

Textilien der Atoin Meto Variationen eines Stils in Westtimor, Indonesien

Teil 1: Methodische und theoretische Grundlagen

Vorwort

Diese Untersuchung widmet sich der Herstellung, Verwendung und Aussagekraft besonderer Textilien der ostindonesischen Insel Timor, insbesondere aber Textilien Atoin Meto, der größten Bevölkerungsgruppe im Westen der Insel.¹ Unter den Publikationen, die indonesischen Textilien gewidmet sind, verdankt diese Arbeit wichtige Impulse den Studien von Alfred

¹ Indonesisch-Timor (Westtimor) ist heute in die vier Regierungsbezirke (*kabupaten*) gegliedert: Kupang, Südzentraltimor, Nordzentraltimor und Belu. In ihrer heutigen politischen Gestalt gehen diese *kabupaten* auf die auf die ehemalige niederländische Kolonialverwaltung zurück. Die vier Regierungsbezirke sind weiter in dreizehn Landkreise (*kecamatan*) unterteilt, die den ehemaligen, von einer aristokratischen Schicht beherrschten Atoin Meto- bzw. Tetun-Territorien (früher *swapraja* bzw. *kerajaan*) entsprechen: Den Atoin Meto-Einflussgebieten Kupang, Amarasi, Fatu Le`u, Amfoan, Molo, Miomafo, Amanuban, Amanatun, Insana und Beboki sowie den Tetun-Gebieten Tasifeto, Lamaknen und Malaka. Die zehn Atoin Meto-Territorien entsprechen in etwa den einstigen politischen Reichen (*kerajaan* bzw. *Usiftümer*, da von einem *Usi(f)*, Fürst, beherrscht. Jedes dieser Usiftümer ist in noch kleinere Verwaltungseinheiten (Sub-Territorien) gegliedert, das sogenannte *kefotoran*. Die politische Kontrolle und die Verwaltung in diesen Gebieten übte eine Gruppe von Funktionären aus, deren Macht aber kaum über die territorialen Grenzen hinausreichte (vgl. Kapitel 2.3.3). Bis übt der Atoin Meto-Adel einen meist informellen, politischen Einfluss aus. Er untersteht jedoch der Oberhoheit der indonesischen Verwaltung, die zentral auf Jakarta bezogen ist (für weitere Details vgl. Ormeling, 1956; Cunningham, 1965 und 1967; Schulte Nordholt, 1971).

Bühler und Urs Ramseyer. Besonders die intensiven Untersuchungen von Urs Ramseyer in Tenganan (Südostbali) erschließen die esoterische Dimension indonesischer Textilien. Die aktuelle Anregung, einige Textilien der Atoin Meto einer genaueren Analyse zu unterziehen, geht auf den Beitrag im Bestandskatalog des Kölner Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde über Westtimor zurück, der anlässlich der Ausstellung Indonesische Textilien im Jahre 1984 publiziert wurde. Brigitte Khan Majlis, die Autorin dieses Katalogs, schreibt über Timor-Textilien:

Es scheint jedoch, dass die Ornamentik der Textilien sich in erster Linie nach der territorialen und politischen Einheit richtete und Rangunterschiede eher an einer reicheren und sorgfältigeren Musterung, als an spezifischen Ornamenten erkennbar waren. Die weitere Bedeutung der Textilien ist nach dem heutigen Stand der Forschung schwer zu entschlüsseln.²

Bevor ich die Ergebnisse meiner Analysen vorlege, möchte ich die Gelegenheit nutzen, all denjenigen zu danken, die durch ihre Unterstützung und Förderung die Fertigstellung dieser Untersuchung ermöglicht haben. Herzlich danken möchte ich Dr. Marie-Louise Nabholz-Kartaschoff, Museum für Völkerkunde und Schweizerisches Museum für Volkskunde in Basel, Itie van Hout, Koninklijk Instituut voor de Tropen, Amsterdam, Brigitte Khan Majlis, Rautenstrauch-Joest-Museum, Köln, Dr. Brigitte Tietzel, Deutsches Textilmuseum Krefeld, Dr. Gerd Höpfner, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Museum für Völkerkunde, Abt. Südasiens, August und Heide Flick, Köln und Brunhilde Berke, Köln für ihre freundliche Aufnahme und die Anteilnahme an der Problemstellung dieser Arbeit. Die Textilsammlungen, die mir von diesen Museen und privaten Sammlern zur Auswertung zur Verfügung gestellt wurden, lieferten das hier

² Khan Majlis, 1984, S.111. In einer neueren Publikation urteilt die Autorin hinsichtlich der Entzifferung der indonesischen textilen Symbolik noch absoluter: „Viele der heute noch gebräuchlichen Motive wie Schlange, Eidechse und Krokodil, das Schiff oder der Vogel, abstrahiert oder stilisiert in Rauten- und Hakenformen dargestellt, gehören zum frühesten Formenschatz auf den indonesischen Inseln. Über ihre Bedeutung können im besten Falle 'geschulte Vermutungen' (educated guesses) angestellt werden“ (Brigitte Khan Majlis, Gewebte Botschaften. Indonesische Traditionen im Wandel, Roemer-Museum, Hildesheim, 1991, S.18). In meinem Aufsatz über die Hakensymbolik der Textilien der Atoin Meto habe ich dieser unberechtigten, äusserst demotivierenden, allein auf Material- und Literaturstudien beruhenden Ansicht widersprochen, und belegt, dass die aufeinanderbezogene Analyse von Angaben in literarischen Quellen und Feldforschungsergebnissen in dieser Hinsicht auch heute noch lohnende Ergebnisse bringen (vgl. Jardner, 1995 sowie Jardner und Jardner, 1993; 1995).

präsentierte und analysierte Datenmaterial. Weitere mündliche und schriftliche Informationen stellten mir Heide Leigh-Theisen, Museum für Völkerkunde in Wien, Michael Hitchcock, The Horniman Museum and Library in London, Dr. Gerd Kreisel, Linden-Museum in Stuttgart, Anang Suradha und Don Harper zur Verfügung. Auch bei ihnen möchte ich mich an dieser Stelle herzlich bedanken.

Mein ganz besonderer Dank gilt jedoch Heidrun Schrader, die mich in manchen schwer lösbaren Fragen der Textiltechnologie äußerst kompetent beriet, und die mir bei der sehr zeitaufwendigen Anfertigung der Abbildungen des Motivkatalogs behilflich war. Nicht zuletzt bin ich Prof. Dr. Ulla Johansen vom Institut für Völkerkunde der Universität zu Köln für ihr Interesse an meiner Arbeit, ihre Betreuung und konstruktive Kritik dankbar.

Inhalt

Vorwort

1 Einleitung

- 1.1 Gegenstand der Untersuchung
- 1.2 Materialbasis und verwendete Quellen
- 1.3 Ziele der Untersuchung
- 1.4 Methoden der Untersuchung
- 1.5 Bemerkungen zur Auswertung von Museumsbeständen
- 1.6 Datenerhebung

2 Die traditionelle Kultur der Atoin Meto in Westtimor

- 2.1 Orientierung
- 2.2 Wirtschaftliche Grundlagen
- 2.3 Die sozialen Systeme
 - 2.3.1 Lokalgruppe und Territorium
 - 2.3.2 Das Verwandtschaftssystem
 - 2.3.3. Die politische Organisation
 - 2.3.3.1 Die räumliche Ebene der politischen Organisation
 - 2.3.3.2 Die personelle Repräsentation der Räume des Territoriums
- 2.4 Die religiösen Vorstellungen

3 Die Stellung der Textilien der Stichprobe in der Kultur der Atoin Meto

- 3.1 Die Bedeutung von Ritualtextilien in Indonesien
- 3.2 Alltags - und Ritualkleidung: eine Begriffsbestimmung
- 3.3 Ritualtextilien in vergleichbaren indonesischen Kulturen
 - 3.3.1 Die vermittelnde Rolle von Ritualtextilien im rituellen Kontext
 - 3.3.2 Die vermittelnde Rolle von Ritualtextilien in den sozialen Beziehungen
- 3.4 Ritualtextilien und Lebenszyklus der Atoin Meto
 - 3.4.1 Geburt
 - 3.4.2 Heirat
 - 3.4.3 Tod

4 Die regionalen Variationen des Textilstils der Atoin Meto

4.1 Stilvariation 1: Amarasi

- 4.1.1 Technologie und Musterung des Textiltyps 1 / Stilvariation 1

- Technologie
- Musterung
- 4.1.2 Technologie und Musterung des Textiltyps 2 / Stilvariation 1
 - Technologie
 - Musterung
- 4.1.3 Technologie und Musterung des Textiltyps 3 / Stilvariation 1
 - Technologie
 - Musterung
- 4.1.4 Technologie und Musterung des Textiltyps 4 / Stilvariation 1
 - Technologie
 - Musterung
- 4.1.5 Technologie und Musterung des Textiltyps 5 / Stilvariation 1
 - Technologie
 - Musterung
- 4.2 Stilvariation 2: Amanatun**
- 4.2.1 Technologie und Musterung des Textiltyps 6 / Stilvariation 2
 - Technologie
 - Musterung
- 4.2.2 Technologie und Musterung des Textiltyps 7 / Stilvariation 2
 - Technologie
 - Musterung
- 4.2.3 Technologie und Musterung des Textiltyps 8 / Stilvariation 2
 - Technologie
 - Musterung
- 4.3 Stilvariation 3: Miomafo**
- 4.3.1 Technologie und Musterung des Textiltyps 9 / Stilvariation 3
 - Technologie
 - Musterung
- 4.4 Stilvariation 4: Molo**
- 4.4.1 Technologie und Musterung des Textiltyps 10 / Stilvariation 4
 - Technologie
 - Musterung
- 4.4.2 Technologie und Musterung des Textiltyps 11 / Stilvariation 4
 - Technologie
 - Musterung

4.5 Stilvariation 5: Amanuban

- 4.5.1 Technologie und Musterung des Textiltyps 12 / Stilvariation 5
 - Technologie
 - Musterung
- 4.5.2 Technologie und Musterung des Textiltyps 13 / Stilvariation 5
 - Technologie
 - Musterung
- 4.5.3 Technologie und Musterung des Textiltyps 14 / Stilvariation 5
 - Technologie
 - Musterung
- 4.5.4. Technologie und Musterung des Textiltyps 15 / Stilvariation 5
 - Technologie
 - Musterung

4.6 Stilvariation 6: Insana

- 4.6.1 Technologie und Musterung des Textiltyps 16 / Stilvariation 6
 - Technologie
 - Musterung
- 4.6.2 Technologie und Musterung des Textiltyps 17 / Stilvariation 6
 - Technologie
 - Musterung

4.7 Zusammenfassende Darstellung der charakteristischen Merkmale der Stilvariationen 1 - 6

- Technologie
- Musterung

5 Die Musterung der Atoin Meto als symbolisches Kommunikationssystem

Bibliographie

Erstes Kapitel Einleitung

1.1 Gegenstand der Untersuchung

Im Zusammenhang mit der zunehmenden Zahl von Publikationen über die Funktion von *Textilien als symbolische Kommunikationssysteme*³ leistet diese Untersuchung einen weiteren Beitrag zu diesem Thema, indem sie der Bedeutung spezieller Textilien für die Kultur der Atoin Meto in Westtimor nachgeht. In erster Linie geht es dabei um ein umfassenderes Verständnis dieser Textilien innerhalb ihres kulturellen Kontextes.

Die Arbeiten der strukturalen und der kognitiven Ethnologie haben in der jüngsten Vergangenheit Wege erschlossen, diejenigen Vorstellungen zu entschlüsseln, auf denen sprachliche und nicht-sprachliche Äußerungen basieren. Damit gewinnt die Beschäftigung mit der sogenannten *materiellen Kultur* an methodischer Schärfe. Nicht zuletzt demonstriert vor allem die kognitive Ethnologie überzeugende Methoden, die Grundlagen menschlichen Zeichenverhaltens zu analysieren. Eine Untersuchung des Zusammenhanges bestimmter Aspekte non-verbaler Kommunikation, sowie der damit verbundenen, grundlegenden Vorstellungen, bietet die Voraussetzung, empirische Positionen, gewonnen aus direkt beobachtbarem face-to-face Verhalten menschlicher Populationen bei ihren Interaktionen, mit einer hermeneutischen Position zu verbinden, die über eine reine Erklärung des Datenmaterials hinaus, die Wirklichkeit fremder Kulturen verstehen will.⁴ Die Aufgabe, der sich diese Untersuchung stellt, besteht darin, diese beiden Positionen zu verbinden. Einerseits wertet sie ausreichendes Datenmaterial aus, andererseits unternimmt sie den Versuch, dieses Datenmaterials zu einem intimen Verständnis der Musterung der Atoin Meto-Textilien zu nutzen.

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sind Technologie und Musterungssystem sowie die symbolische Bedeutung der verwendeten Motive,

³ Roach und Bubolz Eicher, 1979, S.7.

⁴ Leach, 1976, S.10; Stagl, 1981, S.4.

welche die Atoin Meto zur Dekoration spezieller Textilien entwickelt haben. Insofern bewegt sich diese Studie im Bereich der *materialisierten Kultur* dieser ostindonesischen Ethnie. Um materielle Objekte als aussagekräftige Medien in der modernen ethnologischen Forschung wieder ernst zu nehmen, ist es notwendig, die Fehleinschätzungen der Kulturkreislehre nicht zu wiederholen, die in ihren Monographien nicht selten *materielle und geistige Kultur einander gegenüberstellte, so als ob materielle Kultur etwas ganz Ungeistiges wäre* (vgl. Thiel, 1983, S.8). Um diese Fehleinschätzung der Vergangenheit nicht zu wiederholen, muss die Darstellung der materiellen Objekte innerhalb ihres kulturellen Kontextes erfolgen; es ist notwendig, wie Ulla Johansen deutlich machte,

*den Terminus materielle Kultur, der zu einer unzulässig verengten Sicht, zur Vorstellung, Kultur könne im Material sein, verführt, aufzugeben, und deshalb in Zukunft von materialisierter Kultur zu sprechen.*⁵

Die Verwendung dieses Begriffes verweist auf den unübersehbaren Zusammenhang, der zwischen den geistigen Vorstellungen (Überbau) und den ökonomischen, technologischen und sozialen Praktiken (Basis) einer Kultur besteht. Ein materielles Objekt durchläuft vom amorphen Rohmaterial bis zum Endprodukt einen Prozess, in dem menschliche Kreativität zu dessen Veränderung führt. Während dieses Arbeitsprozesses erfährt das Objekt eine Anreicherung, einerseits durch bestimmte Technologien, andererseits mit bestimmten Motivationen, Stimmungen und Vorstellungen, die durch die menschliche Aktivität aufs Innigste miteinander verknüpft werden.

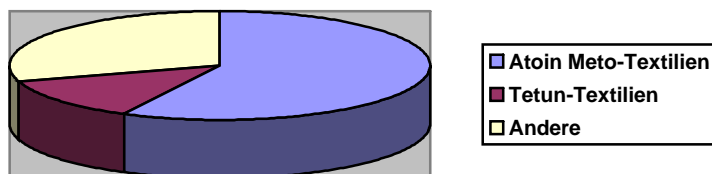
Eine solche Aufgabenstellung erfordert neben der Präsentation des Datenmaterials häufige Exkurse in einzelne Teilbereiche der Kultur der Atoin Meto. Dabei ist es aber nicht die Aufgabe dieser Untersuchung, diese Teilbereiche ausführlicher darzustellen, so dass eine notgedrungene Oberflächlichkeit der kulturellen Gegebenheiten hingenommen werden muss, um den Rahmen des Themas nicht zu sprengen. Auch beansprucht diese Untersuchung nicht, den gesamten Bereich der Atoin Meto-Textilien erschöpfend darstellen zu können. Alltagskleidung sowie die Textilien, die zur Zeremonialkleidung eines Krieger-Kopfjägers (*meo*) gehören, werden hier ab-

⁵ Johansen, 1972, S. 34-37.

sichtlich ausgeklammert, da *meo*-Textilien eine eigene Untersuchung lohnenswert machen. So beschränkt sich die Beschreibung und Analyse auf diejenigen Textilien, die (mit gewissen Einschränkungen hinsichtlich der sozialen Schicht) heute jedem Atoin Meto zugänglich sind.

1.2 Materialbasis und verwendete Quellen

Das Datenmaterial, auf dem die Erkenntnisse der vorliegenden Untersuchung basieren, wurden zwischen 1985 und 1986 zusammengestellt. In dieser Zeit suchte ich die im Vorwort aufgeführten Museen und Privatsammler auf, deren Sammlungen Textilien der Insel Timor enthalten. Insgesamt umfasst die ausgewertete Stichprobe 359 Textilien. Noch im Stadium der Auswertung war es möglich, diese 359 Exemplare in drei Gruppen zu gliedern (Graphik 1):⁶



⁶ Neben den Textilien der Atoin Meto enthält die untersuchte Stichprobe außerdem 46 Textilien der TETUN. Die Tetun (auch Belu genannt) siedeln in Zentraltimor; sie sind die östlichen Nachbarn der Atoin Meto. Der Plan, auch Tetun-Textilien in die vorliegende Untersuchung einzubeziehen, um sie gegen den Textilstil Westtimors abzugrenzen, musste aber wegen der nicht ausreichenden Quantität aufgegeben werden. Die ebenfalls in die Untersuchung hineinreichende Kategorie ANDERE umfasst 107 Textilien; 65 stammen von benachbarten ostindonesischen Inseln (Roti, Savu, Flores, Sumba, Leti, Kisar, Babar und Tanimbar); 11 Textilien, die Alfred Bühler (1935) nach Basel brachte, und die dort unter der Bezeichnung Baaguia-Textilien aufbewahrt werden, sind Textilien der Makassae aus Osttimor; 1 *sarong* stammt von den Helon, die auf der Kupang vorgelagerten Insel Semau leben; 3 *pilu saluf* genannte Textilien gehören zur Zeremonialkleidung eines Krieger-Kopfjägers (Atoin Meto). Für weitere 27 Textilien gab es aufgrund fehlender Informationen keine Möglichkeit der Identifizierung.

Die im Rahmen dieser Studie bearbeitete Stichprobe setzt sich aus insgesamt 206 Atoin Meto-Textilien aus Westtimor zusammen. Diese Textilien bilden die Grundlage dieser Untersuchung.

Um die Jahrhundertwende setzte eine Sammeltätigkeit einzelner westeuropäischer Museen ein, die auch Textilien der Insel Timor nach Europa brachte. Die ältesten Exemplare der vorliegenden Stichprobe werden im Berliner Völkerkundemuseum aufbewahrt und stammen aus der Sammlung des Kapitäns Jacobson, der 1896 die Ergebnisse seiner Reise in einem Reisebericht über die *Inselwelt des Banda-Meeres* vorlegte. Die Sammlung der Timor-Textilien im Amsterdamer Tropenmuseum (mit dem ältesten Exemplar von 1902), und diejenigen im Baseler Museum für Völkerkunde, die ihren Anfang mit der umfangreichen Sammeltätigkeit Alfred Bühlers in Indonesien nahm (1935), bilden wegen ihres quantitativen Umfangs den eigentlichen Kern der Auswertung. Beide Sammlungen werden, wie die Einträge in den Karteien zeigen, ständig durch die Schenkungen privater Sammler beziehungsweise durch Einkäufe der Museen erweitert. Die relativ kontinuierliche Sammeltätigkeit beider Museen ermöglicht eine zeitliche Tiefe von beinahe 80 Jahren, die ein deutliches Licht auf die Veränderungen wirft, welche die Textilien der Atoin Meto in diesem Zeitraum mit Bezug auf Material, Technik und Musterung durchlaufen haben. Die kleineren Sammlungen der Museen in Berlin, Köln und Krefeld, sowie auch die ausgewerteten Kölner Privatsammlungen Berke und Flick, sind teilweise rezenteren Datums; sie spiegeln aus diesem Grunde nicht die in Amsterdam und Basel dokumentierte zeitliche Tiefe wider. Trotzdem zeigen auch diese Sammlungen, wenn auch in weniger deutlicher Ausprägung, die gleichen Tendenzen. Momentan verfügt leider keines der von mir besuchten Museen über einen repräsentativen Querschnitt der Textilien der Atoin Meto, der dazu in der Lage ist, die gesamte Variationsbreite dieser textilen Tradition abzudecken. Annähernde Repräsentativität kann deshalb nur durch die Auswertung der Sammlungsbestände mehrerer Museen erreicht werden.

Meines Wissens ist die vorliegende Arbeit der erste Versuch, die Musterung der Textilien der Atoin Meto, und damit einen der zahlreichen Textilstile Timors zusammenfassend zu beschreiben und zu klassifizieren. Der Ausgangspunkt

aller daran geknüpften Aussagen über diese Textilien und deren Musterung liegt in Hinweisen, die aus verschiedenen Quellen entnommen sind:

- a) aus der ethnographischen Literatur der niederländischen Kolonialzeit, die im Zeitraum zwischen 1838 und 1945 entstanden ist. Diese Quellen sind das Ergebnis der zunehmenden Kontakte zwischen der autochthonen Bevölkerung Timors und den niederländischen Reisenden, Verwaltungsbeamten, Händlern und Missionaren, die ihre Eindrücke in Form von Artikeln in den zahlreichen Magazinen, welche die Ereignisse in *de groote oost* (Niederländisch-Indien) kommentiert und teilweise sehr detailliert dokumentiert haben. Die ethnographischen Informationen dieser Zeit wurden in einem subjektiv-persönlichen Stil verfasst, so dass sich der Blickwinkel auf die Kultur der Atoin Meto mit dem Ortswechsel des Autors verändert. Die Ergebnisse des Aufenthalts dieser Autoren auf Timor liegen heute in chronologischer, nicht in systematisierter Form vor. Trotz dieser Schwächen sind bestimmte Informationen aus diesen Quellen für meine Untersuchung relevant. Vor allem handelt es sich dabei um verstreute Angaben zur Funktion der hier untersuchten Textilien und zur Bedeutung ihrer Musterung.
- b) aus den wissenschaftlichen Publikationen, die zwischen 1960 und 1980 entstanden sind (v.a. die späten Arbeiten von Pieter Middelkoop, Clarke E. Cunningham und H.G. Schulte Nordholt). Im Gegensatz zu der Fülle ethnographischer Arbeiten (a) handelt es sich bei diesen Quellen um Monographien beziehungsweise um die Ergebnisse problemorientierter Feldforschungen (ausführlich untersucht und beschrieben wurden beispielsweise die religiösen Vorstellungen (Middelkoop), die sozialen Systeme der Verwandtschaft (Cunningham) sowie die politische Organisation (Schulte Nordholt) der Atoin Meto). Das oft späte Publikationsjahr mancher dieser Arbeiten verschleierte, dass aktuelle Feldforschungsergebnisse aus Timor nach 1975 (Beginn des Bürgerkriegs zwischen der indonesischen Nationalregierung und der timoresischen Befreiungsbewegung) nicht vorliegen.
- c) aus den Karteikarten und Manuskripten, die von den einzelnen Museen für ihre Textilsammlungen angelegt wurden. Der Informationswert dieser Quellen ist sehr unterschiedlich; er reicht von ausführlichen, technologischen Beschreibungen einzelner Exemplare bis hin zu der Minimalinformation, dass das vorliegende Objekt von der Insel Timor

stammt, im Jahre x erworben wurde und bestimmte Abmessungen hat. Genauere Herkunftsbezeichnungen (zum Beispiel hinsichtlich lokaler oder regionaler Herkunft) sind zwar gelegentlich vorhanden, wurden aber im Verlauf der Analyse als fehlerhaft erkannt. Besonders wertvoll haben sich in diesem Zusammenhang die Kenntnisse Alfred Böhlers erweisen, der die textilen Techniken der Atoin Meto vor Ort studieren und in einer umfangreichen Darstellung publizieren konnte.⁷ Leider galt sein Blickwinkel nicht primär den territorialen Unterschieden in der Musterung, sondern mehr der Beschreibung der technischen Besonderheiten der Ikattechnik auf Timor. Trotzdem gibt die von ihm selbst vorgenommene Bearbeitung seiner Sammlung für meine Zwecke wertvolle, und vor allen Dingen glaubwürdige Hilfen. Seine Hinweise zur Herkunft einzelner Textilien, zu den Namen einzelner Motive und ihre bei den Atoin Meto eruierte Bedeutung ermöglichten erste Interpretationen, machten ein erstes Motivverständnis möglich (vgl. die von ihm persönlich verfassten Karteikarten im Völkerkundemuseum Basel). Weitere, aufgrund eigener Anschauung gewonnene Hinweise in bezug auf den regionalen Charakter der Atoin Meto-Textilien, verdanke ich Anang Suradha, der mit indonesischen Textilien handelt und über umfangreiche Landeskenntnis verfügt.

Obwohl das ethnographische und analytische Material über die Kultur der Atoin Meto sehr umfangreich ist, bestimmte Teilbereiche ihrer Kultur gut dokumentiert sind, liegt bis heute keine umfassende Untersuchung zur materialisierten Kultur und textilen Tradition dieser Ethnie vor. Von den Arbeiten Alfred Böhlers (1943) zur Technologie der Handweberei der Atoin Meto einmal abgesehen, sind diese Textilien sowie ihre Einbindung in den kulturellen Kontext unzureichend bekannt. Ohne auf Vollständigkeit hoffen zu dürfen, besteht dennoch die Möglichkeit, die vorhandenen Quellen so zu befragen, dass sie, im Zusammenhang mit dem Ergebnis der Datenerhebung in den Museen, provisorische Informationen zur Verfügung stellen, welche die Funktion und Bedeutung der Atoin Meto-Textilien verständlicher machen.

⁷ Vgl. Bühler, 1943, S.75-100.

1.3 Ziele der Untersuchung

Die Bearbeitung der oben unterschiedenen Quellen lässt hinsichtlich der hier vorliegenden Atoin Meto-Textilien fünf Arbeitshypothesen zu. Das Ziel dieser Untersuchung besteht auch darin, diese Thesen auf ihre Evidenz hin zu prüfen:

- a) Die 206 Atoin Meto-Textilien der Stichprobe können aufgrund der unterschiedlichen Musterung in verschiedene Variationen eines basalen Textilstils gegliedert werden. Es handelt sich dabei aber nicht um verschiedene Stilrichtungen, sondern lediglich um Variationen, die den gleichen Ordnungsprinzipien unterliegen, welche die gleichen Basismotive verwenden, und welche die gleichen Grundfarben zur Verzierung dieser Textilien benutzen. Definiert man Stil als ein einheitliches, handwerkliches oder künstlerisches Gepräge eines Individuums oder einer sozialen Gruppe in einem Raum-Zeit-Kontinuum, dann erfüllt die Musterung der Atoin Meto-Textilien diesen Anspruch.
- b) Jede isolierbare Stilvariation ist identisch mit einem der zehn autonomen politischen Territorien (*swapraja* oder *Usiftum*) der traditionellen beziehungsweise modernen Atoin Meto-Gesellschaft. In diesem Zusammenhang besitzen die Atoin Meto-Textilien die Funktion, die territoriale Zugehörigkeit (und Differenzierung) des Trägers zu demonstrieren. Mitglieder einer sozialen Gruppe werden so in die Lage versetzt, sich an ihrer ähnlichen äusseren Erscheinung wiederzuerkennen (Somogy bezeichnet diese textile Funktion als „Wiedererkennungsmotiv“).⁸ Umgekehrt erkennen sich aber auch die Mitglieder verschiedener ethnischer Gruppen, die sich so durch ihre Kleidung voneinander abgrenzen. Dieses Wiedererkennen erzeugt beim Menschen ein Gefühl der Geborgenheit in und durch die Gruppe, da die ähnliche äußere Erscheinung der inneren Verbundenheit entspricht. Dieses Wir-Gefühl kann langfristig nur unter der Voraussetzung entstehen, dass die Musterung der Textilien bestimmte allgemeine (und konstante) Elemente enthält.
- c) Neben der Differenzierung in territoriale Einheiten gibt es innerhalb eines Territoriums noch weitere Differenzierungen, welche die Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht widerspiegeln. Das Privileg bestimmte

⁸ Somogy, 1982, S.26.

- Verzierungsstechniken und bestimmte Musterungen verwenden zu dürfen, hebt verschiedene Schichten der Atoin Meto-Gesellschaft voneinander ab.
- d) In der Kultur der Atoin Meto haben Textilien eine zentrale Stellung in den Ritualen des Lebenszyklus. Im Rahmen dieser Rituale besitzen sie symbolische Funktion; sie repräsentieren die weibliche Sphäre in den sozialen Beziehungen.
 - e) Mit Hilfe ihrer Musterung erfüllen die Atoin Meto-Textilien die Aufgabe eines Kommunikationsmediums. Sie besitzen in erster Linie eine expressive Funktion, die im Zusammenhang mit anderen Institutionen für die Kultur wesentliche Werte und Normen vermittelt. Die Textilien der Atoin Meto (und besonders ihre Musterung) bilden ein „symbolisches Kommunikationssystem“,⁹ das einerseits soziale beziehungsweise politische Gruppen der Atoin Meto als zusammengehörig definiert, das andererseits Überzeugungen und Vorstellungen dieser Kultur in symbolischer Weise darstellt. Edmund Leach geht in seinem Buch *Culture and Communication* davon aus, dass sämtliche non-verbale Dimensionen einer Kultur zu Klassen organisiert sind. Auf diese Weise werden sie zu Trägern codierter Informationen, die entsprechend den Wörtern einer Sprache wirken. Aus diesem Grund ist es ebenso bedeutsam, über die grammatischen Regeln der Textilmusterung zu diskutieren, wie über die Regeln von Sprachen.¹⁰

Diese fünf Hypothesen bestimmen weitgehend die folgenden Ziele, welche diese Untersuchung verfolgt:

- a) die Beschreibung und Klassifikation der Atoin Meto-Textilien und ihrer Musterung sowie deren Zuordnung zu einer bestimmten Stilvariation (zu einem der traditionellen, territorialen Einflußgebiete);
- b) die Analyse und Interpretation der Musterung und ihre Verbindung mit den ihnen zugrundeliegenden kognitiven Inhalten (Bedeutungen).

