Wir gaben diese Dinge den Japanern. Wir wuschen Sago aus und gaben ihn den Japanern. Ich meldete alles dem großen Mann der Japaner. Die Leute von Tambunum halfen mir dabei, Nahrung für die Japaner zu beschaffen.

Oh, viele, viele Japaner waren in Timbunke. Die Männer, die weiter oben am Sepik leben (hier sind Palimbe und Nyaula gemeint), hatten die jungen Frauen mitgenommen. Sie sagten: «Gaui ist jetzt in Timbunke. Er steht jetzt den Timbunke und den alten Frauen vor.» So sprachen diese Männer. Sie wollten die alten Frauen holen, aber ich sagte: «Ihr habt genug Frauen mitgenommen. Diese Frauen müssen mir dabei helfen, genügend Nahrung für die Japaner zu beschaffen.»

So arbeitete ich lange Zeit. Acht Monate blieb ich in Timbunke. Als der neunte Monat anbrach, war der Krieg zu Ende. Masta Tom kam nach Burui. Die Männer von Timbunke brachten mich vor ein Gericht. Drei Monate kam ich ins Gefängnis in Pagui und drei Monate in Angoram. Sechs Monate lang waren Kamangali und ich im Gefängnis. Als die sechs Monate vorbei waren, kehrte ich ins Dorf zurück. Der Kiap sagte: «Die Sache ist nun erledigt.» Die Regierung bezahlte den Leuten von Timbunke jene Sachen, die im Krieg kaputt gegangen waren.

Ich war sechs Monate lang im Gefängnis gewesen. Das ist in Ordnung so. Es ist nicht der Rede wert.

Als ich wieder nach Kararau zurückgekehrt war, heiratete ich diese Frau. Da brachten mich die Männer von Timbunke wieder vor ein Gericht. Sie sagten: «Diese Frau ist verheiratet. Diese Frau hat schon einen Mann.» So sprachen sie. Aber die Frau sagte: «Ich will nicht bei meinem Mann bleiben. Ich möchte Gaui heiraten.»

Ich bekam vor Gericht Recht. Nachdem die Frau gesagt hatte: «Ich mag diesen Mann von Timbunke nicht, ich will Gaui heiraten», da sagte der Kiap: «Die Frau kann Gaui heiraten.»

Zu jener Zeit, 1946, war der Krieg zu Ende. Eine Company holte mich wieder zur Arbeit. Ich arbeitete in Mobo (?). Am Oberlauf des Sepik leben Menschen, zu denen unsere Väter und auch die Australier nie zuvor gegangen waren. Die Australier fuhren nur bis Ambunti. Ich aber ging noch weiter den Sepik hinauf. Ich ging nach Bukabuge, ich arbeitete

dort im Wald, zusammen mit einem Masta, der Masta Pio hieß. Der Masta sagte: «Pflücke Blätter von Bäumen!» So pflückten wir Blätter von starken Bäumen, wir schälten ihre Rinde weg, und wenn der Baum Blüten trug, pflückten wir auch seine Blüten. Wir legten alles in einen Behälter. Diese Arbeit tat ich während sechs Monaten im Gebiet des May-River. Später errichtete dort die Regierung eine stesin.

Dann kehrte ich nach Kararau zurück. Ich bin nie mehr zur Arbeit auf eine stesin gefahren. Jetzt lebe ich hier im Dorf.

So geht meine Geschichte.»

14.3. *Bemerkungen zu den Lebensberichten der Männer*

Die Lebensläufe der vier Männer¹⁵ weisen in vielen Punkten Gemeinsamkeiten auf. Persönliche Erlebnisse in der Kinderzeit, die ausschließlich auf die Person des Erzählers beschränkt wären, treten zugunsten eines größeren Bezugfeldes zurück. So schildert z. B. Yalnabi den Streit zwischen seinem Vater und dessen Bruder sowie die Konsequenzen, die sich daraus ergeben haben. Yalnabi bemühte sich offensichtlich um einen möglichst genauen Bericht, der damit historischen Wert erlangt. Ähnlich verhält es sich mit den Kriegsschilderungen von Gawi über die Belagerung von Timbunke durch die Japaner.

In allen Lebensläufen taucht das Thema der Kopfjagdzüge auf. Diese Kriegsunternehmen werden mit unterschiedlicher Genauigkeit geschildert. Obwohl drei der vier Männer an Kopfjagdzügen teilgenommen haben, fehlen in den Erzählungen persönliche Momente. Auch hier fällt wiederum das größere Bezugfeld der Erzähler auf. Die Auseinandersetzungen mit dem Kiap, die aus den Kopfjagdzügen resultierten, werden von allen Männern erwähnt. In manchen, nach unseren Begriffen wichtigen Details, z. B. ob es einem oder zwei Männern gelang, sich von den Handschellen zu befreien, weichen die Berichte voneinander ab. Ja, sogar zwei verschiedene Überfälle auf Mindimbit werden in mehreren Berichten zu einem einzigen Kriegszug zusammengezogen¹⁶.

Alle Männer erwähnen die Arbeit auf den stesin, wobei nur Yalnabi und Gawi näher angeben, welche Arbeit sie verrichtet haben. Gawi zeichnet sich durch eine besondere Vorliebe für Genauigkeit und Details aus, nicht nur was die kriegerischen Auseinandersetzungen anbelangt, sondern auch seine Arbeit auf den verschiedenen stesin.

In allen Lebensläufen wird die Initiation erwähnt; meistens scheinen die Erzähler damit ausdrücken zu wollen, daß sie damit den Status eines erwachsenen Mannes erreicht hatten. Im Rahmen der Initiation mußte Kama ein Kind speeren – dies erzählte er, fast beiläufig, jedoch erst, als ich ihm eine Zwischenfrage stellte.

Was die Partnerwahl betrifft, so berichtet Yalnabi als einziger von seinen persönlichen Erfahrungen: da sein älterer Bruder noch nicht verheiratet war und ihm überdies vor allem verheiratete Frauen nachstellten, verließ er vorübergehend das Dorf. Gowimbange erzählt zu einem großen Teil das Leben seiner Frau und vom Sanguma-Mann, den sie nachts gesehen hatte, und wie ihr erster Mann ihn tötete. Gowi mag – als einziger – deshalb in diesem beträchtlichen Umfang von seiner Frau

¹⁵ Den Lebensberichten der Männer lagen folgende Fragen zugrunde: Erzähle aus der Zeit, da du noch ein Knabe warst und du initiiert wurdest. Erzähle auch von den Zeiten der Kriegszüge, aber auch davon, als du heiratetest und dann ein erwachsener Mann warst.

Nur Gawi erzählte seinen Lebensbericht in Pidgin. Von den übrigen Männern konnte eine Aufnahme in latmul gemacht werden. Als Übersetzer war Koliuan tätig.

¹⁶ Ein Vergleich dieser Schilderungen mit den offiziellen Berichten der Verwaltungsbeamten würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen.

berichtet haben, weil wir unmittelbar vor der Aufnahme des Lebenslaufes die Heimsuchung seiner Frau durch ihren verstorbenen Bruder beobachtet hatten (vgl. S. 137).

14.4. *Vergleich zwischen den Lebensberichten von Frauen und Männern*

Die Schilderungen der Frauen und die der Männer unterscheiden sich in wesentlichen Punkten voneinander. Während in den Lebensberichten der Frauen persönliche Erlebnisse zur Sprache kommen, die in erster Linie die Erzählerin selbst betreffen, stellen sich die männlichen Erzähler in ein Verhältnis zu einem größeren sozialen Bezugsfeld. Ihre Schilderungen vermitteln Bilder aus der Geschichte des Dorfes. Die Männer sind um die Wiedergabe größerer Zusammenhänge bemüht, wie etwa die Berichte von den Kopfgajdzügen oder der Ereignisse des Zweiten Weltkrieges zeigen. Keine der Frauen, obwohl sie alle, mit einer Ausnahme, die Zeit der dörflichen kriegesischen Auseinandersetzungen und später die Invasion der Japaner miterlebt haben, erwähnt diese in der Vergangenheit des Dorfes und seiner Bewohner wichtigen Ereignisse.

Am Beispiel von Woliragwa und Yaknabi zeigt sich der Unterschied im Erzählen von Mann und Frau am deutlichsten: Woliragwa erwähnt, daß zwischen ihrem Vater und dessen Bruder Streit wegen einer Frau entstand. Woliragwa und ihr Vater waren daraufhin gezwungen, das Dorf zu verlassen. Die äußeren Umstände, die mit dem Verlassen des Dorfes verbunden waren, vernachlässigt sie weitgehend. Dafür beschreibt sie um so intensiver das Verhältnis zwischen ihrem Vater und ihr, wie er liebevoll dafür gesorgt hat, daß sie nachts nicht frieren mußte.

Yaknabi, der ein ähnliches, wahrscheinlich dramatischer verlaufendes Geschehen miterlebt hat, schildert genau die Ereignisse, die sich um ihn herum abspielten, wie die Männer der gegnerischen Partei das Haus anzündeten und der Großvater vom Feuer eingeschlossen war. Auch die Flucht von Timbunke und die daran anschließende Fahrt nach Angerman, Mindimbit und schließlich Kararau beschreibt er fast wie ein objektiver Berichterstatter. Nur nebenbei erzählt er von sich selbst, wie er sich mit andern Knaben in Timbunke versteckt hat.

Die Lebensläufe der Frauen sind geprägt vom Persönlichen, losgelöst von fast jedem größeren Bezugsrahmen. Aus ihren Berichten eine Dorfgeschichte ablesen zu wollen, ist unmöglich. Dafür vermitteln sie einen um so größeren Einblick in das Leben der einzelnen Frauen.

Alle Frauen berichten, zwar unterschiedlich ausführlich, von Kinderspielen und vom ungebundenen, sorglosen Leben, das sie führten. Im Vergleich dazu beschreibt kein Mann seine eigene Kindheit.

In jedem Lebenslauf der Frauen wird die Zeit der Partnerwahl erwähnt, und zwar nicht im Sinn eines bloßen Abzählens von Fakten; vielmehr geben die Frauen wieder, was sie damals empfanden: die Vergewaltigung, die Uemanoli über sich ergehen lassen mußte, die Liebe, die Kwapmei für Kamangali empfand, Kanayagui, die sich von ihrer Mutter überreden ließ, Kama zu heiraten, und Dshangu, die ihrem früheren Mann davonlief, um Gowimbange zu heiraten.

Nur zwei Männer berichten von der Zeit, als sie heirateten: Yaknabi, den viele Frauen heiraten wollten, und Gowimbange, der viel aus dem Leben seiner heutigen Frau erzählt.

Überhaupt sind die Lebensberichte der Frauen von starken persönlichen Beziehungen (Tochter-Vater, Ehefrau-Ehemann, (klassifikatorische) Mutter-(klassifikatorischer) Sohn, Bruder-Schwester) geprägt, was bei den Lebensläufen der Männer kaum zutage tritt.

Das Bemühen um Objektivität überwiegt bei den Männern, während Subjektivität die Berichte der Frauen kennzeichnet. Damit drängt sich aufgrund der Untersuchung dieser Selbstdarstellungen ein ähnlicher Schluß auf, wie er schon bei der Fisch-Enquête gezogen wurde: Frauen bewegen sich in einem mehr nach individuellen Gesichtspunkten ausgewählten, relativ kleinen Personenkreis, der nach «außen» sozial weniger betont und bewertet wird, während die Männer auf einen kleinen Bezugskreis zugunsten eines größeren, institutionalisierten verzichten. Demgemäß haben die Frauen in ihren Berichten den persönlichen Erfahrungsbereich geschildert. Die Männer dagegen befaßten sich mehr mit ihrem Verhältnis zur Dorfgemeinschaft (sie schildern einen Ausschnitt der Dorfgeschichte), während die persönlichen Beziehungen, die «Binnenstruktur» zugunsten der «Außenstruktur» zurücktritt.

Das Verhältnis zwischen Männern und Frauen in den Mythen

15. Versuch einer Mythenanalyse im Hinblick auf das Verhältnis zwischen den Geschlechtern

In diesem letzten Teil meiner Arbeit soll versucht werden, das Verhältnis von Mann und Frau zueinander, so wie es in den Mythen geschildert wird, darzustellen und zu untersuchen. Bisher wurde zuerst die sozio-ökonomische und religiöse Rolle der Frau beschrieben, wie sie sich einem Beobachter darbietet, der um Objektivität bemüht ist. Daran anschließend kamen einige Frauen selbst zu Wort, indem sie aus ihrem Leben erzählten (Lebensläufe). Als letztes nun, nach diesen Selbstdarstellungen, sollen Mythen betrachtet werden, die gesamtkulturelle, relativ feststehende, tradierte Reflexionen¹ über die subjektiv erlebte Welt (im weitesten Sinn des Wortes) bilden. Ohne etwas im allgemeinen über das konkrete Verhältnis von Mythen und Wirklichkeit aussagen zu wollen, wird im folgenden Teil vorausgesetzt, daß das Untersuchen einzelner Mythen (die alle aus einer größeren Anzahl von gesammelten Mythen ausgewählt wurden) eventuell neue Gesichtspunkte zum Verhältnis zwischen Iatmul-frauen und ihren Männern beitragen kann.

Was die Analyse der Mythen anbelangt, so wurde versucht, die Mythen so weit wie möglich in Funktionen² zu zerlegen. Es kann hier nicht der Ort sein, ein eigenes, detailliertes System der Mythenanalyse zu entwickeln. Zahlreiche Anregungen (Lévi-Strauss in Schmitz 1964, Lévi-Strauss 1958, 1971, 1972, 1973 und Propp 1972 neben Schmitz und anderen) wurden zu einer nur teilweise gelungenen, in bescheidenen Anfängen steckengebliebenen Synthese verarbeitet. Schwierigkeiten zeigten sich insofern, als es beinahe unmöglich war, die einzelnen Methoden korrekt nachzuvollziehen und anzuwenden.

Als erstes wird eine Mythe, die in fünf Varianten vorliegt, wiedergegeben. Sie konnte von den Männern Mindsh (Yamandane-Lineage des Mairambu-Clans), Kubeli (Boigum-Lineage des Wuenguendshap-Clans), Kabuseli (Clan: Yagum), und von den beiden Frauen Sabwandshan (Yamandane-Lineage des Mairambu-Clans) und Wombre (Clan: Wuenguendshap) aufgenommen werden. Da Wombre nur Iatmul spricht, übersetzte ihr Mann Slabui (Clan: Yagum) die stori ins Pidgin. Um die einzelnen Versionen miteinander vergleichen zu können, werden sie nebeneinander präsentiert. Dieses Prinzip macht es – der Übersichtlichkeit willen – notwendig, die einzelnen Abschnitte (die zuvor als «Funktionen» bezeichnet wurden) dem Handlungsablauf der fünf Varianten anzupassen.

¹ Die Definition «gesamtkulturelle, relativ feststehende, tradierte Reflexionen» trifft nicht auf alle folgenden Mythen resp. deren Varianten zu. Dies wird jedoch beim jeweiligen Beispiel vermerkt.

² PROPP (1972: 27) «Unter Funktion wird hier eine Aktion einer handelnden Person verstanden, die unter dem Aspekt ihrer Bedeutung für den Gang der Handlung definiert wird.»

Mindsh:

Kolimbange ist eine Fledermaus; es gibt große und kleine. Die großen nennen wir kimbui und die kleinen kwandshe. Dies ist die Geschichte der beiden. Einst lebten alle Menschen in Meßinbragui; das ist der Ursprungsort von uns allen.

Kolimbange, der auch ein Mensch ist, sagte: «Ich möchte ein kleines Männerhaus haben.» Dieses nennen wir «kimbui kolimbit». Er sagte: «Ich möchte, daß wir ein hausboi bauen, das diesen Namen trägt.» Alle Männer fällten Bäume, um daraus Pfosten herzustellen. Als diese fertig waren, brachten sie sie an den Platz, wo das Männerhaus gebaut werden sollte. Sie bezeichneten die Orte, an denen die Pfosten eingesetzt werden sollten, und setzten die Pfosten dann auch ein.

Kubeli:

Einst bauten die Männer das Männerhaus kimbuiambit. Sie arbeiteten die ganze Zeit über daran.

Kabuseli:

Die Männer begannen mit dem Bau eines Männerhauses, des Männerhauses Kosembit. Alle arbeiteten am Bau des Hauses.

Sabwandshan:

Das ist die Geschichte von den Männern, die ein Männerhaus bauten.

Wombre:

Einst wollten die Männer ein Männerhaus bauen; sie ließen die Pfosten in die Erde ein.

Funktion II Weiterführung des Baus des Männerhauses

Mindsh:

Dann legten die Männer Rotang darauf. Sie befestigten alles mit Rotang; er trug die verschiedensten Farben (er war bemalt). Dieser Rotang wurde nicht an allen beliebigen Orten angebracht, er wurde je nach dem Clan oder Clanvasfahren, dem ein Pfosten zugeordnet war, verwendet (wahrscheinlich clanspezifische Bemalung des Rotang). Alle machten den Rotang fest auf den Namen oder auf die Mythe des betreffenden Clan. Auf diese Weise wurden die Pfosten mit Rotang befestigt. Danach bemalten sie die Pfosten.

Kubeli:

Eines Tages schnitten die Männer Rotang, um die Balken des hausboi befestigen zu können.

Kabuseli:

Eines Tages gingen sie (in den Wald), um Rotang zu schneiden.

Sabwandshan:

Wombre:

Als diese Arbeit getan war, machten sie sich auf, um Rotang und Limbum zu schneiden. Sie gingen (in den Wald), um Rotang und Limbum zu schneiden. Als sie damit fertig waren, legten sie alles (was sie geschnitten hatten) bereit. Dann gingen sie nach Hause, um zu

schlafen. Am nächsten Tag wollten die Männer den geschnittenen Rotang holen, aber als sie hinsahen, lag er nicht mehr dort. Limbum und Rotang befanden sich wieder im Wald (so als wenn beides nie geschnitten worden wäre). Eine Buschgeist-Frau hatte beides wieder zurückgetragen. Die Männer sahen sich an und fragten: «Wer kann das zurückgelegt haben? Gestern haben wir doch den geschnittenen Rotang und Limbum bereit gelegt, damit wir ihn heute nur hätten zu holen brauchen.» So sprachen alle. Dann begannen sie von neuem, Rotang und Limbum zu schneiden. Sie legten ihn wieder bereit und gingen dann ins Dorf, um sich schlafen zu legen. Diese Frau aber brachte alles wieder in den Wald zurück (und fügte es an seinen Ort). Am nächsten Morgen sahen die Männer, daß nichts mehr dort lag, wo sie es hingelegt hatten, sondern daß alles, was sie abgeschnitten hatten, wieder an den Bäumen hing. Sie schnitten wieder Rotang und lösten die Rinde von der Limbumpalme; Sie legten alles bereit. Dieses Mal aber versteckten sie einen Mann. Sie sagten zu ihm: «Bleib hier, und du wirst sehen, wer alles immer wieder in den Wald zurückträgt.» So sprachen die Männer zu diesem Mann und versteckten ihn. Dann kehrten sie ins Dorf zurück, um zu schlafen. Da machte sich die Frau auf, weil sie den Rotang und den Limbum wieder den Bäumen anfügen wollte. Sie kam an den Ort, wo alles bereit lag und begann mit ihrer Arbeit.

Funktion III Abreißen des Kontakts der Männer zu den Frauen

Mindsh:

Kubeli:

Da gaben die Frauen ihren Männern nichts mehr zu essen. Sie dachten nicht mehr an ihre Männer. Alle gaben den Männern keine Nahrung mehr. Als die Männer vom Rotangschneiden zurückkamen, gingen sie in die Häuser zu ihren Frauen. Aber sie erhielten nichts zu essen.

Kabuseli:

Im Männerhaus aber lebte eine Frau, sie blieb immer nur im Männerhaus und ging nicht zu den übrigen Frauen.

Sabwandshan:

Als sie mit der Arbeit begannen, kehrten sie nicht mehr zu ihren Frauen und Kindern zurück. Sie holten kein Essen mehr bei ihnen und setzten sich nicht mehr zu ihnen. Nein, alle gingen nicht mehr ins Haus zu ihren Frauen. Alle blieben nur noch im Männerhaus. Im Männerhaus aber hielten die Männer eine Frau versteckt, die sie gefangen genommen (Pidgin: «kisim pinis») und ins Männerhaus gebracht hatten. Sie kochte nun für alle Männer und sorgte für deren leibliches Wohl. Die Männer versteckten diese Frau. Noch keine andere Frau hatte diese eine Frau im Männerhaus gesehen oder von ihr gewußt. So ging es einige Zeit. Die Männer arbeiteten an ihrem Versammlungshaus. Die Männer sagten zu dieser Frau: «Du darfst nicht das Haus verlassen, auch nicht um zu defäzieren. Du mußt hier oben bleiben. Wir gehen jetzt fort, um Rotang im Wald zu schneiden.» Die Männer verboten ihr dies und gingen dann fort.

Wombre:

Da sprang der Mann auf und hielt sie fest. Er fesselte sie und sagte: «Du also hast das gemacht. Wir hatten damit viel Arbeit.» Er hielt sie fest und brachte sie ins Männerhaus. Dort hatten alle Männer mit ihr Geschlechtsverkehr. Sie blieb im Männerhaus. Die Männer nahmen die Arbeit wieder auf. Diese eine Frau kochte für alle Männer. Wenn die Männer von ihrer Arbeit zurückkamen, aßen sie bei dieser Frau im Männerhaus. Die Männer kehrten nicht mehr zu ihren Frauen und Kindern zurück, nein. Die Frauen aber kochten für die Männer; sie ließen das Essen für sie stehen, sie warteten, dann verfaulte die Nahrung, und sie mußten sie fortwerfen. So ging es jeden Tag.

Mindsh:

—

Kubeli:

—

Kabuseli:

Eine Frau (des Dorfes) schickte ihr Kind auf eine Kokospalme, um Kokosnüsse herunterzuholen. Eine Kokosnuß fiel herunter und rollte ins Männerhaus. Das Kind wollte die Kokosnuß holen und ging hinein. Aber die Frau, die im Männerhaus lebt, hatte einen Fischeisen genommen und (vom oberen Stock aus) die Kokosnuß angespießt und heraufgeholt. Sie war damit beschäftigt, Sagopudding für alle Männer zuzubereiten. Die Frauen merkten etwas (von der Anwesenheit der Frau im Männerhaus). Als die Männer ein zweites Mal fortgingen, um Rotang zu schneiden, vergewisserten sich die Frauen, daß alle Männer fortgegangen waren. Dann sagten sie: «Wahrscheinlich lebt eine Frau im Männerhaus».

Sabwandshan:

Eine Frau (des Dorfes) ging zu einer Kokospalme, die nahe beim Männerhaus stand, und kletterte hinauf, weil sie eine Nuß herunterholen wollte. Sie warf die Kokosnuß hinab; sie zählte aber, wieviele sie hinuntergeworfen hatte. Die Frau im Männerhaus warf den Speer und stahl auf diese Weise eine Kokosnuß. Die Frau, die die Kokosnüsse hinuntergeworfen hatte, kletterte wieder hinab und zählte die Nüsse. Dann sagte sie: «Oh, eine fehlt.» Daraufhin kletterte sie wieder hinauf, um noch eine weitere zu holen, aber die Frau im Männerhaus hatte inzwischen wiederum eine gestohlen. Die Frau kehrte ins Dorf zurück und erzählte dies den übrigen Frauen: «Ich wollte Kokosnüsse holen, aber zwei wurden gestohlen. Wie kann das geschehen sein?»

Wombre:

—

Funktion V Die Frauen schicken ein kleines Mädchen ins Männerhaus, um Gewißheit über das Geheimnis der Männer zu erlangen

Mindsh:

—

Kubeli:

—

Kabuseli:

Da sagten die alten Frauen: «Wir werden ein Mädchen ins Männerhaus schicken, damit es Feuer hole.» So schickten sie ein Mädchen, das (in den oberen Stock des Männerhauses) hinaufkletterte. Die Frauen sahen dem Mädchen zu, wie es hinaufging. Es sah die Frau; diese fragte das Mädchen: «Was willst du?» Das Mädchen antwortete: «In meinem Haus ist das Feuer erloschen.» Die Frau gab ihm Feuer, und das Mädchen trug es davon. Als es unten an der Leiter ankam, löschte es das Feuer aus und ging nochmals hinauf. Die Frau gab ihm nochmals einen Feuerbrand. Das Mädchen stieg hinunter und löschte ihn wieder aus. Zum dritten Mal stieg es hinauf und holte Feuer; es musterte dabei die Frau. Dann stieg es hinunter und erzählte den Frauen: «Ihr Frauen, im Männerhaus lebt eine Frau. Alle Männer nehmen von ihr Nahrung an und schlafen mit ihr.» Da machten sich die Frauen auf, sie versammelten sich und berieten, was zu tun sei.

Sabwandshan:

Da schickten die Frauen ein Mädchen, das ein Geschwür am Gesäß hatte, ins Männerhaus und hießen es dort Feuer holen. Das Mädchen ging in den oberen Stock des Männerhauses und sah dort die Frau und dachte: «Ah, die Männer halten eine Frau versteckt, die wir noch nie gesehen haben.» Es nahm Feuer und kletterte wieder die Leiter hinab. Als es auf der Erde ankam, löschte es das Feuer aus und kletterte nochmals die Leiter hinauf und sagte: «Das Feuer ist erloschen.» Da antwortete die Frau: «Ich habe dir Feuer gegeben, das Holz hat gut gebrannt, warum hast du es ausgelöscht?» Sie schalt das Mädchen, aber gab ihm zum zweiten Mal Feuer. Dann kehrte das Mädchen zu den Frauen zurück und sagte: «Ihr Frauen, eine Frau ist im Männerhaus. Ich habe sie gesehen.» Da fragten die Frauen: «Ist das wahr? – Die Männer haben eine Frau, deshalb kommen sie nicht mehr zu uns ins Haus, um mit uns zu plaudern oder zu essen. Es muß wahr sein, daß sie eine Frau im Männerhaus haben. Uns haben sie verboten, ins Männerhaus zu gehen (Pidgin: ol i tambu long mipela – könnte auch heißen: deshalb haben sie uns nicht mehr beachtet).»

Wombre:

Da sagten die Frauen: «Wenn die Männer zur Arbeit weggegangen sind, schicken wir ein Mädchen, das ein Geschwür auf der Haut hat, ins Männerhaus.» So schickten sie das Mädchen. Es stieg die Leiter ins Männerhaus hinauf, um dort Feuer zu holen. Sie schickten das Mädchen. Es ging. Es sah das Feuer im Erdgeschoß des Männerhauses brennen. Aber es kletterte ins obere Stockwerk hinauf. Dort sah es die Frau. Diese fragte: «Warum kommst du ins Männerhaus, früher bist du nie hier gewesen?» Das Mädchen antwortete: «Ich komme, um Feuer zu holen.» Da nahm die Frau Feuer und gab es dem Mädchen. Es nahm den Feuerbrand und kletterte hinunter. Dort, am Fuß der Leiter, löschte es das Feuer aus. Es kletterte wieder hinauf, weil es die Frau nochmals sehen wollte. Als es oben war, gab ihm die Frau nochmals Feuer und schalt es. Das Mädchen kletterte wieder hinunter und ging zu den Frauen. Es rief alle herbei und sagte: «Eine Frau ist im Männerhaus; sie kocht für alle Männer, und diese essen bei ihr. Sie kommen nicht zu uns, um bei uns Nahrung zu holen.»

Funktion VI Die Frauen töten die Frau im Männerhaus
(Zerstörung des Geheimnisses der Männer)

Mindsh:

Kubeli:

Kabuseli:

Alle zerrten die Frau hinunter und sagten: «Komm, wir haben etwas mit dir vor.» Sie zerrten sie hinunter, mitten in das Gedränge der Frauen. Dann nahmen sie ein Rasiermesser hervor, ein Rasiermesser, wie es noch unsere Großväter hatten, wir nennen es «tie», es ist aus Bambus. Alle schnitten der Frau die Haare. Sie schnitten so lange, bis eine Frau sie in die Haut schnitt. «Ihhh!» rief da die Frau. Da sagte jene, die sie geschnitten hatte: «Es tut mir leid, ich habe es nicht absichtlich gemacht.» Die Frauen schnitten ihr weiter das Haar ab, dann begannen sie, sie überall zu schneiden, bis sie umfiel und tot war. Alle zerschnitten sie, dann warfen sie die Leiche in zwei Kochtöpfe und bereiteten Sagopudding zu. Sie stellten die Töpfe (mit dem Sagopudding) vor dem Männerhaus auf.

Sabwandshan:

Da ergriffen die Frauen Rasiermesser oder gewöhnliche Messer und Äxte. Die Frauen gingen gemeinsam. Sie überredeten die Frau: «Wir sind gekommen, weil wir dein Haar schneiden wollen.» So sprachen alle zu ihr, bis sie sich hinsetzte. Die eine Frau schnitt ihr

das Haar. Da ergriff eine andere die Axt und schlug ihr den Kopf ab. Alle Frauen beteiligten sich daran, diese Frau zu töten. Dann nahmen die Frauen diese beiden Kokosnüsse und raspelten das Fleisch der Nuß. Dann nahmen sie den Unter- und den Oberkiefer und warfen je einen Kiefer in einen Kochtopf. Sie leerten die geraspelte Kokosnuß und den Sago dazu, kochten alles miteinander und machten daraus Sagopudding. Dann richteten sie den Sagopudding in zwei Schüsseln an, je eine Schüssel für die Männer der «Kishit», und eine für «Miwot». Sie stellten die beiden Schüsseln für die Männer hin und kehrten dann in ihre Häuser zurück.

Wombre:

Da sagten die Frauen: «Morgen, wenn die Männer zur Arbeit fortgegangen sind, wollen wir diese Frau herunterrufen, und wir werden ihr das Haar schneiden. Dann werden wir sie töten.» So sprachen sie. Am andern Morgen, als die Männer zur Arbeit gegangen waren, machten sich die Frauen auf und begaben sich ins Männerhaus und riefen die Frau (die im oberen Stockwerk lebte). Sie kam herunter; die Frauen schnitten ihr das Haar. Alle beteiligten sich am Schneiden der Haare. Dann schnitten sie die Frau (in die Haut), sie töteten sie. Dann bereiteten sie Sagopudding zu, spalteten den Kopf der Frau in zwei Teile und legten je einen Teil in einen Topf mit Sagopudding, der für je eine der beiden Initiationshälften gedacht war. Mit Blättern des wilden Taro deckten sie die Töpfe mit dem Sagopudding zu.

Funktion VII Die Männer verzehren ohne ihr Wissen Teile der getöteten Frau

Mindsh:

—

Kubeli:

—

Kabuseli:

Als die Männer gegen Abend vom Rotangschneiden zurückkamen, hielten sie nach der Frau Ausschau; aber sie war nicht dort. Nur zwei Töpfe mit Sagopudding waren bereit. Da sagten sich die Männer: «Wir wollen essen.» Sie aßen, bis sie im einen Topf einen Kiefer fanden. Daraufhin fanden sie im andern Topf den Oberkiefer. Da fragten sie sich: «He, was haben wir denn eigentlich gegessen?» Alle durchsuchten mit den Löffeln den Brei. Dann riefen sie aus: «Oh, wir haben den Kopf eines Menschen gegessen.»

Sabwandshan:

Als die Männer ins Männerhaus kamen, fanden sie die Schüsseln mit Sagopudding vor. Alle setzten sich und aßen den Sagopudding. Die Männer (der einen Initiationshälfte) stießen plötzlich auf den einen Kiefer, sie warfen ihn zu Boden, wo er zerbrach. Sie warfen ihn auf die Erde. Die Männer (der andern Initiationshälfte) fanden den andern Kiefer. Sie warfen ihn ebenfalls auf die Erde.

Wombre:

Bald darauf kehrten die Männer mit ihren Kanus zurück. Sie wuschen sich und nahmen die Töpfe mit dem Sagopudding. Sie versammelten sich und begannen dann zu essen. Sie aßen den Sagopudding und fanden schließlich einen Teil des Kopfes der Frau im einen Topf. Sie ergriffen ihn und warfen ihn auf den Boden. Die andere Initiationshälfte fand in ihrem Topf die andere Hälfte des Kopfes. Sie warfen diesen ebenfalls fort. Dann sagten die Männer: «Die Frauen müssen nun unser Gesetz erleiden (Pidgin: dispela ol meri i redi long dispela law bilong mipela). Wir können nun nicht mehr am Männerhaus weiterbauen.»

Funktion VIII Die Männer stellen Fluggestelle her
(Ausweitung des Konflikts mit den Frauen)

Mindsh:

Dann nahmen sie allen übriggebliebenen Rotang und machten daraus so etwas wie eine Fledermaus. Alle fertigten Flügel an und den Leib, bis schließlich ein ganzes Gestell (lagə) entstanden war. Die Männer fertigten ein solches Gestell für jeden Mann und für jedes männliche Kind her, für die Mädchen nicht. Wieviele Söhne ein Mann auch hatte, er stellte für jeden von ihnen ein solches Gestell her. So machten es alle Väter. Nur für die Kinder, welche noch im Leib der Mutter und noch nicht geboren waren, fertigten die Väter keine Fledermaus-Gestelle an. Wenn aber ein kleines Kind noch die Brust der Mutter benötigte, so stellten die Väter auch für diesen Knaben noch ein Gestell her.

