

**Ludwig-Maximilians-Universität München
Institut für Ethnologie**

Die Yali-Kultur aus indigener ethnografischer Perspektive

Eine Autoethnografie

Dissertation

**zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-
Universität München**

**Apayuk Ibrahim Peyon
aus Westpapua (Westneuguinea)**

München

2019

Für euch:

Meine Mutter Wayahe Tutuk Aliknoe,
mein Vater Palu Pilili Wenggelen Peyon im Himmel,
und
Dr. Siegfried Zöllner,
und Ilse Zöllner in Schwelm.

Erstgutachter: Prof. Dr. Volker Heeschen
Zweitgutachter: Prof. Dr. Frank Heidemann

Die Prüfer der Disputation:
Prof. Dr. Volker Heeschen
Prof. Dr. Frank Heidemann
Prof. Dr. Nikolaus P. Himmelmann (Universität Köln)

Die mündliche Prüfung fand statt am 04.07.2019 um 10:00 - 11:30 Uhr
im Raum: A 004 an dem Institut für Ethnologie, LMU.

INHALT

Inhalt	3
Danksagung.....	7
Vorwort	9
Kapitel Eins: Einführung	28
A. Autoethnographie	28
B. Die Methoden in dieser autoethnographischen Studie	32
Kapitel Zwei: Vorfahren und Familie	38
A. Geschichte der Vorfahren	38
1. Nr. 1: Die Schöpfung.....	39
2. Kommentar und Analyse	48
B. Das Bild der Schöpfungsgeschichte	52
C. Die Großeltern	55
D. Die Eltern und ihre Rollen	57
E. Krankheit in der Familie	67
F. Leben der Familie	72
G. Mein Dorf	76
Kapitel Drei: Die Welt meiner Kindheit	80
A. Eine gesplante Welt	80
B. Blutiges Tal.....	83
C. Schlafen unter einem Baum	86
D. Wehklage im Dschungel	88
E. Dschungelkind	90
F. Zurück im alten Dorf	96
G. Spiel und Entwicklung der eigenen Identität	98
H. Erinnerung und Botschaft	107
I. Einführung von moderner Textilkleidung	112
J. Schule im Dorf	114
K. Lehrmethoden und Lehrmaterial	121
L Verabschiedung und Botschaften	126

M. Leben im Studentenwohnheim und Kindernothilfe	129
N. Schule und neue Welt	134
O. Vorurteile gegen Menschen aus dem Bergland	139
P. Arbeiten um Geld zu verdienen	142
Kapitel Vier: Gesellschaft und Kultur	149
A. Das Männerhaus	149
B. Territoriale Einheit	156
C. Verwandtschaftsbeziehungen	162
1. <i>Moiety Winda-Waya</i>	162
2. <i>Erekon</i> - Geschwister und <i>pabiyon</i> - Inzest-Tabu.....	168
2. 1. Todesstrafe	173
2. 2. Schweinekot essen	174
3. <i>Nami</i> - Mutterbruder und <i>namloho</i> - Sohn der Schwester	176
D. Bedeutung und Wert des Schweins	183
E. <i>Wam muwo</i> - Schweinefest und <i>ap lisuruk</i> - Einladung zum Schweinefest.....	189
1. <i>Wam muwo</i> - Schweinefest	189
2. <i>Ap lisuruk</i> oder <i>yunggul</i> - Einladung zum Schweinefest	194
F. Die Menschen und das Land.....	200
G.: <i>Ap suwon</i> - Das Führungssystem	205
H. Die <i>sak</i> - und <i>hilak</i> -Saison.....	210
1. Die <i>sak</i> -Saison	211
2. Die <i>hilak</i> -Saison	213
Kapitel Fünf: Märchen und Geschichten	223
A. Einführung zu den Märchen und Geschichten	223
B. Texte und Kommentare.....	230
1. Märchen Nr. 8: Von dem Mann, der einen Baumkängurugeist und einen Riesen tötet	230
Kommentar und Analyse	237
2. Märchen Nr. 9: Das Mädchen und die Schlange.....	243
Kommentar und Analyse	244
3. Märchen Nr. 10: Als der Mann Kulog eine junge Frau raubte	246
Kommentar und Analyse	249
4. Märchen Nr. 11: Als wegen eines Märchens der jüngere Bruder mit der Frau seines -	

älteren Bruders sexuell verkehrte.....	252
Kommentar und Analyse	254
5. Märchen Nr. 12: Der Paradiesvogel aus dem Frauendorf.....	262
Kommentar und Analyse	265
6. Märchen Nr. 13: Die Frau aus der Schlangenwelt	267
Kommentar und Analyse	269
7. Märchen Nr. 14: Späte Rache.....	273
Kommentar und Analyse	276
8. Märchen Nr. 15: Vom Jäger, der in eine Grube gestoßen wurde	280
Kommentar und Analyse.....	283
9. Märchen Nr. 16: Eine Frau holt die Lebensseele ihres Mannes zurück	287
Kommentar und Analyse	289
10. Märchen Nr. 17: Von den Männern, die zu Tauben wurden.....	297
Kommentar und Analyse	303
C. Zusammenfassung einiger Gesichtspunkte zu Märchen und Geschichten.....	307
1. Die Vorstellung von Geistern	307
2. Interaktion von Menschen und Geistern.....	309
3. Die Rolle der Frau im Märchen.....	310
4. Krieg und Gewalt in den Märchen.....	311
5. Die Rolle der Lieder in den Märchen.....	314
6. Dualismus in den Märchen.....	315
7. Erzieherische Aspekte im Märchen.....	316
Kapitel Sechs: Lieder und Sprüche (Poesie).....	318
A. Lieder und Sprüche	318
B. Lieder	321
C. Sprüche	325
D. Beispiele für Lieder und Sprüche.....	326
E. Ausgewählte Lieder und Analyse	327
Nr. 11. Text eines <i>suleng</i> -Liedes.....	327
Nr. 12. Fortsetzung des <i>suleng</i> -Liedes.....	333
Nr. 13. <i>Yite sini</i> - ein Friedenslied.....	337
Nr. 14. <i>Piya sini</i> - Lieder von Liebe und Trauer.....	339
Nr. 15. <i>Kelem sini</i> - Liebeslieder, Loblieder oder auch Spottlieder	340

Nr. 16. <i>Hunu sini</i> – Trauer- und Klagelieder	343
Nr. 17. <i>Hunu sini</i> - Ein Trauer- und Klagelied	343
Nr. 18. <i>Maniya sini</i> - Ein Lied, gesungen beim Anlegen des Rattan-Ringgürtels.....	349
Nr. 19. <i>Tei (ti)</i> Lieder über Frauen	350
Nr. 20. Fortsetzung von Nr. 18	354
Nr. 21. Ein Lied aus Panal	357
Nr. 22. Das getötete <i>piyu</i> -Baumkänguru	359
F. Sprüche (Gedichte) und Kommentare.....	364
1. Spruch zur Stärkung eines Jungen im Ritus.....	365
2. Spruch zur Förderung des Wachstums.....	366
3. Spruch im <i>murawal</i> -Ritus zur Festigung der Wurzeln der Initianden	368
4. Spruch bei der Wiederverheiratung einer Witwe.....	371
G. Generalisierung – Bedeutung - Interpretation	373
1. Parallelismus im Lied und Gedicht	373
2. Lieder und Gedichte als versteckte Botschaft.....	374
3. Lieder und Gedichte als Kompendium des Wissens über Natur und Kultur...	375
4. Lieder im soziokulturellen und umweltbezogenen Kontext.....	376
.	.
Kapitel Sieben: Erkenntnisse, Ergebnisse und Zusammenfassung.....	378
1. Kolonialisierung des Wissens	379
2. Indigene Erkenntnistheorie	384
3. Die Yali-Gemeinschaften als Beispiel für indigene Forschung	387
4. Indigene Erkenntnistheorie in Mythen, Märchen und Liedern.....	390
.	.
Anhang: Verwandtschaftsstrukturen bei den Yali	396
Literatur	415
Zeittafel und Erklärungen.....	429
Landkarten.....	433
Fotos	436

DANKSAGUNG

Diese Dissertation ist die Beschreibung eines langen Kampfes, der von meinem Leben im Dschungel in Westpapua bis zum Institut für Ethnologie an der Ludwig-Maximilians-Universität in München führte. Verschiedene Schwierigkeiten und Herausforderungen musste ich überwinden. Denn ich hatte das Gefühl, dass wir Menschen, die im Dschungel aufgewachsen sind, nicht die gleichen Möglichkeiten und Rechte haben wie andere Menschen. Doch viele Menschen haben mir geholfen und mich unterstützt, so dass es zur Abfassung dieser Dissertation kommen konnte.

Sie haben mir bei der Planung meines Promotionsstudiums, bei der Suche nach einem Stipendium und finanzieller Studienhilfe, bei der Wohnungssuche, bei Deutschkursen und bei bürokratischen Hürden der Ausländerämter und der Universität geholfen. Viele dieser Menschen kannte ich nicht, aber sie akzeptierten mich aufrichtig und demütig als Mitmenschen.

Deshalb möchte ich an dieser Stelle ihnen danken und ihre Namen nennen, weil sie mir sehr geholfen haben. (1). Mein erster Dank gilt Prof. Dr. Volker Heeschen. Er hat mich schon in Westpapua ermutigt, an die Universität München zu kommen und war bereit, meine Dissertation zu betreuen. Er hat mir geholfen, die richtige Schwerpunktsetzung für diese Arbeit zu finden, so dass ich meinen wissenschaftlichen Weg weitergehen konnte. Mein zweiter Dank gilt Prof. Dr. Frank Heidemann, der mich bei der Abfassung dieser Dissertation begleitet hat. Ich danke auch Paul Hempel für die Unterstützung bei der Organisation des akademischen Verwaltungsprozesses am Institut für Ethnologie, als ich Schwierigkeiten hatte.

(2). Mein Dank gilt Dr. Siegfried Zöllner, der mich bei der Abfassung dieser Studie sehr unterstützt hat. Er hat mein Studium in Deutschland geplant, fand ein Stipendium, korrigierte mein Deutsch und hielt sich nicht zurück mit kritischen Anmerkungen zu dieser Arbeit. Er hat während seiner Tätigkeit als Missionar in Westpapua unter anderem Märchen und Lieder gesammelt, von denen ich einige in dieser Dissertation erstmals veröffentlicht und analysiert habe. Ich bedanke mich auch bei Ilse Zöllner, die immer köstliche Speisen zubereitete, wenn ich bei Siegfried und Ilse in Schwelm zu Gast war. (3). Ich danke auch Pfarrer Berend Veddeler, der als Stipendienreferent der VEM mich nach Deutschland einlud und den Deutschkurs für mich in Bochum organisierte. (4) Ich danke auch Pfarrerin Sonia Parera-Hummel, die in Zusammenarbeit mit Pfarrer Albert Yoku, dem Vorsitzenden der Synode der GKI-TP, dafür gesorgt hat, dass mein Stipendium weiter geführt werden konnte. (5). Ich danke der Papua-Stiftung des Kirchenkreises Schwelm, die sechs Monate lang mein Stipendium und vier Jahre

lang die Krankenversicherung finanzierte, als ich Schwierigkeiten hatte. (6). Ich danke Pfarrer Friedrich Tometten und Johanna Tometten, die für einige Lieder in dieser Dissertation die Notation besorgten.

(7). Ich danke Benny Wenda und seiner Familie in Großbritannien dafür, dass er schnell gehandelt hat, als ich das Studentenheim in Bochum verlassen musste. Er hat seine Freunde Tedy Rains und seine Familie, Professor Julian Bauer und Werner Doll mobilisiert, mir zu helfen. Sie haben mich in ihre Wohnungen aufgenommen und mir in diesen schwierigen Zeiten geholfen. (9). Besonders danke ich Werner Doll in Mindelheim, der mich nach Mindelheim eingeladen hat, in seinem Haus zu wohnen, und mir später in Mindelheim eine Unterkunft besorgt hat. Er hilft mir bis heute. (10). Ich möchte auch Pfarrer Andreas Straub und Bruder Michael danken, die mich empfangen und mir ein Zimmer im Internat der Maristenbrüder gegeben haben, wo ich jetzt wohne. (11). Ich danke Frau Mactab in Bochum und Frau Margot Nibelle in Mindelheim. Die beiden Lehrerinnen haben mich im Deutschkurs unterrichtet, und ich habe bei ihnen viel gelernt.

Und schließlich danke ich meinen Eltern. Insbesondere unterstützt mich meine Mutter immer im Gebet und motiviert mich weiterzumachen. Zu meinem Vater: Du lebst in einer anderen Welt, aber dein Geist bleibt lächelnd bei mir und freut sich, deine Träume in der Vergangenheit verwirklicht zu sehen. Ich möchte auch allen meinen Geschwistern danken und mein besonderer Dank gilt meinem Bruder Lakius, der mein Studium sehr unterstützt hat.

Ich danke allen Verwandten, Freunden und Bekannten, die mich bei meinem Aufenthalt in Deutschland unterstützt haben und deren Namen ich hier nicht genannt habe.

VORWORT

Westpapua ist der westliche Teil der großen Insel Neuguinea im Südpazifik mit einer gesamten Fläche von 892.000 km². Im Vertrag von Den Haag vom 16. Mai 1895 wurde Neuguinea von den Kolonialmächten in drei Teile aufgeteilt: Der Westen sollte von den Niederlanden kontrolliert werden, der Nordosten von Deutschland mit dem Namen Kaiser-Wilhelm-Land und der Südosten von Großbritannien. Die beiden östlichen Regionen bildeten 1975 den unabhängigen Staat namens Papua-Neuguinea (PNG). Das Gebiet im Westen Neuguineas mit der Fläche von 416.000 km² wurde von 1828 bis 1962 zu einer niederländischen Kolonie namens Nederlands Nieuw Guinea (Mansoben 1995: 75-76 und siehe Drooglever 2010: 27-29). Nach einer Militäroperation konnte Indonesien am 1. Mai 1963 den Westen annektieren. Der indonesische Präsident Sukarno nannte diese Region Westirian. Sein Nachfolger Präsident Suharto gab ihm 1972 den Namen Irian Jaya. Als nach dem Rücktritt Suhartos 1998 in Indonesien die Reformära begann, forderte das Volk von Papua die Wiederherstellung seiner Identität, so dass Präsident Abdurrahman Wahid im Jahr 2000 zum Namen Papua zurückkehrte. Die Papua selbst nennen ihre Region Westpapua, denn Ostpapua ist heute das Territorium des Staates Papua-Neuguinea (Peyon 2009: 1-2).

Der Name Papua ist abgeleitet von den Wörtern *pua-púa*, *puah-puah*, *papoewah*, mit denen wahrscheinlich die physischen Merkmale schwarzer Menschen mit Kraushaar bezeichnet wurden, die auf der Insel Neuguinea beheimatet waren und noch sind (siehe Crawford 1856: 328; Gelpke 1993: 319-322; Douglas und Ballard 2008: 161-162). Die indonesische Regierung hat das Gebiet in zwei Provinzen aufgeteilt, Papua und Westpapua. Die Provinz Westpapua umfasst den so genannten Vogelkopf der Insel. Wir indigenen Papua gebrauchen den Namen Westpapua für das ganze Gebiet (beide Provinzen). Der Name Westpapua wird von uns noch immer beibehalten, da er unsere politische Identität und unser Selbstbestimmungsrecht, für das wir immer noch kämpfen, zum Ausdruck bringt. Wir haben den Begriff Papua als unsere Identität akzeptiert, weil sie zu unseren eigenen körperlichen Merkmalen passt. Wir hatten nie das Gefühl, dass der Begriff mit rassistischen Ansichten zusammenhängt. Wir freuen uns auch, dass wir als schwarze Menschen mit krausen Haaren geschaffen wurden, und zwar auf dieser großen Insel Neuguinea.

Neuguinea ist ethnisch und kulturell ein Teil von Melanesien und hat keine Verbindung mit den malaiischen Völkern im Westen. In der vorkolonialen Zeit hatten nur einige Regionen im Westen Neuguineas, wie Raja Ampat, Cenderawasih Bucht und Fakfak Handelsbeziehungen

mit den westlich und südwestlich gelegenen Inseln von Maluku. Erst seit 1828 brachten die Niederländer Indonesier nach Westpapua, um ihre Arbeit zu unterstützen. Nach der indonesischen Unabhängigkeit 1945 wurde Westpapua zu einem umstrittenen Land und einem Verhandlungsobjekt zwischen den Niederlanden und Indonesien. Zur gleichen Zeit bereiteten sich die Papua auf die Gründung eines eigenen Landes vor, was von der niederländischen Regierung unterstützt wurde.

Der Wunsch wurde am 1. Dezember 1961 verwirklicht. An diesem Tag erklärte der gewählte Papua-Rat, das vorläufige Parlament, die Unabhängigkeit und beschloss die Staatssymbole, regelte die Errichtung politischer Parteien und des nationalen Parlaments und der regionalen Parlamente, die Bildung von Polizei und Militär. Die Morgensternflagge wurde als Nationalflagge gleichzeitig in ganz Westpapua feierlich gehisst. An der Zeremonie nahmen die niederländische Regierung, Vertreter der australischen und der britischen Regierung sowie Vertreter der amerikanischen Regierung teil (siehe Drooglever 2010: 529-611). Nur 18 Tage später, am 19. Dezember 1961, rief der indonesische Präsident Sukarno sein Volk zu einer militärischen Invasion von Westpapua auf. „People`s Triple command“ (TRIKORA), calling for the total mobilisation of the Indonesian people to „liberate“ West Irian“ (Saltford 2003: 11).

Schließlich drängten der Präsident der Vereinigten Staaten, J. F. Kennedy, und der Generalsekretär der Vereinten Nationen, U Thant, die Niederlande und Indonesien zu Verhandlungen. Am 15. August 1962 wurde im Gebäude der Vereinten Nationen in New York das so genannte *New York Agreement* unterzeichnet. In der Vereinbarung wurde erstens eine siebenmonatige Übergangsregierung durch die Vereinten Nationen vereinbart. Diese Regierung, die *United Nations Temporary Executive Authority* (UNTEA) verwaltete das Land vom 1. Oktober 1962 bis zum 30. April 1963. Am 1. Mai 1963 wurde die Verwaltung an Indonesien übergeben. Zweitens wurde ein Referendum (*act of free choice*) vereinbart, das spätestens in sieben Jahren unter der Aufsicht der VN durchgeführt werden sollte. Die Papua-Bevölkerung sollte sich frei für den Anschluss an Indonesien oder für einen eigenen Staat entscheiden können. Indonesien baute von 1963 an seine Militärpräsenz in Papua aus, während sich unter den Papua eine Opposition gegen Indonesien entwickelte. Viele Oppositionelle und Kritiker der indonesischen Präsenz wurden festgenommen, gefoltert und getötet. Im Juni und August 1969 mussten 1.025 von der Regierung handverlesene Papua als Wahlmänner für den Anschluss an Indonesien stimmen. Sie wurden vorab an bestimmten Orten unter militärischer Kontrolle isoliert. Sie wurden bedroht und mussten dem Anschluss an Indonesien zustimmen. Damit war das Referendum durchgeführt. Die VN-Generalversammlung nahm es im November 1969 zur Kenntnis. Bei der Entschließung unterstützten 84 Länder Indonesien, 30 Länder

enthielten sich, es gab keine Gegenstimmen (Drooglever 2010: 767). Die Entschließung wurde nicht validiert, sondern es wurde nur die Beschlussnummer in das Agendabuch eingetragen.

Während der Vorbereitung und der Durchführung des Referendums wurden die Bestimmungen des New York Agreement von 1962 verletzt. Weder war die Wahl frei noch hatte die Bevölkerung die Möglichkeit, ihre Stimme abzugeben. Die Vereinigten Staaten begrüßten den Ausgang des Referendums auch deshalb, weil sie bereits 1967 mit der indonesischen Regierung einen Arbeitsvertrag zur Erschließung der Gold- und Kupfermine Freeport unterzeichnet hatten. So wurde für diese US-amerikanischen Interessen das Recht auf Selbstbestimmung der Papua geopfert. Da der Widerstand der Papua-Bevölkerung gegen die indonesische Besetzung nach dem Referendum noch zunahm, erklärte Indonesien Westpapua zum militärischen Operationsgebiet (*Daerah Operasi Militer* = DOM). So kam es zu Gewalttaten, wie sie im dritten Kapitel dieser Dissertation beschrieben werden. (Siehe Seite 80-90).

In dieser Dissertation betrachte ich als Yali aus indigener Perspektive mein eigenes bisheriges Leben, das Leben meiner Stammesgenossen, der Yali, unser gemeinschaftliches Leben, unsere Kultur und Geschichte, unsere Weltanschauung. Ich reflektiere als Ethnologe unsere Existenz und die Entwicklung unserer Identität. Schon bevor ein Kontakt mit der Außenwelt existierte, gab es unsere eigene Geschichte, unser gemeinschaftliches Leben und „menschliche Zivilisation“ in unserer Region. Geschichte, Kultur und „Zivilisation“ wurden nicht von den Europäern aus den Niederlanden oder den Asiaten aus Indonesien zu uns gebracht, wenn sie ihre Reisen, Expeditionen, und Forschungen durchführten und das Christentum und den Islam verbreiteten. Sie kamen erst zu uns, nachdem wir uns in unserem Land niedergelassen hatten, seit der Schöpfer uns diese Insel als unser Wohngebiet und unseren Lebensraum zugewiesen hatte.

Die Yali sind eine der größten ethnischen Gruppen in Papua. Sie bewohnen das gebirgige Hochland nördlich und südlich der zentralen Gebirgskette. Ihr Siedlungsgebiet umfasst die Täler Heluk, Ubahak, Yahuli, Sibi, Pondeng, Werenggik, Habiye und Landi und ist von folgenden Nachbarethnien kreisförmig umgeben: Im Norden leben die ethnischen Walak, Gem und Mamberamo, im Osten und Süden die ethnischen Yalinang, Kimyal und Momuna und im Westen liegt das große Balim-Tal mit den so genannten Dani, eine Bezeichnung, die von Ausländern gebraucht wurde und nicht indigen ist.

Yalimu liegt zwischen 139°15' und 139°30' östlicher Länge und 4° und 4°20' südlicher Breite. Die Yali-Sprache ist Teil einer größeren Sprachfamilie, zu der auch die Hubula-Sprache im Balim-Tal gehört. Sprachwissenschaftler klassifizierten sie als Unterfamilie der Ngalik-

Sprache mit drei Dialekten, nämlich dem Ninia-Dialekt im Heluk-, Seng- und Solo-Tal im Süden, dem Angguruk-Dialekt in der Mitte des Yali-Gebietes, im Ubahak-, Yahuli-, Sibi-, Pondeng-, Werenggik- und Habiye-Tal und dem Passvalley-Dialekt im Norden entlang des Landi-Flusses (Wilson 1999: 5). Neuere Studien nennen jedoch vier Dialekte, im Habiye-Tal wird ein eigener Dialekt gesprochen, nämlich der Apahapsili-Dialekt (Riesberg in Zöllner 2017: 1). Aber meiner Meinung nach gibt es sechs Dialekte, im Pondeng- und Werenggik-Tal gibt es einen eigenen Dialekt und die Leute im Lolat-Tal und in den umliegenden Tälern sprechen auch deutlich anders, weil viele phonetische Strukturen sowie das gebräuchliche Vokabular von den anderen Dialekten abweichen. Doch alle Sprecher der unterschiedlichen Dialekte können ohne Mühe miteinander kommunizieren.

Im südlichen Teil des Yali-Gebietes hat wahrscheinlich der erste Kontakt mit Außenstehenden stattgefunden. Diese waren wahrscheinlich Teilnehmer von Expeditionen, die von Süden dem Balim- und dem Brazza-Fluss aufwärts folgend in die Berge reisten. 1911 gab es eine militärische Expedition, deren Teilnehmer an den südlichen Bergen am Ufer des Balim-Flusses Menschen begegneten, die sie Goliath nannten (Kock 1912 in Godschalk 1993: 173 - 178). Wilson vermutet, dass die von Kock berichtete Begegnung in der Gegend von Sumohai, der heutigen Hauptstadt Dekai des Landkreises Yahukimo, stattgefunden hat. Die Yali gingen in diese Gegend, um Rattan für die Kleidung der Männer zu holen. Es ist also möglich, dass Yali-Leute die Geschichten über die Weißen von den Menschen in Sumohai gehört hatten.

1937 wurden die so genannten Lorenz-Expeditionen durchgeführt. Sie suchten am Oberlauf der Flüsse Digul, Brazza und Balim nach Gold. Die Yali im Süden haben sicherlich von diesen Expeditionen gehört oder sie selbst gesehen.

„Their journey brought them near the village of Uvam, where some of the middle aged and older men vividly remember the encounter. One of my informants, a man named Belak, who was a small boy of six or seven then, to the consternation of his father and other kinsmen, was dressed in western clothing by the expedition members, who indicated by sign language that they wanted to take him away with them.“ (Wilson 1999: 12).

Die Nachricht von solchen Kontakten im Süden des Yali-Gebietes hörten die Leute aus dem Yahuli- und Ubahak-Tal von den Leuten des Dorfes Waniyok, das seit je her Kontakt mit den Leuten aus Ninia hatte. Beide Dörfer besuchten sich gegenseitig und handelten miteinander. Die Menschen im Pondeng-Tal bis zum Passvalley-Tal im Norden hatten Handelskontakte ins Balim-Tal und hörten von den Weißen zum ersten Mal 1937, als die so genannte Archbold-Expedition mit Wasserflugzeugen auf den Seen im Lani-Gebiet landete. Diese Nachricht

verbreitete sich von Dorf zu Dorf bis ins Balim-Tal. Einige Yali besuchten ihre Verwandten im Balim-Tal und hörten die Berichte über weiße Menschen.

Die Yali sahen Flugzeuge zum ersten Mal während des zweiten Weltkriegs. Sie versuchten, dies für sie merkwürdige Phänomen zu deuten. Die einen sagten, das Flugzeug sei ein Geist der Toten, andere sagten, es sei ein großer Vogel, und wieder andere sagten, in dem großen Vogel seien Menschen, die ihn lenkten. Zur Zeit der Schöpfung hätten sich einige Menschen weit weg aus ihrer Heimat Yalimu begeben, nun kehrten sie mit dem großen Vogel zurück. Damals hätten sie ihre Rückkehr angekündigt. Jetzt sei das Versprechen in der Geschichte erfüllt und sie kämen mit dem großen Vogel zurück.

Die Leute des Yahuli-Tals in der Nähe von Angguruk sahen im Jahr 1945, wie ein amerikanisches Militärflugzeug in der Nähe des Dorfes Waniyok abstürzte. Ebenfalls 1945 stürzte bei Pass-Valley in der nördlichen Yali-Region ein amerikanisches Militärflugzeug ab. (Veldkamp 1997: 69-70 und Meisalas 2003: 16). Die Nachricht verbreitete sich bald in den Hubula-Gemeinschaften im Balim-Tal, in Yalimu und in den Lani-Gebieten. 1954 gingen einige Männer aus dem Pondeng- und dem Habiye-Tal ins Balim-Tal. Sie sahen die Missionare der *Christian and Missionary Alliance* (CAMA) in Wamena. Diese waren 1954 mit einem Wasserflugzeug auf dem Balim-Fluss gelandet.

Ich hörte oft, wie die Männer im Dorf von diesen Ereignissen erzählten. Einige Männer aus meinem Dorf sahen selbst das erste Flugzeug im Balim-Tal nach seiner Landung auf dem Balim-Fluss im April 1954 (Bromley 1981: 2). Einer von ihnen war Namuaron Halerombo, er wurde Augenzeuge dieser Landung, er war ein Mann aus dem Tangumsili-Dorf im Habiye-Tal. 1966 zog er wegen des Krieges in Apahapsili nach Panggema um. Er war der Sohn der Schwester meines Großvaters väterlicherseits und er besuchte uns oft. Er erzählte immer von seinen Erlebnissen in Wamena, wo er das Flugzeug zum ersten Mal genau gesehen hatte.

In dieser Zeit lebte er in Pugima. Als er und andere Männer das erste Flugzeug gesehen hatten, gingen sie nach Süden in die Nähe der Landestelle. Dort versteckten sie sich in den Hügeln mit Blick auf den Balim-Fluss und beobachteten die Landung des Flugzeugs auf dem Wasser. Sie sahen einige Papuas und weiße Männer, die aus dem Flugzeug kamen. Sie sahen, wie die Ladung am Ufer ausgeladen wurde. Sie gingen nicht in die Nähe zu den fremden Männern hin, weil sie Angst hatten. Das Flugzeug landete in der Nähe des *Ferawe*-Berges und des *Mabi*-Sees. *Ferawe* ist die Inkarnation von *Yeli*, der wichtigsten Gestalt in der Geschichte der Schöpfung der Yali. Nachdem der *Yeli*-Baum gefällt worden war, ging er Richtung Westen und wurde zum *Ferawe*- Berg. (siehe Schöpfung Seite 39). In der Nähe des Berges gibt es einen See namens *Mabi*.

Ferawe-Berg und *Mabi*-See sind auch der Ursprungsort einer Gestalt der Schöpfungsgeschichten im Balim-Tal. Ihr Name ist *Naruekul*. Von ihr stammen Menschen, Kultur, Tiere, Pflanzen, Flüsse, Berge und vieles andere, was auf Erden ist. Diese Gestalt beherrschte die anderen, also töteten sie den *Naruekul*, zerschnitten seinen Körper und verteilten die Teile im ganzen Tal. Doch zwei Tage später wurde er wieder lebendig und ordnete an, dass aus den Teilen seines Körpers sakrale Gegenstände (*kanake*) gemacht werden und in den Männerhäusern aufbewahrt werden sollten. Danach wurde er von einem starken Südwind in den Himmel gehoben. Der Ausgangspunkt der sakralen Gegenstände, die sich im ganzen Balim-Tal verbreiteten, war der *Ferawe*-Berg und der *Mabi*-See.

Das Wasserflugzeug, mit dem die ersten Missionare ins Hochland kamen, landete auf dem Balim-Fluss in der Nähe des *Ferawe*-Berges und des *Mabi*-Sees. Aufgrund dieser Geschichte verknüpfen die Hubula, Yali, Lani und die umliegenden Stämmen ihre Schöpfungsgeschichte mit dem Kommen der Missionare, mit der Geschichte des Evangeliums und der neuen Zivilisation. Sie waren überzeugt, dass die wunderhaften Männer (die Missionare und die weißen Leute), die mit dem Flugzeug kamen, als Rückkehr von *Yeli* und *Naruekul* zu verstehen sind. Schließlich kamen sie an zwei historischen Orten an, am *Ferawe*-Berg und dem *Mabi*-See.

Nachdem Wamena als Zentrum eines niederländischen Regierungspostens eröffnet wurde, kamen Menschen aus Yalimu, aus den Tälern Pondeng, Werenggik, Habiye und Landi und beobachteten die weißen Menschen in Wamena. Die Yali in Yalimu und die Hubula im Balim-Tal hatten traditionelle Sozial- und Handelsverbindungen. Sie haben auch die gleichen Schöpfungsgeschichten, eine ähnliche Klanstruktur und ähnliche Landbesitzverhältnisse. Darum nennen die Hubula und auch die Lani ihre östlichen Nachbarn, die Yali, *nahusa*, Mutter. Das Wort *nahusa* steht in Zusammenhang mit der Schöpfungsgeschichte von *Yeli*, der aus Yalimu nach Westen kam und alles geschaffen hat. Darum sind die Yali für die Hubula im Westen wie eine Mutter, die das Leben geschaffen und die Menschen geboren hat, um die Erde zu füllen.

Zu dieser Zeit hatte noch kein weißer Mensch das Yalimu-Gebiet betreten. Man hörte nur diese Geschichten und fragte sich, ob die weißen Leute Menschen wie wir oder Geister der Toten sind. Auf die Initiative von Kirchenpräsident Romainum kam es dann zum Missionseinsatz der Missionare Pfarrer Siegfried Zöllner und Dr. med. Willem H. Vriend in Neuguinea (Westpapua). Sie kamen am 24. September 1960 in Biak an und flogen weiter nach Hollandia (heute Jayapura) in Westpapua.

Am 24. März 1961 erreichten der Pfarrer Siegfried Zöllner und Dr. Willem Vriend mit Polaimakwe und seinen Leuten das erste Dorf im Sibi-Tal. Als sie ankamen, wurden sie von den Yali-Leuten akzeptiert. Etwa 100 Männer, bewaffnet mit Pfeil und Bogen, empfingen sie freundlich und grüßten sie mit dem allgemeinen Gruß *nori*, ‚meine Brüder‘, *nunggul*, ‚mein Kopf‘, gemeint sind Verwandte väterlicherseits, und *nami*, ‚mein Mutterbruder‘, dieser Gruß richtete sich speziell an die Weißen.

Wenn die Yali Fremde, Europäer oder andere Papua, freundlich empfangen wollten, wandten sie Verwandtschaftsterminologie an. Die Missionare wurden in der Rolle des *nami*, des Mutterbruders gesehen, andere Papua wurden als *nunggul*, als Verwandte väterlicherseits angesehen (siehe Seite 176). Die Anwendung der Verwandtschaftsterminologie besagt symbolisch, dass die Missionare Verwandte der Yali sind. Die Verwandtschaftsstruktur der Yali wurde auf die Missionare übertragen. Die Missionare wurden damals von einem Spalier von Männern in ihr Dorf geführt. Dies ist ein Zeichen für einen friedlichen, freundlichen Empfang in Freundschaft und Brüderlichkeit.

Die Leute in meinem Dorf erzählten mir, dass die Nachricht von der Ankunft der Missionare im Sibi- und Pondeng-Tal sich schnell verbreitet hätte. Von einem Dorf zum andern wurde die Nachricht mit lauter Stimme weitergegeben. Sie sagten:

Suwe ele, ik ele, tom ele eleg atfareg, ap hiyap enele eneg saho faho ibag. Ap huluwon kik wahasa ulug, ap hiyap yabuk, iyangge, suburu hom embeselug olonggolma eneg kik waharuk latfag.

Wörtlich: ‚Gezwitscher der Vögel, Rauschen der Flüsse, Wind in den Bergen waren verstummt. Nur Männer und Frauen redeten und redeten. Die weißen Männer sind gekommen. Als sie das hörten, verließen sie ihre Gärten, ihre Stecklinge, ihre Süßkartoffeln, ihren Taro, und alle kehrten in ihre Häuser zurück‘.

Man hatte sehr große Angst, dass ungewöhnliche Dinge geschehen würden, weil Menschen anderer Hautfarbe und mit anderen Haaren zu uns gekommen waren. In der Regel hielt man sie für Geister aus der Welt der Toten. Darum wurden viele Riten zum Schutz gegen Geister durchgeführt. Nur die älteren Männer, die die Geschichten von der Schöpfung kannten, wussten, dass die weißen Männer gewöhnliche Menschen sind, die zu der Zeit der Schöpfung mit den Yali zusammen gelebt hatten. Irgendwann gingen sie weit weg, versprachen aber zurückzukehren. „Heute hat sich das Versprechen erfüllt. Sie kamen zu uns zurück und wir müssen sie freundlich aufnehmen“, so sagten die alten Leute.

Die älteren Männer nannten auch ein Erkennungszeichen: Sie sagten: „Wenn sie kommen, müssen wir ihnen Schweinefleisch und Süßkartoffeln geben. Wenn sie unsere

Nahrung annehmen und essen, dann sind sie Menschen, die uns gleich sind. Wenn sie jedoch kein Essen annehmen und nicht essen, dann sind sie nicht menschlich. Dann müssen sie mit besonderen Riten aus unserer Region vertrieben werden, weil sie Unheil über uns bringen werden.“

Genau so wurde es auch von Informanten in Apahapsili erzählt. Als der Missionar Helmut Bentz am 10. September 1965 in Apahapsili ankam, gab man ihm eine Süßkartoffel und etwas Schweinefleisch. Er nahm das Essen und aß. Darauf sagten sie: „Er ist ein Mensch wie wir!“ Also beschlossen sie, ihn als Bruder und Menschen zu akzeptieren.

Auch Zöllner und Vriend wurden in Piliyam nicht von allen Menschen für Geister aus der Totenwelt gehalten. In einem Interview in Poronggoli erzählten mir einige Informanten, dass sie Zöllner und Vriend nicht als Geister oder Dämonen angesehen hätten, sondern als gewöhnliche Menschen, weil sie wie die Yali Schweinefleisch und Süßkartoffeln aßen. Bei ihrer Ankunft wurde ihnen ein kleiner Hügel, zwischen zwei kleinen Flüssen gelegen, als Zelt- und Lagerplatz angeboten. Einige Tage lang versteckten sich die Yali in den Büschen rund um die Hütte der Missionare und beobachteten sie, vor allem abends und nachts. Sie überzeugten sich, dass die weißen Männer keine Geister, sondern Menschen sind. Die Informanten sagten, dass es drei Kriterien für sie gab. (1). Sie mussten herausfinden, ob die beiden Missionare wie die Yali Männer einen Penis haben oder nicht. (2). Sie essen Schweinefleisch und Süßkartoffeln oder nicht. Deshalb gaben sie ihnen am ersten Abend ein Schwein zu essen. (3). Sie finden heraus, ob sie in der Nacht in Gestalt von Geistern aus ihrer Hütte kommen oder nicht. Aber es gab immer noch viele Leute, die Angst hatten, sich den Missionaren zu nähern, weil ihre Haut und Haare anders waren. Sie blieben weit entfernt von den Missionaren und schauten sie an.

Nachdem die Yali festgestellt hatten, dass die Missionare Menschen wie sie waren, veranstalteten sie ein großes Schweinefest, mit dem die Missionare offiziell begrüßt und akzeptiert wurden. Zöllner schreibt:

„Der folgende Tag brachte ein großartiges Begrüßungsfest. Fünf Schweine wurden von den Yali geschlachtet und zwischen heißen Steinen gegart, dazu natürlich Süßkartoffeln und Blattgemüse. Wir erfuhren, dass die Yali ein solches Festessen *seni* nennen. Wir gaben den Besitzern der Schweine auf Anraten Polaimakwes je eine Stahlaxt. Sie waren damit sehr zufrieden. Polaimakwe und seine Leute aßen sich satt.“ (Zöllner 2013: 76).

Das Schweinefest ist ein offizieller Akt in der Kultur der Yali. Sie haben damit offiziell die Missionare und damit auch die Christianisierung in der Yalimu-Region empfangen. Alle Riten in der Yali-Kultur wurden mit einem Schweinefest abgeschlossen als Zeichen, dass alle Menschen als Teil des sozialen Lebens der Gemeinschaft anerkannt sind. Damit wurden

Zöllner, Vriend, Bentz und andere Missionare nicht mehr als Fremde, sondern als Teil der Yali-Gemeinschaft akzeptiert und anerkannt.

Beim Jubiläum am 24. März 2011 in Poronggoli sprach Zöllner einen Gruß, eine kurze Botschaft. Ich (Verfasser) habe gesehen, dass viele Menschen in diesem Gottesdienst weinten, weil sie bewegt und ergriffen waren. Ein Mann namens Wemby Pahabol, ein Lehrer der Grundschule in diesem Dorf, reagierte und sagte das Folgende:

1. Niyon, hat ket waharuk sinagma niren hambahuwag fug. Ninikni ulug sen haptuk suwag.
2. O tiya nohomin uwagma wene su atisi. 3. Hat tiya weregma oho niren hubam siag ane turukuk fug. 4. O ik Sibi ikma teko larisiyon tuma amu, fobikmu teko larisi. 5. Ketiya re sabal atikinteg wahan, niren te hat we nit ninim o Yalimu tuma wilaruhun ulug wilahe. 6. Hebe siyag atuk hiyahuk, nininggiken seneko, ninahen wali tuma fam yale fahakuk. 7. Hamigmu ita nit yet haruk lamuhuk, nunumalikisiyen, nunumbusiye oho hamigmu tu yet hiyaruk lamuhup. 8. Hebeyet, hahimeyet nit ninim o Yalimu tuma wilaruhun peruk lahe. 9. Inte nungge fahet o Jerman atumu lamihin? Siag aruhunmu ap Yali sayen hamig hiya waruhu?

1. Vater, als du das erste Mal hierher kamst, haben wir dich nicht verlassen. Wir akzeptierten dich hier als unseren Vater. 2. Wir sagten: „Schlaf in diesem Haus!“ Dann ist das Evangelium hier gewachsen und viele andere Entwicklungen sind eingetreten. 3. Solange du hier warst, haben wir nichts getan, was dein Herz beunruhigt hätte. 4. Die Probleme, die später hier im Sibi-Tal entstanden sind, sind andere Probleme. 5. Jetzt bist du alt und kommst einfach zurück und siehst uns hier. Wir möchten, dass du hier in Yalimu bei uns bleibst. 6. Wenn du alt bist und stirbst, werden wir deinen Körper mit unseren eigenen Händen heben und hier mit unserem Kasuarine-Holz verbrennen. 7. Wir wollen dein Grab sehen, unsere Kinder und unsere nächsten Generationen werden auch dein Grab hier sehen, 8. dein Körper, deine Seele und dein Geist bleiben bei uns hier in Yalimu, wir denken es immer und sagen es auch. 9. Aber warum solltest du nach Deutschland zurückkehren? Wer von den Yali wird dorthin kommen und dein Grab dort sehen?

Nachdem Wemby Pahabol dies gesagt hatte, weinten alle Leute im Gottesdienst und niemand konnte seine Tränen zurückhalten. Sie weinten wie bei einem Todesfall. Ich sah dies als Ausdruck einer emotionalen Verbindung zwischen Missionaren und den Yali, die im Laufe der Arbeit und der Anwesenheit der Missionare in der Yalimu-Region gewachsen ist. Missionare und Yalis akzeptieren einander und erkennen sich als gleiche Menschen an. Die Yali akzeptierten nicht nur das Evangelium und den christlichen Glauben, sondern auch die Missionare selbst und ihre Familien als Menschen wie sie selbst. Ebenso akzeptierten die Missionare die Yali und ihre Kultur. So entstand diese emotionale Beziehung.

Obwohl die Anwesenheit von Missionaren auch einige der indigenen Identitäten veränderte, zum Beispiel die Initiation und die alte Religion, war die Anwesenheit der Missionare sehr wichtig für uns. Sie kamen in unser Leben, sie wohnten mit uns zusammen und arbeiteten für uns. Sie bewirkten Friedensschlüsse zwischen verfeindeten Dörfern. Sie öffneten

uns den Weg aus der Isolation, indem sie Landebahnen für Kleinflugzeuge bauten. Sie brachten uns Bildung, Gesundheit, Wirtschaft und den christlichen Glauben. Sie legten den Grundstein für eine neue Zivilisation, für Fortschritt und Entwicklung für uns, so dass wir uns gemeinsam mit anderen Papua-Völkern weiterentwickeln konnten. Ihre Geschichte, ihre Religion und ihre Kultur wurden ein Teil unseres Lebens und unserer Identität. Die Arbeit der Missionare brachte Entwicklung und Fortschritt in die indigenen Gemeinschaften, zu denen auch die Yali gehören. Daher werden sie von den Ureinwohnern akzeptiert und bleiben immer in unseren Herzen.

Anders ist es mit den Expeditionen und teilweise auch mit den Forschern und Anthropologen. Sie haben früher meistens mit der Kolonialregierung zusammengearbeitet und tun das heute mit den neuen indonesischen Kolonialherren. Nach einer Expedition 1912 klassifizierte Wollaston die Menschen der Kamoro- und Amungme-Ethnie als Pygmäen. Er beschreibt diese Menschen sehr rassistisch und diskriminativ:

„The hair is black and thick and frizzly; it never, or seldom grows long, so you do not see the ornamental coiffures characteristic of the natives of some other parts of the island... The eye of the Papuan child is the eye of any bright dark-eyed child here or elsewhere; the white of the eye is white and the iris dark and clear. But very soon the white becomes bloodshot and yellow, and the iris blurred. The expression in the eyes is a thing that haunts one by its forlornness and hopelessness; it cannot be described, but you may see it in the eyes of certain animals“ (Wollaston 1912: 110).

Wollaston vergleicht die Augen und den Blick der Menschen in Papua mit dem von Tieren. Als indigener Papua finde ich das sehr diskriminativ und rassistisch.

Auch in anderen Expeditionsberichten findet man ähnliche Vorurteile, zum Beispiel bei Hendrik Bijlmer im Hochland von Westpapua. Mulder sagte dazu: „Hendrik Bijlmer is an excellent illustration of the bankruptcy of ‘racial science’ “ (Mulder 2009: 53).

In vielen Expeditionsberichten finde ich Bezeichnungen, die ich als Indigener diskriminierende empfinde. Da ist von Pygmäen, „den kleinen Menschen“ die Rede (Wollaston 1912), oder von Kannibalen (Lévi-Strauss 2014), von Primitiven (Mead 1967; 1930 und 1935) oder von Goliath-Pygmäen (Kock 1912 in Godschalk 1993: 73-75). Man schreibt über das *Cannibal Valley* (Hitt 1962) und das Tal der Schwarzen. Man nennt unsere Kultur „primitive Kultur“ (Wingert 1962), unsere Geschichte „Mythen“ und unsere religiösen Äußerungen „Cargo-Kult“ (Kamma 1994; Strelan und Godschalk 1989). Zum Thema „Cargo-Kult“ sagte Buck, dass *cargo-cult* eine koloniale Ideologie sei und die kolonialen Anthropologen diese Ideologie begründet hätten.

Cargo-cult discourse in European ideology contributed to the definition of the exploitative relationship between Papua New Guineans and European as nature-like. It found its role in the justification and mystification of labor relations... It has functioned dialectically in the constitution of both colonized and colonizing subjects through the interrelationship between power and knowledge. With holistic systems of this sort the search for isolated cause and effect becomes meaningless. What exists is a complex web of interdependencies from which it is impossible to extract anything even approaching a linear cause and effect. Enmeshed within this web are subject with lives to live, constituted in part by their role in the power relationships in which they participate. The relationships, being dialectical, necessarily engender contradictions which people must somehow in order to live with them. Cargo-cult discourse arose to time these contradictions for the colonizers by creating a category of Papua New Guinea activity equipped with explanatory facts which permitted the definition of a colonizing „other“ as alien and at most weakly rational. Thus this contradiction inherent in colonial processes are masked, and that mask has been haunting both anthropology and Papua New Guinea ever since its creation, for its categories are misleading, its facts are shaped by the lens of colonized discourse, and its implications are pejorative. In a decolonized anthropology the magical creations of cargo arriving in Papua New Guinea would never be a central focus of study, although the exploitative relationships and the ideology involved in the production of the cargo living Papua New Guinea well be“ (Buck 2010: 36-37).

Die diskriminierenden und rassistischen Stigmatisierungen von Anthropologen und Wissenschaftlern gegenüber den Papuas haben deren menschliche Würde herabgesetzt. Damit haben sie auch eine bestimmte öffentliche Meinung über die Papua aufgebaut. Dabei verfolgten sie drei Ziele: (1). Diese Theorien wurden Gegenstand von Debatten zwischen Wissenschaftlern und Anthropologen an ihren Universitäten. (2). Die Stigmatisierungen halfen den Interessen der Kolonialherren und der Wirtschaft, denen es um die Ausbeutung unserer natürlichen Ressourcen ging. Ein Beispiel: Freeport-McMoran ist eine der größten Kupfer- und Goldminen. Sie ist gleichzeitig einer der größten Steuerzahler für den indonesischen Staat und zerstört ein alpines Gebirge und viele 100 km² tropischen Regenwald. (3). Die Stigmatisierungen führten auch zu einer öffentlichen Meinungsbildung, dass z.B. die Papuaner Kannibalen und Primitive sind.