Die Beschreibung und Klassifikation der Stilvariationen ist durch die Auswertung der empirischen Datenbasis (der Museumsbestände) zu erreichen. Über die Fragen, die durch die zweite Zielvorstellung aufgeworfen werden, kann

⁹ Roach und Bubolz Eicher, 1979, S.7.

¹⁰ Leach, 1976, S. 10-11.

momentan nur hypothetisch nachgedacht werden. Zu ihrer weiteren Beantwortung ist eine systematische Forschungstätigkeit auf Timor notwendig.

Für eine erste Unterscheidung und Abgrenzung einzelner Variationen des Textilstils der Atoin Meto, greift diese Untersuchung im wesentlichen auf die knappen, unsystematischen und verstreuten Informationen und Anregungen der ethnographischen Quellen zurück, auf Schriften von Autoren also, die sich in den letzten 120 Jahren bei den Atoin Meto aufgehalten haben. Die zitierten Passagen aus ihren Reiseberichten sowie ethnologische Kommentare geben Grund zu der Annahme, dass die Kultur der Atoin Meto ein textiles Musterungssystem entwickelt hat, das die Möglichkeit bereit hält, ethnische Einheiten gegeneinander abzugrenzen, um deren persönliche, soziale, politische und ethnische Identität zu sichern und zu stabilisieren. Gemeinsam weisen die schriftlichen Quellen darauf hin, wenn sie die Verwendung von Textilien in den Ritualen des Lebenszyklus sowie im Rahmen politischer und sozialer Differenzierung beschreiben. Obwohl keiner dieser Autoren sich ausführlich mit den textilen Phänomenen der Atoin Meto-Kultur befasst hat, bieten ihre Arbeiten dennoch die Möglichkeit, die Hypothesen zu formulieren, die den Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung bilden.

Im Zusammenhang mit dem Tätowieren einzelner Körperteile beschreiben einige Autoren sogenannte *malak* (Eigentumszeichen), mit denen die Atoin Meto ihr persönliches (das ist Lineage-)Eigentum, wie beispielsweise Büffel, Pferde, Bienen- und Sandelholzvorkommen, zur Bewirtschaftung ausgewählte Felder sowie Kleidungsstücke kennzeichnen:¹¹

für Tätowiermuster wählt man Hirsche »luus«, Krokodile »besimnase« Hunde »asu«, Pferde »bakase«, Baumblätter »hau noo« und andere Erkennungszeichen, »mala«, der gegenseitigen Verwandten aus.¹²

In einem späteren Artikel bezeichnet Riedel diese Zeichen als „geheimzinnige, prohibitive middelen“, die der Gruppe der Agnaten gehören:

¹¹ Vgl. Kruyt, 1923, S.383-387; Riedel, 1907, S.181-187; vgl. auch die Abb. in Kruyt, 1923, S.384.

¹² Riedel, 1887, S.285.

einflussreiche Personen verwenden die von ihrer Vätern geerbten Zeichen im Privatbereich (...) auf den »selimuts« und anderen Kleidungsstücken eigener Herstellung werden dieselben Erkennungszeichen in gelben, roten und schwarzen Farben angebracht (...) von jeder dieser Farben hat jede einzelne Linie, nach vertrauenswürdiger Auskunft, eine geheime Bedeutung, nur bestimmt für die männlichen Mitglieder, Agnaten, des ursprünglichen Eigentümers.¹³

Auch Hermann Fiedler ist die Verwendung dieser malak aufgefallen. In seiner Arbeit über die Insel Timor schreibt er:

ferner trägt man des Zeichen des Geschlechts oder Stammes in persönlicher Variante, wie man es auf einem zugehörigen Gegenstand, Tier oder Baum anbringt. Offenbar sind diese Erkennungszeichen auch fürs Jenseits.¹⁴

Albert C. Kruyt berichtet ferner,

dass auf dem Weg ins Jenseits jede Seele an einen Stein kommt, welcher »nualat« heisst, der Platz, an welchem tätowiert wird. Auf diesen Stein zeichnet jede Seele ihr »malak«, ihr Familienzeichen.¹⁵

Auch an anderen Stellen muss die Seele des Verstorbenen auf ihrem Weg ins Jenseits bestimmte Zeichen vorweisen, ohne die es ihr unmöglich ist, das für das Jenseits wärmende Feuer zu erwerben. Die richtigen Tätowierungen zu besitzen bedeutet in der Vorstellung ostindonesischer Ethnien, im Falle des Todes die Prüfungen zu bestehen, die während der Jenseitsreise abgelegt werden müssen. Tätowierungen sind Zeichen erkannt zu werden, bekannt und vertraut zu sein, um auch im Tode seine Identität und Zugehörigkeit nicht zu verlieren. In Ostindonesien besteht die Vorstellung, auch nach dem Tode weiter mit den Ahnen zusammenzuwohnen, mit ihnen weiter verbunden zu bleiben. Grundvoraussetzung für eine solche Gemeinschaft bildet die Vertrautheit des

¹³ Mit Riedels (1907, S.181) geheimnisvollen, schützenden Mitteln könnte ein Komplex von Vorstellungen gemeint sein, welche die Atoin Meto mit dem Begriff *nono* bezeichnen, und bei denen es um die Vermehrung von Fruchtbarkeit, Leben und geistiger Energie geht. *Nono*-Ritualen obliegt es, die Identität eines Individuums mit der Identität der Gruppe zu unlösbar verbinden (vgl. auch Kapitel 3). Die geheimnisvollen Zeichen, die Riedel erwähnt, könnten Motive sein, die auf den Textilien als broschiierte Mustereinträge entweder in der Mittelbahn oder zwischen den Ikatmotiven realisiert sind. Ihnen käme dann die Funktion zu, die Zugehörigkeit eines Individuums mit einer bestimmten sozialen Gruppe zu demonstrieren, die im Rahmen der *nono*-Rituale (Lebenszyklusrituale) erworben wird (vgl. auch Nieuwenkamp, 1920, S.251-252).

¹⁴ Fiedler, 1929, S.45-46.

¹⁵ Kruyt, 1923, S.414.

Toten, die dem Atoin Meto sein *malak* garantiert. Der Bekanntheitsgrad bestimmter Motive (Zeichen) beziehungsweise der Grad, in dem sie von einem Rezipienten verstanden und eingeordnet werden können, entscheidet über die Zugehörigkeit zu einer exklusiven Gruppe: im Falle der Verstorbenen zu den Ahnen, im Falle der Lebenden zu seiner sozialen oder politischen Gruppierung. Das *malak* genannte Motiv entspricht einer Parole, einem Lösungswort, das Zugehörigkeit eindeutig garantieren kann.¹⁶ Archaische Tätowierung und moderne textile Verzierungen überschneiden sich bei den Atoin Meto hinsichtlich ihrer Funktion. Der Zusammenhang zwischen dem *malak* und den textilen Motiven wird auch durch einen Vergleich mit Abbildungen von Tätowierungen deutlich, die Albert C. Kruyt veröffentlicht hat.¹⁷ Motive dieser Art zeigen auch die Textilien der Museumsstichprobe, wo sie als broschiierte Mustereinträge einen Bestandteil aufwendig gemusterter Textilien bilden.¹⁸ Auf welche Weise *malak*, Tätowierung und einzelnes Motiv zusammenhängen, ist zur Zeit noch nicht zu klären. In allen Fällen tritt jedoch deutlich ihre Wiedererkennungsfunktion in den Vordergrund. Riedels Aufsatz von 1907, der eine umfangreiche Tabelle verschiedener *malak* enthält, verbindet jedes einzelne dieser Zeichen mit einem bestimmten Territorium.

Neben den territorialen Bezügen dieser Zeichen verweisen die ethnographischen Quellen auf die Funktion textiler Musterungen der Atoin Meto, soziale und territoriale Differenzierungen zu ermöglichen. Anonym bemerkt D.B. über die Bewohner Timors:

*die alten Bewohner von Timor können in drei Nationen eingeteilt werden: Timoresen, Belunesen und Kupangnesen, die sich sowohl durch ihre Kleidung, als auch durch ihre Sprache, Bräuche und Sitten voneinander unterscheiden.*¹⁹

Zondervan erschien bemerkenswert

dass Decken mit dergleichen Farben und Zeichnungen nirgends sonst in Indonesien vorkommen, sondern nur im gesamten Timor-Archipel; und weiter, dass genauso auf Roti, Flores und Sumba jede Landschaft oder Distrikt der Insel

¹⁶ Vgl. auch die Auffassung von Sell, 1952, S.229-231.

¹⁷ Kruyt, 1923, S. 384, Abb. 5 und 6.

¹⁸ Vgl. beispielsweise die in dieser Studie abgebildeten Motive Abb. 29a, 36b, 37b, 47e, 67b.

¹⁹ D.B., 1852, S.206.

*feststehende Muster von Streifen, Blumen oder Figuren besitzt, so dass man am Träger dieses Kleidungsstücks unmittelbar erkennen kann, aus welcher Landschaft er stammt.*²⁰

Eine soziale Differenzierung aufgrund entsprechend verzierter Textilien hat auch Riedel beobachten können. Er schreibt:

*die Häupter unterscheidet man leicht an ihrer Kleidung von den Untergebenen, weil sie zu ihrem Schultertuch, in weti nasai kanun oder Hüftkleid awa tai andere Muster tragen. Ihre Frauen verfahren mit ihren sarongs, tais awon ebenso.*²¹

Hermann Fiedler erwähnt den gleichen Sachverhalt:

*Wie es scheint, hatte jede Familie ihre eigenen Muster mit bestimmter Bedeutung, die man nicht mehr weiß. (...) Die Muster waren ursprünglich an die Familie des Trägers gebunden, aber die tausendfältigen Variationen zeigen, dass die Weberin ihr Gefühl sprechen lässt innerhalb der von der Mutter geerbten Vorlagen.*²²

In neuer Zeit weist H.G. Schulte Nordholt mit folgenden Worten auf den Zusammenhang von textiler Musterung und lokalem Stil hin:

It is also worth mentioning here that every political community or important, more or less independent sub-section of a community has its own pattern, and that these are often alternately red and indigo. The most important nuclei of the old realm of Sonba`i, namely Molo and Miomafo, have red cloths with white central band, for instance although this is only true of part of Miomafo, as Noiltoko has chiefly blues, or at any rate a blue central band; Ambenu and Amfoan both have also red cloth with a white central band, as does Amarasi, although here the red

²⁰ Zondervan, 1888, S.346. Ob Zondervan diese Erkenntnis auf Timor selbst gemacht hat, oder ob er sie übernommen hat, bleibt unklar (Gramberg verwendet in seiner Beschreibung die gleiche Formulierung; vgl. 1872, S.201).

²¹ Riedel, 1887, S.236. Eine Konferenz der politischen Klasse (*usif*) der Sub-Territorien von Miomafo, die Anfang des 20. Jahrhundert unter der Leitung niederländischer Kolonialbeamter tagte, vermittelt ein realistisches Bild von der Motivbreite der Atoin Meto-Textilien. Schulte Nordholts Buch gewährt Einblick in eine Zeit vielfältiger textiler Differenzierung: "[...] everyone, without exception, was adorned in his finest hand-woven cloth, each district being represented by its own pattern - Tunbaba by the splendid large 'ikat' of dark indigo and white; Manamas by two brickred bands and a white central band with various patterns woven into it and - in the case of the 'usif' - colourful edges; Bikomi, Naktimun and Noiltoko by brown, red and yellow 'ikat' patterns without a central band; Ablal and Molo by red cloth with a plain white band in the centre; Noimuti by floral patterns, copied from the Portuguese; and so on. The heads were recognizable by the shapes and colours of their kerchiefs" (1971, S.302).

²² Fiedler, 1929, S.80.

*tends more towards terracotta. Amanatun and Amanuban both belongs together in a sense, but Amanatun has red and white cloth, while Amanuban has blue ones. The same applies to unbaba, while in Beboki terracotta is the main colour.*²³

Schulte Nordholts Buch (1971) enthält in bezug auf die soziale Differenzierung durch bestimmte Verzierungstechniken und Motive einen weiteren interessanten Hinweis: ikatgemusterte Textilien durften einst nur von Personen verwendet werden, deren Zähne gefeilt waren. Die Atoin Meto unterscheiden in diesem Zusammenhang *nis metan* genannte Menschen (die mit den „schwarzen Zähnen“) von *nis muti* (die mit den „weißen Zähnen“). Über diese beiden Gruppen äußert er sich folgendermaßen:

*I do not know the exact nature of this dichotomy, but in any case it cuts right across the whole of Atoin Meto society. (...) In Molo the nis metan are styled siu lulat (= upper arm tattoo), and the nis muti are called siu luman (= empty upper arm). The nis muti were not allowed to wear ikat cloths, they did not favour filing of the teeth, and if they did, they did so together with their wife or her brother, and did not blacken the teeth that were filed as the nis metan did, from which practice they derive their name. Formerly there were no affinal relationship between the nis metan and the nis mutin unless a person from the one entered the nono of the other.*²⁴

Diese beiläufige Mitteilung von H.G. Schulte Nordholt belegt den Zusammenhang zwischen Tätowierung und Textilmusterung. Brigitte Khan Majlis fasst diese Beobachtungen hinsichtlich der Textilien der Atoin Meto in dem kurzen Satz zusammen,

*dass die Ornamentik der Textilien sich in erster Linie nach der territorialen und politischen Einheit richtete und Rangunterschiede eher an einer reicheren und sorgfältigeren Musterung, als an spezifischen Ornamenten erkennbar ist.*²⁵

Im zweiten, dritten und vierten Kapitel dieser Untersuchung werden die oben formulierten Hypothesen ausführlich diskutieren. Das zweite Kapitel beleuchtet diejenigen Bereiche der Atoin Meto-Kultur, die im Zusammenhang mit der Herstellung und Funktion der Textilien der Stichprobe relevant sind. Dazu gehören insbesondere die wirtschaftlichen Grundlagen der Rohstoffgewinnung sowie die Ordnungsprinzipien der sozialen Systeme. Das dritte Kapitel beschreibt die

²³ Schulte Nordholt, 1971, S. 41-45.

²⁴ Schulte Nordholt, 1971, S. 418-419.

²⁵ Khan Majlis, 1984, S. 111.

Stellung der Textilien der Stichprobe innerhalb indonesischer Kulturen sowie der Atoin Meto-Kultur, während das vierte Kapitel die Ergebnisse der Auswertung der Textilsammlungen präsentiert. Einerseits ist die möglichst genaue Beschreibung der allgemeinen Merkmale der Technologie und der Musterung notwendig, um die Merkmale der verschiedenen Stilvariationen deutlich herauszuarbeiten, andererseits bietet das vierte Kapitel aufgrund der erarbeiteten Datenbasis nachvollziehbare Interpretationsvorschläge an, die auch durch die vorhandenen mündlichen und schriftlichen Quellen verifizierbar sind. Abschließend stellt das fünfte Kapitel die Resultate der vorausgegangenen Beschreibungen, Darstellungen und Analysen in einen übergeordneten Zusammenhang. Dabei bewertet es die Resultate der Analyse der textilen Tradition der Atoin Meto mit Hilfe theoretischer Konzepte der ethnischen Identitätsforschung und der Kommunikationstheorie.

1.4 Methoden der Datenerhebung

1.4.1 Bemerkungen zur Auswertung von Museumsbeständen

Unter der Voraussetzung, dass innerhalb eines kulturellen Systems eine weitgehende Übereinstimmung über Werte und Normen (*common sense*) sowie über eine verbindliche symbolische Kommunikation besteht, lassen sich materielle Objekte im Kontext konventionalisierter Werte und Normen betrachten. Aus diesem Grund sind auch die Verzierungs- und Musterungssysteme bestimmter Textilien für das Verständnis bestimmter kultureller Bereiche nutzbar. Kultur vermittelt sich dem Menschen über ihre alltäglichen Manifestationen, wird so primär wahrnehmbar und sekundär interpretierbar. Zu diesen Manifestationen gehören auch die materiellen Objekte, gleichgültig, ob es sich um handwerkliche oder künstlerische Gegenstände handelt, und es ist ohnehin mehr als fraglich, ob diese Unterscheidung sinnvoll ist. Fragt man nämlich, welchen Stellenwert materielle Objekte in einer Kultur einnehmen, sind prinzipiell zwei Antworten möglich:

- a) Einerseits kann ein Objekt alleiniger Gegenstand einer Untersuchung sein und liefert dabei das gesamte Datenmaterial. Fragen, die in diesem Rahmen an einen Gegenstand gestellt werden können, richten sich auf einzelne Elemente wie beispielsweise auf Verzierungstechnik oder Musterung bei Textilien, auf orale Traditionen in der Dichtung oder auf

europäische, ethnographische Quellen. Im vorliegenden Kontext ermöglicht aber erst die Kombination dieser verschiedenen Aspekte relativ sichere Antworten; sie garantiert auch die weitgehende Einbindung in den kulturellen Kontext. Die Beschreibungsebene, die diese Methode ermöglicht macht, entspricht einer Meta- oder Außenperspektive (*etic*).

- b) Andererseits liefern die Kulturteilnehmer selbst alle Informationen und Daten über den Gegenstand wissenschaftlichen Interesses in direkter Kommunikation aufgrund von Methoden der teilnehmenden Beobachtung oder Interviews. Eine solche Vorgehensweise dient der Beschreibung kultureller Phänomene durch eine Innenperspektive (*emic*).

Völkerkundemuseen bieten aufgrund ihrer langen Sammeltätigkeit ein reichhaltiges Material für die Untersuchung materialisierter Kultur. In einem ersten Schritt ist es dabei durchaus sinnvoll, in Museumsmagazinen lagernde Gegenstände ohne die direkte Einbeziehung des Produzenten auf ihre Herstellung, Funktion oder Bedeutung zu befragen. Die Analyse der Textilien der in diesem Rahmen vorgestellten Stichprobe stützt sich auf diese *etic-emic*-Kombination der Betrachtung, denn die Absicherung durch die oben beschriebenen schriftlichen Quellen gewährleistet in gewisser Weise, dass der Untersuchungsgegenstand nicht gänzlich aus dem kulturellen Rahmen gelöst wird. Latent vorhanden ist diese Gefahr natürlich immer, denn es gibt keine völlige Gewissheit über den Grad der Genauigkeit der schriftlichen Quellen und den Einfluss der Subjektivität des Beobachters. Materielle Objekte (Textilien) sprechen niemals für sich selbst. Sie erfüllen ihre Funktion und gewinnen ihre Bedeutung erst in einem gewissen Kontext- und zwar nur - in der Kultur, in der sie entstanden sind. Ignoriert man diesen Sachverhalt, weist man einem Objekt eine Funktion oder Bedeutung zu, die nicht mit der identisch ist, die ihm in der Ursprungskultur zukommt. Die hier angesprochene Verbindung von Innen- und Außenperspektive halten auch Nadai und Hess für angemessen, da sie davon ausgehen,

*dass isolierte Analyse von Textilien im Rahmen von relativ stabilen Kulturen (und sozialen Gruppen) geeignet, da durch die symbolische Kommunikation nicht einfach neue Inhalte geschaffen werden, die dann vom Rezipienten nicht mehr verstanden werden.*²⁶

²⁶ Nadai und Hess, 1984, S.291.

Die Autorinnen weisen auf noch einen weiteren Vorteil dieser Methode hin: In ihrem kulturellen Kontext untersucht gelingt es, Textilien Aussagen abzurufen, die so aus der alleinigen Interviewsituation nicht unbedingt gewonnen werden können: *die Strukturen von Bedeutungssystemen einer Gesellschaft, die Muster und Regelmäßigkeiten, die einem Wertsystem zugrundeliegen, sind etwas, was nicht von einem Individuum erzählt werden kann.*²⁷

1.4.2 Datenerhebung

Die Kooperationsbereitschaft europäischer Museen ermöglichte es, die Datenbasis für diese Untersuchung zusammenzustellen. Ein speziell für die Arbeit in den Museumsmagazinen entwickelter Fragebogen (Anhang 3), dessen Fragen im Zusammenhang mit der Auswertung technologischer sowie ethnographisch- ethnologischer Literatur formuliert wurden, gestattete es, die Datenerhebung systematisch und ohne einen nicht zu bewältigenden Zeitaufwand zu realisieren. Außerdem bietet dieser Fragebogen eine genügend sichere Orientierung, wenn es darum geht, alle Textilien nach den gleichen Kriterien zu untersuchen. Zur Formulierung der konkreten Fragen des Fragebogens führten Überlegungen, die gleichzeitig die Standardisierung der Untersuchungssituation gewährleisteten:

a) **der Erhebung technologischer Elemente:**

Mit den Fragen dieser Kategorie wurden die Informationen zu den verwendeten Rohstoffen (Art des Baumwollgarns, Pflanzenfarbstoffe) und Verzierungstechniken gewonnen. Alfred Bühlers Untersuchung über die *Ikattechnik* (1943) steuerte die Idee bei, die Probleme einer regionalen Einordnung der Atoin-Meto-Textilien durch die genaue Analyse der jeweiligen Herstellungstechniken zu vereinfachen. Darüber hinaus stellte sich während der Datenaufnahme heraus, dass regional unterschiedliche Gewohnheiten bei der Herstellung von Textilien üblich sind, und dass diese technischen Unterschiede zum Entwurf eines ersten regionalen Klassifikationsgitters führten. Die Berücksichtigung dieser Entdeckung verfeinerte die Regionalisierungsthese erheblich, da es nun

²⁷ Nadai und Hess, 1984, S. 293.

möglich wurde, die Anzahl der Fadengruppen pro Ikatrapport eines Gewebes für die Herkunft eines Textils zu nutzen.

b) der Erhebung der Elemente der Musterung:

Die Durchführung dieses Analyseschrittes bezog sich auf mehrere Einzelfragen, nämlich auf :

- die vorhandenen Basismotive, auf die Motivelemente also, die sich nicht weiter auf eine bestimmte geometrische Grundform reduzieren lassen,
- die Art und Weise des Repertoires individueller Variationen in der Ausführung einzelner Basismotive,
- die Anordnung der Musterung, das heißt auf die Einteilung der textilen Fläche sowie auf die Definition von Haupt- und Nebemusterstreifen. Ein Hauptmusterstreifen ist der Träger der Musterung (Motiv und Farbe), die das Textil quantitativ dominiert. Hauptmusterstreifen werden vom Betrachter sofort wahrgenommen; sie sind in einer bestimmten (oft besonderen) Verzierungstechnik ausgeführt. Nebemusterstreifen sind die schmaleren Musterungspartien, welche die einzelnen Hauptmusterstreifen von einander trennen.
- die vorhandene Farbpräferenz, welche die Gesamtwirkung eines Textils auszeichnet sowie die Farbpräferenz, die für die Motive in den Haupt- und Nebemusterstreifen verwendet wurde.

c) der Erhebung von allgemeinen und individuellen Merkmalen:

Allgemeine Merkmale sind Merkmale, die regelmäßig wiederkehren. Somit können sie als charakteristisch bezeichnet werden. Zu ihnen zählen technisch zwingende Faktoren wie die einzelnen Verzierungstechniken oder aber eine Standardisierung der Musterung (ein spezielles Motivinventar und / oder eine besondere Farbpräferenz), die auf einen allgemein verbindlichen Konsens zurückzuführen ist. Insbesondere diese allgemeinen Merkmale erlauben es, im folgenden von unterschiedlichen Stilvariationen zu reden. Individuelle Merkmale sind in diesem Zusammenhang die unterschiedlichen Variationen vorgegebener Musterungen, die eher durch ein freieres Gestaltungsbedürfnis (individuelle Leistung) als durch eine verbindlich verpflichtende Grundidee entsteht.

d) der Erhebung der regionalen Zuordnung der Textilien:

Diese Frage konnte in den Museen seltener geklärt werden und musste in der Regel bis zur späteren Gesamtauswertung der Daten zurückgestellt werden. Erst nachdem die allgemeinen Merkmale einer Stilvariation herausgearbeitet waren, war auch eine regionale Zuordnung der meisten in den Museen bearbeiteten Textilien möglich (vgl. Kap. 4).

e) der Formulierung von Stilvariationen und Textiltypen:

Auch die Beantwortung dieser Frage ließ sich erst nach Abschluss der Gesamtauswertung bewältigen, da sie den Überblick über die Bearbeitungsergebnisse der gesamten Stichprobe erforderlich machte. Der wirkliche Umfang von Verzierungstechnik und Musterungsrepertoire von Atoin Meto-Textilien wurde erst während der Datenerhebung in den Museen deutlich. Als Reaktion auf dieses textile Spektrum entwickelte sich im Laufe der Erhebung die Einteilung der Textilien in verschiedene Stilvariationen, die wiederum in einzelne Textiltypen gegliedert werden konnten. Ein Textiltyp repräsentiert eine Untergruppe von Textilien einer Stilvariation, die aufgrund bestimmter Merkmale zusammengefasst werden konnte.

Während der Datenerhebung erwies sich die terminologische Abgrenzung der Begriffe Textil und Gewebe zunehmend als notwendig und nützlich für die exakte Beschreibung des Untersuchungsgegenstandes. Ein **GEWEBE** ist eine einzelne, lang-rechteckige Webbahn wie sie auf den Webgeräten der Atoin Meto hergestellt wird. Ein **TEXTIL** dagegen bezieht sich auf die Kombination mehrerer Webbahnen zu einem Textil.

f) die Feststellung der Funktion der Textilien der Stichprobe:

Alle Angaben in bezug auf Stellenwert und Verwendung von Textilien in Westtimor sind den schon erläuterten Quellen europäischer Autoren entnommen (vgl. Kap.3). Die Datenerhebung in den Museen brachte hier keine besonderen Resultate. Lediglich die Karteikarten des Tropenmuseums Amsterdam vermerkte für einzelne Exemplare die Funktion des jeweiligen Textils wie sie in der einschlägigen Literatur beschrieben ist.

Nach Abschluss der Datenerhebung und -auswertung wurde es möglich, die Textilien der Atoin Meto systematisch zu beschreiben und zu klassifizieren (vgl.

Kap.4). Eine wichtige Hilfe bei der Auswertung stellte das umfangreiche Fotoarchiv dar, das während der Datenerhebung entstand. Jede ausgewertete Textil der Stichprobe lag als Gesamt- und Detailfotografie vor, so dass es jederzeit möglich war, die Arbeitsergebnisse der Museumsstudien nachzuprüfen und nachzuvollziehen. Diese Fotografien dienten ebenfalls als Vorlage für die Anfertigung identischer Abbildungen der einzelnen Stilvariationen. Fotografien von Textilien der Atoin Meto, wie sie in der Literatur vorliegen, boten aufgrund drucktechnischer Mängel keine nennenswerte Hilfe. In dieser Untersuchung besitzen sie deshalb nur den Stellenwert eines Vergleichstücks.

Die Gegenüberstellung der Ergebnisse der Auswertung museal verwahrter Textilien mit den Informationen, die das Literaturstudium ergab (orale Tradition, soziale und politische Systeme, religiöse Überzeugungen), förderte teilweise unerwartete Erkenntnisse, die über die reine formale Klassifikation der Textilien hinausreichte.

Das vierte Kapitel legt die Auswertungsergebnisse in ausführlichen Tabellen kodiert vor. Eine solche, wenig anschauliche Kodierung erwies sich letztlich als unvermeidlich, da es aus Platzgründen unmöglich war, das gesamte Datenmaterial in reiner Form vorzulegen. So verdankt diese Untersuchung der vorgenommenen Kodierung die Sicherung der Vollständigkeit der Analyseergebnisse sowie die Überprüfung der Argumentation und der gezogenen Schlussfolgerungen, die sonst nur durch eine erneute Datenerhebung erreichbar wäre. Die hier angestrebte Vollständigkeit wird für spätere museale Präsentationen von Bedeutung sein, da so die Möglichkeit entsteht, die Bestände der Museumsmagazine oder die ausgestellten Exponate

- a) einerseits entsprechend der einzelnen Textiltypen und Stilvariationen regional besser zuzuordnen und
- b) andererseits einzelne, ausgestellte Textilien dem Besucher in ihrer Herstellung, Funktion oder Bedeutung aus dem kulturellen Kontext heraus nachvollziehbarer nahe zu bringen.

Zweites Kapitel

Die Kultur der Atoin Meto in Westtimor

2.1 Orientierung

Timor ist die größte Insel des indonesischen Verwaltungsbezirks Nusa Tenggara Timur, die ehemals östlichen kleinen Sunda-Inseln. Die gesamte Insel ist heute unter der politischen Kontrolle der Zentralregierung in Jakarta. Die Atoin Meto bilden die dominierende Bevölkerung Westtimors. Sie besiedeln den gesamten Westteil der Insel mit Ausnahme der beiden Territorien Nord- und Südbelu in Zentraltimor, wo hauptsächlich die Ethnien Tetun, Bunaq und Ema` leben sowie Kupang-Stadt mit seiner multi-ethnischen Bevölkerung. Nach H.G. Schulte Nordholt betrug die Bevölkerungszahl der Atoin Meto 1966 ungefähr 600.000 Individuen.²⁸ Mit ihren Nachbarn den Tetun, Bunaq und Ema` sind sie durch eine Fülle wirtschaftlicher und sozialer Beziehungen verbunden.