Kubeli:

Da nahmen die Männer den Rotang und stellten daraus Gestelle in der Gestalt von Fledermäusen her. Sie arbeiteten daran, bis die Gestelle fertig waren. Sie waren so groß, daß je ein Mann darin Platz fand. Männer, die Söhne besaßen, stellten auch für diese Gestelle her.

Kabuseli:

Da erhob sich ein Mann, der Kolimbange heißt: Er sagte: «Nehmt diesen Rotang und bringt ihn her!» Alle legten sich dann schlafen. Am andern Morgen nahmen die Männer ihre Söhne mit. Sie sagten: «Wir wollen nicht mehr mit unseren Frauen Geschlechtsverkehr haben, nicht daß sie noch Knaben zur Welt bringen.» Die Mädchen ließen sie bei den Müttern. Alle Männer fertigten aus dem Rotang Gestelle her, für jeden Mann und für jeden Knaben eines.

Sabwandshan:

Der Rotang lag nun bereit. Die Männer nahmen ihn und fertigten daraus Gestelle in der Gestalt einer Fledermaus her. Diese Art Fledermäuse nennen wir kumbui. Die Männer arbeiteten an diesen Gestellen. Sie waren so groß, daß sich jeder Mann in eines stellen konnte. Sie fertigten auch Fluggestelle für ihre Söhne an.

Wombre:

So sprachen die Männer. Sie zerrten den Rotang (den sie schon beim Bau verwendet hatten) heraus und legten ihn in die Sonne zum Trocknen. Dann begannen sie, Gestelle in der Gestalt von Fledermäusen herzustellen. Sie fertigten sie aus Rotang an. Sie sahen aus wie Fledermäuse. Wenn ein Mann zwei Knaben hatte, stellte er drei, eines davon für sich selbst her. Wenn ein Mann vier Knaben hatte, stellte er fünf her. So machten es alle. Für alle Knaben wurden solche Gestelle angefertigt.

Funktion IX Die Männer fliegen als Fledermäuse davon,
nachdem sie das Männerhaus zerstört haben

Mindsh:

Eines Tages sagten die Männer zu den Frauen, sie sollten alle miteinander zum Fischfang fahren oder in den Wald gehen. Die Männer schickten alle Frauen fort, so daß keine einzige mehr im Dorf zurückblieb. Einige Frauen nahmen das Netz oder die Fischreuse und fuhren zu einem kleinen See, einige ergriffen die Axt und das Messer und gingen in den Wald.

Da nahmen die Männer ihre Fledermaus-Gestelle hervor, kletterten hinein und versuchten damit zu fliegen. Alle übten sich darin, alle flogen mit diesem Gestell, sie flogen über das Männerhaus. Die Frauen, die draußen auf dem See oder im Wald waren, alle sahen diese Vögel und sagten: «Oh, bei uns gibt es doch keine Fledermäuse, was ist das für ein Vogel?» Die Frauen kehrten ins Dorf zurück und wollten ihre Männer fragen. Diese hatten inzwischen die Gestelle wieder verlassen und sie aufgehängt, entweder an einem Pfosten oder innen im Männerhaus. Dann setzten sie sich ins Männerhaus, als ob nichts geschehen wäre. Alle Frauen kamen zurück und fragten: «He, ihr Männer, was waren dies für schwarze Vögel? Solche haben wir noch nie gesehen, sie sind ganz schwarz. Sie flogen umher und wir haben sie gesehen. Wo ist dieser Vogel zuhause, und warum fliegt er umher?» So fragten die Frauen ihre Männer. Diese antworteten: «Wir wissen nicht, was für Vögel ihr gesehen habt.» So sprachen die Männer. Aber die Frauen fragten immer wieder, bis sie nicht mehr daran dachten. Es verging einige Zeit. Eines Abends trafen sich die Männer und sagten: «Morgen werden wir wieder alle Frauen fortschicken, dann werden wir das Dorf verlassen.» So sprachen alle Männer. Am nächsten Morgen schickten die Männer ihre Frauen fort. Die Männer behielten ihre Söhne bei sich. Die Mädchen aber gingen mit ihren Müttern. Die Frauen fuhren zum Fischfang oder gingen Feuerholz suchen. Als die Sonne über den Wipfeln der Bäume stand, zogen die Männer die Fledermausgestelle an, und alle flogen auf. Sie flogen um die Frontseite des Männerhauses und zerstörten sie. Dann flogen sie zur Rückseite und zerstörten auch diese. Dann verteilten sich die Männer; sie flogen in alle Richtungen davon. Einige flogen gegen den Ort, wo die Sonne aufgeht, einige dorthin, wo die Sonne untergeht. Diese Orte nennen wir Lengau und Kumbrangau, einige flogen nach Meßinbit und Kambiambit. Als die Frauen ins Dorf zurückkehrten, schauten sie sich um und sagten: «Oh, es ist kein einziger Mann mehr im Dorf, alle sind fortgegangen. Vor einiger Zeit kamen wir ihnen auf die Spur, wir fragten sie, aber sie antworteten: «Oh, wir wissen nichts.» Sie haben uns belogen. Die Männer sind in der Gestalt von Fledermäusen davongeflogen. Wir haben nun keine Männer mehr.» So sprachen alle, sie waren traurig und klagten um ihre Kinder.

Kubeli:

Als alle Gestelle fertig waren, setzten sie einen Tag fest. An diesem Tag stiegen die Männer in die Gestelle; am frühen Morgen flogen sie damit in die Luft. Kolimbange hatte nicht mehr daran gedacht und hatte deshalb ein wenig Sago gegessen. Als alle Männer davongeflogen, wollte sich auch Kolimbange in seinem Gestell aufmachen. Aber er war schwer, er war schwer. Unterdessen flogen alle Knaben und Männer zum Giebel des Männerhauses Kumbiambit. Sie hielten sich am Giebel fest, bis er brach und herunterstürzte, dann flogen sie auf die andere Seite und zerrten daran, bis das ganze Kumbiambit zusammenfiel. Da flogen alle davon. Einige flogen nach Lengau. Alle sangen: lengau, lengau, kumbrangau, kumbrangau. So sangen alle und flogen davon.

Kabuseli:

Als sie damit fertig waren, sagte Kolimbange: «Morgen wird es viele Fische im See geben. Ihr Männer müßt eure Söhne bei euch behalten und nur die Frauen zum Fischfang schicken.» Die Männer besprachen ihren Plan im Männerhaus Kosembit. Als es Morgen wurde, machten die Männer einen Zauberspruch, damit im See viele Fische auftauchen sollten. Die Frauen sahen die Fische und riefen einander (diese Neuigkeit) zu. Die Männer hießen die Frauen, sie sollten zum Fischfang fahren. Da fuhren alle Frauen auf den See hinaus. Die Männer nahmen alle ihre Söhne mit zum Männerhaus. Alle stiegen in die Gestelle und flogen, sie flogen wie Fledermäuse. Diese Fledermäuse nennen wir kumbui und kwandshe; die ersten sind männlich, die zweiten weiblich. Die Männer verteilten an ihre Söhne solche Gestelle. Manche Knaben waren erst gerade geboren worden, andere hatten erst gerade gehen gelernt, andere erst gerade sprechen. Aber auch für diese Knaben hatten die Väter Gestelle angefertigt. Das Männerhaus war angefüllt mit Männern, Knaben und solchen Vogelgestellen. Alle sahen zu den Frauen, die Fische speerten. Als die Fische sich in tieferes Wasser zurückzogen und auch wegschwammen, begannen die Männer zu fliegen. Brm, brm, brm, brm. Sie flogen in die Höhe und hielten sich an der Giebelfigur fest. An dieser Giebel-

figur hielten sie sich fest und zerrten daran, bis ein Stück des Männerhauses abgebrochen war. Alle Frauen waren unterdessen mit dem Kanu wieder ins Dorf zurückgekehrt. Sie schauten sich um und fragten: «Was ist los, was kracht so? – Oh, unsere Männer sind davongegangen, unsere Kinder sind ebenfalls fort.» Als die Männer davonflogen, riefen sie die Namen der Himmelsrichtungen auf: «Meßinbrag, Meßinbrag, Kumbianbrag, Kumbianbrag, Lengauiat, Lengauiat, Kumbrangau, Kumbrangau.» Dann flogen sie in alle Richtungen davon. Zwei Männer der Nyau-Hälfte pflückten ein Blatt des Brotfruchtbaumes und nahmen eine Blume, die wir «Moe» nennen, steckten sie sich an und flogen in die Luft. Dazu riefen sie: «Waiko, waiko.» Das ist der Ruf eines Vogels. Dann stellten sie zwei Gestelle in der Gestalt von kawandshe-Fledermäusen her, nahmen ein Stück Kokosfaser, die wir «dshuanga» nennen, und umwickelten damit das Gerüst. Da flogen die beiden Männer als kawandshe davon. Alle Männer und Knaben waren nun fortgeflogen, nur noch Frauen waren im Dorf.

Sabwandshan:

Dann versammelten sich alle Männer mit ihren Söhnen. Die Frauen und Mädchen wurden nicht berücksichtigt. Alle beschlossen, daß sie am nächsten Tag das Dorf verlassen wollten. Bis dahin war es verboten, Nahrung zu sich zu nehmen. Aber ein alter Mann war hungrig. Er nahm frischen Sago und legte ihn ins Feuer. Er aß nur wenig davon. Als es Morgen wurde, wollten die Männer davonfliegen. Sie riefen die Himmelsrichtungen auf, in die sie fliegen wollten: «Meßinbitna, Meßinbitna, Kumbrangauiat...» Sie riefen die Namen der Himmelsrichtungen auf und flogen dann davon.

Wombre:

Da machten die Männer einen Zauberspruch, damit viele Fische im Wasser auftauchten. Als sie das singsing gemacht hatten, tauchten viele Fische im Wasser auf. Da machten sich die Frauen auf und fuhren auf den See hinaus, um Fische zu speeren. Alle Frauen waren beim Fischespeeren. Die Männer und ihre Söhne kletterten in die Fledermaus-Gestelle. Als jeder in einem solchen Gestell untergebracht war, flogen sie in die Höhe. Sie hielten sich am Giebel des Männerhauses fest. Sie zerrten daran, bis er brach. Dann flogen sie auf die andere Seite und hielten sich an der Giebelfigur auf der Rückseite, zerrten daran, bis auch sie brach. Dann flogen sie auf die beiden Längsseiten und zerrten auch dort so lange am Männerhaus, bis es zusammenbrach. Dann flogen sie davon. Einige flogen nach Meßinbit, einige nach Kumbrangau (Wombre macht in der latmul-Version das singsing: Meßinbit, Meßinbit, Kambiambit, Kambiambit, Lengauiat, Lengauiat, Kumbrangauiat), einige nach Yambun und einige nach Woliagui. Das sind die Namen der vier Himmelsrichtungen. So flogen alle davon.

Funktion X Kolimbange mißachtet die Verhaltensvorschriften der Männer und muß deshalb zurückbleiben

Mindsh:

Am andern Tag verließen zwei Mädchen den umzäunten Initiationsplatz (banis). Früher wurden den Frauen auch Narbentatauierungen beigebracht (d.h. sie wurden initiiert). Dies geschah an einem umzäunten Platz. Nun kamen die beiden jungen Mädchen aus der Umzäunung heraus und gingen ans Wasser hinunter, um sich zu waschen. Da sahen sie diesen Mann Kolimbange. Dieser Mann hatte alles ausgelöst und auch den Bau des Männerhauses veranlaßt. Am Morgen hatte er ein wenig gegessen und war davon zu schwer geworden (um mit den übrigen Männern davonfliegen zu können). Er saß auf einem Ast.

Kubeli:

Nur dieser Mann Kolimbange, er war schwer. Er hielt sich an einem Blattwedel der Sagopalme fest, er war nicht in der Lage zu fliegen. Er wollte fliegen, aber er konnte nicht. Er blieb nun in der Nähe eines Wasserloches hängen. In diesem Wasserloch badeten sonst die Frauen. Er blieb dort.

Kabuseli:

Aber auch Kolimbange war noch im Dorf: «Warum muß ich so bleiben?» Er flog ein wenig und fiel auf eine Sagopalme. Nahe bei dieser Palme befand sich der Waschplatz von zwei jungen Frauen. Er wollte weiterfliegen, aber er war nicht in der Lage dazu. Da sagte er sich: «Alle Männer sind fort, es ist niemand mehr da, der für Nachwuchs sorgen könnte.» Er war nun auf diese Sagopalme heruntergefallen. Er blieb dort sitzen. Er blieb lange dort.

Sabwandshan:

Dieser alte Mann wollte ebenfalls davonfliegen, aber er war nicht in der Lage dazu. Seine Hoden waren groß, sie waren geschwollen. Deshalb konnte er nicht davonfliegen. Er fiel hinunter auf eine Sagopalme, wo er an einem Palmblattwedel hängen blieb. Alle Männer waren davongeflogen, nur der alte Mann war noch da.

Wombre:

Aber eine Fledermaus, sie heißt Kolimbange, dieser Mann (d. h. dieser Mann in Fledermausgestalt) hatte am Morgen ein wenig Sago gegessen. Davon waren seine Flügel schwer geworden, und er mußte sich an einer Sagopalme festhalten. Er hielt sich an einem Blattwedel der Sagopalme fest. Dort blieb er sitzen.

Funktion XI Kolimbange nimmt mit zwei Frauen Kontakt auf

Mindsh:

Da kamen die beiden jungen Frauen in seine Nähe. Die beiden Frauen wuschen sich. Kolimbange nahm eine Baumfrucht und warf sie auf eine der beiden Frauen. Diese erschrak und sagte: «He, Schwester, warum schlägst du mich?» Die andere Frau antwortete: «Das war ich nicht.» Die beiden sprachen noch miteinander und wuschen sich. Da nahm Kolimbange eine weitere Frucht und warf sie auf die andere Schwester. Diese erschrak auch und fragte: «Warum schlägst du mich, Schwester?» Diese antwortete: «Das war ich nicht.» Da sahen sich beide um; sie sahen auf den Baum und entdeckten den Mann, der dort oben saß. Die beiden riefen aus: «Oh, ein Mann sitzt dort oben.» Die Schwestern gingen ins Dorf zurück und holten eine kleine Leiter. Die beiden stellten sie an den Baum, auf dem Kolimbange saß. Er kletterte hinunter. Die Schwestern nahmen einen Korb, oder ein Stück Kokosfaser oder einige große Blätter und bedeckten damit den Mann, damit ihn keine andere Frau sehen konnte. Auf diese Weise brachten die beiden Frauen Kolimbange in ihr Haus.

Kubeli:

Da kamen zwei Frauen, zwei Schwestern. Beide wollten sich dort waschen. Sie zogen sich aus und wollten sich waschen. Da nahm Kolimbange Früchtchen der Sagopalme und schoss sie auf das Bein der einen Frau. Diese erschrak und rief: «Warum schlägst du mich, du bist doch nicht ein Mann, der mich schlägt?» So sprach die ältere zur jüngeren Schwester. Diese antwortete: «Ich war es nicht. Ich glaube, die Früchtchen sind bloß heruntergefallen.» Der Mann warf keine Früchtchen mehr. Er hielt sich versteckt in der Krone der Palme. Als sie ein anderes Mal wieder erschienen, nahm er einige Früchtchen und warf sie auf die

jüngere Frau, er schlug sie mit diesen Früchtchen. Er schlug sie. Da erschrak auch sie und fragte: «Warum schlägst du mich, du bist kein Mann.» Die ältere antwortete: «Das war nicht ich.» Da entdeckten sie diesen Mann. Er hielt sich nun nicht mehr versteckt. Er war in der Krone der Palme. Die beiden schauten ihn an und sagten: «Warte, wir holen eine Leiter.» Da gingen die beiden und holten eine Leiter und eine Haube, um ihn zu verstecken. Sie stellten die Leiter an, und der Mann stieg hinunter. Da setzte er sich auf die Arme der älteren Schwester. Die beiden hüllten ihn in die Haube ein und brachten ihn in ihr Haus.

Kabuseli:

Unterdessen hatten die Frauen nach Männern Ausschau gehalten, aber sie hatten keine gefunden. Deshalb nahmen sie Hunde zu sich und gebaren Hunde-Kinder. Als zwei Frauen sich in der Nähe der Sagopalme waschen wollten, riß Kolimbange Früchtchen der wilden Sagopalme ab und warf sie auf die ältere der beiden Frauen. Diese erschrak und sagte zur jüngeren: «Du bist doch kein Mann, du kannst mich nicht so schlagen.» Diese antwortete: «Nein, ich war es nicht.» Als die beiden ein anderes Mal wieder baden gingen, warf er Früchtchen der wilden Sagopalme auf die jüngere Frau. Die beiden blickten umher. Da entdeckten sie den Mann. Die eine der beiden Frauen rief der anderen zu: «Komm, hier sitzt ein Mann auf einem Baum.» Da holten die beiden Frauen eine Leiter und eine Regenhaube, wir nennen diese «magenyoli», es ist dies die lange Regenhaube. Die ältere Frau trug Kolimbange, der unter dieser Magenyoli verdeckt war, zu ihrem Haus; die jüngere trug die Leiter.

Sabwandshan:

Zwei junge Frauen kamen in die Nähe der Sagopalme, weil sie sich dort waschen wollten. Da nahm der Mann Früchtchen der Sagopalme und schoß sie gegen die Genitalien der einen Frau. Diese erschrak und sagte zur andern: «Du bist doch kein Mann. Du kannst mich nicht auf diese Weise schlagen.» Die andere antwortete: «Nein, ich war es nicht.» Die beiden fuhren fort, sich zu waschen. Da nahm der alte Mann wieder einige Früchtchen der Sagopalme und warf sie gegen die Genitalien der andern Frau. Auch diese erschrak und sagte zur Schwester: «Du bist doch kein Mann, du kannst mich doch nicht so schlagen.» Die Schwester antwortete: «Das war ich nicht.» Da sahen sich die beiden Frauen um und erblickten ihn, da er sich auf der Palme bewegte. Sie sagten zu diesem Mann: «Bleib dort!» Die beiden Frauen kehrten zu ihrem Haus zurück und holten eine Leiter und ein Yori (Regen- und Sonnenhaube). Sie brachten beides zur Sagopalme. Die beiden Frauen kletterten hinauf und holten den alten Mann herunter. Er hielt sich am Rücken der Frauen fest. Dann zogen sie sich die Regenhaube über, so daß der Mann darunter nicht mehr zu sehen war. Die Regenhaube reichte bis zu den Oberschenkeln der Frauen. Die beiden trugen ihn in ihr Haus, wo er mit den Frauen zusammenlebte.

Wombre:

Zwei junge Frauen wuschen sich jeweils am Fuß dieser Sagopalme. Dort befand sich nämlich ein Wasserloch. Die beiden Frauen waren es gewohnt, sich dort zu waschen. Kolimbange sah ihnen zu. Dann nahm er Früchtchen der Sagopalme und warf sie auf die Genitalien der älteren Schwester. Diese sagte zur jüngeren: «Schwester, du bist doch kein Mann, daß du mich so schlägst.» Die jüngere antwortete: «Ich war es nicht; ich habe dich nicht geschlagen.» So sprachen die beiden miteinander und kehrten dann ins Dorf zurück. Am andern Morgen kamen sie wieder zum Wasserloch, um sich zu waschen. Da nahm Kolimbange wieder einige Früchtchen der Sagopalme und warf sie auf die Genitalien der jüngeren der beiden Schwestern. Die jüngere sagte: «Du bist doch kein Mann, daß du mich so schlägst.» Die ältere antwortete: «Das war ich nicht.» Da erblickten die beiden im Wasser das Spiegelbild (Pidgin: tewel) des Mannes, der in der Krone der Sagopalme saß. Dann sahen sie in die Höhe und entdeckten ihn. Sie kehrten nach Hause zurück und holten eine kleine Leiter. Sie holten diese Leiter und stellten sie an die Palme an. Die ältere Schwester kletterte hinauf und trug ihn auf dem Rücken hinunter. Die beiden Frauen trugen ihn in ihr Haus.

Mindsh:

Die Zeit verging. Kolimbange hatte mit den beiden Frauen Geschlechtsverkehr (Pidgin: maritim). Die ältere Schwester wurde schwanger und gebar einen Sohn. Die jüngere wurde ebenfalls schwanger. Auch sie gebar einen Sohn. Aber sie sagten den übrigen Frauen nichts davon. Nur nachts durften die Knaben und der Vater das Haus verlassen. Nachts gingen sie zum Fluß hinunter, um sich zu baden. So ging es, bis die beiden erwachsen waren.

Kubeli:

Sie behielten ihn im Haus. Die beiden kochten Essen für ihn. Der Mann verließ das Haus nicht. Er zeigte sich niemandem. Er blieb immer im Haus. Alle Frauen hatten keine Männer, sie gebaren nur Hunde-Kinder. So lebten sie. Die beiden Schwestern aber lebten (mit ihrem Mann). Die ältere Schwester wurde schwanger. Sie war schwanger. Sie gebar einen Knaben. Die übrigen Frauen kamen und fragten die jüngere Schwester: «Wo ist deine Schwester?» Die jüngere Frau antwortete: «Sie hat eine große Eiterbeule am Bein. Sie kann nicht gehen. Deshalb bleibt sie im Haus.» So sagte sie den Frauen. Alle dachten, es sei wahr und fragten nicht mehr nach ihr. Die Frau aber blieb im Haus. Da machte der Mann ein Singsing mit Erde. Er rieb die Haut (des Kindes) mit schwarzer Erde ein, und innert kürzester Zeit war es groß geworden; es wurde plötzlich groß. Es war nun ein Mann. Da zeigte sich die ältere Schwester wieder; sie spazierte durchs Dorf. Da kamen die Frauen und fragten: «Ai, was war mit dir los, hast du etwa ein Kind geboren?» – «Oh nein, wir haben ja keinen Mann (in unserem Dorf); ich will nicht, daß ihr Unwahres erzählt.» So sprach die ältere Schwester. Nun war die jüngere schwanger. Sie blieb nun im Haus, und alle Frauen des Dorfes kamen wieder und fragten das gleiche wie zuvor. Die ältere antwortete: «Sie hat eine große Beule am Hintern, sie liegt nun im Haus. Sie ist nicht in der Lage, herauszukommen und herumzuspazieren.» Die ältere belog so die Frauen und ging auf die Nahrungssuche für die jüngere Schwester. So verfloß die Zeit, bis die jüngere Schwester das Kind, einen Knaben, gebar. Dieser Mann, Kolimbange, machte wieder ein Singsing über Erde, er rieb die Haut (des Kindes) ein, er tat dies immer wieder, am Tag, in der Nacht, er wiederholte es immer wieder, bis der Knabe plötzlich zu einem erwachsenen Mann wurde.

Kabuseli:

Sie brachten den Mann in ihr Haus und lebten mit ihm zusammen. Die ältere Frau gebar ein Kind von ihm, einen Knaben; später gebar die jüngere ebenfalls einen Knaben.

Sabwandshan:

Er hatte Geschlechtsverkehr mit beiden Frauen (Pidgin: maritim). Nach einiger Zeit wurde die eine schwanger und gebar einen Knaben. Die beiden Frauen ließen weder den Sohn noch den Vater aus dem Hause gehen. Die Männer aller übrigen Frauen waren ja fortgegangen; deshalb gebaren die andern Frauen nur noch Hunde. Sie gaben den Hunden die Brust, die Frauen hatten nur noch Kinder von Hunden. Die Frauen hatten mit Hunden Geschlechtsverkehr. Die beiden Frauen aber hatten diesen Mann gefunden. Sie versteckten ihn vor den übrigen Frauen. Als der Knabe schon größer geworden war, wurde die andere Frau schwanger und gebar ebenfalls einen Knaben.

Wombre:

Dort hielten sie ihn versteckt, damit ihn die anderen Frauen nicht sehen konnten. Denn die übrigen Frauen gebaren nur Hunde-Kinder. Sie hatten mit Hunden Geschlechtsverkehr und gebaren Hunde-Kinder. Die erwachsenen männlichen Hunde hatten mit den Frauen Geschlechtsverkehr. So lebten sie. Dieser Mann, Kolimbange, zeugte mit der älteren Schwester einen Knaben. Die anderen Frauen aber fragten die jüngere Frau: «Was macht deine

Schwester, sie spaziert nicht mehr durchs Dorf, sie bleibt immer zuhause.» Da antwortete die jüngere: «Meine Schwester hat eine Eiterbeule am Hintern. Deshalb mag sie nicht herumspazieren. Sie bleibt lieber im Hause.» So log die jüngere, als die ältere schwanger war. Dann gebar die ältere den Knaben. Als das Kind größer war, entwöhnte es die Mutter. Da wurde die jüngere Schwester schwanger, und die ältere versah die jüngere mit Nahrung. Sie verrichtete die Arbeit für die jüngere, weil sie das Haus nicht verlassen durfte. Denn sonst hätten die andern Frauen bemerkt, daß sie schwanger war. Deshalb versteckte sich die schwangere Frau. Sie gebar ebenfalls einen Knaben. So lebten sie, bis die Knaben groß geworden waren.

Funktion XIII Alle Frauen nehmen zu den drei Männern Beziehungen auf

Mindsh:

Da sagten die beiden Frauen zu den übrigen Frauen: «Wir möchten euch etwas sagen; wir wollen uns alle treffen.» Da versammelten sich alle Frauen. Die beiden Schwestern nahmen ihre Kinder und schmückten sie. Dann stiegen sie mit ihnen die Haustreppe hinunter. Die Mütter stiegen mit ihren Söhnen die Treppe hinunter, der Vater tat desgleichen. Alle Frauen sahen zu, alle waren erfreut (Pidgin: amamas, d. h. es wurde wahrscheinlich ein Naven abgehalten). Die Frauen stürzten sich auf die jungen Männer, alle sprachen (aufgeregt) miteinander. Die beiden jungen Männer und ihr Vater hatten mit allen Frauen Geschlechtsverkehr. Da gab es viele Kinder. Früher hatten die Männer das Dorf verlassen und waren zu Fledermäusen geworden (Pidgin: turnim olosem) und waren davongeflogen. Jetzt gibt es wieder viele Männer, und alle haben ihre Familien an diesem Ort, den wir Me/ɲinbragui nennen.

Kubeli:

Da setzten sie den 5. Tag fest; sie bereiteten sich darauf vor. Sie holten Schmuck hervor. Kolimbange ging in der Nacht vor das Haus. Es war dunkel, aber der Mond schien. Er fertigte eine gute Hausleiter an. Er machte einen langen Steg, auf dem ein Singsing abgehalten werden sollte. Dann schnitt er den Sproß der Limbum-Palme auf und machte daraus einen Schmuck(-«Vorhang») für das Haus. Daraufhin kehrte er ins Haus zurück. Am Mittag des folgenden Tages begannen sie mit dem Singsing. Kolimbange ging voran, zusammen mit den beiden Söhnen. Sie folgten gleich hinter Kolimbange. Ganz zuletzt kamen die Mütter. Alle stiegen die Leiter hinunter und wieder hinauf, so machten sie das Singsing. Die übrigen Frauen sahen dies; sie warfen ihre Hunde-Kinder auf den Boden und riefen: «Oh, dieser Mann gehört mir, dieser Mann gehört mir», so riefen alle durcheinander. Die drei Männer hatten mit allen Frauen Geschlechtsverkehr. Es gab nun viele Kinder, und es sind heute viele Leute in diesem Dorf.

Kabuseli:

Da sagte Kolimbange zu seinen Frauen: «Geht und schneidet den Sproß der Limbum-Palme, bringt die Hausleiter in Ordnung; dann geht zu den anderen Frauen und sagt ihnen, sie sollen herkommen.» Die beiden Frauen taten dies und riefen alle übrigen Frauen herbei. Diese kamen und setzten sich vor das Haus. Sie sahen den Schmuck, mit dem das Haus verziert worden war, und fragten: «Warum habt ihr das Haus geschmückt?» Die beiden Schwestern antworteten: «Oh, wir haben es nur so geschmückt, es bedeutet nichts weiter.» Als es Mittag war, nahm der Vater seine Söhne und stieg mit ihnen die Leiter hinunter. Die drei sangen, als sie hinunterstiegen. Die Frauen riefen: «Oh, das ist mein Mann. Jener Mann gehört mir.» Die Söhne hielten sich am Vater fest. Aber Kolimbange, der Vater der beiden jungen Männer, gab ihnen Kowar und den dazugehörenden Zauberspruch. Die

beiden hatten mit den Frauen Geschlechtsverkehr. So gab es wieder viele Männer. Kolimbange hatte alle Singsing und alles (mythische und kultische) Wissen vergeben. Dann ging Kolimbange davon.

Sabwandshan:

Als die beiden Kinder groß geworden waren, sagten die beiden Mütter zu den andern Frauen: «Gegen Abend müßt ihr zu unserem Haus kommen. Wir werden Netzsäcke und Fischnetze anfertigen; wir werden zusammen plaudern.» Dann schmückten die Mütter ihre Söhne und ihren Mann, sie schmückten sie reich. Sie schmückten auch ihr Haus. Sie schnitten den Sproß der Sagopalme auf und schmückten das Haus damit. Dann versammelten sich die Frauen. Sie trugen alle junge Hunde bei sich; sie kamen und gaben ihren Hunde-Kindern die Brust. Sie setzten sich und warteten. Da erhoben sich die beiden Frauen und kamen mit ihren Söhnen und ihrem Mann zum Vorschein. Die Frauen erhoben sich und warfen ihre Hunde-Kinder von sich. Diese fielen auf die Erde und heulten. Die Frauen stürzten sich auf die drei Männer, und jede rief aus: «Oh, der gehört mir, der gehört mir.» Alle riefen durcheinander und zerrten an den Männern, sie zerrten alle drei Männer herum. Alle zerrten die drei Männer herum. Alle riefen durcheinander. Da hatten die drei Männer mit allen Frauen dieses Dorfes Geschlechtsverkehr. Die drei Männer sorgten dafür, daß alle Frauen Kinder bekamen. Jetzt sind es wieder viele Leute im Dorf, so wie zuvor, bevor die Männer davongeflogen waren. Jetzt sind es viele.

Wombre:

Dann bauten sie ein großes Haus, in welchem sie ein Fest abhalten wollten. Sie wollten dabei ihre beiden Söhne und ihren Mann den übrigen Frauen zeigen. Als sie das Haus gebaut hatten, bereiteten sie das Fest vor. Dann riefen sie die Frauen des Dorfes herbei und sagten ihnen, daß sie ein Fest geben wollten. Da versammelten sich die Frauen vor dem Haus. Sie errichteten einen Zaun. Als Mittag vorbei war, begann das Fest zu Ehren der drei Männer, der beiden Kinder und des Vaters. Sie stiegen die Leiter hinunter und sangen. Die Frauen des Dorfes hatten sich gesetzt und hielten ihre Hunde-Kinder auf den Beinen. Als sie die Männer erblickten, warfen sie die Hunde-Kinder von sich und zerrten an den drei Männern, den zwei Söhnen und dem Vater. Sie zerrten sie herum. Da hatten die Männer mit allen Frauen Geschlechtsverkehr. Da gab es wieder viele Männer und Frauen im Dorf.

Bevor näher auf die Mythenvarianten eingegangen wird, sollen sie in einen Bezug zu den Erzählern gesetzt werden. Diese Beziehung konnte nur fragmentarisch erfaßt werden

Der Grund, warum uns Mindsh die Mythe erzählte, war folgender: er wollte uns eine Schöpfungsgeschichte erzählen, die die Macht Kolimbanges, der Mann und Fledermaus ist, und die Entstehung der Fledermäuse schildert. Kolimbange sei, so erklärte er, der Vater aller Menschen. Zudem würden bei der Initiation die Novizen, wenn sie den ganzen Ritus durchlaufen haben, mit dem «sipmbi», der Schambedeckung aus der Haut der kumbui-Fledermaus, bekleidet. Eine gedankliche Verbindung zwischen dieser Mythe und der Initiation scheint also zu bestehen, wenn auch Mindsh keine näheren Bezüge (z. B. zwischen der Schambedeckung der Initiierten und den Fledermaus-Gestalten der Männer) vermitteln konnte.

Als uns Kubeli seine Mythenvariante erzählte, vermochte er dazu keine näheren Erläuterungen oder Erklärungen abzugeben. Kabuseli wollte uns mittels der Mythe die Gestalt und Mächtigkeit von Kolimbange verdeutlichen. Kolimbange gilt als direkter mythischer Vorfahre des Yagum-Clans, dem Kabuseli selbst angehört. Ebenso zählen die Hunde zu den Ahnen dieses Clans. Kabuseli identifizierte sich manchmal mit Kolimbange (zwar nicht im Zusammenhang mit dieser Mythe), indem er von dieser mythischen Gestalt manchmal als «ich» sprach.