„It is not only at home that preconceptions of anthropology and anthropologists are debated and denounced by learned Papua New Guineans. While abroad, indigenous Papua New Guineans confront anthropology as a discipline in its true cultural setting. The very word New Guinea has become so stigmatized, so to speak, that a "live" indigenous person from that region meeting Americans for the first time is barraged with unimaginable questions to confirm what is inculcated at schools and institutions: Are your family members cannibals? How traditional is your family? Are there primitive tribes? Are they Christians or pagans? Is polygamy common? Every now and again, I meet people who, when they hear that I am a Papua New Guinean, associate Ole with those mythical attributes and want to learn more about them“ (Iamo 1992: 91).

Viele Expeditionen und Forscher kamen und veränderten unsere Identität, indem sie uns fremde Namen gaben. Zum Beispiel nannten sie verschiedene ethnische Gruppen „Dani“, die Herkunft dieses Wortes ist unklar. Bromley gebraucht das Wort im Kontext der Sprache. Er schrieb:

„The dialects included in the study are of a language family now best known as Dani, languages which are spoken by perhaps 200.000 sweet potato horticulturalists in the Baliem, Hablifoerie, upper Lorenzs, Swart, Nogolo, Tinak, Ilaga and Dugindoga valleys of the Central Highlands of Netherlands New Guinea“ (Bromley 1981: 1).

Die Gebiete nannte Bromley das Dani-Sprachgebiet. Es ist bewohnt von einigen ethnischen Gruppen, darunter (1) die Hubula-Ethnie im Balim-Tal; (2) die Lani-Ethnie im westlichen Teil des Balim-Tals; (3) die Walak-Ethnie im Norden des Balim-Tals; (4) die Nduga-, Moni- und Damal-Ethnien rund um den Gipfel von Namangkawi (außer den Leuten, die Garten genannt werden); (5) die Gem-Ethnie und im Norden der Yali-Ethnie am Hablifuri-Fluss. In seinen Fußnoten sagte er: „In the Baliem Grand Valley the word (Dani), with an initial implosive, or (Lani), is a clan name, but in the western valleys it is used as a name for the language spoken there“ (Bromley 1981: 1). Lani ist der Name einer Ethnie, aber auch der Name eines Klans im Balim-Tal, während der Name der Ethnie im Balim-Tal Hubula ist. Ihr Wohngebiet heißt dementsprechend Hubulama. Die Namen beziehen sich auf die Schöpfungsgeschichte, als *Yeli* auf seinem Weg nach Westen zum *Ferawe*-Berg wurde. Hier wurde *Yeli* zu *Naruekul*, der Menschen, Tiere und die ganze Natur in diesem Tal erschuf. Die Menschen, die in den westlichen Teil des Balim-Tals gingen, wurden Lani genannt. Lani bedeutet wörtlich ‚geht‘. Diejenigen Menschen, die sich im großen Tal niederließen, wurden Hubula genannt. Der Begriff Hubula ist eine Ableitung des Wortes *hut* oder *hutlaho* in der Hubula-Sprache, was wörtlich bedeutet ‚wir sitzen hier‘ oder ‚wir bleiben hier‘.

Die Bezeichnung „Dani“ oder „Western Dani“ für den Lani-Stamm wurde auch von einigen Lani in ihren Büchern kritisiert:

"Die Bezeichnung „Dani“ für die Lani-Ethnie wurde von den Lani selbst nicht verstanden. Sie wussten nicht, was Dani meinte. Die Benennung als Dani von einem Außenseiter ist Ausdruck der Belästigung und Beleidigung des Stolzes der Lani-Leute." (Wenda et al 2009: 8).

Die Expeditionen und Forscher kamen und gaben uns Namen, die nicht unserer Identität entsprachen. Diese falschen ethnischen Klassifizierungen und Namen wurden dann in verschiedenen wissenschaftlichen Artikeln, Büchern und Massenmedien international

veröffentlicht und als die Namen unserer ethnischen Gruppen bezeichnet. Wir empfinden es als peinlich, dass Wissenschaftler in ihren Büchern immer noch falsche Bezeichnungen benutzen, zum Beispiel Stammesbezeichnungen wie „Dani“ oder geographische Namen wie Carstenz-Gipfel, Cycloop-Berg, Humboldt Bay, und so weiter.

Jan Carstenz war ein holländischer Seefahrer. 1623 segelte er entlang der Südküste Neuguinas. Mit seinem Fernglas sah er den Schnee bedeckten Nemangkawi-Gipfel und nannte ihn mit seinem eigenen Namen Carstenz-Spitze. (Mansoben 1995). Nemangkawi ist der eigentliche Name dieses Berggipfels in der Amungme-Sprache, die Amungme sind die Besitzer dieses Berges. Nemangkawi bedeutet die Spitze des Pfeils, weil die Spitze des Berges der scharfen Kante eines Pfeils ähnlich ist. Louis-Antoine de Bougainville kam 1768 in die Gegend des heutigen Jayapura und sah den Dobonsolo-Berg, der ihn an den Riesen *Cycloop* aus der griechischen Mythologie erinnerte. Daher erhielt der Berg den Namen *Cycloop* und wird bis heute so genannt (Mansoben und Morin 2010: 26).

Der eigentliche Name des Berges ist Dobonsolo oder Robongholo in der Sentani-Sprache. Robong ist der Name einer Frau in der Sentani-Mythologie, während Holo eine Gruppe oder eine Generation im Migrationsprozess in der Vergangenheit bezeichnet. Die Frau Robong gehört zur zweiten Generation der Menschen, die im Sentani-Gebiet lebten. Eines Tages ging sie in Richtung Norden und verwandelte sich in den Berg. Daher heißt der Berg *Robongholo*. Im Laufe der Entwicklung der Sentani-Sprache änderte sich das Wort Robongholo in Dobonsolo (Peyon 2013: 28-32).

Am 12. August 1827 kam Jules-Sébastien-César Dumont d'Urville in der Imbi-Bucht (heute Jayapura) an. Die beiden Seiten der Imbi-Bucht sind die Landzungen Suaya und Suar. Dumont d'Urville nannte die Bucht Humboldt-Bucht, um den deutschen Forscher Alexander von Humboldt zu ehren. (Mansoben und Morin 2010: 26-36).

Jared Diamond (2013: 142-153) beschrieb den Konflikt in der Dani (Hubula) - Gesellschaft im Balim-Tal. Er behauptet, dass – statistisch gesehen - die Anzahl der Getöteten in den Kriegen der Dani in einem bestimmten Zeitraum höher war als die Getöteten im Zweiten Weltkrieg. Er schreibt:

“Ja, gemessen an der absoluten Zahl der Toten, war der Krieg bei den Dani tatsächlich winzig. Aber die am zweiten Weltkrieg beteiligten Staaten hatten auch eine viel größere Bevölkerung und boten damit viel mehr potentielle Opfer als die beiden Allianzen im Krieg zwischen Wilihiman und Widaia. Zu diesen Allianzen gehörten insgesamt vielleicht 8000 Personen, die Hauptbeteiligten am zweiten Weltkrieg dagegen hatten eine Bevölkerung, die zwischen einigen Zigmillionen und nahezu einer Milliarde lag. Die relativen Opferzahlen – das heißt der Anteil der Getöteten an der Gesamtbevölkerung – lag bei den

Dani mindestens ebenso hoch wie in den Vereinigten Staaten, den europäischen Staaten, Japan oder China während der Weltkriege. Die elf Menschen aus den beiden Dani-Allianzen, die zwischen April und September 1961 allein an der Südfront der Gutelu ums Leben kamen, stellten ungefähr einen Anteil von 0,14 Prozent der Gesamtbevölkerung dieser Allianzen dar. Das ist ein größerer Anteil als in der blutigsten Schlacht an der Pazifikfront während des Zweiten Weltkrieges (0,10 Prozent): In der dreimonatigen Schlacht um Okinawa, in der Bomber, Kamikazeflieger, Artillerie, und Flammenwerfer eingesetzt wurden, kamen ungefähr 264.000 Menschen (23.000 amerikanische Soldaten, 91.000 japanische Soldaten und 150.000 Zivilisten von Okinawa) ums Leben, die Gesamtbevölkerung der Vereinigten Staaten, Japan und Okinawas lag damals bei rund 250 Millionen" (Diamond 2012: 152).

Diese Schlussfolgerung ist fragwürdig und für uns Hochlandleute diskriminierend. Die Bevölkerungszahl der Allianzen von 8000 ist eine Schätzung, sie ist keinesfalls bewiesen. Auch die Namen der Allianzen sind nicht korrekt wiedergegeben, zum Beispiel Widaia, Wilihiman und Gutelu. Im Balim-Tal gibt es die Allianzen Wita-Waya, Wilil-Himan, und Logo-Mabel oder Kurelu. Dies zeigt, dass Diamonds Wissen über die Menschen und die Kultur der Hubula sehr lückenhaft ist. Diskriminierend finden wir die Schlussfolgerung, dass die Hubula kriegslüstern, rücksichtslos und brutal waren.

Einige Informanten erzählten, dass Jared Diamonds von der US-amerikanischen Gold- und Kupfermine Freeport unterstützt wurde. Meine Freunde, die bei Freeport arbeiten, erklärten, dass einige seiner Forschungen von Freeport finanziert wurden, daher können seine Schriften zumindest erklären oder gar rechtfertigen, warum Freeport mit Hilfe der indonesischen Armee so brutal gegen die Amungme, Kamoro, Dani und Damal vorgegangen ist. Im Zuge der Umsiedlung und Landenteignung sind zahllose Verbrechen an der indigenen Bevölkerung begangen worden. Das Unternehmen ist eine der Wurzeln des Konflikts und des Verrats der nationalen Unabhängigkeit Papuas bis heute. Der Arbeitsvertrag zwischen Freeport und der indonesischen und der amerikanischen Regierung wurde schon 1967 abgeschlossen, bevor Papua ein Teil Indonesiens wurde. Wegen der Goldinteressen von Freeport zwangen die Amerikaner die Niederlande und die Vereinten Nationen, Papua durch das so genannte Referendum von 1969 an Indonesien abzutreten.

Seit Indonesien mit seinem neokolonialen System in Papua Einzug gehalten hat, werden unsere Geschichte, unsere Kultur und unsere Identität systematisch überfremdet und zerstört. Die Namen von Straßen, Städten, Flüssen, Bergen und Meer wurden durch die Namen von indonesischen Personen und Orten ersetzt. Diese Überfremdung und Eliminierung der Identität sind ein Teil des Genozids, des Kolonialismus und Wissensimperialismus, die in der Vergangenheit von Expeditionen und Forschern der Kolonialzeit durchgeführt wurden und bis heute von der indonesischen Regierung praktiziert werden. Wissensformen des Kolonialismus

und Imperialismus müssen entdeckt und widerlegt werden, um die ursprüngliche Identität, Existenz, Analyse und den Aufbau von Wissen aus der indigenen Perspektive wiederherzustellen.

Viele Forscher wie Jared Diamonds und andere Anthropologen von außen wollen mit ihren Arbeiten ihre eigene Karriere aufbauen. Sie sammeln Daten bei den indigenen Völkern und kehren damit in ihr Land zurück. Ihre Arbeiten wie Artikel, Bücher und Filme werden nicht den indigenen Gemeinschaften zurückgegeben. Ihre Schriften sind oft in einer Sprache geschrieben, die den indigenen Menschen nicht zugänglich ist. Die Ergebnisse dieser Forschungen tragen nicht zur Entwicklung der indigenen Gemeinschaften bei. Indigene Forscher müssen feststellen, dass man im Ausland oft mehr über die eigene Ethnie weiß als die Menschen selbst. Indigene Menschen erfahren keine Hilfe in ihrem Leben in Form von Entwicklung, Bildung, Gesundheit oder Veränderungen, die ihre Lebensbedingungen aufgrund der Ergebnisse dieser Forschungen verbessern. In diesen Fällen werden die indigenen Völker wirklich zu Objekten, die zum Nutzen der Forscher und zur Entwicklung ihres Wissens ausgebeutet werden.

Anders war es mit den Büchern der Missionare, wir bekamen die Bücher schneller, sie übersetzten sie ins Indonesische oder in die Yali-Sprache. Sie verteilten ihre Schriften in den Kirchen, in den Dörfern, oder die Bücher wurden in Buchhandlungen verkauft oder in kirchlichen Einrichtungen angeboten. (z.B. Zöllner 1977, indonesische Ausgabe 2010; Zöllner 2017, Bentz 1989, indonesische Ausgabe 2012).

Andererseits haben einige Forscher und Anthropologen in Papua wichtige Anregungen für die indigenen Menschen erbracht. So haben zum Beispiel Heeschen und Schiefenhövel ein indigenes Kulturmuseum in Eipomek gegründet, und Heeschen veröffentlichte das Wörterbuch Eipo-Deutsch und die Schöpfungsgeschichten, Mythen und Märchen in seinen Büchern in Eipo und in deutscher Sprache (Heeschen 1990; 2015). Eben Kirksey hat seine Ph.D.-Dissertation und andere Artikel über den Kampf um die Unabhängigkeit Westpapas geschrieben (Kirksey 2008; Kirksey und Harsono 2008). Kirksey arbeitet auch als Aktivist für die Unabhängigkeit Westpapas. Seine anthropologischen Annäherungen sind sehr wichtig für die indigenen Papua und ihre Existenz.

Die Leute in Papua wissen bereits, dass andere Forscher und Anthropologen, die unsere Kultur erforschen, nicht dazu beitragen, die politische Krise zu überwinden, der wir unter der indonesischen Besatzung mit ihrem Neokolonialismus gegenüberstehen. Einer von Kirkseys Informanten namens Waropen erinnerte ihn daran, dass die von ihm gesammelten Daten kein Kissen zum Ausruhen sein dürften:

„I sat up as the conversation suddenly grew heated. Initially I quibbled with Waropen about my anonymous sources: *Surely there are cases in human rights reporting where the identity of survivors and witnesses must be protected.* After getting tired of arguing my case and justifying my research, I rested back on my elbows to listen. *Don't use your data as a pillow and go to sleep when you get back to America,* Waropen insisted. *Don't just use this as a bridge to your own professional opportunities*” (Kirksey 2008: 15-16).

Sein intensiver Kontakt mit vielen Papua motivierte und forderte Kirksey heraus, sich für die Unabhängigkeit Papuas einzusetzen. Er studierte mit uns zusammen an der Cenderawasih Universität. Eines Tages holte ich ihn in Sentani ab und wir fuhren mit dem Motorrad nach Abepura zur Universität. Unterwegs wurden wir fast von einem Auto der indonesischen Armee angefahren. Kirksey sah auch das so genannte „blutige Biak“-Massaker im Jahr 2000, bei dem viele Papua vom indonesischen Militär getötet wurden. Diese Erfahrungen haben Kirksey zu einem neuen anthropologischen Ansatz geführt, der sich von dem Ansatz anderer Anthropologen unterscheidet. Seine Forschungsarbeit setzt sich mit den humanitären Themen auseinander und hilft indigenen Völkern. Kirksey erzählte weiter:

“Waropen asked me to rethink what counted as “data” in cultural anthropology. He was prompting me to be a better, more authoritative, translator. ... Waropen was challenging me to know about things that mattered and to know them well. This confrontation at my going away party prompted me to translate underrepresented forms of knowledge into legible narratives that might travel abroad. ... Waropen was prompting me to stick to the facts, more narrowly construed. He was also demanding that I take concrete action. This confrontation led me to think about how I might begin to do more than just write words—how I might begin to bring my knowledge about West Papua to the seats of global power“ (Kirksey 2008: 16-17).

Anthropologen sollten mit ihren Forschungen indigenen Völkern helfen und gegen die Ausbeutung und Unterdrückung von Kolonialisten und Kapitalisten eintreten. Auf diese Weise könnten Forschungsdaten und Forschungsergebnisse nützlich sein für die Entwicklung der Wissenschaft an den Universitäten, aber auch für die indigenen Völker selbst, für die Entwicklung ihrer Identität und ihres Wissens. Ein Anthropologe sollte die Wünsche der indigenen Gemeinschaften kennen, sie niederschreiben und sich an Aktionen beteiligen, um die Wünsche der indigenen Menschen zu verwirklichen.

Emma Kluge ist eine Anthropologiestudentin, die in Flüchtlingslagern in Papua-Neuguinea über den Kampf der Papua forscht. Sie sagte, dass sie viel vom Kampf der Westpapua-Leute gelernt habe. Sie beschreibt den Kampf als Leidenschaft und als Ziel der Papua. Emma Kluge schreibt:

„Although I knew these events were real and impacted the lives of real people, the severity of their impact is dulled when you encounter them only in documents and as words on a screen. As I sat out in the heat and humidity the next day listening to stories of men and women who had experienced Indonesia’s colonisation of West Papua and hearing about their suffering, their fear and their sacrifice, everything took on a whole new vividness. At the end of each interview I asked the participants: 'is there anything else you would like to add before we end?' And each time, they would look me in the eyes and urge me to tell their stories to the world, to tell people about the suffering of the West Papuan peoples still in West Papua and to not give up the fight for West Papuan independence. ...I’ve learnt a lot about the history I’m studying and gained a different perspective on my thesis and these historic events. I think the biggest thing I’ve learnt from the West Papuans here in Papua New Guinea is how to live with passion and purpose.“ (Kluge 2018). <https://www.emmakluge.com/blog>. Download 10 September 2018).

Kirksey und Kluge haben eine neue, andere anthropologische Perspektive, die sich auf die Wünsche, Hoffnungen und Ziele der indigenen Völker für ihre Freiheit und Frieden konzentriert. Anthropologen, Linguisten, Biologen, Ethnobotaniker und andere sollten von ihnen lernen. Der Mittelpunkt der anthropologischen Forschung ist der Mensch und seine Kultur. Anthropologen sollten nicht nur die Kultur untersuchen und sie nur für ihre eigenen akademischen und beruflichen Interessen nutzbar machen. Sie sollten auch über Unterdrückung durch Kolonialismus, Kapitalismus und andere Mächte sprechen. Dann könnten indigene Anthropologen Forschungsmethoden und Wissenschaft aus ihrer eigenen Perspektive entwickeln, Fehler von externen Forschern korrigieren und signifikante Beiträge für die internationale Forschung liefern.

In dieser Dissertation habe ich mich als Anthropologe und gleichzeitig als Individuum meiner eigenen Kultur gestellt. Auf der einen Seite schreibe ich als Indigener über meine Erfahrungen, Gefühle, Wünsche und Ansichten auf unser Leben und unsere Kultur. Auf der anderen Seite ist diese Dissertation eine Perspektive der Yali, die ihr Leben und ihre Kultur betrachten. Als Anthropologe sammelte ich die Daten, ordnete sie und schreibe sie in den Kategorien der anthropologischen Wissenschaft nieder. Ich erwarte, dass dies einerseits zur Weiterentwicklung des Wissens über meine Kultur beiträgt. Auf der anderen Seite erhoffe ich mir globale Solidarität, damit die Leiden, Wünsche, Gefühle und Hoffnungen der Papua für ihre Zukunft bekannt werden. Die ermutigenden Stimmen einiger Anthropologen, die zu Westpapua geforscht haben, sollen weltweit gehört werden und zu Solidaritätsaktionen für den Unabhängigkeitskampf der Völker Papuas führen (siehe Peyon 2009; 2017 und 2018).

In Kapitel zwei und drei beschreibe ich meine Geschichte, mein Familienleben und meine Kindheit im Dorf. Insbesondere in Kapitel drei werden meine Erfahrungen und die anderer Menschen in meinem Dorf und anderen Gebieten in ganz Papua geschildert. Wie in meinem

Dorf operierte das Militär in vielen anderen Gebieten Westpapas. Seit 1963 ist unser Land besetzt; die Situation hat sich zwar in über 50 Jahren verändert, aber nicht verbessert. Der beschriebene Zustand ist ein Beispiel, so oder ähnlich erging es allen Menschen, die während der indonesischen Militäroperationen aufwuchsen.

In Kapitel drei folgen meine Erfahrungen als Schüler und Student in der Hauptstadt der Provinz Papua, Jayapura. Meine Freunde und ich waren die erste Generation der Yali, die studieren konnte. Wir erlebten viele Schwierigkeiten und Herausforderungen wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Art. Wir erlebten Diskriminierung und Vorurteile, hatten Träume und auch Hoffnungen während unseres Studiums. In dieser Zeit erwachte unser politisches Bewusstsein, wir wurden uns unserer Identität als Berglandpapua bewusst.

Im vierten Kapitel werden einige Elemente der Kultur im Allgemeinen in Bezug auf soziale Struktur und Verwandtschaft, Wert und Bedeutungen des Schweins und das Schweinefest, die Saison der roten und weißen Früchte der Pandanus in unserem Gebiet beschrieben. Im fünften Kapitel werden die Märchen und Geschichten als Bilder des menschlichen Lebens, der Weltanschauung, der Kultur und der Natur, des Lebens und der Zukunftsperspektiven beschrieben. Kapitel sechs beschreibt Lieder voller Schönheit und Phantasie, Bilder von der Welt und der Natur und ein Leben voller Symbole und ihrer Bedeutungen. Es werden Symbole, Metaphern und ihre Bedeutungen in Liedern und Gedichten dargestellt, die ihre Welt beschreiben und Botschaften an andere vermitteln.

Den Abschluss der Arbeit bilden Schlussfolgerungen über das Wissen aus unserer Perspektive als indigene Gemeinschaft.

Meine Erfahrungen und Gefühle während der neokolonialen Besetzung unseres Landes durch Indonesien ermutigten mich, aktiv zu werden. Während meines Studiums an der Universität war ich an friedlichen Demonstrationen beteiligt; wir wollten unser Leiden in der Öffentlichkeit zum Ausdruck bringen. Als ich die Chance bekam, an der Universität als Dozent zu arbeiten, nahm ich an einigen Forschungsprojekten teil. Dabei besuchte ich viele Dörfer und hörte die Beschwerden und Wünsche unserer Papua-Gemeinschaften und sah ihr Leben aus erster Hand. Dabei wurde mir als Anthropologe bewusst, dass die gesammelten Daten nutzlos sind, nur in toten Worten niedergeschrieben. Sie wurden nur dazu benutzt, meine Professionalität zu erhöhen.

Ich benutze mein anthropologisches Wissen, um anderen über das Leben der Papua zu erzählen. Meine Erfahrungen und Informationen, die in dieser Dissertation niedergeschrieben wurden, sollen andere Anthropologen einladen, den Kampf und die Entwicklung des Nationalismus in Papua zu erforschen und globale Aufmerksamkeit auf diese Daten zu lenken.

Viele Aspekte des Kampfes der Papua sollten von Anthropologen und anderen Forschern untersucht werden. Die Themen vom Kampf der nationalen Befreiung der Papuas in den Wäldern, von Demonstrationen und Massenmobilisierung in den Städten, vom Aufstieg der jüngeren Generation und Studenten an Universitäten und von den ganz neuen Freundschaften, die dabei entstanden sind, sollten von Anthropologen bearbeitet werden. Dazu gehören auch Dekoration, Kleidung, Schmuck und verschiedene Fähigkeiten, zum Beispiel Schreiben an Wänden, auf Bannern und in Broschüren. Diese Entwicklungen bedürfen der Aufmerksamkeit der Anthropologen.

Aus diesem Grund habe ich mit den von mir gesammelten Daten Artikel und Bücher geschrieben und veröffentlicht, um aufzuklären, Bewusstsein zu schaffen und meiner Nation einen Platz in der Diskussion zu verschaffen. Ich brachte auch die Daten an die Universität und diskutierte sie mit meinen Studenten. Einige Male hielt ich Seminare über die Unabhängigkeit Westpapas. Ich meinte, meine Leute sollten sich mit dem Leben, Leiden und der Kolonisation beschäftigen, darüber lesen, sie verstehen und analysieren. Sie sollten sich entscheiden, welche Zukunft sie sich wünschen, und für die Zukunft unserer Nation kämpfen.

Die Bedingungen, unter denen ich aufgewachsen bin und die ich in dieser Dissertation beschrieben habe, haben mich zu einer anderen Perspektive geführt als die, welche die bisherigen Forschungen zu Westpapua bestimmten. Für mich ist ein Anthropologe nicht nur ein Forscher, der Daten mit toten Wörtern niederschreibt. Anthropologie dient nicht nur der Entwicklung von naturwissenschaftlichen und anthropologischen Theorien, die in Universitäten sterben. Anthropologen erhöhen nicht nur ihre Professionalität mit den gesammelten Daten. Wenn sich Forschung nur darauf beschränken würde, dann sind die Menschen nur Objekte, die von Anthropologen und anderen Forschern für ihre Interessen ausgebeutet werden. Die Ergebnisse solcher Studien werden den indigenen Völkern keinen wirklichen Nutzen bringen.

KAPITEL EINS

EINFÜHRUNG

A. Autoethnographie

Diese Dissertation ist eine persönliche Beschreibung der Geschichte meines bisherigen Lebens. Ich versuche damit die Erfahrungen, Einsichten, Perspektiven, Gefühle, Werte und Normen zu beschreiben und zu reflektieren, die mit meinem Leben und meiner Kultur verbunden sind. Man nennt diese Art der Darstellung und Reflexion auch eine autoethnographische Beschreibung. Autoethnographie ist eine Methode, Kulturen aus der Perspektive persönlicher Erfahrungen zu beschreiben.

„Autoethnographie ist ein innovativer qualitativer Forschungsansatz, der sich darum bemüht, persönliche Erfahrung (*auto*) zu beschreiben und systematisch zu analysieren (*grafe*) und kulturelle Erfahrung (*ethno*) zu verstehen“ (Chang 2008).

Autoethnographie ist auch oft mit Autobiographie verbunden, die sich als persönliche Erfahrungen von Sprache, Geschichte und Kultur beschreibt. Autobiographie wird wie folgt definiert:

"Autobiographie ist das Zusammenspiel des introspektiven, persönlich engagierten Selbst mit kulturellen Beschreibungen, die durch Sprache, Geschichte und ethnographische Erklärung vermittelt werden“ (Ellis and Bochner 2000:742)

Die zweite hier zitierte Definition legt mehr Wert auf die Studie einer persönlichen Autobiographie als auf Autoethnographie. Autobiographie ist auf die Beschreibung des Persönlichen zentriert, während in der Autoethnographie stärker die Sprache, Geschichte und Kultur im Vordergrund stehen. Autoethnographische Studien beschreiben persönliche Erfahrungen, die ein Einzelner erlebt hat, sie können auch die Ansichten und die Perspektiven einer kulturellen Gemeinschaft ausdrücken. Ein autoethnographischer Schreiber kann zwei Perspektiven vertreten. Erstens kann er Erfahrungen, die er persönlich erlebt, gefühlt und gehört hat, beschreiben, zweitens kann er die Ansichten und Perspektiven einer Kulturgemeinschaft beschreiben. Hier nimmt der Autor selbst die Position eines Informanten ein. Er ist selbst Beobachter der Kultur. Er kann seine eigene Beziehung zu seiner Kultur mit Elementen des sozio-kulturellen Lebens der Gemeinschaft beschreiben. Man kann diese Art der Beschreibung

mit Danahay wie folgt nennen: „Rewriting the Self and the Social“ (Danahay 1997 in Chang 2007: 2).

Der Begriff Autoethnographie ist nicht nur auf die Beschreibung des Autoethnographers selbst beschränkt, sondern umfasst den gesamten Kontext des sozialen und kulturellen Lebens, der gleichsam zur Selbstidentität in einer Gesellschaft geworden ist. Heider (1975) hat den Begriff so definiert, dass “self did not mean the ethnographer self, but rather the informant self“ (Chang 2007: 2). So gibt es hier zwei wichtige Dinge, nämlich: der Ethnograph selbst und der Informant selbst. Der Ethnograph schreibt autoethnographisch über sich selbst auf der Grundlage seines Verständnisses und seiner Erkenntnis der Kultur. Die autoethnographische Studie enthält nicht nur die persönlichen Ansichten und Perspektiven des Autors, sondern auch die allgemein bekannten Ansichten und Perspektiven der ganzen Gemeinschaft in dieser Kultur. Das sozio-kulturelle Leben einer Gemeinschaft, das gleichsam zur Gewohnheit geworden ist, wird beschrieben. Dazu gehört auch der sozio-kulturelle Kontext, den der Autor selbst erlernt hat, den er gesehen, gefühlt und den er verstanden hat. Der sozio-kulturelle Kontext ist das kollektive Eigentum der Kultur geworden.

Autoethnographische Beschreibung kann auch als eine Reflexion der ethnographischen Beschreibung anthropologischer Theorien über mehrere Jahre angesehen werden. Sie ist eine Form von Ethnographie in der kognitiven Anthropologie. Sie ist ein Konzept in der sozialwissenschaftlichen Forschung im Rahmen pluralistischer internationaler Beziehungen. Jackson hat festgestellt,

dass „Reflexivität eine unverwechselbare ‚philosophische ontologische Wette‘ ist, die neben anderen kognitiven Ansätzen in den internationalen Beziehungen (”Neopositivismus”, ”kritischer Realismus” und ”Analytizismus”) in einer offenen, pluralistischen Konzeption sozialwissenschaftlicher Forschung einen ebenso legitimen Ort beanspruchen kann“ (Jackson 2011 in Ataya 2014: 2).

Das Studium der Autoethnographie stärkt die Reflexion gegen Forderungen objektivistischer Ansichten in der Wissenschaft. Autoethnographie kann als Studium der Reflexion verstanden werden. Ataya sagte, dass eine „starke Reflexivität“ die Haltung des Autors klärt und die Herausforderungen, denen er gegenüber steht, verdeutlicht. Eine Analyse der Autoethnographie und Autobiographie zeigt unterschiedliche reflexive Varianten auf. Sie bilden einen besonders nützlichen Rahmen für die Darstellung des Themas. Weil die starke Reflexivität den objektivistischen Ansätzen sowohl auf epistemisch-ontologischer als auch auf politisch-ethischer Grundlage entgegensteht, verpflichtet sie uns, die Frage des Pluralismus aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten (Ataya 2014:2). Autoethnographie als Beschreibung

von Reflexionen inspiriert eine poststrukturalistische Anthropologie. Sie konzentriert sich auf den Autor selbst. Er stellt dar, wie sich die Dinge in seinem eigenen Herzen bewegen. Er analysiert seine eigenen Strategien, sich selbst zu finden, sich selbst zu kritisieren, für sich selbst zu entscheiden, sich selbst und seine eigenen Gewohnheiten zu bewerten (Nazaruk 2011:2).

Autoethnographie beschreibt ethnographische Zusammenhänge mit Gefühl und Verständnis für die sozialen Bedeutungen von Elementen der Kultur. Ellis formuliert die Aufgabe des Autoethnographers wie folgt:

„Autoethnographers reflexively examine their own feelings, meanings and understandings of the social world in order to connect the autobiographical and personal to the cultural, social and political” (Ellis 2004: xix in Dumitrica 2010:2).

Autoethnographie ist eine Reflexion, die die persönlichen und gemeinschaftlichen Informationen in einem bestimmten sozialen Kontext darstellt. Autoethnographen reflektieren über die historischen, sozialen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bedingungen ihres Lebens und über Perspektiven des gesellschaftlichen Lebens in der Zukunft. Fünf Elemente sind die Grundlage einer autoethnographischen Analyse, nämlich: (a) vollständige Darstellung des Status derer, die an der Forschung beteiligt sind; (b) analytische Reflexivität; (c) deutliche Erkennbarkeit in den Erzählungen des Forschers selbst; (d) Dialog mit den Informanten außerhalb des Selbst; (e) Engagement für eine Analyse der Theorien (Anderson 2006:7)

Mit autoethnographischen Studien können unterschiedliche Perspektiven der Anthropologie beschrieben werden, zum Beispiel durch indigene Autoethnographen. Autoethnographische Beschreibungen durch Indigene selbst zeichnen deutlich andere anthropologische Perspektiven der indigenen Gesellschaft. So wird die Kenntnis dieser indigenen Gesellschaft sich deutlich unterscheiden von dem anthropologischen Wissen, das bisher über diese bekannt war. Denn im Allgemeinen stammen die schon bekannten anthropologischen Theorien von Beobachtern, die von außerhalb der indigenen Gemeinschaft kommen. Sie sammeln so genannte Felddaten und konstruieren dann Theorien in Übereinstimmung mit ihrer jeweils eigenen Perspektive. Manchmal konstruieren sie ihre Ergebnisse entsprechend den eigenen Wünschen und Vorlieben. So entsteht anthropologisches Wissen, das sich deutlich unterscheidet von den eigenen Sichtweisen der jeweiligen indigenen Gemeinschaften.

So können Forschungsergebnisse als Werkzeug der Kolonisierung indigener Menschen und ihrer Umgebung eingesetzt werden. Daher wird aus der Perspektive der Indigenen solche

Forschung oft mit dem Kolonialismus verbunden. Viele indigene Gemeinschaften in der Welt verbinden in ihrem historischen Gedächtnis die anthropologische Forschung mit dem Kolonialismus und Imperialismus. Die indigenen Wissenschaftler kritisieren daher die anthropologischen Perspektiven von außen und schlagen neue Ansätze vor. Aus der indigenen Perspektive muss daher die Methodik und das Denken entkolonisiert werden (Smith 1999; Graham 2003); indigene Weltsicht versus Epistemologie des Rassismus (Scheurich & Young 1997); die Forschung soll das Ziel haben, die Kultur zu sichern und vor Fehlinterpretationen zu schützen (Archibald 1992; Moody 1993). In diesem Kontext wurde die Autoethnographie als eine Alternative angesehen, damit die Ausgewogenheit der anthropologischen Kenntnisse gewahrt bleibt. So werden die Wünsche der indigenen Menschen nach einer eigenen Sichtweise auf ihre Kultur berücksichtigt.

Im Zusammenhang mit der indigenen Perspektive sagte Linda Smith, dass „wir in dieser Weise unsere Konzepte und Weltanschauungen orientieren sollten. Nur so werden wir die Theorien und Studien aus unserer eigenen Perspektive wirklich verstehen“ (Smith 1999: 39). Dann können die indigenen Intellektuellen Theorien entkolonialisieren, durch die sie vorher kolonialisiert wurden. Sie entwickeln Methoden und Erkenntnistheorien (Epistemologien) aus ihrer eigenen indigenen Perspektive.

Der Ansatz einer indigenen Entkolonialisierung verwirft natürlich nicht alle Theorien und Methoden, die von außen kommen und die verantwortlich sind für die Kolonialisierung. Nicht alle Theorien und Methoden dürfen mit der Kolonialisierung in Verbindung gebracht werden. Doch die Kenntnis der Perspektiven der Indigenen ist sehr wichtig, damit ihre Interessen berücksichtigt werden können. Zu Recht schreibt Smith:

„Die Entkolonialisierung bedeutet aber nicht und hat nie eine völlige Ablehnung aller Theorien, Forschungen oder westlichen Erkenntnisse bedeutet. Vielmehr geht es darum, unsere Anliegen und Weltanschauungen zu zentrieren und dann die Theorie und Forschung aus unseren eigenen Perspektiven und für unsere eigenen Zwecke zu erkennen und zu verstehen“ (Smith 1999: 39).

Das anthropologische Wissen ausschließlich aus indigener Perspektive oder ausschließlich aus nicht-indigener Perspektive ist nicht in der Lage, die Vielfalt der Probleme einer indigenen Gemeinschaft zu erfassen. Daher ist es für die zukünftige Entwicklung der Anthropologie wichtig, einen Ansatz zu finden, der beide Perspektiven miteinander verbindet.

B. Die Methoden in dieser autoethnographischen Studie

Eine autoethnographische Studie bedient sich der Methode, den Autor als Forschungsgegenstand in den Mittelpunkt zu stellen. Sie hat das Ziel, die Erkenntnisse, Erfahrungen und Eindrücke des Autors als eine Repräsentation des sozialen und kulturellen Lebens zu verstehen. Durch die autoethnographischen Beschreibungen werden Daten gesammelt, die dann analysiert und interpretiert werden müssen.

„Sie sammeln Felddaten durch Teilnahme, Selbstbeobachtung, Interview und Prüfung von Dokumenten; sie überprüfen die Daten durch Vergleiche von Quellen und Inhalten; sie analysieren und interpretieren die Daten, um die kulturellen Bedeutungen von Ereignissen, Verhaltensweisen und Gedanken zu entziffern; sie schreiben Autoethnographie. Wie bei den Ethnographen ist es selbstverständlich, dass sie ihre autobiographischen Daten mit kritischen, analytischen und interpretierenden Augen behandeln, um kulturelle Untertöne in dem Material zu erkennen, das von ihnen beobachtet und dargestellt wird" (Chang 2007: 4).

Im Prozess der autoethnographischen Reflexion soll durch Kenntnis der Forschungsmethoden Selbstreflexion erzeugt werden. Wenn wir uns selbst kritisch reflektieren, müssen wir auch die Sprachen, die wir benutzen und unsern eigenen Verstand, mit dem wir beobachten, berücksichtigen. (Advesson und Skolderg 2000). Wenn die Selbstreflexion zur autoethnographischen Forschungsmethode wird, dann müssen wir einen Weg finden, wie der gesellschaftliche Kontext zu untersuchen und zu interpretieren ist. Dieser Reflexionsprozess bestimmt die Methoden und die Techniken der autoethnographischen wie auch der ethnographischen Forschung.

In der autoethnographischen Studie kann eine Vielzahl von Techniken verwendet werden, um Daten zu sammeln, Erinnerungen zu erleichtern und darzustellen. Die Techniken der Datenerfassung werden auf eine Methode beschränkt. Clandinin und Connelly identifizieren vier Techniken, nämlich: (a) mit visuellen Werkzeugen werden bedeutende Orte dargestellt, wie zum Beispiel "kins grams" und "culture grams"; (b) Inventarisierung von Menschen, Kunsterzeugnissen, die Werte der Familie, soziale Beziehungen und Sprichwörter, interkulturelle Erfahrungen und Dinge, die gefallen oder missfallen; (c) Darstellung der Bildung des Autoethnographen, besondere Tage und Wochen, der Lebenszyklus; (d) Lesen und Vergleichen von anderen autoethnographischen Studien mit der eigenen Erzählung; (e) Sammeln von Texten aus dem eigenen Umfeld wie Geschichten, Gedichte, persönliche Journale, Feldnotizen, Briefe, Gespräche, Interviews mit anderen, die von Bedeutung sein könnten, Familiengeschichten, Dokumente, Fotos, private Kunstgegenstände, Familie und auch

Lebenserfahrungen (Clandinin und Connelly 2000: 101). Das sind Techniken für autoethnographische Darstellungen, die zu einer Anthropologie aus einer Perspektive der indigenen Bevölkerung beitragen.

Autoethnographie als qualitative Forschungsmethode beantwortet die Frage, wie die Menschen fühlen, erleben und ihre eigene Kultur interpretieren. Sie beschreibt nicht nur den Lebensweg des Autors, sondern kann auch Wahrheiten offenbaren und Kritik aus der indigenen Perspektive äußern. Der Autoethnograph ist ein Forscher, der seine eigene Kultur zum Gegenstand seiner Untersuchung macht. Er macht sich selbst zu einer Fallstudie und bezieht diese auf den sozio-kulturellen Kontext. Autoethnographie als qualitative Forschungsmethode erkennt die Bedeutungen und Analysen aus der indigenen Perspektive. Die anthropologischen Forschungen während der Kolonialzeit waren von Interessen geleitet und haben die indigenen Gemeinschaften oft diskriminativ beurteilt. Ein Beispiel dafür wurde bereits genannt: Das Buch von Hitt mit dem Titel „Cannibal Valley“ („Kannibalen-Tal“, gemeint ist das Balim-Tal) enthält für mein Gefühl als Indigener eine diskriminative und rassistische Perspektive, weil wir als Schwarze bezeichnet werden:

"The Danis were always involved in battles and men were being wounded and killed so often, it had become a part of our lives. I remember the Sunday afternoon, though, when some of the villagers living near us dropped by our station after a big battle. "I asked them how the battle had gone. They replied, 'Great! We killed a fellow, speared him right through the heart. He dropped dead and the enemy left him where he fell as they retreated. So we grabbed his body and hid it. Tomorrow we're going to have a big feast. We want you to come and see it. "Already the dark-skinned natives, all painted up and dressed in their finest feathers and beads, were racing back and forth in a victory dance." (Hitt 1962: 127).

In der Kultur der Hubula-Gemeinschaften im Balim-Tal war Kannibalismus unbekannt. Sie töteten zwar ihre Feinde und der Körper des getöteten Feindes wurde manchmal kurz in ein Feuer gelegt, um Haut und Haare abzuschmoren. Dann brachten sie die Leiche des Getöteten in das Grenzgebiet. Dort holten die Verwandten den Toten ab und verbrannten ihn in seinem eigenen Dorf, so wie man Verstorbene verbrennt. Hitt nennt das Balim-Tal zu Unrecht „Kannibalen-Tal“ und stigmatisiert damit die Bewohner als grausam und unmenschlich. Außerdem nennt er sie „Schwarze“, was ich als rassistisch empfinde.. Daher sagte Valentine:

"because it is a main source of the racist Western ideas of the primitive. Melanesians along with black Africans have long been the European's favorite examples of that concept. It refers to all that the Western claims to find inferior in what he is placed to call the lowest levels of human kind" (Valentine 1979: 4).

Henry's Analyse bestätigt diese Meinung und mein eigenes Gefühl: "Colonial research methodology has significantly contributed to the marginalization of Indigenous

communities' interests" (Henry et al 2002:3). Indigene Forschungsmethoden einschließlich der Autoethnographie stellen ein Gegengewicht zu solchen Meinungen her und schaffen ein bestimmtes Gleichgewicht. Die Forschungsmethoden müssen den indigenen Ethnien respektvoll begegnen. Die Forschungsergebnisse sollten die indigenen Gemeinschaften in einer bestimmten Weise beeinflussen. Der Fortgang einer Untersuchung muss zurückberichtet werden. Die Ergebnisse müssen mitgeteilt werden, (Smith 1999:15), vor allem dann, wenn die Ergebnisse der Forschung bestimmte Bedürfnisse und Interessen der indigenen Gemeinschaften berühren. Morrow sagte,

dass: „die Qualität und Vertrauenswürdigkeit von Forschungsmethoden in autoethnographischen Studien deutlich werden soll und kann, sowohl in Konstruktivismus-Interpretativismus und kritisch-ideologischem Paradigma“ (Henry et al. 2002: 4).

Autoethnographische Beschreibung erfolgt aus einer anthropologischen Perspektive des indigenen Autors. Er beschreibt auf der Basis seines Wissens über die Kultur der indigenen Bevölkerung und versucht, ihren Bedürfnissen und Interessen gerecht zu werden. Autoethnographie, die sich selbst und die soziale Welt der eigenen Kultur beschreibt, ist eine subjektive Methode. Subjektivismus ist hier die Alternative zu moralischem Skeptizismus. Der Subjektivismus selbst ist eigentlich negativ zu betrachten, weil er mit rassistischen, diskriminierenden, erniedrigenden Begriffen und Aussagen arbeitet. Demgegenüber soll Objektivismus eine Methode sein, die objektiv beschreibt. Aber auch sie produziert Begriffe und Aussagen, die in einen Subjektivismus übergehen. Daher ist Objektivismus als Forschungsmethode eindeutig sehr problematisch zu sehen. In diesem Zusammenhang kritisiert Linda Smith,

dass: "Objectification is a process of dehumanization. In it's clear links to Western knowledge research has generated a particular relationship to indigenous peoples which continues to be problematic" (Smith 1999:39).

Diese Erkenntnis beruht offensichtlich auf ihren Erfahrungen mit der Kolonialisierung. Die Methode des Objektivismus wurde als Werkzeug der Kolonialisierung des Wissens in den Kolonien betrachtet.

Deshalb sind alternative neutrale Methoden erforderlich, um die Kenntnis über indigene Gemeinschaften zu entwickeln und darzustellen.

“Particular methods within indigenous methodology have to be chosen in respect to indigenous ethics, explicitly outlined goals of research, and the considered impact of the outcomes of research on the particular indigenous people. In the process of disseminating of research results there is a need for reporting back and sharing knowledge.” (Smith 1999: 15).

Wenn indigene Studien genutzt werden, die über ihr Verhältnis zur Natur und zum Leben berichten, können neue Perspektiven eröffnet werden (Porsanger 1999:111). In meiner Autoethnographie werde ich die Anthropologie aus unserer Sicht darstellen. Ich werde zeigen, wie die Papua, insbesondere die Yali, eine konstruktive Rolle bei der Darstellung des Wissens über unsere eigene Kultur einnehmen können.

Über die Kultur der Yali haben einige Experten bereits geschrieben. Unter anderen schrieb Siegfried Zöllner (1977) seine Dissertation mit dem Titel "Lebensbaum und Schweinekult" über die Religion der Yali im Bergland. Er arbeitete 13 Jahre als Missionar in Angguruk, im zentralen Yali-Gebiet (1961 – 1973). Er beschrieb ausführlich die von ihm selbst beobachteten Riten, wie Initiationsriten, Heilungsriten, Fruchtbarkeitsriten und auch einen Friedensprozess verfeindeter Dörfer. Er hat die Religion der Yali auf zwei wichtige Symbole zentriert, nämlich den *Yeli*-Baum und das Urschwein. Er weist nach, dass diese Geschichten der Vergangenheit noch lebendig sind in den heutigen Riten – vor der Ankunft der Missionare - und auch in den täglichen Aktivitäten der Menschen in ihrer Kultur.

Ein anderer Autor ist Klaus-Friedrich Koch. Er schrieb sein Buch – eine überarbeitete Version seiner Dissertation - mit dem Titel „War and Peace in Jalémo“ (Koch 1974). Das Buch ist das Ergebnis von zwei Jahren Feldforschung in dem Yali-Dorf Pasikni in der Nähe von Angguruk (1965-1966). Er beschreibt Konflikte und ihre Lösung bei den Yali im Yahuli-Tal. Er identifizierte drei Arten von Konflikten. Die erste Kategorie sind Verwandtschaftskonflikte in den Dörfern. Er nennt sie *hun-he wene* oder *parik-yamal wene*. Der Begriff *hun-he* bedeutet Mann und Frau oder ein Paar, während der Begriff *parik-yamal* bei Koch konsanguineale und affine Verwandte bezeichnet. *Wene* bedeutet hier ‚Konflikt‘ oder ‚Problem‘. Die zweite Kategorie ist nach Koch der Konflikt mit anderen Menschen der gleichen Residenz, also innerhalb eines Dorfes. Er nennt diese Art Konflikt *uma-wim*, Krieg im Haus oder im Dorf. Der Begriff *uma* heißt ‚im Haus‘ oder ‚im Dorf‘ und *wim* bedeutet ‚Pfeil‘ oder ‚Krieg‘. Die dritte Kategorie ist ein Krieg mit einer anderen Allianz außerhalb des Dorfes, er nennt sie *seli-wim*, ‚Krieg mit dem Feind‘. Die Yali sehen einen Konflikt im Dorf eigentlich nicht als Krieg an, der Konfliktgegner ist kein Feind, das Gefecht ist nach einem oder zwei Tagen beendet. Dann schließen sie Frieden und leben wie gewohnt weiter. Anders der Konflikt mit anderen Allianzen außerhalb des Dorfes, dieser „Krieg mit dem Feind“ kann lange andauern.