Als im 16. Jahrhundert die ersten Portugiesen Timor erreichten, fanden sie die Bevölkerung in viele kleine Königreiche (indones. *kerajaan*) gegliedert, die voneinander relativ unabhängig waren. Linguistisch und kulturell betrachten sie sich jedoch als eine Einheit. André Capell (1943-44) gliedert die Timorsprachen einerseits in Sprachen der austronesischen Sprachfamilie (Untergruppe Ostindonesisch des westaustronesischen Zweiges), andererseits stellt er Sprachen eines nicht-indonesischen Typs fest, die er ganz allgemein den Papua-Sprachen zuordnet. Nach der Analyse André Capells gehört die Sprache der Atoin Meto, das *Uab Meto*, zu den westaustronesischen Sprachen. Der Name Atoin Meto bedeutet soviel wie Einheimische oder einheimische (indigene) Menschen (*atoni*, Mensch, *meto*, kulturintern, nicht fremd). H.G. Schulte Nordholt verwendet in seiner Monographie die Bezeichnung *Atoin Pah Meto*, die *Menschen des trockenen Landes*, eine Namenswahl, die sich auf *the type of culture choice made by them, as they avoid the sea and the coast*²⁹ bezieht. Hendrik Ataupah, selbst Atoin Meto und Anthropologe an der Universität Nusa

²⁸ Schulte Nordholt, 1971, S.19.

²⁹ Schulte Nordholt, 1971, S.40.

Cendana in Kupang, hält die ethnische Bezeichnung *Metu* für ursprünglich.³⁰ In der Literatur findet man außerdem die als pejorativ empfundenen Fremdbezeichnungen *Dawan*, *Orang Gunung* beziehungsweise *Timoresen*. Die Atoin *Metu* besiedeln insbesondere die niederen Bergregionen des Hinterlands, wo sie Höhen zwischen 500 und 1000 m aus landwirtschaftlichen Gründen bevorzugen.

Einer äußerst bewegten, erdgeschichtlichen Vergangenheit verdankt die Insel Timor ihr heutiges Relief, dessen besonderes Kennzeichen große Höhenunterschiede innerhalb kurzer Entfernungen sind. Mehr als 60 % der Oberfläche Westtimors bestehen aus „rugged hill and mountain land“.³¹ Zahlreiche Flüsse und Flüssen, die das Bergland und die Hochebenen entwässern, haben tiefe, V-förmige Täler in die gebirgige Landschaft gegraben. In der Regenzeit werden diese Flüsse kurzfristig zu wilden, reißenden Wassermassen, die dann zu großen Verkehrs- und Kommunikationsproblemen führen. Diese isolierten Hochebenen und Gebirgslandschaften bilden das bevorzugte Siedlungsgebiet der Atoin *Metu*, und so wundert es nicht sonderlich, dass eine solche Landschaft das Entstehen von zehn, politisch relativ autonomen Territorien begünstigte.³²

Die Expansion mongoloider Völker aus dem Raum des heutigen Taiwan erreichte den indonesischen Archipel vor rund 10.000 Jahren; erst zwischen 2000 - 300 v.Chr. war diese - wahrscheinlich kontinuierliche Migration - beendet, die in der Literatur häufig in einen proto- und deuteromalaiischen Zweig gegliedert wird. In diesen Jahrhunderten besiedelten, über Ostindonesien und die Philippinen kommend, austronesische Ethnien Indonesien und Ozeanien.³³ Diese Populationen, die üblicherweise in die zwei erwähnten Migrationswellen gegliedert werden, gaben den Kulturen Indonesiens und Ozeaniens ihre entscheidende Prägung. Für die heute in Indonesien existierenden Nachfolgekulturen (die sogenannten alt-indonesischen Kulturen)

³⁰ Mündliche Mitteilung, 1991.

³¹ Ormeling, 1956, S.32.

³² Vgl. ebenfalls Lebar, 1972, S.97.

³³ Siehe dazu Bellwood, 1978, S.244-269.

proto-malaiischer Tradition sollte dies der letzte, entscheidende kulturelle Einfluss bleiben.³⁴

Kulturelle Kontakte jüngerer Zeit verdanken die Atoin Meto dem Interesse verschiedener asiatischer (Indien und China) und europäischer (Portugal und Niederland) Händler an den ehemals sehr reichen Sandelholzbeständen der Insel.³⁵ Dieser über Jahrhunderte stattfindende Sandelholzhandel mit Südostasien ging auch an den Kulturen Timors nicht spurlos vorüber. Alle Abnehmer des timoresischen Sandelholzes haben unter kulturellem Gesichtspunkt ihre Spuren hinterlassen.³⁶

2.2 Wirtschaftliche Grundlagen

Timor bildet im Rahmen des allgemeinen Klimas des indonesischen Archipels keine Ausnahme: die Insel besitzt das charakteristische Monsunklima. Somit zeigt auch Timor das vertraute Bild Indonesiens: den Westmonsun in der einen Hälfte des Jahres, den Ostmonsun in der anderen. Der Westmonsun ist eine

³⁴ Aufgrund bestimmter Merkmale der materialisierten Kultur altindonesischer Ethnien war man in der Vergangenheit geneigt, eine Beeinflussung indonesischer Kulturen durch südwestchinesische Bronzekulturen anzunehmen (s. Vroklage, 1936, S.712). Diese Beeinflussung darf aber nicht auf der Vorstellung beruhen, „[...] daß Indonesien stets der passive Rezipient immer höherer, von außen herangetragenener Kulturformen war, ohne Eigeninitiative zu seiner Entwicklung“ (Dahm, 1979, S.66).

³⁵ Ormeling, 1956, S.93.

³⁶ Siehe auch Ormeling, 1956, S.92-104. Auch die Veränderungen, die durch das Eindringen der Tetun in Timor entstanden, scheinen für die Kulturen der Insel von einschneidender Wirkung gewesen zu sein: “[...] the aboriginal inhabitants were the Atoni, who were subsequently displaced from their former habitat by invaders from Malaca (...) who are believed to have settled sometime during the fourteenth century on the Benain Plain in what is now the Waihale kefetoran, one of the most favourable regions on Timor for economic exploitaion” (Hicks, 1972, S.97) Auch die Schriften von Pieter Middelkoop (1938 und 1952) enthalten Belege aus der oralen Tradition der Atoin Meto, die von dem Eindringen der Tetun vor vielen Generationen, noch vor der Ankunft der Portugiesen, berichten. Demnach unterwarfen sich die Atoin Meto den Eindringlingen und die Tetun-Adelsfamilien etablierten das prominente Herrscherhaus des Sonba`i in der regenreichen Region der Mutis-Berge im zentralen Westtimor. Auch Atoin Meto-Mythen belegen diese Rolle der Tetun als Kulturbringer, wenn sie ihnen die Herkunft des Trockenreisbaues (*ladang*) zuschreiben, der einzigen Nutzpflanze, der die Atoin Meto rituelle Aufmerksamkeit widmen (vor der Ankunft der Portugiesen scheint Hirse (*sain*) ebenfalls eine rituelle Rolle gespielt zu haben, der dann durch den Mais verdrängt wurde).

Zeit heftiger, wolkenbruchartiger Niederschläge in den Monaten Oktober bis Mai, der Ostmonsun eine Zeit extremer Trockenheit in der restlichen Zeit des Jahres. Beide Phasen prägen den landwirtschaftlichen Rhythmus und das soziale Leben der weit verstreut lebenden, bäuerlichen Gemeinschaften der Atoin Meto. Ein wesentlicher Faktor für die Landwirtschaft dieser Gemeinschaften bildet das Verhältnis zwischen Niederschlagsdauer und -menge, das heißt: die Dauer der Trockenheit ist entscheidend für den Anbau von Nahrungspflanzen; diese kann je nach Region bis zu neun Monaten per annum anhalten. Aus diesem Grund besteht der bedeutendste Risikofaktor der Landwirtschaft in einer mangelnden Kontinuität der Niederschläge oder, wie Ormeling es ausgedrückt, für die Atoin Meto ist *agriculture (...) a gamble on the behaviour of the monsoon*.³⁷

Die wirtschaftliche Grundlage der Atoin Meto bildet einerseits der Anbau von Mais und Reis im Brandrodungsfeldbau (*ladang*), wobei Mais ganz allgemein das Hauptnahrungsmittel darstellt.³⁸ Andererseits ist die Viehhaltung (Schwein, Büffel, Pferd und Geflügel) von großer Bedeutung. Die Atoin Meto bauen heute verschiedene Nutzpflanzen in Gärten (*lene*) genannte Brandrodungsareale in der auf Timor üblichen gemischten Anbauweise (Zwischenkultur) an: verschiedene Sorten Mais, Trockenreis, Hirse, Knollen- und Hülsenfrüchte sowie Tabak. Sehr ausführlich beschreibt H.G. Schulte Nordholt den landwirtschaftlichen Zyklus der Atoin Meto am Beispiel der Insana-Population dieser Ethnie sowie die mit der Landwirtschaft verbundenen Vorstellungen und Rituale.³⁹

Wie bestimmte Nahrungspflanzen werden auch Baumwolle und Indigo, je nach Bedarf, von den Atoin Meto in Zwischenkultur angebaut. In Asien ist die Baumwollkultur und -verarbeitung schon seit dem 4. bis 3. Jahrtausend aus Vorderindien (Mohenjo Daro) bekannt. Hans Nevermann vertritt die These, dass die Baumwolle bis 518 n.Chr. in Indonesien eingeführt war.⁴⁰ Die alten hinduistischen Siedlungen auf Kalimantan, Sumatra und in Westjava machen dies zumindest für Westindonesien wahrscheinlich; darüber hinaus muss man

³⁷ Ormeling, 1956, S.25.

³⁸ Vgl. Kruyt, 1923; Ormeling, 1956; Schulte Nordholt, 1971.

³⁹ Schulte Nordholt, 1971, S.52-89.

⁴⁰ Nevermann, 1938, S.18.

bedenken, dass der Import von Baumwollgarn aus den Regionen Cambay-Bombay, der Koromandelküste und Bengalen mit dem Beginn der Zeitwende einsetzte. Ostindonesien erreichte die Baumwolle und die Kenntnis ihrer Verarbeitung erst in der Blütezeit der javanischen Reiche, die mit Majapahit (im 14. Jahrhundert) ihren Einfluss bis nach Neu-Guinea ausdehnen konnten.

Baumwolle (*kapas*) ist für die Gewebe der Atoin Meto das wichtigste Rohmaterial. Albert C. Kruyt weist darauf hin,

*daß man nirgendwo mehr weiß, daß in alter Zeit Baumbast zur Herstellung von Textilien gebraucht wurde. Nur in Lontas (Amanatun) ist die Erinnerung daran erhalten geblieben. Nach der Vorstellung aller anderen Timoresen hat man seit jeher gewebte Stoffe getragen.*⁴¹

Neben der Eigenproduktion liefern heute vor allem chinesische Händler einen großen Teil der Rohstoffe für die Weberei. Der Import von farbigen Baumwoll- und Seidengarnen durch den chinesischen Handel, der auch die abgelegensten Teile Westtimors erreicht, hat die einheimische Baumwolle inzwischen fast verdrängt, sogar die traditionellen Farben und Färbetechniken in Vergessenheit geraten lassen. Importbaumwolle hat die früher eigenproduzierte Baumwolle abgelöst, und die Atoin Meto auch in diesem Punkt unter den Einfluss und in die Abhängigkeit der Geldwirtschaft gebracht.⁴²

Die Pflanzenfarbstoffe, die für Textilproduktion der Atoin Meto die größte Bedeutung besitzen, sind für die blaue Farbe Indigo tinctoria, für die rotbraune Farbe Morinda citrifolia und für die ockergelbe Farbe Curcuma longa. Da über die genauen Methoden, mit denen die einzelnen Färbeprozesse bei den Atoin Meto durchgeführt werden, keine Informationen vorliegen, können Pflanzenfarbstoffe und Färbeverfahren an dieser Stelle nicht näher beschrieben werden. Die Produktion der Farbstoffe selbst ist ein sehr zeitraubender und aufwendiger Prozess und es erfordert große Erfahrung und Geschicklichkeit die gewünschten Resultate zu erhalten. Die Färbeprozesse sind Gegenstand ritueller Aufmerksamkeit und bestimmter Restriktionen, die den Zweck verfolgen, das gewünschte Ergebnis des Färbens zu sichern und den Einfluss

⁴¹ Kruyt, 1923, S.473.

⁴² Ormeling notierte diese Veränderung schon 1956, S.109.

schädlicher Kräfte fernzuhalten.⁴³ So sind beispielsweise auf Sumba menstruierende Frauen vom Färben des Garns ausgeschlossen, auf Roti und in Tenganan werden beschützende Symbole in die Nähe der Farbe und der gefärbten Baumwolle gehängt. Für Westtimor sind Pieter Middelkoop magische Praktiken zur Sicherung der Färbeergergebnisse aufgefallen.⁴⁴

Mit Ausnahme von Weberei und Schnitzkunst sollen die handwerklichen Produkte bei den Atoin Meto so unkompliziert und einfach gestaltet sein, dass H.G. Schulte Nordholt in westlich-eurozentrischer Manier behauptet:

*it is remarkable that apart from some wood-carving - e.g. the geometrical designs on the doors of the houses of heads - and the decoration of bamboo cylinders and of horn objects, weaving should be the Atoni's only technical achievement, and that he show such remarkable skill and artistry at this.*⁴⁵

Die landwirtschaftlichen Geräte, hölzerne Pflanz- und Grabstöcke, die dazu benutzt werden, den Boden umzubrechen und die Pflanzlöcher zu bohren, werden von den Atoin Meto ebenfalls - weitgehend aus Holz - selbst angefertigt. Ein eigenartiges Phänomen ist, das trotz der Wichtigkeit von Gerätschaften aus Eisen (Axt, Sichel und Hackmesser) das Metallhandwerk von den Atoin Meto nicht selbst ausgeübt wird. Die Herstellung von Gebrauchsgegenständen aus den Materialien, die Lontar- und Gebangpalme zur Verfügung stellen, verdient allen schon wegen des numerischen Umfangs dieser Objekte besondere Beachtung. Die Atoin Meto wissen eine Unzahl von Gegenständen des täglichen Lebens aus diesem Material herzustellen: Häuser, Brücken, Viehgehege, Umzäunungen, Schlafmatten, Hüte, Wasserbehälter, einfache Schuhe, Musikinstrumente, viele Arten von Beuteln und Behältern und nicht zuletzt Nahrungs- und Genussmittel, wie die Zubereitung des sagoähnlichen Marks der Gebangpalme (ein Notreservoir in Zeiten schlechter Ernten) sowie Zuckersirup, Palmwein und -schnaps aus der Lontarpalme.⁴⁶ So nehmen pflanzliche, leicht vergängliche Rohstoffe im Handwerk der Atoin Meto einen sehr wichtigen Platz ein, einen Platz, der einer europäischen Sicht nur allzu oft unwesentlich

⁴³ Für die Pflanzen-Färberei der Atoin Meto vgl. die 2. und erweiterte Auflage von Jardner und Jardner, 1995, S.123-163.

⁴⁴ *Le`u kinat*, the magic for coloring bundles of thread used to make fabrics; vgl. Middelkoop, 1963, S.21.

⁴⁵ Schulte Nordholt, 1971, S.45.

⁴⁶ Vgl. Ormeling, 1956, S.61-63.

erscheint. Diese einfachen Rohstoffe bieten ihnen Nahrung, Schutz vor dem Klima und vielfältige Arten von Gebrauchs- und Luxusgegenständen. Das von den Atoin Meto ebenfalls ausgeübte Töpferhandwerk kann so lediglich Verwendung für die Herstellung einfacher Töpfe finden, die dem pflanzlichen Material ihre Feuerfestigkeit voraushaben.

2.3 Die sozialen Systeme

2.3.1 Lokalgruppe und Territorium

Die untrennbare Verbindung einer Verwandtschaftsgruppe mit einem bestimmten Territorium bildet das grundlegende Prinzip der sozialen Organisation der Atoin Meto. Basis und Zentrum der sozialen Aktivitäten bildet eine *minimal lineage*,

*the lowest lineage level or lowest two levels that occupy single or contiguous territorium and are thus localised. And usually it is only such segments that are strongly cooperate.*⁴⁷

Jede Lineage (*ume*, 'Haus, Familie') als lokale, unilineare Abstammungsgruppe bildet einen relativ autonomen Haushalt (*ume*), deren Mitglieder in einem agnaten Verwandtschaftsverhältnis zueinander stehen: ein Mann, dessen Frau und deren Kinder, die erwachsenen Söhne und deren Familien sowie die Brüder des Mannes mit dessen erwachsenen Söhnen und deren Familien. Eine Atoin Meto-*ume* stellt sich so als eine „extended family“ dar, in der zwei oder mehr unilinear miteinander verwandete Generationen leben. Für eine solche *ume* besteht eine strikte, unumgängliche Exogamierregel; ihre Mitglieder betrachten sich als eine Einheit in bezug auf Außenstehende.⁴⁸ Die *ume* als *minimal lineage* ist Teil eines Klans (*kanaf*, 'wie ein Name'; Namengruppe), der all diejenigen Personen umfasst, die ihre Abstammung auf einen gemeinsamen - mythischen und genealogisch nicht direkt nachweisbaren - Ahnen zurückführen können.⁴⁹ In den mündlichen Dichtungen mit regionalhistorischen Überlieferungen der Atoin Meto finden sich Anzeichen für einen „totemistischen Aspekt“ einzelner Namengruppen, das heißt, ihre Mitglieder fühlen sich auf eine bestimmte Art

⁴⁷ Keesing, 1975, S.32.

⁴⁸ Cunningham, 1966, S.13.

⁴⁹ Schulte Nordholt, 1971, S.92.

und Weise mit besonderen Tieren und Pflanzen verbunden, die deshalb von ihnen mit ritueller Aufmerksamkeit bedacht werden. Eine herausragende Rolle spielt in diesem Zusammenhang das Krokodil.⁵⁰

Das traditionelle Siedlungsmuster der Atoin Meto ist ein *kuan* genannter Weiler; einer dieser *kuan* repräsentiert den Ursprungsort (als omphalus), der die erste Landnahme durch die Ahnen markiert. Es handelt sich hier um den „heiligen Fels, die heilige Quelle“, um den Platz, der mit dem Name einer Namensgruppe auf intime Weise verbunden ist.⁵¹ Charakteristischerweise stellt ein *kuan* kein Dorf im üblichen Sinne dar, sondern es handelt sich hierbei um verstreut liegende Gehöfte (oder Weiler), jedes einzelne von nur einer *ume* bewohnt.⁵² Der territoriale Komplex *kuan* bildet ebenfalls den Siedlungsraum einer Namensgruppe (*kanaf*), einer der vielen unilinearen Abstammungseinheiten, deren Mitglieder alle den gleichen Namen tragen und die sich in der Regel aus vier bis zehn *ume* zusammensetzen. Ein Weiler der Atoin Meto besteht aus den Mitgliedern einer unilinearen Abstammungsgruppe; es gibt keine anderen Weiler der gleichen Abstammungsgruppe; die Mitglieder der einzelnen territorialen Verbände sind untereinander durch eine strenge Exogamieregel verbunden, das heißt: durch Beziehungen gegenseitiger Heirat und affinaler Verwandtschaft.⁵³

⁵⁰ Vgl. Fiedler, 1929; Schulte Nordholt, 1971; s.a. Kap. 4.

⁵¹ Schulte Nordholt, 1971, S.92.

⁵² Cunningham, 1966, S.13.

⁵³ Alle „[...] residential groups are described as belonging to one of three categories: »hamlet-masters« (*kua tuaf*), 'marrying people' (atoin asuat), or 'wandering people' (atoin anaot). The categorization of any particular descent group depends upon its position in a hamlet-cluster“ (Cunningham, 1966, S.14). Abstammungsgruppen, die den *kua tuaf*-Status besitzen, führen ihre Herkunft auf diejenige Gruppe zurück, die das Territorium der *kuan* zuerst besiedelt hat. Von diesem Sachverhalt leiten die Mitglieder dieser Gruppe ihren übergeordneten Rang in kommunalen Angelegenheiten ab. Außerdem besitzen sie das Recht, traditionell das Amt des *tobe* (des Herrn des Bodens) zu besetzen. *Atoin asuat* haben sich erst in späterer Zeit auf dem Territorium der *kua tuaf* angesiedelt. Sie haben sich ihren gesellschaftlichen Rang und ihr Recht auf die Nutzung des Territoriums erworben, indem sie mit der *hamlet-master*-Gruppe in Allianzbeziehungen traten, ein Brauch, der es den Tetun-Invasoren ermöglichte, in die verwandtschaftlichen Strukturen der Atoin Meto-Gemeinschaften einzubrechen. Ist es den *atoin asuat* noch möglich, an den kommunalen Entscheidungen mitzuwirken, ist die dritte Kategorie der Abstammungsgruppen, die auf dem Territorium der *kuan* siedeln, die *atoin anaot*, den beiden anderen Gruppen im allgemeinen suspekt, da sie bislang in keine von ihnen eingehieiratet hat. Aus diesem Grund wird ihnen auch das Recht abgesprochen, an beratenden Versammlungen und Zeremonien teilzunehmen, eine Maßnahme, die sie an den Rand der Atoin Meto-Gesellschaft drückt.

2.3.2 Das Verwandtschaftssystem

Die folgende Darstellung der politischen und territorialen Ordnungsprinzipien der Atoin Meto sowie die Beschreibung der sozialen Gruppen, die diese politische Organisation tragen, richtet ihre Aufmerksamkeit auf die grundlegenden symbolisch klassifizierten Beziehungen (*feto-mone*, weiblich-männlich; *nanan-mone`*, innen-außen; *olif-tataf*, jüngerer-älterer Bruder. Als wichtigste Ordnungsprinzipien gelten in diesem Zusammenhang die geschlechtliche Differenzierung (*feto-mone*), die räumliche Differenzierung (*nanan-mone`*) sowie die Differenzierung anhand der geschwisterlichen Altershierarchie (*olif-tataf*), die sich der Terminologie und der Bedeutung der brüderlichen Geschwisterfolge bedient. Dabei wird ebenfalls auf die Prinzipien Bezug genommen, mit deren Hilfe die Atoin Meto-Gruppeninteraktionen auf privater und auf gesellschaftlicher Ebene regulieren. Innerhalb dieser Interaktionen zwischen Agnaten und Affinen (besonders im Rahmen der Lebenszyklusrituale) finden Textilien ihre Funktion als Repräsentanten der weiblichen (*feto*) Sphäre (vgl. Kap.3).

Die Termini, mit denen die Atoin Meto ihre Verwandten unterscheiden, kennzeichnen ihr Verwandtschaftssystem als ein „klassifikatorisches System.“⁵⁴ Eine solche klassifikatorische Terminologie

lumps a series of collaterals together with lineals: FB and FFBS (and many others) with father; MZ, MMZD (and many others) with mother; FBC and MZC with siblings; a man's BC with his children, and a woman's ZC with her children. These collateral relatives who are structurally equivalent with lineals can be called PARALLEL relatives. There remains a class of relatives not equated with lineals by the same-sex sibling equivalence principle, which we can call CROSS relatives; these include MB and FZ; MBC and FZC; and a man's ZC and a woman's BC.⁵⁵

Die Gliederung der Lebenswelt der Atoin Meto in zwei sich durch eine spezielle Terminologie unterscheidende Gruppen, in Kreuz- und Parallelverwandte, bestimmt den alltäglichen Umgang der sozialen Gruppen miteinander. Aufgrund der Terminologie kann das Verwandtschaftssystem der Atoin Meto als *drawidisch* bezeichnet werden, da Kreuz- und Parallelverwandte systematisch

⁵⁴ Vgl. auch Kruyt, 1923; Fischer, 1957; Cunningham, 1966, 1967a und 1967b; Schulte Nordholt, 1971

⁵⁵ Keesing, 1975, S.105.

unterschieden werden. Charakteristischerweise, aber anscheinend nicht immer, sind drawidische Verwandtschaftsterminologien mit einer symmetrischen Präskription verbunden, einem sogenannten *two-section-system*.⁵⁶

Eine drawidische Verwandtschaftsterminologie kommt allerdings nicht nur in einem *two-section-system* vor, sondern tritt in der Praxis auch in Gesellschaften auf, die keine solche Hälfteneinteilung besitzen. Einen solchen Sonderfall bildet die Sozialorganisation der Atoin Meto, die ein Hälftensystem durch den Kunstgriff erreichen, indem sie eine Lineage (PARALLEL) von der anderen (CROSS) unterscheiden, ohne dass in Wirklichkeit zwei klar definierte Hälften bestehen, die symmetrische Allianzen unterhalten und ihre Frauen entsprechend miteinander verheiraten. In bezug auf die soziale Organisation der Atoin Meto ist der Widerspruch besonderer problematisch, der durch die Existenz einer drawidischen Terminologie und dem Fehlen symmetrischer Allianzen entsteht. F.A.E. van Wouden hat darauf aufmerksam gemacht, daß

*upper-class people marry for the most part women from their »atoni amaf«, i.e., the descent group of the mother's brother, the clan from which ego's clan (»olif tataf«) by long traditions takes its wife. Although it is not said in so many words, it is clear that the »fetto son« is the clan to which one gives wives, and that this group never coincides with the »atoni amaf».*⁵⁷

Sehr gut in den von F.A.E. van Wouden hier beschriebenen Zusammenhang fügen sich die Kriterien ein, die Keesing für asymmetrische Allianzsysteme am Beispiel der Purum darstellt.⁵⁸ Das Heiratssystem der Purum zerfällt in drei unterschiedliche Kategorien:

- a) mittels Exogamierregel nicht erlaubte Heiratpartner (Agnate);
- b) Frauengeber-Gruppen, von denen ego's eigene Gruppe ihre Frauen erhält;
- c) Frauennnehmer-Gruppen, in die ego's Gruppe ihre weiblichen Mitglieder verheiratet.

Im Vergleich mit den Purum erscheint die Allianzform, welche die Atoin Meto praktizieren, deutlich asymmetrisch (vgl. Tabelle 1).⁵⁹

⁵⁶ Siehe auch Lévi-Strauss, 1981; Needham, 1967; Barnes, 1973; 1980.

⁵⁷ Van Wouden, 1968, S.15.

⁵⁸ Keesing, 1975, S.85.

⁵⁹ Ebenfalls Needham, 1962.

Clarke E. Cunningham beschreibt auf äußerst anschauliche Weise, wie sich eine drawidische – klassifikatorische - Verwandtschaftsterminologie auf den interpersonellen Umgang der Gruppenmitglieder untereinander auswirkt.⁶⁰

1 AGNATE

<i>Amaf</i>	F, FB, FFBS usw. (alle männl. Agnaten der G + 1)
<i>Ainaf</i>	M, MZ, FBW usw. (alle weibl. Agnaten / auch eingeheiratete Frauen in G + 1)
<i>anah</i>	alle Mitglieder der Lineage, die zur nächstuntersten Generation gehören (G - 1)
<i>An mone</i>	Sohn
<i>an feto</i>	Tochter
<i>olif</i>	jüngerer Bruder (verwendet vom älteren Bruder)
<i>tataf</i>	älterer Bruder (verwendet vom jüngeren Bruder)
<i>nauf</i>	Bruder (verwendet von der Schwester)
<i>fetof</i>	Schwester (verwendet vom Bruder)

2 AFFINE

<i>mone fe</i>	Mann / Frau
<i>babaf</i>	Mitglieder der Frauengeberlineage auf G + 1
<i>mone fe`u</i>	alle Männer, die eine Frau der Frauengeberlineage geheiratet haben, und die in G - 1 gehören
<i>nanef</i>	eingeheiratete Frauen der G - 1
<i>ba`ef</i>	affinal verwandte Personen in G 0
<i>atoni amaf</i>	Mutterbruder (oder dessen ältester Sohn)
<i>fe lalan</i>	Tochter des Mutterbruders
<i>mone lalan</i>	Sohn von Vaters Schwester

Tabelle 1: Verwandtschaftsterminologie

Die Unterscheidung der Kategorien CROSS und PARALLEL bedeutet für den Atoin Meto nicht nur eine quantitative Einteilung der Gemeinschaft der er angehört, sondern auch eine qualitative. Indem er auf diese Weise die Personen seiner unmittelbaren Umgebung in unterschiedliche Kategorien einordnet, ordnet er beiden Kategorien gleichzeitig verschiedene, gegenseitig zu beachtende Verhaltensmuster zu, die, wie unten deutlich wird, auf eine geschlechtliche Differenzierung bezogen sind. Der Kategorie PARALLEL entsprechen in der

⁶⁰ Cunningham, 1967b, S.58-67.

täglichen Erfahrung des Atoin Meto die Agnaten der *ume* und in einem weiteren Verständnis die der *kanaf* (der Namengruppe). Die Personengruppen, auf die jemand im Rahmen seiner *ume* sein Verhalten einstellen muss, gehören drei verschiedenen Generationsebenen an:

- a) **G + 2**: das sind die Eltern seines Vaters. Mit diesen pflegt er einen vertrauten, familiär-liebevollen Umgang, solange sie noch leben und nicht zu den respektvoll verehrten und gefürchteten Ahnen gehören.
- b) **G + 1**: das sind die Eltern und deren Geschwister (die „Väter und Mütter“). Ihnen tritt er mit ehrfurchtsvollem Respekt, unbedingtem Gehorsam und Unterwerfung gegenüber.
- c) **G 0**: das ist die Generationsebene, in der Geschlechts- und Altershierarchien den Umgang von Brüdern und Schwestern (auch klassifikatorischen) bestimmen. Der jüngere Bruder ist dem älteren Bruder gegenüber zu Gehorsam, Respekt und Unterwerfung verpflichtet (wobei für die Kategorie Bruder die absolute Pflicht zur Kooperation besteht); von Schwestern erwarten Brüder, die ihnen übergeordnet sind, ein ähnliches Verhalten.