Sabwandshan erzählte ihre Mythenvariante deshalb, weil sie die drastische Schilderung des Geschlechtsantagonismus als so eindrücklich empfand – so jedenfalls hatte ich nach intensivem Kontakt mit ihr den Eindruck. Auch die sechste Variante, die später untersucht werden soll, hat sie mir aus einem ähnlichen Grund erzählt³.

Über die Motive von Wombre, warum sie mir diese Mythe erzählt hat, weiß ich leider nichts.

Formale Aspekte

Zu I

Bereits unter I nennen die männlichen Erzähler Namen⁴. Alle drei geben eine nähere Bezeichnung an, wie das Männerhaus heißt. Während die Namen, die Mindsh und Kubeli erwähnen, weitgehend übereinstimmen (Kumbiambit ist offensichtlich ein Zusammenzug von kumbui kolimbit), nennt Kabuseli den Namen des Männerhauses, dem er selbst angehört. Mindsh nennt als erster schon Kolimbanze. Die beiden Erzählerinnen verzichten auf Namen.

Zu II

Der Ablauf der Erzählung läuft in diesem Abschnitt parallel. Auffällig ist, daß Mindsh, der ein begabter Schnitzer und Hausbauer ist, die Arbeit am Männerhaus fast liebevoll schildert. Sabwandshan verzichtet auf diesen Abschnitt. Wombre fügt hier eine wundumbu-Frau, einen weiblichen Buschgeist, ein, die mutwillig die Arbeit der Männer zunichte macht.

Zu III

In diesem Abschnitt beginnt wohl der markanteste Unterschied im Handlungsablauf, so wie ihn die männlichen und die weiblichen Erzähler schildern. Mindsh hat auf die Auseinandersetzung zwischen Männern und Frauen und auf das Motiv der Frau im Männerhaus verzichtet. Kubeli gestaltet die Handlung so, daß die Ehefrauen den Zwist mit den Männern heraufbeschwören, indem sie ihnen keine Nahrung mehr geben. Kabuseli gibt an, daß im Männerhaus eine Frau lebt. Das Moment der Gefangenschaft der Frau fehlt.

Sabwandshan erzählt von einer Frau im Männerhaus, die dort gefangengehalten wird. Wombre hat in II die Vorgeschichte der Buschgeist-Frau aufgerollt, die nun im Männerhaus gefangengehalten wird.

Zu IV

Mindsh verzichtet – als Konsequenz von Funktion II – auch auf diesen Handlungsabschnitt. Kubeli ebenfalls.

Die Erzählungen von Kabuseli und Sabwandshan laufen parallel. Wombre hat auf dieses Detail verzichtet.

Zu V

Mindsh und Kubeli führen auch hier die Handlung nicht weiter. Die Handlung, wie sie Kabuseli, Sabwandshan und Wombre schildern, läuft parallel.

³ So war es auch Sabwandshan gewesen, die bedauernd gesagt hatte, bei den Weißen seien Mann und Frau zueinander so, wie bei ihnen, den Iatmul, Bruder und Schwester. Mann und Frau kämen bei ihnen in der Regel nicht gut miteinander aus.

⁴ Für die Iatmul ist es wichtig, daß jedes Lebewesen und jeder Gegenstand, der für sie von Bedeutung ist, einen Namen trägt.

Zu VI und VII

Die Mythenvarianten von Kabuseli, Sabwandshan und Wombre laufen auch hier weitgehend parallel.

Zu VIII

Mindsh und Kubeli führen hier die Handlung weiter. Mindsh gibt keinen weiteren Grund für die Handlung in dieser Funktion an. Kabuseli stellt hier erstmals Kolimbange vor.

Die Handlung läuft in allen Varianten gleich ab.

Zu IX

Mindsh, der handwerklich Geschickte, läßt als einziger die Männer zu einem Probeflug starten.

Kubeli erwähnt hier zum ersten Mal Kolimbange. Die «List», die die Männer anwenden, damit die Frauen während des Startes der Männer nicht im Dorf sind, läßt Kubeli aus.

Kabuseli bringt ein besonderes Detail, was den Start der Fledermäuse betrifft, und erklärt damit die Entstehung von zwei Fledermausarten.

Sabwandshan läßt die «List» der Männer, damit die Frauen zur Arbeit fortgeschickt werden können, weg, ebenso die Zerstörung des Männerhauses.

Zu X

Kubeli und Kabuseli erklären nicht, warum Kolimbange nicht fliegen kann. Sabwandshan erwähnt auch hier den Namen von Kolimbange nicht; Wombre gibt ihn zum ersten Mal an.

Zu XI

Die Kontaktnahme zwischen Kolimbange und den beiden Frauen verläuft in allen Varianten gleich.

Zu XII

Mindsh und Kabuseli halten diese Funktion sehr kurz. Sie verzichten auf fast alle Details. Sie erwähnen auch nicht, daß die Frauen des Dorfes statt mit Männern mit Hunden Geschlechtsverkehr hatten und Hunde-Kinder gebaren. Auch das Moment der Geheimhaltung von Kolimbange wird von den beiden Erzählern nicht weiter ausgeschmückt.

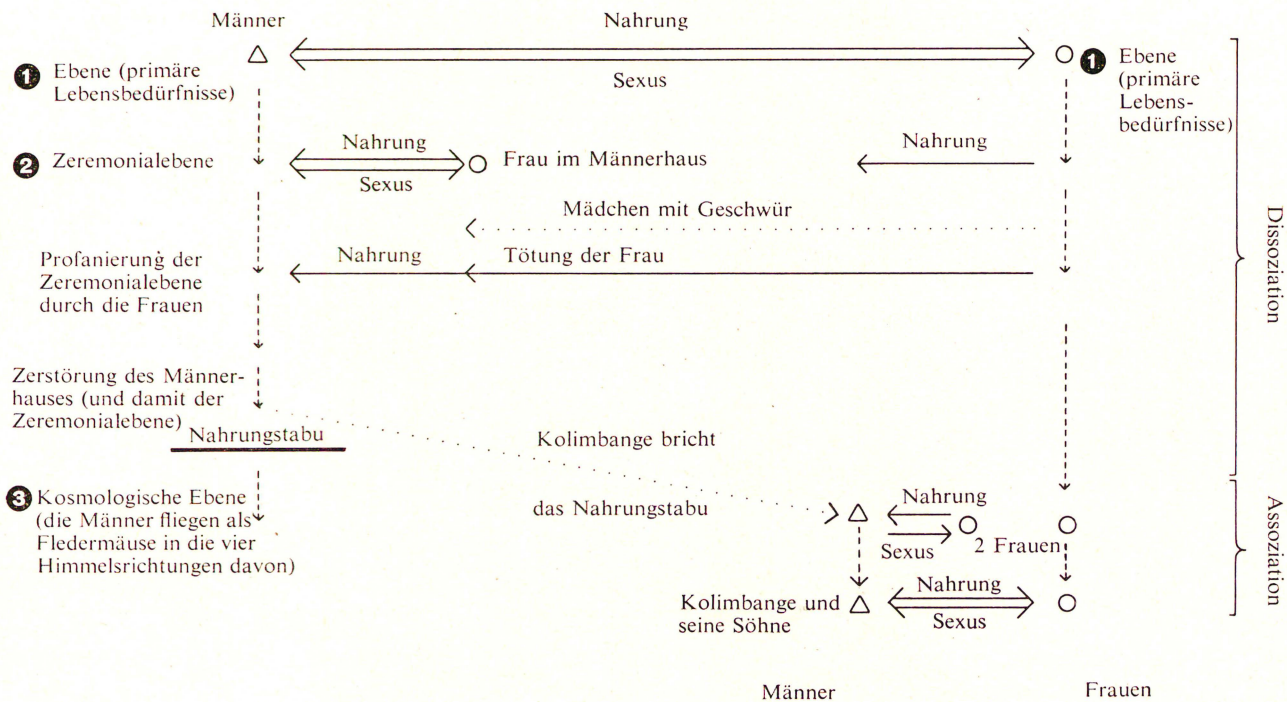
Die Erzählung von Kubeli und von Wombre gleichen sich hier weitgehend, nur daß Kubeli Kolimbange Zauberkräfte zuspricht: die Knaben werden durch die Macht von Kolimbange innert kürzester Zeit erwachsen.

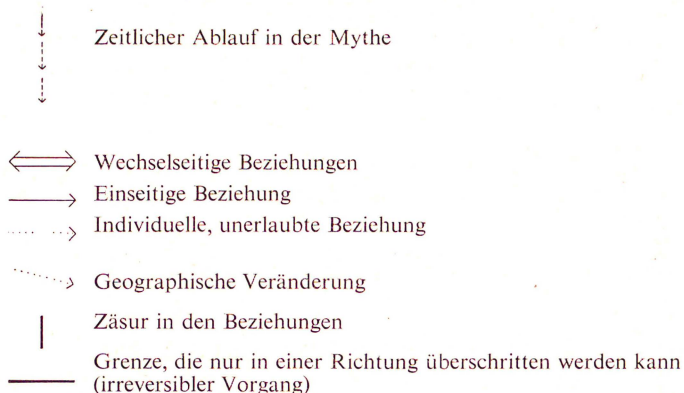
Sabwandshan führt nicht weiter aus, wie die beiden Schwestern die übrigen Frauen belügen.

Zu XIII

Mindsh und Kabuseli verzichten auch hier auf die Erwähnung der Hunde. Kabuseli versieht Kolimbange mit großen Fähigkeiten, die er an seine Söhne weitergibt, worauf Kolimbange die Leute des Dorfes verläßt.

Der letzte Abschnitt der Erzählung wird in den Varianten von Kubeli, Sabwandshan und Wombre gleich geschildert.





Mit dem oben wiedergegebenen Schema sollen die Strukturen der Mythe unter dem Gesichtspunkt des Geschlechtsantagonismus aufgezeigt werden. Als primär wurde deshalb die Trennung nach Geschlechtern (männlicher und weiblicher Bereich) angegeben. Damit wird implizit ausgedrückt, daß die Teilung der Welt in eine männliche und eine weibliche Hälfte (in männliche und weibliche Dinge) im Denken der Iatmul eine ganz wesentliche Rolle spielt. Obwohl diese Aufteilung hier in Oppositionen als willkürlich angesehen werden kann, erscheint sie uns für die Iatmul «mit ihrem allgemeinen Denken in Oppositionen und dualistischen Wechselwirkungen»⁵ als gerechtfertigt. Quer zum männlichen und zum weiblichen Bereich verläuft die hier vorgenommene Einteilung in Ebenen. Als erste Ebene wurde die «ökonomische Ebene» gewählt. Die zweite Ebene stellt die «Zeremonialebene» dar, und die «kosmologische» bildet schließlich die dritte Ebene. Die 1. Ebene ist Männern und Frauen gleichsam zugeordnet. Sie gilt als wirtschaftliche und reproduktive Basis, die einer Gemeinschaft zugrunde liegt, ohne daß jedoch hier nach bestimmten sozialen Ausformungen gefragt würde. Unter «Zeremonialebene» soll das zeremonielle oder kultische Leben der Männer verstanden werden, das in der vorliegenden Mythe durch den Bau eines Männerhauses repräsentiert wird. Der Bau eines Männerhauses ist für Iatmul-Männer eine der wichtigsten, aber auch schwierigsten zeremoniellen Aufgaben. Die Zeremonialebene ist ein Charakteristikum des männlichen Bereichs. Die Schwelle zur kosmologischen Ebene, die wiederum nur den Männern offen steht, bildet die Verhaltensvorschrift: Nahrungstabu (auch Sexualtabu). Die kosmologische Ebene wird durch das Fortfliegen der Männer in Fledermausgestalt in alle vier Himmelsrichtungen symbolisiert. In der Ausgangssituation der Mythe wird implizite die Beziehung genannt, die den männlichen und den weiblichen Bereich verbindet: der Austausch von Nahrung und Sexus. Diese Beziehung ist durch Pfeile, die in beide Richtungen laufen, dargestellt. Nahrung und Sexus sind die Verbindungspunkte zwischen Mann und Frau. – Erst als diese Wechselbeziehung gestört wird – die Männer bauen ein Männerhaus und sondern sich von den Frauen ab –, klaffen die beiden Bereiche in aller Deutlichkeit auseinander. Diese Beziehung Nahrung/Sexus, die Männer und Frauen verbindet, übertragen die Männer auf eine einzige Frau, die im Männerhaus (Zeremonialebene) lebt. Die Beziehung der Männer zu ihren Frauen bricht deshalb ab. Die Vermittlerin zwischen dem männlichen und dem weiblichen Bereich, das

⁵ SCHUSTER 1973: 477.

heißt die weibliche Mittelsperson, die als erste den männlichen Bereich betritt, ist ein Mädchen mit einem Geschwür. Die Entdeckung, die das Mädchen macht, führt zur Ermordung der Frau. Die Tötung erfolgt in Stufen. Das Haarschneiden, von dem Leach⁶ sagt, es bedeute einen sozio-sexuellen Statuswechsel, ist praktisch die Vorstufe zur Tötung. Vielleicht ist dies aber auch nur eine Handlung, die prinzipiell zwei Möglichkeiten offen läßt: die Frau zu töten oder mit ihr Freundschaft zu schließen. Durch die Tötung, die die Frauen im Männerhaus vornehmen, treten sie in zweifacher Weise aus dem ihnen zugeordneten weiblichen Bereich heraus: 1. durch die Mißachtung der Zeremonialebene, die den Männern vorbehalten ist (Verbot, das Männerhaus zu betreten); 2. durch den Akt der Tötung, der eine neue Beziehung zu den Männern schafft. «Jemanden töten» ist das strukturelle Äquivalent von «jemandem Nahrung geben». So lautet auch ein Grundsatz der Iatmul: Wer einem andern Menschen zu essen gibt, kann ihn (darf ihn) nicht mehr töten.»

Die Vermischung des Opfers mit der Nahrung bildet ein weiteres Sakrileg. Als Folge der «umgekehrten» Nahrungsbeziehung, welche die Frauen zu den Männern herstellen, nehmen die Männer die Zerstörung des Männerhauses vor. Als letzte Ebene bleibt den Männern die kosmologische übrig. Sie zu beschreiten ist nur durch das Einhalten des Nahrungs- und (Sexual-) Tabus zu erreichen.

Kolimbange, der also Nahrung, dasjenige Mittel, das zwischen Männern und Frauen eine Beziehung herstellt, zu sich nimmt, erreicht die kosmologische Ebene nicht. Kolimbange ist der große Mittler der Mythe, der zwischen den oppositionellen Bereichen von Mann und Frau vermittelt. Er spielt eine konfliktlösende Rolle, indem er das endgültige Auseinanderbrechen von Männern und Frauen verhindert: Er selbst nimmt zu Frauen Beziehungen auf, aus denen dann Knaben hervorgehen. Während der ganze Handlungsablauf bis und mit Funktion IX durch eine fortschreitende Dissoziation gekennzeichnet ist, entwickelt sich von Punkt XI an eine fortschreitende Assoziation⁷. Zwischen Dissoziation und Assoziation schiebt sich eine Übergangsphase (X) ein, die auch unter diesem (formalen) Blickwinkel eine Zwischen- oder Mittler-Stellung einnimmt. Kolimbange fällt vorübergehend in den weiblichen Bereich (Unfähigkeit zu fliegen, er muß sich von Frauen nach Hause tragen lassen⁸). Durch den Geschlechtsakt weist er sich selber wieder dem männlichen Bereich zu. Aber eigentlich erst, nachdem er und seine beiden Söhne mit allen Frauen geschlechtliche Beziehungen aufgenommen und die Frauen die Hunde, die sie mühelos in den weiblichen Bereich integriert hatten, weggejagt haben, ist die neue alte (ursprüngliche) Ordnung wieder hergestellt.

Die Konfliktsituation ist nicht in allen Varianten gleich dargestellt. Mindsh läßt sie als einziger in wichtigen Punkten (die Frau im Männerhaus) aus. Wahrscheinlich ist der Grund darin zu suchen, daß er die Mythe deshalb erzählte, weil er die Entstehung von Fledermäusen aufzeigen wollte. Der Anlaß zum Streit zwischen Männern und Frauen, so wie ihn Kubeli aufgezeigt hat (die Frauen weigern sich, ihren Männern Nahrung zu geben, nachdem diese mit dem Bau eines Männerhauses begonnen haben), stimmt – wie aus dem Schema und den darin aufgeführten Beziehungen Nahrung/ Sexus hervorgeht, strukturell mit den drei anderen Mythenvarianten überein.

⁶ LEACH 1958.

⁷ Die beiden Ausdrücke Assoziation und Dissoziation hat Peter Weidkuhn, Basel, vorgeschlagen.

⁸ Kolimbange landet beim Waschplatz der Frauen im Wald. Wie mir verschiedene Frauen (unabhängig von dieser Mythe) sagten, habe sich früher eine Frau während der Menstruation nicht am offenen Wasser waschen dürfen. Während dieser Tage wurden Wasserlöcher im Wald aufgesucht. Ob nun in der Mythe ein solcher Platz gemeint ist, bleibe dahingestellt. Interessant ist in diesem Zusammenhang immerhin die Variante von Mindsh, der angibt, die Schwestern hätten gerade die Initiation (nach männlichem Vorbild, wie eine Rückfrage ergab) durchlaufen.

Diese Mythe, die hier in fünf verschiedenen Varianten vorgestellt wurde, zeigt den Geschlechtsantagonismus und seine Konsequenzen zweifellos aus männlicher Sicht, wobei immerhin eine gewisse Spielbreite oder ein Interpretationsraum gewährleistet ist. Die Konfliktlösung entspricht aber eher einem männlichen Lösungsversuch. Oder anders ausgedrückt: diese Mythe ist in ihrem «Ursprung» in erster Linie eine Schöpfung der Männer. Die Überlegungen, die zu dieser These geführt haben, können erst aufgrund des nachstehenden (Gegen-) Beispiels angeführt und erklärt werden.

Wenige Tage nachdem ich diese Mythe von Sabwandshan aufgenommen hatte, rief sie mich herbei und bestand darauf, daß ich auch die folgende Mythe aufzeichne. Dieses Mal wolle sie erzählen, wie die Frauen die Männer verlassen haben und nicht umgekehrt, erklärte sie.

Im Grunde genommen handelt es sich um nichts anderes als eine weitere Variante der uns bereits bekannten Mythe. Jedoch bildet diese sechste Variante ein weibliches Gegenstück.

Funktion I/II	Die Männer bauen ein Männerhaus. / Einschränkung des Kontaktes zu den Frauen
---------------	--

Das ist die Geschichte von den Männern, die ein Männerhaus bauten. Als sie mit dem Bau begannen, sagten die Männer ihren Frauen, sie sollten viele Sagofladen backen, weil sie nun so arbeiten wollten (d.h. längere Zeit nicht zu den Frauen zurückkehren konnten). Sie nahmen die Sagofladen und gingen an die Arbeit. Sie schnitten Rotang, fällten Bäume. Alle arbeiteten am Bau des Männerhauses.

Funktion III	Teilweiser Abbruch der Beziehungen der Männer zu den Frauen (die Männer bringen den Frauen kein Fleisch)
--------------	--

Manchmal gingen sie in den Busch, um ein Schwein zu schießen. Sie töteten es und kochten es dort, wo sie gerade arbeiteten. Die Männer aßen das Schwein ganz auf, sie ließen nichts für die Frauen und Kinder übrig, nein, sie aßen alles auf.

Funktion IV	Ein einziger Mann erhält die Beziehung zu seiner Frau aufrecht
-------------	--

Nur ein einziger Mann dachte an seine Frau. Er nahm ein Stück Fleisch, wickelte es in ein Blatt ein, damit kein Mann es sehe. Er sagte den Männern nichts davon. Er nahm es und brachte es seiner Frau und sagte: «Kein Mann hat seiner Frau etwas gebracht, nur ich habe dir davon mitgebracht. Du kannst es essen.» Er gab ihr das Stück Fleisch.

Funktion V/VI	Die Frau akzeptiert die Beziehung. / Ausweitung der Beziehung auf andere Frauen
---------------	---

Sie aß nur wenig davon und brachte den Rest zwei alten Frauen. Die zwei alten Frauen waren die angesehensten des ganzen Dorfes (Pidgin: *tupela i pes long ples*). Sie hatte nur wenig davon gegessen und brachte den Rest den beiden und sagte: «Mein Mann hat mir ein Stück mitgebracht. Ich habe nur wenig davon gegessen. Euch bringe ich den Rest.» So sprach sie zu den beiden und gab ihnen das Fleisch. Die beiden aßen es.

Funktion VII wie II

An einem anderen Tag wollten die Männer wiederum für längere Zeit fortbleiben. Die Frauen buken viele Sagofladen. Die Männer nahmen sie und gingen fort. Sie arbeiteten wiederum (am Männerhaus).

Funktion VIII wie III

Sie jagten wiederum ein Schwein, kochten und aßen es. Sie ließen nichts davon übrig.

Funktion IX wie IV

Dieser Mann aber dachte an seine Frau und brachte ihr wieder ein kleines Stück Fleisch.

Funktion X wie V

Die Frau aß wenig davon und...

Funktion XI wie VI

...brachte die andere Hälfte den beiden alten Frauen. Die beiden aßen es und sagten:

Funktion XII Die einseitige Beziehung wird von den Frauen wahrgenommen und diskutiert.

«Ah, so machen es also die Männer mit uns.» Die Frau sagte: «Ja, kein Mann bringt seiner Frau etwas mit. Alle kommen mit leeren Händen. Nur mein Mann denkt an mich und bringt mir ein wenig Fleisch. Ich esse davon und bringe euch den Rest.»

Funktion XIII Erwägung des Abbruchs der Beziehungen

«Ich glaube, wir werden das Dorf und die Männer verlassen», so sprachen die alten Frauen.

Funktion XIV Die Frauen sind mit dem Abbruch der Beziehungen einverstanden.

Da versammelten sich alle Frauen beim Haus dieser Frau. Sie waren einverstanden. Sie machten sich bereit.

Funktion XV Die Frauen verlassen die Männer

Noch in derselben Nacht machten die sich auf, je zwei in einem Kanu.

Funktion XVI Eine einzige Frau erhält den Kontakt zu ihrem Mann aufrecht

Diese Frau aber sagte zu ihrem Mann: «Noch in dieser Nacht werde ich dich verlassen. Ich werde noch Sagofladen für dich backen; ich werde viele Sagofladen backen, für jeden Tag einen Fladen. Wenn du sie alle aufgezehrt hast, kannst du mir nachfolgen.» So sprach die Frau. «Ich werde allein in einem Kanu fahren. Wenn du alle Sagofladen aufgegessen hast, wenn nur noch ein einziger übrig bleibt, dann steig in dein Kanu und komme mir nach. Ich werde auf dem Weg Grashalme brechen oder ich werde Äste knicken. Ich werde so den Weg markieren.» So sprach sie zu ihrem Mann.

Funktion XVII wie XV

Alle Frauen machten sich nun auf und gingen fort. Sie fuhren durch einen Baret,

Funktion XVIII wie XVI

die Frau brach einige Schilfrohre; sie hinterließ so Zeichen.

Funktion XIX wie XV

Sie fuhren weiter. Die Frau fuhr an letzter Stelle. Sie kamen an einen See und legten dort am Ufer, nahe bei einem Berg, an. Sie legten dort mit ihren Kanus an. Sie befestigten sie, indem sie die Ruder (zu beiden Seiten des Kanus) in die Erde stießen. Dann gingen sie durch den Wald.

Funktion XX wie XVI

Die Frau brach den Ast eines Baumes,

Funktion XXI wie XV

sie gingen alle weiter, bis sie zu einem See kamen,

Funktion XXII wie XVI

dort steckte sie einen dünnen Zweig in den Boden und legte einen zweiten Zweig darüber.

Funktion XXIII wie XV

Die Frauen gingen weiter.

Funktion XXIV wie XVI

Die Frau ließ immer wieder Zeichen zurück. Im Wald brach sie Zweige ab.

Funktion XXV Gründung eines Dorfes

Dann kamen die Frauen an einen schönen Ort, der ziemlich hoch über dem Wasser lag. Diesen Ort fanden alle Frauen gut. Deshalb begannen sie mit dem Bau von Häusern. Sie fällten Bäume und bauten Häuser. Sie blieben alle an diesem Ort.

Funktion XXVI Die Frauen spielen die Rolle der Männer

Als sie ihre Männer und das Dorf damals verließen, hatten sie alle guten Dinge aus dem Männerhaus heraus- und mitgenommen: den Tumbuan, die langen Bambusflöten. Alle diese Dinge hatten sie mitgenommen und in ihr neues Dorf gebracht. Dort machten sie ein großes Singsing. Sie schlugen die Handtrommel, die Garamut. Sie machten es so, wie es die Männer immer gemacht hatten. Sie bauten ein mächtiges Männerhaus. So lebten die Frauen in diesem Dorf, in dem es keine Männer gab, nur Frauen. Die Frauen hielten viele Singsing ab; sie waren stolz (Pidgin: amamas).

Funktion XXVII Der Mann folgt der Spur seiner Frau

Der Mann aber jener Frau hatte unterdessen alle Sagofladen aufgeessen; nur noch ein einziger war übrig. In der Nacht stieg er in sein Kanu und folgte der Spur der Frauen. Er sah die Zeichen, die seine Frau hinterlassen hatte. Er sah das geknickte Gras, im Wald sah er die geknickten Zweige.

Funktion XXVIII Ankunft im Dorf der Frauen

Dann kam er zum Dorf der Frauen. Er versteckte sich auf der Rückseite des Dorfes. Als es Abend wurde und die Sonne unterging, begab er sich an jenen Ort, wo die Frauen den Abfall fortwarfen.

Funktion XXIX Die Frau nimmt mit ihrem Mann Kontakt auf

Da kam seine Frau und wollte den Abfallkorb leeren. Da erblickte sie ihn. Sie warf den Abfall fort. Dann drehte sie sich um und fragte: «Ah, warum (wie) bist du gekommen? – Es ist gut so, warte hier! Ich weiß nicht, was die Frauen davon halten werden. Wenn ich dich jetzt mitnähme, würden sie dich vielleicht töten, oder – ich weiß nicht, was sie mir dir machen würden», so sprach sie zu ihm.

Funktion XXX Die Frau ersucht eine Schwester des Mannes um Unterstützung

Dann sagte sie zur Schwester ihres Mannes: «Komm, dein Bruder ist hier». Da gingen die beiden Frauen gemeinsam zu diesem Mann. Danach kehrten sie zu den Frauen zurück und sagten zu ihnen:

Funktion XXXI Den Frauen wird die Anwesenheit des Mannes bekannt gemacht

«Ein Mann ist hier. Er stammt aus unserem Dorf.»

«Warum habt ihr beide ihn versteckt? Geht und holt ihn!»

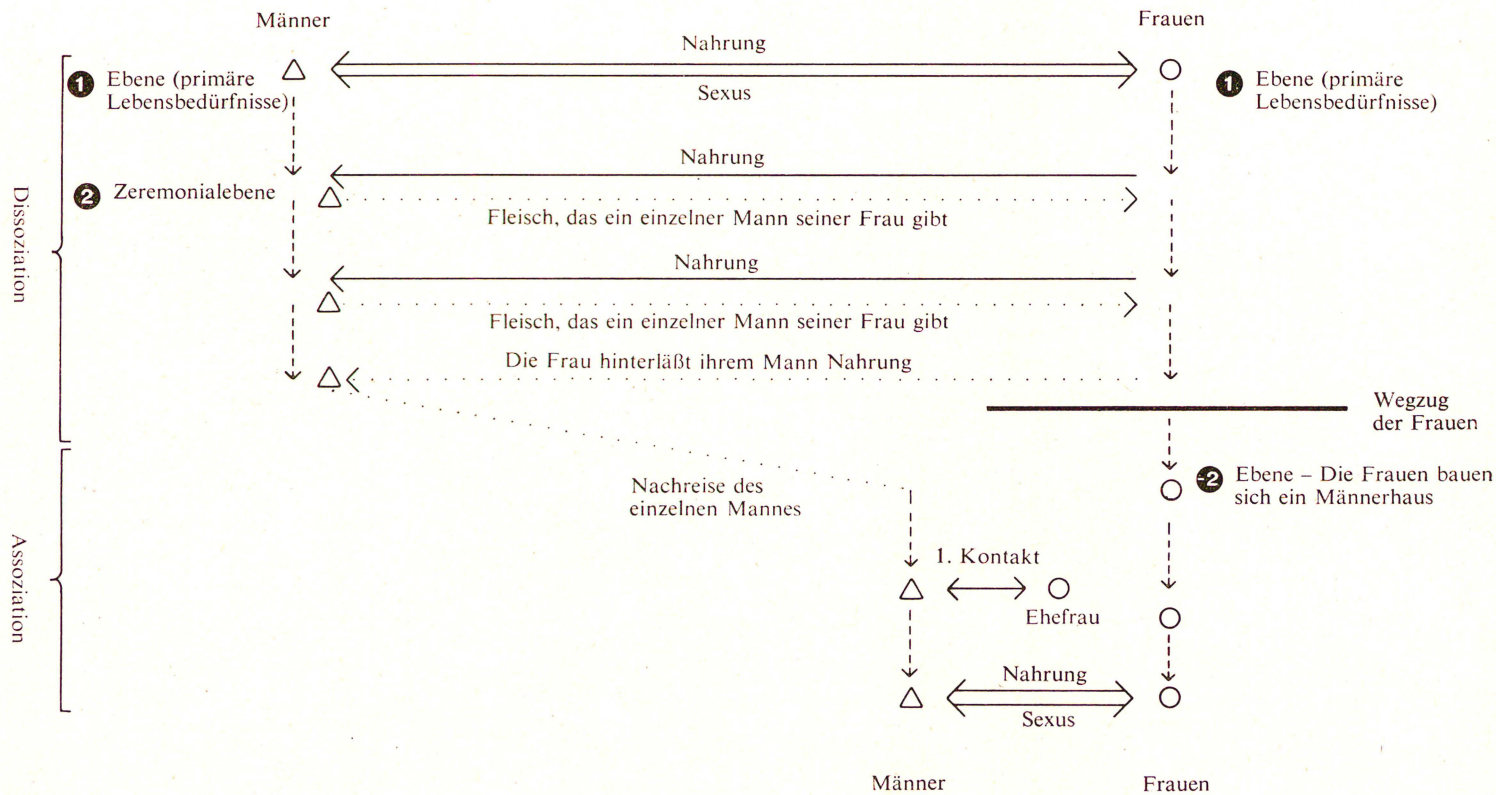
Funktion XXXIII Alle Frauen nehmen mit dem Mann Kontakt auf

Da holten ihn die beiden. Alle Frauen gingen auf den Mann zu und sahen ihn an. Dann machten sie ein Singsing. Alle berührten ihn am Kopf (Pidgin: ol i kisim em long het). Sie machten ein großes Singsing. Sie hielten ein Singsing ab, sie umtanzten das Männerhaus (Pidgin: ol i mekim save i go, putim em i stap). Sie behielten ihn bei sich. Der Mann hatte mit allen Frauen Geschlechtsverkehr. Dieser eine Mann blieb bei ihnen. Da wurden viele Kinder geboren, und heute gibt es wieder viele Leute, Männer, Frauen und Kinder, im Dorf.

Schema nächste Seite

Das auf der nächsten Seite wiedergegebene Schema stützt sich auf die gleichen Voraussetzungen wie das früher abgebildete. Als einzige Neuerung (was die Bezeichnungen betrifft) ist die Einführung der Ebene 2-1. Dadurch soll zum Ausdruck gebracht werden, daß die Frauen eine Umkehrung der bestehenden Verhältnisse schaffen, indem sie sich selber die Zeremonialebene zusprechen.