William Milliken (ohne Jahr) machte ethno-botanische Untersuchungen in Ilamik, einem kleinen Dorf im Sibi-Tal. Er identifizierte mehr als 400 Arten von Pflanzen. Er hat alle Yali-Namen dieser Pflanzen aufgezeichnet, soweit möglich die wissenschaftlichen Namen den Pflanzen zugeordnet und die Bedeutung dieser Pflanzen für das Leben der Yali beschrieben. Er hat seine Daten verglichen mit anderen ethno-botanischen Datensätzen z.B. in Papua-Neuguinea.

John Wilson (1986) war Missionar; er arbeitete im Heluk-Tal im südlichen Teil des Yali-Gebietes. Er schrieb seine Magisterarbeit (1986) über die orale Kultur, insbesondere das Liedgut der Yali in Verbindung mit der Übersetzung der Bibel. Er schrieb einen Artikel über die Initiation der Kinder im südlichen Yali-Gebiet.

Wie bereits erläutert, erfordert die Komplexität der Probleme in der Anthropologie eine Kombination der Forschungsergebnisse sowohl aus der indigenen wie der nicht-indigenen Perspektive. Jede Perspektive hat ihre eigenen Schwächen bei der Darstellung verschiedener Probleme, daher ist eine Kombination von Methoden der ethnologischen Forschung, die einander ergänzen, erforderlich.

In meiner Darstellung werden drei Ansätze verwendet, nämlich: (a) Die Autoethnographie wird die Erfahrungen und persönlichen Perspektiven beschreiben. Ich werde zeigen, wie ich mich persönlich im gesellschaftlichen Leben erlebte, sah, hörte und fühlte. Diese Erfahrungen betreffen auch die Sprache, Geschichte, Politik, Wirtschaft und Kultur in meinem Leben. (b) Die Autoethnographie porträtiert die Lebenswelt und die Perspektiven der Yali in ihrer Kultur. Ich selbst bin ein Yali, ein Teil von ihnen und selbst an verschiedenen Aktivitäten ihrer Lebenswelt beteiligt. Viele verschiedene Dinge habe ich erlebt, gesehen, gehört und gefühlt. Sie sind ein Bild des kollektiven gesellschaftlichen Lebens im Rahmen ihrer Kultur. Dies alles wird von vielen anderen Menschen in gleicher Weise erlebt und hat eine kollektive Identität in ihrer Kultur geschaffen. Daher sind dies Erzählungen von einer Kultur, die an andere weitergegeben wird. Wenn dies alles autoethnographisch beschrieben wird, ergibt sich eine Darstellung des sozialen und kulturellen Lebens aus der Perspektive eines Yali. (c) Die Autoethnographie beschreibt aus der anthropologischen Perspektive des Forschers. Ich selbst habe einige Feldforschungen in diesem Bereich bereits durchgeführt und habe einige ethnographische Details über die Kultur der Yali niedergeschrieben. Darüber hinaus wird die autoethnographische Darstellung mit Schöpfungsgeschichten, Märchen und Liedern ergänzt. Die meisten von mir analysierten Märchen und Lieder wurden von Zöllner gesammelt und sind bisher unveröffentlicht. Einige Märchen und Lieder habe ich selbst als Kind gehört. Sie sind sehr relevant für diese autoethnographische Darstellung.

Mit diesen drei Ansätzen werden drei Dimensionen in ihrem Verhältnis zueinander erfasst, a) die Dimension meiner eigenen persönlichen Erfahrung, b) die Dimension, wie ich mich selbst im Kontext der eigenen Kultur sehe und erlebt habe, c) wie ich als Ethnologe meine Kultur sehe.

KAPITEL ZWEI

VORFAHREN UND FAMILIE

A. Geschichte der Vorfahren

Ich beginne mit der Geschichte der Schöpfung nach dem Glauben der Yali. Diese Informationen habe ich von meinen Eltern bekommen. Es ist eine lange und ausführliche Geschichte, die von meinem Vater erzählt wurde. Es gibt mehrere Versionen der Schöpfungsgeschichte, die von den Yali erzählt werden. Die Unterschiede hängen mit der jeweiligen Situation des Erzählers zusammen, andere Generationen, andere Klan-Traditionen, andere Wohnorte. Doch die Grundstruktur der Geschichte ist ähnlich. Es geht um drei Gestalten, zunächst um *Alapungni*, dann um eine alte Frau, eine Mutter, sie verwandelt sich in ein Schwein. Das Schwein ist die dritte Gestalt, die auch als Baum erscheint und *Luklag* und *Yeli* genannt wird. In diesem Zusammenhang möchte ich den Begriff Schöpfungsgeschichte verwenden, nicht Mythos. Ich bin kritisch gegenüber der Verwendung des Begriffs Mythos. Mythos ist ein Begriff, der von Menschen aus anderen Kulturen konstruiert wurde. Jamme und Matuschek schreiben:

„Mythen sind historisch nicht überprüfbare und durch ihren fantastischen Charakter wunderbare Erzählungen, die dennoch als Erklärungen, Deutungen oder Sinnstiftungen funktionieren“ (Jamme und Matuschek 2017: 12).

Im Konzept der Mythen sind viele Elemente enthalten, zum Beispiel Glaube und Religion, Ahnengeschichte, mündlich überlieferte Geschichte, Geschichte und Fantasie. Baal beschreibt das Konzept der Mythen wie folgt:

A myth presents religious truth in story-form. It has an authority which other stories lack. Ordinary stories, even if they are dealing with the supernatural, nobody is in duty bound to believe, as, up to an extent, one is with regard to myth. Up to an extent: there is no dogma commanding belief in myth. Often the people themselves do not have separate terms for story and myth. Whether the story is a myth or just a story has to be decided from the attitudes of story-teller and listener (Baal 1966: 205).

Baal meint hier, dass die Menschen selbst nicht unterscheiden können, was Geschichten und was Mythen sind. Ich glaube, dass das nicht richtig ist. Die beiden Begriffe „Geschichte“ und „Mythos“ sind externe Konstrukte und lassen sich nicht auf die oralen Traditionen

indigener Gesellschaften anwenden. Wenn Anthropologen die indigenen Kulturen mit ihren Konzepten und Kriterien untersuchen, dann werden sie die Konzepte der indigenen Gemeinschaften in Bezug auf ihre Geschichte, Religion und Geschichten sicherlich nicht vorfinden. Wir haben unsere eigenen Konzepte und Begriffe aus unserer Perspektive, wenn wir Religion, Schöpfungsgeschichte, Ahnengeschichte und andere mündliche Geschichten klassifizieren. (siehe Kapitel fünf).

Ich denke daher, dass der Begriff Mythos nicht geeignet ist, um die Überlieferungen unserer traditionellen Religion zu klassifizieren. Unsere Eltern haben uns immer gelehrt, dass diese Geschichten eine *wene mulik* sind, ‚heilige, wertvolle Geschichten‘. In diesem Kapitel beschreibe ich die Geschichte der Schöpfung, nämlich *wene mulik* oder *wal-tibag-ane* genannt (wörtlich: ‚die Sache, als er eine Form gab‘). Ich benutze im Folgenden die Begriffe „Geschichte“ und „Erzählung“. In Kapitel fünf und sechs werde ich die Traditionen behandeln, die in Märchen, Liedern und Erzählungen ihren Ausdruck gefunden haben.

Erzählung Nr. 1: Wal-tibag-ane

Palu Peyon: Panal en Tindiltisi (Ibrahim Peyon en andog tiris).

1. Wal-tibag ane. Amuk itma ap misig hun Wal-tibag ari wilatfag. Pohol mel kinang mel ambimu altap toho weregma. 2. Hun Wal-tibag ari enuk eke misig Alapungni uruk latusa. 3. Hun Wal-tibag ari en wal-turuk lit, pohol lahin ibagma pohol lahibag. 4. Kinang ambin ibagma kinang ambibag. 5. Pohol laharuk kinang amburuk sibagma, ap piren are nim wal-enepfag. Ap piren ita owe ot. Ap itano owikmu misig o mo lahik waharuk fikit tom Neruhumek ambolma atumu wilatfag. 6. Weregma hun Wal-tibag itno obog angge kinangma wereg angge tuma wal-tibag. 7. Kinang aru awan ani atuk elegma, we fesi hag teg lit, yuk-yuk eneg urukmu. Tom, ik, helep, e, obog angge kinangma wilip atuk angge tuma elegma. Suwe, pak, wam, walo, yahiye, heren obog angge itma elegma.

8. Ap piren itano inamu eneg owikmu weregma, ap ilalin tohon misig nowi en kema en waha hag, liloho ap piren itano iniraham horieg latfag. It itano inil hina ibagma inakol atfagma wilatfag. Ap tu kemane wahareg ulug yet-yet atuk sibareg, inindimuwen eneg hinok uruk lit, yehe ap tu kema en waha? ulug peruk latfag. 9. Ap itno it inim wilatfareg, kemane laha hiya roho it iniraham en longgo sibuk ibag. Ap ari it ap piren itano nim owikmu itno oho wilatfag fug, inim oho nohoruk latfag fug. We ilingge eneg lebeng toho inam atuk latfag, it inim heriyeg latuk lebeng toho longgo uruk latfag. 10. It enele wenenggak kahaltuk lit, hun Ilalin ahun itno en eneg ti ane yi ane obog toho eluk latfag. At obog ane elukmu, ap piren are nim itano apma atuk latfag. Obog ane suruk ane itma, at amu eneg anggolo elukteg latfag. It piren are nim itano we at apma wilatfag. 11. Ari turuk lit, ap piren itano inindimu en nit abmayap neneptuk ap misig tu en ulug, ap aru wabuhuk ulug sali paltuk latfag. 12. Sali palfahon itno oho, hun itno indi amu en eluk atuk sibag. Eluk atuk sibareg, it piren itano unubam uruk lit, nori hit an nuwabuhuk ulug nabug sali falehebon ari siag ulug hiyag isibag. 13. Hiyag isibagma, ap piren itano en yehe hun aru san eneg hiyag utuk ulug inindimu en eneg pibag. Pibareg wabuhuk pibahon itno imbisibag. 14. Ari roho eneg turukmu wilatfareg, misihim sambil itma it are nim itano unune uruk lit,

owe itno en ot ubam te, nare an howe o yatma fil montabi lahuk, hat o tuma wilamuk ulug hiyag itfag. Ibarek owe itno o yatma fil libag, laruk lit fobik amuk kasi itma oho ambi amuhuk ulug ot hiyag itfag. 15. Hiyag itfareg, at owe itno o yatma libag. Ot itno amu eneg o Yalimu owikmu itno wilatfag. 16. Weregma misihim sambil, hiyap tuhum anggolowon misig libik lebeng toho, keman wahi eleg ap itno iraham heriyeg latfag. Heriyeg latfagma, hun itno yehe hiyap tu-re kemane wahareg ulug indimu pibag. Pibareg, ap itno nim hiyap itno nim inamu eneg owikmu itno wilatfag. 17. Weregma e, hele, siyag-siyag angge kinangma werehon aruma we ket eneg wilip atukmu. 18. It piren itano owikmu itno ahun uhe roho wilatfag. Weregman, hiyap itno malik ahumu wilatfag. Weregma malik itno ap angge indag atfag.

19. Misihim sambil, ap itno uhe mel amloho mel embeselug o yatma lamin ulug laruk sibag. Libareg, o iligo fikit e fare ket wilip atuk ambeg itmano laruk sibareg pak irik atuk sibag. 20. Pak atuk sibagma, yehe ulug hiyap itno amu eneg, amloho toron itno nim wilatfag. Weregma, malik itno kabini anggolo roho su atuk latfag. 21. Kabini hum atfagma, isinga itno en amloho fahet sehen, minggin-tog wiroho lahaptuk latfag, wenenggak amuloho, hal amuloho, o wituk ane amuloho, ap hal eneptuk ane amuloho turuk latfag. Turuk lit weregma amloho itno indi wirik atuk sibag. 22. Arat inindi wirik atisi ulug, hiyap isinga itno en indimu en pibareg, misihim sambil wam esebuhuk ulug sali paltuk sibag. Hiyap itno en amloho fam uruk lit, wam hiyap angge suwon misig o iraham tia wereg halug, sehen wit hitikikon ari fam waruhun ibag. 23. Waruhun teg, wam itno tot-tot paluhun. Wam paleg itmano wahun teg e saloma misig o iraham wilibikon aru feneyen pohloma hik tik laharuk suhun ibag. Hiyag itfareg nohibag. 24. Ilikiya o sakan tibagma, hiyap itno amloho fam, hat-te inggila, isab, e, helep tuk timihin ulug hiyag itfag. Malik kabini itno e wiroho, helep karoko, inggila oko, isap oko tuk tibig. 25. Tuk tibibareg olma waharuk ambehen te isinga olma eleg latfag. Eleg latfagma, nisinga kema laha ulug yami hira turukmen, wam hiyabon humon misig o iraham wilatfag. 26. Wereg lit, wam itno en malik kabiniyon itno fam ele uruk lit, namloho an nuwarin ibag. An hisinga itno wam ahireg wilahi. An nenuk te mariyangil-ngil ibag. Nuwatmihin teg, nebe tot-tot pal napmihin. Nebe paleg itmano e saloma ari feneyen pohloma hik tik lahamihin. Pohloma hik tik laharuk lit, an nenuk wam mariyangil-ngil uruk lit hik timihin ibag. 27. Pohloma hik tik lahamihinon itmano, ap atuk, hiyap atuk, e, helep, ik atuk, suwe, pak, wam, walo, yahiye, heren, obog angge kinangma hat nim wilamuhubon waltimihin ibag.

28. Ibag ambehen, amloho kabini itno wam itno watuk sibag fug. Yahe an nisinga wam aharek uruk angge, nisinga nindi ulug, indi siyag atfagma indimu en uba yatuk latfag. 29. Uba yatukmu yet hibareg, wam itno en namloho nungge fahet uba yatuk lahen. Ketiya an nuwarin, nuwatmihinteg hiyag hirihi itano hag toho timihin ulug hiyag itfag. 30. Hiyag itfagma, amloho itno sehen minggin isingan wit itfahon itmano fam wam itno watuk sibag. Watfareg wam itno senggeltuk sibareg, tot-tor isingan hiyag itfag hag toho paltuk sibag. 31. Wam paleg itmano wibarek pohloma e saloma ngil-ngil itno feneyeg hik tik laharuk lit, wam mariyangil-ngil ulug uruk latfag. 32. Wam paleg hik tik laharukon itmano nin winon pohl keyen ta turuk latfag, nin winon kinangma ambik waharuk latfag, nin winon kinangma ambik watuk kinang undama kuruk latfag. Kinangma ambil waharukon itmano ap-hiyap atuk latfag. Ap luhaloko, hiyap luhaloko anggolo palu turuk latfag. 33. Nin winon kinangma ambik waharukon itmano pak atuk, wam atuk, mene atuk, yahiya, walo, heren atuk, e, helep, ik, tom wal atuk latfag. 34. Kinang elma kurukon itmano imbalo atuk, kinang atuk, helep wal atuk latfag. 35. Pohl ke ta turukon itmano nin winon suwe atuk, winon pak atuk, winon fahafak atuk, winon hina atuk latfag, obog angge pohl ke ta turukon itma atuk latfag. 36. Atuk lit wam paleg itno famen ap hiyap anggolo ondoko libag, nin wina angge kinangma werehon tuma wal-turuk sibag. Wam mariyangil-ngil ari enuk eke wam Loli uruk latusa.

37. Wam palehon ap hiyap atuk sibag urukon ari indit toho awiya waruk lit uruk latusa. Ap unumangge hiraho feruk lit, ap hiyap wereg atuk sibag ambeg itma inama fehe ha ulug.

Inamoko urukmu ap hiyap siyag atuk latusa, o tuma siyag atuk latisi. 38. Ari fahet, obog angge nit ap Yali wilaheyon hirako emberuk lahe. Indit toho eneg uruk lahe. Tem ane hirako emberuk lit. 39. Nit ap-hiyap o Yalimu wilaheyon tuma pabi umalik wilahe. Hiyap ariyen amloho fam hiyag utuk lit, namloho an nebe sen niyimin, ambiyeg nohul (seg nabin) ulug ibagma, ambolohowen isinga itno nim ahun uhe hag toho wereg lit ap hiyap indag eneptuk sibahon fahet uruk. Ari fahet awiya toho uruk latusa.

40. Ap hiyap itmano mo lahik waharuk fil atumu wereg lit malik ondoko anggolo atuk latfag. Weregma, e, hele, obog angge kinangma wereg angge aruma oho wilip atuk latfag. Suwe, pak, wam, yahiye, hiren obog angge aruma oho malik ondoko anggolo atuk latfag. Kinang fam usande mel, pimbik, tangum, sibsibi, horog-horog angge tuma tam wilip atuk sibag. 41. Ombolimu pinte-pinte, huhup, ninime wilip atuk sibag, ari toho eneg wilip atukmen, fobik e yaron wilip atuk sibag. 42. Ari toho wilip atukmu, kinang oho we tot-tot eni atuk latfag, we montabi eni atuk elegma. Tom, pule awan wal atuk elegma, ik, helep oho awan hiling atuk elegma. We misig-misig weregma. 43. It weregma, hun ilalin ahun itno ilalin toho kemaneyen waha hiya liloho ap hiyap wereg ambeg itmano inam atuk sibag. Ap atam oho, ap piren hare nim inamu weregma inam atuk latfag ahun itno. 44. Ap itno ap hiyap anggolo wereg ambeg itmano inam atukmu, kinang aru amu yuk-yuk talip-talip turuk latfag, omek turuk ari hag toho. 45. Ap hiyap itmano wenenggak urukmu, ap Ilalin ahun itnowen ap winon itmano apmayap eneptuk latfag. At amu eneg palimu hag toho wilatfag. Nungge-nungge ap itno amu eneg anggolo eluk teg latfag. 46. O wutuk ane, yabuk wutuk ane, ap hiyap wereg ane, ap ki eneptuk ane, obog toho at eneg anggolo eluk latfag. 47. Eluk teg lit, at larukmu kinang aru yuyuk turuk lit, kinang abe oko lahaptuk pilaptuk lit, fesi eneg atuk latfag. 48. Ari turukmu ap itno lebung toho inam atuk, o ekeman hik toho o ekema lalug sisi turukmu, kinang elek-elek turuk lit abe ogo lahaptuk pilaptuk latfag. Si turuk lit, waruk pilabil kinang aru atokman atokma walingguruk latfag. 49. Walingguruk lit, waruk pilabtuk lit, sisa haruk lit, luklak-luklak uruk latfag. Luklak-luklak urukmu kinang abe ogo lahaptuk pilabtuk lit kinang fesi eneg atuk latfag. Ari roho turuk lit kinang walingguruk latfag. 50. Luklak ari hun inggareg enuk uruk latfag. Luklak ari kinang luklak toho elek-elek urukon ari fahet. Kinang luklak uruk lit yawi-yawi elek-elek urukon ari fahet. Ari fahet kinang yuk turukmu o luklak uruk ari. O luklak ari ap Angguruk filen omek uruk. 51. Ap itno kinang walingguruk lit ap atuk, suwe atuk, wam atuk, walo atuk, e atuk, hele atuk, helep atuk, ik atuk, tom atuk latfag. Ari atuk famen, fobik suhuloho ap hiyap atuk latfag. 52. Ari turuk lit, pohl ke taroho o winama lalug ap atuk latfag, kinang elma kulug kinang undamane lalug o ekema inam atuk latfag. Ari turuk lit kinang walingguruk latfag.

53. Ari surukmu, ap itmanowen hun Luklak palimu wereg lit nit abmayap neneptuk ulug, hun Luklak wabuk ulug abug paltuk sibag. 54. Ibareg it ap itmano hun Luklak laruk ke mutug laruk latfag. Mutug laruk lit kinang walingguruk latfag. 55. Turumen it itmano ap anggolo war atuk latfag. War atuk sibahon itma unuwag te anggolo tom humon fene, helep humon apma, ik hulmu, pule yaron fam anggolo wereg. Niren lilim uwag uruk lahe. Lilim uwag urukon ari kinang limlim elek-elek urukmu war atuk sibag inap unuwag ulug uruk. 56. It winon war atukmu, onori winon eneluk wereg latfahon itmano hun Luklak itno mutug noruk latfag. Ari turukmen ap anggolo war atuk sibagma. 57. Misihim sambil, hun Luklak itno e yaron misig fam lahibag. E fam lahibag urukon ari e fahet uruk eleg, ari olombimbi urukon ari fahet uruk. Olombimbi ari o lekma anggolo weregma haruk lahe. 58. E olombimbi ari fam lahibagma, unggul pohl nim ahuntup teg latfag, uyug kinang elma ahun tip teg latfag. Ubahare pul walo mula humon atuk sibag. Ahap selma filon olombimbi humon hamon atuk sibag, olohore ap onolohore hat toho seg latfag.

59. Hun Luklak ilalin toho e atuk sibahon ari fahet te Yeli uruk ari, ap Yali inaben. Hun Luklak itno Yeli atuk sibagma ita, ap itmanowen hun Yeli wabuhuk ulug abug sali paltuk sibag. 60. Abug pale fibareg, yaha olokon piren, humulu eke sabiya eke walug libareg, yaha itano fam Yeli itno mutuk sibag. Yeli itno mutuk sibag ambehen oho abit-abit kuruk eneg latfagma ap itmano hal uruk lit mutuk sibag. 61. Yeli itno muko amburuk lit aplhok tung

tangguk tik libahon ari kinang atokma pohol atokma libag. Kinang et pohol et elek-elek uruk sibag, 62. Yeli muko amburuk lit, onggombi itno amu ombuk toho tara laruk sibag. Ari enuk te yo uruk. E nuk eke re su uruk. Su war amin ulug. 63. Alem itno ombuk toho kinang elma kuruk sibahon ari ye uruk. Ye ari yaha tu fam fano huwarehe ulug. 64. Ubahare pul itno kinangma yinggig ambik waharuk sibahon ari enuk Yeli uruk. 65. Ambik waharuk sibareg, nin suhuloko ap atuk sibag. Ap atuk sibareg, Yali ke Hubula ke tuma walingguruk latfag. 66. Walinggurukmu, ap itmano mutug laruk latfag. Laruk lit o ekeman watil, ekeman watil laruk latfag. 67. Watuk ambehen hun Yeli itno eluk atuk, nin pohol ke ta turuk latfag, nin kinang undamane laruk latfag. Nin ap atuk laruk latfag, nin suwe atuk, wam atuk, walo mula atuk latfag. 68. Ap Yali inap aru hun Yeli itno mutug libareg ik Balim ikma atuk pising toho kilabik libag. Ik Balim atuk enuk te Palum uruk latusa. Yali waroho kilaptuk sibag ambeg ari Firawe uruk atuk. Firawe urukon atuk ap hiyap wilip atuk sibag ambeg fahet uruk. 69. Firawe iraham ita ik sene misig wereg, ik sene ari enuk Mabi sene uruk. 70. Hun Yeli itno minggin tog pising toho, Balim ikma kuruk lit. Ap Yali inap o wutuk ane, yabuk wutuk ane, ap hiyap hal eneptuk ane, ap hiyap wereg ane, aben hiyap waruk ane, o yowi wituk ane, wam endetuk ane, tok aptuk ane, ap hihit eneptuk ane, ap usa kilap eneptuk ane, obog toho hiyag isibag. 71. An nuwatikipteg pal naptukibon aruma fam o yowi wituk lamuhup, usaha ane turuk lamuhup, o yowimu ari foroho lit, an nenuk fam nungge-nungge ane turuk lamuhup ulug hiyag isibag. 72. Hun Yeli itno famon serelek angge ari siye mel taba mel aruma uruk latusa. 73. Yeli mutuk sibag ambeg itma nin ap hiyap anggolo wal eneptuk sibag. 74. Yeli mutukmu asenggep angge itmana helep atuk, tom atuk, kinang atuk, siye atuk, taba atuk sibag. Nin winon e atuk, hele atuk, hali atuk, hom atuk, suburu atuk, suwan atuk latfag. Hun Yeli mep itmano ik atuk latfag aruma. 75. Poholma lahibahon hun Yeli si paleg itmano hina atuk, anggulog atuk, tuki atuk, osit atuk sibag. 76. Kinang elma kibahon itmana helep atuk, kinang atuk sibag. Si ahaluwe paloho kinang elma kibahon itma famen nungge-nungge angge kinangma wereg angge fano roho wilip atuk aruma. Kinangma kibahon ari, kinang undama tuma yinggig lit nit ha roho leg nenesug. At ari aplohok turukmu oluklag turuk uruk lahe ari.

77. Hun Yeli watuk sibahon ari famen Kinang yuk-elek turuk latfahon itno elek atuk sibag. 78. Elek atfagma, ap hiyap o kema-kema, ik eleruk fil, ik ambut fil, lumu fil ahamu fil obog toho pohol kinang atokma laruk sibag. Libareg malik ondoko, o wiroho, yabuk wiroho ap kinangma wilaha. 79. Hun enuk Luklak ari fahet Yeli uruk. E nuk eke misig Yesu uruk. Ye ari yaha mutfahon ari fahet, su ari su war amin ulug ibahon ari fahet. 80. Yeli wafahon aru we pulmu itma sibag, ap hiyap arat wal eneptuk sibagma hun Waltibag ariyen. 81. Angge famen ap hiyap awan kema-kema laruk elegma. Kinang hun Luklak/Yeli/Yesu ariyen yuk turukmu kinang wirik atuk elegma. Ap hiyap obog toho o misigmu tom Neruhumek ambol fil atumu weregma. 82. Nin winonen tom Firawe undama wilahuwag uruk. 83. Angge famen nit Yali ninaben Firawe fam ari fobikmu Yeli mutusama seg atisiyon fahet uruk peruk lahe. 84. Ap o tom Neruhumek ambolma atumuwen ap hiyap fibituk sibag. O sili humon misig famen, ap hiyap obog toho palu atuk sibareg, enenuk amu-amu suwal eneptuk sibag. 85. Enenuk suwal enepfahon ari wirim toho ketiya ap ununggul unuk inamu-inamu wereg aruma. 86. Enenuk arat suwal enepfareg, hit winda hinamu, waya hinamu ulug tuhal enepfag. Ari sibahon famen nit ketiya ap winda waya wilaha. 87. Ari famen ap hiyap waruk ane paloho imbibag. Ap winda en halug hiyap waya waruk lamuhup ibag, ap waya en halug hiyap winda waruk lamuhup ibag. 88. Ap winda en hiyap winda waruk lamuhup fug, ap waya en hiyap waya waruk lamuhup fug ibag. Hit winda-winda mel, hit waya-way a mel ari herekon nim ibag. Ari hun Yeli itnowen ibag hag toho. Ari fahet nit Yali ninap alem ari hag toho wilaha.

89. Ap enenuk suwal inabahon itma alem inamu-inamu wereg toho. Nin winon enenuk pikit suwal eneptuk latfag, nin winon e misig alma wilatfahon hikit toho suwal eneptuk latfag. Nin winon e, suburu, hom, hali, i yatukon seneg latfahon hikit toho suwal eneptuk sibag. Nin winon inanggelem toho suwe atuk, pak atuk, mene, wam atuk waharuk sibagon hikit toho suwal eneptuk latfag. Nungge-nungge seg atuk latfahon hikit toho enenuk suwal

eneptuk sibag. 90. Wirim angge, ap unggul unuk Tuliahanuk ari hali tuli i misig seneko wafahon fahet unggul unuk Tuliahanuk uruk ari. Ap Walianggen ari e wali angge seneko wafahon fahet ununggul enuk ari uruk. Nit oho tom Neruhumek famen pe turuk hag toho tolungge nit nunumba wafahon fahet ap peyon uruk ari. Ari famen nit nununggul atuk sibag ari.

91. Ap nununggul enuk aruma waltimu sibahon hikit toho suwal eneptuk sibag. Ari famen nit ap Yali ninap tom Neruhumek atuk yendoko waharuk suwareg Yalimu tuma wilahe. 92. Nin winon tom Neruhumek fimag fikit atumu wereg. Ik Heluk som, ik Hine som, ik Seng som atumu wereg. Nin winon Hubulama kuruk sibahon Hubulama wereg atumu. 93. Nit tom tu fikit waharuk suwahon, Ubahak som, Yahuli som, Sibi, Pondeng som, Werenggik som, Habiye som, Landi som wilahe aruma. 94. Wilatfareg fobikmu itma, o Yalimu tuman hit Yali inap ininggareg onori nim tog sibareg hili-hili atuk sibag. 95. Atuk sibareg, onori winon itmana yanggaloho mug isibagma ik Yahuli, Sibi, Pondeng, Werenggik, Habiye, Landi aruma ambut fikit irahamu ambibag. 96. Ap ik ambut fil ambibahon ari enenek ap Mikbok uruk. Ap Mikbok ari ketiya ik aruma haglabut watuk ambeg itma wereg. 97. It amburuk lit hili paloho ulug yabi yaho felug ambibahon te tom Pui irahuk alma wereg. Tuma eneg angge iren anggolo imbibahon wereg. Ap Mikbok ari nit nonori. Ketiya ap Mamberamo ikma wereg aruma ano peruk lahi. Ap Mikbok amburason ari we ketiya turusa ane, waltimu fug.

98. Nin nunumba ari ap winon oho waharukmu o Panal tiya hut arik waharuk sibag. Watfareg, uweleg alowen tom fene ete eneg libarek tom Suweruk fam libag. 99. Suweruk inggik tibag ambeg erekumen ik Habiye onggok ambibareg o Eregi libag. Eregi yasi pelihabirik urukon ita yaho felug ik Habiye onggok wirik atfareg ik Habilik ikma libag, Habilik som ilig atfareg o Hubakma atuk libag. 100. Atuken suhulik Eregi watfareg, Eregi tuma wilatfag. 101. Wereg lit, misihim sambil tom ukat ete atelma lahibareg lahap harukmen o Ulubli Werenggikma emberumu e marapna inggila yet hibareg, yaha ninibam itano etema ulug inindi hibareg suhuloho o Panal-Werenggik lahik waharuk sibag. 102. Kalem nit nunumba laruk sibahon ari hikit toho, ohi itma niren angge uruk. 103. Ap winon unumba oho libag hag toho it onohi oho wereg. 104. Nit nunumba libag fug ambeg ari, niren angge fug. Nit nonohi, niniyabuk ulug uruk lahe fug. Yuhun ari toho uruk halug yahan alem unubam atuk, ap unggul teng toho eleg atuk. 105. Ap nonori winon onohi fahet, inangginang fahet, inandom fahet, inahik fahet niren angge ulug uruk lahe fug. Hit kabini amuhupteg oho ariroho uhup fug. Ari usa fulu anggolo.

1. Erzählung Nr. 1: Die Schöpfungsgeschichte

Palu Peyon: Erzählung aus Panal. (Sammlung: Ibrahim Peyon).

1. Die Schöpfung. Vor ganz langer Zeit war da der Mann Schöpfer (*hun Wal-tibag*). Himmel und Erde lagen noch dicht aufeinander. 2. Der Schöpfer hatte auch den Namen *Alapungni*, so sagten sie. 3. Als der Schöpfer zu formen begann, sagte er: „Himmel steige nach oben“, da hob sich der Himmel nach oben. 4. Er sagte: „Erde, gehe nach unten“, da legte sich die Erde nach unten. 5. Nachdem nun der Himmel nach oben gestiegen war und die Erde sich nach unten gelegt hatte, formte er zwei Menschen. Die beiden waren zwei Brüder, ein älterer und ein jüngerer. Diese beiden Männer lebten in einer Höhle, dort in der Richtung wo die Sonne aufgeht, hinter dem *Neruhumuk*-Berg. 6. Danach formte der Schöpfer all die andern Dinge, die auf der Erde sind. 7. Doch diese Erde war damals noch nicht fest, sie war wie der gelbe Lehm, sie schwankte. Es gab noch keine Berge, keine Flüsse, keine Felsen, keine Bäume, nichts, was jetzt aus der Erde hervor kommt. Es gab noch keine Vögel, keine Baumkängurus, keine Schweine, keine Schlangen, keine Frösche, keine Zikaden.

8. Die beiden Männer waren allein in ihrer Höhle, da kam ein völlig fremder Mann, woher, aus welchem Ort, und setzte sich ganz plötzlich in der Nähe der beiden Männer nieder. Die beiden öffneten ihre Augen und hatten große Angst. „Woher mag dieser Mann kommen?“ dachten sie und schauten ihn an und fragten sich in ihrem Herzen: „Woher kommt dieser Mann?“ 9. Dieser Mann blieb zunächst bei ihnen, dann verschwand er plötzlich aus ihrer Nähe. Wohin war er gegangen? Dieser Mann blieb nicht mit den beiden zusammen in der Höhle, er schlief nicht mit ihnen zusammen. Ganz plötzlich war er da, saß mit ihnen zusammen und ganz plötzlich verschwand er wieder. 10. Wenn die beiden über etwas sprachen, was sie nicht wussten, der Fremde wusste dieses und jenes und alles. Da er alles wusste, übertraf er die beiden Männer in allem. Alles, was man tun konnte, konnte er und wusste es besser. Die beiden waren ihm einfach unterlegen. 11. Die beiden Männer dachten in ihrem Herzen: „Dieser Mann macht uns immer zu Verlierern“, und darum wurden sie sich einig, ihn zu töten. 12. Doch jener Mann kannte von sich aus diesen Plan. Da er alles wusste, sprach er zu den beiden: „Meine Brüder, das ist nicht gut, dass ihr euch hinter meinem Rücken verabredet habt, mich zu töten.“ 13. Als er das sagte, waren die beiden sehr überrascht und dachten: „Wer hat ihm das wohl gesagt?“ Sie ließen von ihrem Plan ab. 14. Einige Zeit verging, und eines Tages sprachen die beiden Brüder miteinander. Der ältere sagte zum jüngeren: „Mein Bruder, ich, dein älterer Bruder, werde für immer weit weg gehen, doch bleibe du hier.“ Als er das gesagt hatte, ging er weit fort. Doch im Weggehen sagte er noch: „Eines Tages, sehr viel später, werden wir wieder zusammen kommen.“ 15. Danach ging der ältere Bruder weit fort. Sein jüngerer Bruder blieb allein zurück in der Höhle in Yalimu. 16. Eines Tages tauchte plötzlich eine sehr junge Frau auf, man weiß nicht woher, und sie setzte sich in der Nähe nieder. Der junge Mann war überrascht und dachte: „Woher mag diese Frau kommen?“ Doch dann wohnten die beiden zusammen ganz für sich in der Höhle. 17. Erst in dieser Zeit wuchsen erstmals die Bäume, Schlingpflanzen, und auch alles Unkraut, was aus dem Boden kommt. 18. Die beiden lebten als Mann und Frau in der Höhle. Nach einiger Zeit wurde die Frau schwanger und schließlich brachte sie ein Kind, einen Jungen, zur Welt.

19. Eines Tages wollte der Mann weit weg gehen, er ließ seine Frau und seinen Sohn zurück und ging los. Er ging in das höher gelegene Gebiet, wo der Wald gerade erst gewachsen war, und dort wurde er zu einem *irig*-Baumkänguru. 20. Die Frau erschrak, sie blieb allein mit ihrem kleinen Sohn. Doch der Junge wurde groß und ein schöner junger Mann. 21. Da machte seine Mutter ihm Bogen und Pfeile, sie lehrte ihn sakrale Sprüche, baute Häuser, behandelte Kranke, das alles lernte ihr Sohn. 22. Als sie dachte, dass er dies alles gelernt hatte und versteht, plante sie, eines Tages ein Schwein zu kochen. Sie sprach zu ihrem Sohn: „Wenn hier neben unserem Haus eine große Sau sein wird, dann töte sie mit dem Bogen, den ich dir gemacht habe. 23. Wenn du das Schwein getötet hast, zerschneide es in kleine Teile. Die Fleischteile nimm und geh zu dem *saloma*-Baum, der in der Nähe des Hauses wächst, und wirf sie dort hoch in die Luft.“ Als sie ihm das gesagt hatte, schliefen sie. 24. Am nächsten Morgen, als es Tag wurde, sagte die Frau zu ihrem Sohn: „Sammler Blätter, Gras, Holz und Steine.“ Der junge Mann hackte Holz, spaltete Steine und häufte sie auf und holte Blätter und Gras auf einen Haufen. 25. Dann ging er zum Haus hinüber, doch seine Mutter war nicht im Haus. Er dachte: „Wohin ist meine Mutter wohl gegangen?“ und suchte sie. Da war in der Nähe des Hauses eine große Sau. 26. Die Sau sprach zu dem jungen Mann und sagte: „Mein Sohn, töte mich! Ich bin deine Mutter, ich bin zu einem Schwein geworden. Mein Name ist *Mariya-ngil-ngil*. Wenn du mich getötet hast, zerschneide mich in kleine Teile. Diese abgeteilten Körperteile wirf an dem *saloma*-Baum hoch in die Luft. Während du die Teile hoch wirfst, nenne meinen Namen *Mariya-ngil-ngil*. 27. Alles, was du hoch wirfst, wird Mann, wird Frau, wird Baum, Stein, wird Wasser, wird Vogel, Baumkänguru, Schwein, Schlange, Frosch, Zikade, alles, was auf der Erde bei dir sein wird, das erschaffe so.“

28. Doch obwohl sie das sagte, schoss der Sohn, der junge Mann, das Schwein nicht. Er dachte: „O weh, meine Mutter spricht, nachdem sie zu einem Schwein geworden ist. Ich liebe meine Mutter.“ Er war sehr traurig und er weinte. 29. Als er weinte und hinschaute, sagte das Schwein: „Mein Sohn, warum weinst du, töte mich jetzt, und wenn du mich getötet hast, tu alles, was ich dir gesagt habe.“ 30. Als sie das gesagt hatte, tötete der Sohn das Schwein mit dem Pfeil und dem Bogen, den die Mutter ihm gemacht hatte. Danach zerschnitt er das Schwein in kleine Stücke, wie die Mutter ihm gesagt hatte. 31. Die Fleischstücke nahm er mit zu dem *saloma-ngil-ngil*-Baum und warf sie in die Höhe und rief dabei: „Das Schwein *Mariya-ngil-ngil*.“ 32. Einige von den Fleischstücken, die er hoch geworfen hatte, blieben in der Luft, andere fielen wieder auf die Erde, und noch andere fielen herunter und drangen tief in die Erde ein. Die Stücke, die auf die Erde fielen, wurden zu Männern und Frauen, Männer sammelten sich und Frauen sammelten sich, es waren sehr viele beieinander. 33. Andere Stücke die auf die Erde fielen, wurden Baumkängurus, wurden Schweine, wurden Hunde, Frösche, Schlangen, wurden Zikaden, Bäume, Steine, Flüsse, Berge formten sich. 34. Die Stücke tief in der Erde wurden Würmer, wurden Erde, wurden Felsen. 35. Einige von denen, die in der Luft blieben, wurden Vögel, andere wurden Baumkängurus, andere wurden Falter, andere wurden Wolken, alles, was sich in der Luft befindet, entstand. 36. So wurden aus den Fleischstücken viele Menschen geboren, und alles, was hier auf der Erde ist, wurde geschaffen, von dem Schwein *Mariya-ngil-ngil*, ein anderer Name ist *Loli*, so sagen sie.

37. Wenn sie sagen, dass die Menschen aus einem Schwein entstanden sind, dann ist das eine indirekte, falsche Redeweise. Während sie die Wurzeln der Menschen verstecken, sagen sie, dass sie den Ort, wo die Menschen entstanden sind, aufdecken. Als sie das öffentlich sagten, da ging es den Menschen sehr schlecht, auch diesem Dorf ging es schlecht. 38. Darum verheimlichen wir Yali dies alles. Wir reden nur in Gleichnissen, was wirklich ist, verbergen wir. 39. Wir Menschen in Yalimu hier sind Inzestkinder. Jene Frau hatte zu ihrem Sohn gesagt: Mein Sohn, fasse meinen Körper an, wir wollen zusammen schlafen (Sex miteinander haben). Darauf schliefen der Sohn und die Mutter miteinander wie Mann und Frau, und so wurden die Menschen geboren. Aber das verheimlichen die Leute, wenn sie davon erzählen.

40. Als diese Menschen dort, wo die Sonne aufgeht, lebten, wurden ihnen viele Kinder geboren. Damals kamen Bäume, Schlingpflanzen, alles, was auf der Erde wächst, aus der Erde hervor. Vögel, Baumkängurus, Schweine, Frösche, Zikaden, alles, was hier um uns herum ist, und viele Kinder wurden geboren. Zuerst kamen aus der Erde Moos, *pimbik*- und *tangum*-Pflanzen und *sipsibi*-Gras, alle niedrig wachsenden Pflanzen hervor. 41. Danach wuchsen die Farne, die *huhup*- und *ninime*-Pflanzen, und danach erst die hohen Bäume. 42. Erst als dies alles wuchs, wurde auch der Boden etwas fester, aber er war noch nicht ganz fest. Berge und Steilhänge hatten sich noch nicht geformt, auch Flüsse und Felsen hatten sich noch nicht gebildet, es gab nur einige wenige. 43. Da erschien plötzlich wieder der Fremde. Woher kam er nur? Er erschien bei den Menschen. Es war derjenige, der auch zu den beiden ersten Menschen, den beiden Brüdern, gekommen war. 44. Jetzt erschien er dort bei den vielen Menschen. Zu der Zeit schwankte noch die Erde, wie bei einem Erdbeben. 45. Die Menschen führten Riten durch, doch jener Fremde unterwarf sie sich. Nur er stand über ihnen allen. Was auch immer es war, dieser Mann konnte alles und wusste alles, 46. Häuser bauen, Gärten bestellen, Menschen hervorbringen, Menschen festhalten, alles wusste er. 47. Wenn er ging, bewegte sich die Erde, der Boden hob sich und senkte sich, es wurde nur gelber Lehm. 48. Als das geschah, erschien dieser Mann, er sprang an einen Ort, er lief an einen anderen Ort, der Boden erzitterte, er hob sich und senkte sich. Während das geschah, umkreiste er die Erde von einem Ende bis zum andern, und schlug dabei die Trommel. 49. Während er die Erde umkreiste und die Trommel schlug, hüpfte er und rief immer *luklak*, dabei hob und senkte sich die Oberfläche, es wurde nur gelber Lehm. So tat er und umrundete die Erde. 50. Das Wort *luklak* hat jener Mann selbst gesagt als seinen Namen. *Luklak* das ist gesagt für die Erde, die erzittert. Wenn von der

Erde *luklak* gesagt wird, ist gemeint, dass sie bebzt. Für die schwankende Erde sagt man *luklak*. Die Leute in der Gegend von Angguruk nennen das *omek* ‚Erdbeben‘. 51. Während jener Mann die Erde umrundete, wurden Menschen, wurden Vögel, wurden Schweine, wurden Schlangen, wurden Bäume, wurden Schlingpflanzen, wurden Felsen, wurden Flüsse, wurden Berge. Erst als dies alles geworden war, ließ er Männer und Frauen entstehen. 52. Dann flog er durch die Luft an einen anderen Ort und ließ dort Menschen entstehen. Dann ging er in die Erde hinein und im Inneren hindurch und erschien wieder an einem ganz anderen Ort. So umrundete er die Erde.

53. Während das alles geschah, sagten die Menschen, dieser *Luklak* drückt uns nach unten und beherrscht uns, und sie planten ihn zu töten. 54. Als sie das geplant hatten, folgten diese Männer ihm und umrundeten dabei auch die Erde. 55. Dabei starben viele Menschen. Wir finden die Knochen dieser Toten an den großen Bergen, unter großen Steinen, in Wasserfällen und an Steilhängen. Es sind sehr viele. Wir sagen heute, es sind die Knochen der *Limlim*-Leute. Diese *Limlim*-Leute wurden durch die Erde, die erzitterte, getötet. Ihre Knochen sind es, sagen wir. 56. Während die einen starben, verfolgten ihre Brüder, die noch am Leben waren, den *Luklak*. Auch viele von ihnen starben.

57. Eines Tages kletterte *Luklak* auf einen sehr hohen Baum. Der Baum, auf den er kletterte, war eigentlich kein Baum, sondern was man *olombimbi* nennt (ein Baumfarn). Von diesen *olombimbi* gibt es sehr viele auf den kalten Hochflächen der Berge. Wir sehen sie dort. 58. Als er auf den *olombimbi*-Baum kletterte, stieß er mit seinem Kopf an den Himmel, während er mit den Füßen noch die Erde berührte. Sein Mittelteil wurde zu einer großen *mula*-Schlange. Seine Haut wurde außen wie ein *olombimbi*-Baum, sein Gesicht war wie das Gesicht eines Menschen. 59. Diesen *Luklak*, diesen fremden, wunderhaften Mann, der zu einem Baum wurde, nennen die Yali *Yeli*. Als *Luklak* zu *Yeli* wurde, planten die Leute diesen *Yeli* zu töten. 60. Darauf holten sie zwei scharfe Beile, ein *humulu*- und ein *sabiya*-Beil, damit fällt sie den *Yeli*. Doch während sie hackten, wurde der Baum immer wieder ganz. Erst als sie einen Ritus (*hal*) vollzogen, konnten sie ihn fällen. 61. Als *Yeli* niederstürzte, gab es ein lautes Getöse, es erschallte vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels. Erde und Himmel erzitterten. 62. Als *Yeli* niederstürzte, brach die obere Spitze ab und flog durch die Luft. Der Name (für die obere Spitze) ist *Yo*. Ein anderer Name heißt *Su*. Er bedeutet „stirb“. 63. Der untere Stamm (des *Yeli*) drang in die Erde ein und wird *Ye* genannt. *Ye* bedeutet, „mit diesem Beil haben wir dich getötet.“ 64. Der mittlere Stamm stürzte auf die Erde, er wird *Yeli* genannt. 65. Als er niedergestürzt war, wurde er wieder zu einem Menschen und umrundete wieder das Yali- und das Hubula-Gebiet. 66. Während er die Runde lief, verfolgten ihn jene Männer. Sie schlugen ihn, mal in diesem Dorf, mal in jenem Dorf. 67. Obwohl sie ihn schlugen, blieb *Yeli* unverletzt, manchmal flog er durch die Luft, manchmal ging er unter der Erde weiter. Manchmal lief er als Mensch, dann wurde er zu einem Vogel, zu einem Schwein oder zur *mula*-Schlange. 68. Die Yali-Männer verfolgten ihn weiter und am Balim-Fluss konnten sie ihn schließlich mit Pfeilen treffen. Den Balim-Fluss nannte man Palum. Der Ort, an dem *Yeli* schwer verletzt niederstürzte, ist der Firawe-Berg. Aus dem Firawe-Berg sind die Frauen und Männer herausgekommen. 69. In der Nähe des Firawe-Berges befindet sich ein See, der Name des Sees ist Mabi. 70. Der *Yeli* wurde von Pfeilen getroffen und stürzte in den Balim-Fluss. Alles hat er die Yali gelehrt: Häuser bauen, Gärten anlegen, die Menschen rituell behandeln, als Mann und Frau leben, wie Männer sich Frauen nehmen, ein Männerhaus bauen, Schweine halten, Krieg führen, die Initiation der Männer vollziehen – alles hat er sie gelehrt. 71. „Nachdem ihr mich getötet und in Stücke geschnitten habt, sollt ihr mit diesen Stücken das Männerhaus bauen, ihr sollt damit die rituellen geheimen Riten durchführen, indem ihr die Teile von mir im Männerhaus bewahrt, sollt ihr in meinem Namen all dies tun.“ So lehrte er sie. 72. Sie sagen, die *siye*- und *taba*-Steine, die sakralen Gegenstände (*serelek angge*) sind Teile von *Yeli*. 73. An dem Ort, an dem sie *Yeli* gefällt haben, sind wir Menschen, viele Menschen, geschaffen. 74. Als *Yeli* gefällt wurde, wurden seine Splitter zu Steinen, Bergen, Erde, *siye*- und *taba*-Steinen. Andere wurden zu Bäumen, Schlingpflanzen, Bananen, Taro-Knollen,

Süßkartoffeln, Stängelgemüse. Aus dem Blut von *Yeli* entstanden die Flüsse. 75. Die Teile von *Yeli*, die in den Himmel geflogen sind, wurden zu Wolken, wurden zu weißen und schwarzen Wolken, wurden zu Regen. 76. Die Teile, die in die Erde eindrangen, wurden zu Fels, zu Erde. Der Speichel (Flüssigkeit), der auf die Erde fiel und in sie eindrang, ließ alles, was auf der Erde ist, gut wachsen und hervorkommen. Was in die Erde eingedrungen ist, liegt im Inneren der Erde und trägt uns. Wenn das ein lautes Getöse macht, dann sagen wir, es ist ein Erdbeben.