Ganz andere Beziehungen unterhält jemand mit der Kategorie von Verwandten, die oben mit dem Begriff *CROSS* bezeichnet wurden, und welche die affinal verwandten Personen umfasst. Ist sein Verhalten seinen Agnaten gegenüber formal und hierarchisch, dann weist allein schon der Verbstamm *baba* (‘helfen’), mit dem er seine affinalen Verwandten anspricht, in eine ganz andere Richtung. Verlangt die Generationsebene *G + 1*, der auch die Kategorie *babaf* (Frauengeberlineage) angehört, in der Regel respektvolles Verhalten, so ist eine *babaf*-Beziehung bei den Atoin Meto familiär, emotional und vertraut im gegenseitigen Umgang. Die gleiche Wärme und Emotionalität vermittelt, ganz im Kontrast zu *olif-tataf* (jB / äB) beziehungsweise *fetof-nauf*-Beziehungen (Z / B), die *baef-nanef*-Kategorie, in der die potentiellen Heiratspartner zusammengefasst sind. Clarke E. Cunningham weist auch auf die polaren Aspekte hin, durch welche die verwandtschaftliche Kommunikation bestimmt wird, und die ganz allgemein die soziale Wirklichkeit der Atoin Meto kennzeichnet:

two major distinction enter Atoni relationships, generation and agnation / affinity. The distinction in both cases is expressed by either deference or familiarity. Conventional behavior between agnates or proximate generation involves deference, restraint, avoidance and caution; behavior between affines or same and alternate generation involves familiarity, joke and ease.⁶¹

Die Beschreibung des Allianzsystems der Atoin Meto als asymmetrisch führt unmittelbar zu einem weiteren strukturellen Prinzip verwandtschaftlicher Beziehungen:

the superiority of the »ume« which gives away the source of life (woman) in respect of the receiving »ume«. This principle requires that affinal relationships be asymmetrical.⁶²

Die soziale Überlegenheit der Frauengebergruppe gegenüber der Frauenehmergruppe spiegelt sich symbolisch in der Bezeichnung *feto* ('weiblich') für die Frauenehmergruppe und in der Bezeichnung *mone* ('männlich') für die Frauengebergruppe wider. Die oben beschriebene Geschlechtshierarchie *fetof-nauf* begegnet uns als ein weiteres strukturelles Prinzip des Verwandtschaftssystems, hier in einer Bedeutung, die weit über das konventionalisierte Verhalten einer *ume* hinausreicht, und sich als ein genereller Ordnungsfaktor präsentiert, der das Verhältnis der einzelnen *ume* untereinander regeln soll:

this distinction determines the social classification into »feto« and »mone« groups. The bride-giving lineage is superior in respect of the bride-receiving one. The former is »mone« (masculine) and the latter is »feto« (feminine). The bride-giving group receives presents, services and respect from its bride-receiver.⁶³

Terminologie Symmetrisch (Atoin Meto)	2-section-system
F = FB; nicht MB	MB = WF = FZH
M = MZ; nicht FZ	FZ = MBW
B = FBS / MZS; nicht FZS / MBS	FZS = MBS = WB
Z = FBD / MZD; nicht FZD / MBD	FZD = MBD

⁶¹ Cunningham, 1967a, S.65.

⁶² Schulte Nordholt, 1971, S.140; Barnes, 1980, S.106.

⁶³ Schulte Nordholt, 1971, S.106.

asymmetrisch	asymmetrisch (Atoin Meto)
F = FB nicht MB	MB nicht FZH / MZ = FBW
M = MZ = FZ	FZ nicht WM / MB = WF
B = FBS / FZS / MZS nicht MBS	FZS nicht MBD / WZ = MBD
Z = FBD / FZD / MZD nicht MBD	FZD nicht MBD / WB = MBS WB nicht ZH / WM = MBW

Tabelle 2: Terminologie und Allianzsystem

Diese immer wiederkehrende komplementäre Polarität (*feto-mone*), die grundsätzlich auf die Differenzierung der Geschlechter in einer *ume* bezogen ist, stellt ein allgegenwärtiges Prinzip dar, mit dem die Atoin Meto-Gesellschaft ihre soziale und politische Wirklichkeit ordnet. Wie später bei der Erörterung der politischen Organisation gezeigt wird, bilden *feto-mone*-Beziehungen, und die mit ihnen verbundenen Attribute, auch in diesem Rahmen das bedeutendste Organisationsprinzip für soziale Entitäten.

Eine andere Verwandtschaftskategorie, die für die Beschreibung der politischen Gliederung wesentlich ist, liefert die *olif-tataf*-Beziehung, die ebenfalls Bezug auf Verhaltensmuster innerhalb der *ume* nimmt, und die als Übertragung der familiären Altershierarchie zwischen gleichgeschlechtlichen Geschwistern auf politische Verhältnisse aufgefasst werden muss.

Feto-mone-Beziehungen zwischen zwei Abstammungsgruppen entstehen durch die Heiratspräferenz, der die Atoin Meto ein hohes Sozialprestige einräumen. *Feto-mone*-Beziehungen verkörpern das Ideal, das durch die Präferenzheirat mit der Tochter des Mutterbruders eingelöst wird:

Atoni should marry a woman in the category »ba`ef« and should not marry a woman in the category »fetof«, and these categories include women from several descent groups, particularly »ba`ef.⁶⁴

Eine solche Heirat nennt man auch *fe lalan*, eine Wendung, die den „gebahnten Weg“ (*fe*, ‚Frau‘; *lalan*, ‚Weg‘) beschreibt, der zwei Haushalte miteinander verbindet.⁶⁵ Von einer solchen *fe lalan*-Heirat heißt es, sie sei

⁶⁴ Cunningham, 1967a, S.56.

⁶⁵ Schulte Nordholt, 1971, S.49.

*an indoor marriage (matsau ume) (...) and, as Middelkoop (1958) points out, the linguistic connotation of the term matsau (marriage) involves reciprocity.*⁶⁶

Diese Reziprozität, die Clarke E. Cunningham hier anspricht, bezieht sich auf den Kontext von Leben und Fruchtbarkeit, der dazu beiträgt, eine *ume* im Gleichgewicht zu halten. Soviel Lebenskraft (*smanaf*) die *ume* fortgibt, soviel trachtet sie zurückzugewinnen, ein Prinzip, das außergewöhnliche Auswirkungen auf die Eindeutigkeit der Abstammungsrechnung hat (s.u.). Die Textilien, die anlässlich einer Heirat (als weibliche Gaben) von den Frauengebern an die Frauennnehmer gelangen, repräsentieren diese Vorstellung der Verbindung zweier *ume*, getragen von Lebenskraft und Gegenseitigkeit.⁶⁷

Die soziale Überlegenheit einer frauengebenden *ume* kulminiert in der Person und Stellung des Mutterbruders (*atoni amaf*) bei kommunalen und zeremoniellen Anlässen. Wichtige Zeremonien des Lebenszyklus, in denen er die frauengebende Gruppe repräsentiert, machen die Teilnahme des Mutterbruders erforderlich. Für die Kultur der Atoin Meto kann nur theoretisch, und zwar in bezug auf die Polarität *feto-mone* (‘weiblich-männlich’ beziehungsweise frauennehmend-frauengebend), eine Symmetrie geltend gemacht werden; die in der Realität bestehende Beteiligung von drei Lineages sowie die Tendenz Heiratsbeziehungen zu möglichst vielen *ume* herzustellen, muss als Kriterium für eine asymmetrische Allianz gewertet werden.⁶⁸ Obwohl durch die Verwendung der Bezeichnung AGNATE für die Mitglieder einer *ume* schon die Art der Abstammungsrechnung angedeutet wurde, muss auf Abstammung und Residenz an dieser Stelle noch kurz eingegangen werden. Die gleiche Unschärfe, die in der Art und Weise der Allianzform bei den Atoin Meto so auffällig ist, findet sich auch in Bezug auf die Abstammung eines *ume*-Mitglieds. Es sind nämlich nicht allein die Umstände der Geburt, welche die Zugehörigkeit eines Individuums zur väterlichen oder mütterlichen *ume* bestimmen. Ganz allgemein nehmen Atoin Meto für sich eine patrilineare Abstammung und eine patrilokale Residenz in Anspruch, die in der kollektiven Einstellung der Gesellschaft auch als geltende Norm akzeptiert wird. Neben dieser allgemeinen Norm der Patrilinearität existiert in der Praxis eine Tendenz

⁶⁶ Cunningham, 1967b, S.56.

⁶⁷ Vgl. auch Kapitel 3 dieser Untersuchung.

⁶⁸ Vgl. auch Schulte Nordholt, 1971, S.136-138.

zu einer matrilinearen Abstammungsrechnung, die durch bestimmte Vorschriften hinsichtlich des Wohnortes und des Brautschatzes entstanden ist. Die Zahlung eines Brautschatzes, der entsprechend sozialem Status und Wohlstand der *ume* variieren kann, ist für die frauennehmende Gruppe immer eine so schwere Bürde, dass sie sich dieser Verpflichtung oft erst nach Jahren entledigen kann. Der Brautschatz wird wegen seines Umfangs gewöhnlich nicht sofort und auch nicht auf einmal ausbezahlt. Aus diesem Grund schreiben die Bestimmungen der traditionellen Adat für die erste Zeit nach der Heirat eine uxoriokale Wohnweise vor. Für den neuvermählten Mann bedeutet dies, dass er solange in der *ume* seines *atoni amaf* lebt, dessen Tochter er geheiratet hat, bis die Brautpreisschuld abgetragen ist. Verbunden mit der uxoriokalen Residenz der Eheleute sind bestimmte Dienstleistungen des Mannes für die *ume* seines Schwiegervaters (des Mutterbruders) verbunden, die in direktem Zusammenhang mit dem oben erwähnten Reziprozitätsgedanken stehen:

*through his labour the husband produces rice and corn, which are also »smanaf«, for his wife 's »ume«.*⁶⁹

Es sind diese konventionalisierten Vorstellungen einer notwendigen Gegenseitigkeit, die das Verhältnis der Abstammungsgruppen in bezug auf Geben und Nehmen von Fruchtbarkeit und Leben bestimmen. In der Praxis führen sie zu den schon erwähnten unscharfen Bedingungen in Fragen der Abstammung, denn

*by completing a second stage of bride-wealth, a father may initiate his children to his descent group ritual and give them his name ... if this payment is not made or if an unmarried woman has children, the children join the mother's descent group ritual ... ideally, therefore, Atoni children join the father's descent group, though not by birth alone.*⁷⁰

Matrilineare Zugehörigkeit besteht für die Kinder, die während der uxoriokalen Residenz ihrer Eltern in die *ume* der Frauengeber geboren wurden. Kann der Brautpreis nicht vollständig bezahlt werden, bleiben diese Kinder bei den Frauengebern. Für H.G. Schulte Nordholt liegt in der Sicherung der gesamten

⁶⁹ Schulte Nordholt, 1971, S.137.

⁷⁰ Cunningham, 1967b, S.5.

Nachkommenschaft der Grund für eine Verschiebung der Abstammung in Richtung patrilinearer Deszendenz. Gleichzeitig wirken die erwähnten uxorilokalen (Residenz) und matrilinearen (Abstammung) Tendenzen dem agnatischen Deszendenzprinzip entgegen. Vermutungen hinsichtlich einer cognaten Abstammungsrechnung entkräftigt Clarke E. Cunningham durch die Feststellung, dass

*these children are integrated into the clan of the mother's father, so that the accent remains on agnatic descent.*⁷¹

2.3.3 Die politische Organisation

Übereinstimmend beschreiben die vorliegenden Quellen die soziale Welt der Atoin Meto als *highly centripetal*⁷² Obwohl die Grenzen der Territorien sehr durchlässig sind, und die Bewegungsfreiheit lediglich durch territoriale Rechte anderer Einheiten beschränkt ist, verlassen die meisten Dorfbewohner kaum jemals ihren ursprünglichen Lebensraum. In der Vergangenheit war Westtimor wegen der sektionalen Interessen einzelner Lineages, Dörfer und Individuen sehr unsicher; Macht und Einfluss eines hochrangigen Adligen (*raja*) reichte in der Regel aber nicht über sein Territorium hinaus.⁷³ Autochthone politische Ordnungsvorstellungen der Atoin Meto beziehen ihre Legitimität aus der oralen Tradition. Primär handelt es sich hier um aus dem Stegreif komponierte mündliche Dichtungen, die von speziellen Funktionsträgern (Dichter-Sprechern) in den Ritualen des Lebenszyklus in ritueller Rede vorgetragen werden.⁷⁴ In diesen Kontext gehören auch die von Pieter Middelkoop gesammelten und kommentierten Mythen und Legenden um das Herrscherhaus Sonba`i (1938). Bestandteil dieser Überlieferungen um Sonba`i und seine kulturstiftenden Taten sind Berichte aus einer Zeit, in der ein mythischer Vorfahr dieses

⁷¹ Cunningham, 1971, S.131.

⁷² V.a. Cunningham, 1965, S.361 und Schulte Nordholt, 1971, S.368-371.

⁷³ Die Einstellung des mit der traditionellen Kultur verbundenen Atoin, Meto zu seinen politischen Herrschern überliefert die orale Tradition mit den Worten „[...] wir leben und entwickeln uns stets weiter, wir brauchen einen Herrn und ein Haupt, eine Mutter und einen Vater, damit das Land und Meer gut zu uns sind, damit Land und Meer gedeihen“ (Middelkoop, 1938, S.199).

⁷⁴ Für die mündlichen, regionalhistorische Themen tradierenden Dichtungen der Atoin Meto vgl. Jardner, 1999.

Herrscherhaus, zusammen mit seinen Geschwistern, aus dem Osten kommend zur Landnahme nach Westtimor aufbrach. Das Ergebnis dieser Landnahme beschreibt der entsprechende Mythenzyklus: die politische Gliederung Westtimors und des Lebensraumes der Atoin Meto in drei verschiedene Regionen.

Die Sonba`i-Mythologie bestätigt somit eine Aufteilung in großräumige politische Einflussgebiete, die noch zur Zeit der niederländischen Kolonialverwaltung vorhanden waren. Berichtet wird in diesen Mythen, wie sich Abi und Sonba`i ursprünglich Westtimor untereinander aufteilten: Abi regiert als älterer Bruder im Südteil der Insel von Amanuban bis Kupang, Sonba`i herrscht als jüngerer Bruder in Nordwest- und Zentraltimor, in Molo, Miomafo, Fatu Le`u, Amfoan und Ambenu. Die Erzählung vom „großen Abi“ berichtet, wie dieser seiner Schwester (einer verwandten Lineage) den Auftrag erteilt, mit einem Teil der Bevölkerung die Gebiete im Nordosten der Insel zu besiedeln, damit diese unter den Einfluss der Reiche von Abi und Sonba`i geraten (gemeint sind die Territorien Insana, Beboki und Teile Amanatuns). Nach diesem Mythos stammen Abi und Sonba`i aus dem feudalen Königreich *Waiwiku-Waihale*, der ehemaligen rituellen Konföderation der Tetun im heutigen Südbelu.⁷⁵

Sonba`i, der sakrale Herrscher in Zentral- und Nordtimor, wird in der oralen Tradition der Atoin Meto insgesamt als der jüngere Bruder des *liurai* (eine sakral-feudale Herrscherfigur) in Südbelu angesehen.⁷⁶ Sonba`i trifft in seinen Wanderungen im zentralen Westtimor auf eine Vorbevölkerung, die durch die

⁷⁵ Vgl. van Wouden, 1968, S.45-47. Der „sakrale Herrscher“ in Waiwiku-Waihale übte seinen Einfluß über Timor mit Hilfe von drei ihm untergebenen weltlichen Herrschern (den sogenannten *liurai*) aus. Der erste *liurai* war derjenige von Waiwiku-Waihale selbst, der zweite war Sonba`i, und der dritte der *liurai* von Suai-Kamanasa in Ost-Timor (Schulte Nordholt, 1971, S.159). Die in der oralen Tradition deutlich hervortretende Oberhoheit von Waiwiku-Waihale über die Siedlungsgebiete der Atoin Meto, als deren jüngerer Bruder, kollabiert erst durch den Eingriff der europäischen Kolonialmächte Niederland und Portugal in den Sandelholzhandel, der seit Jahrhunderten eine ökonomische Stütze der Macht der *liurai* bildete.

⁷⁶ *Liurai* (bzw. *liulai*) ist eine Bezeichnung der Tetun, und wird von Middelkoop, 1938, S.395 als zusammengefasstes Substantiv beschrieben, das aus den Elementen *lulik* (heilig) und *lai* besteht. In der ältesten Bedeutung ist *lai (rai)* wahrscheinlich eine Bezeichnung für Fürst, und kommt in phonetischer Abwandlung in mehreren Timorsprachen und auf Roti vor. *Liulai* müsste dann wohl mit „der heilig-gefährliche Fürst“ übersetzt werden, eine Bezeichnung, die dem sakralen Herrscher der Atoin Meto, der am Nabel der Welt lebt, auch zusteht (s.a Middelkoop, 1963, S.37).

mythische Person Kune repräsentiert wird. Im Verlauf der Erzählung heiratet Sonba`i dessen jüngste Tochter, und tritt auf diese Weise in eine *feto-mone*-Beziehung zur autochthonen herrschenden Klasse, spricht zu Kune. Die Ursprungsmythen des Sonba`i-Kreises verweisen auf Sonba`i als göttlichen Neuankömmling; Sonba`i repräsentiert Gott-Kindschaft, wie einer seiner Titel - *ana uis neno* (Kind der Himmels; Kind von *uis neno*) – verrät, den Kune, der Herr des Bodens (*pah tuan*), als Schweigersohn akzeptierte.⁷⁷ Weiter bestätigt die orale Tradition des Sonba`i-Kreises die Legitimität der im sozialen und politischen Bereich so bedeutenden *feto-mone*-Beziehungen, die zum Zeitpunkt der Ankunft der Tetun der Vorbevölkerung in Zentraltimor (den Atoin Meto) geläufig waren. Eine andere Sichtweise ist die Annahme, dass aus dem Zusammentreffen der beiden Kulturen mittels der *feto-mone*-Beziehungen der Kompromiss für eine friedliche Koexistenz gefunden wurde.

Neben der *feto-mone*-Beziehung, durch welche die Hierarchie der einzelnen Herrscherhäuser reguliert wird, legitimiert Sonba`i-Mythologie auch die *olif-tataf*-Beziehungen (die Beziehung von Brüdern innerhalb einer *ume*) als weiteres soziales und politisches Regulativ, da Sonba`i als der jüngere Bruder des *liulai* von Südbelu bezeichnet wird. Die These, die *feto-mone*-Beziehung als Ordnungsprinzip einer ursprünglichen, Meto genannten Bevölkerung, und die *olif-tataf*-Beziehung als Kulturimport der Tetun aufzufassen, bietet sich an.

Auch das dritte Ordnungsprinzip der politischen Einheiten der Atoin Meto, der Kontrast des Inneren gegenüber dem Äußeren (*nanan-mone`*), wird im Mythenkreis um Sonba`i begründet. An einer Stelle heißt es:

Oematan und Kono waren das Zentrum des Landes (...) Sonba`i sprach zu den Fürsten (...) ich bin zuerst gekommen und habe den Herrn des Bodens getroffen, ich bleibe hier, und weil ich ihn gefunden habe, lasse ich mich zusammen mit ihm hier nieder. Dann ist Us Kono uns gefolgt, weshalb auch er im Zentrum des Landes

⁷⁷ Die Allianzverbindung zwischen Kune und Sonba`i erläutert Schulte Nordholt, der darauf hinweist, dass der erste Sonba`i in den Texten gewöhnlich mit dem Namen *manas* (Sonne; männlich klassifiziert) angesprochen wird, während Kune *fai* (Nacht; weiblich klassifiziert) genannt wird (metaphorisch auch die Heirat der himmlischen Geschwister Sonne und Mond). Die Heirat des Sonba`i mit Kunes Tochter wäre demzufolge als eine Heirat "[...] between day and night, light and dark, between the son of heaven and the lord of the land, and hence we can conclude that the marriage in question is one between heaven and earth" (Schulte Nordholt, 1971, S.269).

*bleiben muß. Oematan muß auch hier bleiben, damit wir zu dritt sind, wir bleiben hier, um den Mutis zu bewachen, wir dürfen nicht fortgehen.*⁷⁸

2.3.3.1 Die räumliche Ebene der politischen Organisation

Den geographischen Raum, das Territorium, das mit einer bestimmten politischen Einflußsphäre identisch ist, ordnen die Atoin Meto mittels zwei Prinzipien:

- a) Entsprechend des schon erläuterten Reziprozitätsprinzips, das sich aus den verwandtschaftlichen Beziehungen ableiten läßt, stellen die Atoin Meto verschiedene politische Gruppierungen - räumlich entsprechend der Haupthimmelsrichtungen orientiert - einander gegenüber. Wiederum dienen die Kategorien *feto-mone* und *olif-tataf* als strukturierendes Prinzip, das durch eine dritte Kategorie - *nanan-mone`* - ergänzt und erweitert wird. Die gegenseitigen Beziehungen dieser Gruppen, ihre Rechte und Pflichten, projizieren die enge Verzahnung zwischen agnaten und affinalen Verwandten innerhalb der *ume* auf eine territoriale und politische Ebene. Die politische Organisation markiert diese Beziehungen durch die soziale Position einzelner politischer Funktionsträger innerhalb sozialer Verbände und in bezug auf territorialen Besitz.
- b) In diesem Rahmen gilt der Grundsatz: Mindestens zwei politische Einheiten umgeben ein Zentrum und sind diesem komplementär gegenübergestellt (2+1, 4+1, 8+1. H.G. Schulte Nordholt hält fest: *we shall encounter all these patterns in the political structures.*⁷⁹ Die räumliche Gliederung des Territoriums in *nanan-mone`* (innen-außen) sowie die Gleichsetzung dieser Räume mit Qualitäten wie passiv-weiblich oder aktiv-männlich wird durch die Person des *atupas* (ein sakraler Herrscher, dem *liulai* Südbelus vergleichbar) und seiner vier *fetoren* (die weltlichen Herrschern) repräsentiert.⁸⁰

⁷⁸ Middelkoop, 1938, S.493.

⁷⁹ Schulte Nordholt, 1971, S.189.

⁸⁰ Für die Unterscheidung „sacral lord“ und „secular lord“ in bezug auf die Atoin Meto und ihre Begründung vgl. die konträren Standpunkte von Cunningham, 1965, S.371 und Schulte Nordholt, 1971, S.200-207.

Die Polarität *nanan-mone`* ist nicht allein auf die Ebene der politischen Organisation beschränkt; sie reguliert auch die räumlichen Ordnungsvorstellungen der Atoin Meto auf der mehr privateren Ebene von Haus und Haushalt (*ume*). Es ist vor allem das Wohnhaus (*ume*), das entsprechend diesem Prinzip geordnet ist. Die Interpretationen von Cunningham (1964) und Tennekes (1980) machen sehr deutlich, dass das Haus Repräsentant der räumlichen Ordnung des Universums ist.⁸¹

Durch die Forschungen von C.E. Cunningham und H.G. Schulte Nordholt, die den Spuren der sozialen Systeme der Atoin Meto in den 50er und 60er Jahren dieses Jahrhundert folgten, sind wir über die politische Organisation von Insana (Nordwesttimor) relativ gut unterrichtet. Die folgende Zusammenfassung der generellen Prinzipien dieser politischen Organisation in Nordzentraltimor orientiert sich an der Situation, die C.E. Cunningham und H.G. Schulte Nordholt während ihres Aufenthalts in Insana dokumentieren konnten. Verstreute Informationen aus anderen Quellen, lassen jedoch die Vermutung zu, dass die politische Organisation Insanas in großen Teilen verallgemeinert werden kann.

Als politische Struktur besteht ein Atoin Meto-Territorium aus dem weiblichen Zentrum *nanan* (innen), der Peripherie dieses Zentrums als medialem Übergang und den männlichen Außenbezirken, die man als *mone`* bezeichnet (außen).⁸² Als abstraktes Modell besteht die von Cunningham und Schulte Nordholt beschriebene Ordnung aus zwei konzentrischen Kreisen, einem inneren und einem äußeren.⁸³ Diese Polarität (innen-außen) wird durch die parallel zugeordneten Paare passiv-aktiv, weiblich-männlich, West-Nord / Ost-Süd und

⁸¹ Auf Timor bilden diese Vorstellungen von der Ordnung der Dinge keine Ausnahme. Anderen ethnolinguistischen Gruppen der Insel, wie den Mambai, Bunaq und Ema`, ist die Vorstellung von polarer Beziehungen zwischen innen-außen und weiblich-männlich wohl vertraut (s. Traube, Friedberg und Clamagirand in Fox, 1980). In diesen Kulturen dienen sie ebenfalls als Ordnungsfaktor der religiösen, sozialen und politischen Wirklichkeit. F.A.E. van Wouden, 1968, S.2 bemerkt über die Organisationformen ethnolinguistischer Gruppen in Ost-Indonesien: "[...] cosmos and human society are organised in the same way, and through this there emerges the essential interconnexion and similarity of the human and the cosmic" (s.a. Laubscher, 1971). In bezug auf die Kultur der Atoin Meto ergänzt Schulte Nordholt: "[...] their system of politics was indeed or more or less complete replica of their social and economic relations" (1980, S.234).

⁸² Die von Cunningham, 1965, S.365 erwähnten Bezeichnungen *ba`af`* (Wurzel), und *suku naek* (großes Viertel) für diese politischen Strukturen, bestätigte keiner der Informanten von Schulte Nordholt (1971, S. 206-207).

⁸³ Vgl. die Abbildungen in Cunningham, 1965, S.336 und Schulte Nordholt, 1971, S.229-231.

sakral-profan ergänzt beziehungsweise in ihrem Wirkungsspektrum erheblich erweitert.⁸⁴ Das Zentrum wieder wird in ein östlich-passiv-weibliches und ein westlich-aktiv-männliches Segment unterteilt; im Osten befindet sich der Palast (*sonaf*) des *atupas*, des von C.E. Cunningham sogenannten „sacral lords“, im Westen steht der *sonaf* des „secular lords“, des *Us Bala*, des im außen handlungsfähigen Repräsentanten - oder Sprechers (*mafefa*) - des *atupas*. Der als *mone`* klassifizierte Raum gliedert sich erneut in zwei weibliche (West und Nord) und zwei männliche (Ost und Süd) Regionen. In ihrer Verbindung verweisen diese Paare auf die Analogie des Atoin Meto-Siedlungsgebietes mit dem Kosmos, sowie auf die Funktion, die jede Sphäre des Territorium für die Gesellschaft wahrnimmt. Die Eigenschaften, die diese Paare den verschiedenen Räumen eines Territoriums zuschreiben, betreffen in gleicher Weise die Personen, die diese Räume nach außen hin repräsentieren:

*the polarity is that between the immobile and active, the source of power and the practical application of that power, the commanding and the executive principles, the head and the mouth, the leader and the speaker. He who commands is superior to the person who puts the orders into effect and is therefore orientated towards the »exterior«.*⁸⁵

⁸⁴ Die Begriffe profan / sakral (natürlich / übernatürlich) sollen an dieser Stelle nur im Sinne von alltäglich / durch spezielle Handlungen in der alltäglichen Sphäre gekennzeichnet verstanden werden. Der Grund dafür liegt vor allen Dingen darin, daß die Sprache der Atoin Meto keinen Begriff kennt, der dem europäischen profan entspricht. Schulte Nordholt (1971, S.151) charakterisiert den Atoin Meto als einen „[...] homo religiosus. The hidden world is not supernatural in the sense that it acts counter to the normal order of human existence. On the contrary, the order of the Atoni´s world has its very roots in this hidden world. That is why a correct performance of the ritual is of such great importance.“

⁸⁵ Schulte Nordholt, 1971, S.204. Im Gegensatz zu dem Ordnungsprinzip der verwandtschaftlichen Beziehungen in denen *mone* die übergeordnete Kategorie bildet, erhält in der politischen Organisation *feto* die Hegemonie. Diese Umkehrung der sozialen Realität innerhalb eines kulturellen Ganzen bezeichnet Rodney Needham als symbolische Inversion (1979, S.39-41), die in vielen Gesellschaften dem Zweck dient, der symbolischen Klassifikation eine gesteigerte Aufmerksamkeit entgegenzubringen. Inversion hebt einen Status oder eine Qualität hervor, die von anomaler bzw. beunruhigender Bedeutung für den Menschen ist. Der Status einer Person, wie sie der sakrale Herrscher in der Atoin Meto-Gesellschaft einnimmt, und von der die gesamte Gesellschaft rituell, d.h. in diesem Falle existenziell, abhängt, kann nicht mit den normalen gesellschaftlichen Kategorien gemessen werden.

2.3.3.2 Die personelle Repräsentation der Räume des Territoriums

Die politische Organisation der Atoin Meto kennt fünf verschiedene Gruppen von politischen Funktionsträgern; jede dieser Gruppen besetzt qua Tradition und überliefertem *kanaf*-Recht verschiedene räumliche Positionen innerhalb eines Territoriums in Insana. Die Aufgaben, Aktivitäten und Verantwortlichkeiten, mit denen die Funktionäre betraut sind, entsprechen den Vorstellungskomplexen, welche die Atoin Meto mittels symbolischer Klassifikation mit einem inneren und einem äußeren Raum verbinden. Im Zentrum, im *navel of the realm* (*paha usan*), residiert der „sacral lord“ eines Territoriums, der *atupas*. Dieser Titel enthält eine genaue Umschreibung der Funktion, die der *atupas* für die Gemeinschaft wahrnimmt.⁸⁶ Die Bedeutung dieser Institution für die Gesellschaft liegt vor allem in seiner Fähigkeit, durch seine Kenntnis von Überlieferung und Ritual

- a) die Bedingungen von Landwirtschaft und Ernte (*le`u nono*) zu beeinflussen und
- b) im Falle einer militärischen Auseinandersetzung den Erfolg der Gemeinschaft durch entsprechende rituelle Handlungen zu sichern (*le`u musu*).