Als Ausgangssituation bietet sich wiederum die Nahrungsbeziehung zwischen Männern und Frauen, die gestört wird, als die Männer sich ein Männerhaus bauen (Schaffung einer Zeremonialebene). Im Gegensatz zur letzten Mythe bereiten die Frauen auf Geheiß ihrer Männer ihnen außerordentlich große Quantitäten von Speisen (Sagofladen) zu. Die Austausch-Beziehung läuft aber nur in der einen Richtung: die Männer holen zwar die Sagofladen bei den Frauen ab, bringen ihnen aber kein Fleisch von erlegten Schweinen mit. Nur ein einzelner Mann bringt seiner Frau davon nach Hause. Die Frau gibt einen Teil des Fleisches zwei angesehenen Frauen (stellvertretend für alle Frauen des Dorfes?) weiter. Die zwei alten Frauen veranlassen die übrigen Frauen, das Dorf zu verlassen. Die eine Frau verstärkt ihre Beziehung zu ihrem Ehemann (der ihr ja als einziger Fleisch gebracht hat), indem sie viele Sagofladen für ihn bäckt und ihm mitteilt, die Frauen würden das Dorf verlassen. Während die Männer in der früher dargelegten Mythe in die kosmologische Ebene geflüchtet sind (als Fledermäuse flogen sie in alle vier Himmelsrichtungen davon), verlassen hier die Frauen auf dem Wasserweg das Dorf. Die eine Frau hinterläßt ihrem Mann Zeichen, damit er sie finden kann. Sie hat sich nicht an die Abmachungen der Frauen gehalten, so wie sich der Mann nicht an diejenige der Männer hält (in der vorangegangenen Mythe war es nur ein einzelner, Kolimbange, der Verhaltensvorschriften durchbrach). Der Mann und seine Frau verhindern auf diese Weise die endgültige Trennung von Männern und Frauen. Als die Beziehung der Frau zu ihrem Mann am Erlöschen ist – die Nahrung ist fast aufgezehrt –, folgt er ihrer Spur, indem er die Zeichen beachtet, die sie ihm hinterlassen hat. Er begibt sich auf die Rückseite des Dorfes, dorthin, wo die Frauen den Küchenabfall hinwerfen; dies ist ein Ort, den Männer sonst meiden. Die Ehefrau ist auf die Unterstützung der Schwester des Mannes angewiesen, damit der Mann den Frauen vorgestellt werden kann. Erst als alle Frauen mit seiner Anwesenheit einverstanden sind, wird die Beziehung Nahrung/Sex zwischen dem Mann und allen Frauen aufgenommen. Dadurch kommt die Zweiteilung der Welt, die durch wechselseitige Beziehungen im Gleichgewicht gehalten wird, wieder zustande.



Aufgrund wesentlicher Merkmale kann angenommen werden, daß auch diese Mythe das gleiche Grundthema wie die vorangegangenen Varianten aufweist. Es sind die gemeinsamen Funktionen I, III, IX (in den ersten 5 Varianten) und I, III, XV (in dieser Variante), X (in den ersten 5 Varianten) und XVI (in dieser Variante), XI (in den ersten 5 Varianten) und XXIX in dieser Variante sowie XIII (in den ersten 5 Varianten) und XXXIII (in dieser Variante).

Diese letzte Mythenvariante zeichnet sich – verglichen mit den andern fünf – durch einen ganz wesentlichen Unterschied aus. Während zuvor sich eine fortlaufend konsequente Dissoziation entwickelt, werden in dieser letzten Variante die Beziehungen zwischen einem einzelnen Mann und seiner Frau sozusagen als Ausnahmefall aufrecht erhalten (d.h. sie reißen gar nie ab). Die beiden bilden ein *Mittlerpaar*. Trotzdem zeigt sich eine Dissoziation, nämlich zwischen den Männern und den Frauen im allgemeinen. Aber die beiden Bereiche (der Männer und der Frauen) zeigen eine Durchlässigkeit. Durch die individuellen Beziehungen zwischen diesem einzelnen Mann und seiner Frau kommt es hier zur Assoziation.

Wie in einem früheren Teil dieser Arbeit zumindest andeutungsweise gezeigt werden konnte, orientierten sich die Männer und die Frauen an verschiedenen Werten. Der wesentliche Unterschied zwischen Männern und Frauen besteht darin, daß die einzelne Frau mit ihrem Mann in einer mehr oder weniger zufriedenen Gemeinschaft leben möchte, während für den Mann die Gemeinschaft mit der Ehefrau eine untergeordnete Rolle spielt und die Gemeinschaft der Männer im Vordergrund steht. Dieses «weibliche Denken» zeigt diese Mythenvariante besonders deutlich, insofern, als der einzelnen Beziehung einer Frau zu ihrem Mann eminente Bedeutung zukommt. Aufgrund dieser Tatsache erscheint es als gerechtfertigt, diese letzte Mythenvariante als weibliche Mythenvariante zu bezeichnen.

Jetzt wird verständlich, warum die ersten fünf Mythenvarianten als «männliche Schöpfung» bezeichnet wurden. Wie schon bemerkt, hat Sabwandshan diese Variante offensichtlich als Reaktion auf die frühere erzählt. Die ersten fünf Varianten sind Zeugnis für die einheitliche Tradierung von Mythen. Die sechste Variante gestaltet das gleiche Thema freier, geschlechtsspezifischer. Es sind – um es anders auszudrücken – die Gedanken einer Frau zu einem von Männern vorgegebenen und formulierten Thema.

Wie die Iatmul-Männer sich zu dieser Variante stellen würden, weiß ich nicht mit Sicherheit. Aber ich nehme an, daß sie sie (in Pidgin) als «giaman stori», als unwahre Geschichte, abtun würden, um so mehr, als keinerlei Namen der handelnden Personen genannt werden. Aber in diesem letzten Teil meiner Arbeit, in welchem relativ feststehende kulturelle Äußerungen – Mythen – und ihre Variierung untersucht werden, kann dieses vermutete Aberkennen der Gültigkeit nur als Reaktion der Männer auf eine individuelle Mythengestaltung, die bei den anwesenden Frauen Zustimmung fand, gewertet werden⁹. Sie deshalb auch vom ethnologischen Standpunkt aus als ungültig oder unwahr zu bezeichnen, wäre bestimmt falsch, weil damit außer acht gelassen würde, daß (vorsichtig ausgedrückt) der größte Teil der Mythen bei den Iatmul von Männern geschaffen werden¹⁰ und daß sie deshalb – und weil Männer eine Gesell-

⁹ LEVI-STRAUSS 1958: 240) «Nous proposons au contraire, de définir chaque mythe par l'ensemble de toutes ses versions. Autrement dit: le mythe reste mythe aussi longtemps qu'il est perçu comme tel.» In unserem Fall muß uns genügen – und auch angesichts des ausgeprägten Geschlechtsantagonismus ist dies bestimmt gerechtfertigt – wenn diese Mythe von *einer* geschlechtsspezifischen Gruppe als wahr anerkannt wird.

¹⁰ Es soll damit nicht ausgesagt werden, daß die Männer in einem zweckrationalen Prozeß Mythen hergestellt haben. Über den Prozeß der Mythenbildung ist leider bis heute noch so gut wie nichts bekannt.

schaft nach außen vertreten – in erster Linie diese Mythen als echt bezeichnen. Dieses andere Denken der Frauen, das Streben nach einer Synthese oder Assoziation, scheint mir persönlich der stärkste Beweis auch dafür zu sein, daß die Frauen in früheren Zeiten nicht (so wie es in den Mythen oft heißt) ein ausgebautes kultisches Leben unter Ausschluß der Männer führten. Sie konnten es gar nicht führen, weil sie anders denken oder fühlen und deshalb zu einer strikten, permanenten Trennung von Familienleben und Kult gar nicht in der Lage sind. Vielmehr sind Mythen, die die Frauen als urzeitliche Kultspezialisten und die Männer als männliche Wesen, die die heutige Frauenrolle spielten, Produkte männlicher Ängste, oder weniger psychologisch ausgedrückt: die Legitimationsbegründung jenes Teils der Gesellschaft, der nach außen die dominante Rolle spielt.

Die nächste Mythe, die in zwei Varianten vorliegt, knüpft unmittelbar an die «weibliche» Mythenvariante von Sabwandshan an. In diesem Fall jedoch behandelt sie den gleichen Gedanken aus männlicher Sicht: ein Mann, Noßangowi/Moiemgowi, hält sich nicht an die Abmachungen der Männer. In einer Variante hält er während eines Festes im Männerhaus, trotz Verbotes, die Beziehung zu seiner Frau aufrecht, in einer anderen läßt er es zu, daß alle Frauen ihre Männer verlassen und zu ihm in sein Haus ziehen. Er durchbricht damit die In-sich-Geschlossenheit der Männergemeinschaft. Aus diesem Grund wird er getötet. Damit wird deutlich, daß, von den Männern aus gesehen, eine «Durchlässigkeit» ihres Bereiches (so wie dies für die «Mentalität» der Iatmul-Frauen kennzeichnend ist) als unerwünscht gilt, ja, nicht geduldet werden kann.

Die erste Mythenvariante stammt von Mingu (Kisamalidshane-Lineage des Wuenguendshap-Clan); sie wurde in ihrem Beisein von ihrem Mann Kubeli übersetzt.

Die zweite Variante erzählte Slabui (Clan: Yagum).

Funktion I	Ausgangssituation
------------	-------------------

Mingu:

Am Anfang lebten alle Menschen in Meßinbit. So lebten sie, und wir, ihre Kinder, erzählen das von ihnen: Einst lebte ein Mann, der Moiemgowi hieß. Er war mit zwei Frauen verheiratet. Zuerst war er mit zwei Frauen verheiratet.

Slabui.

Funktion II	Alle Frauen ziehen zu Moiemgowi
-------------	---------------------------------

Mingu:

Dann verließen alle Frauen des Dorfes ihre Männer und zogen zu Moiemgowi. Alle Frauen verließen ihre Männer.

Slabui:

Funktion III Die Männer müssen Frauenarbeit verrichten

Mingu:

Die Männer mußten selber Sago backen und das Essen sich selber zubereiten.

Slabui:

Funktion IV Die Männer diskutieren ihre Situation

Mingu:

Sie trafen sich, um zu beraten (was zu tun sei). Sie sagten: «Wir werden ein Singsing im Männerhaus veranstalten. Wir werden ein Fest abhalten.»

Slabui:

Funktion V Die Männer veranstalten ein Fest im Männerhaus

Mingu:

Sie errichteten einen Zaun rings ums Männerhaus. Dieses Männerhaus war das Muintshem-bit-Männerhaus¹¹. Als sie den Zaun errichtet hatten, nahmen sie die Kundu-Trommel und gingen ins Männerhaus, um ein Singsing zu veranstalten.

Slabui:

Einst versammelten sich die Männer im Männerhaus. Sie wollten ein Singsing abhalten. Sie machten ein großes Singsing. Alle blieben im Männerhaus. Keiner durfte in sein Haus zurückkehren. Nur um die Mittagszeit gingen sie ins Haus, um Sago und Wasser in einer Kokosnußschale zu holen (dann kehrten sie ins Männerhaus zurück). Die Männer hielten sich die ganze Zeit über im Männerhaus auf, weil sie ein großes Singsing veranstalteten. Sie hatten einen hohen Zaun um das Männerhaus gebaut. Das Singsing erstreckte sich über eine lange Zeit, während mehrerer Tage und Nächte. Keiner der Männer durfte nach Hause gehen, um bei den Frauen oder Kindern zu bleiben. Es war verboten.

Funktion VI Moiengowi/Noßangowi kehrt in sein Haus zurück

Mingu:

Moiengowi ging in sein Haus.

Slabui:

Ein Mann aber versteckte sich und ging heimlich zu seiner Frau und seinen Kindern.

Funktion VII Bestrafung (Tötung) von Moiengowi/Noßangowi

Mingu:

Die Männer sahen ihn. Sie nahmen einen kleinen Knoten (Pidgin: not), machten einen Zauberspruch darüber. Dann bedeckten sie ihn mit einem Limbum (oder: sie versteckten ihn im Fußboden). Nachdem sie ihn zugedeckt hatten, kam Moiengowi wieder heraus. Er stand auf der Hausleiter. Danach lebte er nur noch einen Tag, am zweiten starb er. Er starb.

¹¹ Im Sagi wird Nangurumbit als Name des Männerhauses angegeben.

Slabui:

Wenn so etwas jeweils geschah und ein anderer Mann war dahintergekommen, so machten sich alle Männer auf, griffen zu Messer, Axt und Speer und töteten den Mann. So geschah es immer; die Männer fürchteten sich deshalb davor, in ihre Häuser zu gehen. Sie blieben alle miteinander im Männerhaus eingesperrt (Pidgin: ol i save kalabus tasol long hausboi) und befaßten sich nur mit dem Singsing. – Dieser Mann, Noßangowi, er starb, starb innerhalb der Umzäunung (er war getötet worden), weil er zu seiner Frau gegangen war. Seine Frau und seine Kinder sahen ihn nicht mehr. Sie dachten, er bleibe (im Männerhaus).

Funktion VIII Moiemgowi/Noßangowi wird im Männerhaus begraben

Mingu:

Man machte ein Grab für ihn und begrub ihn. Man begrub ihn im Männerhaus.

Slabui:

Sie begruben ihn innerhalb der Umzäunung. Sie begruben ihn. Sie gingen nicht ins Dorf. Sie hielten nur das Singsing ab.

Funktion IX Die Frau(en) erfährt (erfahren) nichts vom Tod ihres Mannes

Mingu:

Die Frauen wußten nichts davon. Ein anderer Mann ging an seiner Stelle in sein Haus, um Sago zu holen. So blieben die Männer (im Männerhaus).

Slabui:

Kein einziger Mann erzählte seiner Frau davon (vom Tod von Noßangowi). Auch kein Mann sagte es der Frau von Noßangowi, nein, das gab es nicht, es war verboten. Die Frau und die Kinder (von Noßangowi) fragten oft den Freund, der anstelle von Noßangowi Sago und Wasser holte, was Noßangowi mache. Dieser Mann ging immer (anstelle von Noßangowi) Sago holen, und immer fragten sie ihn. Er antwortete ihnen: «Er ist krank. Er kann nicht gehen. Ich hole an seiner Stelle Sago und Wasser.» So log er und nahm Sago und aß ihn später selbst. Alle dachten, daß es wahr sei (was er sagte). Aber Noßangowi war tot.

Funktion X Der Schädel des Toten wird ausgegraben und geschmückt

Mingu:

Als fünf Tage vergangen waren, gruben sie den Schädel aus, wuschen ihn, legten ihn zum Trocknen in die Sonne und stellten ihn dann auf ein Stück Limbum.

Slabui:

Als die Leiche verwest war, gruben die Männer den Leichnam aus und nahmen den Schädel aus dem Grab. Sie wuschen ihn. Sie machten Wasser heiß und kochten ihn. Dann nahmen sie Erde (Ton) und Baumöl und mischten beides miteinander. Dieses (diese Paste) strichen sie auf den Schädel. Sie setzten noch einige kleine Muscheln ein.

Funktion XI Die Frauen erfahren, daß ein Singsing stattfinden soll

Mingu:

Slabui:

Dann setzten sie einen Tag für das Singsing fest. Der Tag kam heran. Die Frauen und Kinder hörten davon. Auch sie machten sich für diesen Tag bereit. An diesem Tag versammelten sich alle Leute.

Funktion XII Noßangowi trägt den Schädel von Moiengowi/
Der kas trägt den Schädel von Noßangowi

Mingu:

Dieser Mann, Noßangowi, er trug den Schädel seines Bruders. Er trug den Schädel und...

Slabui:

Die Männer nahmen den Schädel des Verstorbenen und legten ihn in eine Sagofladentasche, die aus dem Sproß (Pidgin: kru) der Sagopalme hergestellt wurde. Dort hinein legten sie den Schädel. Der Mann, der immer an seiner Stelle Sago geholt hatte, trug die Tasche. Als Mittag vorbei war, begannen die Männer mit dem Singsing. Der Mann (kas) trat als erster hervor. Einige Männer folgten ihm. Eine lange Reihe von Männern machte dieses Singsing.

Funktion XIII Die Männer machen ein Singsing und zeigen den Frauen den Schädel

Mingu:

...verließ damit das Männerhaus. Als er hinunterstieg, machte er das folgende Singsing:
O Moiengowi, Moiengowi, ngwal mina, Moiem Nangurumbitma bangugoli, bangugoli
O Noßangowi, Noßangowi, ngwal mina Nangurumbitma sagigoli, sagigoli.
Sie machten dieses Singsing

Slabui:

Alle traten nun (aus der Umzäunung) heraus. Sie sangen; der Mann, der den Schädel trug, machte dieses Singsing:

"O Moiengowi, Moiengowi, O Noßangowi, Noßangowi,
O Moiengowi, nyait nina, mai nangurumbit¹², bangugoli, bangugoli.
Noßangowi way mina, nangurumbit, sagigoli, sagigoli, sagigoli";
er sang dieses Lied und stieg herunter (vom oberen Stockwerk des Männerhauses).

Funktion XIV Die Frauen erkennen den Schädel ihres Mannes

Mingu:

Da wußten die Frauen, was geschehen war.

Slabui:

Nun wußte die Frau des Verstorbenen Bescheid. Sie sah hin; die Männer hielten den Schädel. Sie sah jetzt hin. Jetzt wußte sie es. Sie sah den Kopf ihres Mannes. Die Männer hielten ihn in die Höhe und kamen (aus der Umzäunung) heraus. Sie sah hin und fühlte: «Das ist der Kopf meines Mannes», so sagte sie sich und weinte. Alle Frauen und Männer trauerten nun.

Funktion XV Rückkehr der Frauen zu ihren Männern (Assoziation) /
Abbruch des Singsing im Männerhaus

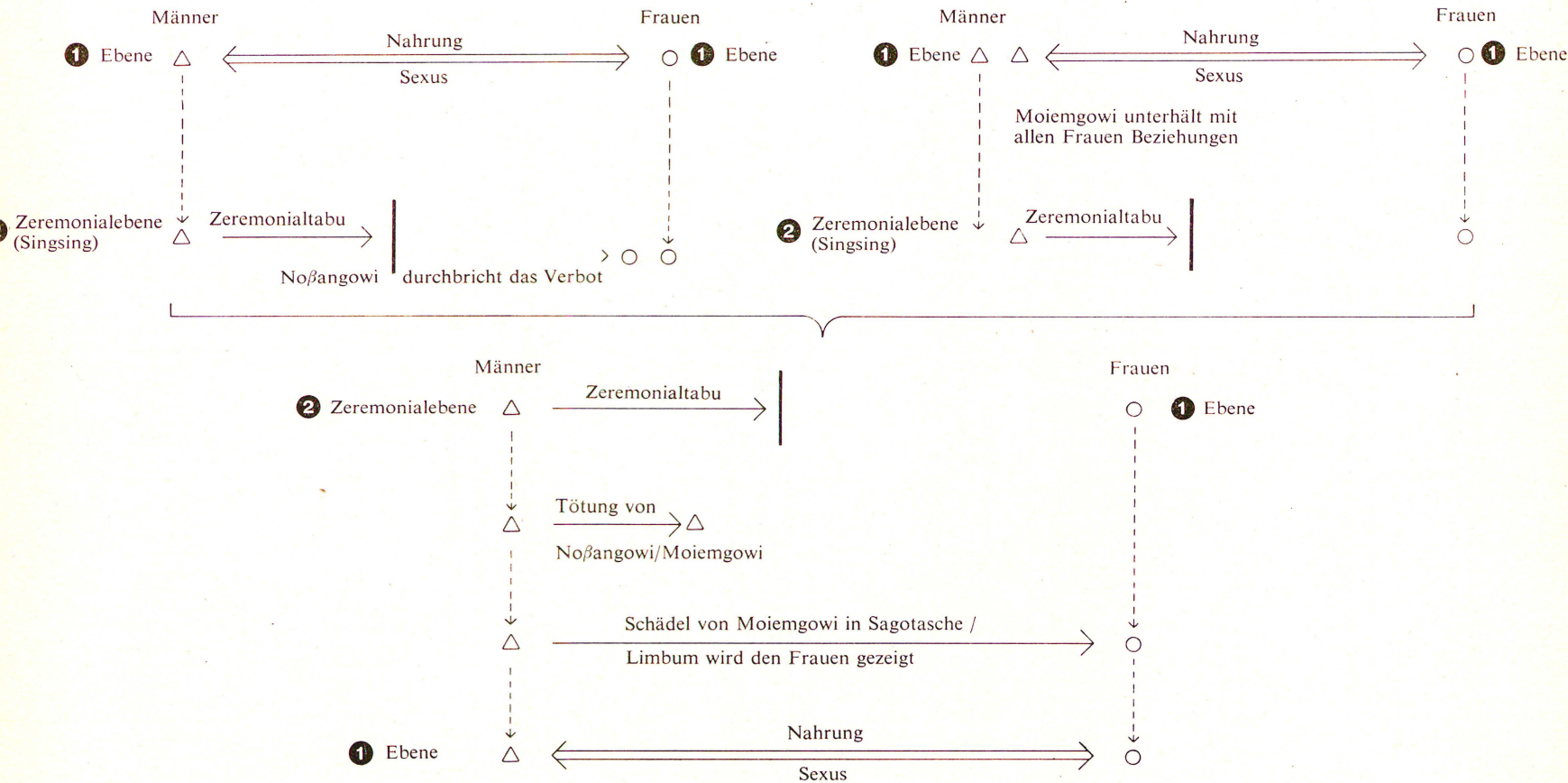
Mingu:

Sie kehrten zu ihren Männern zurück.

Slabui:

Sie führten das Singsing nicht weiter. Sie rissen die Umzäunung nieder.

¹² Nangurumbit ist der Name des Männerhauses.



In der Mythenvariante von Slabui haben sich die Männer im Männerhaus (Zeremonialebene) versammelt, was strengste Abstinenz von den Frauen bedeutet. Noßangowi setzt die Männergemeinschaft aufs Spiel, indem er heimlich zu seiner Frau schleicht. Er durchbricht damit das Zeremonialtabu. Da sein Tun entdeckt wird, töten ihn die Männer innerhalb der Zeremonialebene. Dieses Mal bleibt die Männergemeinschaft geschlossen: die Nachricht vom Tod von Noßangowi dringt nicht nach außen. Ein anderer Mann holt anstelle von Noßangowi die Speisen, die die Frau von Noßangowi zubereitet hat. Erst als der Schädel des toten Noßangowi geschmückt ist, treten die Männer aus der Zeremonialebene hervor und teilen den Frauen den Tod Noßangowis mit.

Wird die Zeremonialebene von einem Mann (oder von einer Frau) sabotiert, d. h. verstößt jemand gegen die Regeln der Zeremonialebene, so hat dies bei den Iatmul die Zerstörung der Zeremonialebene zur Folge¹³. Stirbt ein Mann während eines Festes innerhalb der Umzäunung oder innerhalb des Männerhauses, so wird das Fest ebenfalls abgebrochen. In dieser Mythe wird beides miteinander kombiniert. Die Männer zeigen den Frauen den Schädel, indem sie ihn in einer Sagofladentasche tragen.

In der Variante von Mingu läßt es Moiengowi zu, daß die Frauen ihre Männer verlassen, um mit ihm zusammenzuleben. Dieses Gewährenlassen der Frauen seitens Moiengowi kommt offensichtlich einem Bruch der Solidarität der Männergemeinschaft gleich, weshalb er von den Männern getötet wird.

Man könnte nun damit argumentieren, daß das Motiv der Männer, das zur Tötung von Moiengowi/Noßangowi führt, in den beiden Varianten auf unterschiedliche Ausgangslagen zurückgreift. Diese Gesichtspunkte treten aber hinter der Tatsache zurück, daß es sich in beiden Fällen um Außenseiter, d. h. um Männer handelt, die sich nicht an das übergeordnete Prinzip der Männergemeinschaft halten.

Es wird also eine Dissoziation aufgezeigt, einmal unter den Männern selbst, dann aber zwischen Männern und Frauen, indem die Tötung von Moiengowi/Noßangowi (deren Identität oder enge Verwandtschaft im Trauergesang deutlich zum Ausdruck kommt), in der Zeremonialebene, also in dem Bereich, der ausschließlich den Männern zugeordnet ist, geschieht, und der Tod des Mannes vor den Frauen vorerst geheimgehalten wird. Zur Assoziation kommt es in der ersten Variante, indem die Frauen zu ihren Männern zurückkehren. In der zweiten Variante setzen die Männer der Festzeit, der Zeit der Separation von den Frauen, ein Ende, indem sie ihnen den Schädel des Toten zeigen¹⁴ und danach die Umzäunung des Männerhauses niederreißen. Nur durch die Beseitigung des Außenseiters ist (in beiden Varianten) eine Assoziation möglich. Moiengowi/Noßangowi wird in diesen beiden Mythen als negativer Vermittler geschildert, während zuvor dem Außenseiter der Männergemeinschaft in der zweiten Mythe von Sabwandshan eine positiv bewertete Rolle zukam.

Unmittelbar an die oben wiedergegebene Mythe erzählte Mingu eine stori, die nun folgen soll. Wahrscheinlich handelt es sich dabei nicht um eine Mythe als solche, sondern um eine tatsächliche Begebenheit¹⁵, die im Lauf der Tradierung modifiziert wurde, so daß sie nicht als streng historische Schilderung in unserem Sinn bezeichnet

¹³ BATESON, 21958: 135.

¹⁴ Ich bin nicht sicher, wie weit es von Bedeutung ist, daß die Männer den Frauen den Schädel des Toten in einem Sagofladentäschchen/Limbum zeigen. Jedenfalls holen die Männer die von den Frauen zubereiteten Speisen jeweils in einem solchen Täschchen, je nachdem in einem Stück Limbum. Im Vergleich dazu bringen hier die Männer den Frauen das Gegenteil von Nahrung (Antinahrung), ähnlich wie in der Mythe von Kolimbange, wo die Frauen den Männern Sagopudding vermischt mit der Leiche der Frau des Männerhauses vorsetzten.

¹⁵ Dafür sprechen auch Hinweise von Florence Weiss und Milan Stanek aus Palimbe.

werden kann.¹⁶ Die stori von Moiengowi war aber für Mingu ebenso wirklich wie die (nachstehende) von Malimbange. Vielmehr vermochte sie auch auf Befragung hin keinen Unterschied zwischen beiden zu machen.

Die stori von Malimbange wird deshalb hier angefügt, weil es hier darum geht, verschiedene Denkformen (und möglicherweise auch Formen des Handelns) von Männern und Frauen aufzuzeigen. Die stori von Malimbange bildet – was auch aus dem Erzählszusammenhang hervorgeht – eine weibliche Reflexion auf die vorangegangene Mythe von Moiengowi. Die stori von Malimbange wurde von Mingu in latmul erzählt und in ihrem Beisein von ihrem Mann Kubeli übersetzt:

Funktion I Malinge wird von den Nyaula überfallen

Einst kamen die Nyaula auf einem Kopfjagdzug nach Malinge und töteten alle Menschen, (die im Dorf waren).

Funktion II Malimbange, der ein krankes Bein hat, wird gefangen genommen

Nur ein einziger Mann, der ein krankes Bein hatte, Malimbange, blieb übrig. Sie (die Nyaula) kamen und nahmen ihn mit.

Funktion III Die meisten Leute sind zur Zeit des Überfalles abwesend

Seine Frau war zum Fischfang auf den Kalagame(-See) gefahren. Die meisten Leute waren fort, um Fische zu speeren.

Funktion IV Die Frau von Malimbange erfährt von der Gefangennahme ihres Mannes

Als sie zurückkehrte, fand sie ihren Mann nicht. Sie sagte: «Oh, der Feind hat meinen Mann mitgenommen.»

Funktion V Sie reist ihm nach

Da machte sie sich auf. Sie legte Betel in eine Netztasche, auch Betelpfeffer. Sie buk viele Sago-fladen. Sie machte alles bereit und brachte es ins Kanu. Sie fuhr ins Gebiet der Nyaula. Sie fuhr dorthin. Sie erblickte ihn.

Funktion VI Malimbange wird von den Nyaula gefoltert

Man hatte ihn an einen Stein des waak-Hügels gebunden. Sie (die Nyaula) tanzten. Sie brannten ihn mit Feuer am Bein. Sie machten ein Singsing.

Funktion VII Seine Frau erwirkt die Lösung der Fesseln

Die Frau ging näher heran. Sie sagte: «Er hat ein krankes Bein; ihr müßt ihn verbinden. Behaltet ihn im Männerhaus; laßt ihn ins Männerhaus gehen.»

¹⁶ BATESON (21958: 145) nennt eine dieser Mythe vergleichbare Überlieferung «a traditional myth».

Funktion VIII Beide begeben sich ins Männerhaus, wo die Frau Malimbange zu essen gibt

Sie löste den Rotang, mit dem er fest gebunden war, und brachte ihn ins Männerhaus. Er setzte sich, und sie gab ihm zu essen. Er aß. Sie nahm ihren Netzsack und gab ihm Betel; er kaute Betel, rollte sich ein Tabakblatt. So blieben sie.

Funktion IX Sie macht ein Singsing

Die Frau erhob sich. Sie ergriff ein Stück Bambus (Pidgin: hap mambu) und stieß es in die Erde. Sie machte ein Singsing. Sie umtanzte das Männerhaus; sie sang dazu. Das Singsing dauerte bis zum Morgen.

Funktion X Die Nyaula zünden ihr den Grasrock an

Da kamen die Männer und zündeten ihren neuen Grasrock an. Sie setzten ihn in Brand. Aber sie tanzte und sang weiter. Das Feuer brannte, brannte.

Funktion XI Die Nyaula töten die Frau

Als es erloschen war, erschossen sie die Frau mit dem Speer. Sie erschossen diese Frau. Sie töteten sie.

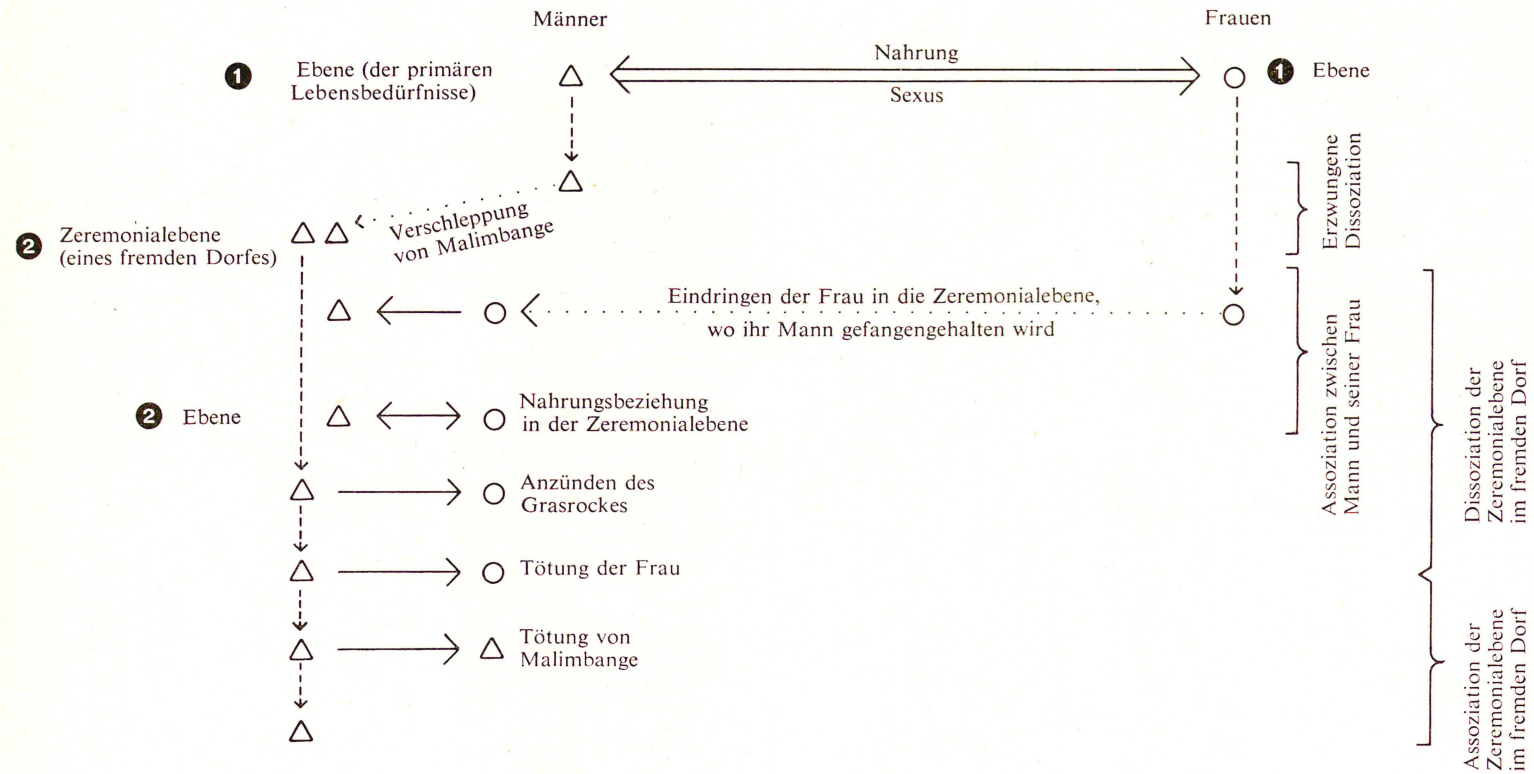
Funktion XII Sie töten auch Malimbange

Dann gingen sie ins Männerhaus und erschossen auch diesen Mann. Sie hatten nun beide miteinander getötet. Dann schlugen die Männer die Garamut und machten ein großes Singsing in ihrem Dorf.