77. Weil sie den *Yeli* getötet hatten, hörte das Schwanken der Erde auf. 78. Und als es vorbei war, gingen die Menschen in alle Richtungen, in Richtung Oberlauf der Flüsse, in Richtung Unterlauf der Flüsse, nach oben, nach unten, bis an die Enden von Himmel und Erde. Sie zeugten Kinder, bauten Häuser, und legten Gärten an, so sind wir jetzt auf der Erde. 79. Für den *Luklak* sagt man *Yeli*. Ein anderer Name wird auch *Yesu* genannt. *Ye* steht für das Beil, mit dem er gefällt wurde, *su* steht für „stirb“, was sie damals gesagt hatten. 80. Das Töten des *Yeli* geschah in der (zeitlichen) Mitte, da hatte der *hun Wal-tibag* schon die Menschen geschaffen. 81. Nur waren die Menschen noch nicht in alle Richtungen gegangen. Denn der *Luklak/ Yeli /Yesu* hatte die Erde schwanken lassen, sie war nicht fest. Alle Menschen waren noch an einem Ort hinter dem *Neruhumek*-Berg versammelt. 82. Andere sollen noch im Inneren des *Firawe*-Bergs gewesen sein. 83. Aber wir *Yali*-Leute waren schon vor den Leuten im *Firawe*-Berg da, nämlich als *Yeli* gefällt wurde, so denken wir. 84. Hinter dem *Neruhumek*-Berg dort hatten sich alle Menschen versammelt. In einem großen Dorf waren alle Menschen versammelt. Dort waren schon alle mit ihrem eigenen Namen benannt worden. 85. Die damals genannten Namen entsprechen jetzt den jeweiligen Klannamen. 86. Nachdem die Namen (der Klane) genannt worden waren, wurden sie geteilt: Ihr *winda* dort für euch, ihr *waya* dort für euch. Weil sie das damals getan haben, sind wir heute *winda* oder *waya*. 87. Damals wurde die Heiratsordnung entschieden. *Winda*-Männer müssen *waya*-Frauen heiraten: „Ihr *waya*-Männer dürft keine *waya*-Frauen heiraten.“ So wurde es gesagt. 88. *Winda*-Männer dürfen keine *winda*-Frauen heiraten, *waya*-Männer dürfen keine *waya*-Frauen heiraten. „Ihr *winda* mit *winda*, ihr *waya* mit *waya* seid Geschwister.“ Das hat wohl jener *Yeli* gesagt. Darum leben wir *Yali* mit diesem Grundsatz.

89. Die Menschen, denen Namen gegeben wurden, haben jeweils ihren eigenen Ursprung. Den einen wurde der Name direkt gegeben, den anderen, die unter einen Baum standen, wurde der entsprechende Name gegeben. Wieder andere, die einen Baum, eine Süßkartoffel, eine Taro-Knolle, eine Banane, einen Steckling festhielten, wurde der entsprechende Namen gegeben. Wieder andere, die plötzlich zu einem Vogel, einem Baumkänguru, einem Hund oder Schwein geworden waren, wurden entsprechend benannt. Was immer sie gerade taten, dem entsprechend erhielten sie ihren Namen, 90. zum Beispiel: die Leute des Klans *Tuliahauk* kamen mit einem Steckling der *tuli*-Banane in der Hand, und darum ist ihr Klannamen *Tuliahauk*. Die Leute des Klans *Walianggan* kamen mit einer Frucht des *wali*-Baums und darum wird ihr Klannamen eben so genannt. Wir selbst, unsere Vorfahren kamen schlitternd und rutschend an den *Neruhumek*-Berg und darum nennt man uns *Peyon*, der Rutschende. So entstanden unsere Klannamen.

91. So wurden unsere Klannamen wie alles, was geschaffen wurde, genannt. Daher sind wir *Yali*-Leute aus jenem *Neruhumek*-Berg gekommen und leben hier im *Yalimu*. 92. und andere leben jenseits des *Neruhumek*-Berges, am *Heluk*-Fluss, am *Hine*-Fluss, am *Seng*-Fluss befinden sie sich. Wieder andere sind nach *Hubulama* gegangen und sind dort. 93. Wir sind an diese Seite des Berges gekommen, an den *Ubahak*-Fluss, den *Yahuli*, den *Sibi*, den *Pondeng*, den *Werenggik*, den *Habiye*, den *Landi*. 94. Später, nachdem wir hier waren, hier in *Yalimu*, haben die *Yali* mit ihren eigenen Brüdern Krieg geführt und sich aufgeteilt. 95. Danach haben sie einen anderen Teil ihrer Brüder vertrieben, und die sind dann an die Unterläufe der Flüsse *Yahuli*, *Sibi*, *Pondeng*, *Werenggik*, *Habiye*, *Landi* dort unten hinunter gezogen. 96. Die nach dort unten gegangen sind, werden mit dem Namen *Mikbok* bezeichnet. Die *Mikbok*-Leute sind jetzt dort, wo die Wellen hoch gegen die Steine

schlagen. 97. Während sie dort hinzogen, wollten sie die Grenze festlegen und haben *yabi*-Sträucher gepflanzt und sind jetzt dort unten am Fuß des Puwi-Berges. Hier gibt es noch viele Zeichen (Spuren) von ihnen, die sie hinterlassen haben. Die Mikbok-Leute sind unsere Brüder. Ich denke, dass sie jetzt dort unten am Mamberamo-Fluss wohnen. Die Mikbok-Leute sind erst jetzt nach dort unten gezogen, nicht in der Zeit der Schöpfung.

98. Ein anderer Teil unserer Vorfahren kam und ließ sich hier in Panal nieder. Doch dann gingen diese Leute über den Uweleg-Kamm, über den Berg dort oben zum Suweruk-Berg. 99. Vom Suweruk-Berg stiegen sie an der Berggabelung hinunter an die Brücke des Habiye-Flusses und gingen nach Eregi. In Eregi pflanzten sie einen *pele-habirikik*-Sago-Baum und gingen dann den Habiye-Fluss abwärts und kamen an den Habilik-Fluss. Dem Habilik-Fluss folgten sie flussaufwärts und kamen von dort nach Hubakma. 100. Von dort kamen sie zurück nach Eregi und blieben in Eregi. 101. Eines Tages gingen sie auf den Ukat-Berg dort oben auf die höchste Spitze und als sie sich umsahen, sahen sie Ulupli oben im Werenggik-Tal und sahen die Blätter des *marapna*-Baumes, und sie dachten, das sollte unser Dorf sein, sie fanden den Ort sehr schön. Sie kehrten nach Panal zurück und gingen dann nach Werenggik hinauf. 202. Da unsere Vorfahren diesen Weg gegangen sind, sagen wir, dass dies unser Wald ist. 103. So wie die Vorfahren der anderen ihre Wege gegangen sind und dies jetzt ihr Wald ist. 104. Wo unserer Vorfahren nicht gegangen sind, das gehört uns nicht. Wir sagen nicht, dass das unser Wald oder unser Garten wäre. Wenn jemand etwas Unrichtiges sagt (fälschlich beansprucht), dann kommt Unglück über ihn, sein Kopf wird zerschmettert (sein Klan wird verschwinden). 105. Die Wälder, das Land, die Berge, die Flüsse unserer anderen Brüder beanspruchen wir niemals für uns. Wenn ihr erwachsen seid, dürft ihr das auch niemals tun. Das ist tabu und sehr verboten.

2. Kommentar und Analyse

1). Die Schöpfungsgeschichte kennt einen Schöpfer, den *hun-Wal-tibag*. Der Begriff besteht aus zwei Wörtern, nämlich *hun* bedeutet ‚Herr‘ und *wal-tibag* bedeutet ‚er hat geschaffen‘. In der Geschichte wird der Schöpfer oft mit einer Person namens *Alapungni* assoziiert. Das Aussehen des *hun Wal-tibag* wird nicht beschrieben. Doch *Alapungni* wird nicht als Frau vorgestellt. Zunächst waren alle Dinge im Boden. Erst *hun-Wal-tibag* schuf den Himmel und die Erde. Die Erde war noch flach, es gab noch keine Berge und Täler, der Boden war schlammig und vibrierte, es gab keine Tiere und Pflanzen. *Hun-Wal-tibag* nahm dann zwei Männer und legte sie im östlichen Yali-Gebiet nieder. Dort wohnten sie in einer Steinhöhle. Wenn die Yali diese Geschichte erzählten, war für sie natürlich der *hun-Wal-tibag* eine reale Gestalt der Urzeit, die wir heute als Gottheit bezeichnen würden. Die Gestalt war ein wichtiger Teil ihres religiösen Weltbildes.

2.) Nun erscheint in der Erzählung plötzlich eine Frau. (a). Sie wurde nicht vom *hun-wal-tibag* geschaffen. Sie ist die weibliche Verkörperung der Schöpfergestalt, eine Transformation. Es war ihre Aufgabe, die noch unvollständige Schöpfung zu vervollständigen. (b). Die Geschichte erzählt von Transformationen, von Verwandlungen. Der Mann wird zum

Baumkänguru, die Frau zum Schwein. Beide Tiere sind für die rituelle Praxis wichtig. (c.) Es gibt eine interessante Erklärung für den merkwürdigen Befehl der Mutter an ihren Sohn, sie zu töten: Mutter und Sohn hatten Geschlechtsverkehr und so Nachkommenschaft zur Welt gebracht. Doch da es sich um Inzest handelte, musste die Mutter getötet werden.

Ich habe oft gehört, wenn die Männer im Dorf diese Geschichte der Schöpfung und die Geschichte ihrer Vorfahren besprachen. Sie äußerten immer zwei verschiedenen Ansichten. Einige Männer sagten, dass wir Yali-Menschen von *hun wal-tibag* und der *Loli*-Frau als unserer Mutter aus ihren Körperstücken geschaffen wurden. Der jüngere Bruder meines Vaters sagte, wir seien alle vom *hun Wal-tibag* selbst geschaffen, die anderen Geschichten seien erst geschehen, nachdem die Menschen geschaffen wurden. Einige andere Männer sagten, dass wir Yali heute *pabiyon* seien, also aus einer Inzest-Verbindung hervorgegangen sind. (zu *pabi/pabiyaon* siehe Kapitel vier Seite 168). Sie sagten, dass die Beziehung zwischen der *Loli*-Frau und ihrem Sohn als die Geschichte einer Ehe zwischen Mutter und Sohnes angesehen werden muss. Dies sei auch der tiefere Grund dafür, dass in unserer Gesellschaft Inzest tabu ist und streng bestraft wird.

3). Der Mann wurde in einen *irik*-Kuskus verwandelt. Der *irik*-Kuskus spielt im *murawal*-Ritus eine wichtige Rolle. Die Initianden essen im Ritus Kuskusfleisch. So sind sie mit ihrer Schöpfergestalt und mit ihren Ahnen verbunden. Allerdings bedeutet die Verwandlung des Mannes in einen Kuskus auch die Erschaffung eines Tieres, des ersten Tieres. Es ist die gleiche Vorstellung wie die von der *Loli*-Frau und wie die vom *Yeli*-Baum: Tiere, Pflanzen, Berge, Flüsse, Regen, Wolken und andere Elemente sind entstanden aus den Teilen der Schöpfergestalt, die als Mann (*irik*-Kuskus), als Frau (*Loli*-Schwein) oder als Baum (*Yeli*) vorgestellt wird. Alle Lebewesen und viele andere Elemente der Natur sind Teile des Schöpfers. Daher sehen die Yali die Natur als Teil ihres eigenen Lebens an. In der Natur, in der Schöpfung sehen sie ihr eigenes Bild.

4). Die zu Menschen geworden waren, gingen in ein Gebiet östlich vom Yali-Gebiet und vermehrten sich dort und wurden viele. Dann wieder verschwand dieser wunderhafte Mann plötzlich. Der wunderhafte Mann sprang von einem Ort zum anderen, er umrundete die bewohnte Erde und schlug dabei die Trommel, wiegte sich und tanzte und sagte dabei immer *luklag-luklag*. *Luklag* ist der Name dieses wunderhaften Mannes selbst. *Luklag* bedeutet ‚vibrieren‘ oder ‚wackeln‘, ‚zittern‘. Die Erde erzitterte von einem schrecklichen Erdbeben und das Land verschmolz mit dem Schlamm. Hier wird von einem weiteren Schritt im Prozess der Schöpfung berichtet. Inzwischen haben sich die Menschen schon über die Erde verbreitet, aber der Boden ist noch nicht befestigt, die Menschen sind durch Erdbeben bedroht. Eine

merkwürdige Gestalt, ein „wunderhafter Mann“, von dem schon zu Beginn der Erzählung die Rede war, ist wegen seines Tanzens und Trommelns Ursache für diese Gefahr. Daher versuchen die Menschen ihn zu töten, um die schwankende Erde zur Ruhe zu bringen. Sie verfolgten und jagten *Luklag*, wohin er auch ging. Viele Menschen waren schon getötet durch das Erdbeben, das dieser Mann verursachte. Ihre Knochen findet man noch heute an den Berghängen, sie werden *lim-lim uwag* genannt. Der Begriff *lim-lim* bedeutet ‚Vibration‘, *uwag* bedeutet ‚Knochen‘. Es muss vor langer Zeit wirklich ein schweres Erdbeben gegeben haben, bei dem ganze Dörfer ausgelöscht wurden, denn Totenschädel und andere Knochen findet man noch heute überall im Yalimu (siehe Zöllner 1977: 57-58). An dieser Stelle geht die Erzählung über in die Erzählung von *Yeli*-Baum. *Luklag* wird zu *Yeli* und muss getötet werden, um das Beben der Erde zu beenden.

5). Nachdem *Yeli* getötet (gefällt) war, wurde er wieder lebendig und ging weiter Richtung Westen in das südlichen Balim-Tal, wo er zum *Ferawe*-Berg wurde. Während seiner Wanderung bzw. Flucht nach Westen machte er die Menschen, Tiere, Pflanzen, Flüsse, Seen, Felsen, Täler und Berge. Er erklärte auch den Menschen, wie man Häuser baut und Felder anlegt, er gab die Gesetze und Vorschriften für die soziale Ordnung im menschlichen Zusammenleben und vieles andere. So ist auch *Luklag* eine Erscheinungsform der Schöpfungsgestalt. Schließlich sagte er den *Yali*, dass sie die Teile seines Körpers in ihre Häuser mitnehmen und dort aufbewahren sollten. Diese Häuser wurden dann Sakralhäuser (*usa ibam*). Die Teile von *Yelis* Körper waren Quelle der Inspiration, des Vertrauens und der Gesundheit in ihrem Leben.

6). Hinter den verschiedenen Erscheinungsformen der Schöpfergestalt sehe ich die dualistische Struktur von Mann und Frau. Der *Yeli*-Baum erscheint deutlich als Mann, das *Loli*-Schwein deutlich als Frau. Sie sind keine gewöhnlichen Menschen, sondern wunderhafte Gestalten, reale Bilder des Schöpfers in menschlicher Form, dargestellt als Frauen und Männer. Im Gegensatz dazu bleibt *hun wal-tibag* unklar, verborgen, im Hintergrund. Er ist weder Baum noch Schwein, aber er ist der Mann (*hun*), der formte (*wal-tibag*). So sind *hun wal-tibag*, *Loli* und *Yeli* der Kern der ursprünglichen Religion der *Yali*. Sie sind die Gottheit, das vertikale Element der Religion. (siehe die Schöpfung Seite 39).

7). Als *Yeli* im Balim-Tal zum *Ferawe*-Berg geworden war, wurde die Erde ruhig und fest und die Menschen verbreiteten sich in alle Richtungen. Mein Vater erklärte, dass *Yeli* in der mittleren Zeit gefällt worden war, nachdem die Menschen sich schon im Yalimu-Gebiet angesiedelt, aber sich noch nicht in alle Windrichtungen zerstreut hatten. Sie lebten damals gemeinsam an einem Ort östlich des Berges *Neruhumek*. Nachdem *Yeli* gefällt worden und in

das Balim-Tal geflohen war, geschahen drei wichtige Dinge: (a) Die Menschen wurden in zwei exogame Gruppen aufgeteilt, nämlich: *Winda* und *Waya*. Diese Gruppen – der Fachterminus ist *Moiety* - sind Grundlage für die Heirat und familiäre Verpflichtungen, für Rituale und viele andere Aktivitäten in der Gesellschaft. (b) Jede Person erhielt ihren eigenen Namen, die Menschen wurden Klänen zugeordnet und erhielten so ihre Identitäten und Symbole. (c) Jetzt erst verbreiteten sich die Menschen im ganzen Yali-Gebiet.

8). Ihre Namen sind oft verbunden mit bestimmten Symbolen, die ihre Identität darstellen, wie Namen von bestimmten Pflanzen, Tieren oder bestimmten Ereignissen, zum Beispiel, der Klan-Name *Tuliahank* bedeutet ‚Sprössling der *tuli*-Banane‘. Der Klan erhielt diesen Namen, weil die Vorfahren dieses Klans früher einmal eine Pflanze/Steckling/Samen der *tuli*-Banane mitgebracht hatten. Seitdem gibt es diese Banane.

Der Klan-Name *Walianggan* bedeutet ‚Früchte des *wali*-Baumes‘. *wali* ist der Name des Kasuarine-Baums, *anggan* ist ‚Samen‘ oder ‚Frucht‘. Der Klan erhielt diesen Namen, weil seine Vorfahren *wali*-Baumsamen mitgebracht hatten.

Auch mein eigener Klan-Name *Peyon* hat seine Bedeutung. *Pe* bedeutet glatt, wendig, schnell und präzise. *-on* ist ein Suffix und bedeutet u.a. ‚derjenigen, welcher‘. Es bezieht sich auf den Menschen oder Eigentümer. Als die Menschen damals versuchten, den Berg *Neruhmek* zu durchstoßen, um auf die andere Seite zu gelangen, waren meine Vorfahren mit Hilfe eines kleinen Vogels schnell am Ziel. Daher bekamen sie den Namen *Peyon*, und heute ist er die Identität des Klans.

9). Auf der Grundlage bestimmter Ereignisse erhielten die Klane, Familien und Gruppen und auch Persönlichkeiten ihren Namen. Danach verbreiteten sie sich in verschiedene Richtungen über die ganze Erde und sie vermehrten sich. Sie gingen nach Osten und Süden und besiedelten das Heluk-Tal, Hine-Tal und das Seng-Tal. Andere Gruppen gingen durch den *Neruhmek*-Berg in das nördliche Yalimu und besiedelten das Yahuli-Tal, Sibi-Tal, Pondeng-Tal, Habiye-Tal, Landi-Tal bis nach Hubakma und in das Mamberamo-Gebiet. Mein Vorfahre kam ins Pondeng-Tal, ins Werenggik-Tal und ging hinauf in den *Suweruk*-Berg, dann weiter entlang dem Habiye-Fluss bei Eregi-Elelim und weiter bis nach Hubakma in der Nähe des Mamberamo. Dann ging er zurück nach Eregi und weiter nach Panal und dort blieb er und lebte in dem Dorf. Die Wege der Vorfahren damals, die Orte, die sie besucht, an denen sie geschlafen oder sich ausgeruht haben, bestimmten ihre Identität und auch ihre Eigentumsrechte. Das heutige Klan-Symbol verweist auf die damalige Zeit.

10). Es gibt zwei Formen von Klan-Identitätssymbolen. (1) Das Identitätssymbol ist ein Tier, eine Pflanze oder ein Stein als „Totem“ des Klans. Zum Beispiel ist der *werene*-Vogel das

Identitätssymbol des Klans *Halerohon-wereneon*. (2) Das Identitätssymbol hat die Form eines bestimmten Objekts, zum Beispiel eines bestimmten Baumes, eines Flusses, eines Steines oder eines bestimmten Berges als Symbol des Klans. Dies ist kein Totem, sondern ein Ort, an dem der Klan sich einmal aufgehalten hat oder an dem er vorbeigekommen ist. Es kann auch ein Steinbrocken sein, den er gesetzt hat oder ein Baum, den er gepflanzt hat. Diese Symbole werden *waltimuwon* genannt, ‚etwas aus der Zeit der Erschaffung‘.

So gibt es noch heute bestimmte Sagopalmen, die damals gepflanzt wurden, Bäume, bestimmte Steine am Flussufer oder bestimmte Orte in einem Berg, die heute von den Leuten als die Symbole ihrer Identität und ihres Klans angesehen werden. Meine Familie lebt heute im Pondeng-Tal, aber wir haben auch Landrechte in Apahapsili und Eregi-Elelim. Die Menschen von Elelim übergaben uns 2015 Land im Eregi-Gebiet. Heute gehört das Land meiner Familie. Früher war das Land im Besitz von zwei Klänen, nämlich: Mabel und Yare. Die freiwillige Übergabe des Landes bedeutet eine Anerkennung der Geschichte, denn wir hätten das Land nicht verlangt. Sie haben es freiwillig übergeben, weil sie die historische Wahrheit anerkannten. In der Kultur der Yali sind die Anerkennung der Geschichte und die Einhaltung der Vorschriften Grundprinzipien des menschlichen Lebens.

B. Das Bild der Schöpfungsgeschichte

Die Schöpfungsgeschichte und die geschichtlichen Überlieferungen sind die Grundlage des Glaubens und der Religion der Yali, die noch immer lebendig ist. Der Schöpfer ist der *hun/he wal-tibag* ‚Schöpfer‘, ‚Gestalter‘, ‚Ordner‘, Die Worte für ‚erschaffen‘ sind *wal tibag*, ‚erschaffen‘, *hahatfag*, ‚gestalten‘, *yinggi fibag*, ‚hinlegen‘, *unduhu fibag*, ‚aufstellen‘ *heriye fibag*, ‚niedersetzen‘, *endetuk sibag*, ‚gebären‘ und ‚herbeibringen‘. Menschen, Tiere, Gewächse, Berge, Flüsse, die ganze Welt sind durch die Schöpfung entstanden. Die Schöpfung und ihre Geschichte sind heilig und sakral. Die Geschichten vom Schöpfer, von der Schöpfung und der Ausbreitung der Menschheit sind nicht einfach nur gewöhnliche Erzählungen, denn sie sind immer lebendig in den Riten. Es sind Geschichten über die Gottheit und ihre Verbindung zu den Menschen, der Welt und zu unserer Kultur.

„Der Ahn nimmt auf seinen ersten Wanderungen Pflanzen, Tiere, Steine (Opfersteine) und Wasser auf, setzt es ab, pflanzt es, geht weg, kehrt zurück und sieht nach, ob aus dem Gesetzten etwas geworden ist. So wie Menschen aus der Erde auftauchen und gleichsam wie Unkraut aus der Erde gerissen werden“ (Heeschen, 1990: 19).

Deshalb werden Schöpfer, Schöpfung und Ausbreitung der Menschheit mit folgenden Begriffen bezeichnet: *alem*, ‚Grundlage‘, ‚Anfang‘, ‚Ursprung‘, *indi*, ‚Herz‘, *umanggan*, ‚Wurzel‘. Diese Benennungen zeigen die Bedeutung, die Wichtigkeit dieser Ursprungsberichte für die Existenz von Mensch, Natur und Welt. Die sichtbare Welt der Menschen wird wie ein Baum gesehen, der lebt, weil er Wurzeln hat. Ohne Verbindung zu den Wurzeln vertrocknet und stirbt er. Daher hat der Mensch die Aufgabe, die Wurzeln zu schützen und zu pflegen. Nur so kann die Gemeinschaft weiter existieren. Der Schöpfer und die Geschichten von der Schöpfung werden auch das „Herz“ genannt. Sie haben für die Gemeinschaft die gleiche Funktion wie das Herz für Mensch und Tier.

Die Schöpfungsgeschichten zeigen, dass der Mensch, das Land, Berge und Flüsse, Flora und Fauna eine integrale Einheit sind. Alles, was ist, hat nur einen Ursprung. Es gab eine Urgestalt, die zerschnitten wurde und daraus entstand alles, was sich auf der Erde, unter der Erde und in der Luft befindet, wie z.B. auch Regen und Wolken. Auch die Regeln für das Zusammenleben der Menschen gehen auf den Schöpfer zurück. Sie sind die Grundlage für die Yali, ihre Welt und Umwelt, ihr Leben in ihrer Gesellschaft um sich selbst zu begreifen. Sie kommunizieren mit diesen Gottheiten in den Riten und sind auf diese Weise mit ihnen verbunden. Nur so ist ihre Zukunft gesichert.

Die Geschichten von der Schöpfung und der Ausbreitung der Menschheit sind Eigentum bestimmter Klane und werden nur innerhalb des jeweiligen Klans weitergegeben. Denn jeder Klan hat seine eigene Geschichte und seine eigenen Überlieferungen. Die Überlieferungen gelten als *usa* ‚tabu‘ ‚sakral‘. Sie sind *ambuk* ‚Wurzel‘, *anggin* ‚schwer‘, *kiling* ‚Loch‘ oder ‚Höhle‘ in der Erde oder im Berg. Angehörige anderer Klane dürfen sie nicht erzählen. Heeschen schreibt:

„Die Schöpfungsgeschichte besitzt jeder Klan für sich, und überliefert wird sie nur innerhalb exklusiver Zirkel, innerhalb eben eines Klans, einer Initiationsgruppe, innerhalb einer Vater-Sohn- oder Großvater-Enkel-Beziehung. Zur Schöpfungsgeschichte gehört das Geheimhalten, und dem unvorsichtigen Nennen und Benennen der allgemein und zuweilen wertlos gewordenen Wahrheit in Erzählung.“ (Heeschen 2015: 38).

Mein Vater hat mir immer wieder gesagt, dass ich die Ursprungsgeschichten anderer Klane nicht nur nicht erzählen darf, sondern sie auch gar nicht hören darf, wenn sie zufällig in meiner Nähe erzählt würden. Mein Vater glaubte, dass die Vorfahren (als Geister) der anderen Klane böse würden und unserm Klan Schaden zufügen würden. 1995 kam ich zum Urlaub in mein Dorf zurück. An einem Sonntag saßen die Männer unseres Dorfes nach der Kirche bei uns

im Männerhaus und erzählten mancherlei und sprachen auch über die Geschichte der Menschen in unserem Dorf. Ein Mann namens Lukas erzählte mir dann die Schöpfungsgeschichte und die Geschichte der Ausbreitung der Menschheit in der Version seines Klans. Sofort meldeten sich zwei Brüder meines Vaters zu Wort und sagten zu Lukas, er solle uns und Leuten unseres Klans diese Geschichten nicht erzählen. Sie sagten, dass wir unsere eigenen Geschichten hätten. Ihre Version sollen sie ihren eigenen Kindern erzählen. Ich erlebte, dass meine beiden Onkel sehr böse auf Lukas waren, sie sprachen sehr heftig. Sie glaubten, wenn ich die Geschichten anderer Klane hören würde, würde mein Studium nicht erfolgreich sein. Vielleicht würde ich auch krank werden. Denn die Geister der Vorfahren des anderen Klans würden mir und anderen Leuten unseres Klans Schaden zufügen. Aus der Sicht der Yali sind die Geister der Vorfahren immer in der Nähe ihrer Nachkommen. Sie beschützen sie bei allen Aktivitäten des täglichen Lebens.

„Melanesians have their own way of explaining the origin and existence of the world. They have their own thoughts about man's origin, his social obligations and his means of controlling the world. People have experienced good and evil, life and death and Melanesians have their own 'philosophy' on these deep existential problems.“ (Mannis and Skinner 1973: xiii).

Auch wenn die Yali die Schöpfungsgeschichten erzählen, sprechen sie nicht direkt, sondern bedienen sich einer symbolischen Erzählweise, versteckt und geheimnisvoll. Sie gebrauchen Symbole, hinter denen sie Menschen und Objekte und deren wirkliche Namen verstecken. Nur bestimmten Leuten, denen man vertraut, dass sie die Geheimhaltung wirklich beachten, erzählt man direkt.

2005 kam ich wieder in mein Dorf, da lud mich der Sohn eines Bruders meines Vaters in seinen Garten zu einem Essen aus der Kochgrube ein. Nach dem Essen gingen wir beide allein zurück ins Dorf. Er erzählte mir viel über die Geschichte unseres Dorfes und die Menschen. Alle Orte, Steine, Berge, Hügel, Flüsse, Teiche, Täler in der Umgebung unseres Dorfes hatten ihren eigenen Namen. Diese Namen waren allgemein bekannt, doch ich hatte sie früher nie gehört. Jeder Ort hatte auch seine eigene Geschichte, die oft verknüpft war mit den Menschen, Männerhäusern, Initiation, Schweinen, Fruchtbarkeit des Landes und der Wirtschaft. Daher wurden die eigentlichen Namen oft geheim gehalten. Allgemein bekannt waren nur andere Namen, und nur wenige Leute kannten die eigentlichen Namen mit den dazugehörigen Geschichten. Zu diesen gehörte mein Bruder, der mir davon erzählte.

C. Die Großeltern

Es ist nicht klar, wie viele Generationen seit der Zeit von Yeli und seit meine Vorfahren aus dem Osten vom Berg *Neruhumek* kamen, vergangen sind. Mein Vater erklärte mir nur ein paar Generationen unserer Vorfahren väterlicherseits. Mütterlicherseits nannte er nur zwei Generationen, nämlich die meines Großvaters und dessen Vater, meines Urgroßvaters. In unserer Kultur sind die Geschichten der Entstehung und Abstammung von Vaters Linie sehr viel wichtiger als die mütterliche Linie. Die neue Generation soll die Linie des Vaters kennen. Dafür gibt es zwei Begründungen: (1) Die Bewahrung und Kenntnis der patrilinearen Vorfahren garantiert die Fortsetzung des Klans und seiner Identität. (2) Die Erbrechte auf das Land, auf natürliche Ressourcen, Geschichten, Glauben und viele andere Interessen des Klans können so gesichert werden. Diese Dinge werden nur an die Söhne der neuen Generation weitergegeben.

Daher ist es sehr wichtig, die Namen der Vorfahren väterlicherseits zu wissen und an die nächste Generation weiter zu geben. Deshalb hat mein Vater mir einige Namen der Vorfahren seines Vaters mitgeteilt. Mein Vater war der Sohn von Ameteruk Peyon. Ameteruk hatte einen Bruder namens Yahiyemon und drei Schwestern. Der Vater von Ameteruk Peyon hieß Kaluwog Peyon, und Kaluwog hatte einen Bruder, er heißt Semberek Peyon und vier Schwestern. Semberek Peyon hatte drei Töchter. Kaluwog Peyon war der Sohn eines Mannes namens Heiso Peyon. Mein Vater hat mir keine weiteren Kinder von Heiso genannt. Der Vater von Heiso hieß Wariamseni Peyon. Er war der Sohn von Namuti Peyon und der Vater von Namuti heißt Lilik Peyon. Es gibt zwei weitere Namen der beiden Generationen vor Lilik Peyon. Mein Vater hat mir ihre Namen genannt, aber ich erinnere mich nicht mehr an ihre Namen. Mein Vater kannte also insgesamt nur acht Generationen.

Mein Großvater mütterlicherseits hieß Siye Aliknoe und meine Großmutter, seine Frau, hieß Sanuwen Peyon. Sie sind die Eltern meiner Mutter. Siye Aliknoe war der Sohn von Wariwari Aliknoe und Wariwari hatten zwei Söhne und zwei Töchter. Wariwari selbst hatte drei Brüder und ein paar Schwestern. Ihre Nachkommen sind heute mehr als hundert, und alle leben noch in unserem Dorf. Wir haben eine gute Beziehung mit ihnen als unseren Verwandten. Alle Nachkommen unserer Vorfahren werden in unserem Verwandtschaftssystem als Verwandte angesehen. Daher müssen diese Verwandtschaftsbeziehungen zwischen uns sowohl mütterlicherseits wie väterlicherseits aufrechterhalten und gepflegt werden. Meine Eltern haben uns immer wieder erklärt, dass wir gute Beziehungen zu allen Blutsverwandten haben sollten.

Die Großväter meines Vaters und meiner Mutter hatten unterschiedliche Charaktere. Von den Vorfahren und dem Großvater väterlicherseits sind keine großen Probleme oder

Auseinandersetzungen mit anderen wie etwa Krieg oder Mord zu berichten. Sie waren immer freundschaftlich, friedlich, rechtschaffen, ehrlich und offen gegenüber anderen Parteien im Dorf. Zum Beispiel konnten sie bei Konflikten mit anderen Parteien immer eine friedliche Lösung finden. Sie gaben oft materielle Unterstützung für andere, wenn diese in Notsituationen waren. Sie gaben zum Beispiel *wam* (Schweine), *siye* (Sakralsteine oder Steinbeile), *meli, sul, walimu* (verschiedene Muscheln) und *saho* (Salz). Dies waren zu ihrer Zeit sehr wertvolle Gegenstände. Darüber hinaus boten sie in ihren Häusern Platz für Menschen aus den umliegenden Dörfern, wenn diese aufgrund von Stammeskriegen oder anderen Konflikten vertrieben wurden. Ebenso erhielt mein Großvater wieder viel Hilfe von Menschen, denen er geholfen hatte. Hier gab es eine wechselseitige Beziehung. Solche Hilfeleistungen waren ihm schon zur Gewohnheiten geworden, und er gab sie meinem Vater und seinen Brüdern weiter. Auf diese Weise erweiterten sie ihre Beziehungen in andere Gebiete wie nach Passvalley, ins Balim-Tal und ins Pyramid-Gebiet im westlichen Balim-Tal. Solche Beziehungen können durch Handel und Heirat gestärkt werden. Wegen dieser vielen Hilfeleistungen an andere wurden sie von ihren Menschen im Dorf als *ap suwon* („großer Mann“, „Häuptling“) angesehen.

Der Großvater und die Verwandten mütterlicherseits hatten einen ganz anderen Charakter. Sie waren mutig und bereit, Risiken einzugehen. Sie hatten auch eine besondere Funktion bzw. Aufgabe entsprechend unserer Kultur. Schon die Ahnen dieses Klans mussten im Falle eines Konflikts den Kampf im Dorf organisieren und führen. Daher nahmen sie bei Riten im Sakralhaus (*yowi usa ibam*) ihren Platz oben ein. Damit wurde gezeigt, dass Politik und Krieg auch im Ritus eine wichtige Stellung einnahm. (siehe Kapitel vier Abschnitt A Seite 149). Sie hatten also die besondere Fähigkeit, Krieg zu führen. Sie organisierten die gelegentlich aufflammenden Auseinandersetzungen, zum Beispiel die Kriege zwischen unserm Heimatdorf Panal und den Dörfern Yanggali und Panggema auf der anderen Seite des Pondeng-Flusses. Sie hatten ihre Anhänger und Freunde auch in anderen Dörfern. Die kamen ihnen zu Hilfe, wenn es bestimmte Probleme gab. Doch ihnen fehlte die Fähigkeit, einen Frieden herzustellen und die Beziehungen zu den Konfliktpartnern zu verbessern. Wirtschaftlich waren sie auch stark, sie besaßen genügend Schweine und andere wertvolle Gegenstände. Doch sie kümmerten sich nur um ein gutes Verhältnis zu ihren eigenen Verwandten. Sie verhielten sich oft sehr hart gegenüber anderen Menschen im Dorf und waren oft ungerecht. Dennoch wurden sie auch von den Menschen in ihrer Umgebung als *ap suwon* angesehen.

Wir haben bis heute ein sehr gutes Verhältnis zu unseren Verwandten sowohl väterlicherseits wie mütterlicherseits und zu den Menschen, mit denen sie Beziehungen haben. Sie leben heute teils in Yalimu, aber auch in Wamena und Jayapura. Einige studieren oder haben

studiert und leben in verschiedenen Städten in Papua und außerhalb von Papua. Natürlich kenne ich nicht alle aufgrund der geographischen Entfernung und dem entfernten Verwandtschaftsgrad. Aber wenn wir Verbindung haben, erklären sie die Freundschaften und Beziehungen unserer Eltern und Großeltern in der Vergangenheit. Diese Beziehungen haben uns während des Studiums sehr oft geholfen, da wir uns untereinander geholfen haben. Zwei Mal wurde ich zum Leiter der Studentenschaft an der Universität gewählt, dabei haben auch entfernte Verwandte mich immer unterstützt. Ein anderes Beispiel, 2015 wurde mein Bruder Lakius zum Kandidaten als Landrat im Landkreis Yalimu nominiert. All diese sozialen Beziehungen waren sehr hilfreich, denn wir konnten viele Wählerstimmen für meinen Bruder gewinnen.

D. Die Eltern und ihre Rollen

Mein Vater war Palu Peyon. Palu Peyon war der Sohn von Ameteruk Peyon und seine Mutter war Hilimbakhe Aliknoe. Er war das dritte von fünf Geschwistern, er hatte zwei ältere Schwestern und zwei jüngere Brüder. Er war das erste männliche Kind der Familie, die Eltern gaben ihm den Namen Wenggelen Palu Pilili Peyon. Die Namen hatten jeweils eine Bedeutung, nämlich: Wenggelen bedeutet ‚Denker‘ oder ‚Designer‘, Palu bedeutet ‚sammeln‘, Pilili ‚verteilen‘. Diese Namen standen in Verbindung mit den Aktivitäten der Eltern im Dorf. Wie bereits erwähnt, hatten sein Großvater und sein Vater eine besondere Rolle, nämlich die, Frieden zu stiften, soziale Beziehungen zu entwickeln und anderen Parteien zu helfen, wenn es erforderlich war.

Mein Vater wurde etwa im Jahr 1930 in Panal geboren. Als Kind floh er mit seinen Eltern für einige Jahre in ein anderes Dorf. Ihr Heimatdorf Panal hatte einen Krieg gegen Feinde verloren. Dutzende Menschen wurden im Dorf getötet, darunter der Anführer im Krieg. Sein Name war Ambiangsu. Er war der älteste Bruder meines Großvaters mütterlicherseits. Damals mussten sie in vier Richtungen kämpfen. Auf beiden Seiten gab es viele Opfer. Alle Überlebenden flohen in andere Dörfer. Einige Jahre später konnten sie in ihr Dorf zurückkehren. Nach Kriegen, in denen Menschen getötet wurden, kam es häufig vor, dass einzelne Familien in anderen Dörfern Zuflucht suchten. In der Regel kehrten sie nach einigen Jahren zurück in ihr Heimatdorf. Manchmal floh auch die gesamte Bevölkerung eines Dorfes wie im hier beschriebenen Fall.

Als Jugendlicher ging mein Vater für ein paar Jahre ins Balim-Tal. Etwa ein Jahr lebte er bei Bekannten in Pyramid im westlichen Balim-Tal. Damals hatten die Yali schon Handelsbeziehungen mit den jeweils nächst gelegenen Dörfern auf der südlichen Seite des Gebirgszuges. Es gab auch verwandtschaftliche Beziehungen. Im Balim-Tal waren Vogelfedern, Netze, Rohmaterial für Fäden (*hekel uwisig*), Bambus und Steinäxte aus Yalimu begehrt. Die Balim-Leute bezahlten mit Schweinefleisch, gerollten Tabakbündeln und getrockneter Salz-Asche. Natürlich wurden auch Schweine ausgetauscht.

Dieser Tauschhandel ist traditionell in der Kultur in diesen Regionen verankert und hat nichts mit modernen Einflüssen zu tun. Wenn die Leute im Balim-Tal ein Schweinefest durchführen wollten, dann luden sie zuerst die Yali ein, ihnen die notwendigen Materialien für das Schweinefest zu bringen. Während des Schweinefests wurden bei den Hubula (Dani) – anders als bei den Yali - viele andere Aktivitäten, zum Beispiel Initiationsriten (*ap waya*), Heiratsriten (*he yokal*), Riten im Männerhaus (*pilamo wisa*), Schweineriten (*wam ahap*), und Totenriten (*ap wareg*) durchgeführt. Viele Menschen aus allen umliegenden Dörfern wurden eingeladen zu den Mahlzeiten, bei denen reichlich Fleisch und Fett angeboten wurde. Durch den Tausch von Schweinen wurden Verpflichtungen beglichen, z.B. Zahlungen für Brautpreis, Zahlungen für verstorbene Verwandten, Zahlungen an Verwandte mütterlicherseits (*nami*) und anderes. Die Materialien wie die Netze, geflochtene Bänder, Garn für Netze und Röcke der Frauen, Bambusmesser, Vogelfedern und Kuskusfelle für den Kopfschmuck, Steinäxte usw. kamen aus Yalimu ins Balim-Tal, die Yali erhielten dafür Schweinefleisch und lebende Schweine. Umgekehrt, wenn die Yali Schweine schlachteten, luden sie ihre Verwandten und Bekannten aus dem Balim-Tal ein. Diese brachten dann traditionelles Salz, Tabak und Muscheln mit und wurden wieder mit Schweinen entschädigt.

Aufgrund dieser Handelspartnerschaft lebte mein Vater einige Jahre im Balim-Tal. Etwa drei Jahre später holte sein Vater ihn zurück nach Panal. Aber ein paar Jahre später ging er wieder ins Balim-Tal und dann weiter nach Abenaho (heute Passvalley). Dort blieb er einige Monate bei seinen Verwandten des Klans Wandik und Mabel. Dann ging er zu Verwandten ins Dorf Yiwika (heute Kurulu) im Balim-Tal. Er wohnte ein paar Monate bei Kurulu Mabel. Das Dorf liegt in der Nähe der Salzwasser-Quelle. Kurulu Mabel war ein *ap kain* (*big men*) in Yiwika und war sehr einflussreich in seiner Region.

Mit den Menschen in Kurulu haben wir historische, religiöse und verwandtschaftliche Beziehungen. Einige Klane wie Mabel, Peyon, Itlay und Wandik haben eine Verwandtschaftsstruktur, die als *fratri*-Beziehung bezeichnet wird. Die Klane waren früher ein einziger Klan mit einem gemeinsamen Vorfahren und haben sich im Lauf der Generationen

getrennt. Sie glauben, dass das Sakralhaus in Yiwika, wo Kurulu Mabel lebte, ihr gemeinsamer Ort des Ursprungs ist. In dem Sakralhaus gab es ein sakrales Netz, *usasum* oder *kanake* genannt. Dies heilige Netz wurde angesehen als Quelle der Inspiration, als Zentrum des Glaubens und Garant für die Gesundheit. Der Begriff *kanake* stammt aus der Hubula-Sprache und hat die gleiche Bedeutung wie *usasum* in der Yali-Sprache.

Während er in Kurulu war, machte er Salz für den Handel im Yalimu. Er schälte den Bananenstamm auf und legte die Fasern ins Salzwasser. Die Fasern sogen sich nach einigen Minuten voll mit Salzwasser. Er stampfte sie mit seinen Füßen weich, nahm sie mit nach Haus und trocknete sie in der Sonne. Nach dem Trocknen wird das Salz auf zwei Arten gewonnen: (1) Die getrockneten Bananenfaser werden verbrannt, die Asche wird mit Salzwasser vermischt und die feuchte Masse in Blätter eingepackt. Das Bündel wird über das Feuer gelegt und wird dann hart und trocken. Das heißt *saho wiraho*. *saho* bedeutet ‚Salz‘, *wiraho* bedeutet ‚gebacken‘. (2) Die Bananenfaser werden in die Sonne gelegt, etwas angetrocknet, und noch feucht zu einem Bündeln gewickelt. Die Bündel werden sicher gelagert, der Salzgehalt bleibt erhalten. Diese Art Salz nennt man *saho umalum*. Der Begriff *umalum* bedeutet ‚feuchtes Salz‘ und wird in dieser Form von vielen Menschen bevorzugt. Ein Bündel feuchtes Salz ist so wertvoll wie ein Schwein, die Größe des Schweins muss der Größe des Salzbündels entsprechen. Neben der Salzgewinnung arbeitete mein Vater natürlich auch im Garten, dort pflanzte er auch Tabak. Die Tabakpflanzen wurden dann in der Sonne oder in der Nähe des Feuers im Haus getrocknet und dann gerollt. Das wurde *subukali pereleg* genannt. *Subukali* bedeutet ‚Zigarre‘ oder ‚Tabak‘ und *pereleg* bedeutet ‚gerollt‘. Er nahm die gerollten Tabakbündel mit, um damit zu handeln. Der Wert der Tabakbündel war fast so wie das Salz und sie wurden mit Schweinen bezahlt, bis heute sind sie noch sehr teuer.

In Yiwika hörte mein Vater zum ersten Mal vom Kommen der weißen Männer in dieser Gegend. Die Nachrichten könnten zwei Gründe haben. (a) Die niederländischen Expeditionen von 1913 und 1921, die den Nemangkawi-Gipfel (in der niederländischen Zeit Wilhelmina-Gipfel, heute Trikora) südlich von Wamena erkundeten. (b) Die ersten Missionare landeten mit einem kleinen Wasserflugzeug im Jahre 1954 auf dem Balim-Fluss (Meiselas 2003: 34). Aber mein Vater hat die weißen Leute nicht gesehen. Danach kam er zurück ins Dorf. Doch während dieser Zeit besuchte er ein oder zwei Mal im Jahr seine Verwandten und Handelspartner im Balim-Tal. Auch die Menschen aus dem Balim-Tal besuchten die Dörfer in Yalimu, um zu handeln oder Verwandte zu sehen.

Nachdem er in sein Dorf zurückkam, heiratete er seine beiden Frauen. Seine erste Frau ist meine Mutter Wayahe Tutuk Aliknoe. Meine Mutter war noch sehr jung. Dann nahm mein

Vater die Sunmuhe Meik als zweite Frau. Doch meine Mutter erzählte, dass sie erst etwa 1962/1963 heirateten, nachdem die Missionare nach Yalimu kamen, d.h. nachdem ein Missionar das Dorf besuchte. Der erste Weiße, der unser Dorf besuchte, war Pfarrer Missionar Siegfried Zöllner im Jahre 1962. Die Menschen hatten große Angst, als sie den Missionar sahen. Nur ein Mann traf ihn und er gab ihm und seinen Begleitern Süßkartoffeln. Missionar Zöllner gab ihm ein wenig Salz, das dieser sorgfältig einwickelte. Ich selbst habe versucht herauszufinden, wer dieser Mann war. Doch niemand konnte etwas dazu sagen.