Obwohl an der Spitze einer politischen Hierarchie stehend, ist der *atupas* kein wirklicher politischer Funktionsträger mit weltlich-exekutiver Machtbefugnis (s.o.). In ethnologischer Perspektive ist er ein ritueller Funktionsträger, der die Lebensgrundlage einer Gemeinschaft aufgrund seines Wissen und seiner rituellen Kompetenz sichern kann. Die eigentliche Bedeutung der Funktion des *atupas* liegt in seiner Identifizierung mit der Erde, insbesondere mit deren Fruchtbarkeit: Er ist das weibliche Prinzip in einer Welt, deren soziale und religiöse Vorstellungen sich stark an geschlechtlichen Kontrasten orientieren:

⁸⁶ Schulte Nordholt übersetzt die Bedeutung von *atupas* mit „[...] he eats and drinks, he sits and sleeps. The prince is not permitted to be active and is not allowed to leave the precincts of his palace (*'sonaf'*); it is his duty to remain 'inside'. Here he 'eats and drinks', in other words, here he offers sacrifices as the principal officiant in charge of the state ritual“ (1971, S.200). Der *atupas* führt gleichzeitig die Bezeichnung *nenno ana* (Sohn des Himmels), und im Ritual wird er *nenba ana*, *funa ana* (Sohn des Himmels, Sohn des Mondes) genannt. Noch im 19. Jahrhundert wurde die Lineage, welcher der *atupas* angehörte, mit dem Ehrentitel *Taeboko* angeredet, eine respektvolle Bezeichnung für schwangere Frauen. Die wortwörtliche Wiedergabe dieses Titels ist dickbäuchig, und dient in bezug auf die Lineage des *atupas* als Symbol für deren weibliche (*feto*) Eigenschaften und deren Fruchtbarkeit.

thus on this ritual occasions, the »female«, »sleeping one« was empowered to enforce passivity on the »male-men« and their subjects. This dominance of the »female« lord in ritual affairs for the principedom is directly analogous to the dominance of the »female« (left and inner) section of the Atoni house where ritual is concerned.⁸⁷

Der *atupas* handelt als das Medium zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt, zwischen *uis neno* (dem Himmel) und *uis pah* (der Erde), zwischen der übernatürlichen und der menschlichen Sphäre. Er hält außerdem die Kommunikation mit den Ahnen aufrecht, die ja ebenfalls Bestandteil der nichtmenschlichen Welt sind. In diesen Funktionen ist er selbst »le`u«, *sacred and part of the sacred and the numinous*.⁸⁸

In bezug auf weltliche Entscheidungen, im exekutiven Bereich, besitzt der *atupas* kaum Macht und Einfluss. In den Angelegenheiten der Tagespolitik ist er den Funktionären des *mone`*-Bereichs untergeordnet, deren Fähigkeit darin liegt, aktiv und mobil, eben männlich, zu handeln. Nur durch die Kontrolle über das Ritual, das die Welt der Atoin Meto in einem sensiblen Gleichgewicht hält, fließt der *atupas* zeitweise die Macht zu, die männliche Dominanz in Passivität und Abhängigkeit zu bannen.

Wie erwähnt residiert der *atupas* nicht allein im Zentrum des Landes (*paha usan*). Ihm zur Seite steht seine *männliche Hälfte* in Person und Funktion des Us Bala, dessen Aufgabenbereich sich ebenfalls aus seinem Titel erschließen lässt. *Bala* bedeutet sich um etwas kümmern, jemanden versorgen. Der Us Bala ist eine Art *majordomus*, die rechte Hand des *atupas*. Seine Entscheidungen und Befehle gibt er an die männliche Außenwelt weiter. In der Beziehung Atupas-Us Bala übernimmt der *atupas* den passiven, unbeweglichen Teil und die Verantwortung für das Ritual, während der Us Bala als sein Mund (*mafefa*) und Haushofmeister seine politischen Interessen wahrtr.⁸⁹

Die Peripherie des Zentrums repräsentieren zwei Funktionärsgruppen, die Repräsentanten von vier Namengruppen ausfüllen. Diese Gruppen haben ihre

⁸⁷ Cunningham, 1965, S.373.

⁸⁸ Schulte Nordholt, 1971, S.201.

⁸⁹ Schulte Nordholt, 1980, S.241.

Wohnsitze in einem Bereich, der sich zwischen dem inneren und dem äußeren, dem weiblichen und dem männlichen Teil des Territoriums befindet. Bildlich umschreiben die Atoin Meto deren Funktion für das *Usiftum* mit einem sprechenden Titel, der ihre Aufgabe eindeutig nennt: sie sind die *atoni mnasi*, *bifel mnasi* (die alten Männer, die alten Frauen) oder die *leuk tono*, *mat fono* (die tauben Ohren, die blinden Augen). Sie repräsentieren die Tür und den Pfad, der aus dem Äußeren in das Innere führt. In dieser Funktion nehmen sie den jährlichen Tribut in Form von Ernteabgaben an den *atupas* entgegen und leiten ihn zum Zentrum weiter. Ihre zweite Funktion beschreibt H.G. Schulte Nordholt:

*they act as advisors to the »atupas« in adjudication. In this capacity they have to give an unbiased opinion without lending their ear to flattery or gossip.*⁹⁰

Eine weitere Gruppe von politischen Funktionsträgern gehört in die Sphäre des inneren Bereiches. Da sie aber eindeutig exekutive Aufgaben erfüllen, siedeln sie in den äußeren Bereichen des Territoriums. Es handelt sich um die sogenannten *Wächter des Reiches*, um Mitglieder von vier weiteren prominenten Namensgruppen (*kanaf*), nämlich Ataupah, Anapah, Abainpah und Afenpah. Ihre Funktion besteht darin, das Land zu verteidigen (*atau pah*), das Land zu bewachen (*ana` pah*), das Land fruchtbar zu machen (*abain pah*) und potentielle Feinde vom Territorium fernzuhalten beziehungsweise zu vertreiben (*afen pah*). Die ihnen zugewiesenen Ämter verwalten diese vier Funktionäre allerdings nicht durch weltliche Mittel, also durch politische oder militärische Stärke, sondern durch ihre Wissen und ihre Kontrolle über die Rituale der *le`u nono* (Fruchtbarkeitsmagie) oder der *le`u musu* (Kriegsmagie), womit sie, außen siedelnd, Funktionen des Zentrums ausüben. In Insana gelten sie als die *großen Experten in rituellen Angelegenheiten*, deren esoterisches Wissen sie in die Lage versetzt, Unglück und Schaden von der Gemeinschaft fernzuhalten:

*they are called the »great faces, the great eyes«, that is, the watchful eyes which make them the guardians of the realm. This function they hold as a result of the performance of sacrifices. It is their sacrifice and their knowledge of spells and rites which protect the realm and make its warriors victorious. This knowledge makes them powerful.*⁹¹

⁹⁰ Schulte Nordholt, 1971, S.209.

⁹¹ Schulte Nordholt, 1971, S.211.

Den äußeren Territorien stehen die von C.E. Cunningham *secular lord* genannten *monef-atonif* vor. Für Pieter Middelkoop ist dieser Titel eine *rein timoresische Bezeichnung*, ursprünglicher als die heutige Bezeichnung *fetor*, die von den Portugiesen eingeführt wurde.⁹² Der *monef-atonif* ist der männlichste Mann, jemand, dem die symbolische Klassifikation der Atoin Meto Attribute wie aktiv, mobil, wachsam etc. zuschreibt, insgesamt Qualitäten, die für den an der politischen Praxis (Exekutive) orientierten Funktionär unverzichtbar sind. C.E. Cunningham berichtet außerdem, dass ein *monef-atonif* für die Kriegsführung, die Steuererhebung im Namen des *atupas*, die Rechtsprechung und die öffentliche Ordnung verantwortlich ist, und dass er über die notwendigen militärischen Mittel verfügt, Grenzen und Wege des Territoriums ebenso zu kontrollieren wie die Bewegungen von Menschen.⁹³ In der traditionellen Gesellschaft war ein *monef-atonif* auch für die *Ernte des Krieges* zuständig, das heißt für die Köpfe, die während der Kriegshandlungen erbeutet wurden, und die wie Erntetribute dem *atupas* im Zentrum rituell dargebracht wurden. Durch ihre Fähigkeit, und durch ihre Kontrolle über Fehde, Kopfjagd und Krieg, war es ihnen möglich, die *Türen des Reichs* vor fremden Übergriffen zu schützen. Obwohl ein *monef-atonif* kein Spezialist in Fragen der Ritualdurchführung ist, nimmt er eine Stellung ein, die ihn hoch über den Alltag der Gemeinschaft hebt, da er durch Krieg und Kopfjagd mit der heißen Sphäre des „Sakralen“ in Berührung kommt, die dem Zentrum eignet. Symbolisch wird diese Zugehörigkeit durch die kleineren Opferpfähle (*tola ana*) ausgedrückt, die den großen Opferpfahl (*tola naek*) des *atupas* am Versammlungsplatz des gesamten Territoriums, am *Nabel des Reiches*, einkreisen. Da der Verantwortungsbereich, der dem *monef-atonif* übertragen ist, der Schutz des Landes und dessen militärische Verteidigung ist, und da alle bedeutenden Angelegenheiten in der Kultur der Atoin Meto nur durch das Mittel der abkühlenden (*le`u nono*) oder erhitzenden (*le`u musu*) Rituale sowie die Kommunikation mit der übernatürlichen Sphäre gesichert werden können, lässt sich auch die Aufgabe der *monef-atonif* nur im sakralen Bereich wirklich lösen.⁹⁴

⁹² Middelkoop, 1952, S.219.

⁹³ Cunningham, 1965, S.371.

⁹⁴ Middelkoop berichtet auch, dass die im Gefolge des Sonba`i aus Südbelu kommenden mythischen Personen Kono und Oematan mit dem Titel *monef-atonif* geehrt werden. Parallel dazu stellt sie die orale Tradition in ihrer Rolle als die *ahaut-afatis* (Ernährer-Fütterer) von Molo und Miomafo (Zentraltimor) vor.

Alle bisher erwähnten politischen Funktionen und deren Repräsentanten stehen mehr oder weniger mit dem inneren Bereich des Territoriums in Beziehung; alle können mit den Ritualen in Zusammenhang gebracht werden, deren Durchführung für das gesamte Territorium eine Funktion des Zentrums ist. Symbolisch ausgedrückt und visualisiert ist diese Zugehörigkeit in den Altären und Opferpfählen im Zentrum des Reiches.

Ganz in den äußeren Bereich des Territoriums gehören die *amaf*, die Väter. Diese Väter sind, im Gegensatz zu den anderen Funktionären, die einer Art Adelsklasse angehören, einfache Mitglieder der Gesellschaft (Bürger in unserem Sprachgebrauch). Auch sie besetzen bestimmte Ämter in der Verwaltung der Atoin Meto-Gesellschaft, vor allem das für landwirtschaftliche Belange so bedeutende Amt des *tobe*, des Herrn des Bodens. Mittels ihrer Kontrolle über die landwirtschaftlichen Ressourcen sind es die *amaf*, die den Atoin Meto-Adel ernähren und unterhalten, eine Funktion, die im Uab Meto mit *ahaut-afatis* (Ernährer-Fütterer) zum Ausdruck gebracht wird. Im Gegenzug sichert der Adel ihnen rituelle Absicherung und militärischen Schutz. Die Gesamtheit der *amaf* eines Territoriums repräsentieren die vier *amaf naek* (die großen Väter), die, wie die *monef-atonif* entsprechend den Himmelsrichtungen siedeln. Entsprechend dieser Anordnung gliedern sich auch die äußeren Bereiche eines Territoriums in zwei Hälften: Ost-Süd (*mone*) und West-Nord (*feto*); die Ost-Süd-Kategorie stellt den sozial überlegenen Teil dar. Die mit den Himmelsrichtungen verbundenen territorialen Räume sind durch bestimmte Heiratsregeln miteinander verbunden. In bezug auf die Funktionsträger *monef-atoniff* wie *amaf naek* finden wir hier erneut eine Anlehnung an die Ordnungsprinzipien der verwandtschaftlichen Ebene.

Im allgemeinen ist der *amaf* Vorstand einer Lineage. Darüber hinaus nimmt er in der Verwaltungshierarchie der Atoin Meto-Gesellschaft Positionen ein, die ihn zum ausführenden Organ der Befehle eines *monef-atonif* machen. Für diese übernimmt der *amaf* die Rolle des Steuereintreibers, er unterstützt ihn bei Kriegszügen und Kopfjagdunternehmen, indem er aus der Bevölkerung ein Heer rekrutieren kann. Die *amaf* der einzelnen Lineages eines Dorfes stellen die Mitglieder einer konstituierten Ratsversammlung (der *amnasi*, der Ältesten) mit

einem *temukung* an ihrer Spitze.⁹⁵ Der Begriff *amaf* bezeichnet auch angesehene und respektierte Autoritäten des öffentlichen Lebens; in der Verwandtschaftsterminologie dient *amaf* zur Bezeichnung der Agnaten (F und FB) in G+1-Generation; in Gebeten dient er auch als Anrede für die patrilinearen Ahnen. Das alltägliche Verhalten gegenüber diesen Personen ist von Respekt und Unterwerfung geprägt.

Die wichtigste Rolle, die ein *amaf naek* im politischen Leben spielt, ist seine Funktion als Frauengeber eines *monef-atonif*:

the great fathers are socially superior because they are bride-givers; they are economically superior because they »feed« the ruler by bringing him their harvest gifts; and they are, to some extent, religiously superior because they are the »atoni amaf« of the ruler and the »usif«, who are therefore dependent on them for their life-cycle rituals.⁹⁶

2.4 Die religiösen Vorstellungen

Eine intensive protestantische und katholische Missionierung der Atoin Meto begann erst in diesem Jahrhundert (seit 1910). Frank Lebar geht davon aus, dass weniger als 50 % der Atoin Meto praktizierende Christen und weiter in ihrer indigenen Religion verwurzelt sind.⁹⁷ In welchem Umfang einheimische religiöse Vorstellungen, Denken und Verhalten, vor allem das der bäuerlichen Bevölkerung, immer noch beeinflussen, geht aus der vorhandenen Literatur nicht hervor.

Entsprechend den sozialen Systemen gruppieren sich auch die religiösen Vorstellungen der Atoin Meto um komplementäre Polaritäten, die einem anthropomorphen Kosmos zugrunde liegen. Unter den Bezeichnungen *uis neno* und *uis pah* personifizieren und verehren sie Himmel und Erde als

⁹⁵ Auch der Titel des *temukung* ist durch die Kolonialverwaltung eingeführt worden; ursprünglich fungierte einer der *amnasi* als primus inter pares in dieser Position. Middelkoop (1952, S.176-177) ist der Ansicht, daß *lopo* die älteste Bezeichnung für die Dorfoberhäupter entlang der ganzen Südküste Timors ist. Dieser Titel nimmt Bezug auf eine Gemeinschaft, die einen gemeinsamen Getreidespeicher (*lopo*) besitzt.

⁹⁶ Schulte Nordholt, 1971, S.221.

⁹⁷ Lebar, 1972, S.105.

Voraussetzung und Grundlage ihrer landwirtschaftlichen Aktivitäten. *Uis pah* (die weibliche Erde) und *uis neno* (der männliche Himmel) werden als ein komplementäres Paar aufgefasst; gemeinsam bilden sie eine göttliche Zweiheit, in welcher der männliche *uis neno* eine gewisse Hegemonie ausübt. Diese Hegemonie geht allerdings nicht so weit, daß *uis pah* lediglich als eine Emanation von *uis neno* verstanden wird. Beide bilden unterschiedliche, voneinander zwar unabhängige, nicht jedoch isolierte Einheiten. Sie sind nicht getrennt denkbar, die eine kann ohne die andere nicht existieren. Die trockene Erde (*uis pah*) wird erst durch den lebenspendenden Regen, den Samen des Himmels (*uis neno*), fruchtbar.⁹⁸ Eine geschlechtliche Gegenüberstellung von Himmel und Erde (Hieros Gamos) ist auf Timor, und darüber hinaus in ganz Ostindonesien weit verbreitetes Gedankengut.⁹⁹

Als „Gott des Wassers“ ist *uis neno* mit dem Krokodil identisch (in der rituellen Rede *uis oe*, Fürst des Wassers, genannt), dessen Aufenthaltsorte die Flüsse und Seen Timors sind.¹⁰⁰

Neben der Verehrung und Personifizierung von Himmel und Erde spielt die Ahnenverehrung in den religiösen Vorstellungen der Atoin Meto eine bedeutende Rolle. Im Zusammenhang mit dem Komplex der *nono*-Rituale, die zum esoterischen Wissen jeder *ume* gehören, werden die patrilinearen Ahnen (*nai-be`i*, die Großväter und Großmütter), als die Agnaten auf der anderen Seite (des Flusses) verehrt und geliebt und in den Ritualen des Lebenszyklus und der Landwirtschaft um ihre Unterstützung gebeten;¹⁰¹ die Ahnen anderer Abstammungsgruppen oder fremder ethnischer Gruppen (*nitu*) werden als unheilvoll gefürchtet.

⁹⁸ Vergleichbare Vorstellungen sind für Ethnien in Osttimor bekannt geworden; vgl. Traube, 1980a, S.290 und 1980b, S.90; Friedberg, 1980, S.266.

⁹⁹ Vgl. die Beispiele in Laubscher, 1971, S.199-202.

¹⁰⁰ Hierzu siehe Middelkoop, 1960, S.23-26; Schulte Nordholt, 1971, S.142-143; Stöhr, 1976, S.222-223.

¹⁰¹ Für eine ausführlichere Erörterung dieser Vorstellungen siehe Middelkoop, 1949, S.4-50.

Drittes Kapitel

Die Stellung der Textilien der Stichprobe in der Kultur der Atoin Meto

3.1 Die Bedeutung von Ritualtextilien in Indonesien

3.1.1 Alltags- und Ritualtextilien: eine Begriffsbestimmung

Die in europäischen Museen aufbewahrten Textilien aus Westtimor, welche die Basis dieser Untersuchung bilden, wurden von den Atoin Meto, von einigen Ausnahmen abgesehen, zu Kleidungs Zwecken verwendet. Es handelt sich bei diesen Museumsexponaten um textile Kleidung, die aus Baumwollgarn hergestellt und auf Gurtwebgeräten gefertigt wurde. Außer Bekleidung des Körpers zu sein, spielten diese Textilien einst Rolle, die über einen reinen Bekleidungs Zweck hinausreichte, und die als die eigentliche Funktion dieser Gewebe angesprochen werden kann. Im Rahmen dieser Untersuchung ergibt sich daher die Notwendigkeit von Textilien mit einer doppelten Funktion zu sprechen: oberflächlich betrachtet fallen sie in die Kategorie Bekleidung oder Alltagstextilien, andererseits sind sie Träger von Botschaften in rituellen Situation, also Ritualtextilien.¹⁰²

ALLTAGSTEXTILIEN sind diejenigen Textilien, die täglich im Alltags- und Arbeitsleben getragen werden. Für ihre Herstellung ist in der Regel kein besonderer Zeit- oder Kostenaufwand, kein ritueller Rahmen und auch keine besondere Mühe und Sorgfalt notwendig. Alltagstextilien besitzen nur die eine Funktion: sie sollen den Körper wärmen, schützen oder bedecken. Ihre Funktion entspricht der rein *instrumentalen Funktion*, der Funktion textiler Kleidung im allgemeinen,¹⁰³ bei der es auch um das *Schutz - und Sittlichkeitsmotiv des Kleidens* geht.¹⁰⁴

¹⁰² Für die hier zitierte Literatur vgl. *Die indigene Kultur der Atoin Meto in Westtimor* (Bibliographie); publiziert in Vingilot.

¹⁰³ Roach und Bubolz Eicher, 1965, S. 2-6.

¹⁰⁴ Somogyi, 1982, S.21-2.

Im Gegensatz dazu sind **RITUALTEXTILIEN** alle Textilien, die für besondere Gelegenheiten bestimmt sind (Festkleidung, Trauerkleidung, Zeremonialkleidung). Neben ihrer *instrumentalen Funktion* ist hinsichtlich dieser Gewebe erforderlich weitere *expressiven Funktion* zu unterscheiden.¹⁰⁵

Die Ritualtextilien der Atoin Meto weisen beispielsweise auf die Verbindung des Trägers mit einer bestimmten Situation (Ritual), auf einen bestimmten Status (Alter, Geschlecht, Wohlstand), auf die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft (eine soziale oder politische Gruppe) oder auf bestimmte weltanschauliche Vorstellungen (religiöse und moralische Überzeugungen) hin.¹⁰⁶ In den sogenannten alt-indonesischen Kulturen ist die Produktion von Ritualtextilien eine Angelegenheit der Frau. In den weiblichen Bereich fallen außerdem alle anderen mit der Handweberei verbundenen Arbeiten wie die Materialgewinnung, die Materialvorbereitung und die Materialverarbeitung. Soweit bekannt treffen diese Bedingungen prinzipiell auch auf die Atoin Meto-Handweberei zu. Vom gesellschaftlichen Ideal der geschlechtlichen Rollen- und Arbeitsteilung abweichend, ist es in Westtimor jedoch auch homophilen Männern gestattet, Gewebe herzustellen. Generell ist der Mann aber aus dem gesamten Bereich der Textilproduktion ausgeschlossen. Diese in der Arbeitsteilung auftretende Polarität weiblich-männlich spielt auch in anderen Aspekten der Weltanschauung der Atoin Meto eine bedeutende Rolle.¹⁰⁷ In austronesischer beziehungsweise in indonesischen Kulturen ist diese Gegenüberstellung nichts Ungewöhnliches und es

*verwundert uns absolut nicht, das in dieser Klassifikation das Gewebe als weiblicher Aspekt im Zusammenleben angesehen wird.*¹⁰⁸

Die von Jager Gerlings beobachtete Weiblichkeit indonesischer Textilien lässt sich ausgezeichnet aus der Rolle ableiten, die sie im Verwandtschaftssystem spielen, besonders im Hinblick auf ihre Bedeutung in den streng ritualisierten Tauschtransaktionen zwischen Frauengebern und Frauennehmern. In diesen Tauschtransaktionen gelten Textilien als weibliche Gaben, die hauptsächlich während der Geburts-, Heirats- und Totenrituale übergeben werden. Die sonst

¹⁰⁵ Roach und Bubolz Eicher, 1965, S.2-6.

¹⁰⁶ Siehe dazu auch Somogyi, 1982, S.21-28

¹⁰⁷ Anmerkung 2

¹⁰⁸ Jager Gerlings, 1952, S.82.

in indonesischen Kulturen relativ „rituallosen“ Frauen besitzen und vollziehen die Rituale, die mit der Herstellung dieser Textilien zusammenhängen, ohne die Mitwirkung des Männer.¹⁰⁹

Ritualtextilien sind in den verschiedenen alt-indonesischen Kulturen durch vier Kriterien definierbar:

- a) durch ihre zeitraubende Herstellung aufgrund komplizierter Verzierungs-techniken;
- b) durch die Einhaltung ritueller Vorschriften während ihrer Herstellung;
- c) durch ihre besondere Funktion in den sozialen Beziehungen zwischen einzelnen Gruppen, besonders in Phasen des Lebenszyklus;
- d) durch ihre Verwendung in einer besonderen, den Alltag aufhebenden Situation.

Die *expressive Funktion* ist also das herausragende Kriterium alt-indonesischer Ritualtextilien.¹¹⁰ Erreicht, und oft erheblich gesteigert, wird die Expressivität dieser Textilien vor allem durch die oft äußerst aufwendigen Musterungen der textilen Fläche dieser Gewebe. Die in den meisten Fällen sehr spezifische Ausdrucksfähigkeit der Musterungssysteme dient dabei weniger dem ästhetischen Genuss des Betrachters, sondern ist identitätsstiftend und ganz auf Wiedererkennung und Symbolisation kulturspezifischer Überzeugungen angelegt. Die in meist äußerst komplizierten Verzierungstechniken hergestellten Motive erhalten so die Funktion von Zeichen (mit symbolischer Bedeutung), die auf die Zugehörigkeit der Träger dieser Textilien zu einer bestimmten Situation, einer bestimmten Gruppe oder einer bestimmten Vorstellung verweisen. Mattiebelle Gittinger bezieht sich auf diesen Zusammenhang, wenn sie schreibt, daß: *design often say what their owners can 't.*¹¹¹

Die Atoin Meto-Textilien, die in meiner Untersuchung, *Textilien der Atoin Meto: Variationen eines Stils*, analysiert werden,¹¹² gehören ohne Ausnahme in die

¹⁰⁹ S.u. das *ngar*-Ritual der Iban-Frauen im malaiischen Teil Borneos.

¹¹⁰ Entsprechend argumentierte schon Jager Gerlings (1952, S.77).

¹¹¹ Gittinger, 1980, S.41.

¹¹² Publiziert in Vingilot. Die vorliegende Studie, *Ritualtextilien in Indonesien*, ist eine kurze Darstellung der dort in Kapitel 3 zusammengefassten Ergebnisse der Untersuchung des pan-indonesischen kulturellen Kontextes der textilen Tradition der Atoin Meto-Kleidung.

Kategorie der Ritualtextilien. Nur im Völkerkundemuseum Basel finden sich Exponate, die der Gruppe der Alltagskleidung zugeordnet werden konnten. Die dort aufbewahrte Alltagskleidung der Atoin Meto ist aber ebenfalls aus Baumwolle gefertigt, weist jedoch keine der aufwendigen Verzierungstechniken und Musterungen auf,

*die für die Ritualtextilien der Atoin Meto charakteristisch sind. Alfred Bühler notierte dazu, dass heute weitgehend europäische Kleidung, Hemd, Jacke, Hose, daneben aber immer noch bei beiden Geschlechtern handgewobene Tücher üblich [sind].*¹¹³

Don Harper, ein Sammler indonesischer Textilien bestätigt Bühlers Beobachtung für die 80er Jahre: Ihm zufolge nimmt aber die europäische Kleidung jenseits des Einflussbereiches der Handels- und Verwaltungszentren zu Gunsten traditioneller Kleidungsgewohnheiten ab.

Die in die Stichprobe eingegangenen Ritualtextilien der Atoin Meto bestehen, überwiegend aus Textilien, die in der Literatur als Männer- und Frauenkleidung bezeichnet werden, obwohl sie - wie erläutert - nicht ausschließlich Kleidung sind.¹¹⁴ In dieser Untersuchung verwende ich für die Kleidung des Mannes, mangels des indigenen Terminus, die (auch in der einschlägigen Literatur weitgehend übliche) Fremdbezeichnung *selimut*, die der Bahasa Indonesia entlehnt ist. Dieser Begriff, der in der Übersetzung schlicht Decke lautet, bezieht sich auf die rechteckige, deckenartige Form der Männerkleidung der Atoin Meto. Aus gleichem Grund wurde für die Frauenkleidung entsprechend die Fremdbezeichnung *sarong* gewählt, die im Indonesischen den knöchellangen Wickelrock bezeichnet.¹¹⁵

Die Bezeichnungen *selimut* und *sarong* (*sarung*) wurden für alt-indonesische Textilien durch die europäische (vor allem niederländische) Kolonialliteratur

¹¹³ So in einem handschriftlichen Seminarmanuskript der Baseler Museumskartei von 1960.

¹¹⁴ Die Stichprobe enthält andere Textilien, die aufgrund der abweichenden Abmessungen als Kleidung für Kinder bezeichnet werden (lt. Karteikarte).

¹¹⁵ Diese Unsicherheiten in der Benennung von Textilien aus Westtimor ist inzwischen durch die Feldforschungsergebnisse in Jardner und Jardner (1995) geklärt. Die allgemeine Bezeichnung des Hüftuches des Mannes lautet in Westtimor in ihrer Grundform *mau*, die für den Wickelrock der Frau, *tais*.

eingeführt. Die Entscheidung, diese Fremdbezeichnungen vorerst beizubehalten und nicht die indigenen Namen für die Atoin Meto-Ritualtextilien zu verwenden, hat zwei Gründe:

- a) die Karteikarten der Museumssammlungen verzeichnen nur in Ausnahmefällen den einheimischen Namen für ein Textil;
- b) die unterschiedlichen Atoin Meto-Dialekte verwenden verschiedene Bezeichnungen für die Männerbekleidung der Stichprobe - beispielsweise *tai* (Südwesttimor), *mau* (Südzentraltimor) beziehungsweise *beti* (Nordzentraltimor). Für Frauenkleidung ist, wenn überhaupt vermerkt, lediglich der Name *tai* oder *tais* angegeben. Vor allem die Bezeichnung *tai(s)* ist problematisch, da sie in den Anmerkungen der Sammler für die Kleidung beider Geschlechter Verwendung findet. Forbes gibt darüber hinaus den Terminus *tai* für die Männerkleidung der Tetun in Osttimor an.¹¹⁶ So stellt sich die Frage, ob *tai* nicht vielleicht eine überregionale, allgemein übliche Bezeichnung für eine bestimmte Art von Textilien ist, die dem in Osttimor als Lingua Franca dienenden Tetun-Idiom entnommen ist. Vermutlich bezeichnen die Namen *tai*, *mau* und *beti* größere Gruppen von Textilien, welche sprachlich durch qualifizierende Attribute weiter gegliedert werden können. Alfred Bühler hat auf den von ihm angefertigten Karteikarten der Baseler Sammlung Namen wie *mau meloki*, *tai runta* oder *tainin ötti* notiert, ein Zusatz, der möglicherweise auf eine besondere Funktion oder Verwendung dieser Textilien hindeutet.