Schema →

Malimbange, der ein krankes Bein hat, wird von den Nyaula als einziger seines Dorfes gefangengenommen. Er nimmt damit eine Sonderstellung ein, die – zwar mit umgekehrten Vorzeichen – mit jener von Noßangowi/Moiemgowi vergleichbar ist. Nach dem Überfall der Nyaula wird er in ihr Dorf verschleppt und dort an einen Stein des waak-Hügels (Zeremonialhügel vor dem Männerhaus) gebunden. Damit befindet er sich – wider seinen Willen – in der Zeremonialebene (des feindlichen Dorfes). Bei den vorangegangenen Mythen war es so, daß Noßangowi die Zeremonialebene verließ.

Malimbanges Frau begibt sich mit Nahrung ins feindliche Dorf, wo sie in die Zeremonialebene eindringt. Diese Tat hat einen doppelten Aspekt: Einerseits kommt damit eine Assoziation mit ihrem Mann zustande (die beiden bilden ein Paar), andererseits löst sie eine Dissoziation im feindlichen Dorf insofern aus, als sie, weil sie eine Frau ist, die Zeremonialebene (d.h. den männlichen Bereich) bedroht. Die Frau erwirkt die Lösung der Fesseln von Malimbange. Mann und Frau begeben sich ins Männerhaus, wo sie sich gemeinsam niederlassen. Malimbange ißt die Nahrung, die ihm seine Frau mitgebracht hat (d.h. er akzeptiert das Handeln seiner Frau). Die Zeremonialebene wird durch das Eindringen der Frau und durch den Nahrungsaustausch zwischen Mann und Frau (was in unserem Schema als Charakteristikum



der 1. Ebene bezeichnet wurde) «entweiht». Die Zeremonialebene wird damit gewaltsam umfunktioniert in die Ebene des Alltags. Die Frau von Malimbange spielt nun, indem sie zu einem Speer (?) greift und ums Männerhaus tanzt, eine quasi-männliche Rolle. Sie bleibt aber Frau insofern, als sie dies für ihren Mann tut. Der Frau, die sich – nach der Rolle, die sie in der Zeremonialebene spielt – nicht mehr eindeutig dem weiblichen Bereich zuordnen läßt, wird zuerst der Grasrock, das typische Kleidungsstück einer Frau, angezündet. Erst danach, nachdem die Frau von Malimbange sozusagen auf ihr Frau-Sein «reduziert» worden ist, wird sie getötet (gespeert)¹⁷. Denselben Tod erleidet auch Malimbange. Durch die Tötung der Frau wird die Zeremonialebene, die durch das Dazwischentreten von Malimbanges Frau zumindest gefährdet wurde, wieder rehabilitiert: die Profanierung des Männerhauses ist durch die Tötung der beiden rückgängig gemacht. Der Überfall der Nyaula auf Malinge findet dennoch einen glanzvollen Abschluß.

Auch diese stori von Malimbange, die Mingu erzählt hat, ist als weibliches Gegenstück zur vorangegangenen Mythe (resp. den beiden Varianten) zu bezeichnen.

Was mir auch hier – ähnlich wie zuvor bei der zweiten Mythe von Sabwandshan – als Ausdruck des weiblichen Denkens erscheint, ist das Verhältnis zwischen Malimbange und seiner Frau, wie es hier geschildert wird: die Beziehung zwischen beiden ist ausgesprochen eng. Sie ist wesentlich stärker als die trennenden Kräfte (Malimbange läßt es zu, daß ihm seine Frau ins Zeremonialhaus der Nyaula Nahrung bringt)¹⁸. Die zweite Mythe von Sabwandshan haben wir deshalb als weibliche Variante bezeichnet, weil sie durch eine Durchlässigkeit des männlichen und des weiblichen Bereiches gekennzeichnet ist. Ähnliches trifft für diese stori zu; wenngleich Malimbange und seine Frau nicht ohne Wissen und hinter dem Rücken der geschlechtsspezifischen Gruppen handeln, so entspricht ihr gegenseitiges Handeln den früher geschilderten Beziehungen in der Mythe von Sabwandshan.

Während in den bisher besprochenen Mythen das Verhältnis von Männern und Frauen zueinander in einem größeren sozialen Rahmen dargestellt wurde (zuerst der Konflikt zwischen Männern und Frauen im allgemeinen, dann die Mythe von Moiemgowi/Noßangowi/Malimbange, zwar als einzelne handelnde Personen, deren Handlung aber für die übrigen Mitglieder der Gesellschaft Konsequenzen hat), so zeigt eine weitere Mythe ein Einzelbeispiel auf: das Verhältnis zweier Frauen zu ihrem Mann, wobei die Wirkung ihres Handelns auf die Gesellschaft nicht weiter verfolgt wird. Diese Mythe, die leider nur in einer einzigen Variante vorliegt, stellt also Einzelbeziehungen mehr oder weniger isoliert dar.

Die Erzählerin der Mythe ist Woliragwa (Clan: Korbmu, Hälfte: Nyau). Sie erzählte sie an einem stori-Nachmittag, zu dem sie und ihre Mitfrau uns eingeladen hatten. Die Mythe wurde in der einheimischen Sprache aufgenommen und später, mit Hilfe eines zweiten Tonbandgerätes, Satz für Satz von Koliuan ins Pidgin übersetzt.

Funktion I Ausgangssituation

Einst war ein Mann mit zwei Frauen verheiratet.

¹⁷ Mit dieser stufenweisen Tötung der Frau von Malimbange durch die Nyaula wäre die Tötung der Frau im Männerhaus (1. Stufe: Haaeschneiden, 2. Stufe: eigentliche Tötung) durch die Frauen zu vergleichen.

¹⁸ BATESON (21958: 158–159) gibt eine Schilderung wieder, die ein völlig anderes, ein «heldenhaftes» Verhalten eines Mannes, der von einem Krokodil ins Wasser gezogen wird, zeigt.

Funktion II Er erlegt Jagdwild und kocht es im Busch

Er ging oft in den Wald auf die Jagd, um ein Schwein, einen Kasuar, ein Baumkänguruh oder ein Opossum zu erlegen. Wenn er dann ein Tier getötet hatte, kochte er es im Busch.

Funktion III Den Frauen bringt er nur Innereien mit

Wenn er zu seinen Frauen nach Hause ging, nahm er nur die Innereien der Tiere mit, denn das Fleisch hatte er allein im Wald gegessen. Lange machte er es so.

Funktion IV Die Frauen diskutieren das Verhalten ihres Mannes

Da sagten sich die beiden Frauen: «Wohin legt er bloß das Fleisch der erlegten Schweine, Kasuare, Baumkänguruhs und Opossums? Er bringt immer nur die Innereien, die er in eine Palmblattscheide verpackt und uns dann gibt.» So sprachen sie miteinander.

Funktion V Die Frauen wollen sich rächen

Als der Mann eines Tages wieder in den Wald ging, sagten die Frauen zueinander: «Wir werden nun verschiedenfarbene Erde suchen gehen; dann werden wir ihm im Wald einen Streich spielen.»

Funktion VI Sie maskieren sich und lauern ihrem Mann im Wald auf

Sie suchten verschiedene Erden und begaben sich damit in den Wald. Dort vermischten sie die Erden mit Wasser und rieben sich damit ein; zuerst bemalten sie sich das Gesicht mit verschiedenen Farben, dann auch den ganzen Körper. Die erste Frau schmückte die zweite Frau und die zweite die erste. Nachdem sie sich ganz bemalt hatten, versteckten sie sich und warteten auf ihren Mann. Sie nahmen noch einige Blätter und klebten sie sich auf den Körper. So warteten sie, bis ihr Mann käme.

Funktion VII Sie erblicken ihren Mann, der soeben ein Schwein erlegt hat

Da sahen sie ihn, wie er wieder einen Limbum voll Innereien trug. Er hatte wiederum ein Schwein erlegt, das er hinter sich her schleppte. Er hielt das Messer und den Schweinespeer noch in der Hand. So kam er daher. Die zweite Frau erblickte ihn zuerst. Sie sagte zur ersten Frau: «Er kommt!»

Funktion VIII Die (erste) Frau jagt ihrem Mann einen Schrecken ein

Da erhob sich die erste Frau, ergriff ein großes Messer und einen Speer und kam damit aus ihrem Versteck hervor. Sie hielt die beiden Waffen in der Hand und sprang auf ihren Mann los.

Funktion IX Der Mann erschrickt und eilt davon

Als der Mann sie erblickte, erschrak er. Er ließ die Innereien fallen, machte kehrt und rannte in die Richtung, aus der er gekommen war. Er eilte davon.

Funktion X wie VIII
Die (zweite) Frau jagt ihrem Mann einen Schrecken ein

Da erhob sich auch die zweite Frau und kam aus ihrem Versteck hervor.

Funktion XI wie IX
Der Mann erschrickt und eilt davon

Der Mann sah, daß es nun zwei (Wesen) waren, die ihn verfolgten und Speere und Messer in den Händen hielten. Sie stellten ihm nach, bis er den Platz erreicht hatte, an dem er sich zuvor aufgehalten hatte.

Funktion XII Die Frauen kehren ins Dorf zurück, als ob nichts geschehen wäre

Dann kehrten die beiden Frauen um. Die erste Frau sagte: «Komm, wir wollen rasch ins Dorf zurückkehren und die Farbe von unsern Körpern entfernen, nicht daß er zurückkommt und an uns Farbe entdeckt.» Da kehrten die Frauen um und gingen ins Dorf, wo sie sich am Wasser wuschen und alle Farben, die Erde und die Blätter entfernten. Sie sahen nun aus wie zuvor. Es war nichts mehr von ihrem Schmuck zu sehen. Sie sahen aus wie zuvor.

Funktion XIII Der Mann kehrt erst spät keim

Als es dunkel wurde, kehrte der Mann zurück. Als er im Wald vor den beiden davongeeilt war, blieb er noch längere Zeit dort, bevor er zurückkehrte, solange, bis es Nacht geworden war. Erst dann kehrte er ins Dorf zurück. Die beiden Frauen hatten auf ihn lange warten müssen. Sie hatten sich schon gesagt: «Ich glaube, er will im Wald übernachten.» – Er kam erst, als es schon dunkel war. Er weckte seine beiden Frauen.

Funktion XIV Die Frauen fragen ihren Mann nach dem Grund seines langen Ausbleibens

Diese fragten: «Wo bist du so lange gewesen?» Er antwortete: «Ich bin im Wald gewesen, ich habe ein wenig geschlafen und bin dann gekommen.» So sagte er seinen beiden Frauen.

Funktion XV Der Mann und seine Frauen verhalten sich so, als wenn nichts geschehen wäre

Da erhoben sich die beiden Frauen. Er ging in sein kleines Männerhaus und machte dort ein Feuer. Er blieb dort, bis es Morgen wurde. Dann bereiteten die Frauen eine Sagospeise zu. Sie setzten sich zu ihm und aßen in der Nähe des Feuers.

Funktion XVI Der Mann kommt dem Tun seiner Frauen auf die Spur

Der Mann dachte: «Ich will mir nun meine Frauen näher ansehen.» Er musterte die erste Frau. Er sah sich ihr Gesicht, ihre Augenbrauen an. Er sah sich das Gesicht aufmerksam an, dann den Körper, aber er entdeckte nichts. Dann musterte er das Gesicht der zweiten Frau. Er entdeckte ein wenig Farbe, die sie nicht gewegewaschen hatte. Er dachte: «Ja, es sind meine beiden Frauen gewesen.»

Funktion XVII Der Mann geht mit seiner ersten Frau in den Garten

Am nächsten Tag fragte er sie: «Wer von euch will mit mir in den Garten gehen?» Da antwortete die erste Frau: «Ich.» Da ging der Mann mit seiner ersten Frau in den Garten. Die

zweite blieb im Dorf zurück. Die erste Frau schnitt Bananen vom Baum, pflückte Papaia. Sie sammelte die Früchte ein und legte sie bereit. Sie band sie zusammen, um sie dann nach Hause zu tragen.

Funktion XVIII Er schlägt ihr den Kopf ab und bedeckt die Leiche mit Bananenblättern

Der Mann gab vor, in den Garten seiner zweiten Frau zu gehen, aber er versteckte sich und erschoss seine erste Frau mit dem Speer. Dann hieb er ihr mit dem Messer den Kopf ab. Sie war tot. Er schnitt Bananenblätter ab und bedeckte damit die Leiche.

Funktion XIX Er kehrt ins Dorf zurück

Dann kehrte er ins Dorf zurück. Es war Nacht, als er dort ankam. Die zweite Frau fragte ihn: «Wo ist die andere Frau, wo ist sie geblieben?»

Funktion XX Er gibt vor, seine erste Frau sei zu ihrem Bruder gezogen

Der Mann antwortete: «Die Frau ist zu ihrem Bruder gegangen; sie ist ins Dorf zu ihren Eltern gezogen. Ich habe ihr gesagt, sie solle nur gehen. Sie könne dort solange bleiben, wie sie wolle. Dann solle sie wieder zu mir zurückkehren.»

Funktion XXI Er fordert die zweite Frau auf, mit ihm die erste Frau abzuholen

Als vier Tage verflossen waren, sagte er zu seiner zweiten Frau: «Morgen in der Frühe sollst du Sagofladen backen. Ich glaube es ist besser, wenn wir zwei meine erste Frau abholen; sie ist ja immer noch nicht zurückgekehrt.» So sprach der Mann zu seiner zweiten Frau. Am frühen Morgen buk sie viele Sagofladen und legte sie in eine große Sagotasche. Sie gingen miteinander fort. Sie gingen in den Garten.

Funktion XXII Die zweite Frau entdeckt im Garten die Leiche ihrer Mitfrau

Die zweite Frau roch den Verwesungsgeruch. Viele Fliegen hatten sich dort versammelt, im ganzen Garten und besonders bei der Bananenstaude, da der Mann ja dort die Frau getötet und versteckt hatte und der Leichnam nun verwesete. Die zweite Frau näherte sich der Bananenstaude. Da sah sie die Leiche, auf der viele Fliegen saßen. Sie war mit Blättern bedeckt, aber sie roch fürchterlich.

Funktion XXIII Der Mann befiehlt ihr, die Leiche zu essen

Da sagte der Mann zu ihr: «Bring die Blätter fort, stell dann den Korb mit den Sagofladen hierher und iß die Leiche der Frau! Wenn du sie nicht aufessen willst, werde ich dich mit diesem Messer töten.» Die Frau antwortete: «Aber wir essen doch keine Leichen (Pidgin: mipela i no save kaikai dispela samting hia), warum soll ich sie aufessen?» Aber der Mann beharrte darauf; die Frau dagegen sträubte sich. Da wollte der Mann sie gerade töten; sie fürchtete sich.

Funktion XXIV Die Frau ißt den Leichnam auf

Sie nahm einen Sagofladen und begann von dieser ersten Frau, die schon verweset war, zu essen. Sie aß, aß, aß, bis sie die tote Frau ganz aufgegessen hatte, diese verwesete Leiche. Sie hatte dazu den ganzen Korb mit Sagofladen gegessen. Der Mann hatte auf sie aufgepaßt, damit sie auch alles esse.

Funktion XXV Der Mann gibt ihr einen Stab, damit sie sich darauf stützen kann

Dann schnitt er einen Stab und gab ihn ihr. Er sagte: «Nimm diesen Stock, du kannst dich auf ihn stützen und damit gehen, ganz langsam. Dann kehren wir ins Dorf zurück.»

Funktion XXVI Die Frau ist unfähig, aufzustehen

Die Frau versuchte aufzustehen, aber sie war nicht in der Lage dazu. Sie war nun viel zu dick (Pidgin: tait tru), weil sie viel zu viel hatte essen müssen. Sie war nicht mehr in der Lage zu gehen.

Funktion XXVII Der Mann verläßt die Frau

Da sagte der Mann zu ihr: «Du mußt es ja wissen, du kannst dich hier hinlegen. Wenn du willst, kannst du sterben oder sonst machen, was du willst», so sprach er zu seiner zweiten Frau und verließ sie.

Funktion XXVIII Die Frau furzt, sie kann nicht defäzieren

Die Frau blieb allein zurück. Sie lag auf dem Boden. Sie drehte und wendete sich, sie blieb lange Zeit so liegen. Sie furzte, furzte. Da wurde der Leib ein klein wenig leichter, denn sie war nicht mehr in der Lage zu defäzieren. Sie war immer noch sehr dick. Als der Mann sie verlassen hatte und sie am Boden lag, hatte sie Durst. Aber sie hatte kein Wasser bei sich. Sie konnte nicht defäzieren. Sie fühlte sich schlecht, sie konnte nur furzen. Sie wollte Wasser trinken. Sie wußte, wo sich die nächste Wasserstelle befand. Sie bewegte sich am Boden vorwärts. Sie drehte und wendete sich, bis sie in der Nähe des Wassers lag. Sie furzte die ganze Zeit über, und es ging dabei sehr laut zu.

Funktion XXIX Ein Wassergeist-Krokodil hört den Lärm und nähert sich der Frau

In der Nähe lebte ein Wassergeist-Krokodil. Dieses Krokodil schwamm oft an der Wasseroberfläche, und es hörte den Lärm, der entstand, wenn die Frau furzte. Es fragte sich: «Was macht denn solchen Lärm? Es sah sich um. Da sah es die Frau am Boden liegen. Das Krokodil kletterte langsam dorthin, wo die Frau lag.

Funktion XXX Das Krokodil erkundigt sich nach dem Leiden der Frau

Als er (der Krokodil-Mann) nahe bei ihr war, fragte er: «He, Frau, was machst du hier, warum liegst du seit so vielen Tagen nur am Boden?» Die Frau sah das Krokodil und fragte: «Warum bist du gekommen?» – «Ich bin gekommen, weil ich dich nach dem Grund fragen wollte, warum du daliegst?» Da antwortete die Frau: «Mein Mann hat mir dies angetan. Mir geht es sehr schlecht. Ich wollte Wasser trinken, ich kroch näher und näher ans Wasser heran. Ich sehe das Wasser nur, aber ich war nicht kräftig genug, um Wasser zu holen. Deshalb liege ich hier. Sieh, wie aufgebläht mein Bauch ist. Ich kann nicht aufstehen. Ich kann nicht defäzieren oder urinieren.»

Funktion XXXI Das Krokodil verspricht ihr Wasser

Da sprach das Krokodil zu ihr: «In der Nacht mußt du den Mund aufsperrn, es wird regnen. Dann wird es dir besser gehen.» Nachdem das Krokodil das gesagt hatte, kehrte es

ins Wasser zurück. Die Frau dachte: «Was ist das für eine Art Mann, der mit mir gesprochen hat und was für Wasser wird das sein!» Sie schlief daraufhin ein.

Funktion XXXII In der Nacht trinkt die Frau Regen, der ihren Leib abschwellen läßt

In der Nacht regnete es. Sie öffnete den Mund, und der Regen tröpfelte hinein. Er drang in ihren Leib hinab. Sie trank, trank, trank. Da fühlte sie sich ein wenig besser. Sie sagte sich: «Jetzt fühle ich mich besser.» Sie furzte immer noch, aber sie fühlte sich danach erleichtert. Der Leib war nun wieder schlank, aber sie konnte immer noch nicht defäzieren.

Funktion XXXIII Das Krokodil erkundigt sich nach dem Befinden der Frau

Das Krokodil kehrte zurück und fragte sie: «O Frau, wie geht es? Soll ich dir etwas zu essen bringen?» Die Frau antwortete: «Nein, ich kann noch nichts essen. Mein Leib ist noch nicht ganz schlank.» Das Krokodil besuchte sie immer wieder und fragte, ob es ihr etwas zu essen bringen sollte.

Funktion XXXIV Die Frau gewinnt ihre ursprüngliche Gestalt zurück

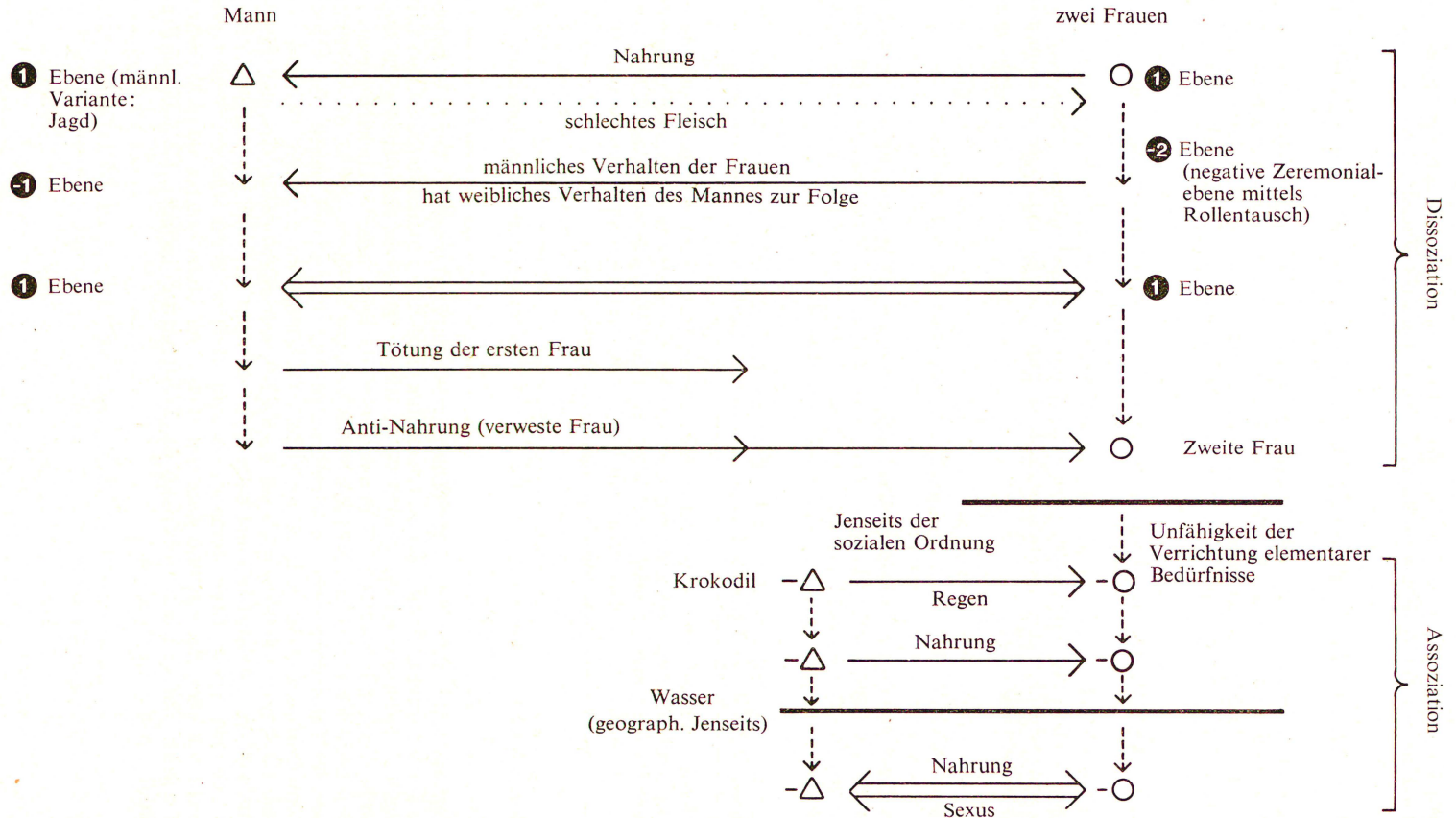
Eines Tages war ihr Leib wieder ganz schlank. Sie setzte sich langsam auf und versuchte aufzustehen. Sie sagte: «Jetzt bin ich wieder in Ordnung.» Sie setzte sich. Das Krokodil kam zu ihr und fragte: «Ich sehe, du kannst dich nun aufsetzen. Ist dein Leib nun ganz schlank?» Die Frau antwortete: «Ja, es ist wieder alles in Ordnung.»

Funktion XXXV Das Krokodil baut der Frau ein Haus

Das Krokodil sagte: «Ich werde für dich ein kleines Haus bauen.» Er nahm das Messer, die Axt und fällte Bäume und schnitt Blätter. Er ließ die Pfosten in die Erde ein, legte Baumstämme darüber, machte einen Fußboden, das Dach. Es wurde ein kleines Haus. Die Frau setzte sich in das Haus. Das Krokodil brachte ihr Nahrung. Sie nahm sie und aß. Dann versuchte sie zu defäzieren und zu urinieren. Es gelang ihr.

Funktion XXXVI Das Krokodil führt sie als Ehefrau in sein Dorf unter der Wasseroberfläche

Da sagt das Krokodil zu ihr: «Ich möchte dich in mein Dorf nehmen.» Die Frau antwortete: «Wir können nicht im Wasser leben. Ich möchte nicht ertrinken und sterben.» Das Krokodil erwiderte: «Nein, nur an der Oberfläche ist Wasser. Darunter befindet sich das Dorf mit Menschen. Ich will dich dorthin mitnehmen.» Die Frau sagte: «Ich habe Angst.» Aber das Krokodil sprach: «Nein, du brauchst keine Angst zu haben, nur an der Oberfläche ist Wasser. Ich belüge dich nicht. In kürzester Zeit sind wir dort. Wir gehen, und wir werden bald im Dorf sein, es ist ganz in der Nähe.» Da willigte die Frau ein: «Gut, wir wollen gehen.» Sie fragte: «Soll ich mich auf deinen Rücken setzen?» Das Krokodil antwortete: «Nein, steig auf meinen Kopf und halte dich fest!» Das Krokodil brachte sie in sein Dorf. Dort heiratete er (der Krokodilmann) sie, und sie gebar einen Knaben. Später gebar sie noch ein Mädchen. Sie war nun ganz seine Frau. Der Mann brachte sie nicht mehr in ihr Dorf zurück; das sich oben (oberhalb der Wassergrenze) befindet. Sie war die Frau des Krokodils, und es sorgte für sie.



Auch in dieser Mythe, die die Auseinandersetzung zwischen Individuen zeigt, bietet sich die gleiche Ausgangslage wie in jener, welche die Auseinandersetzung zwischen geschlechtsspezifischen Gruppen schilderte. Wie aus dem oben abgebildeten Schema hervorgeht, bildet auch hier der Austausch von Nahrung (und damit auch von Sexus) die grundlegende Beziehung zwischen dem Mann und seinen beiden Frauen. Auch hier entsteht Streit (und damit eine Dissoziation), als eine Störung in dieser Beziehung auftritt. Sie äußert sich in der minderwertigen Fleischqualität (Innereien), die der Mann seinen Frauen heimbringt, während er selbst die guten Stücke verzehrt. Die Frauen rächen sich dafür an ihrem Mann, indem sie sich eine 2. Ebene schaffen. Die 2. Ebene ist sonst – wie wir in den vorangegangenen Beispielen gesehen haben – den Männern vorbehalten. Weil die Frauen sich diese «Ebene» aneignen, was ihrer Rolle als Frauen und in bezug auf die Zeremonialebene der üblichen Rolle als Zuschauerin widerspricht, wurde diese Zeremonialebene mit 2^{-1} bezeichnet. Die Frauen schaffen die Zeremonialebene; es fehlt ihr zwar der Charakter des ausgewogenen Zeremonialhaften (sie ist vielmehr spontan, regellos), trotzdem spielt sie gegenüber dem Vertreter des anderen Geschlechts die gleiche Rolle wie diejenige der Männer. Durch ihr Verhalten in dieser Zeremonialebene zwingen die Frauen den Mann in eine Rolle, die sonst als nur den Frauen adäquat bewertet wird: Die Rolle des beeindruckten oder sich fürchtenden Zuschauers. Nach dieser Rollenverkehrung verhalten sich der Mann und seine Frauen wieder rollenkonform. Sobald der Mann seinen Frauen auf die Schliche gekommen ist, tötet er seine erste Frau. Die zweite Frau stellt er vor die Wahl, zu sterben oder den verwesenen Leichnam aufzuessen. Die Frau ißt diese Antinahrung, womit sie – unter Zwang – die Grenze der sozialen Ordnung überschreitet. Sie kann nicht mehr gehen wie ein Mensch, sondern kann sich nur noch kriechend vorwärtsbewegen. Sie ist auch unfähig, die elementaren Bedürfnisse zu verrichten. Durch das laute Furzen der Frau wird ein Wassergeist-Krokodil herbeigelockt, das mit der Frau Kontakt aufnimmt. Dieses Krokodil steht – ähnlich wie die Frau – jenseits der sozialen Ordnung¹⁹. Der Krokodil-Mann verhilft der Frau zu Wasser in Form von Regen (Wasser, das von den Wolken auf die Erde²⁰ fällt und dem somit eine vermittelnde Funktion zukommt), das sie trinkt. Dank dem Wasser erlangt sie wieder ihre frühere Gestalt, nicht aber ihren früheren Status als «normale» Frau. Nach dem Überschreiten der Grenzen der sozialen Ordnung wird auch die geographische Veränderung vollzogen: das Verlassen des Diesseits – die Welt oberhalb der Wasseroberfläche – und das Sich-Niederlassen im Jenseits – die Welt unter Wasser. Dort nimmt die Frau, die nun als \bigcirc^{-1} bezeichnet ist, mit dem Krokodil, dem Mann \triangle^{-1} , die Beziehung Nahrung/Sexus auf.

15.1. *Die Resultate der Mythenanalyse*

In allen hier vorgelegten Mythen nimmt das Verhältnis zwischen Männern und Frauen eine zentrale Position ein. Immer geht es darum – wenigstens in den männlichen Mythen –, die Trennung der Bereiche von Mann und Frau zu wahren und eine ausgewogene Beziehung zwischen beiden aufrechtzuerhalten. Immer ist es eine Störung der offensichtlich fragilen Beziehungen, die den Ablauf der Mythen bestimmt. Das Ablaufschema selbst ist durch zwei Hauptphasen, Dissoziation – Assoziation, gekennzeichnet, oder anders ausgedrückt: in den vorliegenden Mythen wird die Entstehung (oder das Vorhandensein) eines Konflikts und dessen Lösung aufgezeigt.

¹⁹ LEVI-STRAUSS (1971 : 368) teilt die Tiere danach ein, welche Nahrung sie fressen. Das Krokodil, das weitgehend als Aasfresser betrachtet wird, steht damit auf der gleichen Stufe wie die aasfressende Frau.

²⁰ Der Himmel, genauer: die Wolken gelten als männlich, die Erde als weiblich.

Wie nun zeigt sich das Verhältnis zwischen Männern und Frauen in den Mythen?

Allein schon die von uns vorgenommene Trennung in die primären Oppositionen männlich–weiblich zwingt fast den Begriff des «Antagonismus»²¹ auf, der eine gewisse Dynamik ausdrückt, oder «Geschlechtertrennung» (ein eher statischer Begriff). Wie wir gesehen haben, ist das Verhältnis zwischen Männern und Frauen nicht starr und statisch, sondern dynamisch. Daneben gibt es (fast idealtypisch formulierte) männliche und weibliche Bereiche, die eher statischen Charakter haben. Aus diesem Grund wäre wohl für die Kennzeichnung der Beziehungen zwischen Männern und Frauen der Begriff des Antagonismus vorzuziehen. Antagonismus aber beinhaltet ein «Seilziehen» von zwei Seiten (in diesem Fall von Männern und Frauen). Dabei wäre wohl für die Iatmul folgendes zu berücksichtigen: Im Denken (und Empfinden) der Iatmul-Männer und -Frauen besteht ein entscheidender Unterschied: der Mann ist bestrebt, sich mit aller Deutlichkeit und Konsequenz von den Frauen abzuheben. Zwischen dem männlichen und dem weiblichen Bereich ist eine «Durchlässigkeit», ein Verwischen der Grenzen unerwünscht. Dies zeigt die Mehrzahl der Varianten der hier vorgelegten Mythen: eine Mobilität zwischen beiden Bereichen und ein Überschreiten der Grenzen in beiden Richtungen wird nicht geduldet (auch Kolimbanje vermag nicht den übrigen Männern zu folgen, weil er sich – ein einziges Mal – nicht an ihre Abmachungen gehalten hat; er fällt buchstäblich in den weiblichen Bereich.) Die Frau dagegen strebt «Synthese» an, ihr widerspricht die strenge Zweiteilung mit ihren Grenzen. Für sie ist (als Konsequenz des bisher Gesagten) die Welt einheitlicher, ein Ganzes, während sie für den Mann eher zweigeteilt ist²².

Stellt man diese unterschiedliche Mentalität (wie wir dieses andere Denken nennen wollen) oder Einstellung von Iatmul-Mann und Iatmul-Frau in Rechnung, so hält der Geschlechtsantagonismus insofern einen neuen Aspekt, als er unter ungleichen Voraussetzungen stattfindet: die Männer bemühen sich um eine Trennung der beiden Lebenssphären von Mann und Frau. Die Frauen, die zwar in derselben Gesamtkultur, dominiert von der Ideologie der getrennten Welten und der unterschiedlichen Bewertung dieser beiden Sphären, leben, streben letztlich eine Gemeinschaft an. Dies jedenfalls ziehe ich als Schlußfolgerung aus den als «weiblich» bezeichneten Mythenvarianten. Typischerweise wurden die beiden weiblichen Varianten von den Erzählerinnen im Anschluß an eine männliche Variante geschildert und von Sabwandshan sogar explizit in einen Zusammenhang damit gesetzt²³.