Sunmuhe hatte einen Sohn namens Agus und zwei Töchter, Helena und Agustina, drei andere Kinder starben. Von meiner Mutter waren wir vier Geschwister, drei Söhne, ich selbst Apayuk Ibrahim, Lakius, Marnus und eine Tochter namens Ruth. Meinen Namen *Apayuk* gab mir mein Vater, er bedeutet ‚Angst vor Menschen‘ (siehe Kapitel drei Abschnitt H. Seite 107) und unser Lehrer gab mir den Namen Ibrahim. Meine Geschwister erhielten ihre Namen von Evangelisten. Doch noch fünf andere Kinder sind gestorben. Also waren wir insgesamt fünfzehn Kinder von unseren beiden Müttern, davon sind acht gestorben. Unsere Eltern nahmen noch fünf andere Kinder an, die Kinder von den Geschwistern meines Vaters. Zwei Söhne von seinem Bruder, nämlich: Zakarias und Yafet, und drei Kinder von seiner Schwester, nämlich: Frengky, Sabuhe und Hilikteg. So sind wir, die überlebenden Kinder, insgesamt zwölf. Von denen haben sieben Geschwister das Studium an den Universitäten abgeschlossen. Ein Bruder wurde Evangelist und ein anderer Handwerker (Zimmermann). Er baute einige Häuser. Die drei Frauen besuchten die Schule nicht.

Alle diese zwölf Kinder nenne ich meine Geschwister, nämlich: die Söhne sind meine Brüder und die Töchter sind meine Schwestern. In unserer Kultur und Sprache nenne ich meinen Bruder und den Sohn des Bruders meines Vaters mit dem gleichen Wort, nämlich: *nare*. Auch für meine Schwester und die Tochter des Bruders meines Vaters gebrauche ich das gleiche Wort, nämlich: *nerek*. So ist der Begriff *nare* ‚Bruder‘, B=FBS, und der Begriff *nerek* ist ‚Schwester‘, Z=FBD. Darum nenne ich Zakarias und Yafet *nare* ‚Bruder‘ genau so wie Lakius, Marnus und Agus. Agus ist der Sohn der anderen Mutter, aber wir haben einen Vater. Darum sind sie alle für mich Bruder oder *nare*. Ganz anders sind die Bezeichnungen für den Sohn und die Tochter der Schwester meines Vaters. Der Sohn der Schwester meines Vaters ist für mich *namloho* ‚mein Sohn‘ und die Tochter der Schwester meines Vaters ist *nahaloho* ‚meine Tochter‘. Nach der regulären Verwandtschaftsbeziehung müsste ich Frengky und Hilikteg *namloho* nennen, aber ich nenne Frengky, Sabuhe und Hilikteg meine Geschwister (*nare*, *nerek*), weil sie von meinen Eltern adoptiert wurden. (siehe Kapitel vier Abschnitt C Seite 162).

In seiner Jugend erlebte mein Vater immer wieder Stammeskriege, Gefechte und Auseinandersetzungen im Dorf. Gelegentlich gab es Tote auf beiden Seiten. Sie mussten immer Angst vor feindlichen Überfällen haben. Man nannte das *ap yuk* ‚Männer erschrecken‘. Manchmal wurden die Gärten zerstört und Schweine geraubt. An vier Fronten drohten ihnen feindliche Dörfer, nach allen Seiten hin mussten sie Acht geben und auf der Hut sein. Die feindlichen Konföderationen waren Yanggali-Panggema, Piliyam-Pronggoli, Serekasi-Membaham und Mabuaalem. Ihre Verbündeten waren ebenfalls vier Konföderationen, nämlich: Ulum-Tukam-Folungsili, Poholanggen-Mohi-Salema, Tanggiyam und Sali-Panal-Werenggik. Konföderation in diesem Zusammenhang ist eine feste Gruppe einiger benachbarter Dörfer, die untereinander viel Übereinstimmung haben, deren Identitäten und Interessen ähnlich sind und mit denen man zusammenarbeitet.

Es gibt aber auch Konflikte innerhalb eines Dorfes, die manchmal blutig enden. Mein Vater wurde fast in einem solchen Konflikt getötet. Man nennt einen solchen internen Konflikt in einem Dorf *olma tugi* oder *uma wim*. *Olma = uma* ‚im Dorf‘, ‚im Haus‘, *tugi = wim* ‚Pfeil‘. Alungguleg Yanggalebon und seine Brüder stahlen ein Schwein von Kalom Waliyon. Aus diesem Grund stahl mein Vater ihnen eine *hilak*-Pandanus. Er wollte Kalom helfen, denn dieser hatte keine Brüder oder Verwandten, die ihm helfen konnten. Darum kam Kalom in das Haus meines Vaters und weinte vor meinem Vater. Mit einer solchen Geste bittet man symbolisch um Unterstützung. Da gingen die Brüder meines Vaters los und nahmen ein Schwein, das Alungguleg gehörte, und gaben es Kalom. Alungguleg und seine Gruppe akzeptierten dies natürlich nicht. Sie rächten sich, indem sie das *yowi* - ‚Männerhaus‘ - meines Vaters und seiner Verwandten angriffen. Mein Vater wurde von fünf Pfeilen getroffen und wäre fast gestorben, aber er wurde von seinem Schwager Okili Aliknoe, dem Bruder meiner Mutter, gerettet. Vor diesem Hintergrund wurde er davon überzeugt, dass in und zwischen den Dörfern besser Frieden sein sollte. Zu diesem Zweck unternahm er zwei Schritte.

(1) Sie nahmen Beziehungen mit den Dörfern Membaham und Serekasi auf, dabei half ihnen die Vermittlung der Leute von Tanggiyam. Man bot Handelsgüter an, wie Tabak, Salz und Muscheln. Dafür erhielten sie Schweine, *enum* (Kuskus-Felle) und Werkzeuge. Ebenso pflegten sie die Beziehungen zu Mabuaalem durch die Vermittlung des Dorfes Salema. Als die Beziehungen intensiver wurden, folgten offizielle Friedensschlüsse mit Membaham-Serekasi Mabuaalem. Nur der Krieg zwischen Panal und Panggema ging weiter, es gab erst Frieden, als die Missionare in dies Gebiet kamen.

(2) Manchmal kamen Flüchtlinge aus anderen Dörfern als Folge von Kriegen und Konflikten in ihren Gebieten, wie aus Mohi, Poholanggen, Seherék und Tangumsili und aus

dem Apahapsili-Gebiet. Die Flüchtlinge wurden bei uns aufgenommen und konnten bei uns leben. Auch gab es bei uns im Dorf kleine Klane, die nur aus wenigen Leuten bestanden. Sowohl die Flüchtlinge wie diese kleinen Klane nannte man *kikmon*. Sie wurden oft von den großen Klanen schikaniert, die sich natürlich viel stärker fühlten. Ein Beispiel ist der schon erwähnte Kasus Alungguleg und Kalom. Darum sagte mein Vater, dass alle Angehörigen von kleinen Klanen die Namen der beiden großen Klane verwenden sollten, nämlich: Klan Peyon und Aliknoe, ohne ihre Identitäten zu verlieren. Das Ziel war, alle Menschen im Dorf zu schützen. Beide Schritte haben die Voraussetzung geschaffen, dass unser Dorf sicher ist und ein gutes Zusammengehörigkeitsgefühl besteht.

Nicht lange danach kamen die Missionare ins Yali-Gebiet und brachten das Christentum und eine bisher unbekannte Zivilisation. Gemeinschaften in den Tälern wie Angguruk, Pronggoli, Apahapsili und Menschen im Landi-Tal waren die ersten, die mit den Missionaren in Kontakt kamen. In relativer kurzer Zeit (8 – 10 Jahren) wurde überall Frieden geschlossen. Die Leute verbrannten ihre kulturellen sakralen Gegenstände (*usasum*), die bisher Symbole ihres Glaubens und Quelle ihrer Gesundheit und ihres Wohlstands im Leben waren. Die Veränderungen verbreiteten sich sehr schnell in allen Regionen, auch in meinem Dorf.

Diese Entwicklung überzeugte meinen Vater, der sich schon seit langem Frieden gewünscht hatte. Heimlich folgte er den Entwicklungen in Angguruk und Apahapsili, wo die Zentren der Mission waren. Menschen aus Tanggiyam informierten ihn immer über das, was in Angguruk und anderen Dörfern dieser Region geschah. Mit Tanggiyam waren die Panal-Leute in einer Allianz verbunden. Die Leute aus Tanggiyam betrachteten die Menschen aus Panal als *nami*. *Nami* ist der Verwandtschaftsbegriff für den Bruder der Mutter. Der Begriff wird auch auf bestimmte Personen oder Gruppen bezogen, die eine wichtige Rolle spielen, wie Frieden vermitteln, Schutz und Sicherheit geben. Früher einmal haben die Tanggiyam-Leute einen Fehler in den *murawal*-Riten gemacht. Das hatte zur Folge, dass schließlich Hunderte Menschen von ihnen ums Leben kamen.

Daher machten die Leute aus Panal einen speziellen *murawal*-Ritus für Tanggiyam. So fanden sie die Ursache des Problems heraus, nämlich eine *kaliye*-Schlange. Sie wurde als Ursache für die vielen Todesfälle identifiziert. Sie töteten diese Schlange. Nach den Regeln des Ritus müssen alle Tiere, die man in der Umgebung des Ortes sieht, wo der Ritus stattfindet, getötet werden. Offensichtlich war eine *kaliye*-Schlange übersehen worden. Daher waren viele Menschen gestorben. Als die Schlange dann von den Panal-Leuten getötet wurde, hörte das Sterben auf. Vor diesem Hintergrund betrachtete Tanggiyam die Menschen aus Panal als *nami* und sie halfen gern in einem Stammeskrieg zwischen Panal und Panggema. Darüber hinaus

entwickelten sich gute Beziehungen in vielen anderen Sektoren, zum Beispiel Heirat, Verwandtschaft, Handel und Austausch von Schweinen. Auf Grund dieser Beziehung erhielt mein Vater immer viele Informationen von Tanggiam. So erfuhr er auch, wie sich die Anwesenheit der Missionare Siegfried Zöllner und Willem Vriend in Angguruk auswirkte.

Einige Leute aus den benachbarten Dörfern unterstützten meinen Vater und wurden direkt an den Aktivitäten beteiligt. Zum Beispiel Laloho und Inggilahuk aus Sali, Wambiek aus Salema, Londeng aus Ulum und Yahabiluk aus Seherek. Sie alle waren Führer in ihren jeweiligen Dörfern und hatten den gleichen Wunsch nach Frieden in ihrer Gesellschaft. Deshalb mobilisierten sie ihre Gesellschaften und machten viele Aktivitäten gemeinsam, tauschten Schweine und luden sich gegenseitig zu Tanzfesten ein. Auch besuchten sie gemeinsam Wamena und sahen die Entwicklung unter der niederländischen Regierung und die Arbeit der Missionare. In dieser Zeit kam Missionar Adam Roth nach Panggema und baute die Landebahn in Panggema (1967).

Zu der Zeit geschah ein folgenreicher Zwischenfall in der Nähe des Dorfes Sali. Damit zerstörten die Leute aus Sali die auf Frieden gerichteten Absichten meines Vaters. In Sali lebten einige Leute aus Tangumsili/Pong im Habiye-Tal und ein Mann namens Awanon Ilfilikahun Wasage. Sie waren nach Sali geflohen, weil es in ihrem Dorf einen Stammeskrieg zwischen Tangumsili-Kulerikma und Apahapsili gab. Awanon hatte drei Verwandte in dem Krieg verloren, darum floh er nach Sali. Als Missionar Bentz mit einigen Leuten aus Apahapsili auf dem Weg nach Panggema durch Sali kam, gab Awanon den Männern aus Sali einige Schweine, damit sie die Apahapsili-Männer töteten. Daraufhin töteten sie fünf junge Männer aus Apahapsili und sie verletzten Missionar Helmut Bentz und zwei andere junge Männer. Danach kamen einige Male indonesische Soldaten in die Dörfer und überfielen die Gebiete im oberen Pondeng-Tal.

Eines Tages kamen indonesische Soldaten und überfielen mein Dorf. Sie töteten einige Menschen, darunter den Bruder meines Vaters. Wir flohen in den Wald und gingen dann ins Werenggik-Tal. Als die Leiche meines Onkels verbrannt wurde, entschied sich mein Vater, für diesen Tod keine Vergeltung zu üben. Die Entscheidung rief die Wut der andern Männer hervor. Sie sagten, mein Vater würde die Regeln der Kultur verletzen. Nach unserer Kultur müssen Getötete gerächt werden. Wenn das nicht geschieht, können die Geister der Toten nicht ruhig sein und stören oft die Leute im Dorf. Mein Vater sagte: „Das Problem ist jetzt nicht meine Aufgabe, meine Kinder werden es tun, wenn sie es für richtig halten. Sie werden wissen, was heute passiert ist. Ich sehe ein neues Licht und einen Frieden in der Zukunft für uns und die Kinder. Ich will den Gott des weißen Mannes akzeptieren.“

Vorher hatte mein Vater heimlich seine zwei Brüder – Wiyaliyeg und Meseleg – über Tanggiyam nach Angguruk gesandt. Sie wurden von Farehe aus Tanggiyam begleitet und wollten den Missionar Siegfried Zöllner treffen. Dieser gab ihnen eine kleine Bibel als Geschenk. Für sie war es das erste Mal, dass sie eine Bibel in der Hand hatten. Sie brachten die Bibel ins Männerhaus ins Dorf. Während sie im Yahuli-Tal waren, wurden sie bekannt mit einigen Leuten aus Angguruk und dem Ubahak-Tal. Diese wurden später ihre festen Handelspartner. Meseleg ist ein sehr geschickter Händler, und nachdem die Missionare in unsere Region kamen, hatte er viele Möglichkeiten und gewann viele Handelspartner in Gebieten wie Angguruk, Ubahak, Serekasi und Kosarek. Mein Vater hatte heimlich mit Farehe den Plan, dass Farehe und seine Leute ins Werenggik-Tal kommen sollten. Sie sollten dann einige Christen aus Angguruk mitbringen. Eines Tages kam Farehe mit etwa 300 Männern ins Werenggik-Tal. Unter ihnen waren fünf Männer aus Angguruk. Sie berichteten zwei Tage lang über das Christentum, über die Missionare und den Frieden. An diesem Tag hörten die Menschen im Werenggik-Tal zum ersten Mal die Geschichte von Jesus. Meine Eltern gaben ihnen drei Schweine und mit den Geschenken anderer Familien erhielten sie sieben Schweine. Außerdem gaben sie ihnen auch Tabak und Salz. Die Anwesenheit der Leute aus Angguruk war für sie sehr wichtig. Sie wollten etwas über die Entwicklungen und die Arbeit der Missionare erfahren und sehen, wie sie ihre Handelsbeziehungen ins Yahuli- und Ubahak-Tal erweitern konnten.

Außerdem beobachteten sie auch die Entwicklungen in Apahapsili durch Nachrichten und Berichte eines Mannes mit Namen Yaharireg. Er war ein Apahapsili-Mann, hatte aber zwei Verwandte in Seherek, nämlich Yerumbalik und Yahabiluk. Nachdem unseren Leuten in Werenggik die Nachrichten aus Tanggiyam und Apahapsili bekannt wurden, entschied mein Vater, dass auch wir die Missionare und das Christentum annehmen werden, und sein Entschluss wurde von seiner Gemeinschaft einstimmig akzeptiert. Ein paar Tage später gingen Yahabiluk und Yerumbalik nach Apahapsili als Gesandte unseres Dorfes, sie sollten die Missionare einladen und darum bitten, dass ein Missionar ins Werenggik-Tal kommt. Sie wurden begleitet von Yaharireg und gingen direkt zu Missionar Helmut Bentz in das Missionarshaus. Am nächsten Tag hat Helmut Bentz Matius Kepno als ersten Evangelisten gesandt. Matius hatte im oberen Werenggik-Tal, in den Dörfern Mohi und Welarek, Verwandtschaft. Seine Vorfahren lebten früher in diesen Dörfern und sind später weiter gezogen nach Apahapsili. Ein Jahr nach der Ankunft von Matius wurde ein großes Friedensfest im ganzen Pondeng- und Werenggik-Tal in Halialo gefeiert.

Folgende Konflikte mussten gelöst werden, um einen endgültigen Frieden herzustellen: (a) Der Konflikt zwischen Sali-Panal mit Mabuaalem; (b) der Konflikt zwischen Mohi-Welarek mit Mabuaalem; (c) der Konflikt zwischen Seherek mit Apahapsili; (d) der Konflikt zwischen Salema mit Membahan-Serekasi. Mein Vater und der Evangelist Matius Kepno organisierten diese Friedensschlüsse und leiteten die Zeremonien. Sie luden die verfeindeten Gruppen aus den verschiedenen Dörfern ein und kamen in Halialo zusammen. Jede Gruppe kam festlich geschmückt und mit Pfeil und Bogen bewaffnet zum vereinbarten Treffpunkt. Es wurde gesungen und getanzt, zunächst in den jeweiligen Gruppen getrennt voneinander. Mein Vater und seine Leute hatten Schweine in Übereinstimmung mit der Anzahl der Gruppen vorbereitet. Das Schweinefleisch wurde in einem Steinofen gekocht. Dann wurden die so genannten *anduhi alem / mubiya* von jeder Gruppe eingeladen vorzutreten. Das sind die Personen, die als erste den jeweiligen Stammeskrieg verursacht hatten. Man nannte sie *anduhi alem* (*anduhi* ‚sein Pfeil‘, ‚sein Krieg‘, *alem* ‚Anfang‘, ‚Ursprung‘). Bevor diese *anduhi alem* vortraten, sangen die Gruppen das Friedenslied, *yite sini* genannt. Dann traten sie vor und jeder trug in der Hand ein Schweineherz *wam indi* und eine Taro-Knolle *unahom*. Sie gaben sich gegenseitig von dem Fleisch und der Taro-Knolle zu essen. Dabei sagten sie:

O yoho niren tog kinangma pilaptuk lahe. Tog eleg amag. Nit o yoho fano-fano atuk lahe. Nonori nim fano wilamuhuk. O tuma yuwag arik wamag. Tog kinangma pilaptuk lahe, wene poholma lahaptuk lahe.

Das bedeutet, ‚Heute legen wir die Pfeile auf den Boden. Der Krieg soll verschwinden. Heute wird Frieden entstehen. Wir wollen mit Freunden in Frieden leben. Ruhe und Frieden wird in diesem Tal und Gebiet sein. Heute legen wir die Pfeile auf den Boden, und wir heben das Evangelium nach oben‘.

Danach zerbrachen sie die Pfeile und warfen sie auf den Boden und nahmen eine Bibel und hielten sie hoch. Dann aßen sie das Fleisch von den Schweineherzen und die Taro-Knollen. Sie schütteln einander die Hand. Dann kamen alle Gruppen zusammen und bildeten einen Kreis um die *andugi alem / mobia*. Danach tanzten sie alle zusammen und sangen einige Lieder des Friedens. Dann sangen und tanzten sie zu anderen Liedern, die Steinöfen wurden geöffnet und man aß zusammen, was die Gemeinschaft vorbereitet hatte. So wurde das Friedenfest beendet.

Das Zerbrechen und Niederwerfen von Pfeilen hat eine symbolische Bedeutung für die Beendigung des Krieges. Austausch von Fleisch von Schweineherzen ist Symbol für Liebe, Zuneigung und Frieden, während der Verzehr der Taro-Knolle *unahom* mit der besonderen Geschichte dieser Knolle zusammenhängt. Die Taro-Knolle *unahom* soll vom Körper des *Yeli* abgetrennt worden sein. *Yeli* war die wunderhafte Gestalt aus der Geschichte der Schöpfung.

Der Begriff *unahom* besteht aus zwei Teilen, nämlich: *un* und *ahom*. Die Silbe *un* hat zwei Bedeutungen, ‚grün‘ und ‚magisch‘ oder ‚skurril‘. In diesem Kontext ist die Bedeutung ‚magisch‘ relevant. *hom* bezeichnet die Taro-Knolle, *a-* (*a-hom*) ist possessives Präfix 3. Person Singular. So bezeichnet *unahom* die Herkunft dieser Knolle von der göttlichen Schöpfergestalt. Wenn man also *unahom*-Taro und Fleisch des Schweineherzens gegessen hat, dann war die göttliche Gestalt in diesen Friedensriten anwesend. Das zeigen auch einige Texte der Friedenslieder, die während des Ritus gesungen wurden:

Sini Nr. 1: Tog pilaptug sini

Matius Kepno: Werenggikma sini

Ibrahim Peyon en andog tirisi

1 Wilim ke lahi-lahi e
 2 Fare ke wahi-wahi e
 3 Nindi o hambuk ehagma
 4 Niyon hun tuang e u e
 5 Kalem o yag nisimin o
 6 Niyon hun Matius e u e
 7 Kalem o yag nisa manu o
 8 Wiyehu wiyehu wiyehu miri o (2x)
 9 Wayehu wayehu wayehu miri o
 10 Hohoi we sig seg o
 11 Hohoi we mug meg o
 12 Hohoi we sig seg o
 13 Hohoi we mug meg o

Lied Nr. 1: Friedenslied

Matius Kepno: ein Lied aus Werenggikma

Sammlung: Ibrahim Peyon

Ich ging in den Wald,
 ich ging durch den Dschungel,
 mein Herz ist beengt,
 mein Vater, Missionar,
 öffne uns einen Weg,
 mein Vater Matius,
 öffne uns einen Weg, komm.
 Hei hört,
 hei hört,
 hei lasst das Licht herein,
 hei lasst den Frieden herein,
 hei lasst das Licht herein,
 hei lasst den Frieden herein.

Der Text des Liedes hat drei Teile. (a) In den ersten drei Zeilen erzählen sie über ihre Situation in dieser Zeit, was sie erlebten und fühlten in ihrem Leben. Die Begriffe *wilim* ‚Wald‘ und *fare* ‚Dschungel‘ beschreiben die Kriegssituation bildlich als einen dichten Wald. Es war immer schwierig, einen Ausweg zu finden und die Probleme zu lösen. Sie lebten wie in einem Dschungel und fanden keinen Ausgang. Die Begriffe *nindi hambuk* bedeutet wörtlich ‚mein Herz ist gestorben‘, das Herz drückt so schwer, weil es keine Liebe und keinen Frieden gibt. (b) In den Zeilen vier bis sieben erscheinen die Missionare und Evangelisten. Die Menschen bitten den Missionar und Evangelisten einen Weg, einen Ausgang zu zeigen, eine Lösung ihrer Probleme. (c) In den Zeilen 8 bis 13 bringen sie ihre Hoffnungen zum Ausdruck. Sie erwarten, dass ihre Botschaft von den Missionaren gehört wird. Der Frieden und das Licht der Hoffnung mögen so schnell fließen wie ein Wasserfall. Die Begriffe *wiyehu miri o* und *wayehu miri o*

(Variation mit gleicher Bedeutung) beschreiben, wie der Wind aus den Ebenen auf die Berggipfel nach oben weht. Sie wollen damit in bildlicher Ausdrucksweise sagen, dass ihre Stimmen die Ohren der Missionare erreichen mögen. Der Begriff *hohoi* bedeutet, dass ein Wasserfall schnell vom Berg in die Ebene fließt. Die Begriffe *wesig seg / we mug meg* (Variation mit gleicher Bedeutung) bedeuten, dass das strömende Wasser alle Hindernisse wegschwemmt. Damit wird bildlich gesagt, dass das Licht und der Frieden zu ihnen kommen und sie von vielen Problemen in ihrem Leben befreit werden.

Dieser Friedensschluss war der letzte im ganzen Yali-Gebiet. Ähnliche Friedensschlüsse gab es schon zwischen Waniyok und Piliyam, Angguruk und Piliyam (Zöllner 1977: 285-295), Kulerikma-Tangumsili und Apahapsili (Bentz 1989: 45-53) und Abenaho und Landikma. Nach diesen Friedensschlüssen gab es zwischen den Dörfern oder Konföderationen in dem Gebiet bis heute keinen Krieg mehr.

Es gab einige Faktoren, die diesen Friedensschluss ermöglichten: (a) Unter den wichtigsten Beteiligten waren schon freundschaftliche Beziehungen entstanden. (b) Verwandtschaftsbeziehungen waren der Schlüsselfaktor für die Veränderungen. (c) Die Menschen wünschten sich Wirtschafts- und Handelsbeziehungen mit anderen Regionen und waren daher bereit zur Beilegung der Konflikte. Vor diesem Hintergrund war die Botschaft der Missionare ein auslösender Faktor für Friedensschlüsse.

E. Krankheit in der Familie

Im Familienleben erlebten wir oft Krankheiten, vor allem wir Kinder und unsere beiden Mütter waren oft krank. Die Krankheiten waren Durchfall, Husten, Fieber, teils als Folge von Geschwüren. Zwei meiner Brüder und drei meiner Schwestern sind an Krankheiten gestorben, ebenso drei Kinder der anderen Mutter, also insgesamt acht Kinder meines Vaters. Als ich klein war, bin ich einige Male sehr krank gewesen. Im Dorf gab es kein Krankenhaus, keinen Krankenpfleger, keine Krankenschwester und natürlich auch keine Medikamente. Wenn wir krank waren, blieben wir zu Hause. Die Regierung leistete keine Hilfe. Diese Situation hält bis heute an, es gibt keine Gesundheitsfürsorge in den entlegenen Dörfern. Die Gemeinde hat in den Gottesdiensten am Sonntag in der Kirche immer für die Kranken gebetet und manchmal besuchten uns die Evangelisten im Haus und beteten für die Kranken. Das war unsere einzige Hoffnung in dieser Situation.

Eines Tages wollte Meseleg, der Bruder meines Vaters, seine Frau und meine Mutter und mich gern an einen bestimmten Ort im Wald mitnehmen. Seine Frau war die Schwester meiner Mutter. Daher war er sich sicher, dass seine Handlungen geheim bleiben würden. Als wir den Wald betraten, hatte er dort schon eine kleine Hütte gebaut und sie mit Blättern bedeckt. Er hatte schon Vorbereitungen für einen Ritus getroffen. Er forderte uns auf, in die Hütte zu gehen. In der Hand hatte er einen kleinen Frosch, eingewickelt in spezielle Blätter. Dann blies er auf uns und murmelte dabei einige Wörter. Ich konnte die Worte nicht verstehen. Er sprach langsam mit einer unklaren Stimme. Während er blies, schwenkte er das Päckchen in unsere Richtung. Manchmal legte er den Frosch an meinen Hals, meinen Kopf und meinen Körper. Das gleiche machte er mit meiner Mutter und mit seiner Frau. Der Ritus ist ein Heilungsritus, durch den die bösen Geister als Verursacher von Krankheiten vertrieben werden. Dies Erlebnis war für mich das erste und auch das letzte Mal, dass ich in meinem Leben einem solchen Ritus begegnet bin. Ich weiß nicht, ob mein Vater davon wusste oder nicht, denn ich hörte Meseleg sagen, dass dieser Ritus *usa fulu* sehr ‚geheim‘ und ‚heilig‘ ist. 2010 fragte ich ihn nach diesem Ritus. Er sagte: „Ich habe das Heilungsritual damals durchgeführt, um böse Geister als Quelle der Krankheit abzuwehren. Damals wurden alle diese Dinge im Geheimen gemacht, damit die magische Kraft erhalten blieb, so dass die Kranken geheilt werden konnten. Aber heute ist das nicht mehr so. Der Herr Jesus kam und er hat alle diese Dinge entfernt, und wir sind Christen geworden. So können wir nicht mehr auf solche Dinge vertrauen.“ Aber die Rituale haben nicht geholfen, denn die Krankheiten in unserer Familie traten weiter auf.

Nach dem Heilungsritus waren fünf meiner Geschwister gestorben. Dann war meine Mutter ein Jahr lang schwer krank, so dass mein Vater für uns eine kleine Hütte im Wald gebaut hat. Wir wohnten dort etwa sechs Monate. Er wollte uns vor den Geistern, die die Krankheit verursachten, verstecken. Die Leute im Dorf suchten weiterhin nach der Ursache der Krankheit. Doch mein Vater hatte die Ursache schon selbst erkannt. Als mein Vater in den *murawal*-Ritus eingeführt wurde, war ihm ein Stück *homanggen* (Taroknolle) aus den Händen gefallen. Das war eine ernste Verletzung der Regeln des *murawal*-Ritus. Man glaubte, dass bestimmte Tiere die Reste des auf den Boden gefallenen *homanggen* essen. Dann können die Menschen krank werden. *Homanggen* ist *un ahom*-Taro vermischt mit etwas Fleisch vom *irig*-Kuskus und wird den Teilnehmern am Ritus zu essen gegeben. Alle Teilnehmer müssen davon etwas essen, denn diese sakrale Mahlzeit ist ein Kernstück des *murawal*-Ritus. *Homanggen* formt den persönlichen Charakter, die wirkliche Individualität. Es ist Quelle der Kraft und Gesundheit und prägt auch die Identität eines Mannes. Wie bereits erwähnt, ist der *un ahom*-Taro ein Körperteil des *Yeli*, während der *irig*-Kuskus der erste Mann war. Er hatte sich in einen *irig*-

Kuskus verwandelt. Mit dem sakralen Verzehr von *homanggen* wurden die Menschen symbolisch mit dem Schöpfer und dem Geschehen in der Zeit der Vorfahren verbunden.

Solange wir in der Hütte lebten, beobachteten die Leute unser Haus im Dorf Tag und Nacht. Mehrmals sahen sie eine Schlange aus dem Haus kommen, die dann schnell in der Richtung des Schweinestalls verschwand. Auch mein Vater sah einige Male eine Schlange im Schweinestall, doch wenn die Leute sie töten wollten, war sie verschwunden. Daher glaubten sie, dass die Schlange eine besondere Beziehung zu einem Schwein hatte. Das betreffende Schwein verhielt sich im Stall sehr ungewöhnlich, unruhig und widerspenstig. Das Schwein war auch mager und klein. Die Yali glauben auch, dass ein Schwein mit einer besonderen Beziehung zu wilden Tieren für Menschen gefährlich ist. Daher muss das Tier vernichtet werden und seine Verbindung zu den wilden Tieren, die als Ursache der Krankheit angesehen wurde, getrennt werden. Ein paar Tage später lud der Vater die Evangelisten und die Gemeinden zum Gebet ein. Sie kochten das Schwein, welches die besondere Beziehung mit der Schlange hatte. Sie beteten zusammen mit uns und für uns und dann führten sie uns in die Kirche zu einem besonderen Gebet, und wir spendeten eine Dankesgabe.

Ein paar Wochen später an einem Nachmittag kehrten wir zurück aus dem Garten. Der Garten lag an einem Ort, an dem früher die *murawal*-Zeremonie stattgefunden hatte und der daher früher tabu war. Aber nachdem das Evangelium in unser Dorf gekommen war, haben mein Vater zusammen mit dem Evangelisten Weria und einige anderen Männern das Gelände als Gartengebiet geöffnet. Als wir zurück nach Hause gingen, sah ich dort eine große Schlange liegen, eine *hukalo*-Schlange. Es war genau die Stelle, an der meinem Vater das Stück *homanggen* aus den Händen auf den Boden gefallen war. Wila Peyon tötete die Schlange und wir nahmen sie mit ins Dorf. Dort haben die Evangelisten mit allen zusammen gebetet und dann wurde die Schlange verbrannt. Als sie verbrannt wurde, kamen noch zwei kleine Schlangen aus ihrem Körper heraus.

Aufgrund dieser seltsamen Ereignisse glaubten wir alle, dass die Schlange Ursache für die Krankheiten und den Tod der Kinder in unserer Familie war. Danach war meine Mutter gesund und es gab keine Todesfälle oder schwere Krankheit mehr in unserer Familie. Die *hukalo*-Schlange gilt bei den Yali als Ursache für Krankheiten. Diese Schlange hat auch ein Gift, das für Menschen und auch für Tiere wie Hunde und Schweine tödlich sein kann. Aber Tiere gelten auch als Verkörperung von bösen Geistern.

Einmal waren einige Männer und Frauen, die zu unserer *yowi*-Gemeinschaft gehörten, gleichzeitig krank, darunter auch meine beiden Mütter. Die ganze Zeit über, etwa einen Monat lang, hörten wir nachts die Stimme des kleinen *simina*-Vogels. Der *simina*-Vogel kam von der

Rückseite unseres Küchenhauses und flog um die Häuser im Dorf. *Simina* ist eine Art kleine Fledermaus, die Menschen glaubten, dass sie Krankheiten von anderen Dörfern oder Orten übertragen kann. Die Männer verfolgten den Flug und die Stimme des Vogels und stellten fest, dass der Vogel immer aus einem *soluk*-Baum hinter unserer Küche kam. Sie sagten es meinem Vater, denn der *soluk*-Baum gehörte meinem Vater. Es ist ein Baum, dessen junge Blätter man als Gemüse pflücken, kochen und essen kann.

Am nächsten Tag fällten einige Männer den Baum und sie fanden dort ein kleines Loch im Boden direkt unter dem Baum. Die Männer gruben weiter und fanden einen sauberen *siye*-Stein. Wie bereits beschrieben, wurden die *siye*-Steine als Splitter des *Yeli*-Baums angesehen. Dieser Stein war also ein sakraler Gegenstand. Schon früher waren alle sakralen Gegenstände (*usasum*) hier verbrannt worden. Darum hatten die Menschen an dieser Stelle kein Haus gebaut, sie hatten Angst wegen der verbrannten sakralen Gegenstände. Nur mein Vater hatte an dieser Stelle eine Küche gebaut. Es ist möglich, dass dieser *siye*-Stein damals nicht verbrannt oder unabsichtlich übersehen wurde. Er musste zerstört und im Feuer verbrannt werden. Seither wurde die Stimme der *simina*-Vögel nicht mehr gehört. Man war jetzt überzeugt, dass die Krankheiten durch den *siye*-Stein verursacht wurden und dass der *simina*-Vogel eine Beziehung zu diesem Stein hatte.

Eines Tages gingen drei junge Männer nach Soharam, in ein Dorf stromabwärts am Pondeng-Fluss. Einer von ihnen war Lilikisam Peyon, ein Verwandter meines Vaters. Einige Monate blieben sie dort, um Rattan für ihre Gürtel zu holen. Nachdem sie zurück ins Dorf kamen, wurden sie psychisch krank (*hunog*). Ihr kranker Zustand begann etwa um 14.00 Uhr und dauerte bis Mitternacht täglich. Einige Leute im Dorf sagten, dass immer zwei Mädchen aus der Richtung des Dorfes Soharam kamen. Sie sahen, dass die jungen Frauen gegen sieben Uhr abends kamen und in der Nähe des Männerhauses verschwanden, wo die jungen Männer wohnten. Es entwickelten sich unterschiedliche Spekulationen. Eine Vermutung war, dass die beiden jungen Frauen Verkörperung einer besonderen Art von Tieren aus dem Soharam-Gebiet seien. Diese Tiere hätten vielleicht Haare oder Speisereste der jungen Männer gegessen, als diese dort unten waren. Dann hätten sie sich in junge Mädchen verwandelt und seien hergekommen, um sich die jungen Männer zu nehmen (*unahunap turuk*).

An einem Nachmittag versteckten sich Lewi Peyon mit drei anderen jungen Männern am Wegrand, wo man angeblich die fremden jungen Frauen gesehen hatte. Gegen acht Uhr hörte man sie rufen, dass sie mit zwei jungen Frauen kämpften. Als die Leute aus dem Dorf dorthin kamen, sahen sie, dass die Körper der jungen Männer mit Schlamm verschmiert waren, als ob sie wirklich gekämpft hätten. Dann fingen sie dort zwei weibliche *kelenggig*-Baumkängurus,

die noch lebten. Lewi Peyon erzählte, dass sie dort gewartet hatten und zwei fremde Frauen vorbei kamen und in Richtung Panal gingen. Als sie die Frauen ansprachen, hätten diese angefangen zu kämpfen und sich schließlich in zwei *kelenggig*-Baumkängurus verwandelt. Man war überzeugt, dass die beiden Kuskus etwas von den jungen Männern gegessen hatten und sich dann in junge Frauen verwandelt hatten. Man brachte also die beiden Kuskus nach Haus und gab sie den drei jungen Männern im Männerhaus. Am nächsten Tag schlachteten die Familien der jungen Männer zwei Schweine und kochten sie zusammen mit den Kuskus. Sie luden die Evangelisten und die ganze Gemeinde ein, um mit ihnen zu beten. Danach verschwanden alle Symptome der psychischen Krankheit, die Männer waren gesund und leben noch heute. Es ist sehr merkwürdig, denn die *kelenggig*-Baumkängurus kommen in diesen Gebieten eigentlich nicht vor, sie leben in wärmeren Regionen, wie im Salema-Gebiet und Richtung Mamberamo. Daher glaubte man, dass die *kelenggig*-Kuskus die Ursache der Krankheit waren. Es ist die *olobogma uk*, die ‚Krankheit aus den heißen Gebieten‘, daneben gibt es die ‚Krankheiten aus den kälteren Gebieten‘ (*humlimu uk*).

Die Yali glaubten, dass Tiere auf bestimmte Krankheiten hinweisen, den Menschen Signale geben oder sogar Quelle und Ursache einer Krankheit sind. Letztlich sind bestimmte böse Geister aus der anderen Welt Verursacher der Krankheit. Wenn Tiere Reste von Nahrung, Kleidung, menschliche Abfälle, Blut aus Wunden, Haare, Muttermilch oder Menstruationsblut zu sich nehmen, dann werden die Menschen krank. Auch sexueller Verkehr darf nur im Haus geschehen, weil Spermia oder Samen der Menschen von bestimmten Tieren gegessen wird und die Menschen dann krank werden oder sterben können. Böse Geister erscheinen immer in Gestalt von Tieren. Man nennt diese Verwandlung *anggelem atuk* ‚schnell verschwinden und in anderer Gestalt wieder auftauchen‘. Der Mensch ist nicht direkt von bösen Geistern umgeben. Es gibt zwei Arten von Geistern, besonders im Kontext von Krankheiten. (1) Der Geist eines Verstorbenen. Dieser Geist bleibt nicht lange in der Umgebung der Lebenden, sondern geht direkt an den Ort der Toten. (2) Der Geist nimmt die Gestalt eines bestimmten Tieres an. Wenn er dann in Gestalt des Tieres etwas von einem Menschen zu sich nimmt, wird dieser Mensch krank oder stirbt. Deshalb muss man im Falle einer Krankheit das Tier suchen, welches die Krankheit – als böser Geist - verursacht hat. Aber auch sakrale Gegenstände wie *siye*-Steine und andere *usasum* können Ursache der Krankheiten sein. Diese Objekte sind Medium für andere Kräfte von außerhalb. Manchmal haben Tiere eine besondere Beziehung zu diesen sakralen Objekten. Dann werden sie das menschliche Leben negativ beeinflussen.

F. Leben der Familie

In diesem Abschnitt möchte ich das Leben in unserer Familie beschreiben. Als Kind habe ich zwei Formen der Familie kennen gelernt, die monogame und die polygyne Kernfamilie. Ich beobachtete, wie mein Vater seine beiden Ehefrauen und uns Kinder behandelte, und erlebte auch andererseits das Verhältnis der Mütter zum Vater als ihrem Mann und ihre Haltungen gegenüber uns als den Kindern. Wir waren eine polygyne Kernfamilie, als Ergebnis einer polygynen Heirat, nämlich unser Vater, unsere zwei Mütter und wir als ihre Kinder. Auf der anderen Seite sehe ich in unserer Familie auch eine monogame Kernfamilie. Denn ich hatte meine Eltern, Vater und Mutter und meine Geschwister. Dabei ist die Beziehung meines Vaters mit seiner anderen Frau und ihren Kindern nicht zu berücksichtigen. Murdock definierte die Familie als „a social group characterized by common residence, economic cooperation, and reproduction. It includes adults of both sexes, at least two of whom maintain a socially approved sexual relationship, and one or more children, own or adopted, of the sexually cohabiting adults” (Murdock 1949: 1). In dieser Definition gibt es vier fundamentale Funktionen der Familie. Sie sind sexuell, wirtschaftlich, reproduktiv und Erziehung. Nach der Klassifikation von Murdock gibt es für meine Kernfamilie zwei Kategorien, nämlich: die monogame und polygyne Kernfamilie. Nach Murdock ist die monogame Kernfamilie ein Mann mit einer Frau und ihren unverheirateten Kindern... Die polygyne Kernfamilie ist ein Mann, der mit zwei oder mehr Frauen gleichzeitig verheiratet ist, und ihre gemeinsamen Kinder (Murdock 1949: 1-2).

„A related point is the fact that in Euro-American discourse the concept of the family is politically and ideologically ‘loaded’, or imbued with sets of politically and culturally contested ideas about the correct or moral ways in which people should conduct their lives, and the people with whom they should conduct them. In the postmodern intellectual climate of the 1980s and 1990s, the term has been increasingly subjected to re-analysis, deconstruction, and radical redefinition: as is the case with many other cultural and social categories, emphasis has shifted from one meaning to a plurality of meanings. ‘Families’ have increasingly replaced ‘the family’ as an analytic concept, and the family itself, singular or plural, has come to be seen less and less as a ‘natural’ form of human social organization, and more and more as a culturally and historically specific symbolic system, or ideology“ (Barnard and Spencer 2005: 277).

Diese Kategorisierungen von Zugehörigkeiten aufgrund der Abstammung sind dazu da, besondere Typen von Familien zu bezeichnen. Eine Familie ist ein Mann mit einer Frau und ihren Kindern, ein Mann mit mehreren Frauen und ihren Kindern, eine Frau mit mehreren Männern mit Kindern, ein Mann oder eine Frau mit ihren Kindern und je nach dem kulturellen Hintergrund sind viele Formen von Familie denkbar.

In unserer Sprache haben wir die Bezeichnung *hun-he-malik* für die Familie. Das jeweilige Wort bedeutet in diesem Zusammenhang *hun* ‚Ehemann‘ oder ‚Vater‘, *he* ‚Ehefrau‘ oder ‚Mutter‘, *malik* ‚Kind‘ oder ‚Kinder‘. Die Worte können Singular und Plural bezeichnen. Der Begriff *hun-he-malik* umfasst die gesamte Familie ohne irgendeine Klassifizierung aufgrund von Abstammung oder Verwandtschaftsgrad. Familie in unserer Kultur ist ein Mann, eine oder mehrere Frauen und ihre Kinder, einschließlich der adoptierten Kinder. Wenn die Kinder von Angehörigen des Mannes oder der Frau in einem Haushalt leben, gehören sie zur Familie. Sie leben zusammen an einem Ort, essen zusammen aus einer oder mehreren Küchen. Alles, was sie brauchen, wird innerhalb dieser Familie geteilt.

In der Realität trifft man verschiedene Formen von Familie in unserer Region an. Es gibt monogame Familien, bestehend aus einem Mann und einer Frau mit ihren Kindern, polygyne wie meine eigene Familie, Familien, die nur aus einem Vater mit Kindern bestehen, nachdem seine Frau gestorben oder geschieden ist, und umgekehrt, eine Familie mit einer Mutter und Kindern, nachdem der Mann gestorben oder geschieden ist, eine Familie mit einem Vater und einer Frau mit ihren Enkelkindern, Familien mit einem Vater mit einer Frau oder einigen Frauen, in diesem Fall die Frauen des verstorbenen Sohnes. Die Formen von Familien werden mit dem Begriff *hun-he-malik* bezeichnet. In der Yali-Kultur gibt es keine speziellen Begriffe für die verschiedenen genannten Formen. Theoretisch verfolgen die Yali das patrilineare Prinzip und wohnen patrilokal. In der täglichen Realität leben viele Familien jedoch bei den Eltern der Frau, also matriloal, oder sie leben bei den mütterlichen Verwandten des Mannes, *nami nim* genannt. Manchmal leben sie an einem ganz neuen Ort, mit Freunden zusammen, ohne Verwandtschaftsbeziehungen, seien sie väterlicher- oder mütterlicherseits.

Unserer Familie bestand aus zwölf Personen, und wir lebten in drei Häusern, einem Haus für die Männer, genannt *yowi*, und zwei Häusern für Frauen, genannt *homi*. Es gab auch die Frauenhäuser von anderen Familien, denn jede erwachsene Frau hatte ein eigenes Haus. Alle Männer lebten hier in einem *yowi*-Männerhaus, das etwa größer war als die Frauenhäuser. Die Jungen lebten bereits ab sieben bis acht Jahren im Männerhaus, während kleine Kinder mit den Müttern im *homi*-Frauenhaus lebten. Meine Mutter kümmerte sich um neun Kinder, während die andere Mutter sich um ihre eigenen drei Kinder kümmerte. Wenn meine Mutter anders beschäftigt war, versorgte die andere Mutter uns oft mit Lebensmitteln und anderen Notwendigkeiten. Sie arbeiteten oft zusammen, hatten in der Regel eine freundschaftliche und gute Beziehung, aber oft auch Streit. Bei bestimmten Aktivitäten wie Hilfe bei der Gartenarbeit, Weihnachtsfeier oder Geburtstagsfest für die Kinder arbeiteten sie immer gut zusammen. Sie bereiteten das Essen vor und bedienten die Gäste gleichermaßen. Wenn eine Mutter

Schweinefleisch von Nachbarn oder Bekannten bekam, versammelten sich alle Kinder in einem Haus und wir aßen zusammen. Wenn es nur wenig Fleisch war, aßen die Eltern nichts.

Wenn mein Vater den Garten fertig bearbeitet hatte, teilte er ihn in drei Teile, je einen Teil für seine Frauen und einen Teil für sich selbst. Er kümmerte sich um seinen eigenen Garten bis zur Ernte, und die tägliche Ernte brachte er auch mit nach Haus. Zu Hause bereitete er immer das Essen für uns. Wenn also die Mütter das Essen spät kochten, waren wir nicht mehr hungrig. Manchmal bereitete er auch das Essen für seine Frauen vor, wenn sie spät aus dem Garten zurückkamen. Morgens stand er bereits um drei oder vier Uhr auf und kochte das Essen für uns. Wegen dieser Gewohnheit baute er ein eigenes Haus für sich selbst in der Nähe des Männerhauses. Danach gingen wir morgens direkt vom Männerhaus zum Haus des Vaters zum Frühstück. Das Essen von der Mutter haben wir dann zurückgelegt, um es im Laufe des Tages zu essen. Wir nannten es *kobangge*. Das Wort *kobangge* bedeutet ‚kaltes Essen‘. Die Yali kennen kein Mittagessen. Wenn sie Hunger haben, essen sie das von zu Haus mitgebrachte *kobangge* oder rösteten sich etwas im Garten. Den ganzen Tag waren sie im Garten und kehrten erst um fünf oder sechs Uhr abends nach Hause zurück. Wenn wir zu Hause etwas mehr Essen hatten, rief mein Vater oft die Kinder der anderen Familien, vor allem die Schulkinder, zusammen und verteilte das Essen. Mein Vater war sehr nett mit den Kindern. Manchmal lud er die Schüler ein, zusammen zu kochen, und wir aßen zusammen in unserem Haus. Daher blieben viele Kinder und Jungen bei uns und fast jeden Tag war das Haus voll. Offensichtlich fühlten sich andere Männer im Haus gestört. Deshalb hat mein Vater schließlich ein besonderes Haus für Kinder und Jungen gebaut und wir lebten in diesem Haus zusammen. Wir erzählten uns Geschichten und Märchen (*suwit*), sprachen von Dämonen (*munggat*), und hörten Geschichten von anderen Leuten. Manchmal arrangierten wir selbst die Geschichten und manchmal sangen wir sehr laut, bis die Erwachsenen uns ermahnten, ruhig zu sein. (siehe Kapitel fünf).