Mit Blick auf die Mannigfaltigkeit textiler Traditionen im indonesischen Archipel überrascht es Mattiebelle Gittinger, dass

*to discover the basic simplicity of their clothing components. The form from which all major Indonesian costume originates is a rectangle. This may be manipulated as a flat piece which is draped about the body, or it may be sewn into a tube to envelop the wearer like a sarong.*¹¹⁷

Die Atoin Meto-Textilien aus der hier bearbeiteten Stichprobe entsprechen dieser Charakterisierung Gittingers: Ein *selimut* der Atoin Meto ist ein großes, rechteckiges Tuch, das aus zwei oder drei, an den Längsseiten aneinandergenähten Geweben zusammengesetzt ist. Solch ein *selimut* bedeckt

¹¹⁶ Forbes, 1884, S.409.

¹¹⁷ Gittinger, 1979, S.56.

den Unterkörper des Mannes von den Hüften abwärts bis zur halben Wade. In der Taille wird er so geknotet, dass sich der Fransenteil auf der Vorderseite des Körpers befindet. Diese schweren *selimuts* hält ein schmaler Baumwollgürtel in Hüfthöhe fest.. Ein zweiten, ähnlichen *selimut* trägt der Mann in den kühleren Tages- oder Jahreszeiten über die Schultern oder um die Hüfte gerollt; während festlicher Anlässe trägt er diesen zweiten *selimut* als eine Art kürzeres Oberkleid über dem ersten. Diese Art seinen *selimut* zu tragen, beeinflusst die Möglichkeit von Verzierung und Verzierungstechnik. Da dieser um die Hüften gefaltet getragen wird und vor dem Körper zusammen geknotet ist, sind Gewebeunter- und -oberseite sichtbar. Hier liegt ein Grund, warum bestimmte Verzierungstechniken wie Kettikat, Kettentechnik und zusätzliche Ziereinträge ausgewählt werden. Diese Techniken bieten nämlich die Möglichkeit, auf beiden Gewebeseiten relativ identische Motive herzustellen. Gleiches gilt für den oberen Teil der Frauenkleidung, bei denen die Gewebeunterseite sichtbar wird, wenn er über der Brust umgefaltet und zusammengeknotet wird. Bei einem solchen *sarong* handelt es sich um ein schlauchförmiges, schmal-rechteckiges Textil, das in der Regel aus drei beziehungsweise aus vier aneinandergenähten Geweben besteht.¹¹⁸

3.2. Ritualtextilien in vergleichbaren indonesischen Kulturen

Die vorliegende Studie untersucht spezielle Textilien der Atoin Meto in ihrem kulturellen Kontext. Diese Aufgabe ist momentan für Westtimor-Kulturen nur bedingt zu bewältigen, da die vorhandene Quellenlage unzureichend ist, Feldforschungsergebnisse nicht vorliegen. Informationen über die Herstellung, die Funktion und den Stellenwert der Ritualtextilien der Atoin Meto innerhalb ihres kulturellen Kontextes, sind heute noch ausgesprochen dürftig, da dieser Bereich der materialisierten Kultur Timors bisher noch mit keiner eigenständigen Untersuchung gewürdigt wurde. Eine solche Untersuchung wäre allerdings mehr als wünschenswert, da die Funktion von Ritualtextilien nur als integraler Bestandteil der Atoin Meto-Kultur vollständig verstanden werden kann.¹¹⁹

¹¹⁸ Vgl. dazu auch Vroklage, 1953, S.160-163.

¹¹⁹ Inzwischen wurde diese Lücke durch die schon erwähnte Monographie von Jardner und Jardner (1993; die zweite und überarbeitete Auflage erschien 1995) geschlossen.

Die ethnologische Forschung beschäftigt sich seit der Mitte der 70er Jahre zunehmend mit indonesischen Textilien, deren Funktion über ihre Einbindung in ihren kulturellen Kontext zunehmend verständlicher wurde. Obwohl diese Forschungen noch ganz am Anfang stehen, liegen dennoch Ergebnisse vor, die weitere Anstrengungen in dieser Richtung sinnvoll erscheinen lassen.¹²⁰

Die folgende Darstellung veranschaulicht die Funktion und Position alt-indonesischer Ritualtextilien, soweit dies der dürftige Forschungsstand gestattet. Die hier exemplarisch vorgestellten Ritualtextilien indonesischer Kulturen finden sich in den neueren Untersuchungen, die seit den 70er Jahren publiziert wurden. Sie sind ethnolinguistischen Gruppen gewidmet, die allgemein als alt-indonesisch bezeichnet werden, und zu denen die Atoin Meto Westtimors gehören. Soweit ersichtlich räumen die erwähnten Untersuchungen alt-indonesischen Ritualtextilien - außer Kleidung zu sein - zwei weitere, für die jeweilige Kultur sehr wesentliche Funktionsbereiche ein:

- a) sie übernehmen eine vermittelnde Rolle im rituellen Kontext;
- b) sie vermitteln in den sozialen Beziehungen wirtschaftlich, politisch und rituell kooperierender Gruppen.

3.2.1 Die vermittelnde Rolle von Textilien im rituellen Kontext

Die Verwendung von Textilien im rituellen Kontext scheint, im Spiegel vorhandener Monographien betrachtet, im ganzen indonesischen Archipel verbreitet zu sein; mitunter nimmt die Funktion solcher Textilien eine außerordentliche Komplexität ein. Alt-indonesischen Textilien liegt ein ihnen allen gemeinsames Konzept symbolischer Klassifikation zugrunde, das Mattiebelle Gittinger wie folgt zusammenfasst:

*of textiles as female goods in the male-female structural whole. They stand in association with fertility and are an expression in their own right of woman's creative essence.*¹²¹

¹²⁰ V.a. Gittinger, 1979 und 1980; Ramseyer, 1984; Niessen, 1985.

¹²¹ Gittinger, 1979, S.39.

Die Iban im zu Malaysia gehörenden Sarawak verwenden ikatgemusterte Textilien ausschließlich in ihren Zeremonien. Frauen benutzen diese Textilien nicht als Zeremonialkleidung im eigentlichen Sinne, sondern tragen sie nur, wenn übernatürlichen Wesen geopfert werden muss, wenn sie also in die direkte Kommunikation mit diesen Wesen eintreten.¹²² Exklusives Recht der Iban-Frauen ist die Durchführung des *ngar*-Rituals zur Vorbereitung der Rotfärbung des Garns. Die Motivation dieses Ritual durchzuführen, erhalten die Frauen in einem Traum, den geistige Wesen vermitteln. Der Färbeprozess der Ikatstränge, der erst die Musterung sichtbar werden lässt, ist in allen alt-indonesischen Kulturen von besonderer Bedeutung.¹²³ Die enge Verbindung von Ritual und handwerklicher Praxis ist auch der Handweberei der Atoin Meto nicht fremd, die ein *le`u kinat* genanntes Ritual zur Färbung von Ikatsträngen praktiziert.¹²⁴ Deutlich zeigen die beiden ausgewählten Färberituale, dass die Handweberei in diesen Kulturen nicht isoliert betrachtet werden darf, damit keine künstliche Trennung zwischen religiösen Vorstellungen und alltäglichen Verrichtungen entsteht.

Die Verzierung von Ritualtextilien durch die Iban-Frauen führt in der Regel zu einer Kopie. Zu diesem Zweck nutzen sie schon vorhandene Motive in freier Improvisation innerhalb eines standardisierten Motivinventars. Für die Iban-Frauen ist kopieren ein gefahrloser Weg der Textilmusterung, da so die Macht der Wesen, die in den Geweben realisiert werden, nicht auf die kopierende Weberin gezogen werden kann. In einem gefährdeten Zustand befinden sich allerdings diejenigen Frauen, die neue Motive entwickeln, um sie anschließend im Gewebe zu verwirklichen. In der Zeit der Umsetzung neuer Motive, die ein bis zwei Jahre andauern kann, benötigen diese innovativen Frauen die rituelle Absicherung ihres Handwerks, damit sie die Irritation der übernatürlichen Wesen, deren Energie Bestandteil des Gewebes werden soll,

¹²² Die Iban in Sarawak unterscheiden sehr genau, um welche Art von Textilien es sich handelt: ungemusterte, einfache Gewebe werden zur Anfertigung von alltäglicher Kleidung verwendet. Sie sind von untergeordneter Bedeutung. Jede Frau beherrscht ihre Herstellung. Die Produktion von verzierten Geweben dagegen ist ein bedeutendes Unternehmen, das spirituellen Beistand erforderlich macht (Vogelsänger, 1980, S.115).

¹²³ Vgl. z.B. Ramseyer, 1979 für Tenganan, Bali; Fox, 1980, S.48 für Roti.

¹²⁴ Für weitere Einzelheiten zur Etymologie des Begriffs *le`u kinat* vgl. Middelkoop, 1963, S.21; zur Durchführung dieser magischen Praxis in Amanuban, Westtimor siehe Jardner und Jardner, 1995, S.141ff.

nicht auf ihre Person lenken.¹²⁵ Eine Weberin, die neue Motive entwirft, benötigt nicht nur die Inspiration im Traum, sondern ebenfalls die psychische Betreuung durch das *ngar*-Ritual.¹²⁶ Solche Frauen tragen den Ehrentitel der *indu ngar*, da sie im Traum von übernatürlichen Wesen (den *antu nulong*) ermutigt wurden, eigene Motive zu entwerfen. Im Leben einer Weberin bedeutet das Entwickeln eigener Motive einen bedeutenden Schritt, der ihr einen außergewöhnlichen Status verleiht, der nur noch mit dem Status des (männlichen) Kopfjägers verglichen werden kann. Ein bedeutendes Ergebnis der Feldforschung von Claudia Vogelsänger ist ihre Erkenntnis, dass Kopfjagd und Handweberei bei den Iban zwei parallele Systeme des Prestigeerwerbs sind:

for men, headhunting is the most important source of social prestige. A successful headhunter may get his hand tattooed to indicate his status. For a woman, completing a »pua kumbu« (ein Ritualtextil von höchstem Wert; H.W.J.) with her own design is the equivalent of taking a head; she may also get a tattoo on her thumb, even if she is too shy to boast of it as a man would. For both undertakings, to be successful in taking an enemy's head or in creating an ikat design, the inspiration of an »antu nulong« is needed.¹²⁷

Erbeutete Köpfe wurden in der Vergangenheit bei der Rückkehr der Kopfjäger von den Frauen der Gemeinschaft in einem *pua kumbu* entgegengenommen.¹²⁸

¹²⁵ Dazu Vogelsänger, 1978, S.117-120; vgl. für ähnliche Praktiken für Bali und Lombok auch Wirz, 1932, S.129

¹²⁶ Claudia Vogelsänger erhob die Daten über die Iban-Weberei 1978 in einer Feldforschung im kulturellen Kontext. Über den Ursprung des Webens der Iban-Frauen berichtet sie folgendes: Kumang, die Ehefrau des Kulturbringers Kling, unterrichtete (und tut dies immer noch) die Iban-Frauen in Träumen in den Techniken der Motiventwicklung (vor allem in der Ikattechnik), des Färbens und des Webens. Sie schreibt: "[...] when gods or spirits have something to tell humans, they use dreams... that the art of weaving was revealed to them in dreams" (S. 116). Die Iban verlegen mit solchen Aussagen den Ursprung des Webens in eine übernatürliche Sphäre und machen nicht-menschliche Helfer verantwortlich für die Verbreitung der Handweberei unter den Menschen verantwortlich. So sind auch diese übernatürlichen Wesen Adressat der Motive auf den Textilien an denen sie sich, so die Iban, besonders erfreuen.

¹²⁷ Vogelsänger, 1978, S. 121.

¹²⁸ Die Funktionen eines *pua kumbu* bei den Iban lassen sich folgendermaßen beschreiben: (vgl. Jager Gerlings, 1952; Gittinger, 1979; Vogelsänger, 1980): 1. *pua kumbu*-Textilien besitzen einen beschützenden Charakter und werden aus diesem Grund in allen schwierigen Ritualen des Lebenszyklus verwendet wie bei Geburts-, Namensgebungs- und Adoptionszeremonien, bei denen das Kind in diese Tücher gewickelt wird; 2. auf dem Weg ins Jenseits wird der Körper des Verstorbenen mit einem *pua kumbu* bedeckt; 3. *pua kumbu*-Textilien mit bestimmten Motiven besitzen eine besondere Bedeutung bei anstehenden, wichtigen Entscheidungen (Iban benutzen einen *pua* als Schlafunterlage in der Hoffnung auf einen inspirierenden Traum, der durch das

Die Erörterung der Funktion dieser *pua kumbu* durch Claudia Vogelsänger für die mit Fruchtbarkeitsvorstellungen eng assoziierte Kopfjagd der Iban, ermöglicht für die Textilien der Atoin Meto unerwartete Schlussfolgerungen.¹²⁹

Spezielle Textilien, Kopfjagd und magische Praktiken zur Beförderung der Fruchtbarkeit hat Pieter Middelkoop (1963) auch für die Atoin Meto dokumentiert, sodass davon ausgegangen werden darf, dass die Kulturen der Iban und Atoin Meto einen ähnlichen kulturellen Rahmen repräsentieren. Auch Mattiebelle Gittinger ist der Auffassung, dass Textilien, Kopfjagd und Fruchtbarkeit eine Triade bilden, die für die sogenannten alt-indonesischen Kulturen relevant ist, und die erst durch die Iban-Variante verständlich wird.¹³⁰ Die untrennbare Verbindung von Textil und Kopfjagd besteht für den jungen Krieger der Iban in der unverzichtbaren Funktion des

pua kumbu who is eager to excel in a headhunting expedition may cover himself with a »pua« having a design representing the »nabau«: this mythical serpent or water dragon who is believed to accompany the headhunter and to aid him in his

Motiv des Gewebes entsteht, und der dabei hilft, eine schwierige Reise glücklich zu beenden, persönliche Konflikte zu lösen oder Krankheiten zu überstehen; 4. *pua kumbu*-Textilien werden als Unterlage für Opfergaben verwendet; 5. *pua kumbu*-Textilien werden verwendet um einen Bereich von ritueller Bedeutung zu definieren und aus dem alltäglichen Leben auszugrenzen (die Umwicklung des Körpers des Verstorbenen mit einem *pua* dient dem gleichen Zweck).

¹²⁹ Diese geschlechtsspezifische Arbeitsteilung steht im Zusammenhang mit der symbolischen Klassifikation, mit der auch die Atoin Meto ihre Welt definieren. Die Arbeiten bei der Ernte, die von Männern bzw. von Frauen durchgeführt werden, sind nach einem polaren, komplementären Prinzip organisiert, das die Vorstellungen der Atoin Meto von Kosmos und Welt bestimmt: Danach ist die landwirtschaftliche Arbeitsteilung markiert durch die Gleichung Frauen - Tag - Ruhe - Innen / Männer - Nacht - Lärm - Außen (Schulte Nordholt, 1971 S.,83-89). Dieselbe geschlechtliche Differenzierung verwenden sie in ihren religiösen Vorstellungen zur Gliederung des Kosmos. Unter den Bezeichnungen *uis neno* und *uis pah* personifizieren und verehren sie Himmel und Erde als Voraussetzung und Grundlage ihrer landwirtschaftlichen Aktivitäten (vgl. Kapitel 2.4). *Uis pah* (das weibliche Prinzip) und *uis neno* (das männliche Prinzip) werden von ihnen als ein komplementäres Paar verstanden; sie bilden gemeinsam die göttliche Zweiheit, in der *uis neno* eine schwache Hegemonie ausübt. Diese Hegemonie bedeutet allerdings nicht, daß *uis pah* eine Emanation von *uis neno* darstellt. Beide bilden zwei unterschiedliche Einheiten, die allerdings von einander nicht zu trennen sind; die eine kann ohne die andere nicht existieren: die trockene Erde (*uis pah*) wird nur durch den lebenspendenden Regen / Samen des Himmels (*uis neno*) fruchtbar (s.a. Traube, 1980; Friedberg, 1980). Geschlechtliche Polarität bestimmt als *feto-mone* ebenfalls die Beziehungen zwischen den einzelnen Lineages (vgl. Kapitel 2.3.2)

¹³⁰ Vgl. a. Gittinger, 1979, S.31.

heroic task. The young warrior hopes to attract the »nabau« to himself via the »pua«. If the »nabau« subsequently appears to the warrior in a dream.¹³¹

Das Phänomen, dass Kleidung zwischen menschlicher und geistiger Welt vermittelt, ist Sandra Niessen hinsichtlich der Textilien der Toba-Batak (Nordwestsumatra) aufgefallen.¹³² Zuallererst war es aber der Schweizer Völkerkundler Paul, der schon 1932 die These von magischen Geweben in Bali und Lombok vertrat. Er berichtet in diesem Zusammenhang:

ist die Faser, die Schnur verknüpft, verschlungen oder zu einem Gewebe verflochten, so sind die Kräfte gebunden und werden erst wieder frei, wenn der Knoten oder das Gewebe durchgeschnitten wird. Am stärksten gebannt sind die Kräfte selbstredend im Gewebe.¹³³

Die hier untersuchten Textilien der Atoin Meto bestehen aus einzelnen Geweben (dies gilt auch für andere alt-indonesische Kulturen), die auf einem Gurtwebgerät mit endloser Kette hergestellt werden. Bei einem Teil dieser Textilien wird die Kette nicht beim Herabnehmen des fertigen Gewebes vom Webgerät durchgeschnitten, und das Textil wird nicht zu Kleidungs Zwecken verwendet. Textilien mit undurchtrennter Kette besitzen in vielen Gebieten Indonesiens eine bedeutende Funktion in den schwierigen Übergangsritualen des Lebenszyklus (Geburt, Heirat, Tod), wo sie die Schutzfunktion des Menschen, der seinen Status wechselt, übernehmen. Auch Sandra Niessen (1985) kommt in ihrer Untersuchung spezieller Batak-Textilien zu der Ansicht, dass die Kette undurchtrennt bleibt, um die Energie zu erhalten, die in das Gewebe eingebunden wurde. Erst in der entscheidenden Phase des Ritual, in dem Augenblick also, wenn diese Energien für den Menschen nutzbar gemacht werden sollen, wird die Kette durchtrennt, um die eingewebten Kräfte freizusetzen. Erst dann kommt diesen Textilien die ihnen zugemutete mediale Funktion zu. In diesem Rahmen vermitteln für die Batak Nordsumatras zwischen zwei Zeiträumen

by bridging the gap between life and death, death and rebirth, they unite the two halves of time.¹³⁴

¹³¹ Vogelsänger, 1978, S.120.

¹³² Näheres in Niessen, 1985, S.13.

¹³³ Wirz, 1932, S.129. Ebenfalls Gittinger, 1979, S.27 und Niessen, 1985, S.155.

¹³⁴ Niessen, 1985, S. 165.

Die endlose Kette symbolisiert den zyklischen Ablauf der Zeit, den Kreislauf des Lebens. Sandra Niessen interpretiert deshalb die endlose Kette eines Batak-Gewebes auch als *the temporal element par excellence in the textile*. Die besondere Schutzfunktion von Textilien mit undurchtrennbarer Kette in den Ritualen des Übergangs von einem Leben zum nächsten (das Hinüberwechseln in eine andere Lebenszeit) ist auch für andere indonesische Ethnien verbürgt.

Batak-Gruppen beispielsweise verwenden ein Textil mit undurchtrennbarer Kette (den *ulos lobu-lobu*) um das Brautpaar zu umschließen, während dieses eine Mahlzeit zu sich nimmt, die ihre Heirat bestätigen soll. Diese *ulos*-Gewebe symbolisieren für die Batak die nicht endende Zeit, und so, wie das Tuch nicht endgültig endet, sondern mit den verwebten Kettfäden wieder in den Anfang übergeht, mündet das Leben immer wieder in neue Generationen ein.¹³⁵ Die bevorzugte Aufgabe dieser Batak-Textilien liegt in ihrer magisch-kräftigenden, schadenabweisenden Funktion. Diesen Zweck erfüllen sie auch in den Ritualen der Zweitbestattung, wenn die Gebeine der verstorbenen Batak in spezielle Textilien eingehüllt werden, die aus der Lineage der Frauengeber stammen (*ragidup* und *pinunsaan*-Textilien).

Im Totenritual der Sa`dan Toraja in Sulawesi spielen sogenannte „heilige Gewebe“ eine besondere Rolle. Den mythischen Ursprung dieser Textilien verlegen die Sa`dan Toraja in den Himmel, den ursprünglichen Wohnort ihrer *apical ancestor*. Bei ihrem Abstieg zur Erde brachten diese Ahnen *maa`*- und *sarita*-Textilien mit in ihre irdischen Wohngebiete.

Heilige *maa`* erhielten einst die Verstorbenen der Sa`dan von übernatürlichen Wesen, die auf diese Weise ihr Wohlwollen zum Ausdruck brachten. Im Totenritual (den *Ritualen des Westens*) wurden *sarita*-Textilien über den Körper des Verstorbenen ausgebreitet. *Maa`*-Textilien verwendeten sie zur Bedeckung der Hinterlassenschaften des Toten und dessen Bahre. Der *sarita*-Turban des Stellvertreter (Effigie) des Verstorbenen, der hoch oben in einer Felsnische über den Lebenden steht, wird periodisch erneuert. In den *Ritualen des Ostens* (den Ritualen des landwirtschaftlichen Zyklus) wurden im Zusammenhang mit *maa`*-

¹³⁵ Vgl. auch Gittinger, 1979, S.28; Khan Majlis, 1984, S.36.

Textilien Ahnen aus ihrem westlichen Lebensraum in den östlichen (den der Menschen) überführt, damit sie den Ernteerfolg zu beeinflussen konnten. Mit *maa`*-Textilien behangene Gestelle sollten im Rahmen dieser Rituale böse Einflüsse abwehren (s.u.). *Maa`*-Textilien fanden ebenfalls Verwendung bei der Krankenheilung. Im *merék*-Ritual, wenn übernatürliche Wesen um Beistand für Mensch, Pflanze und Tier angerufen wurden, wurde ein Sandelholzschößling (Symbol des Lebensbaumes) vor das Haus gepflanzt. Ein *sarita*-Gewebe verbindet diesen Baum mit dem Haus: Schlägt der neu gepflanzte Baum aus und wächst, symbolisiert er nicht endenden Reichtum (d.h. Fruchtbarkeit) für die Lineage, die in diesem Haus lebt.¹³⁶

In Tenganan (Südostbali) ist bei allen offiziellen und privaten Zeremonien Ritualkleidung vorgeschrieben. Urs Ramseyer (1984) beschreibt Tenganan als

*eine Gesellschaft zur optimalen Erfüllung ritueller Leistungen, im Interesse der Erhaltung der göttlichen Auserwähltheit, des materiellen Besitzes sowie des gesellschaftlichen Gleichgewichts.*¹³⁷

Zentraler Bestandteil der vielfältigen Rituale, die diesen Status quo garantieren, sind die als *kamben geringsing* inzwischen weltweit berühmt gewordenen Doppelikatgewebe (*geringsing*, 'frei von Krankheit'). Anlässlich der Hochzeitsfeierlichkeiten wird auch in Tenganan das Brautpaar in ein Ritualtextil gehüllt, dessen Kette erst in der Schlussphase des Rituals durchtrennt wird. Dieser Vorgang macht einen *kamben geringsing* für alle Zeiten zur rituellen Verwendung unbrauchbar. Weitere Verwendung finden *geringsing*-Textilien als Unterlage anlässlich des Schneidens der ersten Haarlocke und bei der ersten Bodenberührung des Kleinkindes. In einem *kamben geringsing* werden Jungen und Mädchen bei der Aufnahme in die Jugendorganisationen des Dorfes zu den Versammlungshäusern getragen. Nach Abschluss der einjährigen Initiation, in der feierlichen Abschlusszeremonie, tragen Novizen und Betreuer *kamben geringsing*. Nach dem Tod werden die Geschlechtsteile des Verstorbenen mit solchen Tüchern bedeckt; gleiches geschieht mit der Effigie anlässlich der später stattfindenden Seelenreinigung.

¹³⁶ Nooy-Palm, 1980, S.81-95.

¹³⁷ Kurt Tauchmann schlägt für solche Gemeinschaften den Begriff „kosmische Kultgemeinschaft“ vor (1968, S.189).

Die Dorfgemeinschaft, der alle verheirateten Vollbürger Tenganans angehören, besitzt *kamben geringsing*-Textilien mit undurchtrennter Kette, die sie ihren Mitgliedern zu Opferzwecken zur Verfügung stellen kann, denn *kamben geringsing*-Textilien werden in erster Linie als Opfergaben für die übernatürlichen Wesen hergestellt. Erst nachdem sie im Opfer Verwendung fanden, gehen sie in den rituellen Gebrauch des Menschen über. Kleidungsstücke sind sie erst nach ihrer Verunreinigung im Ritual.¹³⁸

Vereinzelte Beispiele für die besondere Bedeutung von Textilien mit undurchtrennter Kette sind für die Atoin Meto dokumentiert, die in Molo, im zentralen Bergland Westtimors siedeln.¹³⁹ Auch bei ihnen symbolisiert die undurchtrennte Kette den Übergang in eine neue Lebensphase. Im Totenritual ist ein *selimut*, dessen Kette intakt ist, wesentliche Gabe an den Verstorbenen; im Beisein der gesamten Trauergemeinde wird die Kette eines solchen *selimuts* durchtrennt und der Körper des Verstorbenen damit umwickelt. Ein Atoin Meto, der sich durch den ersten erbeuteten Kopf den Titel eines *meo* (Krieger-Kopfjäger) erwirbt, erhält zu diesem Zeitpunkt auch die wesentlichen Bestandteile seiner Tracht. Erst im Verlauf der rituellen Einkleidung wird die Kette dieser Textilien durchtrennt.¹⁴⁰

Auf Sumba werden dekorierte Textilien von den Frauen hergestellt; allerdings können nur die oberen Klassen größere Quantitäten ansammeln. Verzierte Textilien sind auch auf Sumba Ritualtextilien, wo sie lediglich im Rahmen spezieller Anlässe verwendet werden. Darüber hinaus sind sie durch ihre aufwendige und zeitraubende Produktion ein Indikator für Status und Wohlstand des Besitzer (insbesondere die von Männern getragenen, reich gemusterten *hinggi kombu*).¹⁴¹

¹³⁸ Wirz, 1932, S.131; Ramseyer, 1978; 1979. *Kamben geringsing*-Textilien erfreuen sich in ganz Bali eines beschützenden, schadenabweisenden Rufs, sodass sie selbst außerhalb von Tenganan in Lebenszyklusritualen Verwendung finden.

¹³⁹ Middelkoop, 1949, S.56-61 und S. 90.

¹⁴⁰ Vgl. Middelkoop, 1963, S.195.

¹⁴¹ "[...] when destined for the nobility, the textiles are larger and use a range of deep colors, including a red dye, and complex patterning arranged in horizontal bands, this may include a selection of motifs traditionally reserved for the ruling class. The ends of these more luxurious textiles are often finished by a decorative twined or woven border and white plied and twisted fringes" (Gittinger, 1979, S.158; s.a. Nieuwenkamp, 1922-1923, S.308).

In Ostsumba bilden die Dörfer der Distrikte die sozialen und politischen Zentren. In diesen Dörfern lebt die Aristokratie, während die restliche Bevölkerung in kleinen Weilern in der Nähe ihrer Anpflanzungen siedelt. In diesem Teil Sumbas entstehen die schönsten Textilien der Insel mit den aufwendigsten Verzierungen.¹⁴² Traditionelle Motive werden weiterhin verwendet und behalten im weitesten Sinne ihre traditionelle Bedeutung: Sie sind Symbole *aristokratischen Prestiges*.¹⁴³ Die Klasse der Adligen (*maramba*), insbesondere die Person des Herrschers (*na maramba*), werden als direkte Nachkommen einer Gottheit angesehen, die in mythischer Zeit mit Gefolgschaft und Dienerschaft vom Himmel herabstieg und die heutige Ordnung der Welt begründete (die soziale Gliederung der Gesellschaft, die Grundlagen der Nahrungsproduktion und des Rituals). Aufgrund dieser Verbindung (vgl. auch die Sa`dan Toraja) kommt der Aristokratie in der traditionellen Kultur auf Sumba (insbesondere *na maramba*) übernatürliche Fähigkeit zu.

Für die Übereinstimmung der Motive mit den Fähigkeiten und Attributen der Aristokratie führt Monnie Adams (1971, S.31-33) einige Belege an:

- a) Pferdendarstellungen, welche die Macht des Adels für die Garantie der Ernährungsgrundlage symbolisieren;
- b) Menschendarstellungen, welche die Hegemonie der *maramba* über die Bevölkerung der Distrikte symbolisieren, und die als Diener der *maramba* betrachtet werden;
- c) Krokodildarstellungen, die ebenfalls die Macht der *maramba* repräsentieren, da diese ebenso erbarmungslos strafen wie das dargestellte Reptil.

Verzierte Textilien übernehmen auch in Sumba Funktionen in den Ritualen des Lebenszyklus (der *maramba*-Mitglieder), die auch hier mit den in ostindonesischen Kulturen üblichen Tauschtransaktionen einhergehen. Im Rahmen solcher rituellen Transaktionen, die während einer Heirat oder eines Totenrituals stattfinden, bilden Textilien den weiblich klassifizierten Bestandteil der zirkulierenden Güter. Die Funktion dieser Rituale auf Sumba besteht einerseits darin, alles Leben zu erneuern, andererseits gewährleisten sie die Ordnung des Universums. Speziellere Motive der Textilgestaltung,

¹⁴² Adams, 1969, 1971 und 1980.