Aus diesen Tatsachen ergibt sich eine Uneinheitlichkeit im Verhältnis der Geschlechter zueinander (die Männer eine Loslösung von den Frauen, die Frauen eine Gemeinschaft mit den Männern anstrebbend), ein Sachverhalt, von dem Ethnologen

²¹ Vgl. STAGL (1971: 11–12) zu den Begriffen «Dichotomie», «Dualismus» und «Antagonismus».

²² WEIDKUHN (1972: 7) hat für diese männliche Zweiteilung der Welt die Ausdrücke «Liebeswelt» und «Arbeitswelt» geprägt.

²³ Der Korrektheit halber sei festgehalten, daß diese beiden weiblichen Varianten die einzigen waren, die ich aufnehmen konnte. Der – meiner Meinung – fundamentale Unterschied fiel mir erst bei der Bearbeitung des Feldmaterials auf. Immerhin habe ich von keinem männlichen Informanten, auch nicht andeutungsweise, Schilderungen zu hören bekommen, die mit den weiblichen Varianten vergleichbar gewesen wären. Auf die auftauchende Frage, warum nicht mehr Frauen weibliche Mythen erzählt haben, weiß ich keine sichere Antwort. Sabwandshan und Mingu sind zwei Frauen, von denen ich besonders zahlreiche Mythen aufnehmen konnte. Vielleicht so viele, daß sie schließlich über das reflektierten, was sie einer außenstehenden Beobachterin (die mit ihrem Mann in einem für Iatmul-Begriffe außergewöhnlichen Verhältnis lebt) erzählten. Mit anderen Frauen dagegen hatte ich bezüglich von «stori» nur unregelmäßigen Kontakt, mit Ausnahme von Wombre, die aber nicht Pidgin sprechen konnte, weshalb wir kaum allein miteinander gesprochen haben.

bisher kaum Notiz genommen haben²⁴. In gesamtgesellschaftlicher Sicht kann man sagen, daß die Frauen somit eher zentripetal, die Männer zentrifugal wirken.

Das Verhältnis von Mann und Frau zur Gesamtkultur der Iatmul ist entsprechend unterschiedlich. Erst die Zeremonialebene (und verbunden damit eventuell die kosmologische Ebene) vermag dem Mann genügend Selbstsicherheit und Selbstbestätigung zu verleihen, damit er gegenüber der «einheitlichen» Frau bestehen kann. Die Frau dagegen vermag sich dem Mann direkt – ohne Zwischenbereiche – zuzuwenden. So betrachtet dürfte Firestone (1972: 148) nicht ganz unrecht haben, wenn sie, freilich überspitzt formuliert und aufgrund von Material aus der westlichen Gesellschaft, feststellt: «The relation of women to culture²⁵ has been indirect ... the present psychical organization of the two sexes dictates that most women spend their emotional energy on men, whereas men «sublimate» theirs into work. In this way women's love becomes raw fuel for the cultural machine.»

²⁴ FORGE (1972: 536) sagt: «It would, I think, be true to say that in New Guinea women are considered a part of nature...» Dies mag aus der Sicht der Iatmul-Männer zutreffen, aus der Sicht der Frauen bestimmt nicht, weil sie – entsprechend ihrem Denken – die Männer ebenfalls mit einbeziehen würden.

²⁵ FIRESTONE verwendet hier einen anderen Kulturbegriff, als er in der Ethnologie allgemein üblich ist. Mit «Kultur» meint sie wohl das, was wir in unserer Betrachtung als «Zeremonialebene» und «kosmologische Ebene» bezeichnet haben.

Zusammenfassung

In dieser Arbeit wurde versucht, die verschiedenen Lebenssphären von Männern und Frauen und die ihnen zugeordneten Wertsysteme aufgrund systematischer Untersuchungen (Fragebogen, freie Gespräche, Beobachtungen) herauszuschälen. Mittels detaillierter Einzelstudien wurden verschiedene Lebensbereiche der Frauen für sich untersucht, mit dem Ziel, die einzelnen Daten in einen größeren Zusammenhang zu stellen, um auf diese Weise die Rolle der Frau in der Gesamtkultur der Iatmul, fußend auf belegten Angaben, zeichnen zu können.

Zwar lagen bereits verstreute Angaben zur Rolle der Frau bei den Iatmul vor, so von Margaret Mead (über das Dorf Tambunum und die den Iatmul benachbarten Tchambuli) und von Gregory Bateson (vor allem in seinem Buch «Naven»). Doch unterscheiden sich die Publikationen dieser beiden Autoren durch ihren Ansatz, die Methoden und auch die Zielsetzung wesentlich von jenen, die dieser Arbeit zugrunde liegen. So hat Mead in ihren Berichten über das Verhalten von Mann und Frau einen Hauptakzent auf den Kulturvergleich gelegt, in der Absicht, die Werte und Normen, die in der europäisch-amerikanischen Gesellschaft galten und (eventuell noch gelten) zu relativieren und die Kulturgebundenheit der Rollenausformung von Mann und Frau aufzuzeigen. Um dies verwirklichen zu können, hat sich Mead (z. B. in ihrer Arbeit über die Tchambuli) an ein breiteres Publikum gewandt, was sich in der Auswahl des gesammelten Feldmaterials und auch in der Art und Weise der Präsentation niedergeschlagen hat (das Zielpublikum ihrer fundierten Monographie über die Arapesh dagegen ist ein kleinerer Kreis: Ethnologen). Deshalb liegen heute von Mead nur verstreute, teilweise allzu verallgemeinernde Aussagen über das Mittelsepi-Gebiet vor; detaillierte Studien über das Thema Frau fehlten.

Bateson, der mit «Naven» zweifellos ein Standard-Werk über die Iatmul verfaßt hat, hat in seinem Buch einen Hauptakzent auf bestimmtes zeremonielles Verhalten von Männern und Frauen (in den Naven-Zeremonien) gelegt, oder um es in seinen eigenen Worten wiederzugeben: «The present work is a description of certain ceremonial behaviour of the Iatmul people of New Guinea in which men dress as women and women dress as men, and an attempt ... to relate this behaviour, not only to the structure and pragmatic functioning of Iatmul culture, but also to its ethos» (21958: 2). So hat Bateson die Kultur der Iatmul vom Aspekt der Naven-Zeremonien her, die in der vorliegenden Arbeit nur zum Teil beschrieben werden und hier eine untergeordnete Rolle spielen, aufgerollt. Das Verhältnis zwischen Mann und Frau und ihr Verhalten hat Bateson vor allem unter diesem Blickwinkel geschildert, wobei er andere Aspekte der Kultur, z. B. die Nahrungsbeschaffung und die Stellung der Frau im Haus – was in der vorliegenden Arbeit detailliert ausgeführt wird –, eher als Illustration herangezogen hat.

Wie schon in der Einleitung erwähnt, habe ich versucht, die Rolle der Frau einerseits vom Standpunkt eines außenstehenden Beobachters zu untersuchen und sie andererseits vom Standpunkt der Iatmul-Frauen und dem der Iatmul-Männer zu betrachten und zu verstehen, wobei ich besonderes Gewicht auf den engen Kontakt mit den Frauen gelegt habe.

Die Resultate meiner Arbeit lassen sich – um es vorerst auf eine Kurzformel zu reduzieren – folgendermaßen umreißen: Männern und Frauen sind verschiedene Lebenssphären mit unterschiedlichen Wertsystemen zugeordnet, die selbst dort wirksam sind, wo sich die Bereiche von Männern und Frauen überschneiden.

Im einzelnen setzen sich die Resultate, die die Grundlage dieses hier eher vereinfacht wiedergegebenen Fazit bilden, folgendermaßen zusammen:

Das Ergebnis der *Fischumfrage* zeigte, daß die Frau die Hauptverantwortliche für die Versorgung ihres Haushaltes mit Fisch ist. Aber viele Frauen fangen mehr Fisch, als sie zur Deckung des eigenen Bedarfes benötigen. Die überzähligen Fische werden an andere Haushalte weitergegeben. Unter den Frauen besteht ein *Austauschsystem*, das nach außen mit wenig sozialem Prestige belegt ist. Der Gedanke des Austausches, des Gebens, Nehmens und Zurückgebens, ist in der Kultur der Iatmul ausgeprägt. Auch unter den Männern besteht ein Austauschsystem, das von ganz anderer Qualität ist als das der Frauen. Während eine einzelne Frau nach verwandtschaftlichen und lokalen Kriterien sowie nach individuellen Gesichtspunkten einen Beziehungskreis mit anderen Frauen aufbaut, ist der Mann an ein vorgegebenes, fast starres System gebunden. Das Austauschsystem der Männer, das sich am augenfälligsten im shambla (wie es sich in Kararau darbot) kristallisiert, ist in sozialer Hinsicht mit viel Prestige belegt. Der Austausch unter den Frauen erfolgt praktisch informell. Die unter Männern streng eingehaltene Regel des Gebens, Nehmens und Zurückgebens findet hier weniger strenge Anwendung. So scheint es für eine Frau nicht so wichtig zu sein, welche Anzahl Fische sie einer andern Frau gibt und ob sie die gleiche Menge zurückerhält; wichtiger ist vielmehr, daß man mit gewissen Frauen in einer lockeren aber kontinuierlichen Austausch-Beziehung steht. Anders bei den Männern. Bei einem zeremoniellen shambla-Fest der Männer kommt es darauf an, daß jeder Mann genau den Wert an Nahrungsmitteln zurückgibt, den er zu einem früheren Zeitpunkt von der Gegenpartei erhalten hatte. Die Betonung des gleichen Wertes des Gegebenen und des Genommenen zeigt sich darin, daß die Männer Buch darüber führen, was ein jeder ein Jahr zuvor erhalten hat und was er nun zurückgeben muß. Das Austauschsystem der Frauen hat nicht nur einen gesellschaftlichen Wert wie das der Männer (das aus der Religion legitimiert wird). Es ist zugleich ein Versorgungssystem, das dahingehend wirkt, daß am Fischfang verhinderte Frauen, z. B. nach einer Geburt oder nach einem Todesfall, regelmäßig mit Fisch versorgt werden. Vom Austauschsystem der Frauen sind die Männer ausgeschlossen. Umgekehrt nehmen auch keine Frauen am shambla-Fest der Männer direkt teil.

Ähnlich wie die Fischverteilung ist der *Aufbau der Sagoversorgung* – ein weiterer Punkt dieser Arbeit – organisiert. Es besteht aber ein wichtiger Unterschied zwischen beiden Verteilungsprinzipien. Während Fische direkt weitergegeben werden, findet die Sagoversorgung auf einer anderen Ebene statt. Eine Frau gibt nicht Sago weiter, den sie für sich selbst vom Markt gebracht hat, vielmehr übernimmt sie, die zum Markt fährt, das Tauschgeschäft für eine andere Frau, die aus irgend einem Grund zuhause bleiben muß. Die zuhause Gebliebene gibt der Marktbesucherin Fische (oder Tabak) mit, für die sie Sago erhalten möchte. Sago wird nie in dem Sinn weitergegeben, wie dies beim Fisch der Fall ist.

Der Kreis der Frauen, mit dem eine einzelne Frau in Beziehung steht, ist bei der Sagoversorgung kleiner. Er ist auf die nächsten Verwandten beschränkt, wenn diese das gleiche Haus oder nebeneinanderliegende Häuser bewohnen. In den meisten Fällen steht eine Frau bei der Sagoversorgung mit den gleichen Frauen, an die sie auch Fische verteilt, in Kontakt. Jedoch gibt es Ausnahmen. So hat sich gezeigt, daß zwei Frauen, die nach den Resultaten der Fischenquête enge Beziehungen miteinander pflegten, bei der Sagoversorgung nichts miteinander zu tun hatten, weil beide Frauen

in der Lage waren, selbst zum Markt zu fahren. Keine der Frauen war mit der Betreuung von Kleinkindern beschäftigt, und keine der beiden war zu alt oder zu schwach, um die Strapazen der Fahrt auf sich zu nehmen.

Die Organisation der Sagoversorgung hat eher den Charakter eines *lebensnotwendigen Versorgungssystems*, während bei der Fischverteilung persönlichen Neigungen eine größere Spielbreite eingeräumt ist. Da der Beziehungskreis bei der Sagoversorgung kleiner ist als bei der Fischverteilung, ist die einzelne Frau, die nicht selber zum Markt fahren kann, in erhöhtem Maß auf die Frauen angewiesen, die ihr Sago nach Hause bringen. – Bateson hat über das *shambla* der Männer berichtet. Daß aber unter den Frauen ein, von dem der Männer qualitativ verschiedenes Austauschsystem mit Nahrungsgütern die die Frau selbst beschafft, besteht, ist neu und verdeutlicht den (informellen) Zusammenhalt unter den Frauen.

Der *Tauschmarkt* – ein weiterer Gegenstand meiner Untersuchungen – zählt zur Sphäre der Frauen. Nicht nur, daß der Tauschmarkt mit Gaikorobi eine für die Bevölkerung lebensnotwendige Funktion hat. Auch die Art und Weise wie Frauen Fisch gegen Sago eintauschen, unterscheidet sich deutlich von der, wie Männer Marktgeschäfte abwickeln. Die Tatsache, daß die Tauschgeschäfte von Frauen übernommen werden, scheint für die Iatmul so etwas wie eine Garantie dafür zu sein, daß kein Streit zwischen den beiden Tauschpartnern, den beiden Dörfern, entsteht. Ein historisches Beispiel hat gezeigt, daß – wenn sich Männer ins Marktgeschäft einmischen – Streit und kriegerische Auseinandersetzungen entstanden. Ähnliches belegt eine Mythe.

Der Tauschmarkt zwischen Gaikorobi und Kararau weist aber noch einen weiteren Aspekt auf: wie Mythen erklären, wurde der Markt von der männlichen Schöpfergestalt Moiem gegründet, wobei die Tauschäquivalente in Sago und Geschlechtsverkehr bestanden. Ja, die Herkunft des Sago überhaupt ergab sich erst aus der Einführung des Geschlechtsverkehrs. Auch diese mythische Tauschbeziehung wurde zerstört, als Männer in dieses Marktgeschehen, an dem nur Frauen und Moiem beteiligt waren, eingriffen. Danach mußten die Menschen mühsam erlernen, wie Sago hergestellt wird, weil die Männer den Schöpfer des Sagos, Moiem, getötet hatten.

Die *Einführung der Geldwirtschaft* hat weitgehend eine qualitative Veränderung der Märkte mit sich gebracht. Neuerdings finden Märkte in Kapaimari und Wewak statt, an denen Männer teilnehmen. Diesen Märkten fehlt der fast sakral anmutende Charakter, den man auf dem Tauschmarkt mit Gaikorobi, aber auch auf dem mit Aibom angetroffen hat. Vielmehr sind diese modernen Märkte, bei denen nicht getauscht, sondern gegen Geld verkauft wird, ein vorwiegend gesellschaftliches Ereignis. Im Zentrum dieser Marktgeschehen steht das Bewußtsein, dabei gewesen zu sein und einen, wenn auch noch so kleinen Erlös erzielt zu haben.

Ein ähnlicher Qualitätswechsel ist durch die Zahlung von Geld anstelle des traditionellen Muschel-«Geld»-Brautpreises – den *Brautpreiszeremonien* wurde in dieser Arbeit besondere Aufmerksamkeit geschenkt, da bis jetzt keine detaillierten Angaben vorlagen – eingetreten. So besteht heute die Tendenz, die Übergabe des Brautpreises als Kauf und weniger als verpflichtende Bekräftigung einer neu geschaffenen sozialen Beziehung zu betrachten.

Die Einführung des Geldes hat auch eine Veränderung im Verhältnis der Geschlechter zueinander mit sich gebracht, indem die Frauen früher die *Verfügungsgewalt* über die von ihnen produzierten Nahrungsmittel in größerem Umfang besaßen. Wie der Verkauf von Tabak und Fisch in Wewak zeigt, gelangen heute in erster Linie die Männer in den Besitz des durch den Verkauf erzielten Geldes.

Die beschränkte Verfügungsgewalt der Frauen über die von ihnen erwirtschafteten Produkte muß aber auch unter einem andern Blickwinkel gesehen werden. Wohl

produziert sie die Nahrung, aber die Produktionsmittel, wie etwa das Kanu, der Fischepeer und die Geräte für den Gartenbau, werden vom Mann hergestellt. Zudem gehört das Land, auf dem z. B. der Tabak angebaut wird, im allgemeinen dem Mann. Nur in Ausnahmefällen ist eine Frau Eigentümerin des Landes, das sie bearbeitet. Andere Produktionsmittel jedoch, wie etwa die Fischreuse und das Fischnetz, werden von der Frau hergestellt. Mit ihnen werden jedoch nicht in kurzer Zeit so viele Fische gefangen wie mit dem Fischepeer.

Selbst bei der Nahrungsbeschaffung kommen – um auf das weiter oben erwähnte Fazit zurückzugreifen – die verschiedenen *Orientierungen von Mann und Frau* zum Ausdruck. Die Frau ist für die regelmäßige *Nahrungsbeschaffung* verantwortlich. Der Mann trägt nur gelegentlich etwas zum Speisezettel der Familie bei. Die Art und Weise, wie Nahrung beigebracht wird, unterscheidet sich je nach dem, ob dies ein Mann oder eine Frau ausführt. Beim Fischfang bedeutet vor allem das Speeren von Aalen für den Mann so etwas wie ein Jagderlebnis. Für die Frau ist das Speeren von Fischen etwas Alltägliches, wobei seltener Emotionen damit verbunden sind. Besonders deutlich zeigt sich der emotionale Aufwand der Männer bei Schweinejagden. Es entspricht auch den Vorstellungen der Männer, daß sie Schweine, die sie selbst erlegt haben, nicht essen dürfen, sondern derjenigen Männergruppe offerieren müssen, die an der Jagd nicht beteiligt war. Solche Verbote kennen die Frauen nicht. Sie wären wahrscheinlich im Alltag nicht durchführbar, da sonst ein ausgefeiltes, institutionalisiertes Versorgungssystem unerläßlich wäre. – Schweine jedoch werden nur selten verzehrt; sie gelten als Festschmaus. Ihr Fleisch dient der gelegentlichen Bereicherung des Speisezettels, wobei man es sich eher erlauben kann, selbst geschossene Schweine anderen Menschen zu offerieren. Die außerordentliche Stellung und Bewertung der Jagd, die zum Bereich der Männer zählt, schlägt sich auch in der Zubereitung des Fleisches nieder. Obwohl Kochen eine ausgesprochene Frauenarbeit ist, die nie von Männern ausgeführt wird, sengen die Männer den Schweinen die Borsten ab und bereiten sogar das Fleisch zu. Ja, diese Arbeit könnte nicht von einer Frau verrichtet werden.

Im direkten *Verhältnis von Mann und Frau zueinander* – was im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit steht – zeigt sich die unterschiedliche Orientierung der beiden Geschlechter besonders deutlich. Während Frauen sich einen Ehemann wünschen, der um seine Familie besorgt ist und der gerne im Garten arbeitet, äußern sich Männer seltener zu den Qualitäten der idealen Frau. Sie müsse, so sagen sie, für die regelmäßige Nahrungsversorgung aufkommen. Aber für den Mann scheint die Gemeinschaft mit den andern Männern im allgemeinen wichtiger zu sein als die mit seiner Frau.

Beim Anknüpfen sexueller Beziehungen spielt die Frau meistens die aktive Rolle. Die *Sexualität* ist etwas, das bei den Iatmul den Frauen zugeordnet wird. Frauen verkörpern bis zu einem gewissen Grad die Sexualität, während Männer nur vorübergehend in diesen Bereich eintauchen. So ist es auch die Sexualität der Frauen, die für die männliche Welt gefährlich werden kann. Männer, die von mehreren Frauen bedrängt werden, verlassen lieber für einige Zeit das Dorf, als daß sie sich mit ihnen auseinandersetzen. Eine Frau, die mit verschiedenen Männern Beziehungen hat, wird von den Männern als eine schlechte Frau taxiert, während nach der Meinung der Frauen eine solche Frau überhaupt nicht zu verachten ist. Ja, sie finden die Bezeichnung «eine schlechte Frau» völlig unpassend. Eine schlechte Frau sei, so sagten sie, eine Mutter, die ihre Kinder vernachlässige.

Bei den Iatmul haben es die Frauen einfacher, mit einem Mann Beziehungen anzuknüpfen. Offensichtlich bereitet es den Männern eher Schwierigkeiten, von sich aus die Initiative zu ergreifen. So paßt es in das Bild der geteilten Welt, daß die Männer gewaltsam versuchen, eine länger dauernde Beziehung zu Frauen zu schaffen. Diese

gewaltsame Anknüpfung ist am deutlichsten ausgeprägt in den institutionalisierten Vergewaltigungen von jungen Mädchen durch eine Gruppe von Männern. Die Vergewaltigung ist eine von mehreren Möglichkeiten, eine Ehe – wenigstens aus der Sicht der Männer – einzuleiten. Vergewaltigung ist aber auch ein Mittel, mit dem Männer ihre Herrschaft bestätigen. Die davon betroffene Frau wird dadurch mit aller Vehemenz auf ihren Platz verwiesen. Nur so lassen sich die im Rahmen von Zwangsinitiationen durchgeführten Vergewaltigungen von Frauen, die den männlichen Geheimnissen nachspioniert haben, erklären.

Auf anderer Ebene zeigt sich diese Schwierigkeit der Männer, Beziehungen zu Frauen anzuknüpfen, ebenfalls. Während Frauen (wenigstens in Kararau) keinen Liebeszauber kennen, wird er von Männern eher angewandt.

Für die Iatmul-Frauen nimmt das Verhältnis zu ihrem Mann und zu ihren Kindern im Leben einen zentralen Platz ein. Für die Männer dagegen steht das «Familien»-Leben eher an zweiter Stelle. Überspitzt formuliert kann man sagen, daß die Frau bestrebt ist, eine enge Beziehung zu ihrem Mann aufzubauen, während der Mann versucht, die Frau auf Distanz zu halten. – Die Aktivität der Frauen im erotischen Bereich (was schon Mead bei den Tchambuli festgestellt hat) wurde früher noch viel stärker als heute durch Heiratsregeln eingedämmt, für deren Einhaltung die ältere Generation besorgt war. Der Faktor Liebe, wie ihn Iatmul-Frauen verstehen, galt nicht als notwendige Voraussetzung für eine Ehe. Vielmehr wurden individuelle Neigungen zu einem andern als dem vorbestimmten Partner durch Sanguma-Androhung eingedämmt, wenn nicht sogar ganz unterbunden.

Die verschiedene Einstellung und Bewertung der Beziehung zum Partner kommt auch in der Art und Weise zum Ausdruck, wie *Männer und Frauen Konflikte lösen*. Frauen begehen Selbstmord, wenn sie große Sorgen haben, Männer töten den Menschen, der ihnen Sorgen bereitet. Aus dieser Aussage, die durch konkrete Beispiele belegt wurde, geht – in fast extremer Kurzform – die Hinwendung von Mann und Frau zu verschiedenen Bereichen hervor: die Frau tötet sich selbst (Beschränkung auf sich selbst), der Mann wendet sich nach außen, indem er einen andern Menschen tötet.

Im Zusammenhang mit *Menstruation und Geburt* – was ein weiterer Gegenstand meiner Untersuchungen war – klaffen die Bereiche von Mann und Frau am deutlichsten auseinander. Während dieser Zeit, besonders nach einer Geburt, meidet der Mann die Wöchnerin und ihr Neugeborenes streng, denn es besteht die Vorstellung, daß ein Mann, der in Kontakt mit einer Wöchnerin gerät oder der ein neugeborenes Kind berührt, sofort alt und schwach wird. Während dieser Zeit darf eine Frau weder Feuer in ihrer Feuerschale anzünden noch Nahrung für ihren Mann zubereiten. Eine ähnliche Wirkung wie von der Wöchnerin und in schwächerem Maß von der menstruierenden Frau geht auch von einem Ehepaar aus, das häufigen Geschlechtsverkehr hat. Die Kraft oder die Macht, die die beiden dadurch auf sich konzentrieren, ist so stark, daß sie die Pflanzen im Garten vernichtet und die Fische im Wasser zum Verschwinden bringt.

Die Meidung von Frauen, die erst kürzlich geboren haben, muß im Zusammenhang mit der Rolle der Sexualität gesehen werden. Das Gelingen jeden Kultes der Männer hängt u. a. auch davon ab, ob ein Mann die Verhaltensregeln, in deren Mittelpunkt meistens das Verbot des Geschlechtsverkehrs steht, eingehalten hat. Gerade aber die Geburt ist es, der im Denken der Iatmul eine wichtige Stellung zukommt. Wenn die Männer sich aber vor der Frau, die gerade geboren hat (die sich also im geschlechtsaktiven Lebensabschnitt befindet) fürchten, so verbindet ein enges Band den einzelnen Mann mit seiner eigenen Mutter. Die Mütter nehmen im Denken der Iatmul-Männer eine andere Kategorie ein als die jungen Frauen.

Die Frau dagegen steht in einem *Spannungsfeld zwischen Bruder und Ehemann*, wobei aber diese Beziehungen nicht mit denen vergleichbar sind, die ein Mann mit seiner Mutter einerseits und andererseits mit den jungen Frauen, vor allem mit seiner Ehefrau, verbindet. Die Vater-Tochter-Beziehung hingegen ist eher blaß; sie gewinnt erst dann an Farbe, wenn ein Mädchen bei seinem Vater aufwächst, weil die Mutter gestorben ist.

In einem weiteren Abschnitt der vorliegenden Arbeit wurde versucht, aufzuzeigen, daß in der Kultur der Iatmul eine *Verbindung zwischen Gebären und Töten* besteht. Ein Mann, der in den Kontakt mit einer Wöchnerin oder einem Neugeborenen geraten ist, verliert die Fähigkeit, zu töten. Auch in der *Kopffjagd* taucht dieses Verhältnis von Zeugen und Gebären einerseits und Töten andererseits auf. Ein Weg zum Verständnis dieses Phänomens führt über die Bedeutung der Kokosnuß im Denken der Iatmul. Wie Mythenbeispiele zeigen, steht die Kokosnuß stellvertretend für den Kopf. Aus dem Kopf eines Menschen entstand die Kokosnuß. Aber der Kokosnuß kommt noch ein weiterer Bedeutungsbereich zu. Wie aus den Zeremonien im Zusammenhang mit der Brautpreisübergabe hervorgeht, wird einer Frau neben der Aussteuer auch eine Kokosnuß mitgegeben, die schon einen Sproß getrieben hat. Wird der Sproß abgebrochen, so kann die Frau nicht mehr schwanger werden. In dieser Hinsicht steht die Kokosnuß stellvertretend für die Fruchtbarkeit, in gewissem Sinn für die Gebärmutter der Frau. Ähnliches wird aus shipəkundi, die im Zusammenhang mit Zeugung und Schwangerschaft abgehalten werden, klar. Betrachtet man die Kokosnuß unter diesem Blickwinkel, so steht sie stellvertretend für Fruchtbarkeit auf zwei Ebenen: 1. die biologisch begründete Fruchtbarkeit der Frau, die sich am deutlichsten im Gebären eines Kindes zeigt. 2. die Fruchtbarkeit auf sozio-kultureller Ebene, das Gedeihen der Gemeinschaft, was wohl am besten durch den englischen Begriff «prosperity» umschrieben werden kann. Dieses Gedeihen der Gemeinschaft resultiert aus den erfolgreichen Kopffjagden der Männer. Am frappantesten wird der Zusammenhang zwischen Töten und Zeugen aus der folgenden Aussage klar: wenn in der Nacht vor der Kopffjagd das waken eines Mannes das feindliche Dorf besucht und die Seelen der Menschen tötet, die anderntags von Männern physisch getötet werden, so spürt die Frau des Töters jeweils im gleichen Augenblick den Penis eines Vorfahren in sich eindringen.

In einem folgenden Kapitel wurde versucht nachzuweisen, daß die Sexualität der Frau noch in einem weiteren Bereich der Iatmul-Kultur eine Rolle spielt. Die Iatmul unterscheiden zwischen *Zauberei (grndap)* und *Hexerei (kugua)*. Während die Zauberei im Prinzip erlernbar ist – wichtig dazu ist das Wissen der Zaubersprüche sowie das der Geheimnamen des Opfers –, ist die Hexerei, an die Qualität des Menschen, der sie ausübt, gebunden. Früher soll es Männer und Frauen gegeben haben, die nachts Gräber aufsuchten und dort Fleisch von Leichen, vorwiegend vom Kopf, stahlen. Kugua wurde meistens mittels Leichenfleisch ausgeübt. Das Fleisch verbrannten die kugua-Männer oder -Frauen zu Asche, über der sie einen Zauberspruch gegen jemanden sprachen. Das Wissen um kugua wurde innerhalb der Familie, oft von der Mutter auf die Tochter, weitergegeben. Männer und Frauen, die mit dem Fleisch von Leichen Zauberei ausübten, konnten im Gegensatz zu grndap nie ausfindig gemacht werden, weil sie «einen andern Weg» gehen. Es bestehen Hinweise dafür, daß Männer, die kugua ausüben, die Gestalt oder das Wesen einer Frau annehmen. Für das Bild der Frau, das bei den Iatmul aus schillernden Farben besteht, ist dieses Phänomen wichtig. Männer fürchten sich u. a. davor, daß Frauen mit Menstrualblut Zauberei gegen Männer ausüben könnten. Nun gibt es die Vorstellung, daß ein Kind aus dem Blut der Frau und dem Sperma des Mannes entstehe, was damit begründet wird, daß eine schwangere Frau keine monatlichen Blutungen mehr hat. Menstrualblut gilt bis zu

einem gewissen Grad als halbes oder totes Kind. Die Frau besitzt die gefürchtete oder unheimliche Fähigkeit, jeden Monat etwas Totes zu produzieren. Diese unheimliche Fähigkeit, die den Männern gefährlich werden kann, gilt als der Frau innewohnend, oder anders ausgedrückt: die zerstörerische Fähigkeit wird als eine Eigenschaft der Frau betrachtet. In einem bestimmten Sinn mag das Menstrualblut, das als etwas Totes gilt, mit Leichenfleisch gleichgesetzt werden. Unter diesem Blickpunkt wird das Phänomen von kugua verständlicher. Will nun ein Mann mit Leichenfleisch Hexerei ausüben, so besitzt er wohl das mittelnde Objekt, Fleischstücke, nicht aber die Macht darüber, weil er nicht über die zerstörerische Macht oder die gefährdende Fähigkeit, die an die Frau gebunden ist, verfügt. Deshalb muß ein Mann die Gestalt oder das Wesen einer Frau annehmen, wenn er wirksam Macht über das vermittelnde Objekt erlangen und somit einen andern Menschen treffen will. Eine Mythe scheint die vage Auskunft, die hier zur Hypothese erhoben wurde – daß kugua an das Wesen oder die Gestalt der Frau gebunden ist –, zu bestätigen.

Im weiteren wurde die *Rolle der Frau im Kult und in den Mythen* untersucht. Auch in diesem Bereich zeigt sich die ambivalente Vorstellung, die die Männer von den Frauen besitzen. Obwohl vom Kult ausgeschlossen, sind die Frauen – was Bateson und Mead bereits erwähnt haben – als bewunderndes Publikum in vielen Zeremonien notwendig. Am prägnantesten verdeutlicht dies eine Angabe aus Gaikorobi, wonach Männer junge Burschen ausschicken, die sich hinter Bäumen in unmittelbarer Nähe des Marktweges, den die Frauen benützen, verstecken müssen und die auskundschaften, was die Frauen untereinander über das Flötenspiel der Männer sagen, ob sie es als gut beurteilen, oder ob sie etwas daran auszusetzen haben.

Obwohl die Frauen in vielen Fällen wissen, was die Männer im Männerhaus oder in der Zeremonialumzäunung abhalten, sind sie doch darauf bedacht, die Männer über ihr Wissen im unklaren zu lassen. Ja, sie bewundern die Männer, die so viele geheimnisvolle Dinge zu verrichten wissen. Es würde keiner Frau einfallen, sich über das kultische Leben der Männer zu mokieren.

In zahlreichen Mythen sind es Frauen, die die wichtigsten Gestalten sind. Das Motiv der Urfrauen, weibliche Schöpfergestalten, die lebten, bevor die heutigen Menschen entstanden, taucht immer wieder auf.