Einige Male hat mein Vater sich mit seinen beiden Frauen gestritten. Das ging soweit, dass die beiden Mütter blutige Wunden hatten. Ein anderes Mal haben die beiden Mütter sich gegen den Vater verbündet und ihn geschlagen. Wir Kinder haben zugeschaut und gelacht, aber mein Bruder Lakius half dem Vater und warf Steine auf die beiden Mütter. Wir fragten ihn, warum er das getan hätte. Er sagte, dass der Vater ihm einige Male heimlich Schweinefleisch gegeben hatte. Lakius hat auch oft unsere Hühnereier gestohlen, aber Vater war immer auf seiner Seite. Darum gaben wir ihm ein „Geschenk“, einen Spitznamen: *Suwe ahom* (*suwe* ‚Vögel‘, *ahom*, ‚Eier‘) das bedeutet Vogelei.

Ich habe oft gesehen, dass mein Vater nicht gerecht mit seinen Frauen war. Er gab meiner Mutter oft mehr als seiner anderen Frau. Wenn er den Garten teilte, bekam meine Mutter immer den größeren Teil. Das gleiche geschah, wenn er z.B. Schweinefleisch oder Jagdbeute teilte. Viele Male sah ich, dass die andere Mutter in ihrem eigenen Garten arbeitete, weil mein Vater ihn vernachlässigt hatte. Mehrere Male protestierten wir bei unserem Vater dagegen, aber er hatte seine eigene Antwort. Er sagte, meine Mutter hätte eine größere soziale und wirtschaftliche Rolle als die andere. Bei vielen sozialen Aktivitäten wie Friedensschlüssen, Schweinefesten und Tänzen zwischen den Dörfern, bei Kirchen- und Regierungsaktivitäten würde meine Mutter ihn immer unterstützen, in dem sie Schweinefleisch oder Nahrungsmittel bereitstellte. Auch organisierte sie die Frauengruppen in der Kirche und half bei Aktivitäten in der Schule. Sie gab auch immer Hilfe bei Todesfällen, beim Kirchbau und bei sozialen Konflikten im Dorf, wie Ehebruch, Ehescheidung und Diebstahl (*yoholiangge*).

Wenn ein Mann eine verheiratete Frau sexuell verführt oder vergewaltigt, muss er mindestens zwei Schweine an den Ehemann der Frau zahlen. Auch bei einer Ehescheidung muss der Mann Schweine an die Familie der geschiedenen Frau zahlen, auch wenn der Fehler bei der Frau liegt. Mit solchen Entschädigungszahlungen werden die Probleme in der Gesellschaft in der Regel gelöst. Weil meine Mutter hier immer aktiv mitwirkte, hat mein Vater sie bevorzugt behandelt. Die andere Mutter war auch oft an verschiedenen Aktivitäten beteiligt, aber mein Vater meinte, dass sie keine so große Rolle spielte. Daher gab er ihr nur einen kleinen Garten, genug für die Bedürfnisse ihres Haushalts. Die Haltung des Vaters war stark mit dem traditionellen politischen System verbunden. Eine Frau ist ein wichtiger Faktor bei der Mobilisierung von Unterstützung für ihren Mann. Sie kann dafür sorgen, dass ihre eigenen Verwandten und Bekannten ihren Mann unterstützen, zum Beispiel Schweine oder Nahrung zur Verfügung stellen. Heute geht es oft um Geld. Aber diese Haltung war auch typisch für Menschen in einer polygynen Kultur. Der Charakter der Frauen, ihr Fleiß und ihr Geschick spielten eine große Rolle und wirkten sich auf viele Dinge aus. Die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Aktivitäten in der Öffentlichkeit und die mütterlichen Pflichten, das alles dient der Gesellschaft. Die Qualitäten und Aktivitäten der Frau können automatisch den sozialen und politischen Status des Mannes in der Gemeinde verbessern (siehe Kapitel vier Abschnitt G Seite 205).

G. Mein Dorf

Mein Dorf ist Panal, ein kleines Dorf, es liegt am Ufer des Pondeng-Flusses. Wie in allen Dörfern in diesem Gebiet gab es auch bei uns einige Männerhäuser (*yowi*) mit den dazu gehörigen Frauen- oder Familienhäusern (*homi*). In der Nähe der Frauenhäuser findet sich oft ein kleines Küchenhaus der Familie und hinter den Frauenhäusern liegen die Schweineställe. Etwa 100 Meter entfernt gab es Toiletten-Häuschen für Männer und Frauen getrennt. Jedes Frauenhaus hatte eine eigene Toilette und für das Männerhaus oder nahe beieinander liegenden Männerhäusern gab es eine gemeinsame Toilette.

Bevor die Missionare kamen, gab es in dieser Region keine Toilettenhäuschen. Es gab festgelegte Orte als Toilette, zum Beispiel unter bestimmten Bäumen, an Büschen oder an einem kleinen Bach im Dorf. Die Orte waren mit Hölzern gekennzeichnet. In der Regel waren diese Orte weit von den Häusern entfernt. Es war verboten, in der Nähe der Häuser, in der Nähe von Wasserquellen zum Trinken, in der Nähe der Gärten und am Weg in die Gärten den Darm zu entleeren. Wenn jemand das doch tat, musste er an den Besitzer des betreffenden Stückes Land eine Entschädigung bzw. Strafe zahlen, manchmal sogar ein Schwein.

Das Männerhaus und die dazu gehörenden Frauenhäuser bilden das *o-sili*, eine kleine Gruppe von einigen Familien. Diese Gruppe, das *o-sili*, trifft eigene Entscheidungen, die sozial oder politisch relevant für sie sind, zum Beispiel betreffend die Arbeiten in den Gärten oder auch Kriegführung mit anderen Männerhäusern. Die Tür des Männerhauses ist üblicherweise nach vorn zu den sie umgebenden Frauenhäusern ausgerichtet. Manchmal ist das Männerhaus an einem strategischen Ort, auf einem Hügel, gebaut und daher etwas entfernt von den Häusern der Frauen. Von dort aus ist es einfach, die Frauen und fremde Besucher des Dorfes zu beobachten. Mehrere *o-sili* bilden die *o-pumbuk* genannte Dorfgruppe. Diese Gruppe, das *o-pumbuk*, ist das Ergebnis einer Vereinigung vieler Familien, die gern beieinander leben und gemeinsame Interessen haben. Der Begriff *o-pumbuk* bedeutet Dorf (siehe Kapitel vier Abschnitt B Seite 156).

In der Vergangenheit gab es neun *yowi*- Einheiten oder *o-sili* in meinem Dorf. Damit hatte mein Dorf eine größere Bevölkerung als andere und galt als großes Dorf. Aber heute ist es das kleinste Dorf der ganzen Gegend. Damals lebten Menschen aus einigen Dörfern gemeinsam in diesem Dorf als ihrem Hauptdorf und bestellten ihre Gärten in der Nähe dieses Dorfes. Nur selten arbeiteten sie an weit entlegenen Orten. Stammeskriege und Konflikte zwangen sie, nah beieinander zu bleiben. Konflikte um Land, Schweine oder Frauen führten oft zu blutigen Kriegen. Auch Bewohner von Nachbardörfern suchten oft Schutz in Panal, zum Beispiel die

Leute aus Welarek und Tangumsili/Pong in Apahapsili. Sie flohen immer in mein Dorf, wenn ihre Dörfer von ihren Feinden angegriffen wurden. Wenn der Konflikt beigelegt wurde, kehrten die normalen Lebensbedingungen zurück. In Friedenszeiten lebten die Menschen in Harmonie, Toleranz und sie teilten miteinander. Die Geflohenen aus anderen Dörfern wurden bei uns akzeptiert und freundlich aufgenommen. So war unser Dorf immer ein sehr großes Dorf.

Mein Dorf liegt im Norden des bewohnten Gebietes am Ufer des Pondeng-Flusses. Im nördlich Teil liegen sechs weitere Dörfer: Poholanggen, Langam, Salema, Pirang, Pami und Soharam im Grenzgebiet von Welarek. Poholanggen ist entstanden durch Auswanderung der Bevölkerung aus Panal. Im westlichen Teil sind es acht andere Dörfer: Sali, Irarek, Ulum, Tukam, Folungsili, Kemimanggen, Tonggowi und Pondengbilik im Grenzgebiet zum Balim-Tal. Auf der gegenüberliegenden Seite des Pondeng-Flusses gibt es einige Dörfer wie Kolu, Panggema, Yanggali und Homtonggo, dahinter beginnt das Poronggoli-Gebiet. Östlich von Panggema liegen Ambolonma und Tanggiyam und das nördlichste kleine Dorf ist Sukalemi.

In Panggema gibt es eine kleine Landebahn der Kirche mit der Missionsstation. Die Landebahn wurde am 2. September 1967 von Pfarrer Adam Roth eröffnet. Er kam aus Altheim, heute Münster-Altheim, in der Nähe von Frankfurt in Deutschland. Er war der erste Missionar im Panggema-Gebiet. Wir brauchten etwa drei bis vier Stunden, um zur Landebahn und Missionsstation zu gelangen. Die Menschen aus allen Dörfern des Pondeng-Tals gingen nach Panggema. Dort fanden Gottesdienste statt, es gab die Landebahn, eine kleine Krankenstation und Schulen der Kirche. Die Topographie ist hier sehr schwierig, die Wege von einem Dorf zum anderen sehr mühsam. Die Menschen müssen tiefe Schluchten durchqueren und steile Berge hoch gehen, um ihr Ziel zu erreichen. Bis heute ist dies der Alltag für die Menschen dort.

Im Norden hinter den Bergen Pully und Oweleg liegt ein kleines Tal genannt Werenggikma. Das Tal liegt zwischen dem Pondeng- und dem Habiye-Tal im Apahapsili-Gebiet. Werenggikma liegt in etwa 2200 Metern Höhe. Dies Tal gehört dem Dorf Panal. Anfang der 1970er Jahre haben unsere Eltern angefangen, hier einige Häuser zu bauen und Gärten anzulegen. Ich selbst bin in diesem Tal aufgewachsen. Heute gibt es in dem Tal acht kleine Dörfer, nämlich Mohobiye, Boik, Fikfag, Haliseg, Sehereg, Suweneng, Feinggama und Wempuli im Grenzgebiet von Welarek. Jedes Dorf hatte schon seine eigene Kirche. Heute haben wir zwei kleine Gebiete, Panal und Werenggikma. Dies ist ein Geschenk Gottes für uns. Werenggikma ist sehr abgelegen, weit weg von den Zentren der Kirche und der Regierung. Früher gab es keine Landebahn wie in Panggema. Wenn wir eine Landbahn erreichen wollten, mussten wir einen Tagesmarsch nach Panggema oder zwei Tage nach Apahapsili gehen.

Die Entfernung zwischen Panal und Werenggikma war ein ganzer Tag. Der Weg führte die Berge hinauf, entlang an kleinen Flüssen und durch Wälder mit verschiedenen Arten Bäumen durch den schattigen und stillen Dschungel. Unterwegs genossen wir die schöne Landschaft, die Wälder, Felsen, Berge und die schönen Wasserfälle. Wir atmeten frische Luft, sahen blauen Himmel und hörten Vogelgezwitscher. Manchmal bedeckte dichter Nebel die Berge und die kleinen Täler, so dass wir nichts sehen konnten. Starker Nebel machte eine kleine Welt, die ohne Leben schien. Dies Gebiet liegt auf halbem Weg zwischen Panal und Werenggikma. Es gibt hier keine Dörfer und keinen Gartenbau. Aber alle diese Orte hatten ihren Besitzer. Seit der Zeit unserer Vorfahren war der Wald aufgeteilt und jeder Klan kannte genau seine Eigentumsrechte. Wir haben unser eigenes lokales Wissen und kennen die Landrechte und Regeln für die Nutzung der Wälder. Es gibt bestimmte Flächen für die Gartenarbeit, Gebiete für die Jagd, geschützte Wälder und heilige Orte. Wer die Regeln oder die Landrechte verletzte, musste je nach Schwere des Vergehens eine Kompensation in Form von Schweinen zahlen. Man durfte auf dem Gebiet eines anderen Klans weder einen Baum fällen, noch auf die Jagd gehen, noch irgendwelches Material sammeln.

Beide Gebiete haben unterschiedliche Temperaturen, Panal hat ein wärmeres Klima. Hier wachsen Pflanzen wie Taro (*hom*), die rote Pandanus (*sak*), Brotfrucht (*sawe*), Kerzengemüse (*wiye*) und sogar Sagopalmen (*yasi*). Dieses Gebiet liegt am Fuß eines Berges, nämlich: Piliyam. Dieser Berg gehört zu der Oweleg- Bergkette. Durch die Mitte des Dorfes fließt ein kleiner Fluss, der ein kleines Tal bildet. Im Westen fließt ein anderer kleiner Fluss, der die Dörfer Sali und Panal trennt. Beide Flüsse münden in den Pondeng-Fluss. Das Gelände des Dorfes Panal ist relativ begrenzt.

Das Klima in Werenggikma ist sehr viel kühler, am Abend und Morgen manchmal sehr kalt. Die Gesamtfläche ist sehr viel größer als Panal. Das Gebiet ist umgeben von Bergen, nur das Tal des Werenggik-Flusses öffnet sich nach Norden. Die Berge sind bedeckt von unberührtem tropischen Wald, die Natur ist grün. Verschiedene Arten Vögel und Baumkängurus leben in den Wäldern. Es ist interessant, das Vogelgezwitscher den ganzen Tag zu hören. Wenn bestimmte Bäume blühen, sammeln sich viele Vögel, besonders im *soho*-Baum (*Vaccinium megalophyes*), *tindog*-Baum (*Syzygium sp*), *saloma*-Baum (*Euodia (?) sp*) und *menka*-Baum. Die Saison beginnt im September und Dezember. Am frühen Morgen wurden wir von schönem Vogelgezwitscher in den Ohren geweckt. Gruppen von verschiedenen Arten von Papageien flogen hin und her. Die Vögel bildeten eine lange Linie in der Luft um unsere Siedlungen. Wir standen sofort auf und liefen aus den Häusern nach draußen. Wir beobachteten die Vögel, zählten sie und imitierten die Vogelstimmen. Es war unterhaltsam und vergnüglich.

Manchmal machten wir Kinder im Spiel die Reihen und Formationen der Vögel nach. Die Papageien-Pärchen gaben uns Inspiration, wie man miteinander spielen konnte. Wir lernten einander zu helfen, wie die Papageien einander halfen. Wir erfanden Lieder und sangen - inspiriert von den Stimmen der Vögel. Das hat auch indirekt unser tägliches Leben geprägt.

In Werenggik gibt es zwei Flüsse: Werenggik und Howon. Die Flüsse teilen das kleine Tal, viele kleine Bäche speisen diese beiden Flüsse mit sauberem kristallklarem Wasser. Wir haben oft an den Flüssen gespielt und im Wasser gebadet. Auch die umliegenden Wälder durchstreiften wir. Wir genossen unser Leben und unsere Freiheit. Inzwischen hat unsere Dorfgemeinschaft ganz selbständig im Werenggik-Tal eine kleine Landebahn gebaut.

KAPITEL DREI

DIE WELT MEINER KINDHEIT, SCHULE UND STUDIUM

A. Eine gespaltene Welt

Mein ältester Bruder Wamnalug Peyon starb im Alter von fünf Jahren Anfang der 70er. Ein Jahr danach wurde meine Schwester geboren. Sie starb im Alter von etwa drei Jahren. Etwa gleichzeitig starb auch mein Halbbruder, ein Sohn von der anderen Mutter Sunmuhe. Er wurde etwa vier Jahren alt. Diese Situation brachte den Vater und seine beiden Frauen in tiefe Trauer und sie machten sich viele Gedanken. Ein Jahr nach dem Tod meiner Schwester kam ich auf die Welt. Ein paar Tage später wurde mein Bruder Yafet als zweites Kind in der Familie von Yaron Peyon geboren. Yaron war der jüngere Bruder von meinem Vater. Sein erstes Kind war Zakarias, so waren wir drei Söhne in den Familien meines Vaters und seines Bruders. Ein paar Monate später wurde meine Schwester Helena Peyon von der Mutter Sunmuhe geboren. In der Familie von Yaron wurde auch meine Schwester Ilalin geboren, ihre Mutter ist die zweite Frau von Yaron. Er hatte wie mein Vater auch zwei Frauen. Helena und Ilalin wurden am gleichen Tag geboren.

Meine Mutter erzählte, ich sei das kleinste Baby gewesen, daher hatten sie immer große Sorgen um mich. Ich weigerte mich auch oft im Netz zu schlafen. Das war der Schlafplatz für die Kinder, man nannte ihn *isabangge* ‚Graslager‘. Darum hat mich meine Mutter immer aus dem Netz (*isabangge*) herausgenommen und an ihrer Schulter gehalten wie andere Babys. *Isabangge* ist ein Netz, das mit bestimmten Blättern ausgelegt wird. Dort werden die Babys hineingelegt und von der Mutter getragen. Doch weil ich oft das Netz ablehnte, trug meine Mutter mich immer auf ihren Armen. Als Yafet und ich etwa drei Monaten alt waren, überfielen die indonesischen Soldaten unser Dorf.

Es gab drei Gründe dafür, dass die Soldaten in dieser Gegend eine Operation durchführten. (1). Die militärische Operation war ein Element in einer Kette von Ereignissen in den Jahren 1975-1978 im Bergland von Papua, insbesondere in Wamena und Paniai. (Weitere Einzelheiten zu der Militäroperation, siehe Kapitel drei Abschnitt H. Erinnerung und Botschaft) (2). Es gab in Wamena einen internen Streit zwischen dem zivilen Regierungsbeamten Andreas Karma, einem Papua, einem evangelischen Christen von der Insel Biak, und dem Militärkommandanten Albert Dien, einem indonesischen Offizier. Letzterer stammte aus Manado (Sulawesi) und war Mitglied der katholischen Kirche. Karma war bereits Landrat, doch

Dien wollte ihn aus dem Amt treiben und selbst diese Position einnehmen. Albert Dien hat eine gute Beziehung zu einigen führenden Männern (*ap kain*) im Balim-Tal, wie Walimuken Kosay, Kurulu Mabel und Ukumheareg Asso. Diese Männer hatten soziale und verwandtschaftliche Beziehungen zu den Menschen im Pondeng- und Sibi- Tal. Mit diesen Beziehungen beeinflussten sie Menschen aus einigen Dörfern im Pondeng- und im Sibi-Tal, sich gegen die Evangelische Kirche zu wenden. (3). Die evangelischen Missionare und Evangelisten forderten im Allgemeinen Menschen und Dörfer, die Christen werden wollten, auf, ihre sakralen Gegenstände (*usasum*) zu verbrennen. Die Menschen im Sibi- und im Pondeng-Tal waren noch nicht dazu bereit und baten Albert Dien und das Militär in Wamena, die Evangelisten zu vertreiben. Sie wurden dabei auch von Walimuken Kosay und Ukumheareg Asso aus dem Balim-Tal unterstützt. Albert Dien erhielt diese Berichte und schickte seine Soldaten nach Yalimu. Die Soldaten verwüsteten und beraubten die Dörfer, in denen Evangelisten stationiert waren und die gegenüber der evangelischen Mission aufgeschlossen waren. Die Evangelisten berichteten dies Andreas Karma und riefen ihn und die Polizei, die Karma unterstand, gegen das Militär zur Hilfe. So spaltete letztlich die Regierung die Bevölkerung in zwei Gruppen, die gegen einander kämpften. Eine Gruppe wurde von Albert Dien und seinen Soldaten unterstützt, während die andere Gruppe von Andreas Karma und der Polizei in Wamena unterstützt wurde.

Eines Tages früh am Morgen kamen plötzlich indonesische Soldaten in unser Dorf. Sie wurden von einigen einheimischen Männern aus Panggema und Yanggali begleitet und unterstützt. Es war ein sehr ruhiger Tag, ein paar Vögel zwitscherten und weckten die Menschen aus ihren Träumen, ein Zeichen, dass bald die Sonne aufgehen würde. Die meisten Menschen schliefen noch friedlich in ihren Rundhäusern. Einige Frauen hatten schon ihren Schlafplatz verlassen. Sie brachten die glühenden Holzscheite vom Schlafraum oben nach unten, wo sie das Feuer anfachten, um Süßkartoffeln zu rösten. Die Häuser haben eine Zwischendecke, oben ist der Schlafraum und unten der Familienwohnraum, gleichzeitig Küche für die Zubereitung des Essens. Die Männer schliefen noch in ihrem Haus. Nur einige Leute waren früh aufgestanden, um die Atmosphäre des Morgens zu genießen. Zwei Männer waren in der Morgendämmerung aufgestanden und gingen in die Richtung flussabwärts in den unteren Teil des Dorfes. Sie hatten das merkwürdige Gefühl, dass etwas passieren würde. Mit langsamen Schritten gingen sie auf einen Hügel am Ende eines kleinen Berges, genannt *Panal ulun*. Sie beobachteten die Umgebung. Alles war ruhig. Aber sie hatten immer noch eine Ahnung, dass etwas um sie herum geschehen würde. Sie schauten von dem Hügel aus nach unten, da waren verdächtige Bewegungen. Sie gingen noch einige Schritte nach vorn und dann sahen sie die

indonesischen Soldaten, wie sie langsam auf sie zukamen, den Hügel hinauf in unser Dorf, noch etwa zwanzig Meter vom Hügel entfernt.

Sie bewegten sich langsam rückwärts aus ihrer Beobachterstellung. Schnell liefen sie zurück ins Dorf. Mit einem Schrei und lauter Stimme machten sie auf die drohende Gefahr aufmerksam. Sofort war das ganze Dorf auf den Beinen. Die Männer wurden angewiesen, sich mit Pfeil und Bogen zu bewaffnen. Sie waren bereit, sich gegen einen militärischen Angriff zu verteidigen. Bögen und Pfeile waren ihre einzigen Waffen, sich gegen die indonesischen militärischen Aggressoren mit ihren modernen Waffen zu verteidigen. Andere Männer holten schnell Frauen und Kinder zusammen und ordneten an, dass sie in die Wälder laufen sollten. Die Priorität war, die Kinder zu retten. Alle Gerätschaften wurden in den Häusern zurückgelassen. Jeder war bemüht, sich und seine Familien zu retten. Frauen und Kinder wurden hinter einem Hügel einige hundert Meter von unserem Dorf entfernt in Sicherheit gebracht. Die Männer bereiteten sich auf die Verteidigung des Dorfes vor.

Die Soldaten kamen schnell vorwärts. Als sie die ersten Häuser erreichten, feuerten sie in alle Richtungen. Männer, Frauen und Kinder liefen schreiend davon, um sich selbst zu retten. Die Atmosphäre veränderte sich plötzlich, als ob die Welt pechschwarz geworden war, wie eine Welt ohne Leben. Es gab nur Wellen von Blitz und Donner, die durch das Tal hallten, verursacht von den Waffen der indonesischen Soldaten. Mit Kugeln, Granaten und Bomben wurden die Häuser zerstört, Bretter flogen durch die Luft. Dicker schwarzer Rauch stieg auf und bedeckte das ganze Tal. Dazwischen das Schreien und Weinen der verängstigten und fliehenden Menschen. Einige Männer verteidigten sich noch selbst und kämpften mit den Soldaten. Sie versteckten sich im Gebüsch und schossen ihre Pfeile ab in die Richtung der Soldaten. Etwa zwei Stunden konnten sie sich noch wehren. Aber welche Macht hatten sie? Bögen und Pfeile sind nicht vergleichbar mit modernen Waffen. Es war eine unmögliche Situation.

Um diese Zeit war ich gerade drei Monate alt. Meine Mutter hat mich auf ihren Armen mitgenommen. Sie lief Richtung Norden zu einem Hügel hinter dem Dorf. Wir versteckten uns hinter diesem Hügel. Mutter musste sich kurz ausruhen, dann gingen wir weiter in ein kleines Tal mit dem Namen Hendikma. Wir waren immer noch in der Nähe des Dorfes. Hier waren viele Frauen mit ihren Kindern. Sie wurden von vier Männern begleitet. Mutter hatte nur zwei Netze dabei; sie war traditionell gekleidet mit dem Grasrock, auf den Armen trug sie mich. Die Netze wurden gebraucht, um darin auf weiten Wegen die Kinder zu tragen. Man legte sie in das Netz und trug es dann auf dem Rücken. Damals war meine Mutter noch stark und gesund. Ich war ihr einziges Kind; zwei Geschwister waren schon gestorben. Die andern drei Geschwister waren noch nicht geboren. Ein Mädchen namens Wabulen folgte der Mutter, sie war oft bei uns

zu Hause und kümmerte sich um mich. Wir trafen auch einen Mann namens Lemon Aliknoe. Lemon ist der Onkel meines Vaters von der Seite seiner Mutter. Er hatte uns schon gesucht und wollte uns im Wald führen. Mein Vater war mit anderen Männern zusammen noch zurückgeblieben. Sie kämpften noch mit den Soldaten. Lemon führte uns in ein kleines Tal mit dem Bach Yahanggen. Wir gingen an dem Bach entlang bis an den Fuß eines Bergs. Mutter und Wabulen gingen voraus und vier andere Frauen folgten uns. Zwei Männer, fünf Frauen und ihre Kinder waren bereits diesen Weg vor uns gegangen. Wir gingen bis an die Quelle des Baches. Hier waren wir weit oberhalb unseres Dorfes und etwa 5 km vom Dorf entfernt. Wir konnten die zerstörten Häuser unseres Dorfes sehen. Vor uns lag der Berg Piliyam, den wir dann hinaufzusteigen hatten.

Hier ruhten wir uns aus. Einige Männer beruhigten die Frauen und Kinder in dieser Gruppe. Alle setzten sich eine Weile hin und versuchten nach der Flucht wieder ruhig zu atmen. Die Männer erklärten uns, wie wir schnell den Berg hoch gehen sollten. Dann gingen sie zurück, um anderen Menschen zu helfen. Mutter, ich und Wabulen saßen auch eine Weile und ruhten uns aus. Dann gab Mama Wabulen ein Zeichen, dass wir nun den Berg besteigen müssten. Wir gingen voraus und begannen den Aufstieg. Bevor wir den Gipfel erreichten, fühlte sich meine Mutter plötzlich schwindlig und erbrach sich gelb. Ihr Magen war noch leer, sie hatte noch nichts gegessen. Mama rastete kurz und trank etwas Wasser aus dem Haluwak-Bach dort am Berg. Wabulen trug mich und meine Mutter folgte uns weiter hinten. Wir stiegen immer weiter bis auf den Gipfel des Berges. Als wir oben ankamen, ging die Sonne im Westen unter. In der Abenddämmerung begannen die Grillen zu zirpen und zeigten an, dass bald die Nacht kommen würde.

B. Blutiges Tal

Unsere Männer haben ihre Selbstachtung und Würde nicht aufgegeben, obwohl sie sich bewusst waren, dass sie mit Pfeilen und Bogen nicht in der Lage waren, gegen den Feind anzukommen. Ihre Gegner hatten mancherlei moderne Waffen. Alle Waffen waren importiert aus Amerika, Australien, Neuseeland, Russland, den Niederlanden, England, Deutschland und anderen Ländern. Die Waffen kauften sie mit dem Erlös aus dem Bergbau (Gold, Kupfer, Öl, Erdgas) und dem Holz aus Papua. Unsere eigenen Naturschätze (aus Papua, aus dem Land unserer Vorfahren) wurden verwendet, um uns zu töten. Diese fremden Menschen kamen nach Papua mit der Absicht, alles, was wir hatten, zu rauben und zu stehlen. Daher sprechen wir vom

indonesischen Neokolonialismus. Denn Indonesien verhält sich in Papua ähnlich wie die Niederlande vor 1949 in Niederländisch Indien. Die Regierungen von Australien und den Vereinigten Staaten trainierten und trainieren bis heute die indonesische Armee. Diese schickte ihre Soldaten in das offiziell zum militärischen Operationsgebiet (DOM = Daerah Operasi Militer) erklärte Westpapua. MacLeod schreibt 2003 über die australisch-indonesische militärische Zusammenarbeit, die nach dem Bali-Attentat im Jahr 2000 noch intensiviert wurde:

„Between 1999 and 2001 the total cost to the Australian taxpayer was over \$10 million dollars. Since the Bali bombing the Australian Government has also advocated resuming combat training with Kopassus. The arming and training (including non-combat training) of the Indonesian military by Australia not only supports the organisational capacity and effectiveness of the Indonesian military to maintain their occupation in West Papua“ (MacLeod 2003: 15).

Obwohl unsere Männer damals dies alles noch nicht wussten, spürten sie, dass der Feind kam, um unser Leben zu zerstören. All dies kann zu einer festen Haltung führen, die tief in ihre Seelen eingepägt ist. In nur wenigen Stunden waren alle Häuser im Dorf dem Erdboden gleich gemacht. Die Schweine wurden erschossen, geraubt, und verbrannt. Die Soldaten wurden auch von einigen der mit uns verfeindeten Panggema-Leute begleitet, die unsern Besitz gern raubten. Unsere Gärten mit Taro, Süßkartoffeln und verschiedenen Pflanzen waren zerstört. Wir hatten keine Kraft zu überleben, obwohl unsere Männer sich mit ihrer hohen Moral dagegen stemmten. Aber was geschah? Abisa Aliknoe wurde in den Bauch geschossen. Er war einer der Anführer, wenn das Dorf Krieg führen musste. Einige Männer brachten ihn schnell an einen sichereren Ort. Er wurde in einen hohlen Baumstamm gesetzt und mit Gras bedeckt. Auf der anderen Seite des Dorfes kreischten zwei Frauen hysterisch um Hilfe. Sie waren Liliwen und Sahalek. Sie wurden von indonesischen Soldaten vergewaltigt, dann stachen die Soldaten ihnen mit einem spitzen Gegenstand in die Scheide. Die beiden wurden grausam gefoltert. Sie weinten und riefen um Hilfe. Aber wer konnte ihnen helfen? Liliwen fand man später tot in einer Schlammgrube, ein Holz steckte in ihrer Vagina und ihr Kopf war abgetrennt und hing in einem Baum. Sahalek überlebte zunächst, weil sie sich in eine Schlucht geworfen hatte. Die Soldaten dachten, dass sie tot sei. Sie wurde in unser Versteck im Wald gebracht. Zwei Wochen später starb sie an den Verwundungen der Folter.

Als die indonesischen Soldaten das Dorf angriffen, brachten die Männer ihre Familien zunächst hinter dem Hügel in der Nähe des Dorfes in Sicherheit. Das tat auch Yaron Peyon, der Bruder meines Vaters. Er hatte zwei Frauen und drei Kinder: zwei Söhne von seiner ersten Frau, Zakarias und Yafet, und eine Tochter von der zweiten Frau, Ilalin. Später starb Ilalin im Wald

in unserem Versteck. Yaron lief mit anderen Männern zurück ins Dorf, wo noch gekämpft wurde. Er ging weit nach vorn. Doch die militärische Offensive war so groß, dass die anderen Männer begonnen hatten, sich zurückzuziehen, um sich zu retten. Das war nichts für Yaron. Er hatte Kampfgeist. Er wollte sein Selbstwertgefühl behalten und das Dorf schützen. Sie hatten sich noch hinter einem Hügel versteckt. Von dort sah er einige Soldaten und andere Männer aus Panggema. Er nahm Pfeile und schoss auf diese Leute. Jetzt wuchs sein Kampfgeist noch. Aber er bemerkte nicht, dass vier Personen aus Panggema mit zwei Soldaten von hinten kamen und seinen Rückzug versperrten.

Einen Augenblick später fassten sie ihn und brachten ihn zum Kommandanten der Operation. Zwei Männer hielten ihn an den Händen, wie wenn er gekreuzigt ist. Zwei Soldaten setzten ihre Gewehre genau auf seine Brust und sein Herz. Als sie seine Hände festhielten, rief er meinem Vater mit seiner Stimme laut und deutlich zu: *“Nowe Palu oo an Yaron nuwatak oo... Nowe Palu oo an Yaron nuwatak oo... Nowe Palu oo an Yaron nuwatak oo...”* das bedeutet „Mein älterer Bruder Palu, ich, Yaron, werde getötet.“ Ein Augenblick später folgten einige Gewehrschüsse und dann war alles ruhig. Es war seine letzte Nachricht. Sie bleibt meinem Vater und allen Verwandten für immer in Erinnerung. Yaron ging von uns, für immer von meinem Vater und seinen anderen Verwandten getrennt.

Mein Vater schilderte mir später immer wieder seine Gefühle an jenem Tag. Er hörte die Stimme seines Bruders, er war hinter einem Hügel etwa 400 Meter von dem Dorf entfernt. Er kletterte auf einen Baum und beobachtete alles, was geschah. Dann fühlte er, dass sich die Erde umkehrte und über ihm zusammenstürzte und auch der Himmel stürzte auf ihn. Er hatte immer mehr das Gefühl, als ob er in einem kleinen Boot säße, in der Mitte des Ozeans, ohne Kompass und Radar. Starker Sturm tobt über ihm. Schreckliche Dunkelheit, Blitz, Donner und hohe Wellen umgeben ihn. Er verliert jede Kontrolle. Sein Herz zersplittert in tausend Stücke. Muss ich aufgeben? Oder muss ich kämpfen, meine Pfeile weiter auf die Feinde abschießen? Was soll ich jetzt tun?

Schließlich beruhigte er sich und begann, rational zu denken. Er atmet tief durch und dachte nach. Dann sagte er: „Auf Wiedersehen, du Held meines Heimatdorfs. Vergib mir, mein Bruder, dass ich nicht bei dir war, um dir zu helfen. Jetzt ist meine Aufgabe, unsere Familien zu retten. Mein junger Bruder, du hinterlässt mir zwei Söhne und ich habe einen Sohn. Wenn sie einmal erwachsen sind, werden sie wissen und verstehen, was heute geschehen ist. Ihre Zukunft ist wichtiger als wir hier.“ Dies war die letzte Entscheidung meines Vaters an jenem Tag. Die Soldaten zogen sich gegen 18.00 Uhr aus dem Dorf zurück, nachdem sie sicher waren, dass alles im Dorf zerstört war. Mein Vater sah die verkohlten Reste unserer Häuser, die

zertrampelten Gärten, als ob das Land mit Schlamm bedeckt wäre. Am Abend, als alles ruhig war, kamen die Männer in das Dorf und suchten die Leichen der Getöteten und nahmen sie mit in den Wald. Am nächsten Tag gingen wir in das Werenggik-Tal, wo unser Versteck war.

C. Schlafen unter einem Baum

Der plötzliche Angriff auf unser Dorf hatte zur Folge, dass wir zunächst auseinandergerissen und verstreut waren. Meine Mutter fühlte sich schon wie eine Witwe ohne Mann. Ich war ein verwaistes Kind ohne Vater, verloren im Dschungel. Meine Mutter war traurig und verzweifelt, sie weinte und ihre Tränen tropften auf meinem Kopf. Während sie mich umarmte, sagte sie: „Gott schütze uns und besonders meinen Sohn. Eines Tages kannst du ein mutiger Mann werden und diese Situation bekämpfen. Wenn du erwachsen bist, kannst du diese Situation verstehen, die wir heute erleben.“ Wabulen saß neben meiner Mutter, sie weinte hysterisch und umarmte die Mutter. Währenddessen schlief ich in meinem Netz-*isabangge*, es war mein „Stammplatz“. Sie sahen, wenn meine Augen offen waren und manchmal schrie ich, weil ich Hunger hatte. Die Mutter und Wabulen waren in einer Atmosphäre von tiefer Traurigkeit, Verwirrung und Beunruhigung. Es war, als ob ein scharfer Gegenstand ihre Leber durchbohrt und ihr Herz in Stücke geschnitten hätte. Die Nacht würde bald kommen, die letzten Sonnenstrahlen beleuchteten den Dschungel, dann verschwand die Sonne hinter den Bergen. Die Sonne schien jetzt auf der anderen Seite der Welt. Wir waren nicht allein im Dschungel. Überall waren Frauen und Kindern. Dann waren einige Männer damit beschäftigt, für ihre Familien zu sorgen. Geschrei, Weinen und Wehklagen erschallte durch den Dschungel. Gefühle von Traurigkeit, Angst und Belastung der Mütter, wie sie ihren Kindern helfen könnten, erfüllten die Atmosphäre.

Die Männer waren noch im Dorf beschäftigt, anfangs im Kampf mit den Soldaten, dann kümmerten sie sich um die Verletzten und um die Leichen der Opfer. Auf der anderen Seite waren sie auch besorgt um ihre Frauen und Kinder. Was geschah mit ihnen und was sollte nun getan werden, um ihnen zu helfen? Wohin sollten sie aus den Wäldern in Sicherheit gebracht werden?

Mutter und Wabulen suchten sich einen Platz für uns zum Schlafen. Da kamen plötzlich zwei Frauen mit zwei Mädchen auf sie zu. Eine von ihnen war meine Tante väterlicherseits, *nuwan* genannt. Sie brachten die Nachricht von der Ermordung ihres Bruders und von den Verletzten. Sie war sehr traurig, sie hatte sich um uns Gedanken gemacht, besonders um die

Kinder, um mich, Zakarias und Yafet. Darum hatte sie den Berg bestiegen und uns im Wald gesucht. Sie kam etwa 30 Minuten vor Einbruch der Dunkelheit. Für die Tante war unser Leben jetzt wichtiger als ihr Bruder, er war ja schon tot. Er war gegangen und konnte nicht mehr zurückkehren. Die Kinder der neuen Generation ersetzen die alten Menschen. In unserer Kultur hat die Tante (die Schwester des Vaters) große Verantwortung für die Kinder ihres Bruders. Sie ist Teil der patrilinearen Verwandtschaft und beschützt den Klan und sein gesamtes Eigentum, wie Landbesitz und Wälder.

Mit der Anwesenheit der Tante und der anderen Frauen bekamen wir neue Kraft. Sie suchten schnell einen Platz für uns zum Schlafen. Aber sie fanden zunächst nichts Passendes. Schließlich fand meine Tante einen Platz unter einem Baum, ca. 2 x 2 m groß, der ziemlich trocken war. Wir konnten dort die ganze Nacht sitzen. Mutter, Wabulen, Tante und die zwei anderen Mädchen zerbrachen Zweige und bauten einen kleinen Unterschlupf unter dem Baum. Auf das Blätterdach legten sie Moosholz, genannt *usande* oder *tet*. Währenddessen musste eine andere Frau mich auf ihren Armen halten. Wir haben eine Nacht in dieser kleinen Hütte gegessen. Ein anderes Problem war, dass wir kein Feuer hatten. Die Lage war etwa 2200 Meter über dem Meeresspiegel und die Luft im Bergland ist sehr kalt.

Nun war es Nacht. Wir hatten alle Schutz und saßen eng aneinander in der kleinen Hütte. Kurze Zeit später zogen dicke schwarze Wolken auf. Ein leichter Regen begann zu tropfen. Frösche quakten und Heuschrecken zirpten. Blitze zuckten, Donner dröhnte mit einem Echo, als ob die Berge zusammenfielen. Unmittelbar folgte schwerer Regen. An einigen Stellen tropfte der Regen durch das Blätterdach. Die Frauen hatten Angst, dass der Sturm Zweige abbrechen würde, die dann auf unsere kleine Hütte fallen würden. Doch der große Baum, unter dem wir Zuflucht gefunden hatten, war sehr stark und sicher mit seinen starken Wurzeln. Um Mitternacht hörte der Regen auf, aber es nieselte immer noch. Nasse Wolken bedeckten noch den Dschungel. Später schien der Mond durch die Wolken und ließ die nassen Bäume glänzen. Wir drängten uns auf dem trockenen Teil unserer Hütte. Ich schlief warm in den Armen meiner Mutter. Links saß die Tante und rechts Wabulen. Sie schützten mich vor der Kälte und hielten mich immer warm. Ich habe in Ruhe in meinem Netz geschlafen.

Als der Mond zu scheinen begann, hörten die Frauen in der Ferne eine Stimme. Alle wurden still und lauschten in die Richtung, aus der die Stimme zu hören war. Die Stimme kam näher. Wir hatten Angst, niemand gab einen Laut von sich. Es konnten ja die Geister der Toten sein oder Feinde kamen noch, um uns zu töten. War es eine menschliche Stimme oder eine Stimme von einem Geist? Die Stimme kam immer näher und wurde auch immer deutlicher. Endlich konnten die Frauen verstehen, was die Stimme sagte: „*An Meseleg waharuk lahi oo.*“

An Meseleg waharuk lahi oo.“ Es bedeutet: „Ich bin Meseleg, ich komme und ich suche euch.“ Alles war still, um sicher zu sein, dass man richtig gehört hatte. Als er nahe bei unserer Hütte war, sagte er: *“Hinahut la fug an Meseleg waharuk lahi”* das bedeutet: „Habt keine Angst, ich bin Meseleg, und ich komme!“ Als wir sicher waren, dass es wirklich Meseleg war, antworteten wir. Er ist ein jüngerer Bruder meines Vaters. Er war sehr froh, dass wir alle da waren und dass es uns gut ging. Sofort begann er ein Rattanseil zu reiben, um Feuer zu entfachen. Er sammelte trockene Blätter und Zweige, machte ein Feuer. Wir drängten uns an das Feuer und wärmten uns. Meseleg röstete sofort ein paar Bananen und Süßkartoffeln. Wir aßen genug und bekamen jetzt neue Kraft. Unsere Körper wurden warm, stark und frisch nach der kalten Nacht. Es war gegen drei Uhr früh am Morgen. Wir waren jetzt bereit, ins Werenggik-Tal weiterzugehen.

D. Wehklage im Dschungel

Gegen vier Uhr morgens gingen viele Menschen auf dem Weg Richtung Werenggikma, wir brachen gegen fünf Uhr auf. Als wir aus der Hütte kamen, sahen wir viele Menschen am Rande des Weges, Männer, Frauen und Kinder. Sie machten Feuer, um ihre Körper zu wärmen. Männer hatten schnell Lebensmittel wie Bananen, Taro, Süßkartoffeln und Kerzengemüse für die Flüchtigen besorgt. Immer noch kamen Leute aus dem Dorf dazu. Einige Kranke wurden auf einer Bahre getragen, unter anderen Abisa Aliknoe und eine Frau.

Die beide hatten Schusswunden und Verwundungen von der Folter durch die Soldaten. Sie gingen schon voraus auf dem Weg, den wir weitergehen würden. Wenige Minuten später brachten sie die Leichen der Opfer, darunter auch meinen Onkel Yaron. Die Leichen wurden am Ende des Fußweges niedergelegt. Die Verwundeten mit Schusswunden wurden vor ihnen platziert. Die Körper toter Opfer müssen hinter den Verwundeten liegen. Nach Ansicht der Menschen hat diese Anordnung mit der Verbindung zur Geisterwelt zu tun. So können die Geister der Toten diejenigen nicht stören, die nur verletzt sind und noch leben. Man glaubte nämlich, dass Geister der Toten die Menschen verfolgen und belästigen, insbesondere die Verwundeten, um sie ebenfalls in das Totenreich zu locken.

Als die Opfer hergebracht wurden, brachen Trauer und Klagen aus. Vor allem die Verwandten begannen zu weinen. Die Klagen erfüllten den Dschungel. Danach kam mein Vater mit den anderen Führern unseres Dorfes. Sie prüften alle Anwesenden und gaben Anweisungen für den weiteren Weg. Einige Jugendliche sollten vorausgehen, dann folgten Frauen und Kinder. Hinter ihnen folgte eine Gruppe von Männern, die den Verwundeten halfen oder sie trugen.

Dann folgte eine Gruppe von Männern, Frauen und Kindern. Nach ihnen kamen die Männer, die die Leichen trugen, und schließlich kamen bewaffnete Männer und junge Männer. In dieser Reihenfolge ging es in Richtung Werenggikma. Dort hatte man schon früher einige Gärten angelegt und es gab ein paar Häuser. Am Abend kamen wir im Werenggik-Tal an. Die wenigen Häuser waren nicht genug für alle Flüchtlinge. Darum war schon eine Gruppe von Männern vorausgegangen. Sie bauten ein paar solide Nothütten mit Blätterdach. Eine andere Gruppe kochte das Essen für alle Flüchtlinge. Am Abend wurde bekannt gegeben, dass die Beerdigung/Verbrennung der Toten am nächsten Tag stattfinden würde. Erst an diesem dritten Tag sahen wir unseren Vater wieder. Zwei Tagen hatten wir ihn nicht getroffen.

Am nächsten Morgen wurden die Scheiterhaufen zur Verbrennung der Leichen vorbereitet. Auch Menschen aus benachbarten Dörfern kamen und drückten ihre Trauer aus. Bei dieser Gelegenheit sagte mein Vater:

Ketiya-re hun Yesus waharisi, hun Yesusen fanowap nenebik waharisi. Yahuli ikma, Sibi ikma, Hine ikma, Habiye ikma, Landi ikma Allah wene warusa. An oho Allah wene wahuk. Yesusen ongo og nuruhu. Ap ondoho wereg. Ap aruman su amuhupteg yabuk suhup. Anden fug. O yoho famen te an Yesus inggikmu atuk lahi.

Das heißt: „Heute kam der Herr Jesus hierher. Jesus hat uns Frieden gebracht. Die Menschen in den Tälern Yahuli, Sibi, Hine, Habiye, Landi und im Balim-Tal haben die Botschaft von Jesus schon angenommen. Auch ich nehme die Botschaft von Gott an. Jesus wird mich belohnen. Wir - ich mit Yaron - haben bereits drei Söhne. Eines Tages werden sie erwachsen sein, dann werden sie dieses Problem lösen, das wir heute erlebt haben. Ich werde nichts tun, das ist nicht mehr meine Aufgabe, sondern die meiner Kinder. Ab heute gebe ich mich in die Hand des Herrn Jesus.“

Die Entscheidung meines Vaters widerspricht unserer Kultur, dass man die Opfer vergelten muss, für jeden Getöteten muss ein Feind getötet werden. Damals wollten unsere Leute auf irgendeine Weise Rache nehmen. Aber nach der Rede meines Vaters wurde seine Entscheidung akzeptiert. Denn er hatte ja das Recht auf Rache und Vergeltung für den Tod seines jüngeren Bruders und er war auch ihr Führer. Darum wurde seine Entscheidung von allen Parteien akzeptiert. Unter bestimmten Bedingungen hat ein Führer in unserer Kultur die Autorität, solche Entscheidungen für die ganze Gesellschaft zu treffen.

Zwei Tage später starben drei Kinder als Folge von Hunger und Kälte und Regen während der Flucht. Zwei Wochen später starben wieder zwei Menschen, eine davon war das bereits genannte Vergewaltigungsopfer. Während dieser Zeit waren überall Tod und Sterben. Drei Jahre später starb mein Großvater und nach ein paar Monaten starb meine Schwester Ilalin. Sie war die Tochter von Yaron. Als Folge der Militäroperation in meinem Dorf starben etwa 22

Menschen. Ähnlich ging es 1977 bis 1978 zu in den Dörfern Sali, Irarek, Ulum, Tukam, Folungsili und Pondengpilik. Aus diesen Gebieten waren viele in das Balim-Tal und in die Wälder in der Umgebung geflohen.