¹⁴³ Adams, 1971, S.30.

beispielsweise der Schädelbaum, beziehen sich direkt auf den rituellen Kontext, da sie Szenen der *maramba*-Rituale wiedergeben. In diesen Textilien, bemerkt Monnie Adams, erkennen wir den sichtbaren Beweis der geistigen Überzeugungen ihrer Produzenten (1971, S.35).

Textilien für besondere Gelegenheiten sind auch diejenigen Textilien, die dazu benutzt werden, bestimmte Bereiche aus dem alltäglichen Geschehen auszugrenzen, um sie zu heiligen Orten zu erklären. Textile Umzäunungen können einen bestimmten Bereich spontan und jeder Zeit zu einem besonderen Ort definieren.

Auf Roti und Timor wird das Brautgemach mit Textilien verschlossen. Auf Roti ahmt diese Ausgrenzung den *Raum des Himmel* nach; ein anderes Textil, mit dem Namen das *weite Kleid des Himmels*, wird über dem Verstorbenen ausgebreitet.¹⁴⁴

Auch die Iban in Ostmalaysia benutzen die *pua*-Gewebe, um Ritualbereiche zu kennzeichnen, damit diese sich von alltäglichen Orten unterscheiden lassen. Indem sie ihre Verstorbenen mit einem *pua* bedecken, heben sie ihn aus der profanen Sphäre des Lebens heraus,. Bei festlichen Gelegenheiten dekorieren die Iban ihre Langhäuser mit den überdimensionierten *pua kumbu*. Iban, die ein übernatürliches Wesen im Traum empfangen wollen, hüllen sich in einen *pua* ein, und Balier benutzen bei religiösen Anlässen einen *selendang* (eine Baumwollschärpe), den sie um ihre Taille schlingen. Auf diese Weise definieren sowohl Iban als auch Balier ihren eigenen Körper als geheiligten, aus dem Alltag herausgelösten Bereich: ihr Körper selbst wird so zum Ort der heiligen Handlung.

Zusammenfassend lassen sich die Funktionen von Textilien in den Ritualen indonesischer Gesellschaften auf fünf Aspekte beschränken:

- a) Ritualtextilien finden Verwendung als Gabe in den Ritualen des Lebenszyklus(Geburt, Heirat, Tod), in denen sie als Repräsentation des zyklischen Ablauf der Zeit gelten;

¹⁴⁴ Siehe dazu Heijmering, 1845, S.129-130 und Gittinger, 1979,S. 29.

- b) die Verwendung von Ritualtextilien gehört in den Komplex der Erneuerung der Fruchtbarkeit;
- c) Ritualtextilien dienen der Kommunikation mit den übernatürlichen Wesen;
- d) Ritualtextilien werden genutzt um Orte der Durchführung von Ritualen aus der profanen Welt auszugrenzen, um ihnen eine sakrale Aura zu verleihen;
- e) Ritualtextilien übernehmen Funktionen in der Krankenheilung.

Gemeinsam weisen diese fünf Aspekte auf die Verwendung von Ritualtextilien als beschützendes oder schadenabwendendes Mittel in schwierigen, persönlichen und kollektiven Übergangsritualen hin. In diesen gefährlichen, der alltäglichen Norm enthobenen Situationen, ist die gewöhnliche Zeit außer Kraft gesetzt. In dieser Zeit zwischen den Zeiten gelten besondere Regeln des Umgangs mit geistigen, übernatürlichen Sphären und Wesen. Um der Gefährdung oder Kontaminierung des einzelnen Ritualteilnehmers, und auch der durchführenden Gemeinschaft, durch übermenschliche Kräfte zu entgehen, hüllt sich der Mensch in schützende, die Kommunikation fördernde Gewebe ein.

3.2.2 Die vermittelnde Rolle von Ritualtextilien in den sozialen Beziehungen

Ritualtextilien finden ihre Bedeutung nicht allein in den Ritualen alt-indonesischer Gemeinschaften, sie spielen ebenfalls eine besondere Rolle in der Visualisierung sozialer Beziehungen. Im Vordergrund stehen dabei

- a) die Aufgaben, die bestimmte Textilien in den Beziehungen zwischen Frauengeber- und Frauennnehmergruppen ausfüllen;
- b) die Musterungen, die eine soziale und politische Differenzierung ethnischer Segmente thematisieren.

Im Leben des Toba-Batak spielt die Beziehung zwischen Frauengebergruppe (*hula-hula*) und Frauennnehmergruppe (*boru*) eine bedeutende Rolle. Mit den aus der *hula-hula* ausheiratenden Frauen erreicht die *boru* ein Teil der Lebenskraft der Frauengeber, die durch vorgeschriebene Gaben der *boru* in gewisser Weise kompensiert werden muss. Mit der Frau verlassen die *hula-hula*-Gruppe bestimmte Objekte, worunter sich Textilien (*ulos*) mit besonderem Prestige befinden. Ein *ulos ni tondi*-Textil beispielsweise, das eine ihre Lineage verlassende Frau mitbringt, repräsentiert in ganz besonderem Maße die

Übertragung von Lebenskraft von der *hula-hula* auf die *boru*. Dieses Textil wird von der Frau sorgfältig aufbewahrt, da es einen Talisman für ihr weiteres Leben darstellt.¹⁴⁵ Die *boru* erwidert solche *ulos*-Gaben mit der *piso* (Messer) genannten Gabe, die aus Büffeln, Waffen und Geld besteht. Zu Tauschtransaktionen verwendete *ulos* und *piso* sind entsprechend der symbolischen Klassifikation der Toba-Batak in weibliche (*ulos*) und männliche (*piso*) Gaben eingeteilt. Die Einteilung in weibliche und männliche Gaben, die auf genau festgelegte Weise mit den Heiratsgruppen verbunden ist, findet man in vielen alt-indonesischen Kulturen. Die Einteilung in weibliche und männliche Güter orientiert sich an dem Prinzip, dass die Lineage des Mannes Objekte der männlichen Sphäre (Waffen, Vieh), die der Frau Objekte der weiblichen (Textilien, Reis) in die rituelle Transaktion einbringen muss. Eine Heirat gilt erst dann als vollzogen, wenn die Tauschtransaktionen zwischen beiden Parteien beendet sind.¹⁴⁶ Im Vordergrund stehen auch hier die beschützenden und wohltätigen Kräfte, welche die Textilien bereithalten, und welche die geschwächten oder gefährdeten Kräfte des Individuums in der Zeit des Übergangs unterstützen.¹⁴⁷

Von großer Bedeutung ist die Funktion von Ritualkleidung auch bei der Geburt und der Integration der neugeborenen Kinder in die Gemeinschaft. Batak und Toraja überreichen Frauen, die kinderlos bleiben bestimmte Gewebe, um ihren Zustand zu manipulieren.¹⁴⁸ Die Atoin Meto fragen eine schwangere Frau, ob sie Schwert und Speer beziehungsweise Spule und Spindel mitbringt; die erste

¹⁴⁵ Für weitere Details vgl. Vergouwen, 1933, S.67.

¹⁴⁶ S.a. Gittinger, 1979, S.19.

¹⁴⁷ Die während einer Heirat bei den Makassae in Osttimor vereinbarten Tauschtransaktionen zwischen Frauengebergruppen (*oma rahe*, das Haus mit den schattenspendenden Zweigen) und Frauennnehmergruppen (*tufu mata*, kleine Schwester) setzen sich über die gesamte Lebenszeit des Ehepaares fort. Erst im Totenritual finden sie dann ihren abschließenden Höhepunkt. Wer nicht gibt, so lautet die Ideologie der Makassae, ist kein menschliches Wesen. Forman interpretiert die Beziehung zwischen den Heirats- und Totenritualen (der Kulmination im Austausch weiblicher und männlicher Gaben) als Paradigma des Lebenszyklus: „[...] Makassae funerary and mortuary rituals are both a sociological and a symbolic statement to that effect. Sociologically, they affirm unequivocally that the alliances, which gave birth to life, do not end when their linking members die. Symbolically, they remind the Makassae that death threatens the idiom of life-giving exchanges and, therefore, perhaps life itself in its broadest sense. Death for the individual is final, but even in its finality it contributes to an ongoing process“ (Forman, 1980, S. 163).

¹⁴⁸ Jager Gerlings, 1952, S.92.

Metapher bezieht sich auf einen männlichen, die zweite auf einen weiblichen Nachkommen.¹⁴⁹ Die Beziehung zwischen Textilien und der Fruchtbarkeit der Frau kommt in Nordzentraltimor auch in einer Redewendung zum Ausdruck, die wir Schulte Nordholt verdanken:

*the sarong was tied fast (= the womb of the wife of Kono was closed, so that she could not bear children).*¹⁵⁰

Jäger Gerlings dokumentiert für Nordsulawesi eine vergleichbare Beziehung, die zwischen Vagina und Textil und zwischen Phallus und der Lanze besteht. Der Terminus *abolon* bezeichnet gleichzeitig die Kette des Gewebes und das weibliche Genital.

Die Parallelität zwischen weiblich-männlich und Leben-Tod, die in den Tauschtransaktionen evoziert, in der geschlechtlichen Klassifikation ihrer Objekte zum Ausdruck kommt, drückt die orale Tradition der Ngaju-Dayak in Südkalimantan im Bild der Gottheiten der Ober- und Unterwelt aus. Emblem der männlich aufgefassten Oberwelt ist die Lanze, während die weibliche Unterwelt durch ein Gewebe repräsentiert wird. Im Alltag setzen die Ngaju-Dayak dieses Bild einer komplementären Polarität in der Verbindung von Lanze und Gewebe in Flaggenmast und Flagge um, seit alters her Bestandteil jedes ihrer Dörfer und höchstes Symbol der Gemeinschaft.¹⁵¹

Außer der bedeutenden Stellung von Ritualtextilien in den Beziehungen zwischen Frauengebern und Frauennehmern übernehmen diese Gewebe (insbesondere aufgrund ihrer Musterung) Funktionen, die soziale und politische Einheiten voneinander abgrenzt und ihre Identität sichert und stabilisiert.

Auf Roti werden der Ursprung der verzierten Textilien sowie der Handweberei überhaupt mit dem Himmel und bestimmten übernatürlichen Mächten in Verbindung gebracht.¹⁵² Die Kenntnisse vom Ursprung der ältesten Textilmusterung Rotis sind Bestandteil eines gut gehüteten esoterischen Wissens, denn

¹⁴⁹ Middelkoop, 1949, S.28.

¹⁵⁰ Schulte Nordholt, 1971, S.298.

¹⁵¹ Jäger Gerlings, 1952, S.87-88.

¹⁵² Fox, 1980, S.44-48.

they arise from the death - in fact, the murder - of the most powerful creatures of the sea - Pata Iuk ma Dula Foek (Krokodil und Hai; H.W.J.).¹⁵³

Durch den Tod dieser Wesen erhalten die Klans auf Roti, und mit ihnen bestimmte Territorien, ihre heutigen textilen Motive. Die Motive der Textilien sind das direkte Ergebnis eines Mordes und der Verteilung einzelner Körperteile unter die Mörder.¹⁵⁴ Die in die verschiedenen Regionen Rotis gelangten Körperteile sind es, die den Klans zur Musterung ihrer Textilien sowie zur regionalen Differenzierung verhalfen.¹⁵⁵ Diese von James J. Fox gesammelte Roti-Mythe stellt den Versuch dar, lokale Variationen der Textilmusterung im Rahmen eines mythischen Ursprung zu erklären.

Nicht nur die Bevölkerung Rotis, sondern auch die von Savu, beides kleine Inseln vor der Westküste Timors, verwenden reich gemusterte Textilien um Aussagen über die gesellschaftliche und territoriale Zugehörigkeit ihres Trägers zu machen.¹⁵⁶ Ritualtextilien auf Savu sind außerdem ein Medium der Kommunikation; sie besitzen soziale Signalwirkung für unterschiedliche Abstammungsgruppen. Darüber hinaus besteht auch in Savu eine Bindung bestimmter Textilien an die Rituale des Lebenszyklus.

Die Motive auf den Ritualtextilien der Iban-Frauen und -Männer werden von verschiedenen Autoren in einen Zusammenhang mit sozialen Einheiten (Klan) gebracht, die reservierte Motive zur sozialen Differenzierung einsetzen.¹⁵⁷

Die zahlreichen ethnolinguistischen Bevölkerungen der Insel Flores verwenden gemusterte Textilien (weibliche Gaben) in den Beziehungen zwischen Frauengebern und Frauennehmern. Auch hier regulieren die zum Zeitpunkt der Heirat entstehenden Kontrakte nicht nur Heirats-, sondern auch

¹⁵³ Fox, 1979, S. 46.

¹⁵⁴ Auch in Westtimor ist das Krokodil als *dema* bekannt; die Atoin Meto verbinden die Entstehung der Nahrungspflanzen mit dem Mord an diesem Tier.

¹⁵⁵ Fox, 1979, S.47.

¹⁵⁶ Fox, 1977b, S.97-104.

¹⁵⁷ Leider verschweigen diese Autoren Details zur Beschaffenheit dieser Differenzierung (Ling Roth, 1896 (II), S.31-32; Haddon & Start, 1936, S.22-26).

Toteneremonien. Die rituelle Beziehung zwischen den sozialen Gruppen wird auch hier in jeder Phase des Lebenszyklus erneut problematisiert. In Flores haben die unterschiedlichen Bevölkerungen der Insel (Manggarai, Ngada, Lio, Sikka) eine eigene Textilmusterung entwickelt, wodurch ein komplexes Differenzierungssystem entstand, das die Gruppenzugehörigkeit zu Klan und Territorium unmissverständlich deutlich macht. Motiv und Farbe in den Textilmusterungen sind auch auf Flores im Privatbesitz derjenigen Familien, die sie benutzen. Die undurchtrennten Kettfäden einzelner Textilien symbolisieren auch dort die Kontinuität der sozialen Gruppe.¹⁵⁸

Die oben erläuterten Beispiele betonen die bedeutende Funktion von Ritualtextilien. Deren Bedeutung lässt sich nicht nur aus ihrem realen Wert als handwerkliches Produkt, sondern auch als weibliche Gabe im rituellen Kontext, als Statussymbol, zur weithin sichtbaren Markierung sozialer Beziehungen sowie aus ihrer symbolischen Bedeutung als Produkt der weiblichen Sphäre ableiten. In Ritualen des Lebenszyklus (Geburt, Heirat, Tod) sind diese Textilien bevorzugter Tauschgegenstand mit symbolischer Bedeutung. Ihre Verwendung und ihre Übergabe im Ritual findet in zentralen Momenten statt. Sie symbolisieren die Einheit und Harmonie der Gemeinschaft genauso wie die alltäglichen Erfahrungen der Fragilität von Fruchtbarkeit und Tod. Die orale Tradition alt-indonesischer Ethnien weist in vielen Fällen mit Nachdruck auf den ungewöhnlichen Ursprung der Handweberei, der Textilien und ihrer Musterung hin. Ihrer besonderen Bedeutung entspricht ihr Ursprung: Er ist heilig.

Die angeführten Beispiele verbinden in auffälliger Weise zwei Aspekte der als weiblich klassifizierten Textilien: Sie verdeutlichen ihre bedeutungsvolle Funktion in den sozialen Beziehungen.

- a) Einerseits weisen sie auf eine Repräsentation von Weiblichkeit im Gewebe hin, die in den Heiratsallianzen die Frau als Leben Spenderin identifiziert, die durch ihre Heirat die Kontinuität sozialer Gruppen symbolisiert.
- b) Andererseits betonen sie den inversen Aspekt von Weiblichkeit im Gewebe, die im Totenritual ihre dunkle Seite offenbart, wenn der Körper

¹⁵⁸ Maxwell, 1980, S.141.

des Verstorbenen in ein Textil eingewickelt und der Mutter-Erde in ihrer Leben nehmenden Rolle zurückgegeben wird.

Thematisiert werden diese Überzeugungen in den sozialen Beziehungen alt-indonesischer Gemeinschaften, die frauengebende und frauennehmende (d.h. Leben spendende und Leben nehmende) Gruppen über die Lebenszeit von Individuen hinweg unterhalten; in den Ritualen des Lebenszyklus werden diese Beziehungen immer wieder aufs Neue erinnert und legitimiert.

3.3 Ritualtextilien und Lebenszyklus der Atoin Meto

Bisher wurden die Ritualtextilien alt-indonesischer Ethnien als Bestandteil ordnender Strukturen vorgestellt. Ordnernde Funktion kamen ihnen in den Beziehungen zwischen Menschen und übernatürlichen Wesen sowie zwischen Menschen verschiedener sozialer und politischer Gruppierungen zu. Die Hypothese der Einleitung, Textilien als Bestandteil symbolischer Kommunikationssysteme zu verstehen, ist durch die gegebenen Beispiele für indonesische Kulturen konkretisiert worden. Die Notwendigkeit der Organisation des natürlichen Milieus führt zur Entstehung von Kultur. Kultur konstituiert sich als ein System von bedeutungsvollen Zeichen, die Kommunikation und darüber hinaus Gesellschaft ermöglichen. Ritualtextilien, insbesondere ihre Musterung, sind in diesen Zusammenhang eingebunden: sie sind Medien einer intersubjektiven und interpersonellen Kommunikation.

Unsere Kenntnisse über Funktion und Bedeutung der Ritualtextilien der Atoin Meto Westtimors sind insgesamt unzureichend. Ihre Stellung kann im Moment daher lediglich durch die Beschreibung des allgemeinen alt-indonesischen Hintergrund genauer verstanden werden. Die Auswertung der vorhandener Quellen lässt aber die Vermutung zu, dass auch in Westtimor Ritualtextilien in den bisher hervorgehobenen Bereichen eingesetzt werden, nämlich

- a) in den Ritualen des Lebenszyklus. In diesem Zusammenhang finden sie in den noch weitgehend geheimnisvollen *nono*-Ritualen ihre Verwendung, in denen es um die magische Beförderung der Fruchtbarkeit von Natur und Mensch geht, um die Integration der Lebenskraft (*smanaf*) eines Individuum in Lineage und Namensgruppe (*ume / kanaf*), den Übergang in

einen anderen Status oder um die Ausgliederung aus dem *nono*-Zyklus von *ume* und *kanaf*.¹⁵⁹

- b) für eine soziale und politische Differenzierung. In diesem Zusammenhang vermitteln Ritualtextilien ihrem Besitzer ein Zugehörigkeitsgefühl zu einer territorialen (politische Gruppierung; Schicht) oder zu einer sozialen (Verwandtschaft) Einheit. Als kooperierende Einheiten benutzen solche Verbände bestimmte Musterungen (Motiv und Farbe) zur interbeziehungsweise intra-territorialen Abgrenzung. Auf diese Weise entstehen für die Mitglieder einer Atoin Meto-Gemeinschaft Faktoren, die ihr Wir-Gefühl und ihre Identität sichern und stabilisieren.

Daneben kommentiert diese Studie die Quellenlage über die Ritualtextilien der Atoin Meto im Bereich der Lebenszyklurituale zusammenfassend. Die differenzierende Funktion dieser Textilien behandelt das vierte und fünfte Kapitel meiner grundlegenden Untersuchung *Die Textilien der Atoin Meto: Variationen eines Stils* von 1988.

3.3.1 Das Ritual der Geburt

Eine Mythe berichtet, dass die Atoin Meto Feuer und gekochte Nahrung durch eine Beutelratte erhielten, die sich später in eine junge Frau verwandelte. Die Weise, auf die in diesem Mythos das Feuer entzündet wird, wiederholt sich anlässlich der Geburt eines jeden Kindes. Im rituellen Kontext bezeichnet man seitdem dieses besondere Feuer als *nono*-Feuer, das mit den gleichen Materialien entzündet wird, die auch die Feuer-Mythe nennt. Der zukünftige

¹⁵⁹ Das *nono* genannte Konzept bildet einen der Schlüssel für die Vorstellungen, welche die Atoin Meto von der Interaktion mit der sie umgebenden Welt haben. Mit *nono* bezeichnen sie eine mittlere Position zwischen der Vorstellung von der Existenz einer Seelensubstanz und deren Wirksamkeit bzw. deren Nutzbarmachung in den Phasen der Lebenszyklen sozialer Gruppen. Schulte Nordholt (1971, S.72) definiert *nono* als die lebenspendende Fruchtbarkeit des Klans und die mit ihr verbundenen Rituale. Middelkoop (1963, S.21) interpretiert dieses Konzept ähnlich, wenn er die Fruchtbarkeitsmagie *le`u nono* dem Komplex der Riten für die Aktivierung der *le`u musu* (Kriegsmagie) gegenüberstellt. Die Bedeutung, die Middelkoop (1949, S.24) für den Vorstellungskomplex *nono* anbietet, ist trotz der weitgefassten Verwendung überraschend eindeutig: *nono* bezeichnet alles, was in Windungen wächst. Dieser Terminus bezieht dabei alles was rund ist, was sich mit den äußersten Enden berührt, und dient der Andeutung dessen, was richtig ist und sich in Harmonie befindet. In den Ritualen des Lebenslaufs der Atoin Meto erhält das *nono* hervorragende Bedeutung zu.

Vater beschafft diese Materialien im fünften Schwangerschaftsmonat unter Darbietung von Opfern, die das *Feuer kaufen* genannt werden.¹⁶⁰

Die Aktivitäten des werdenden Vaters parallelisieren die Erzählhandlung des Mythos, der vom Erwerb und den Zubereitungstechniken der ersten gekochten Nahrung berichtet. Die Zutaten für ein *nono*-Feuer werden zur Steigerung der Fruchtbarkeit der werdenden Mutter bis zur Geburt auf dem Speicherboden des Hauses (*ume*) zwischen dem Saatmais gelagert.¹⁶¹ Die Bedeutung dieser mythischen Episode für das Ritual der Geburt besteht nun darin, dass der Mann, der das Feuer von der Beutelratte erwarb, zu den Menschen, denen er es brachte, in eine *feto-mone*-Beziehung trat. In diesem Zusammenhang symbolisiert das lebenerhaltende Feuer die lebenerhaltende Kraft der (männlichen) Frauengeber (*mone*), welche die gebärende Frau für den Fortbestand einer anderen Lineage zur Verfügung stellt. Kommt ein Kind zur Welt, wird zuerst das *nono*-Feuer entzündet. Erst wenn das Feuer brennt, wird die Nabelschnur mit einem Bambusspan durchgeschnitten, und das Kind von der Mutter getrennt. Die Verwendung vegetabiler Materialien garantiert, dass das Neugeborene nicht mit der gefährlichen Hitze (*menas*) von Metall in Berührung kommt. Nabelschnur, Bambusspan, Placenta (*ana olif*, jüngerer Bruder) und die Asche des *nono*-Feuers werden in ein Gefäß deponiert, das mit einem roten Tuch abgedeckt wird (die Farbe rot symbolisiert Blut und Fruchtbarkeit). Das abgedeckte Gefäß bestattet der Vater des Kindes in den Ästen eines *kusambi*-Baumes (*Schleichera oleosa*). Kleine Textilien wie das gerade erwähnte, bezeichnet Mattie Belle Gittinger als *token textiles*.¹⁶² Es handelt sich bei ihnen um rituell bedeutende Textilien, die oft aus sich selbst heraus „heilig“ sind.¹⁶³ Mutter und Säugling legen sich auf eine Bank, unter der ein Feuer unterhalten wird, das mit Hilfe des *nono*-Feuers entfacht wurde. Dieses Feuer wird vier Nächte und vier Tage lang ununterbrochen in Gang gehalten. Albert C. Kruyt

¹⁶⁰ Die Notwendigkeit Feuer zu kaufen verbindet den Vater im Geburtsritual und den Verstorbenen im Ritual des Todes während seiner Reise ins westliche Jenseits. Der Kreislauf des individuellen Lebens beginnt und endet mit dem Kauf des reinigenden Feuerkauf.

¹⁶¹ Middelkoop, 1949, S.26-31.

¹⁶² Gittinger, 1979, S.22.

¹⁶³ Die Integration des Neugeborenen in das *nono* der Lineage beschreibt Middelkoop (1949, S.29) ausführlicher. Das rote Textil, mit dem die Placenta (respektvoll als *ano olif*, jüngerer Bruder angesprochen) abdeckt wird, stellt möglicherweise eine Parallele zu den *selimuts* dar, in welche die Atoin Meto die Leichen ihrer Verstorbenen einwickeln.

beschreibt, dass dieses Vorgehen deshalb erforderlich ist, damit der Körper der Wöchnerin nach den Anstrengungen der Geburt, die sie in der Umkreis übernatürlicher Mächte und des Todes gebracht haben, nicht in Verwesung übergeht.¹⁶⁴ Den benachbarten Bunaq (Zentraltimor) ist dieses *Kochen der Frau* nach der Geburt ebenfalls bekannt. Claudine Friedberg bringt diese Praxis mit dem Kochen der Erde durch die Sonne zu Beginn eines jeden neuen landwirtschaftlichen Zyklus in Verbindung.¹⁶⁵ Die Annahme erscheint plausibel, dass die Parallele, welche die Bunaq zwischen Frau und Erde herstellen, möglicherweise auch im Geburtsritual der Atoin Meto thematisiert wird. Um die weibliche Fruchtbarkeit wiederherzustellen, das heißt um den weiblichen Samen, das weiße Blut, zu erneuern, muss die Atoin Meto-Frau gekocht werden. Wie Getreide gekocht wird, um dessen Nährgehalt für die menschliche Ernährung zu erschließen, so „kochen“ die Atoin Meto ihre Wöchnerinnen getreu nach der Anweisung des Mythos, um ihr höchsten Gut, die Fruchtbarkeit, zu erhalten. Im Anschluss an das *Kochen der Frau* opfern die Atoin Meto den *pah tuaf*, den Geistern der Erde ein Schwein, um mit dessen auslaufendem Blut Mutter und Kind zu segnen.¹⁶⁶ Einen Teil des Opferbluts dieses *nono*-Schweins vermischt der Vater des Neugeborenen in einer Schale mit Wasser, Bananenblättern ein wenig Asche des *nono*-Feuers. Anschließend stellt er diese Schale in die Türöffnung des Geburtshauses. Quer über die Schale legt er sein Schwert.¹⁶⁷ Nur Heijmering beschreibt ausführlicher wie der Vater diesen *hainikie* genannten Zauber durchführt, und interpretiert dieses Vorgehen richtig als das rituelle Abkühlen (*mainikin*) der im Umkreis der Geburt entstandenen Überhitzung von Mensch und Haus. Alles Neue (*kase*), mit dem die Atoin Meto in ihrem Leben konfrontiert werden, muss auf diese Weise abgekühlt werden, damit die ambivalent empfundene Hitze des Übernatürlichen, welche die Harmonie der Gemeinschaft erheblich gefährden kann, nicht außer Kontrolle gerät.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Kruyt, 1923, S.372.

¹⁶⁵ Friedberg, 1980, S.279.

¹⁶⁶ Middelkoop, 1949, S.30.

¹⁶⁷ Vgl. Heijmering, 1845, S.279-282; Kruyt, 1923, S.369-381; Fiedler, 1929, S.43-45; Middelkoop, 1949, S.30.

¹⁶⁸ *Kase*, fremd und *meto*, einheimisch bilden ein antagonistisches Paar zur Bezeichnung kulturinterner und kulturexterner Objekte.

Am Morgen des vierten Tages kleidet sich die Schwester des Vaters in die Ritualtracht eines *meo* (eines Krieger-Kopfjägers) und übernimmt in dieses Ornat gekleidet die leitende Rolle im weiteren Ritualablauf.¹⁶⁹ Durch den Rückgriff auf ein *meo*-Ornats im Geburtsritual thematisieren auch die Ataoin Meto den Zusammenhang zwischen Kopfjagd, Fruchtbarkeit und besonderen Textilien, den Claudia Vogelsänger bei den Iban kennenlernte.¹⁷⁰

Nach der Absicherung der biologischen Geburt gegen feindliche Atmosphären, der familiären Einführung in das *nono* der Ursprungslinieage, wird das Neugeborene in einem zweiten Schritt, seiner sozialen Geburt, der versammelten Gemeinschaft vorgestellt und in diese integriert. Die Aufgabe der Frau im *meo*-Ornat besteht in dieser Phase des Rituals darin, die Eltern des Kindes zu unterstützen, die durch das Ritual entstandene Hitze zu beseitigen. Gekleidet in die Tracht eines *meo*, der als der „männlichste Mann“ (*monef atonif*) gilt, fähig und mutig genug, der Macht übernatürlich kulminierter Hitze standzuhalten, hebt sie das Kind auf ihren Arm und verlässt, gefolgt von der Mutter, den Ort der Geburt. Beim Überschreiten der auf der Schwelle deponierten Schale taucht sie ihre Zehen in die Flüssigkeit. Die ihr nachfolgende Mutter taucht ihren Fuß auch in diese Flüssigkeit, und schleudert anschließend die Schale mit ihrem Fuß weit von sich.¹⁷¹ Das Kind erhält zu diesem Zeitpunkt *einen schönen Schal, der nur für diese Gelegenheit hergestellt wurde*.¹⁷² Ob dieses Gewebe das übertragene *nono* repräsentiert, das die neu erworbene Identität des Kindes bescheinigt, ist durch die vorhandenen Quellen nicht belegbar. Aus ihnen geht auch nicht hervor, ob die Kette des Textils undurchtrennt ist.

¹⁶⁹ Vgl. Middelkoop und Kruyt; Heijmering spricht von Tochter der Schwester der Mutter, einer Nichte des Vaters. S. a. die Abb. 9 in Gittinger, 1979, die eine Szene dieses Rituals in Amarasi abbildet.