Das *Wissen von Mythen*, das Männer und Frauen besitzen, bildete einen weiteren Gegenstand meiner Untersuchungen. Die Frauen sind im allgemeinen davon überzeugt, daß nur Männer wahre Mythen kennen. Tatsächlich besitzen die Iatmul zwei verschiedene Bezeichnungen, die auf Erzählgut angewendet werden: 1. «wundumbu nyanget» sind Geschichten, die Frauen und Kinder wissen. 2. Als «kip» werden geheime Mythen der Männer bezeichnet. – Nachdem ich zahlreiche mythische Erzählungen von Männern und Frauen aufgenommen hatte – wobei die Männer immer behaupteten, die Frauen wüßten keine Mythen –, zeigte sich, daß aufgrund inhaltlicher Kriterien kein strenger Unterschied zwischen «wundumbu nyanget» und «kip» gemacht werden kann. Es ergab sich folgendes Bild: «wundumbu nyanget» heißen solche Mythen, die einmal «kip» gewesen waren und durch irgendeine Indiskretion allgemein bekannt wurden. Jeder Clan vermeidet es dann, an- oder zuzugeben, daß das «wundumbu nyanget» aus seinem «kip»-Schatz stammt, da jeder Clan bestrebt ist, seine «kip» geheim zu halten. Zwei meiner Informanten sahen die Verwandtschaft der beiden Kategorien ein, wenn sie sagten, «wundumbu nyanget» sei eine Bezeichnung, um eine andere – gemeint war «kip» – zu verschleiern. – Den meisten Frauen, möglicherweise auch den meisten Männern, ist das Umschlagen von «kip» zu «wundumbu nyanget» nicht klar. – Für den melanesischen Bereich im allgemeinen und für die Iatmul im besonderen dürfte es jedoch weitgehend neu sein, daß auch Frauen Mythen kennen und erzählen.

In einem zweiten Schritt wurde versucht, die aufgrund verschiedener Untersuchungen ermittelten Ergebnisse durch *Selbstdarstellungen von Iatmul-Frauen und -Männern* zu ergänzen. Unter diesem Gesichtspunkt wurden Lebensläufe aufgenommen. So zeigte sich, daß die Schilderungen der Männer und Frauen sich in ganz wesentlichen Punkten von einander unterscheiden. Während in den Lebensberichten der Frauen persönliche Erlebnisse zur Sprache kommen, die in erster Linie die Erzählerin selbst betreffen, stellen sich die männlichen Erzähler in ein Verhältnis zu einem größeren sozialen Bezugsfeld. Ihre Schilderungen vermitteln Bilder aus der Geschichte des Dorfes. Die Männer sind um die Wiedergabe größerer Zusammenhänge bemüht, wie etwa die Berichte von Kopfjagdzügen oder der Ereignisse des Zweiten Weltkrieges zeigen. Damit bestätigt sich der Schluß, daß sich Frauen in einem mehr nach persönlichen Gesichtspunkten ausgewählten, relativ kleinen Personenkreis bewegen, der nach außen sozial weniger hoch bewertet wird, während die Männer auf einen kleinen Bezugskreis zugunsten eines größeren, institutionalisierten, verzichten: Frauen konzentrieren sich auf die Binnenstruktur der Gesellschaft, Männer auf die Außenstruktur.

Als drittes wurden gesamtulturelle, relativ feststehende, tradierte Reflexionen über die subjektiv erlebte Welt (im weitesten Sinn des Wortes), *Mythen, analysiert*. Hier bestätigten sich die Schlüsse, die bereits aus dem beschreibenden Teil und dann auch aus den Selbstdarstellungen gezogen wurden. Sie bestehen darin, daß verdeutlicht werden konnte, wie die verschiedenen Bereiche und die dazugehörigen Wertsysteme, an denen sich Mann und Frau orientieren, aussehen. In den Mythen zeigte sich, daß der Mann bestrebt ist, sich mit aller Nachdrücklichkeit und Konsequenz von den Frauen abzuheben. Zwischen dem männlichen und dem weiblichen Bereich ist eine Durchlässigkeit, ein Verwischen der Grenzen unerwünscht. Eine Mobilität zwischen beiden Bereichen und ein Überschreiten der Grenzen in beiden Richtungen wird nicht geduldet. Die Frauen dagegen streben Synthese an. Ihnen widerspricht die strenge Zweiteilung, die Teilung in einen männlichen und einen weiblichen Bereich. Für sie ist die Welt einheitlicher, ein Ganzes, während sie für den Mann eher zweigeteilt ist. Die Frauen, die zwar in derselben Gesamtkultur leben, die von der Ideologie der getrennten Welten und der unterschiedlichen Bewertung dieser beiden Sphären dominiert wird, streben im Grunde genommen eine Gemeinschaft an. Und diese Uneinheitlichkeit im Verhältnis der Geschlechter zueinander, die sich daraus ergibt, ist es, die die Kultur der Iatmul am stärksten geprägt hat.

Summary

In this dissertation, the attempt has been made to determine the various spheres of life of men and women and the systems of values pertaining to them, on the basis of systematic investigations (questionnaires, informal conversations, observations). By means of single, detailed studies, various spheres of the women's lives were investigated separately with a view to putting the single pieces of data into a larger context in order to enable a documented description of the woman's role in the overall culture of the Iatmul.

Scattered references to the role of the woman among the Iatmul had already been made by, among others, Margaret Mead (about the village of Tambunum and the Iatmul's neighbouring tribe, the Tchambuli) and Gregory Bateson (above all, in his book «Naven»). But these two authors' points of departure, methods and objectives are very different from the ones upon which this study is based. In her reports on the behaviour of man and woman, Mead emphasized the aspect of cultural comparison, in order to put into perspective the values and norms which were (and are perhaps still) valid in European-American society, and to show the role-formation of man and woman to be a cultural manifestation. To be able to do this, Mead (e.g. in her study of the Tchambuli) addressed herself to a wider audience, which is reflected in the examples of the collected fieldwork chosen and also in the way it is presented (the readership appealed to in her well-founded monograph on the Arapesh is, in comparison, a more specialized one: anthropologists). Thus we have only scattered statements on the Middle Sepik region from Mead, some of which are overgeneralizations; detailed studies on the subject of the woman have, up to now, been missing.

Bateson, whose *Naven* is unquestionably a standard work on the Iatmul, emphasized certain ceremonial behaviour of men and women (in the Naven-ceremonies) in his book, or, to use his own words: 'The present work is a description of certain ceremonial behaviour of the Iatmul people of New Guinea in which men dress as women and women dress as men, and an attempt... to relate this behaviour, not only to the structure and pragmatic functioning of Iatmul culture, but also to its ethos.' (21958: 2). Thus Bateson explained Iatmul culture from the aspect of the Naven ceremonies, which are only partially described in this study and are only of minor importance to it. Bateson described the relationship of man and woman and their behaviour above all from this point of view, referring to other cultural aspects, e.g. procurement of food and the woman's role in the home—described in detail in this study—mainly as illustrations.

As was already mentioned in the introduction, I have, on the one hand, tried to examine the role of the woman from the point of view of an impartial observer and, on the other hand, to view and understand it from the viewpoint of the Iatmul women and Iatmul men, having, however, attached particular importance to coming into close contact with the women. The results of my study may be summarized as follows: Men and women have different spheres of living with their differing systems of values which are valid even where domains overlap.

In detail, the results upon which the conclusion, which I have presented here in simplified terms, is based are made up of the following:

The outcome of the *fish survey* showed that providing fish for the household is primarily the woman's responsibility. But many women catch more fish than are necessary to meet their own needs. The surplus fish are passed on to other households. There is an *exchange system* among the women that does not carry any implications of social prestige. The concept of exchange, of giving, taking, and returning, is pronounced in the Iatmul culture. The men, too, have an exchange system, but it is of a completely different character from that of the women. Whereas a woman builds up her circle of relationships with other women according to kinship and local criteria as well as individual factors, the man is bound by a given, nearly rigid system. The men's exchange system, which is most visibly demonstrated in the shambla (as it could be seen in Kararau), is invested with a great deal of social prestige. Exchange among women is basically informal. The rules of giving, taking, and returning, which are so strictly observed among men, are not as strictly applied here. Thus the number of fish one woman gives another woman and whether she gets the same amount back does not seem to be so important to her; what is important is to keep up a flexible but constant exchange relationship with certain women. This is not the case for men. At the ceremonial shambla festivities, the point is for every man to return to his opposite number food for the exact value of what he had received at an earlier date. The emphasis on the equal value of what is given and what is returned is shown by the fact that the men keep a record of what each of them received the year before and what he must now return. Not only does the women's system of exchange have a social value like the men's (which is legitimated by their religion). It is, at the same time, a supply system which regularly provides women who are prevented from catching fish, e.g. after the birth of a child or after a death, with fish. Men are excluded from the women's exchange system. Conversely, women do not take part in the men's shambla festivities directly.

The *system of sago supplying*—a further point in this study—is organized similarly to the distribution of fish. There is, however, an important difference between the two systems of distribution. Whereas fish are passed on directly, the supplying of sago takes place on another level. A woman does not pass on sago which she has fetched from the market for herself; instead, the woman going to market takes over the job of bartering for another woman who has, for some reason, had to stay at home. The woman staying at home has the woman going to market take along fish (or tobacco) for which she wants to have sago. Sago is never passed on in the way fish is. The group of women with whom a particular woman deals in connection with the sago supply is smaller. It is limited to the next of kin if they live either in the same house or in the houses next door. In most cases, a woman will be dealing with the same women with respect to the sago supply that she distributes fish to. But there are exceptions. For example, two women who, according to the fish survey, were in close contact, had nothing to do with one another with respect to sago supply, as both of them were in a position to go to market themselves. Neither of the women was busy looking after infants, and neither of them was too old or weak to withstand the exertions of the trip.

The way the supplying of sago is organized has the character of a *vital supply system*, whereas personal feelings are given more latitude in the distribution of fish. As the group involved in sago supply is smaller than the one involved in the distribution of fish, a woman who is unable to go to market is more dependent on the women to bring her sago.—Bateson wrote about the men's shambla. The fact that, in connection with the food that they procure themselves, women have an exchange

system which is qualitatively different from the men's is a new discovery, and illustrates their (informal) solidarity.

The barter market—another subject of my investigations—is part of the women's domain. Not only does the barter market with Gaikorobi have a function vital to the population. The way that women barter fish for sago clearly distinguishes it from the way men do business at market. For the latmul, the fact that women do the bartering seems to be a kind of guarantee that the two trading partners, the two villages, will not come into conflict. A historical example has shown that—when men get involved in the market transactions—disputes and wars occur. A myth presents similar evidence. The barter market between Gaikorobi and Kararau has another aspect, too. According to myth, the market was founded by the mythological ancestor, Moiem, the commodities bartered being sago and sexual intercourse. Indeed, sago only originated as a result of sexual intercourses. This mythical barter relationship was also destroyed when men interfered in the trading process in which only women and Moiem were involved. After that, human beings had to struggle to learn how to produce sago, as the men had killed the creator of sago, Moiem.

The introduction of an *economy based on money* brought about a relatively great qualitative change in the markets. Recently, markets have begun taking place in Kapaimari and Wewak, with men taking part. These markets lack the nearly sacred character to be found at the barter market with Gaikorobi or the one with Aibom. These are modern markets at which commodities are not bartered but rather sold for money, a primarily social event. At the core of this market experience is the idea of having participated in it and having made a profit, no matter how small.

Payment in money rather than in the traditional shell-'money'-bride wealth has caused a similar qualitative change; particular attention has been paid to the bride wealth ceremonies in this study, as there has been no detailed information on them up to now. Thus the tendency today is to consider the payment of the bride wealth more a purchase than a binding confirmation of a newly created social bond.

The introduction of money has also caused a change in the relationship between the sexes, as women formerly had greater power to dispose of the food they produced. As the sale of tobacco and fish in Wewak demonstrates, it is primarily the men who come into possession of the money yielded by sales today.

The women's limited power to dispose of the products grown by them must also be seen under another aspect. The woman may produce the food, but such means of production as the canoe, the fishing-spear and gardening tools are made by the man. Moreover, the land on which, for example, tobacco is planted usually belongs to the man. It is an exception for a woman to own the land she works. But the woman makes other means of production, like fishing-baskets and fishing-nets. However, not as many fish in as short a time can be caught with them as with the fishing-spear.

To return to a point already mentioned above, the difference in the *orientation of man and woman* comes out even in connection with the procurement of food. The woman is responsible for the regular *procurement of food*. The man only occasionally contributes something to the family's menu. The way food is obtained differs, depending on whether the man or woman does it. For men going fishing, the spearing of eels, above all, is akin to the experience of a hunt. For the woman, spearing fish is an everyday occurrence in the course of which emotions do not arise so often. The men's emotional involvement can be seen particularly clearly during pig hunts. It is in keeping with the men's ideas that they are not permitted to eat the pigs that they themselves have killed; they must offer them to the group of men that did not participate in the hunt. There are no such prohibitions among women. They could hardly be implemented in daily life, as this would make an elaborate, institutionalized supply

system necessary.—But pigs are seldom eaten; they are considered sumptuous fare for feasts. Their meat is occasionally used to bring variety into the menu, because of which they can more easily afford to offer other people the pigs they have killed themselves. The extraordinary position of and respect for the hunt, which is part of the man's sphere, is also reflected in the preparation of the meat. Although cooking is exclusively woman's work and is never done by men, the men burn off the pig's bristles and even prepare the meat. This is a job a woman could not do.

The differing orientation of the sexes is shown particularly clearly in the *direct relationship of man and woman to one another*—the focal point of this study. Whereas women would like to have a husband who takes care of his family and likes to work in the garden, men do not comment on the qualities of the ideal woman as often. They say that she should regularly provide the family with food. But generally the man seems to consider his association with other men more important than his relationship to his wife.

The woman generally plays the active role in proposing sexual relations. Among the Iatmul, *sexuality* is considered to be part of the woman's domain. To a certain extent, women embody sexuality, whereas men take only an occasional interest in it. Thus it is also women's sexuality that can endanger the male world. Men who are being pursued by several women prefer to leave the village for a time rather than deal with them. Men consider a woman who has relations with various men to be a 'bad' woman, whereas the women do not consider this sort of woman at all contemptible. Indeed, they find the label 'bad woman' completely unfitting. According to them, a bad woman is a mother who neglects her children.

Among the Iatmul it is easier for women to establish relationships with a man. Evidently men have greater difficulties in taking the initiative. Thus the men use force when trying to create longer-lasting relationships, which corresponds to the picture of a divided world. The establishment of relationships by force is shown most clearly in the institutionalized raping of young girls by groups of men. Rape is—at least from the men's point of view—one of the various possibilities for initiating a marriage. But rape is also a means for the man to confirm his dominance, the woman concerned being vehemently put in her place through it. This is the only way to explain why, in the course of forced initiations, women who have tried to find out men's secrets are raped.

The men's difficulties in establishing relationships with women are also demonstrated on another level. Whereas women (at least in Kararau) do not know any love charms, men tend to make use of them.

The relationship to her husband and children plays a central role in the life of a Iatmul woman. For the men, however, 'family'-life is more likely of secondary importance. An extreme formulation would be to say that the woman strives to build up a close relationship to her husband, while the husband tries to keep his wife at a distance.—In earlier times, the rules of marriage, which the older generation used to be responsible for enforcing, restricted women's activities in the erotic sphere much more than they do today (Mead has already mentioned this with regard to the Tchambuli). Love, as the Iatmul women understand it, was not considered a necessary requirement for marriage. On the contrary, affection for anyone other than one's intended partner was checked if not completely stopped by the threat of 'sanguma'.

The way men and women solve conflicts also reflects the difference in their attitudes towards and regards for their relationships with their partners. Women commit suicide if they have serious problems; men kill the person who has caused their problems. From this fact, which was verified by concrete examples, follows—in short—that man and woman turn to different spheres: the woman kills herself (limits herself to herself), the man turns outward by killing another person.

The domains of man and woman are furthest apart in connection with *menstruation and birth*—another point examined in this study. During this time, especially after a birth, the man avoids the woman in childbed and her newborn baby absolutely, because the belief exists that if a man comes into contact with such a woman or touches a newborn baby, he will immediately become old and weak. During this time, a woman may neither light a fire in her stove nor prepare food for her husband. A similar effect to the one of the woman in childbed and to a lesser extent to that of a menstruating woman is produced by a couple that has frequent sexual intercourse. The strength or power which is thus concentrated in the two is so strong that it destroys the plants in the garden and causes the fish in the water to disappear.

The avoidance of women who have recently given birth must be seen in connection with the role of sexuality. The success of every male cult is dependent on, among other things, whether a man obeys the rules of behaviour, the central one of which is generally the prohibition of sexual intercourse. But it is precisely birth that has a very important position in Iatmul thought. Though men are afraid of the woman who has just given birth (who is, therefore, in the sexually active period of her life), there exists a very strong bond between the man and his own mother. For Iatmul men, mothers do not belong to the same category as young women.

For women, however, the *tension is between brother and husband*, though these relationships do not compare with those the man has with his mother, on the one hand, and young women, especially his wife, on the other. The relationship between father and daughter is rather colourless; it only gains if a girl is raised by her father because her mother has died.

A further section of this study presented an attempt to demonstrate the existence of a *connection between giving birth and killing* in the Iatmul culture. A man who has come into contact with a woman in childbed or a newborn baby loses the ability to kill.

This relationship between procreation and giving birth, on the one hand, and killing on the other, also comes up with respect to *headhunts*. The significance of the coconut in Iatmul thought offers us one possibility of understanding this phenomenon. As examples from myths show, the coconut represents the head. The coconut originated from a human head. But the coconut is important in another way, too. As the ceremonies dealing with handing over the bride wealth show, along with her dowry the woman is given a coconut with a shoot to take along. If the shoot breaks off, the woman cannot become pregnant. In this respect, the coconut represents fertility and, in a certain sense, the woman's womb. Similar information becomes clear from the 'shipəkundi' (magic spell), which is said in connection with conception and pregnancy. Considered from this point of view, the coconut represents fertility on two levels: 1. Woman's biologically based fertility, which is most clearly demonstrated in bearing a child. 2. Fertility on a socio-cultural level, the prosperity of the community. This prosperity is a result of the men's successful headhunts. The connection between killing and procreation is shown most strikingly by the following report: if, during the night before the head hunt, the 'waken' (soul) of a man visits the enemy village and kills the souls of the people who, on the following day, are going to be physically killed, the wife of the killer feels the penetration of an ancestor's penis at that moment.

In one of the following chapters, the attempt was made to prove that the woman's sexuality plays a role in yet another sphere of Iatmul culture. The Iatmul distinguish between *sorcery (grndap)* and *witchcraft (kugua)*. Whereas sorcery can, in principal, be learned—necessary is the knowledge of spells as well as the victim's secret names—witchcraft depends on the qualities of the person practicing it. In earlier times, men and women are said to have existed who sought out graves and stole the flesh from

corpses, primarily from the head. Kugua was usually practiced with the help of the flesh of corpses. The kugua-men or kugua-women burnt the flesh to ashes over which they cast a spell on someone. The knowledge of kugua in a family was passed on, often from mother to daughter. Men and women who practiced witchcraft with the flesh of corpses, as opposed to grndap, could never be traced because they went 'another way'. There are allusions to the fact that men who practice kugua take on the form or essence of a woman. This phenomenon is important for the Iatmul's ambivalent picture of the woman. Among other things, men fear that women can practice witchcraft against them with their menstrual blood. There exists a belief that a child originates from the woman's blood and the man's sperm, an idea based on the fact that a pregnant woman has no monthly bleedings. To a certain extent, menstrual blood is considered to be half a child or a dead child. The woman possesses the feared and uncanny ability to produce something dead every month. This mysterious ability, which can become dangerous to men, is considered to be inherent in woman, or, to put it another way: the ability to destroy is considered to be a quality of the woman. In a sense, menstrual blood, which is considered to be something dead, can be equated with the flesh of corpses. From this point of view, the phenomenon of kugua becomes more understandable. If a man wants to practice witchcraft, he possesses the mediating object, pieces of flesh, but not the power over it, as the destructive force or endangering ability, which belongs to the woman, is not at his disposal. Therefore, the man must take on the form or essence of a woman if he wants to obtain effective power over the mediating object in order to affect another person. There is a myth which seems to confirm the vague information that was raised as a hypothesis here—that kugua is bound up with the form or essence of the woman.

The woman's role in cult and myth was also studied. In this realm, the men's ambivalent idea of the woman can also be seen. Although women are excluded from cult—a fact already mentioned by Bateson and Mead—as an admiring audience, they are necessary in many ceremonies. This is most clearly illustrated by a statement from Gaikorobi, according to which men send out boys to hide behind trees along the road to market that the women use and find out what the women say to each other about the men's flute playing—if they judge it to be good or if they have any complaints about it. Although, in many cases, the women know what goes on in the men's house or the ceremonial enclosure, they want to leave the men in the dark about their knowledge. In fact, they admire the men for knowing how to do so many mysterious things. No woman would dream of laughing at the men's cult life. Women are the most important figures in numerous myths. The theme of the mythical first women, ancestresses, who lived before the people of today existed, comes up again and again.

The *knowledge of myths* possessed by men and women was another subject treated in my study. On the whole, the women are convinced that only men know the true myths. In fact, the Iatmul have two names which can be given to narrative material: 1. «wundumbu nyanget» are stories that women and children know. 2. «kip» refers to the men's secret myths.—After having recorded numerous mythical stories told by men and women—though the men claimed that the women did not know any myths—I saw that no clear distinction on the basis of contents could be made between «wundumbu nyanget» and «kip». What was to be concluded was that those myths that used to be «kip» but became generally known through some indiscretion are called «wundumbu nyanget». Every clan avoids admitting that the «wundumbu nyanget» once belonged to its «kip» stories, as every clan wants to keep its «kip» secret. Two of my informants realized the relationship between the two categories when they said that «wundumbu nyanget» was a name used to disguise another one—meaning «kip».—The change from «kip» to «wundumbu nyanget» is not clear

to most women and possibly even to most men.—With regard to Melanesia in general and the Iatmul in particular, it is probably the first time the women, too, have been discovered to know and tell myths.

In a second step, the attempt was made to use *self-portrayals of Iatmul men and women* to complement the results arrived at by means of investigation. With this in mind, autobiographical statements were recorded. It became evident that men's and women's descriptions differed in very significant points. Whereas the women mentioned personal experiences that primarily affected the narrator herself, the men tended to describe themselves in relation to a larger social context. Their descriptions communicate scenes from the history of the village. The men tried to express more general situations, as their reports of head-hunting parties or the events of World War II show. This confirms the conclusion that women function within a smaller group, chosen more along personal lines, which outwardly does not enjoy a particularly high social standing; men renounce the smaller, more personal group in favour of the larger, more institutionalized one: women concentrate on the inner structure of society, men on the outer one. Thirdly, *myths*, i.e., relatively fixed, traditional reflections of a general, cultural type upon the subjectively experienced environment (in the broadest sense of the word), were analysed. The conclusions arrived at from the descriptive part and the self-portrayals were thus confirmed. They consist in a clarification of the various domains with their corresponding systems of values by which men and women orient themselves. The myths show that man strives to distinguish himself very carefully and consistently from woman. Any obscuring of the boundaries between the male and female sphere is undesirable. Neither mobility between the two realms nor any crossing of the boundaries in either direction is tolerated. The women, however, strive for a synthesis, not considering any strict division into a male and female domain adequate. For them the world is more homogeneous, a whole, whereas for the man it is more likely to be separated into two parts. Although the women live in the same overall culture which is dominated by the ideology of divided worlds and different evaluation of these two spheres, they basically want a community. And it is this discrepancy in the relationship of the sexes to one another that has characterized the culture of the Iatmul most.

Literaturverzeichnis

- ADAMS, R. N. 1971: «The Nature of the Family» in Goody, Jack (ed.) 1971: «Kinship», Penguin, London.
- ALLEN, M. R. 1967: «Male Cults and Secret Initiations in Melanesia». Melbourne University Press.
- ATTESLANDER, Peter 1971: «Methoden der empirischen Sozialforschung». Berlin/New York.
- AUFINGER, Albert 1941: «Einige ethnographische Notizen zur Beschneidung in Neuguinea», Ethnos Nr. 1-2.
- BACHOFEN, J. J. (1861) in: «Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt». Hrsg. M. Schroeter, München 1925.
- BARNES, J. A. 1962: «African Models in the New Guinea Highlands». MAN, Nr. 1, 2.
- BEARD, Mary R. 1962: «Women as a Force in History», New York.
- BATESON, Gregory 1931/1932: «Social Structure of the Iatmul People of the Sepik River», Oceania vol. II, No. 3, 4.
- 1936: «Music in New Guinea», in: The Eagle, St. John's College Magazine, Cambridge.
 - (1936) 21958: «Naven», Stanford University Press California.
 - 1956: «Sex and Culture» in: Haring, D.G. (ed.): «Personal character and Cultural Milieu», Syracuse University Press.
- BAUMANN, Hermann 1955: «Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos». Berlin.
- BEAUVOIR, Simone de (1949) 1968: «Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau». Hamburg.
- BEBEL, August (1892) 1973: «Die Frau und der Sozialismus». Berlin.
- BEHRMANN, Walter 1922: «Im Stromgebiet des Sepik». Berlin.
- BERNDT, Catherine H. 1965: «Women and the 'Secret Life'», in: Berndt, R.M. und C.H. (eds.): «Aboriginal Man in Australia». Sydney.
- BERNDT, Ronald M. 1962: «Excess and Restraint». Chicago.
- BETTELHEIM, Bruno (1954) 1975: «Die symbolischen Wunden. Pubertätsriten und der Neid des Mannes». München.
- BINDER-WEHBERG, Friedelind 1970: «Ungleichbehandlung von Mann und Frau. Eine soziologische und arbeitsrechtliche Untersuchung». Schriften zum Sozial- und Arbeitsrecht, Bd. 6, Berlin.
- BLACKWOOD, Beatrice 1935: «Both Sides of Buka Passage». Oxford.
- BROWN, Judith K. 1963: «A Cross-Cultural Study of Female Initiation Rites». American Anthropologist, Vol. 65, Nr. 4.
- BÜHLER, Alfred 1955/56: «Neuguinea-Expedition, Tagebuchnotizen», Basel, unpubl.
- 1957: «Schmuck aus Muschel- und Schneckenschalen in Neuguinea», Kosmos, Jahrgang 53, Heft 5.
 - 1960: «Kunststile am Sepik», Führer durch das Museum für Völkerkunde Basel.
 - 1962: «Kopfjäger und Kannibalen». Führer durch das Museum für Völkerkunde Basel.
- CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine (Hrsg.) 1974: «Psychoanalyse der weiblichen Sexualität». Edition Suhrkamp.
- CLAESSENS, Dieter 1962: «Familie und Wertsystem. Eine Studie zur 'zweiten soziokulturellen Geburt' des Menschen». Berlin.
- COHEN, Yehudi A. 1964: «The Establishment of Identity in a Social Nexus: The Special Case of Initiation Ceremonies and their Relation to Value and Legal Systems». American Anthropologist, Vol. 66, no. 3, part 1.
- DAHRENDORF, Ralf 1967: «Pfade aus Utopia». München.
- DOUGLAS, Mary (1966) 1970: «Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo». New York/Washington.
- 1970: «Witchcraft. Confessions and Accusations». ASA Monographs 9, London.
- ELAM, Yitzchack 1973: «The social and sexual roles of Hima women». Manchester University Press.
- ERIKSON, Erik H. 1966: «Identität und Lebenszyklus». Suhrkamp.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 1965: «The Position of Women in Primitive Society, and other Essays in Social Anthropology». London.

- (ed.) 1974: «Man and Woman among the Azande». London.
- FARBER, Seymour M. und WILSON, Roger H.C. (eds.) 1963: «The Potential of Woman». McGraw Hill Paperback.
- FIGES, Eva (1970) 1972. «Patriarchal Attitudes», Panther Books London.
- FIRESTONE, Shulamith (1970) 1972: «The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution». Paladin, London.
- FIRTH, Raymond 1963: «Bilateral Descent Groups» in: Schapera J. (ed.) «Studies in Kinship and Marriage». RAI, Occ. Papers No. 16.
- FORD, Clellan S. and BEACH, Frank A. 1952: «Patterns of Sexual Behavior». London.
- FORGE, Anthony 1962: «Magische Farbe». Palette Nr. 9, Basel.
- 1970: «Prestige, Influence, and Sorcery: A New Guinea Example» in: Douglas M. (ed.) 1970: «Witchcraft».
- 1971: «Marriage and Exchange in the Sepik. Comments on Francis Korn's Analysis» in: Needham, Rodney (ed.): «Rethinking Kinship and Marriage». ASA Monographs.
- 1972: «The Golden Fleece». MAN vol. 7, no. 4.
- FORTES, M. 1971: «The Developmental Cycle in Domestic Groups», in: Goody, Jack (ed.) «Kinship», London.
- FOX, Robin 1967: «Kinship and Marriage», Penguin Books.
- FORTUNE, R.F. 1942: «Arapesh». New York.
- FRIEDAN, Betty (1963) 1971: «The Feminine Mystique», New York.
- FROMM, Erich (1959) 1972: «Sigmund Freud's Mission. An Analysis of his Personality and Influence». Harper, New York.
- GARDI, René 1956: «Tamberan. Begegnung mit untergehenden Kulturen auf Neuguinea». Zürich.
- und BÜHLER, Alfred 1958: «Sepik. Land der sterbenden Geister». Bern.
- GLASSE, R. M. und MEGGITT, M. J. (eds.) 1969: «Pigs, Pearshells, and Women. Marriage in the New Guinea Highlands». New Jersey.
- GOODE, William J. 1970: «Soziologie der Familie». München.
- GOODY, Jack (ed.) 1971: «Kinship» Penguin Books London.
- GOODY, Jack and TAMBIAH, S. J. 1973: «Bridewealth and Dowry». Cambridge Papers in Social Anthropology no. 7.
- GREER, Germaine (1970) 1972: «The Female Eunuch». London.
- HARTLEY, Catherine Gasquoine 1914: «The Position of Woman in Primitive Society». London.
- HAUSER-SCHÄUBLIN, Brigitta 1973: «Bei den Iatmul: Aufwachen in einer zweigeteilten Kultur»; – «Kindheitserinnerungen einer Iatmul-Frau», in: G. Baer (Hrsg.): «Jugend und Gesellschaft». Führer durch das Museum für Völkerkunde Basel.
- HAYS, Hoffman R. 1969: «Mythos Frau. Das gefährliche Geschlecht». Düsseldorf.
- HELD, T. und LEVY, R. 1973: «Untersuchung über die Stellung der Frau in der Schweiz». Zürich.
- HENNING, Joachim 1936: «Die Frau im öffentlichen Leben in Melanesien» Leipzig.
- HERSCHBERGER, Ruth (1948) 1970: «Adam's Rib». Har/Row Books, London.
- (1948) 1969: «Is Rape a Myth?», in: Roszak, B. und T. (eds.) 1969: «Masculine/Feminine» New York.
- HOGGIN, H. Jan 1946: «Puberty to Marriage: A Study of the Sexual Life of the Natives of Wogeo, New Guinea», Oceania vol. XVI, no. 3.
- 1946/47: «Sex and Marriage in Busama, North-Eastern New Guinea». Oceania vol. XVII, no. 2, 3.
- 1970: «The Island of Menstruating Men. Religion in Wogeo, New Guinea». Scranton/Chandler/Toronto.
- HÖLTKER, Georg 1944: «Etwas über das Reifealter bei melanesischen Mädchen und die Fruchtbarkeit melanesischer Frauen in Neuguinea», Auszug aus: Bulletin de la Société fribourgeoise des Sciences Naturelles» Bd. XXXVII Fribourg.
- HORNEY, Karen 1969: «Distrust between the sexes», in: Roszak, B. und T. (eds.) 1969: «Masculine/Feminine» New York.
- JENSEN, Ad. E. 1951: «Mythos und Kult bei Naturvölkern». Wiesbaden.
- KABERRY, Phyllis (1939) 1970: «Aboriginal women, sacred and profane». London.
- 1941: «The Abelam Tribe, Sepik District, New Guinea». Oceania, vol. XI.
- 1941/42: «Law and Political Organization in the Abelam Tribe, New Guinea», Oceania vol. XII, no. 1, vol. XIII, no. 4.
- 1952: «Women of the Grassfields». London.
- KAUFMANN, Christian 1968: «Über Kunst und Kult bei den Kwoma und Nukuma (Nord-Neuguinea)». Verhandl. der Naturforschenden Gesellschaft in Basel. Bd. 79.
- 1972: «Das Töpferhandwerk der Kwoma in Nord-Neuguinea». Basler Beiträge zur Ethnologie. Bd. 12.
- KEITER, Friedrich 1969: «Verhaltensforschung im Rahmen der Wissenschaften vom Menschen», Göttingen, Zürich, Frankfurt.