Ich habe natürlich all diese Geschichten mit den vielen Details erst viel später von meinen Eltern und den Erwachsenen aus meinem Dorf erfahren. Doch diese Geschichten wurden immer wieder erzählt, auch die Namen der Getöteten bzw. der als Folge der Flucht an Krankheit oder Verletzungen Verstorbenen wurden immer wieder genannt. Ich halte diese Erzählungen für zuverlässig, auch wenn es keine schriftlichen Berichte über diese Ereignisse gibt.

E. Dschungelkind

Der Anfang unseres täglichen Lebens in Werenggikma war sehr schwierig. Zuerst musste man Nothütten bauen und ein paar Monaten später bauten die Männer feste Häuser. Sie kümmerten sich um ihre Familien und um die Verwandten. Manchmal arbeiteten sie zusammen. Zwei oder drei Familien bauten ein Haus und lebten dann einige Monate gemeinsam darin. Gleichzeitig mussten sie auch die tägliche Nahrung besorgen. Anfangs brachten Familienmitglieder und Bekannte Lebensmittel wie Taro, Süßkartoffeln und Bananen aus ihren Dörfern nach Werenggikma, doch sie mussten weite Wege zurücklegen. Das war ein Problem des Überlebens. Einige Süßkartoffeln und Taro-Knollen reichten für ein paar Tage. Natürlich konnten Knollen einige Tage gelagert werden, doch manchmal wurde nur wenig und nur für die Kinder gekocht. Die Erwachsenen haben täglich Blätter und wilde Früchte gesammelt und gegessen. Doch da Werenggikma höher liegt und die Temperatur kühl ist, waren bestimmte Arten von Wildpflanzen gar nicht vorhanden. Auch wenn man pflanzte, dauert es länger bis zur Ernte als in den wärmeren Gebieten.

Meine Mutter erzählte, dass wir folgendes gegessen haben: *seluwa*, *hulubi* (*Ficus dammaropsis*) und *filamu* (*Alocasia sp.*). *Seluwa* ist eine Art Ranke, deren Knolle man wie eine Süßkartoffel ausgräbt. Dann werden die Knollen in der Sonne getrocknet, um das Gift zu entfernen, und schließlich geröstet und gegessen. *Hulubi* ist die Frucht von einer breitblättrigen Baumart und ist essbar. *Filamu* ist eine Art wilder Taro, die an wasserreichen Stellen wächst. Ihre Blätter sind ähnlich wie Taroblätter. Wenn der Saft dieser Pflanze die Haut berührt, juckt es und die Haut wird rot. Auch diese Knollen mussten in der Sonne getrocknet werden, um Giftstoffe zu beseitigen. Dann wurden sie zu Hause geröstet und gegessen. Von vielen Pflanzen in den Wäldern wurden die Blätter gesammelt und als Gemüse gegessen, wie von *wanggol*

(*Diplazium sp*), *wakliya*, *muwi* (*Cyathea sp*) und *toho* (*Diplazium spectabilis*). *Wanggol* und *toho* sind Arten von süßen wilden Farnen. Beide Typen sind ähnlich, *wanggol* hat etwas weichere und größere Blätter als *toho*. *Wakliya* und *muwi* sind zwei etwas unterschiedliche Arten von Baumfarnen, *wakliya* ist ein kleiner Baum mit harten Blättern. *Muwi* ist ein größerer Baum mit feineren Blättern als *wakliya*. Diese Pflanzenarten gibt es häufig im Bergland.

In den ersten Tagen war nicht jeden Tag Nahrung vorhanden. Manchmal mussten die Leute ein oder zwei Tage leben ohne etwas zu essen. Natürlich legten sie sofort Gärten an, aber es dauerte Monate bis zur Ernte. Wenn sie hungrig waren, banden sie manchmal Seile um ihren Leib, um den Hunger nicht zu spüren.

Ein paar Monate später konnten wir anfangen, in unseren neu angelegten Gärten zu ernten. Wir hatten Taro, Süßkartoffeln, Kerzengemüse, Zuckerrohr und Bohnen gepflanzt. Der Boden war sehr fruchtbar, weil der Waldboden erstmals bepflanzt wurde. Als geerntet werden konnte, war die Nahrung kein Problem mehr. Auch die Schweine wurden groß und waren gesund, weil Nahrung zur Verfügung stand. Frauen und Kinder waren ruhig und beschäftigten sich mit ihren täglichen Aktivitäten im Garten. Wenn im Garten nichts zu tun war, ging man im Wald auf die Jagd und sammelte wilde Pflanzen und Früchte. Ein besonderer Leckerbissen war die weiße *hilak*-Pandanus oben in den Bergen Richtung Balim-Tal. Wenn die wirtschaftliche Situation im Dorf gesichert war, gingen die Männer ins Balim-Tal, um zum Beispiel traditionelles Salz, Tabak und Schweine einzutauschen.

In den ersten Jahren war in Werenggikma nur wenig Gartengelände erschlossen. Der größte Teil der Region war noch Dschungel. Dort konnte man noch auf die Jagd gehen. Wir aßen köstliches Fleisch von Kuskus und Baumkängurus. Es gab verschiedene Vogelarten, *Kasuar*-Laufvogel, Wildschweine, Schlangen, Eidechsen und verschiedene Arten Frösche. Wir hatten einen großen Wald und mein Vater ging oft in den Wald, um wilde Tiere zu fangen. Er stellte dort Fallen (*sapna*) auf. Ein paar Tage später sammelte er ein, was in den Fallen gefangen war.

In meiner Kindheit und Jugend waren verschiedene Kuskus, Vögel und Frösche meine tägliche Nahrung. Mein Lieblingsfleisch war das von Papageien und von einigen Arten Baumkängurus. Diese Tiere haben sehr leckeres Fleisch. Als Jugendliche lebten wir zusammen in dem Männerhaus von Vater, wir waren immer eng befreundet. Die größeren Jungen jagten manchmal Vögel und Baumkängurus, sie haben mir dann immer Fleisch abgegeben. Wenn bestimmte Baumarten blühten, sammelten sich dort viele Vögel. Dann war das ganze Tal vom Zwitschern der Vögel erfüllt. Die meisten waren Papageien. In dieser Jahreszeit war „Papageien- Erntesaison“. Vogel- und Kuskus-Jagd ist eigentlich Sache der Männer.

Oft aß ich auch köstliches Fleisch bestimmter Frösche. Einige Froscharten sind *sani*, *kiahe*, *sambono*, *ungguluwag*, *kingga*, *senggiya* und viele andere. Es gibt 32 Arten Frösche und alle Froscharten leben in unserer Umgebung im Bergland. Ich kenne viele Froscharten, aber wahrscheinlich gibt es noch mehr. Frauen und Mädchen suchen und fangen die Frösche in den Flüssen der Umgebung. Manchmal gehen sie auf Froschfang, um sich etwas von der schweren Arbeit im Garten zu erholen. Zu dieser Zeit wohnten einige Mädchen bei uns zu Hause und andere Mädchen in unserer Nachbarschaft. Als ich klein war, haben sie oft während des Tages auf mich aufgepasst, wenn meine Mutter im Garten beschäftigt war. Wenn sie dann in den Bächen Frösche jagten, nahmen sie mich und ihre kleinen Geschwister mit. Sie setzten uns an einem Ort ab, der ihnen sicher erschien, und gingen dann in den Bach um Frösche zu fangen. Dabei benutzen sie Fackeln (*iral*). Diese Fackeln wurden aus *meble*-Bambus und *sulu*-Holz hergestellt. Beide Arten sind leicht brennbar. In der Hochsaison für Frösche brachten sie viele Frösche mit nach Haus und aßen sie mit ihren Familien zusammen. Froschfleisch ist weiß und es fühlt sich matschig an, aber wenn die Frösche über dem Feuer getrocknet werden, ist ihr Fleisch schmackhaft. Froschfleisch ist ein leckeres Essen und liefert dem Körper zusätzliches Protein.

Die Jahre vergingen. Die Kinder meiner Generation wuchsen, wurden größer und älter. Wir wurden bekannt gemacht mit dem Spielzeug von Jungen. Es war sehr merkwürdig: Als ich ein oder zwei Jahre alt war, band meine Mutter mir immer einen kleinen Grasrock um, *kem* genannt. *Kem* ist ein Rock für Mädchen und Frauen, hergestellt aus Binsen, die an feuchten Stellen wachsen. Die Leute dachten, dass ich ein kleines Mädchen wäre. Meine Mutter kleidete mich so, weil drei Geschwister vorher schon gestorben waren. Das hängt mit dem Glauben in unserer Kultur zusammen, dass ein böser Geist in der Gestalt eines Tieres es besonders auf Jungen abgesehen habe und sie im frühen Alter sterben lasse. Man denkt, dass man den Geist täuschen könne, er soll denken, das Kind sei ein Mädchen. Doch Tatsache ist, dass auch viele Mädchen starben, wenn sie die gleiche Krankheit wie die Jungen hatten.

Das erste, was mir als Jungen beigebracht wurde, war der Umgang mit Pfeil und Bogen. Ich lernte, wie man einen Bogen spannt und die Pfeile abschießt und das Ziel trifft. Immer musste ich Pfeil und Bogen mitnehmen. Auch wenn meine Eltern mich trugen, hatte ich einen Bogen und einige Pfeile in der Hand. In der Kultur sind Pfeil und Bogen für jeden Mann ein wichtiger Teil seines Lebens. Ich zielte auf Objekte wie Bananen, Bäume und Früchte von Wildpflanzen. Das Spielen mit Pfeil und Bogen wurde *ilsengge tog* / *leglehangge* genannt. *Ilsengge tog* sind die kleinen Pfeile für die Jungen, *leglehangge* bedeutet, mit diesen kleinen Pfeilen und mit dem Bogen auf bestimmte Objekte schießen. Oft drängten mich die Jungen in

unserem Männerhaus zu üben. Sie trainierten uns, wie man Vögel im Wald schießt. Manchmal fingen sie einen lebenden Vogel, brachten ihn zum Haus, fesselten ihn mit einem Bindfaden, so dass er noch hin und her flattern konnte. Dann musste ich auf ihn schießen. Sie machten uns auch bekannt mit vielen Arten von Insekten, Vögeln, Baumkängurus, Sträuchern und verschiedenen Bäumen.

„Sie besaßen keine Organisation, keinen Verein, es gab keine Veranstaltungen, keine Geheimsprache oder -gesellschaft. Wurden Wettspiele abgehalten, so teilten die größeren Jungen die Kinder in einigermaßen gleiche Mannschaften auf oder wählten Paare, die körperlich zusammenpassten. Aber diese Teams waren nicht von Bestand; es gab keine beständige Rivalität. Sie hatten wohl Anführer, die jedoch nun wegen ihrer Intelligenz und Initiative spontan gelassen diese Rolle übernahmen. Ganz lose Altersgruppen, die aber niemals exklusiv, niemals von Dauer waren, bildeten sich zu besonderen Unternehmungen, etwa für einen Fischzug, etwas abseits des Dorfes für ein paar Nachmittagsstunden. Für ein paar Minuten schlossen sich wohl auch Kinder zum Steinhüpfen zusammen – ein Jüngling, ein Zwölfjähriger, ein Siebenjähriger und womöglich noch ein kleines Brüderchen. Diese Zusammenschlüsse kamen zum Teil durch Nachbarschaft oder Verwandtschaft zustande, blieben aber trotzdem locker – die kleinen Kinder zeigten sich den älteren gegenüber nur vorübergehend ergeben“ (Mead 1965: 232).

Natürlich hat Margaret Mead Recht, wenn sie schreibt, dass es keinen Verein und keine Organisation für die Kinder gab. Aber bei den Yali taten sich die Kinder nach Familienzugehörigkeit zusammen und spielten miteinander. Die Familienzugehörigkeit hatte gleichsam die Funktion einer festen „Organisation“. Auch die Kinder, die an einem Ort zusammen wohnten und deren Eltern gemeinsam die Gärten bearbeiteten, taten sich zum Spielen zusammen. Alle meine Freunde in meiner Kindheit waren Verwandte, wir wohnten in einem Dorf und unsere Eltern bearbeiteten ihre Gärten gemeinsam. Wir gingen niemals in ein anderes Dorf, um mit den Kindern dort zu spielen. Das wurde uns sogar von unseren Eltern verboten. Sie hatten Sorge, dass wir uns mit den anderen streiten würden, dass etwas gestohlen würde und wir beschuldigt werden würden.

Alle die Namen für Flora und Fauna sind wirklich detailliert und komplex in unserer Sprache. Ich merkte, dass unsere Sprache sehr reich und sehr differenziert ist. Für alles gibt es Namen und Bezeichnungen. Das gleiche gilt für die anderen lokalen Sprachen in Papua wie zum Beispiel die Hubula-Sprache. Sie sind ebenso reich an Wörtern. Aber in der indonesischen Sprache lässt sich die Begrifflichkeit von Flora und Fauna nicht so vollständig und detailliert wiedergeben wie in meiner Sprache. Das Malaiisch-Indonesisch ist ärmer in Bezug auf die Benennung von Tieren, Pflanzen und Insekten. Zum Beispiel gibt es für die vielen existierenden Arten von Papageien und von Paradiesvögeln keine Namen. In der Yali-Sprache haben wir 21 Namen für die vielen Arten von Papageien, sowie 14 Namen für die Arten der Paradiesvögel.

Das gleiche gilt für die verschiedenen Arten von Baumkängurus, Fröschen, Faltern und Heuschrecken. Manchmal sind die Unterschiede zwischen den Arten nicht groß, trotzdem haben wir unterschiedliche Bezeichnungen.

Wir haben ein eigenes System, Tiere und Pflanzen zu identifizieren. Jede Pflanze und jedes Tier hat einen besonderen Charakterzug mit einem eigenen Namen. Tiere und Pflanzen mit dem gleichen Charakterzug kategorisieren wir in einer Gruppe. Zum Beispiel die Papageien *Werene* und *Anggusine*. Bei den *werene* gibt es drei Arten, nämlich: *werene-huhumon*, er hat Federn in drei Farben, grün, blau und rot. Der *werene-wimpukon* hat ebenfalls Federn in drei Farben, grün, etwas rot (rötlich) und schwarz. Der *werene-sisuweyon*, hat Federn mit vier Farben, rot, grün, blau und gelb. Deshalb hat jede Art einen eigenen Namen. Trotzdem kategorisieren wir sie in einer Gruppe, nämlich *werene*-Vögel. Denn sie sind sich ähnlich, haben die gleichen Stimmen, sie fliegen und leben auch zusammen in ihren Nestern.

“All cultures construct a system to classify the elements in their environment, including plants, animals, soils, rocks and minerals, climate and weather, earth surfaces, and astronomical phenomena. Each of these various systems is based on a particular starting point. One culture may classify animals based on morphology, whereas another culture might classify them based on habitat. Thus, in the first system, a whale would be classified as being very different from a tuna ... a cultural construction of reality and biased by the particular worldview and experience of the culture” (Sutton and Anderson 2010: 106).

Wir hatten unser Leben wirklich an die Umgebung angepasst. Jeden Tag gingen wir morgens in den Wald und kamen am späten Nachmittag zurück nach Hause. Im Wald jagten wir Vögel und Kuskus und sammelten Pilze und bestimmte Pflanzen, die essbar waren. Manchmal spielten wir nur in den Wäldern. Immer waren wir zusammen in einer Gruppe mit den gleichaltrigen Freunden aus unserem Männerhaus. Die Bäume im Wald gaben uns Schatten und kühle Luft. Oft lauschten wir dem Zwitschern der Vögel in den Bäumen. Der Wald war unser Haus und unser Spielplatz, und der Himmel war unsere Zuflucht. Hier war meine Welt, die mich geprägt hat.

Leider kommen oft Forscher und Wissenschaftler von außen, und behaupten, dass sie neue Pflanzen oder Tiere entdeckt haben. Sie berücksichtigen nicht, dass dies Wissen längst bei den indigenen Gemeinschaften vorhanden ist. Vielmehr sollte die ungewöhnliche Kenntnis der indigenen Gemeinschaften die Forscher von außen beschämen.

Diese Kritik bezieht sich nicht darauf, dass die Forscher die Mitarbeit ihrer Informanten aus der indigenen Gesellschaft nicht gewürdigt hätten. Im Gegenteil: In der Regel arbeiteten die Forscher eng mit ihren Informanten zusammen und waren dankbar für deren Hilfe. Die

Kritik konzentriert sich auf zwei Dinge: (a). Die Forscher veröffentlichten diese Tier- und Pflanzenarten als ihre neuen Entdeckungen. (b). Die Forscher haben oft nicht die indigenen Namen der Tiere und Pflanzenarten notiert. Wir sind nicht glücklich, wenn Forscher dann von neu entdeckten Arten sprechen. Diese Arten sind uns längst bekannt.

Zum Beispiel erstellte der *WWF Western Melanesia* eine Studie über die Arten von Tieren und Pflanzen im Foja-Gebirge in der Mamberamo-Region. Sie meinten, dass sie neue Arten von Tieren und Pflanzen gefunden hätten. Doch diese Tiere und Pflanzen waren den indigenen Papuas längst bekannt. Jede Art hatte ihren eigenen einheimischen Namen, der aber in der Studie nicht erwähnt wird (Thompson u.a. 2011; siehe auch Bruce Beehler, ohne Jahr. www.conservation.org; Lyon 2016; Allen 2015; Ceballos and Ehrlich 2008; Schedl 1975).

Im Gegensatz dazu steht die Ethno-Botanik-Studie von William Milliken in Ilamik, die er in einem kleinen Dorf im Sibi-Tal im Yalimu Gebiet durchführte. William Milliken identifizierte mehr als 400 Arten von Pflanzen, basierend auf dem Wissen und der Kultur der lokalen Bevölkerung in diesem Dorf. Er schrieb die Namen der Arten in der Lokalsprache und fügte den wissenschaftlichen Namen hinzu. Er erkannte auch an, dass die Kapazität der Erinnerung und die Kenntnis der Yali über ihre botanische Umwelt systematisch und komplex sind.

“Studies of taro nomenclature gave similar results, which he attributed to an ‘over-zealous classification’ of plants of extreme importance to the tribe, out-stripping the capacity of the human memory. It is quite possible that a more detailed study of Yali crop nomenclature would prove similar. When the Yali names refer to more than one species, these are almost invariably found to be members of the same Linnaean genus or family. Exceptions to this are names which are doubled (e.g. kem-kem, mulun-mulun, tinggil-tinggil). The doubling indicates a morphological comparison with the plant referred to by the single name (the latter generally being the more important useful species), but not a confusion of the two. The subalpine shrub mulun-mulun (*Symplocos conchinensis* ssp. *leptophylla* var. *orbicularis*, Symplocaceae), for example, does resemble the domesticated edible herb mulun (*Rungia klossii*, Acanthaceae), but the two could not possibly be confused. It is notable that several of the names of cultivars of domesticated plants are shared with forest species to which they bear no taxonomic relationship. Again, this is almost certainly the result of morphological similarities and is echoed among a great many other tribal peoples.“ (William Milliken ohne Jahr <http://rbg-web2.rbge.org.uk/ethnobotany/Yali.pdf>).

Diese Sätze zeigen die ehrliche Anerkennung eines Wissenschaftlers. Er erhebt nicht den Anspruch, Entdecker und Eigentümer dieses Wissens zu sein. Vielmehr gab er ehrlich zu, dass die Spezies basierend auf der Kenntnis der Yali identifiziert wurden.

F. Zurück im alten Dorf

Etwa fünf Jahre später begannen wir wieder, die Gärten im alten Dorf zu bestellen. Mein Vater sagte, dass wir besser ins alte Dorf zurückkehren sollten, weil die Bedingungen in Werenggikma sehr schwierig wären, vor allem in den Bereichen Gesundheitsversorgung, Bildung und Dienst der Kirche. Werenggikma ist weit entfernt von Panggema und von Apahapsili. Diese beiden Orte waren zu der Zeit die Zentren der Dienstleistungen von Kirche und auch Regierung. Die Entfernung von Werenggikma nach Panggema war ein Tag, nach Apahapsili zwei Tage. Darum entschied sich mein Vater, ins alte Dorf zurückzukehren. Allerdings wollten einige Leute in Werenggikma bleiben. Schließlich entschied man, sich in zwei Gruppen aufzuteilen. Jeder durfte selbst wählen, ob er in Werenggikma bleiben oder nach Panal zurückkehren wollte.

Sie kamen überein, wann sie mit dem Bau der Häuser im Dorf beginnen wollten. Am verabredeten Tag begannen alle Männer Baumaterial zu sammeln wie Rattanseile, Holzplanken und Blätter für das Dach. Da kamen Nachrichten, dass Leute aus Sali und Irek auch angefangen hatten, die Häuser in unserem Dorf wieder aufzubauen. Es war eine ermutigende Nachricht. Als unsere Leute ankamen, waren die Häuser zum Teil schon fertig. Alle arbeiteten mit Leidenschaft; mit Singen und Tanzen wurden die Rückkehrer begrüßt. Auch Schweineställe, Küchen, ein Evangelistenhaus und ein Kirchengebäude wurden errichtet. Am letzten Tag brachten uns die Menschen aus Sali und Irek einige Schweine und legten sie symbolisch vor die Häuser. Die Zeremonie wird *o kilap-eneptuk* genannt, das bedeutet „die Tür öffnen“. Unsere Panal-Männer gaben ihnen auch einige Schweine als Zeichen der Dankbarkeit.

Nach einer Woche luden wir die Sali- und Irek-Leute ein, gemeinsam einen großen Garten zu eröffnen. Ein solcher Garten wird *yabuk hum* genannt. *Yabuk* bedeutet ‚Garten‘ und *hum* bedeutet ‚groß‘. Bei einem gemeinsamen Gartengelände von mehreren Dörfern müssen auch Schweine gezahlt werden. Das ist anders, als wenn man jemanden einlädt, im Garten der eigenen Familie zu arbeiten. Die Leute von Sali und Irek kamen und arbeiteten zwei Wochen lang mit den Panal-Leuten zusammen. Als der Garten fertig war, kochten wir acht Schweine für die Helfer und gaben ihnen andere Geschenke wie Tabak, Netze, Salz und Muscheln. Sali und Irek halfen auch mit Nahrungsmitteln, Stecklingen zum Pflanzen und sie zeigten den Panal-Leuten auch einen Teil ihrer Gärten, der bereit zur Ernte war. Panal durfte hier ernten. Sie arbeiteten zusammen und unterstützten einander.

Danach begannen sie, die Familiengärten zu bestellen. Sie erhielten Stecklinge von Werenggikma. Insgesamt gab es 41 Sorten Süßkartoffeln, 37 Sorten Taro, 15 Sorten *wiye-*

Kerzengemüse, 14 Sorten *suwan*-Stängelgemüse, 14 Sorten Zuckerrohr, 26 Sorten Bananen und eine Vielzahl von anderen Gemüsesorten, die man pflanzen konnte. So viele Sorten kenne ich selbst, es ist möglich, dass es noch viel mehr gibt. Jede Sorte hat ihren eigenen Namen. Wenn die Gärten geerntet werden können, sind die wirtschaftlichen Bedürfnisse des Haushalts befriedigt. Schließlich konnte unsere ganze Familie in das alte Dorf umziehen. Die Kirche hatte einen Evangelisten im Dorf eingesetzt. Er kümmerte sich um die Gemeinde. Kinder und Jugendliche konnten nach Panggema in die Grundschule gehen. Dort gab es auch Bibelkurse. Für uns Kinder gab es im Dorf die so genannten *Nare-nare*-Schulen. *Nare-nare* ist ein Lesekurs, von einem Tutor geleitet, man kann auch schreiben lernen. Die Missionare entwickelten den Kurs, damit die Menschen lesen und schreiben lernten. *Nare-nare* bedeutet ‚mein Bruder, mein Bruder‘. Der Kurs besteht aus 10 Büchern, die aufeinander aufbauen. Wir lernten nur aus den Büchern eins bis drei, weil es keinen Lehrer gab, und nach einem Jahr wurden die *Nare-nare* – Kurse eingestellt, weil eine Grundschule in Sali eröffnet wurde, dorthin gingen die Kinder im Schulalter. Zu dieser Zeit ging ich noch nicht in die Schule.

Im Werenggik-Tal plante man, einige Orte zu besiedeln, wo noch niemand lebte. So entstanden dort acht kleine Dörfer. Jedes Dorf erhielt auch ein Kirchengebäude. Auch zwischen Panal und Salema im Norden vom Pondeng-Tal wurde ein kleines Dorf mit Namen Poholanggen gegründet. Es war ein christliches Dorf. Vorher hatten hier schon Menschen gelebt, aber es hatte eine Epidemie gegeben, viele Menschen waren weggezogen nach Salema, Welarek, Tanggiyam und ins Balim-Tal. Die restlichen zwanzig Familien lebten in einem Dorf am Ufer des Ambo-Flusses.

Als die Leute von Panal dort in Poholanggen anfangen, das Dorf wieder aufzubauen, nahm mein Vater mich einmal mit. Er wollte dort nach den Arbeiten sehen. In einer Woche hatten sie schon vierzig Rundhäuser, eine Kirche mit Wellblechdach und ein Haus für einen Evangelisten gebaut. Sie hatten Tag und Nacht gearbeitet. Panal gab den ursprünglichen Einwohnern von Poholanggen fünf Schweine, und im Gegenzug gaben diese acht Schweine an Panal. Zwei Wochen später bauten die Panal-Leute einen Weg von Panal nach Poholanggen. Die alten Poholanggen-Leute kamen zurück in ihr Dorf, und einige Panal-Familien zogen ebenfalls dorthin. Ein Jahr später luden sie das Dorf Panal ein, bei ihnen zu tanzen, und sie übergaben einige Schweine als Geschenk. Dieses Fest wird *o hondo-ruruk* oder *o inahanap-turuk* genannt. *O hondo-ruruk* bedeutet ‚das Haus festtreten‘ oder ‚festhalten‘. *O inahanap-turuk* bedeutet ‚das Haus erwärmen‘. Mit diesem Fest stärkt man einerseits das Dorf, andererseits Gemeinschaft, Solidarität und Zusammenarbeit mit den eingeladenen Gästen. So konnten die ursprünglichen Einwohner zurückkehren und sie leben dort bis heute.

G. Spiel und Entwicklung der eigenen Identität

Nachdem wir ins alte Dorf zurückgegangen waren, änderte sich unser Leben. Wir konnten nicht mehr in den Wald gehen wie in Werenggikma. Es gab hier offenes weites Gartengelände und Gebüsch. Es gab weniger Baumkängurus und Vögel, auch keine Papageiengruppen. Ich musste mir andere Spiele suchen. Ich spielte mit Pfeil und Bogen, schoss auf Schmetterlinge und Heuschrecken, spielte an den Flüssen und mit Seilschaukeln an den Bäumen. Oft habe ich in dem kleinen Fluss Piliyam gespielt, der von einem Berg namens Piliyam herunter fließt und einige kleine Wasserfälle hat.

Mein guter Freund in der Zeit war Datus Hombusabon. Datus ist der Sohn der Cousine meines Vaters, denn er hat mich *nami* gerufen, also war ich sein Onkel mütterlicherseits. Datus war vier Jahre älter als ich. Er hat mich immer in vielerlei Hinsicht geführt und mich gut behandelt, weil ich sein *ami* (Onkel mütterlicherseits) bin. Am liebsten sind wir in einem kleinen Teich oder Wasserfall in der Nähe des Gartens von unseren Eltern geschwommen. Datus fing oft Frösche im Wasserfall. Während wir dort spielten, lehrte Datus mich einige Lieder, die er von seiner Mutter gelernt hatte. Eins der Lieder ist wie folgt:

Sini Nr. 2: Sini Ik hul fahet.

Datus Hombusabon: Panalen tindiltisi

Ibrahim Peyon en andog tirisi.

Wo iyuwe eee
Piliyam hul lenti wambik ma o e
Wo iyuwe eee
Haluwak hul lenti wambik ma o e
Wo iyuwe eee
Kusuho hondo nabik ma o
Paloho hondo nabik ma oo
Wo iyuwe eee
Hori yo nit hapma wilahe o e
Wo iyuwe eee
Maliko nit hapma wilahe o e
Wo iyuwe eee
Kusoho wambikma
Paloho wambikma oe
Wo iyuwe .. Wo iya o
Wo iyuwe .. Wo iya o
Wo iyuwi... wo iyawu
Wo iyuwi... wo iyawu

Lied Nr. 2: Das Lied vom Wasserfall

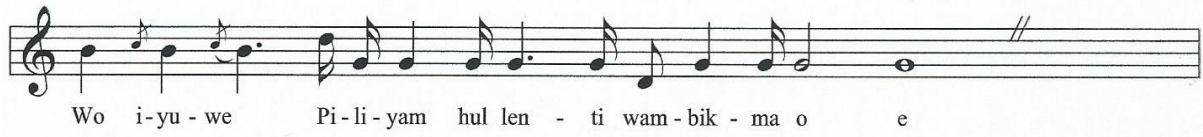
Gesungen von Datus Hombusabon aus Panal Sammlung: Ibrahim Peyon.

Notation: Johanna Tometten

Hei nass,
du Wasserfall Piliyam dort oben, komm hinunter,
hei nass,
du Wasserfall Haluwak dort oben, komm hinunter,
hei nass,
deine Strömung, komm, bedecke mich,
reißend, komm, bedecke mich,
hei nass.
Wir, deine Brüder, sind unter dir,
hei nass,
Wir deine Kinder, sind unten dir,
hei nass,
deine Strömung, komm, bedecke mich,
reißend, komm, bedecke mich,
Hei nass, hei begießen,
Hei nass, hei begießen,
Hei nass, hei begießen,
Hei nass, hei begießen,

Wo iyuwi... wo iyawu
Wo iyuwi... wo iyawu

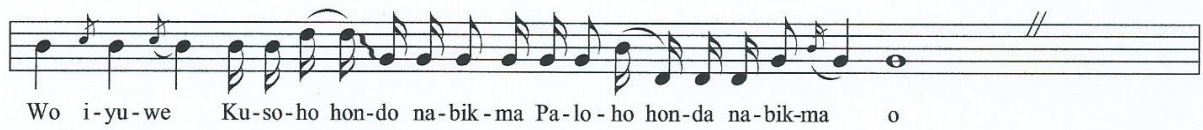
Hei nass, hei begießen,
Hei nass, hei begießen.



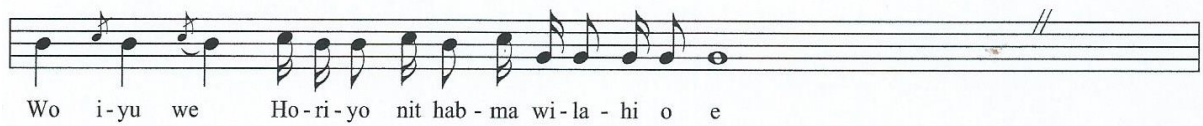
Wo i-yu - we Pi-li - yam hul len - ti wam - bik - ma o e



Wo i-yu - we Ha-lu-wak hul len - ti wam-bik - ma o e



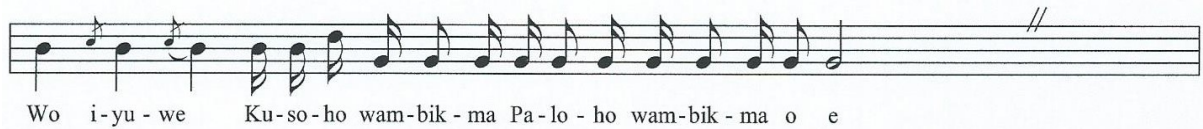
Wo i-yu - we Ku-so-ho hon-do na-bik - ma Pa-lo - ho hon-da na-bik - ma o



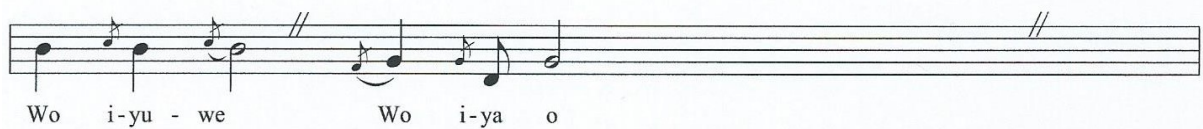
Wo i-yu we Ho-ri-yo nit hab - ma wi - la - hi o e



Wo i-yu - we Ma-li-ko nit hab - ma wi - la he o e



Wo i-yu - we Ku-so-ho wam-bik - ma Pa-lo - ho wam-bik - ma o e



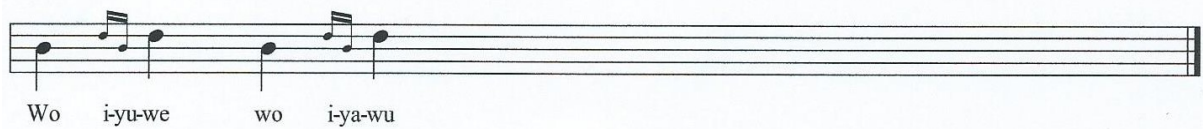
Wo i-yu - we Wo i-ya o



Wo i-yu - we Wo i-ya o



Wo i-yu-we wo i-ya-wu Wo i-yu-we wo i-ya-wu



Wo i-yu-we wo i-ya-wu

Der Text des Liedes erzählt von zwei kleinen Flüssen, dem Piliyam und dem Haluwak. Die Flüsse fließen vom Piliyam-Berg herab, das ganze Gelände gehört meinem Klan Peyon. Der Text zeigt unsere emotionale Beziehung zur Natur, zu Flüssen, Wald und Bergen. *hori-yo* bedeutet ‚wir sind deine Brüder‘, damit wird die emotionale Verbindung beschrieben. Wir sind die Brüder des Wassers und der Wasserfälle. Die Worte *hondo-nabik ma* ‚komm und bedecke mich‘ fordern den Wasserfall auf, mich zu bedecken und damit meinen ganzen Körper vor der brennenden Sonne zu schützen. Nass soll mein Körper sein, damit Körper und Seele kühl und frisch sind, weil wir die Kinder sind, die dich immer an diesem Ort beschützen.

Außer Datus wohnten in unserem Haus fünf weitere Schüler in unserer Familie, weil ihre Eltern in Werenggikma bleiben wollten. Sie besuchten zusammen mit meinem Bruder Zakarias Peyon und Datus die Grundschule in Sali. Manchmal habe ich auf dem Weg auf sie gewartet, wenn sie aus der Schule zurückkamen. Wenn ich sah, dass sie in die Nähe kamen, versteckte ich mich in den Büschen, um sie zu überraschen. An Feiertagen jagten sie Vögel und gingen weit weg vom Dorf in den Wald, und am Nachmittag brachten sie die Jagdbeute nach Hause.

Eines Tages fand meine Mutter einen kleinen Jungen namens Ifilikni Pahabol. Der Begriff *ifilikni* bedeutet tiefendes Auge. Der Name entsprach seinem Gesundheitszustand. Ifilikni kam aus dem Dorf Salema. Als er etwa sieben Jahre alt war, starben seine Eltern, und niemand aus seinem Dorf kümmerte sich um ihn. Daher ging Iriyon Peyon nach Salema, nahm das Kind an und wollte es adoptieren. Er gab ihm einen neuen Namen, nämlich Isak Peyon. Eines Tages ging das Kind aus seinem Haus in den Wald und saß dort allein und weinte. Meine Mutter entdeckte es dort und nahm es in unser Haus als Pflegekind. Isak war im gleichen Alter wie mein Bruder Zakarias. Am Nachmittag erklärte meine Mutter, dass sie einen kleinen Jungen gefunden hätte, und sie brachte ihn ins Haus. Ich hörte das und ich war sehr froh und sagte: „Mama, ich selbst werde für das Kind sorgen. Ich werde Frösche im Piliyam-Fluss fangen und mein älterer Bruder Zakarias kann Vögel im Wald jagen für das Kind.“ Dann lief ich schnell ins Haus, weil ich ihn gern sehen wollte. Doch ich erschrak, als ich seinen gesundheitlichen Zustand sah, darum blieb ich doch lieber im Männerhaus. Doch mit der Zeit gewöhnte ich mich an ihn, und wir wurden sehr vertraut. Ich fühlte, dass ich zwei ältere Brüder hatte, Zakarias und Isak. Einige Zeit später kamen die Adoptiveltern, Iriyon Peyon, und nahmen den Jungen zu sich. Ich wurde sehr traurig. Aber er kam oft zu uns ins Haus, weil er mit Zakarias einen guten Freund hatte. Auch gingen sie zusammen in die Grundschule, und später sogar an die Universität. Nach dem Abschluss ihres Studiums arbeiten sie als Lehrer in der Grundschule im Dorf.

Als ich größer wurde, begann mein Vater mich für die Gartenarbeit auszubilden. Er führte mich in die Grenzen unseres eigenen Gartenlandes ein, erklärte mir die Pflanzungen der roten Pandanus, erzählte über die Sagopalmen. Er erklärte auch den Unterschied zwischen Jungen und Mädchen und ihr Verhältnis zueinander und vieles andere. Ich war etwa sieben Jahren alt, da sagte mein Vater, dass ich nicht mehr mit den Mädchen spielen und mich auch nicht zu lange im Frauenhaus aufhalten dürfe. Er erklärte, wie man Schweine hält und vieles andere. Damals war mein Bruder Lakius bereits geboren. Mein Vater übernahm die Erziehung für mich und meinen Bruder Zakarias. Denn die Mutter von Zakarias und Yafet hatte einen anderen Mann geheiratet, nachdem Yaron getötet worden war. Der Mann verstand sich gut mit meinem Vater. Daher wurde Zakarias von meinen Eltern übernommen. Yafet lebte noch mit seiner Mutter, denn er war noch viel jünger. Ich bat meine Eltern immer, ihn zu uns zu holen. Schließlich ging meine Mutter nach Werenggikma, um ihn zu holen. Doch die Mutter von Yafet und sein Stiefvater wollten ihn bei sich behalten, aber meine Mutter erklärte ihnen, dass ich mich so sehr nach ihm sehne. Schließlich willigten sie ein und meine Mutter brachte ihn mit zu uns.

Meinem Vater gefiel es nicht, dass Yafet dort bei seiner Mutter lebte, weil unsere Schwester Ilalin Peyon zuvor in Werenggikma gestorben war. Sie war die Tochter von Yaron und seiner anderen Frau. Vater wollte uns im frühen Alter erziehen und uns bekannt machen mit den Grenzen unseres Landbesitzes, mit Geschichten und mit der Kultur und allen Gewohnheiten und Bräuchen. Darüber hinaus hatte Yafet auch ein kleines Problem verursacht. Er hatte Glut in die Richtung eines Hundes geworfen, so dass die Augen des Hundes verletzt worden waren. Der Besitzer des Hundes verlangte von meinem Vater dafür ein Schwein als Entschädigung. Dies ist eine Folge der patrilinearen Verwandtschaftsstruktur. Wenn ein Mann verstorben war (wie Yaron) und noch Brüder hat, sind diese verantwortlich für die Kinder des Verstorbenen, auch für Schäden, die sie verursachen.

Wenn ein Kind älter wird, ist es in der Kultur der Yali üblich, dass das Kind über seine Identität, die Identität des Klans, die Familiengeschichten, Landrechte, Jagdreviere und Rechte an Fruchtbäumen wie rote Pandanus und Sago unterrichtet wird. Als Erwachsener muss er selbstständig leben und genau Bescheid wissen. Er muss wissen, wie ein Garten bestellt wird und wie Schweine gezüchtet und gehalten werden. Obwohl auch die nachwachsende Generation sich normalerweise nicht von der Gemeinschaft der Alten trennt, wird alles Wissen weitergegeben. Wer im Alter von 15 Jahren noch nicht unabhängig geworden ist, von dem sagt man, dass er kein guter Junge sei. Solch ein Heranwachsender hat möglicherweise keine gute Zukunft. Er bleibt immer von anderen abhängig. Manchmal beeinflusst das den Charakter dieses jungen Menschen und führt zu üblem Verhalten, wie zum Beispiel Diebstahl. Er wird als

nutzlos angesehen, als eine Last für das Leben anderer. Man redet schlecht über ihn im Dorf. Stehlen wird als schändlich angesehen und ist streng verboten. Mit solchen Menschen möchte man nicht zusammenleben, man hasst sie. Ein Dieb verdient schwere Sanktionen, er muss ein Schwein oder Geld zahlen. Manchmal ist Diebstahl eine Quelle von Konflikten in der Gesellschaft. Wenn das Verhalten sich ständig wiederholt, kann die Person aus dem Dorf vertrieben werden. Manchmal wird ein Dieb geschlagen oder mit Pfeilen getötet. Daher ist Diebstahl recht selten. Häufiger kommt es vor, dass Geld, Macheten oder Kleidung irgendwo gefunden werden. Der Finder nimmt diese Dinge am Sonntag mit in die Kirche. Nach dem Gottesdienst wird der Fund bekannt gegeben und der Eigentümer kann sich melden. Man sagte dann: „*Aben angge tuma re inahan anggolo*“, das bedeutet ‚die Sachen von anderen Menschen sind sehr heiß‘. Wir haben Angst, krank zu werden, wenn wir das Eigentum anderer Leute nehmen. Unfall, Tod oder gar ein kriegerischer Konflikt könnten die Folge sein. Dies gehörte zu den ersten Belehrungen, die ich in der Familie erhalten habe.

Mein Vater erzählte dazu oft eine Geschichte über einen faulen jungen Mann, der früher in unserem Dorf lebte. Er arbeitete nicht im Garten und wollte auch keine Schweine halten.

Erzählung Nr. 2: Tindil-ane: Ap Kabiniyon Yabuk Waruk Elehon Fahet

Palu Peyon: Panalen tindiltisi. Ibrahim Peyon en andog tiri.

1. O amug kasi itma malik kabiniyon misig enuk Ingganen ari wilatfag. Ikni malik ebe totma war atfagma isinga eneg weregma. 2. Malik otno ebe kabini anggolo atukmu re, isingan ubam uruk lit, namloho an yabuk mel, wam angge, wam lehet tuma let naptuk lamin, uruk latfag. 3. Urukmu nimi Ingganen otno isinga une onggok laruk latfag fug. 4. At ilikiya hupmu sehen suwap angge eneg wit taruk latfag. Wit talug te ilikiya hupmu we o farema eneg suwe pak hira laruk latfag. 5. O misihim sambil fare iliko fil lalug halug, o eke sambil fare wiriko fikit suwe pak hira laruk latfag. 6. O eke sambil ik onggog yahiye yami o fimag fikit lalug halug, o eke sambil ik eke winon fimag filon onggog yahiye hira laruk latfag. 7. Ari sulug, o hupmu atukmu olma waharuk latfag, watug isinga fam suburu oboken og nimin ulug ele eni roho kino turuk latfag, isingan suburu yabuk amu wituk ambeg itmanowon.

8. Wilatfareg itma, o misihim sambil ap o pumbuk otno inaben, ap pumbuk eke inap lit inabuhuk ulug sali palfag. Ibareg yunggultuk latfag. 9. Ita malik otno oho kibini kabini anggolo atfagma. Atfareg te ebenangge ti angge tu angge anggin toho sebibag. Sebibagma kabini humon hamon, ahinen ahowen mondoko ha regma. 10. Nimi otno yunggultukmu, hiyap tuhum anggolo itmanowen hibareg, an nahun hat hahun uruk latfag. Uruk lit it-it lang-lang atuk latfag. An nahun hat hahun ulug. 11. Yunggulfareg ilikiyama inibam wamul ulug waharuk latfag. 12. Waharukmu hiyap tihik tuhum misig nimi otno ombolim arik waharuk sibag. Nimi kabini otno, hiyap tuhum otno hilalug o isinga wereg ambeg otno waharuk sibag. 13. O ilikiya sambil otno, nimi otno nungge simin ulug indi hunikmu atfag. Ap hiyap winon o pumbuk otno werehon itmano obog toho iniyabukmu inasuburumu wal taneg wilip atfag. 14. Nimi otno amu eneg o yowimu heriyeg latfag, heriyeg lit aseken mel

asuwap angge mel eneg wit ha lol ha haruk latfag. Ari roho eneg nike ane suruk latfag. Surukmu mo unukoho pul atfag. 15. Hiyap tuhum otno oho amu eneg o homimu nimi otno isinga ibam otno wilatfag. Wereg lit sum uruk lit nimi otno mangno haruk latfag. Yabukmu lul imisi ano ulug. 16. Hiyap otno amu sini hunusini uruk lit, uba anggolo lilohe lalohe pilaptuk latfag, indimu siyag atfagma. Nimi itnowen yabukmu il watfag fugmu.

17. Ingganen isinga otno ambohom itmano hale fisibareg te o homimu hili tuhumon otno iraham heriyeg lit sum uruk lit wilatfag. 18. Weregma mo unukoho pul atfag. Atfagma, amloho ubam uruk lit: „Nimi lenti wu sehen-yaha hilimin. Yabuk wutuk lahen ke tumano hili tu yong tulen“, ibag. 19. Ibagma isinga ele holfareg ita re, nimi Ingganen asehen mel aminggin tog mel itmano sap teg angge hunuke la wam o yowi ku kuruk ke otno suruk latfag. Suruk lit te: „nisinga holombiknag, hangetnag“ uruk lit hunuke laruk waharuk latfag. 20. Ibagma, isinga otnowen Ingganen mel uhuhe tuhumon otno mel hondog eneplug yabukmu laruk sibag. Libareg hiyap tuhumon otno suburu hule werehon mel, yabuk ket wirohon mel obog toho hiyag itfag. 21. Hiyap itfareg, hupmu angge olonggolma waharuk sibag. Watfareg te he sabalon itnowen hiyap tuhumon amloho uhe otno hondoholug wam labumu libag. Libareg wam itmano hiyap tuhumon otno nin fimag angge hiyap itfag, indag taruk laruhun ulug. Nin winon inggareg fahet umbat tibag. 22. O iliyama otno hiyap itnowen wam nuwal fimahen hiyap tuhumon amloho uhe otno onggoma wibag. O otno sambil famen nimi Ingganen yabuk wituk ane, wam endetuk ane, o wutuk ane obog toho amultuk sibag.

Erzählung Nr. 2: Über einen faulen jungen Mann

Palu Peyon: Erzählung aus Panal. Sammlung: Ibrahim Peyon.

1. Früher lebte ein junger Mann in Panal. Er hieß Ingganen. Sein Vater starb, aber seine Mutter lebte noch. 2. Als er Teenager wurde, bat ihn seine Mutter immer wieder: „Hilf mir bei der Arbeit im Garten und kümmere dich um die Schweine.“ 3. Aber Ingganen folgte nie den Wünschen seiner Mutter. 4. Er machte sich Pfeile und einen Bogen und ging jeden Tag in die Wälder um zu jagen. 5. Einen Tag jagte er in den Wäldern im Norden, am nächsten Tag in den Wäldern im Süden. 6. Am nächsten Tag ging er an den Fluss im Osten und dann wieder an den Fluss im Westen, um Frösche zu suchen. 7. Am Nachmittag kehrte er in das Haus zurück und verlangte Nahrung von der Mutter.