¹⁷⁰ Die Ritualkleidung eines Kopfjägers (*meo*), sowie die zu ihrer Herstellung verwendete Verzierungstechnik und Musterung, stellt ein Privileg der Männer dar. Verwendet eine Frau diese Textilien ist die normale Ordnung der Gemeinschaft zeitweise aufgehoben. Auch der erfolgreiche *meo* präsentiert sich der Gemeinschaft (dem *usif*, Fürst) mit dem erbeuteten Kopf in vollem Ornat. Und ebenso wie das Neugeborene (und die eingeherrschte Frau) trägt dieser erbeutete Kopf zur Anreicherung der Lebensenergie (*smanaf*) der Gemeinschaft bei. Neugeborenes, Frau und erbeuterer Kopf werden rituell in das *nono* der Gemeinschaft integriert. Die Verwendung von speziellen Textilien unterstreichen die Besonderheit dieses Ereignisses.

¹⁷¹ Vgl. das unten erläuterte *oe miu*-Ritual (Kapitel 3.2.3), das im Rahmen des Totenrituals durchgeführt wird.

¹⁷² Kruyt, 1923, S.374.

Vor dem Haus werden die drei, das Ritual vollziehenden Hauptpersonen mit Wasser besprenkelt, in dem sich kühlende Mineralien oder Pflanzen befinden. Am Ende dieser vier gefährlichen Nächte (*fai le`u*), in denen das Kind noch nicht vollständig in die Gemeinschaft integriert ist und in denen die rituelle Überhitzung Mutter und Kind aus dem alltäglichen Leben herausgehoben hat, findet ein gemeinsames Fest der beteiligten Lineages statt. Diesem Fest folgen die vier starken Nächte (*fai matanin*). Erst im Totenritual wird der hier eröffnete Kreis der *nono*-Rituale (der Rituale des Lebenszyklus) wieder geschlossen.¹⁷³ Im Totenritual kehrt dann auch die Zahl vier zurück: zwei Nächte nach dem Tod findet die Beerdigung statt, zwei Nächte später das *oe miu*-Ritual (s.u.).

3.3.2 Das Heiratsritual

Traditionelle Textilien sind unverzichtbarer Bestandteil der Kontrakte, welche die Atoin Meto in Rahmen einer Heirat zwischen Frauengebern und Frauennehmern schließen. Sie dienen als weibliche Gabe, welche die sozial Überlegenen Frauengeber (*mone*, männlich) ihren Frauennehmern (*feto*, weiblich) überreichen, wenn eine ihrer Frauen in eine andere Lineage einheiratet, und neue Beziehungen gegenseitiger Verpflichtung und Kooperation entstehen. Diese Frau wird von den Frauennehmern entsprechend dem sozialen Rang der Frauengeber vergütet. Einerseits geschieht dies durch zeitweises uxorilokales Wohnen sowie durch Arbeitsleistungen des Ehemannes für seinen *atoni amaf*.¹⁷⁴ Andererseits müssen männliche Gaben wie Büffel, Waffen, Silber, Geld und Korallen (*muti salah*) von der Lineage des Ehemannes für ihre Frauengeber aufgebracht werden.

Die Atoin Meto kennen zwei verschiedene Arten des Brautpreises, den *puah manus luman*, den leeren oder jungen Sirih-Pinang und den *puah manus mnasi*,

¹⁷³ Middelkoop (1949) diskutiert die augenblicklich wohl vollständigsten Details dieser Rituale.

¹⁷⁴ Der *atoni amaf* ist der väterliche Mann; der Mutterbruder der Ehefrau, der eine der einflussreichsten Position im Rahmen einer Lineage und der jeweiligen Lebenszyklusrituale bekleidet.

den alten Sirih-Pinang.¹⁷⁵ Die hohe Wertschätzung des Sirih-Pinang prädestiniert dieses Genussmittel dazu, als Unterpfand vertrauenswürdiger Vereinbarungen zu dienen.¹⁷⁶ In den Heiratsverhandlungen der Atoin Meto kommt dem Sirih-Pinang (als Brautpreis) eine doppelte Funktion zu:

- a) im Rahmen der ersten Kontaktaufnahme leitet das gegenseitige Anbieten von Sirih-Pinang die Werbung um die Braut ein; außerdem entspricht diese Sitte der Etiquette höflicher Begegnung und Begrüßung - die Sirih-Pinang-Gabe ehrt den Gebenden und Empfangenden gleichermaßen;
- b) daneben symbolisiert Sirih-Pinang die Heiratsfähigkeit der Braut und steht damit für die öffentliche Bekanntmachung einer anstehenden Verbindung.

Die Werbung beginnt bei den Atoin Meto mit einem Komplex sorgfältig ausgearbeiteter Tauschtransaktionen dem (*puah manus luman*), der die Funktion eines Zeichens gegenseitigen Einverständnisses erfüllt. Die Gaben bestehen zu Anfang im Austausch von kleineren Textil- und Geldgeschenken, entsprechend ihrer geschlechtlichen Klassifikation. Zu diesem Zeitpunkt übernehmen rituell gefaltete und zusammengeheftete, kleinere Gewebe (die Rolle, die Ernsthaftigkeit der Werbung zu symbolisieren.¹⁷⁷ Ein Gürtel (*mau ana*, kleiner *mau*), den die Frauengeber in den Tausch einbringen, ist das Symbol für die zukünftige Verbindung, welche die beiden Lineages einzugehen gedenken. Kommt eine versprochene Heirat zustande, steigen Wert und Umfang der anfänglichen Tauschtransaktionen, des *puah manus luman*, erheblich an. Für

¹⁷⁵ *Puah manus*, Sirih-Pinang: Arekanuß und Betelpfeffer, die mit Kalk vermischt gekaut, in allen offiziellen und rituellen Interaktionen mit einer besonderen Etiquette verbunden gereicht werden.

¹⁷⁶ Sirih-Pinang ist eine in Südostasien sehr beliebte, anregende Droge, die aus der Arecanuß, den Blättern des Betelstrauchs und gelöschtem Kalk zubereitet wird. Betel ist nicht allein Genussmittel, sondern vor allem ein Indikator sozialer Beziehungen. Die Herstellung der Betelpfrieme geschieht arbeitsteilig: die Männer beschaffen die Rohstoffe, den Frauen obliegt die Herstellung des Pfriems. Ein Mann kann nur für sich selbst einen Betelpfriem zubereiten. Täte er dies für einen anderen Mann, so würde er ausgelacht. Anders dagegen die Frauen; sie können Betel für andere Frauen, für ihren eigenen Mann und für andere Männer zubereiten. Gegenüber einem anderen Mann ist dies die höchste Ehrbezeugung. Besonders dicht liegen beim Überreichen des Betelpfriems Ehrbezeugung und enge Beziehungen beieinander: eigentlich kann eine Frau nur für ihren eigenen Mann Betel zubereiten. Tut sie dies jedoch für einen anderen Mann, so bedeutet dies die Gleichstellung beider Männer und birgt die Gefahr, daß diese Gleichstellung in der Ehre auch die Gleichstellung in der sexuellen Beziehung bedeutet. (vgl. auch Marschall, 1976, S.112; Stöhr:1981, S.552-559).

¹⁷⁷ Siehe die oben erwähnten „token textiles“; ebenfalls Heijmerring, 1845, S.123-125; Wetering, 1927, S.355-356; Schulte Nordholt, 1971, S.118.

eine wohlhabende Frauengeber-Lineage gibt Heijmering Zahlungen von bis zu 100 Textilien an; ansonsten ist in den Quellen zumeist die Rede von zwei *selimuts*. Wohlhabende Frauennehmer bringen 70 bis 80 Büffel in eine solche rituelle Transaktion ein; an anderer Stelle ist von „sieben Gewehren, acht Büffeln, drei Pferden und zwei Schnüren Korallen“ die Rede.¹⁷⁸

Allgemein scheint es üblich zu sein, dass sich der Bräutigam in das Haus seiner Braut „hineinkauft“. Zu diesem Zweck hängen die Frauengeber

vier »tjindies« (Indones. cindai, geblümter Seidenstoff; Schärpe) - Prachtmäntel - vor die nach einander zu durchschreitenden Eingänge von Hof und Wohnung. Der erste »tjindie« hängt vor der Außentüre, der zweite vor der Treppe, der dritte vor der Haustür und der vierte »tjindie« vor der dekorierten Brautkammer. An allen Eingängen stehen Türwächter, die den Bräutigam und dessen Familie nicht hereinlassen, bis diese eine Goldplatte fallen lassen. Diese Goldplatte ist dann Eigentum der Braut, die Prachtmäntel Eigentum des Bräutigams.¹⁷⁹

Um die neue Frau in Haus (*ume*) und Lineage (*ume*) der Frauennehmer aufnehmen zu können, ist ein weiteres Ritual notwendig. Dieses Ritual trägt den Namen *kasu nono*. Mit *kasu* bezeichnen die Atoin Meto die Geste, mit der ein *sarong* über den Kopf ausgezogen wird, womit die Braut *symbolically casts off her own »nono«*.¹⁸⁰ Gleichmaßen wie das Neugeborene muss auch die einheiratende Frau ihre Identität (ihren ursprünglichen identitätsstiftenden Zusammenhang) wechseln, um vollwertiges Mitglied in der *ume* ihres Mannes zu werden. Auch im *kasu nono*-Ritual symbolisiert ein Textil, mit den der Lineage eigenen Motive und Farben den Wechsel der Identität und belegt so die enge Verbindung, welche die Atoin Meto zwischen Textil und Identität annehmen. Das Ausziehen des *nono* wird den Brauteltern mit einem Geldgeschenk vergütet. Selbst im Falle einer Raubheirat wird dieses Ritual ernst genug genommen, wenn die Braut beim heimlichen Verlassen des Elternhauses ihren *sarong* abstreift, und auf der Treppe der elterlichen Wohnung zurücklässt.¹⁸¹ Kommt eine Heirat nach einleitenden Tauschtransaktionen nicht zustande, müssen die Frauennehmer eine Geldbuße leisten, die mit dem Namen

¹⁷⁸ Gramberg, 1872, S.221.

¹⁷⁹ Heijmering, 1845, S.129-230; vgl. auch die Beschreibungen in Riedel, 1887, S.281 und Kruyt, 1923, S.360.

¹⁸⁰ Schulte Nordholt, S.1971, S.116; s.a. Middelkoop, 1931, S.253.

¹⁸¹ Middelkoop, 1931, S.259.

hele tais (für das Ausziehen des Sarongs) erneut auf den Zusammenhang von Textil und sozialer Beziehung hinweist. Weiter müssen die Brautnehmer für das Schließen der Tür (*neka nesu*), die durch den Kauf von Textilien geöffnet wurde, einen Schal und ein Geldgeschenk als Entschädigung hinzufügen.¹⁸²

3.3.3 Das Totenritual

Ritualtextilien besitzen eine bedeutende Funktion im sozialen Leben der Atoin Meto; sie sind Bestandteil der weiblichen Güter, die von den Frauengebern als Gegengeschenk an die Frauenehmer gegeben werden. Mit diesen Vereinbarungen zwischen zwei sozialen Gruppen zum Zeitpunkt einer Heirat werden Tauschtransaktionen eingeleitet, die im Totenritual erneut aktiviert werden. Ritualtextilien sind wesentlicher Bestandteil im Totenritual der Atoin Meto, für das die wertvollsten und schönsten Exemplare aufbewahrt werden.¹⁸³ Ohne letztendliche Sicherheit zu gewinnen, deutet manches darauf hin, dass auch im Totenritual Textilien im Zusammenhang mit dem *nono* der beteiligten Gruppen eingesetzt werden. Das Totenritual der Atoin Meto zählt zu denjenigen Ritualen, die relativ ausführlich beschrieben wurden, wobei die Funktion von Ritualtextilien immerhin angedeutet wird.¹⁸⁴

Albert C. weist in seiner Beschreibung des Totenrituals der Atoin Meto darauf hin, dass *durch die Unterschiedlichkeit der Gebräuche in den verschiedenen Territorien deutlich dieselbe Linie zu sehen ist.*¹⁸⁵ Die verbindende Linie, die Kruyt vermutet, bezieht sich auf das Aufbahnen und Einwickeln der Leiche entweder in der Wohnung (*ume*) oder unter dem Reisspeicher (*lopo*). Ist

¹⁸² Kruyt, 1923, S.359 und 367. Die zweite Art des Brautpreises, der *puah mnasi* oder alte Sirih-Pinang, kann erst im Lauf der Zeit an die Frauengeber gezahlt werden, da viele *ume* nicht in der Lage sind, die oft hohen materiellen Forderungen alleine aufzubringen. Zu diesem Zweck muss jede betroffene *ume* ihre eigenen Frauenehmer zur Kooperation mobilisieren. Die Übergabe männlicher Gaben wird in der Regel durch den *atoni amaf* mit einem Textil und durch ein Schwein erwidert. Die Vollständigkeit der Brautpreiszahlungen regulieren sowohl die Residenz des Ehepaares, als auch die Integration der Ehefrau in die *ume* ihres Gatten. Diese Integration ist erst möglich, wenn der größte Teil der Zahlungen geleistet wurde (Schulte Nordholt, 1971, S.115-116).

¹⁸³ Schulte Nordholt, 1971, S.46.

¹⁸⁴ V.a. Middelkoop, 1949.

¹⁸⁵ Kruyt, 1923, S. 387.

jemand gestorben, benachrichtigt man umgehend die Verwandten, an erster Stelle den für die Durchführung von Lebenszyklusritualen unverzichtbaren *atoni amaf* (als einflussreichsten Repräsentanten der Frauengeberlineage) des Verstorbenen. Einig sind sich alle Quellen auch über den Sachverhalt, dass der *atoni amaf* oder sein Stellvertreter bei einem Begräbnis unabkömmlich ist, und dass mit seiner Person eine besondere Funktion verbunden ist. Bittet eine Lineage den *atoni amaf* nicht, das Totenritual zu zelebrieren, muss diesem später das Kopftuch und der Sirihbeutel des Verstorbenen als Buße überlassen werden.¹⁸⁶

In den durch Allianzbeziehungen verbundenen Verwandtschaftsgruppen der Atoin Meto kommt dem *atoni amaf* die Rolle eines „vatergleichen Menschen“ zu, der die Interessen dieser Gruppen am ausführlichsten wahrnehmen und vertreten kann:

at any life-cycle ceremonies, deference is essential (der Frauenehmer unter die Frauengeber; H.W.J.). The presence and service of a representative of the wife-giving affinal groups is the sine qua non for the conduct of any life-cycle ritual for members of the lineage.¹⁸⁷

Im Totenritual übernimmt der *atoni amaf* die Funktion, der Seele des Verstorbenen den *Weg zu öffnen*, ihr den Weg ins Jenseits zu weisen. Er vertritt in dieser Funktion die gesamte, trauernde Verwandtengruppe, die *panpelo-matnub* (die ‚Verheulten und Verrotzten‘), die mit dem Verstorbenen identifiziert wird, und die sich deshalb ebenfalls in der gefährlichen Sphäre des Todes befindet.¹⁸⁸ Stellvertretend für die ganze Gruppe übernimmt der *atoni amaf* die Ritualdurchführung, und setzt sich für sie der numinos-heißen und verunreinigenden Sphäre des Todes (*le`u*) aus.

In Westtimor herrscht bis heute die Gewohnheit, die Leiche des Verstorbenen zu umwickeln; das Anfertigen eines Sarges ist nach wie vor die Ausnahme, dient vor allem dem Kompromiss mit den christlichen Kirchen. Im Ritual und in

¹⁸⁶ Kruyt, 1923, S.398. Solche Sirihbeutel gelten in vielen Gegenden Westtimors als der Aufenthaltsort der Seele des Verstorbenen, an dem diese sich bis zum großen Totenfest (*lais nitu*) aufhält. Zu diesem Zweck wird er in der Regel unter dem Reisspeicher (*lopo*) aufgehängt, wo ihr auch die ihr zustehenden Opfer dargebracht werden.

¹⁸⁷ Cunningham, 1966-67, S.18.

¹⁸⁸ Siehe Jardner, 1995d, S.26-35.

rituellen Texten ist vorwiegend vom Umwickeln die Rede.¹⁸⁹ Die Teilnehmer an einem Totenritual bringen neue *selimuts* zum Begräbnis mit. Diese Textilien besitzen eine undurchtrennte Kette, ein Sachverhalt, der sie als unbenutzt ausweist. Erst wenn die gesamte Trauergemeinde versammelt ist, durchtrennt der *atoni amaf* die Kettfäden der dargebrachten Textilien und der Körper des Verstorbenen wird in viele Lagen Gewebe eingewickelt.¹⁹⁰ Meistens werden mehrere Lagen *selimuts* über die Leiche gelegt, deren Quantität jedoch vom Wohlstand und vom sozialen Status des Verstorbenen abhängig ist. Während eines Totenrituals eines Fürsten (*raja*) aus Amanuban brachte die Trauergemeinde 150 *selimuts* auf, mit denen die Leiche bedeckt werden konnte.¹⁹¹ Die so eingewickelte Leiche verschnürte man mit einem Tau; Jager Gerlings berichtet, dass darüber hinaus einer der mitgebrachten *selimuts* wieder aufgelöst wurde, um mit dem so gewonnenen Faden Leiche und Textilien zu umschnüren.¹⁹² Gelegentlich werden unter Leitung des *atoni amaf* für bedeutende Persönlichkeiten Särge angefertigt, deren Leichen, ebenfalls umwickelt, in diesen begraben werden.¹⁹³

Abhängig vom sozialen Status des Verstorbenen wird seine Leiche oft noch jahrelang aufgebahrt. Der Grund hierfür liegt in den *potlatch*-ähnlichen Güterakkumulationen, bei denen oft große Mengen an Textilien, Vieh, Reis und Geld für die Tauschtransaktionen zusammenkommen müssen, die im Verlauf des Totenrituals die Beziehungen zwischen Frauennehmern und Frauengebern aktualisieren.¹⁹⁴ Die zum Zeitpunkt des Totenrituals stattfindende

¹⁸⁹ Siehe dazu Middelkoop, 1949, der diesen Brauch am ausführlichsten erläutert.

¹⁹⁰ Übereinstimmend erwähnen Riedel, 1887, S.285-286, Kruyt, 1923, S.395-402 und S.405 sowie S.461-462, Fiedler, 1929, S.56-58 und Middelkoop, 1949, S. 56-61 und S.90 dieses Ritual.

¹⁹¹ Krayer van Aalst, 1921.

¹⁹² Gerlings, 1952, S.100.

¹⁹³ Vgl. Abb. 4 in Gittinger, 1979, S.22. Särge sind auf Timor nicht autochthon, sondern wurden ursprünglich wohl von den Tetun eingeführt. Die Tetun kennen auch die Identifizierung des Sarges mit einem Boot, in dem die Seelen der Verstorbenen in ein jenseits des Meeres gelegenes Totenland aufbrechen (Fiedler, 1929, S.56-57; Middelkoop, 1963, S.36-40). Die Atoin Meto selbst, deren Seelen nach ihrem Tode ebenfalls in das Land ihres Ursprungs zurückkehren, kennen diese Schiffsreise nicht. Ihre Seelen kehren zum Berge Mutis (Molo); so nennen die im *pa basu*-Ritual komponierten Dichtungen nur die Namen von Bergen und Quellen, welche die Seele des Verstorbenen auf ihrer Reise zum Mutis aufsucht.

¹⁹⁴ Anmerkungen dazu bei Stöhr, 1976, S.107 und Gittinger, 1979, S.21.

Güterumverteilung bezieht aber nicht nur den engeren Kreis der drei Lineages mit ein, sondern dehnt sich auf Frauengebers-Frauengeber und auf Frauennehmers-Frauennehmer aus.¹⁹⁵

Anscheinend wird der Körper des Verstorbenen am zweiten Tag nach seinem Tod begraben. Beim Herausragen der Leiche aus dem Haus zerbricht der *atoni amaf* in der Haustür die halbierte Schale einer Kokosnuss (*tutu panu*-Ritual), wodurch die Unwiederbringlichkeit des individuellen Todes markiert wird; mit einem *selimut* in der Hand verlässt er dann vor der Leiche das Haus.¹⁹⁶ Die Rituale, die am Grab durchgeführt werden, dramatisieren die Beziehungen der Lebenden und der Toten, in der Hoffnung auf Fruchtbarkeit und neues Leben, beides Aspekte, die der Verstorbene durch seinen Tod verspricht. Die leitende Rolle in diesen Ritualen kommt erneut dem *atoni amaf*, dem Repräsentanten der Verheulten und Verrotzten (*panpelo-matnub*) zu. Die zweite Gruppe, die an diesen Ritualen teilnimmt, sind die Klargesichtigen-Klaräugigen (*hum miu-mat miu*), die von jenseits des Flusses.¹⁹⁷ Die zweite Gruppe fasst symbolisch alle diejenigen zusammen, die bereits gestorbenen sind und deshalb zur anderen Seite gehören.¹⁹⁸ Auf dieser gefährlichen (heißen) Grenze zwischen Leben und Tod steht vermittelnd der *atoni amaf*, der symbolisch in die Rolle des Verstorbenen schlüpft, und der mit der Leiche identifiziert wird. Seine eigentliche Aufgabe im Ritual besteht darin, stellvertretend mit den *hum miu-mat miu*, den Ahnen, in Verbindung zu treten. In den rituellen Texten ist die Rede von zwei Türen: von dem Weg, der in das Leben führt (der Geburt) und von dem Weg, der wieder aus dem Leben herausführt (dem Tod). An der Tür, die ins Leben führt, stehen die *hum miu-mat miu*, an der anderen Tür stehen die

¹⁹⁵ Vgl. Cunningham, 1966-67, S.18, Anm. 2.

¹⁹⁶ Middelkoop, 1949, S.56 und 61, S.182, S.241 und S.257.

¹⁹⁷ Die Grenze zwischen dem Diesseits und dem Jenseits markiert oft ein Fluß in der Nähe der Siedlung.

¹⁹⁸ Middelkoop, 1949, S.42-46; Schulte Nordholt, 1971, S.152. Interessant in diesem Zusammenhang ist die Vorstellung vom *Defunctus* (dem Verstorbenen als Verschiedenen und außer Betrieb Gesetzten): „Dieses Denken läßt keine Differenzierung zwischen dem Leichnam und dem Ahnen zu. Im Hinblick auf die Kanaken Neu-Kaledoniens bezeichnet Maurice Leenhard den Ahnen als den Verschiedenen, der zu Lebzeiten einen Körper als seine gesellschaftliche Bekleidung besaß: Dieser gesellschaftlichen Bekleidung nunmehr beraubt, ist er unzeitgemäß geworden, er hat keine Funktion mehr in der Gesellschaft, er ist ein defunctus. Der Verschiedene (*défunt*) in diesem Sinne ist kein Toter, er ist ein außer Betrieb Gesetzter“ (Vgl. Leenhard, *Do Kamo*, S.64-66; zitiert in Jardner, 1995d, S.8).

trauernden Verwandten, die *pan pelo-pan nub*, allen voran der *atoni amaf*. Er ist es, der die *hum miu-mat miu* darum bittet, den *Strunk der Banane, den Strunk des Zuckerrohrs* wieder aufzurichten (den Verstorbenen). Deutlich kommt hier die Hoffnung auf neues Leben zum Ausdruck, das mit den Ahnen verbunden ist, und das an die Stelle des Verstorbenen treten soll. Der Kreislauf der Wiedergeburten, in dem das individuelle Leben nur eine Phase im kontinuierlichen Lebensfluss der Generationen darstellt, und dessen Medium die Fruchtbarkeit der Frau ist, findet im Totenritual seinen dramatischen Höhepunkt. Nicht allein die Trauer um den Verstorbenen ist es, welche die Verwandtschaftsgruppen zusammenführt, sondern es ist die Hoffnung auf neues Leben, eine Hoffnung, der auch durch ein erneutes Fließen weiblicher und männlicher Güter Ausdruck verliehen wird. Diese Hoffnung wird ganz deutlich von der Überzeugung getragen, welche die Atoin Meto mit dem Tod verbinden. Danach ist es der *lolu tanu uis neno* (der *Angelhaken von uis neno*, dem personifizierten Himmel), der den Menschen (als *das Beste vom Mais, das Beste vom Reis* beziehungsweise als den *Rahm von der Milch*) aus dem Leben führt. Entsprechend werden die ersten Feldfrüchte als *Kopf vom Mais, als Kopf vom Reis* angesprochen und mit einem rückwärtsweisenden Haken in den Speicher gezogen.¹⁹⁹ Diese Symbolik, die auf unübersehbare Weise Rituale des Lebens (der Fruchtbarkeit) mit Ritualen des Todes (die Verwesung des Körpers zu Gunsten einer kontinuierlichen Fruchtbarkeit der Erde) verbindet, postuliert den engen Zusammenhang von Leben und Tod unter dem Aspekt einer nicht endenden Fruchtbarkeit und Kontinuierung der menschlichen Gemeinschaft. Das rituelle Einbringen der ersten Ernte symbolisiert die Grundlage für einen Überfluss an Nahrung, während der *Erntehaken von uis neno*, der dem Menschen zum Sterben verhilft, eigentlich erst die Voraussetzung zur Wiedergeburt darstellt und damit eine andere Fruchtbarkeit, die der Frauen, einleitet. Pieter Middelkoop bemerkt zu Recht,

*dass dieses Hakensymbol mit der Basisvorstellung der Rituale zusammenhängt, die auf das Engste mit dem »nono«, der Fruchtbarkeit, der Lebensspontanität verbunden sind.*²⁰⁰

¹⁹⁹ Für die Symbolik rückwärtsweisender Haken in der textilen Ikonographie der Atoin Meto siehe Jardner, 1995b.

²⁰⁰ Middelkoop, 1949, S.33. Auch bei dem Einbringen der Ernte des Krieges (der Kopffjagd) spielt ein solcher Haken im Ritual der Integration der erbeuteten Köpfe in die Lineage des Krieger-Kopffjägers (*meo*) eine entscheidende Rolle (vg. Jardner, 1995b).

Vorstellungen, die selbst den Tod mit der Fruchtbarkeit und den *nono*-Ritualen in Verbindung bringen, beleuchten indirekt die Position besonderer Textilien der Atoin Meto im Ritual: Diese Textilien besitzen ganz wesentlich die Funktion, die Hoffnung und den Willen auf Fruchtbarkeit aufrechtzuerhalten. Aus diesem Grund treten sie immer zusammen mit den Ritualen in Erscheinung, die jenes geheimnisvolle *nono* beschwören, und die so den Kreislauf und die Kontinuität des Lebens gewährleisten. Die Gleichsetzung von *nono* mit Fruchtbarkeit und dem Fluss des Leben ist im Ritual durch die Anwendung von weiblichen Textilien mit undurchtrennter Kette visualisiert..

Zwei Tage nach der Beerdigung findet ein erstes Totenmahl statt, von dem Albert C. Kruyt meint, es habe die Funktion, *den Toten abzukühlen*, dessen Seele sich bereits in einer sakralen Sphäre (*le`u*) aufhält, und die den Lebenden durch die Hitze, an der sie teilhat, gefährlich werden kann.²⁰¹ Nach Ablauf von vier Tagen findet das schon erwähnte *oe miu*-Ritual statt (*oe miu*, 'ins Wasser treten'), das die Teilnehmer an den Begräbnisfeierlichkeiten durch das Besprühen mit kühlendem Wasser aus der heißen Sphäre des Todes herauslöst. Diese Reinigungszeremonie lässt sich ohne weiteres mit dem Ritual beim Heraustragen des Neugeborenen vergleichen, wenn die Schwester des Vaters ihren Fuß in die Schale mit der kühlenden Flüssigkeit taucht, um die Hitze abzuschütteln, die nach der Geburt noch in der Luft liegt. Am Ende des ersten Totenmahls wird ein ähnliches Ritual durchgeführt, um die Trauergemeinde von der Berührung durch den Tod zu reinigen.²⁰² In beiden Fällen beendet die kühlende Wirkung des Wassers eine Phase im Leben des Menschen, eröffnet oder schließt einen Kreis, den auch die endlose Kette der Ritualtextilien repräsentieren kann.²⁰³

²⁰¹ Vgl. Kruyt, 1923, S.396 und Fiedler, 1929, S.57.

²⁰² Vgl. Kruyt, 1923, S.391; Middelkoop, 1949, S.41.

²⁰³ Da die Trauerzeit solange dauert, bis ein *lais nitu* (das mit einem großen Festmahl verbundene, abschließende Totenritual) abgehalten wurde, kommt dem *oe miu*-Ritual die Funktion zu, die Trauernden zeitweilig aus einer mit Verboten und Meidungen versehenen Lebensphase ins alltägliche Leben zu entlassen, damit sie ihren alltäglichen Arbeiten nachgehen können. Das *oe miu*-Ritual hebt aber nicht die Verbindung der Trauernden mit dem Verstorbenen auf; sie bleiben solange mit der heißen Sphäre des Todes verbunden, bis die Seele des Toten im *lais nitu* endgültig verabschiedet wird. Die Opfertiere (Büffel und Schweine), die während der vier Tage des *lais nitu* geschlachtet werden, teilen die Atoin Meto in drei Partien ein: 1. *nahup ai*, für das Anzünden des Feuers; das Fleisch dieser Tiere wird für eine gemeinsame Mahlzeit verwendet; 2.

nahelen pilu weti, für Kopftuch und Schal (die männlichen Ritualteilnehmer) und *nahelen tais sobalu*, für Sarong und Jacke (die weiblichen Ritualteilnehmer); dieses Fleisch ist für die Gäste der Frauengeber bestimmt; 3. *tuka oko*, die Güter des täglichen Gebrauchs; dieses Fleisch gehört den Verstorbenen (Kruyt, 1923, S.393).