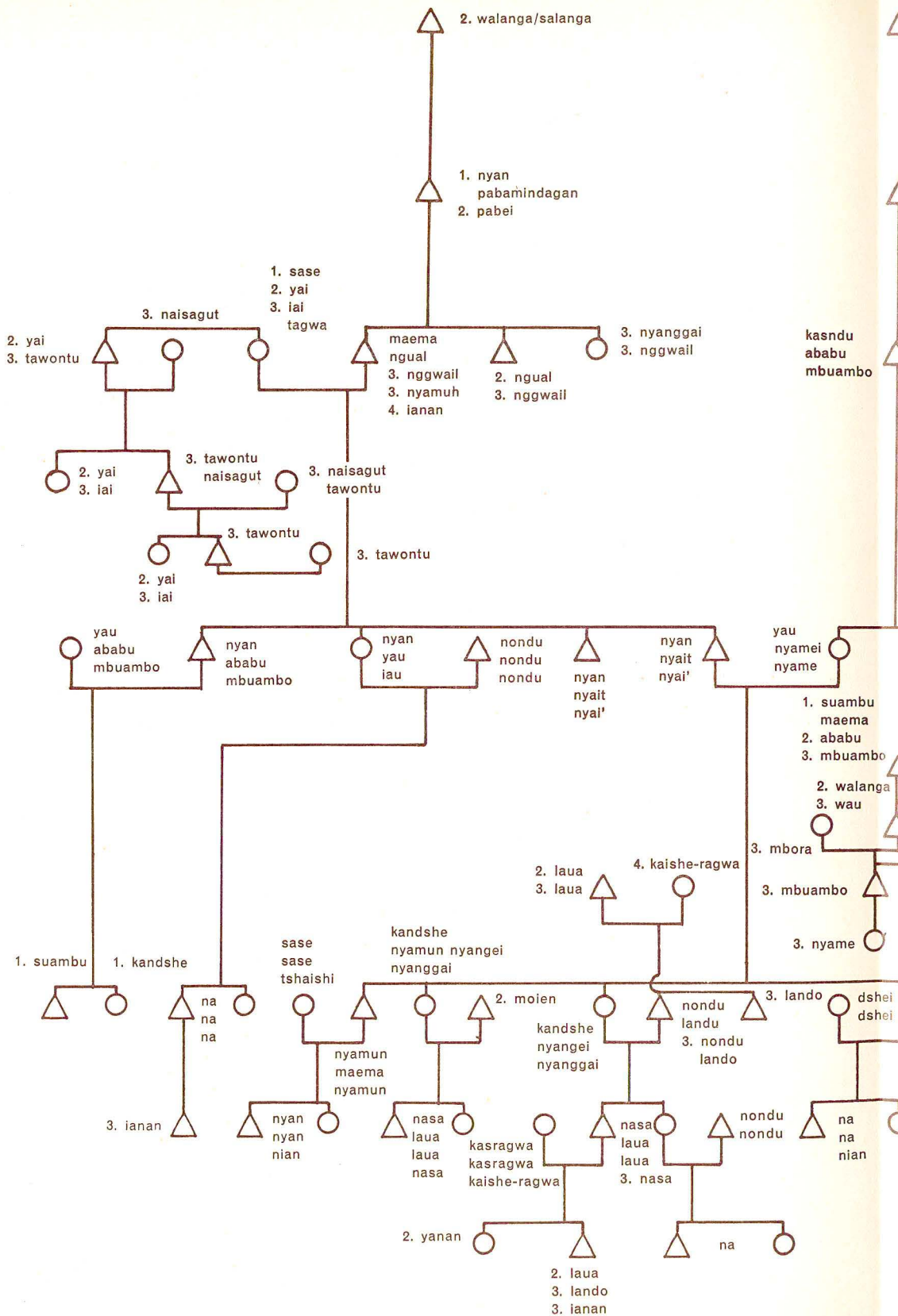
- KÖNIG, RENÉ 1946: «Materialien zur Soziologie der Familie». Bern.
- KORN, Francis 1971: «A Question of Preferences. The Iatmul Case» in: Needham, Rodney: «Rethinking Kinship and Marriage». ASA Monograph.
- 1973: «Elementary Structures Reconsidered. Lévi-Strauss on Kinship». London.
- LANE, Michael (ed.) 1970: «Structuralism. A Reader». London.
- LANGNESS, L. L. 1967: «Sexual Antagonism in the New Guinea Highlands: A Bena Bena Example». Oceania, vol. XXXVII, No. 3.
- LAUMANN, Karl 1951: «Eine merkwürdige Holzfigur vom mittleren Sepik in Neuguinea». Anthropos, vol. 46.
- 1952: «Vlissos, der Kriegs- und Jagdgott am unteren Yuat River, Neuguinea». Anthropos vol. 47.
- 1954: «Geisterfiguren am mittleren Yuat River in Neuguinea». Anthropos vol. 49.
- LAYCOCK, Don 1970: «Materials in New Guinea Pidgin». Pacific Linguistics, Canberra.
- LEA, D. A. M. 1964: «Abelam Land and Sustenance». Department of Geography of the Australian National University.
- LEACH, Edmund 1958: «Magical Hair». JRAI vol. 88, part II.
- (ed.) 1967: «The structural Study of Myth and Totemism». London; deutsch: «Mythos und Totemismus. Beiträge zur Kritik der strukturalen Analyse». Suhrkamp 1973.
- 1971: «Claude Lévi-Strauss». dtv.
- LÉVI-STRAUSS, Claude 1958: «Anthropologie structurale». Paris.
- 1971: «Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte». Frankfurt a.M.
- 1972: «Mythologica II. Vom Honig zur Asche». Frankfurt a.M.
- 1973: «Mythologica III. Der Ursprung der Tischsitten». Frankfurt a.M.
- LIENHARDT, Godfrey 1963: «Dinka Representations of the Relations between the Sexes» in: Schapera I.: «Studies in Kinship and Marriage. Dedicated to Brenda Z. Seligman on her 80th Birthday». RAI.
- LILAR, Suzanne 1969: «Le malentendu du deuxième sexe». Presse universitaire de France, Paris.
- LINTON, Ralph 1936: «The Study of Man». New York.
- LOWIE, Robert H. 1947: «Primitive Society». New York.
- LÜSCHEN, Günther, und LUPRI, Eugen (Hrsg.) 1970: «Soziologie der Familie». Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 14.
- MALINOWSKI, Bronislaw 1926: «Crime and Custom in Savage Society». London.
- MAIR, Lucy 1971: «Marriage». Penguin, London.
- MARCESE, Herbert 1973: «Konterrevolution und Revolte». Suhrkamp.
- MARANDA, Pierre (ed.) 1972: «Mythology». Penguin, London.
- MAUSS, Marcel 1923/24: «Essai sur le don», in: Année Sociologique.
- MAYNTZ, R., Holm, K., HÜBNER, P. 1972: «Einführung in die Methoden der empirischen Soziologie». Opladen.
- MACCALL, Daniel F. 1970: «Wolf courts Girl. The Equivalence of Hunting and Mating in Bushman Thought». Papers in International Studies, Africa Series no. 7, Athens, Ohio.
- MCCONNEL, Ursula H. 1937: «Mourning Ritual among the Tribes of Cape York Peninsula». Oceania vol. VII, no. 3.
- MCKNIGHT, David 1973: «Sexual Symbolism of food among the Wik-Mungkan». MAN, vol. 8, no. 2.
- MEAD, Margaret 1934: «Tamberans and Tambuans in New Guinea». Natural History, Journal 34, New York.
- 1938: «The Mountain Arapesh. I. An Importing Culture». Anthropolog. Papers of the Americ. Museum of Nat. History, vol. 36, 3, New York.
- 1940: «The Mountain Arapesh II. Supernaturalism». Anthropolog. Papers of the Americ. Museum of Nat. History, vol. 37, part 3, New York.
- 1947: «The Mountain Arapesh. III. Socio-Economic Life; IV. Diary of Events in Alitoea». Anthropol. Papers of the Americ. Museum of Nat. History, vol. 40, part 3. New York.
- 1949: «The Record of Unabelin with Rorschach Analysis». Anthropolog. Papers of the Americ. Museum of Nat. History, vol. 41, part 3. New York.
- (1950) 1958: «Mann und Weib». Hamburg.
- (1939) 1965: «Leben in der Südsee. Jugend und Sexualität in Primitiven Gesellschaften». München.
- 1972: «Women's Rights: A Cultural Dilemma», in: «The Report of the New York City Comm. on Human Rights. Women's Role in Contemporary Society». New York.
- MEGGITT, M. J. 1964: «Male-Female Relationship in the Highlands of Australian New Guinea». American Anthropologist vol. 66, no. 4, part 2.
- MILLETT, Kate (1969) 1971: «Sexus und Herrschaft. Die Tyrannei des Mannes in unserer Gesellschaft». München.
- MONTAGU, Ashley 1970: «The natural Superiority of Woman». New York.
- MORGAN, Eliane (1972) 1973: «The Descent of Woman». Corgi book, London.

- MÜHLMANN, Wilhelm E. 1961: «Chiliasmus und Nativismus». Berlin.
- MURDOCK, Georg Peter 1940: «Double Descent». *American Anthropologist*, vol. 42, no. 4, part 1.
- 1949: «Social Structure». New York.
- MURPHY, Robert F. 1959: «Social Structure and Sex Antagonism». *Southwestern Journal of Anthropology*. Vol. 15, no. 1.
- MURPHY, Yolanda and ROBERT, F. 1974: «Women of the Forest». New York.
- NEUHAUSS, R. 1911: «Deutsch Neu-Guinea». 3 Bde. Berlin.
- NEWTON, Douglas 1964/65: «A Note on Wakan». New York.
- 1967: «Oral Tradition and Art History in the Sepik District, New Guinea». in: «Essays on the Verbal and Visual Arts.» Proceedings of the 1966 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society. University of Washington Press.
- NORBECK, Edward 1961: «Religion in Primitive Society». New York.
- , WALKER, Donald E. und COHEN, Mimi 1962: «The interpretation of Data: Puberty Rites» *American Anthropologist*, vol. 64, no. 3.
- O'FAOLAIN, Julia and MARTINES, Lauro (eds.) 1973: «Not in God's Image». London.
- POWDERMAKER, Hortense 1933: «Life in Lesu». New York.
- PROPP, Vladimir 1968: «Morphology of the Folktale». London. Deutsch: «Morphologie des Märchens», hrsg. von K. Eimermacher, München 1973.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1968: «Social sanctions», in: «Structure and Function in Primitive Society», London.
- READ, K. E. 1952: «Nama Cult of the Central Highland, New Guinea», *Oceania* vol. XXIII, no. 1.
- REAY, Marie 1959: «Two Kinds of Ritual Conflict». *Oceania* vol. XXIX, no. 4.
- 1966: «Woman in Transitional Society», in: Fisk, E. K. (ed.): «New Guinea on the Threshold». Canberra.
- RECHE, Otto 1913: «Der Kaiserin-Augusta-Fluß», Hamburg.
- RESCHKE, Heinz 1935: «Linguistische Untersuchungen der Mythologie und Initiation in Neuguinea». *Anthropos*. Bd. III, Heft 5.
- ROESICKE, A. 1914: «Mitteilungen über ethnographische Ergebnisse der Kaiserin-Augusta-Fluß-Expedition». *Zeitschrift für Ethnologie*, Nr. 46.
- ROSS, John Alan 1965: «The Puberty Ceremony of the Chimbu Girl in the Eastern Highlands of New Guinea». *Anthropos* 60.
- ROSSI, Alice S. 1970: «John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill. Essays on Sex Equality». University of Chicago Press.
- ROSZACK, Betty and Theodore (eds.) 1969: «Masculine/Feminine. Readings in Sexual Mythology and the Liberation of Woman». New York.
- SANER, Hans 1973: «Zu einer Philosophie der Geburt». *NZ am Wochenende*, Nr. 209.
- SAUCIER, Jean-François 1972: «Correlates of the long Postpartum Taboo: A Cross-Cultural Study». *Current Anthropology*, vol. 13, no. 2.
- SCHESKY, Helmuth 1955: «Soziologie der Sexualität». rde Hamburg.
- SCHLESIER, Erhard 1958: «Die melanesischen Geheimkulte». Göttingen/Berlin/Frankfurt.
- 1961: «Zum Problem einer Sago-verwertenden Kulturschicht auf Neuguinea». *Zeitschrift für Ethnologie* Bd. 86, Heft 2.
- SCHMITZ, Carl A. 1955: «Zur Ethnologie der Huon-Halbinsel». *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 80.
- 1960: «Historische Probleme in Nordost-Neuguinea». Wiesbaden.
- (Hrsg.) 1964: «Religions-Ethnologie». Frankfurt a. M.
- 1964: «Kambrambo – Neuguinea (unterer Sepik)». *Encyclopedia Cinematographica*, Göttingen.
- 1964: «Mythus und Kultus in Melanesien. Probleme und Möglichkeiten». In: *Festschrift A. E. Jensen*.
- SCHULTZE-WESTRUM, Thomas 1972: «Neuguinea. Papua-Urwelt im Aufbruch». Bern.
- SCHUMACHER, Irene 1972: «Gesellschaftsstruktur und Rolle der Frau. Das Beispiel der Irokesen». *Soziologische Schriften* Bd. 10. Berlin.
- SCHUSKY, Ernest L. 1965: «Manual of Kinship Analyses». New York.
- SCHUSTER, Meinhard 1964: «Sepik. Kunst aus Neuguinea». Frankfurt.
- 1965: «Mythen aus dem Sepik-Gebiet», in: *Festschrift für Alfred Bühler*. Basel.
- 1967: «Vorläufiger Bericht über die Sepik-Expedition 1965–67 des Museums für Völkerkunde zu Basel». Sonderabdruck aus *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft Basel*. Bd. 78, Nr. 1.
- 1969: «Die Töpfergottheit von Aibom». *Paideuma*. Bd. XV.
- 1973: «Zur Dorfgeschichte von Soatmeli», in: Kurt Tauchmann (Hrg.): «Festschrift zum 65. Geburtstag von Helmut Petri», Köln/Wien.
- SCHUSTER, M. und Gisela 1974: «Aibom (Neuguinea, Mittlerer Sepik). Sagogewinnung» *Encyclopaedia Cinematographica*, Göttingen.
- SHERFEY, Mary Jane (1966) 1974: «Die Potenz der Frau. Wesen und Evolution der weiblichen Sexualität». Köln.

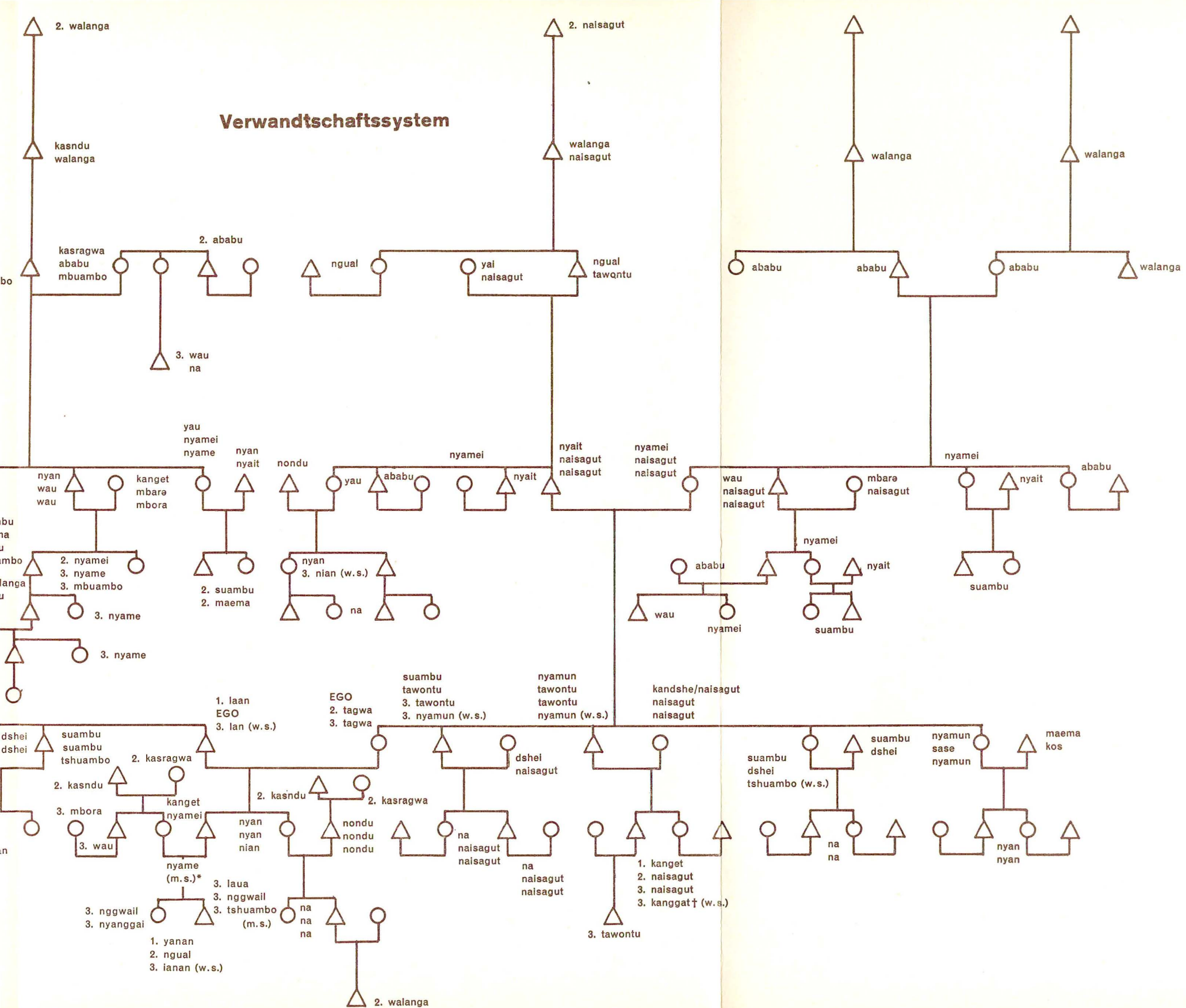
- SPSEISER, Felix 1927: «Schlange, Phallus und Feuer in der Mythologie Australiens und Melanesiens». Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft Basel, Bd. XXXVIII.
- 1929: «Über Initiation in Australien und Neu-Guinea», o.O.
- 1937: «Eine Initiationszeremonie in Kambrambo am Sepik, Neuguinea». Ethnologischer Anzeiger Bd. IV, Heft 4.
- 1944: «Die Frau als Erfinderin von Kultgeräten in Melanesien». Sonderdruck aus: Schweiz. Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen, Bd. III, Heft 1. Bern.
- STAALSEN, Philip (1971): «Clause Relationships in Iatmul». Summer Institute of Linguistics, Ukarumpa.
- STAGL, Justin 1971: «Der Geschlechtsantagonismus in Melanesien». Acta Ethnographica et Linguistica Nr. 22, Series Oceania 4, Wien.
- STERR, Josef (Hrg.) 1950: «Zwischen Geisterhaus und Kathedrale». Wien.
- STRATHERN, Andrew 1968: «Descent and Alliance in the New Guinea Highlands: Some Problems of Comparison». Proceedings RAI.
- STRATHERN, Marilyn 1972: «Women in Between». London.
- THURNWALD, Richard 1921: «Die Gemeinde der Banaro». Stuttgart.
- 1932: «Die menschliche Gesellschaft». Bd. II «Werden, Wandel und Gestaltung von Familie, Verwandtschaft und Bündnen». Berlin und Leipzig.
- THURNWALD, Hilde 1934: «Woman's Status in Buin Society». Oceania, vol. V.
- TIGER, Lionel (1969) 1971: «Men in Groups». Panther Books, London.
- und Fox, Robin 1973: «Das Herrentier. Steinzeitjäger im Spätkapitalismus». München.
- TOWNSEND, Patricia Kathryn Woods 1970: «Subsistence and Social Organization in a New Guinea Society», Diss. The University of Michigan.
- 1971: «New Guinea Sago Gatherers. A Study of Demography in Relation to Subsistence», in: Ecology of Food and Nutrition, vol. 1.
- VAN BAAL, J. 1966: «Dema», The Hague.
- VAN DER LEEUW, G. ³1970: «Phänomenologie der Religion». Tübingen.
- VERMOT-MANGOLD, Ruth 1976: «Die Rolle der Frau bei den Kabré in Nord-Togo». Diss., Basel.
- Village Book Kararau, 4 vols., 1947–1971.
- WALSTAB, John 1924: «The Final Report on the Sepik Expedition», unpubl.
- WEBER, Max 1968: «Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik». Kröner, Stuttgart.
- WEBER-KELLERMANN, Ingeborg 1974: «Die deutsche Familie. Versuch einer Sozialgeschichte». Suhrkamp.
- WEDGWOOD, Camilla H. 1933: «Girl's Puberty Rites in Manam Island, New Guinea». Oceania, vol. IV, no 2.
- 1934: «Report on Research in Manam Island, Mandated Territory of New Guinea». Oceania, vol. IV, no. 4.
- 1937: «Women in Manam». Oceania, vol. VII, no. 2, 4.
- WEIDKUHN, Peter 1965: «Aggressivität, Ritus, Säkularisierung. Biologische Grundformen religiöser Prozesse». Basler Beiträge zur Geographie und Ethnologie. Ethnologische Reihe Bd. 3, Basel.
- 1972a: «Die Rechtfertigung des Mannes aus der Frau». Referat anlässlich der XII. Jahrestagung des Deutschen Zweiges der Internationalen Vereinigung für Religionsgeschichte in Berchtesgaden und Salzburg, unpubl.
- 1972b: «Über die Schwierigkeit, ein Fleisch zu sein», in: «Nachlese. Publikationen des deutsch-schweizerischen Radios». Nr. 53 1972/1.
- WHITEMAN, U. 1965: «Girl's Puberty Ceremonies amongst the Chimbu». Anthropos 60.
- WHITING, John W. M. 1941: «Becoming a Kwoma». New Haven.
- , KLUCKHOHN, Richard and ANTHONY, Albert ³1958: «The Function of Male Initiation Ceremonies at Puberty» in: «Readings in Social Psychology». New York.
- WHITING, Beatrice B. 1965: «Sex Identity Conflict and Physical Violence: A Comparative Study». American Anthropologist, vol. 67, no. 6, part 2.
- WINTHUIS, J. 1928: «Das Zweigeschlechterwesen». Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie, Bd. V, Leipzig.
- WIRZ, Paul 1928: «Beitrag zur Ethnologie der Sentanier (Holländisch Neuguinea)», in: Nova Guinea Bd. XVI, Leiden.
- YOUNG, Frank W. and BACDAYAN, Albert 1965: «Menstrual Taboos and Social Rigidity», Ethnology, vol. IV, no. 2.
- Z'GRAGGEN, J. A. 1971: «Iatmul Language», o.O.

Glossar der wichtigsten Pidgin-Ausdrücke

banis	Zeremonialumzäunung beim Männerhaus
baret	Wasserlauf, oft ein Seitenarm des Sepik
bekim bek	eine Gabe in der Höhe der früher erhaltenen an den Spender zurückgeben
bigpela man	ein alter, wichtiger Mann
boy	Einheimischer im Dienst eines Weißen
garamut	großer hölzerner Schlitzgong
hap bilong meri	verwandtschaftsmäßig: «die Seite der Frau»
hausboi	Männerhaus
haus kiap	Hütte für durchreisende australische Verwaltungsbeamte
haus polis	Hütte für einheimische Polizeikräfte
kanaka	Einheimischer (als Eigenbezeichnung)
kiap	australischer Verwaltungsbeamter
kina	Perlmuttermuschel
kowar	Blätter verschiedener Pflanzen, die für «Zauberei» verwendet werden
kunai	Graslandschaft
kundu	Sanduhrtrommel
luluai	von der Verwaltung eingesetzter Dorfchef
manki	Knabe, Bursche
marsalai	Geistwesen
masta	ein Weißer
missis	eine weiße Frau
paitim tanget	Streitgespräch im Männerhaus
pato	Ente
ropim brus	Tabakblätter auf Rotang aufziehen
sanguma	Zauberei
singsing	zeremonielles Fest, aber auch: Zauberspruch
skin torosel	Schildkrötenpanzer, auch Schildpatt
stesin	Niederlassungen von Weißen
store	Verkaufsladen
stori	Bericht, Geschichte, Mythe
talibum	Schale einer Meeresschnecke
tumbuan	Maskenfigur
tumbuna	Vorfahre
tultul	stellvertretender «Dorfchef»
wanbel	abstammungsmäßig die gleiche Mutter



Verwandtschaftssystem



Zeichenerklärung

Die Reihenfolge der Termini entspricht folgendem Schlüssel:

1. Termini vom weiblichen Ego aus gesehen
2. Termini vom männlichen Ego aus gesehen
3. Termini von Bateson (nach Korn)
4. Bateson Diagramm ²1958: 305

ababu und mbambu gelten (in Kararau) als identische Termini

* In Korn 1973 irrtümlich als (w. s.) angegeben

† In Korn 1971 und 1973 irrtümlich als «kauggat» wiedergegeben

Photodokumentation





Die Informantinnen: Kabun



Uemanoli



Tamaragui



Labuanda mit Kind vor einem Wohnhaus



Angu



Karabindsha beim Aufziehen von Tabakblättern



Senguimanagui beim Zubereiten von Sagofladen



Tipmange (links) bei einem Dorffest



Wombre



Sabwandshan mit Kleinkind



Ngau



Woliragwa



Komeagui in ihrem Festtagsschmuck



Kengunda überwacht die Vorbereitungen für das Totenfest ihres verstorbenen Mannes



Kanayagui (Kamabindshua)



Amblangu



Ngu



Dshangu



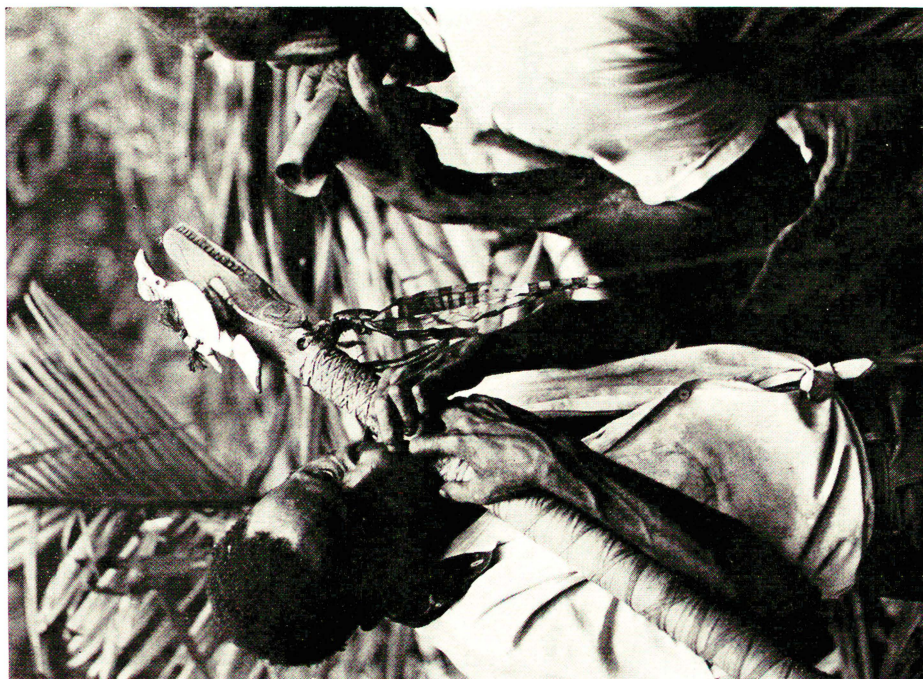
Kwapmei beim Flechten einer Tasche



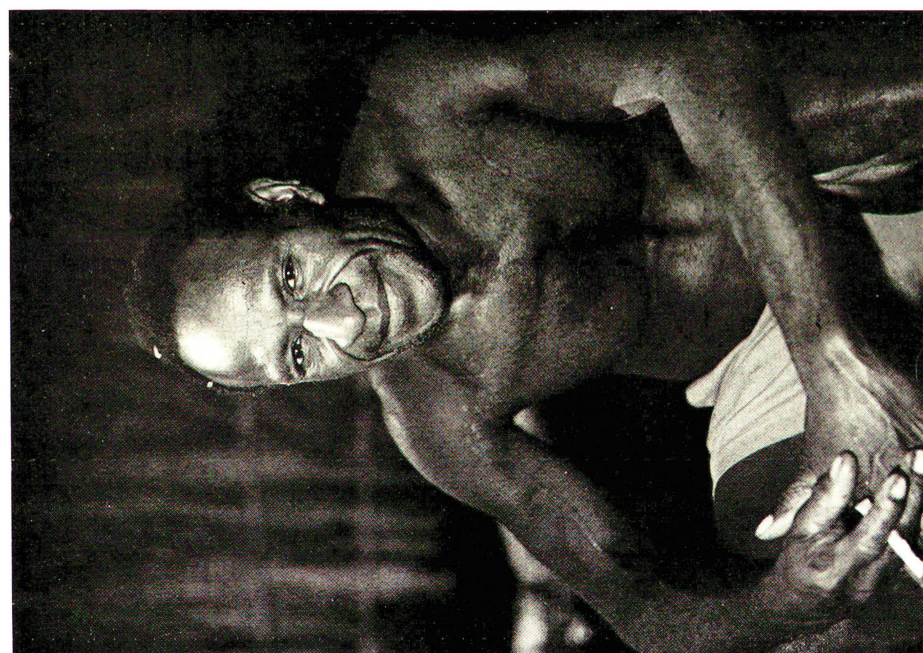
Die Informanten: Mindsh (beim Blasen einer langen Bambusflöte)



Koliuan



Kabuseli



Slabui



Kubeli



Gaui



Gowi



Kamangali



Yaknabi



Zeremonielles Fest der Männer



Kama (mitte) bei einer Maskenbefragung im Männerhaus



Ein untypisches Ehepaar: Gim bun und Namui (bei Vorbereitungen zum Herstellen von Muschelkalk)

Fischfang:

In der Morgendämmerung fahren die Frauen zum Fischfang. Maabma hat soeben einen Aal gespeert





Sagomarkt:

Die Frauen von Gaikorobi belagern ein Kanu der Frauen von Kararau



Das Angebot an Sagoballen ist größer als das an geräuchertem Fisch



Männerhaus-Einweihung in Mindimbir

Die Frauen umtanzen die Rondelle mit den totemistischen Pflanzen



Brautpreisfest in Quedndshange

Die als Männer verkleideten Mütter des Bräutigams suchen die Braut



Die Aussteuer: Fischreusen, Körbe, Feuerschalen, Sagovorratstöpfe und Sagobackschalen.
Im Vordergrund eine sprießende Kokosnuß, die als Zeichen für die Fruchtbarkeit der Braut gilt

Die Braut überschreitet die weiblichen Angehörigen des Clans des Bräutigams, bevor sie das Haus ihres Mannes betritt. Mit ihr bringen ihre männlichen Anverwandten den Stab mit den Kowarblättern, die Feuerschale, in der ein Feuer brennt, und ihre Aussteuer zum neuen Wohnort





Im Innern des Hauses wird die Braut von den Frauen mit dem Noguanbo-Singsing willkommen geheißen (in der Mitte ist die Informantin Mingu zu sehen)

Bisher erschienen:

Heft 1

R. Seiffert

Zur Geomorphologie des Calancatales. 1960

Heft 2

H.-U. Sulser

Die Eisenbahnentwicklung im schweiz.-franz. Jura unter Berücksichtigung der geographischen Grundlagen. 1962 (vergriffen)

Heft 3

O. Wittmann

Die Niederterrassenfelder im Umkreis von Basel und ihre kartographische Darstellung. 1961

Heft 4

W. A. Gallusser

Studien zur Bevölkerungs- und Wirtschaftsgeographie des Laufener Juras. 1961

Heft 5

H. Gutersohn und C. Troll

Geographie und Entwicklungsplanung. 1963

Heft 6

C. Frey

Morphometrische Untersuchung der Vogesen. 1965

Heft 7

H. W. Muggli

Greater London und seine New Towns. 1968

Heft 8

U. Eichenberger

Die Agglomeration Basel in ihrer raumzeitlichen Struktur. 1968

Heft 9

D. Barsch

Studien zur Geomorphogenese des zentralen Berner Juras. 1970

Heft 10

J. F. Jenny

Beziehungen der Stadt Basel zu ihrem ausländischen Umland. 1969

Heft 11

W. A. Gallusser

Struktur und Entwicklung ländlicher Räume der Nordwestschweiz. 1970

Heft 12

Rudolf L. Marr

Geländeklimatische Untersuchung im Raum südlich von Basel. 1970

Heft 13

K. Rüdisühli

Studien zur Kulturgeographie des unteren Goms (Wallis). 1970

Heft 14

J. Rohner

Studien zum Wandel von Bevölkerung und Landwirtschaft im Unterengadin. 1972

Heft 15

W. Leimgruber

Studien zur Dynamik und zum Strukturwandel der Bevölkerung im südlichen Umland von Basel. 1972

Die Reihe wird fortgesetzt

Basler Beiträge zur Geographie

Band 1
C. A. Schmitz
Grundformen der Verwandtschaft. 1964

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 Ikattechnik in Aleppo. 1974

Band 16
Alfred Bühler und Eberhard Fischer
Musterung von Stoffen mit Hilfe von Preßschablonen. 1974

Band 17
Ruth Vermot-Mangold
Die Rolle der Frau bei den Kabre in Nord-Togo. 1977

Basler Beiträge zur Ethnologie

Hauser-Schäublin Frauen in Kararau