8. Eines Tages machten Leute im Dorf ein Tanzfest mit einem anderen Dorf. 9. Der junge Mann war bereits sehr groß geworden. Er hatte seinen Körper sehr schön geschmückt. So erschien er schön, jung, stark und groß mit seinem muskulösen Körper. 10. Die Mädchen sahen ihn und waren von seiner Schönheit bezaubert, und alle wollten ihn gern als Ehemann haben. 11. Als das Tanzfest beendet war, kehrten alle in ihr Dorf zurück. 12. Ein schönes Mädchen folgte dem jungen Mann in sein Dorf. Er brachte sie in das Haus seiner Mutter. 13. Am nächsten Tag wurde der junge Mann verwirrt, er wusste nicht, was er tun sollte. Denn alle Leute gingen in ihre Gärten. 14. Der junge Mann saß allein im Männerhaus und reparierte seinen Bogen und seine Pfeile. Er hatte Bogen und Pfeile auseinander genommen, und musste sie wieder zusammensetzen. So tat er es immer wieder. Die Sonne stand hoch am Himmel. 15. Das Mädchen saß allein im Frauenhaus und knüpfte ein *sum*-Netz. Sie wartete darauf, dass der junge Mann sie mit in den Garten nehmen würde. 16. Sie sang allein einige Lieder, und sie weinte. Sie war beunruhigt und unzufrieden, weil der junge Mann sie nicht zur Gartenarbeit mitnahm.

17. Die Mutter von Ingganen hatte sich bereits um ihre Schweine gekümmert, jetzt saß sie neben dem Mädchen im Haus und knüpfte ebenfalls ihr Netz. 18. Als es Nachmittag war,

sagte sie zu ihrem Sohn, „*Nimi lenti wu sehen-yaha hilimin. Yabuk wutuk lahen ke tumano hili tu yong tulen.*“ Das heißt: „Junge, nimm deine Axt, Bogen und Pfeile. Wir gehen in den Garten und zeigen diesem schönen Mädchen die Gärten, die du gemacht hast!“ 19. Als er das hörte, nahm er seinen Bogen und Pfeile und lief vor dem Männerhaus hin und her und rief: „*Nisinga holombiknag, hanggetnag*“ das bedeutet „Meine Mutter, dein Hintern (*holombik*), deine Vagina (*hangget*), ich danke dir!“ 20. Die Mutter nahm ihn und das Mädchen und sie gingen in den Garten und zeigten dem Mädchen alles, die Beete, die noch nicht geerntet waren und die neuen Beete für das Mädchen. 21. Am Abend im Dorf nahm die Mutter das Mädchen und zeigte ihm die Schweineställe und die Schweine, die ihm gehören sollten. 22. Am nächsten Tag zahlte die Mutter 15 Schweine als Brautpreis für das Mädchen. Von diesem Tag an begann Innganen Gartenarbeit und Schweinezucht zu lernen.

Die Geschichte beschreibt einen jungen Mann, der nicht im Garten arbeiten und keine Schweine züchten wollte. Er war faul und verantwortungslos. Als das Mädchen zu ihm kam, wurde er verwirrt, was zu tun war. Daher sagte seine Mutter: „*yabuk wutuk lahen tumano*“ das bedeutet, „Du hast doch schon in den Gärten gearbeitet.“ Eigentlich hatte er das nicht getan, aber der Satz enthält in dieser Form die Kritik und Unzufriedenheit der Mutter. Nach der Kultur der Yali ist das Mädchen am zweiten Tag, nachdem sie in das Haus des Mannes gekommen ist, von der Familie akzeptiert, denn sie kochen und essen gemeinsam. Dann nehmen sie die junge Frau mit in den Garten und zeigen ihm die Beete, die geerntet werden müssen und die, die neu bepflanzt werden sollen. Am Nachmittag werden ihr die Schweine gezeigt, die ihr gehören sollen. Von diesem Tag an muss sie sich selbst um die Schweine kümmern.

Ein paar Tage später übergibt die Familie des Mannes der Familie der Frau ein großes Schwein, genannt *wam el wareg*. *El* bedeutet ‚Zuckerrohr‘, *wareg* bedeutet ‚zerbrochen‘. *Wam el wareg* bedeutet also ‚Schwein des zerbrochenen Zuckerrohrs‘. Die symbolische Bedeutung von Zuckerrohr ist hier die Brust der jungen Frau. Der Körper des Mädchens wurde symbolisch als eine Zuckerrohrstange beschrieben, die in ihrer Jungfräulichkeit intakt, süß und schön ist. Das *wam el wareg* muss übergeben werden, bevor der übrige Brautpreis gezahlt wird. Doch meistens werden alle Schweine zusammen übergeben. Das *wam el wareg* muss aber deutlich ausgewiesen sein.

In der Geschichte antwortet der junge Mann auf die Zurechtweisung der Mutter mit dem Satz: *nisinga holombiknag, hanggetnag*. *Nisinga* bedeutet ‚meine Mutter‘, *holombik* bedeutet ‚dein Hintern‘ und *hangget* ‚deine Vagina‘. Eigentlich ist es in der Kultur der Yali tabu, diese Worte öffentlich zu sagen, besonders gegenüber der eigenen Mutter. Innganen gebrauchte die Worte, um seine eigenen Fehler zu eingestehen. Er bringt seine Reue zum Ausdruck. Mein Vater wollte sagen, dass Jungen und Mädchen in der Pubertät ihre eigenen Gärten und Schweine haben sollten.

Mein Vater lehrte, dass man in Schwierigkeiten nicht mit der Hilfe anderer Leute rechnen solle. Damit sei das Problem nicht gelöst. Wenn dir doch jemand hilft und dir Nahrung, Schweinefleisch und Geld gibt, hat er zwar ein gutes Herz, das ist richtig. Aber du darfst diese Hilfe nicht vergessen. Du musst auch ihm helfen, wenn er Probleme hat. Seine Hilfe ist nicht umsonst. Irgendwann muss das zurückgegeben werden. Man sollte damit nicht zu lange warten. Sonst ist man nicht mehr gut angesehen. Das Geben geschieht nicht ohne Vergeltung. Es gilt das System der Reziprozität (Wechselseitigkeit).

Für diese Reziprozität gibt es eine Art Sprichwort. Es lautet: „*Anten tuli nare wilip utuk lit halug te, aren oho talu atuk wilip nirik waruhu ulug*“ das bedeutet: „Wenn ich meinem Bruder die *tuli*-Banane herausgeben soll, dann muss auch mein Bruder mir die *tal*-Banane herausgeben.“ Die beiden Bananensorten können symbolisch für ein großes Schwein stehen. Beide Sorten haben auch einen hohen Wert in unserer Kultur. Hinzu kommt, dass sie die beiden Moieties in der Gesellschaft, nämlich: *winda* und *waya* symbolisieren. Die *tuli*-Banane ist Symbol für die Moiety *waya*, die *tal*-Banane als Symbol der Moiety *winda*. Im Kapitel zwei wurde bereits erklärt, dass die *tuli*-Banane das Symbol des Klans *Tuliahahanuk* ist. Der Klan *Tuliahahanuk* ist ein Mitglied der *waya*-Moiety, während die *tal*-Banane ein Symbol für den Klan *Halerohon* ist, der zur Moiety *winda* gezählt wird. Hier zeigt sich die Grundlage der Identifizierung eines Klans mit bestimmten Symbolen und ihren Bedeutungen in der Gesellschaft.

Es gibt Formen der Hilfeleistung, die nicht einer strengen Reziprozität unterliegen, z.B. Hilfeleistung in Krankheitsfällen, bei denen ein Huhn, ein Stück Fleisch oder Lebensmittel geschenkt werden. Der Geber wird sagen, dass er freiwillig geholfen hat. Wenn ihm ein Gegengeschenk angeboten wird, weist er es zurück. Aber eines Tages gebraucht er selbst Hilfe und wird diese natürlich erwarten. Letztlich ist auch dies in das System der Reziprozität eingebunden. Denn dieses System ist eine der Grundlagen der Gesellschaft und ist an jedem Tag zu beachten.

Wenn man ein Geschenk gibt, darf man auf keinen Fall ein Versprechen abgeben. Der Empfänger wird sich sein Leben lang an das Versprechen erinnern. Wenn das Versprechen nicht erfüllt wird, gilt diese Person als ein Aufschneider oder ein Betrüger und man wird ihm nie wieder glauben.

Es gab im Jahr 1992 einen Fall. Ein Distriktbeamter namens Saroy aus Serui an der Küste war in Angguruk stationiert. Einmal kam er nach Panggema und versprach, einige Entwicklungsprogramme durchzuführen. Die Leute warteten, aber es geschah nichts. 1995 eröffneten sie ein neues Kirchengebäude in Sali und luden diesen Beamten dazu ein. Sie

hofften, dass er sein Versprechen erfüllen würde. Sie gaben ihm Gelegenheit, über diese Entwicklungsprogramme zu sprechen. Aber er grüßte nur die Gemeinde und stellte dann seine Frau und seine Kinder vor. Einige Männer standen auf und sagten: „Bruder Saroy, wo sind deine Versprechen, die du vor einigen Jahren gemacht hast? Heute warten wir immer noch darauf. Kommst du nur hierher, um deine Frau und deine Kinder vorzustellen? Du musst mit deinen Lügen aufhören. Wir sind alle Männer hier, wir haben auch unsere Frauen und unsere Kinder. Einige von uns haben zwei oder mehr Frauen, anders als du. Allerdings wollen wir sie nicht in der Öffentlichkeit zur Schau stellen, wie du es heute tust.“

In unserer Kultur zeigt niemand seine Frau und seine Kinder in der Öffentlichkeit. Wenn jemand das doch einmal tut, dann hat das eine besondere Bedeutung, wenn sie z.B. eine Frau *inggik warukon* (‚jemand, der die Hand gibt‘) genannt wird. Das ist eine Frau, die sehr viel für die Gemeinschaft getan und vielen Menschen geholfen hat. Sie wird als führende Persönlichkeit angesehen. Wenn sie sprechen möchte, wird jeder schweigend zuhören, weil sie etwas zu sagen hat. Frauen, die nur für ihre Familien sorgen, müssen nicht in der Öffentlichkeit vorgestellt werden. Daher haben sie den Distriktbeamten Saroy spontan kritisiert und sie betrachten ihn als einen Lügner.

Mein Vater erklärte mir immer, dass man einen Fehler, den man in der Vergangenheit begangen hat, auf irgendeine Weise korrigieren sollte, zum Beispiel indem man ein Geschenk macht. Bei Saroy haben die Leute nicht gesehen, dass er seinen Fehler wieder gut machen wollte. Daher festigte sich die Überzeugung, dass Betrug auch ein Zeichen für seinen Charakter ist. Deshalb betonte mein Vater immer, andere Leute nicht zu täuschen und keine Versprechungen zu machen. Die Menschen erinnern sich immer leicht an die Wörter *sibag / napfag*, aber sie vergessen sofort die Wörter *siyag / wiyag* gegen andere Leute. *sibag* bedeutet ‚er oder sie haben das getan‘, *napfag* bedeutet ‚er oder sie haben mir das angetan‘. Was uns Böses angetan wurde, wird immer in Erinnerung bleiben und an unsere Nachkommen weitergegeben werden. Während die Worte *siyag / wiyag* ‚schlecht, böse‘ das Böse bezeichnen, das wir anderen angetan haben. Wir vergessen sehr schnell unsere eigene Hässlichkeit.

H. Erinnerung und Botschaft

Eine Erfahrung, die mir und anderen Freunden in unserer Generation im Dorf immer erzählt wurde, war die Operation des indonesischen Militärs in unserem Dorf. Doch dies war nicht die einzige Geschichte, die erzählt wurde. Die gleichen Erfahrungen hatten Menschen überall im ganzen Bergland gemacht, im Balim-Tal und bei den Lani im westlichen Balim-Tal. Diese Operationen wurden überall ungefähr zur gleichen Zeit durchgeführt. Die Militärs gaben ihren Operationen symbolische Namen, z.B. *operasi tumpas koteka*, das bedeutet ‚Operation zur Vernichtung der Penisköcher‘, also der traditionellen Bekleidung der Männer des Hochlandes. Diese Militäroperation wurde von 1975 bis 1978 durchgeführt, der Höhepunkt war im Jahr 1977. Man schätzt, dass etwa 10.000 Menschen getötet oder als Folge der Kampfhandlungen umgekommen sind. Die *Asia Human Rights Commission* recherchierte und dokumentierte 4.146 Namen von Menschen, die getötet waren (AHRC and ICP 2013), während die *Catholic Justice and Peace Commission of the Archdiocese of Brisbane* berichtet, dass 25.000 Menschen getötet wurden (APCAB, 2016). Die Operationen lösten große Flüchtlingswellen aus, besonders im westlichen Balim-Tal und Umgebung. Viele Menschen flohen zu Fuß über das Mamberamo-Gebiet nach Jayapura, andere gingen nach Papua-Neuguinea. Robin Osborne schreibt, dass 1977-1978 etwa 1.500 Menschen nach Papua-Neuguinea geflohen sind. Andere Berichte nennen Zahlen von 2000-3000 Menschen. (Osborne 1985)

Jeden Morgen und Abend saßen wir im Männerhaus und die Männer erzählten uns, der jungen Generation, immer wieder diese Geschichten. Manchmal erzählten sie das auch, wenn sie gemeinsam an der Arbeit waren. Auch die Frauen erzählten ihren Kindern diese Geschichten, einschließlich meiner Mutter. Das Gleiche habe ich viele Male von anderen Leuten aus verschiedenen Dörfern gehört. Die Menschen aus dem Balim-Tal kamen oft in mein Dorf und lebten ein paar Tage in unserem Männerhaus. Sie erzählten mir auch die gleichen Geschichten, wie ihre Dörfer zerstört wurden, ihre Schweine weggenommen und Menschen getötet wurden. Die Kinder wurden geschlagen und die Frauen vergewaltigt. Ich hörte diese Geschichten auch von den Evangelisten und den Lehrern. Sie kamen aus dem Lani-Gebiet und arbeiteten in meinem Heimatdorf. In der Schule erzählten sie uns, was sie erlebt hatten, was sie selbst gesehen und was sie von ihren Familien, Verwandten und ihrer Gemeinschaft gehört hatten. Zwei Mal sah ich einen Lehrer, der in Tränen ausbrach und weinte, als er uns seine Geschichte erzählte. Der Lehrer erzählte nicht nur in der Schule, sondern auch in den Häusern,

wenn er in den Ferien mit den Menschen im Dorf zusammen war. Dies alles wurde zu einer kollektiven Erinnerung der Menschen im Bergland.

Manchmal sang mein Vater bestimmte Lieder oder er schrie hysterisch auf, wenn er an den Mord an seinem Bruder und an die anderen Verwandten dachte. Sie waren vom Militär getötet worden und er vermisste sie sehr in seinem Leben. Die Lieder erzählten von ihrem gemeinsamen Leben und ihren Aktivitäten in der Vergangenheit. Wenn mein Vater sang, stimmten die andere Männer mit ein, auch sie schrieen manchmal hysterisch. Hier ist der Text eines Liedes, das mein Vater oft mit seinen Männern im Männerhaus sang:

Sini Nr. 3: Hunu Tei

Palu Peyon: Panalen tindiltisi

Ibrahim Peyon en andok tiri.

Ke Puli sit ninil-ninil o-u
 Ke Oweleg mup ninil-ninil o-he
 Wimpukon te wahuwag o-u
 Huluwon pilap-eselug wahuwag i
 Ke Puli nambiyen wahuwag o-u
 Ke Oweleg niramen wahuwag ohe
 Ya uwi e yu woou
 Siyon Peyon hiyap uluk puk uuu o
 Pisi-hombiye apmane lahesa i
 Siyon Peyon hinap uluk puk u
 Pisi-hombiye apmana lahesa o
 Larusa u i yi e waii
 Larusa i i yu o waii

Lied Nr. 3: Das Tei-Trauerlied

Gesungen von Palu Peyon aus Panal

Sammlung: Ibrahim Peyon

Notation: Jahanna Tometten

Wir gingen den *Puli* –Weg unter Sturzregen,
 wir kamen den *Oweleg*-Weg in dunklen Nebel,
 der schwarze Wimpukon kam sicher nach Haus,
 der rote Huluwon fiel auf dem Weg herab,
 warum gingen wir den *Puli*-Weg,
 warum gingen wir den *Oweleg*-Weg,
 geschlagen und traurig im Herzen.
 Die Peyon Frauen sind vertrocknet wie ein *uluk*-Seil,
 sie gingen unter der stacheligen *pisi-hombiye* Palme.
 Die Peyon Männer sind vertrocknet wie ein *uluk*-Seil,
 sie gingen unter der stacheligen *pisi-hombiye* Palme,
 sie gingen für immer,
 sie gingen für immer.



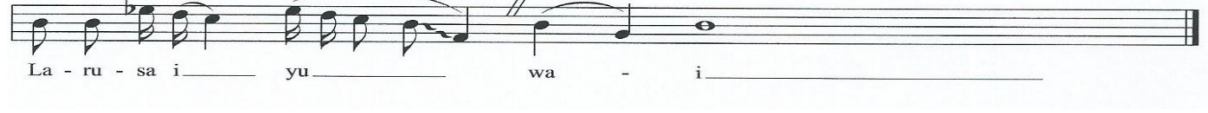
Si - on Pe - yon hi - nap u - lug puk u



Pi - si - hom - biye ap - ma - ne la - he - sa o



La - ru - sa u i yie wa - i



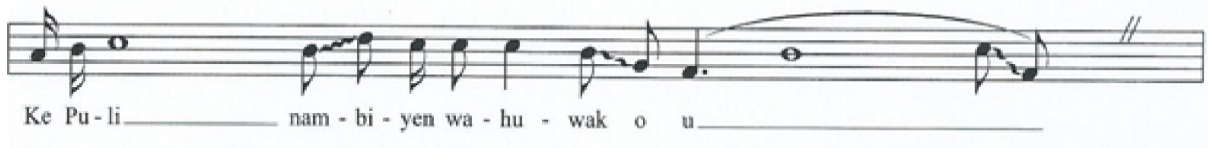
La - ru - sa i yu wa - i



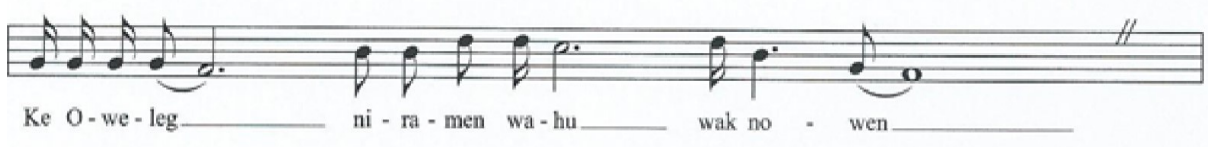
Wim - pun - kon te - wa - hu - wag o



Hu - hunon pi - la - be - se - lug wa - hu - wag i



Ke Pu - li nam - bi - yen wa - hu - wak o u



Ke O - we - leg ni - ra - men wa - hu wak no - wen



Yau - wi e yu - wo - o



Si - on Pe - yon hi - yap u - lug puk u o



Pi - si - hom - bi - ye ap - ma - ne la - he - sa i

Das Lied beschreibt drei Situationen, (1) die Militäroperation, (2) die Flucht in die Wälder, (3) den Mord an den Verwandten und den Tod in den Wäldern als Folge von Kälte, Regen und Hunger.

Zu (1): Die Sätze *wimpukon te wahuwag* und *huluwon pilap-eselug* vergleichen zwei Menschen mit Vögeln. *wimpukon* ist eine Art Papagei mit schwarzen Federn, dieser Vogel konnte sich retten: *wahuwag* ‚er kam sicher nach Haus‘. *Huluwon* ist der Papagei mit roten Federn, dieser Vogel wurde getötet: *pilap-eselug* ‚zu Boden geworfen‘. Es gibt noch eine dritte Art von Papageien mit gemischt-bunten Federn. Hier sind nur zwei Arten genannt. Diese Vögel (die Yali-Bezeichnung ist *werene*) fliegen und leben immer zusammen. Damit wird symbolisch gesagt, dass mein Vater mit seinem Bruder wie die *werene*-Vögel immer zusammen arbeiteten und lebten. Aber sein Bruder wurde vom Militär getötet.

Zu (2): Die Sätze *ke Puli sit nihil* und *ke Oweleg mup nihil* beschreiben den Weg der Flüchtlinge durch den Wald. *Puli* und *Oweleg* sind die Namen von zwei Bergen zwischen Panal und Werenggikma, also Orte am Weg der Fliehenden, wo sie sich versteckt haben. Unterwegs gerieten sie in heftigen Regen (*sit nihil*) und dichten Nebel (*mup nihil*). Aber die Worte *sit nihil* und *mup nihil* symbolisieren auch einen militärischen Angriff als Regen und als dunkle Wolken. *Sit nihil* (‚Regen‘) kann auch hinweisen auf die Tränen und das Weinen der Geflohenen. In den Sätzen *ke Puli nambiyen wahuwag* und *Oweleg niramen wahuwag* bringen die Worte *nambiyen* und *niramen* das Bedauern und das Klagen und Jammern zum Ausdruck. Es sind Worte des Bedauerns. Die symbolische Bedeutung dieses Satzes ist die Frage, warum wir durch diese Wälder gehen müssen, was ist unser Fehler, dass indonesische Soldaten kamen um uns zu töten, und dass sie uns aus unserem Heimatdorf und von unserem ureigensten Land fortjagten.

Zu (3): Mit den Sätzen *siyon Peyon hiyap* und *siyon Peyon hinap* werden die Frauen und Männer des Klans Peyon beklagt, die gestorben sind wie *uluk* (*Uncaria sp.*) -Lianen, deren Wurzeln durchgeschnitten werden. *Pisi* (*Pandanus cf. limbatus*) und *hembiye* (*Pandanus antaresensis*) sind zwei Arten von dornigen Palmen, an denen Menschen sich blutige Wunden reißen können, wenn sie unter ihnen herlaufen (*apmane lahesa* ‚sie sind darunter hergegangen‘). Hier wird symbolisch auf das indonesische Militär hingewiesen. Sie sind die Stacheln, die die Frauen und Männer getötet haben. *larusa* ‚sie sind gegangen‘ spricht für sich: sie sind für immer von uns gegangen.

Ich habe gesehen und gehört, dass viele Menschen immer wieder ähnliche Lieder sangen. Sie haben die gleichen Erfahrungen wie wir gemacht und diese an ihre Kinder weitergegeben. Auch die Namensgebung für Neugeborene ist typisch für die Zeit der Militäroperationen. Zum Beispiel ist mein Name *Apayuk*, das bedeutet ‚Angst vor Menschen‘ (*ap* ‚Mann‘ oder ‚Mensch‘,

ayuk ‚Angst‘). Der Name beschreibt die Angst meines Vaters vor den indonesischen Soldaten. Erst unser Lehrer gab mir den Namen Ibrahim. Meines Bruders Name ist *Sahaliyek*, das bedeutet ‚zertreten!‘ und erinnert daran, dass die Soldaten auf uns mit Füßen getreten haben. Der Lehrer gab ihm den Namen Zakarias. Mein anderer Bruder hieß *Yanggaliyek*, das bedeutet ‚vertreibt!‘ und erinnert an unsere Flucht. Der Lehrer gab ihm den Namen Yafet. Ein anderer Verwandter hieß *Wiyaloho*, das bedeutet ‚verbrannt‘. Sein Name erinnert daran, dass unser Dorf niedergebrannt wurde. Ein anderer Freund namens *Wenema* trägt seinen Namen, weil er in einer Notsituation geboren war. Es gibt viele andere Beispiele.

Wenn man im Dorf über diesen Fall sprach, sagten die älteren Leute oft: *„Nit wilatukuk ambeg te arat waharukuk. Nit kabinimu suruk ane, nunusurusa ane re hit hunubam emberuk lahe. Hat Apayuk hotsi nim. Wene wok ilama tiya embelug laruk lahe. Fobik suhup ane re hit kabiniyon hunubam wereg.“* Das heißt: ‚Unsere Zeit, die wir lebten, ist schon vorbei. In unserer Jugend haben wir vieles getan. Diese Geschichte, wie man uns getötet hat, geben wir euch weiter und hinterlassen sie euch. Du bist Apayuk mit deinen Geschwistern und Freunden hier. Wenn wir sterben, tragen wir keine Last mehr, weil wir die Botschaft an unsere jungen Menschen bereits weitergegeben haben. Was ihr tun werdet, das ist eure eigene Sache.‘ Einen Satz wiederholten sie immer wieder: *„wene wok ilama emberuk lahe.“* Das Wort *wene* bedeutet ‚Botschaft‘, *wok ilama* bedeutet vor dem Feuer im Männerhaus wartend, *embelug laruk lahe* bedeutet ‚wir hinterlassen es und gehen‘. Der Satz ist eine deutliche Botschaft an die junge Generation. Sie soll entscheiden, was zu tun ist. Dies ist der Hintergrund für die Entwicklung unserer Solidarität bei den Aktionen, die nötig sind, unser Versprechen zu erfüllen. Die Geschichten sind politische Botschaften, die an unsere Generation weitergegeben wurden. Sie fordern uns heraus, eine Strategie zu entwickeln, aufzustehen und für unsere Heimat und für die Unabhängigkeit unserer Nation zu kämpfen.

Dies ist eine allgemeine Beschreibung der Menschen im Bergland, die Opfer der Militäroperationen in den Jahren 1975-1978 gewesen sind. Viele Kinder, die damals geboren wurden, haben Namen wie unsere Namen. Als wir später an den Schulen und Universitäten studierten, haben wir unsere Erfahrungen in Gesprächen mit anderen Studenten aus den verschiedenen Regionen ganz Papuas ausgetauscht. Wir diskutierten und überlegten, welche konkreten Maßnahmen zu unternehmen sind. Langsam wuchs ein Bewusstsein unserer Identität und ein Nationalismus gegen die Unterdrückung. Wir wollten kämpfen für unsere Unabhängigkeit.

I. Einführung von moderner Textilkleidung

Als Kind sah ich manchmal Menschen mit modernen Textilkleidern, vor allem die Evangelisten und ihre Familien. Die Menschen in meinem Dorf und unseren Nachbardörfern trugen noch keine Textilkleidung. Mein Vater hatte einige Textil-Kleidungsstücke von den Missionaren und anderen Kirchenvertretern erhalten. Außer meinem Vater gab es auch ein paar andere Männer wie Okili, Abisa, Yunus, die solche Kleider trugen. Ich sah, dass viele Männer aus Salema ebenfalls solche Kleider trugen, denn sie gingen durch mein Dorf nach Panggema. Wenn wir sie mit ihren modernen Kleidungen sahen, sagten wir immer, „*yi tuang waharuk*“ das bedeutet: „Da kommen die Herren“, und wir hatten Angst. Dann versteckten wir uns in den Büschen oder liefen schnell nach Haus. Immer hatten sie um ihren Hals ein Handtuch gelegt und ein anderes Handtuch lag auf ihrem Kopf.

Die Erwachsenen und Jugendlichen gingen oft nach Panggema, um etwas zu kaufen wie Handtücher, Seife, Kleidung, Salz, Fischkonserven, usw. Die Missionare gaben jedem Dorf einen Fußball als Geschenk für die Jugendlichen. Wenn sie dann aus den Gärten zurückgekehrt waren, spielten sie Fußball. Manchmal spielten sie gegen Gruppen aus anderen Dörfern. Ich sah oft zu, wenn sie auf dem kleinen Fußballplatz spielten, aber ich fand das Fußballspielen sehr grob. Daher haben meine Eltern mir das Fußballspielen verboten. Alle Fußballspieler trugen noch ihren *humi*-Penisköcher, niemand trug moderne Kleidung. Wenn das Spiel sehr grob wurde, zerbrachen immer wieder die Penisköcher. Dann waren die Spieler wirklich nackt, und sie bedeckten ihre Genitalien mit den Händen und liefen in den Wald. Sie schämten sich und waren verlegen, weil Frauen und Kinder oft zuschauten. Einige junge Männer verletzen ihre Füße, manchmal war ein Fuß gebrochen, so dass sie ins Krankenhaus nach Angguruk geschickt werden mussten.

Mit der Zeit änderte sich alles. Die Jugendlichen spielten nicht mehr mit ihrem Penisköcher, sondern trugen schwarze Unterwäsche. Die Jugendlichen waren sehr stolz mit ihrer Kleidung, aber sie trugen diese Kleidung nur während des Fußballspiels. Danach zogen sie wieder den Penisköcher an. Ich erzählte meinen Eltern von dieser merkwürdigen Kleidung, da gaben sie mir zwei Hühner, damit ich sie auf dem Markt in Panggema verkaufen konnte. Jeden Dienstag und Freitag gab es einen Mini-Markt in Panggema. Wir - ich, Frengky, Zacharias, Palukhe und Fotbalen - gingen nach Panggema und verkauften die Hühner und anderes wie Süßkartoffeln und Gemüse. Das war das zweite Mal, dass ich zum Missionszentrum ging. Hier gab es einige Missionarshäuser mit Wellblechdächern, eine kleine

Poliklinik, einen Flugplatz und eine Kirchenglocke. Die Glocke hatte ich schon jeden Sonntag in meinem Dorf gehört. Da sah ich auch zum zweiten Mal ein kleines Flugzeug.

Dort verkauften wir die Hühner und das Gemüse, für jedes Huhn bekamen wir etwa 2.000 Rupiah. Damit kaufte ich zwei kurze Hosen, ein Hemd und eine kleine Dose mit Rasierklingen. Die Rasierklingen benutzte ich als Messer, um etwas zu schneiden. Ich habe die Kleidung nur ein paar Tage getragen und dann zu Hause weggelegt. Denn ich sollte die Schule besuchen, dann wollte ich die Kleidung anziehen.

Die Grundschule in Sali wurde im Jahr 1986 eröffnete, ich gehörte zu den ersten Schülern. Im Juni 1991 habe ich meine Grundschule abgeschlossen, dann ging ich nach Wamena und von dort nach Jayapura auf die Mittelstufenschule (SMP). In Wamena kaufte mir Wenand Peyon ein paar Kleider, Sandalen und ein Flugticket. Am 25. Juli 1991 um 16.00 Uhr flog ich nach Jayapura. Es war mein erster Flug. Eine Stunde vor Abflug trug ich zum ersten Mal moderne Kleidung und seither habe ich mich daran gewöhnt.

Ich fühlte, dass die moderne Kleidung nicht geeignet für mich war. Meiner Meinung nach gab es dafür vier Gründe: (a). Ich schämte mich, wenn ich moderne Kleidung trug, weil die meisten Leute solche Kleidung nicht besaßen (b). Wenn ich moderne Kleidung trug, fühlte ich mich wie ein Fremder, irgendwie lustig und gleichzeitig komisch. Ich fühlte mich nicht mehr wie ein Yali. Meine Identität als Yali fehlte mir, ich hatte mich verwandelt in einen Fremden. (c). Unter den jungen Leuten wurde die moderne Kleidung als negativ angesehen. Wer sich modern kleidete, wurde verspottet, belästigt und manchmal sogar beleidigt. (d). Wir hatten keine Seife, um die Kleidung zu waschen, wenn sie schmutzig war. Ich sah andere Freunde, deren Kleidung schmutzig und ungewaschen war. Sie hatten keine Seife, ihre Kleidung war schwarz vom Schmutz. Einige Freunde hatten Hautkrankheiten. Deshalb wollte ich im Dorf keine moderne Kleidung tragen.

Ich sah einige junge Männer, die ihre Kleidung mit den Blättern des *wol*-Baumes wuschen. Die Blätter wurden zunächst eingeweicht und produzierten dann Schaum wie Seife. Diesen Schaum wollten sie zum Waschen der Kleidung benutzen. Auch die Blätter einiger anderer Baumarten produzieren Schaum wie Seife, zum Beispiel der *ili*-Baum (*Alphitonia sp*) und der *puwe*-Baum (*Parasponia rigida*). Aber auch diese Methode war keine Lösung zur Reinigung der verschmutzten Kleidung.

J. Schule im Dorf

1969 begann die Schule in Panggema. Hannelore Roth unterrichtete in ihrem Haus einige Kinder und junge Erwachsene mit dem Schwerpunkt Lesen und Schreiben.

„Hannelore hatte versprochen, wenn das Sprengkommando abgezogen sei, mit der Schule zu beginnen. Ahame und Itikon, die Töchter des alten Walimputni, erinnern sie daran, als die Soldaten wieder weg sind. So beginnt Hannelore in unserer Hütte mit der Schule, sie unterrichtet Lesen und Schreiben in der Yalisprache und Nähen, aber auch Rechnen, was ich später übernahm. Es kommen 25-30 Kinder und junge Erwachsene. Es gibt Punkte für Lesen und Schreiben“ (Roth 2004: 44).

1970 wurde in Panggema ein Schulgebäude gebaut, zunächst kam der Lehrer Dick Ansaka aus der Küstenregion. Er blieb nur ein paar Monate. Dann fand Adam Roth den Lehrer O. Maryen aus Biak für die neu errichtete Schule. Die Schüler kamen aus den Dörfern um Panggema.

In den Dörfern auf der anderen Seite des Pondeng-Flusses, zu denen auch mein Heimatdorf Panal gehört, wurde die Mission noch nicht sofort tätig. Erst am 11. Februar 1973 wurde in Sali das erste Kirchengebäude und ein weiteres Gebäude für die Schule gebaut. Aber es gab bis 1980 keinen Lehrer, daher gingen einige Jungen in die Grundschule und Bibelschule in Panggema. Es wurde dann zunehmend schwieriger, in den Jahren 1976-78 gab es Militäroperationen im Pondeng- und Sibi-Tal. Schon zwischen 1969 und 1973 gab es die Überfälle der Evangelisten und Schuljungen aus Panggema und Pronggoli in Sali, Irarek, Tukam, Panal, Tiap und Langam. Sie verbrannten die Häuser, vergewaltigten Frauen und plünderten Schweine. Sie missbrauchten ihren Status, um angeblich alte Rechnungen aus früheren Stammeskriegen vor der Zeit der Missionare zu begleichen, aber eigentlich wollten sie sich unrechtmäßig bereichern. Es waren die Evangelisten Marthen Yerisetouw, Thomas Ambolon, Mese Funangi, und andere. In den Dörfern der genannten Evangelisten wurden Missionszentren gebaut, z.B. der Flugplatz Poronggoli, und sie selbst gingen zur Schule und arbeiteten, um den Missionaren zu helfen. Daher sahen sie ihren sozialen Status als höher an als den der Menschen in den anderen Dörfern. Sie nannten sich selbst auch *tuang* (die übliche Bezeichnung für die „fremden Herren“). Mit diesem sozialen Status gingen sie in andere Dörfer, um Schweine zu rauben, Menschen zu verprügeln und junge Frauen zu vergewaltigen. Wenn die bedrängten Leute in diesen Dörfern sich zur Wehr setzten, drohten die Evangelisten und Schulkinder, dass sie die Polizei rufen würden. Damit verängstigten sie die Bevölkerung. Sie missbrauchten ihre hervorgehobene Stellung. Natürlich wussten diese Evangelisten und

Schüler, dass die Missionare niemals mit ihrem Treiben einverstanden sein würden. Daher versuchten sie, alles geheim zu halten. Erst später erfuhren die Missionare Roth und Zöllner davon.

Mein Vater hat immer bedauert, dass auf unserer Seite des Pondeng-Flusses nichts geschah. Er wollte immer zugunsten seiner Leute in diesem Gebiet handeln. Er arbeitete mit einigen anderen *big men* zusammen, mit Lonteng aus Irarek, Inggilahuk und Laloho aus Sali, Herodes aus Salema. Sie wollten unabhängig von den Leuten aus Panggema und dem Sibi-Tal Schulen und Kirchengebäude bauen und Gottesdienste, Taufen und Weihnachtsfeste bei sich durchführen. Mein Vater sagte:

„1. Nit o pumbuk ninamu wilatukuk, 2. wam muwo ninamu esetuk lahe, 3. tog ninamu oho latukuk, 4. ap ninamu lisuruk lahe, 5. yabuk hum ninamu wutuk lahe, 6. subur obok ninamu windak lahe, 7. yahan alem ninamu hihituk lahe, 8. muruwal ninamu kilaptuk lahe. 9. Ari fahet nit oho ninamu wilamuhuk, ap winon inapma fug, winonen let neneptukmu fug. 10. Nit oho sekolah ninamu, o wene ibam ninamu wubuhuk, pohon terang seni alem ninamu, desa ninamu wilamuhuk. 11. Nit ap Panggema inim anggolo wilamuhuk fug. 12. It inindi tam tog aptuk latukukon fam anggolo wenggel haruk lit nit nunubam siag ane anggolo suruk. 13. Nit tog awan fano roho pilaptuk lahe fug.“

„1. Früher lebten wir für uns in unseren eigenen Dörfern, 2. wir feierten unsere Schweinfeste allein, 3. wir führten unsere Kriege allein, 4. wir luden uns selbst zu Tanzfesten zwischen unseren Dörfern ein, 5. wir bestellten unsere Gärten selbst, 6. wir haben Hungerperioden allein durchgestanden, 7. wir haben unsere Krankheiten selbst behandelt, 8. wir führten allein die Muruwal-Initiation durch. 9. Darum können wir unser Leben allein ohne die Hilfe anderer gestalten. 10. Deshalb müssen wir eine eigene Schule und eigene Kirchengebäude bauen, wir werden gemeinsam Weihnachten feiern und eine eigene Dorfverwaltung haben. 11. Wir schließen uns nicht mehr den Menschen aus Panggema an. 12. Sie denken immer noch an die Stammeskriege der Vergangenheit. 13. Diese Politik wird uns immer belasten. Die wollen keinen wirklichen Frieden mit uns.“

Mein Vater sagte immer, dass wir eines Tages unsere eigene Dorfverwaltung, Schule, Missionszentrum, Flugplatz, Krankenstation, Bezirksregierung und sogar unseren eigenen Bezirk haben würden: „Eines Tages werde ich sehen, dass unsere Kinder hier Evangelisten, Pastoren, Lehrer, Krankenpfleger, Ärzte, Piloten, Soldaten, Polizisten, Distriktchefs, Parlamentsmitglieder und sogar Landrat geworden sind. Nach meinem Tod wird mein Geist auf einem hohen Berg wohnen und sehen, dass unsere Kinder hier alles selbst erschaffen, sich selbst verwalten ihr angestammtes Land selbst kontrollieren.“

Mein Vater wollte den Menschen Hoffnung geben. Sie sollten motiviert und begeistert sein von der Idee, wie andere Leute in anderen Gebieten in die Schule zu gehen und ihr Dorf und ihre Region aufzubauen. So würden sie in der Lage sein, mit anderen Regionen fair zu konkurrieren. Deshalb sagte mein Vater immer:

1. Ap o pumbuk winon oho yabuk hum witukmu, nit oho yabuk hum wibuhuk, ap winon oho wam muwo esetukmu, nit oho wam muwo esebuhuk, 2. ap o winon oho ap lisurukmu, nit oho ap lisuhuk, 3. ap o winon oho sekolah urukmu, nit oho sekolah uhug, 4. Ap o winamon yabuk wutukmu, wam endetukmu, nit yuhun wilamuhukteg, it wam esetukmu nit inambeg lahukmu, ap singsinga ulug ninabug uhup, wene yig nisahup. 5. Singsinga ari ap nininggali anggolo. 6. Ari fahet, ketiya ap tuang fam tuma oho, it winon sekolah urukmu, tuang atukmu, nit oho tuang amuhuk. 7. It o winamon tuang amuhupteg, yabuk waruk lit, hit hunumaliki nungge turuk latusa? O kima wilatusa? Nit suwesingga urukmu-re? uhupmu, 8. nit nininggali anggolo hahukteg nonolohore sang toho wilamuhup, uba yatuk lit.

1. Die Menschen aus anderen Dörfern machen ihre großen Gärten, wir werden auch unseren großen Gärten machen. Sie führen Schweinefeste durch, wir werden auch unsere Schweinefeste durchführen. 2. Sie laden andere Leute ein, bei ihnen zu tanzen, wir werden auch andere Leute einladen bei uns zu tanzen. 3. Sie gehen in die Schule und studieren, wir werden auch in die Schule gehen und studieren. 4. Wenn andere Leute ihre Gärten machen, zur Schule gehen, ihre Schweine halten, aber wir nichts tun, dann werden wir zu ihnen gehen (unsere Frauen und Kinder und bei ihnen um Süßkartoffeln und Schweinefleisch betteln). 5. Die anderen werden über uns reden und nennen uns *Singsinga*, sie werden uns beschimpfen. Als *Singsinga* werden wir uns sehr schämen. 6. Jetzt hat auch bei uns die moderne Zeit begonnen. Die anderen Leute gehen in die Schulen und studieren, sie werden wie die „fremden Herren“, aber wir werden auch wie die fremden Herren werden. 7. Wenn die andern so werden, dann arbeiten sie wie diese Herren. (als Evangelisten, Beamten in der Regierung, Parlamentarier, Lehrer, Ärzte oder Piloten.) Sie werden sagen, was haben eure Kinder gemacht? Wo waren sie, als wir studierten? 8. Dann werden wir uns sehr schämen, und wir werden unser Gesicht nach unten wenden, und wir werden weinen.

Ermutigung und Motivation basieren auf dem Konzept von *singsinga*. Das Wort *sing-sing* bezeichnet einen Hund, der ein Aas riecht. Die Leute, die keine Schweine züchten und keine Gärten machen, aber immer bei anderen um Nahrung betteln, werden mit einem solchen Hund verglichen. Sie „riechen“, wenn irgendwo ein Schwein gekocht wird und gehen hin, ohne eingeladen zu sein. Man nennt sie *singsinga*. Man betrachtet sie als Leute, die kein Selbstwertgefühl haben wie der Hund, der ein Aas riecht und es dann frisst. Heute werden Menschen aus bestimmten Dörfern, die nicht zur Schule gegangen sind, als zurückgelassen betrachtet, deshalb konkurrieren die Dörfer um gute Bildung für ihre Kinder.

Daher wollte der Vater seine Leute ermutigen, ihre Kinder in die Schule zu schicken. Er wollte auf eine gesunde Art und Weise mit den andern Dörfern konkurrieren. Dabei hatte er die Entwicklung seines Dorfes in der Zukunft im Blick.

Diese Ansichten hat er bei vielen Begegnungen immer wieder geäußert und hat die Kirche und die Regierung aufgefordert, in Sali eine Schule zu bauen. 1980 kehrte Habel Itlay aus Wamena zurück und wohnte in Irarek. Er stammte aus Ulum, einem Nachbardorf von Sali, und war als kleines Kind durch Verwandtschafts- und Handelsbeziehungen nach Pugima (Wamena) gekommen. Dort absolvierte er die katholische Grundschule. Danach kehrte er in seine Heimat

im Pondeng-Tal zurück. Er erklärte, dass er eine Grundschule in Sali eröffnen wollte. Er wagte es, Risiken für den Fortschritt seiner Heimat einzugehen.

Mein Vater unterstützte seinen Plan. Habel war bereit, freiwillig als Lehrer zu arbeiten. Im Juni 1980 wurde an einem Sonntag in den Kirchen in den Dörfern der Gegend angekündigt, dass die Kinder, die die Schule besuchen wollten, registriert werden sollten. In den folgenden Wochen besuchte Habel jeden Sonntag ein anderes Dorf und vermittelte den Zweck der Schule.

Im ersten Jahr wurden mehr als 200 Kinder und junge Erwachsene als Schüler akzeptiert. Habel unterrichtete gewissenhaft, und übte strenge Disziplin. Wenn Schüler zu spät kamen, zögerte er nicht, sie zu schlagen. Manchmal überreagierte er und verletzte die Kinder, wenn er sie schlug. Die Eltern der Schüler unterstützten ihn jedoch immer. Sie sagten: „Unsere Dörfer sind schon im Vergleich zu anderen Regionen zurückgeblieben. Wenn unsere Kinder nicht studieren, werden wir verlieren.“ Habel war sehr intelligent, er hatte die Fähigkeiten wie ein Absolvent eines Lehrerseminars, obwohl er nur die Grundschule besucht hatte.

Er konzentrierte seinen Unterricht in der ersten Klasse auf Lesen, Schreiben, und Rechnen. Jeder Schüler musste vor der Klasse an der Tafel zeigen, dass er lesen und rechnen konnte, Schüler, die nicht lesen und rechnen konnten, blieben in der ersten Klasse, bis sie versetzt werden konnten. Er führte die Schule bis zur fünften Klasse.

Jedes Jahr kamen Schüler dazu, so dass die beiden Klassenräume bald überfüllt waren. Die älteren bzw. besseren Schüler mussten denen helfen, die noch nicht lesen, schreiben und rechnen konnten. Fünf Jahre lang unterrichtete Habel freiwillig ohne Honorar, denn die Schule wurde in dieser Zeit nicht von der Regierung anerkannt. Habel war bereit, etwas für die Entwicklung der Jugend in seinem Dorf zu tun. Er gab dem Schulamt in Wamena immer monatliche Berichte über den Fortgang dieser Schule. Über Beziehungen zu Regierungsbeamten erhielt Habel manche Hilfe, wie Tafeln, Kreide, Bücher, Kugelschreiber, Hefte und Schuluniformen. Schließlich genehmigte und bezahlte die Regierung den Bau eines neuen Schulgebäudes. Vier Handwerker wurden von Wamena geschickt und dann von meinem Vater in unserm Männerhaus aufgenommen. Acht Monate lebten sie bei uns. Sie fällten Bäume und sägten Bretter. Die Männer aus unserem Dorf halfen ihnen. Sie bauten ein Schulgebäude mit drei Klassenräumen und zwei Lehrerhäuser. Die Handwerker stammten aus Makassar, einer von ihnen, Gader, wollte mich nach Makassar zur Schule bringen, aber meine Eltern waren anderer Meinung.

Habel unterrichtete sechs Monate in diesem neuen Schulgebäude, ich selbst ging einen Monat lang dort zur Schule. Eines Tages kam plötzlich die Polizei in die Schule und verhaftete Habel vor uns. Sie fesselten seine Hände und brachten ihn nach Panggema. Wir alle weinten,

als wir das sahen, weil unser Lehrer wie ein Krimineller verhaftet wurde. Viele junge Leute gingen mit nach Panggema. Der Vorfall ereignete sich 1984, wir waren alle sehr traurig und kehrten in unsere jeweiligen Dörfer zurück. Habel war beschuldigt worden, gegen das Verbot einer polygynen Heirat verstoßen zu haben. Einige Evangelisten hatten ihn angezeigt. Er wurde in Wamena ins Gefängnis geschickt. Schließlich wurde er mit der Begründung freigelassen, dass das Verbot der polygynen Ehe zwar Kirchenordnung sei, aber keine rechtliche Grundlage habe. Dieser Vorfall war eine schwere Enttäuschung für uns und die Schule in Sali blieb für zwei weitere Jahre geschlossen.

Die älteren Schüler zogen in andere Schulen weit außerhalb des Pondeng-Tales. Sie zogen nach Angguruk, Tenggeli, Welarek, Apahapsili, Kulet und ins Balim-Tal wie Pugima, Siepkosi, Kurulu, Tulem und Pyramid. Wir waren noch klein, gingen nicht mehr zur Schule und blieben im Dorf. Danach war ich zwei Jahre lang nicht in der Schule, besuchte aber die *Nare-nare*-Kurse im Dorf. Ich besuchte die Kurse nur eine Woche, denn ich langweilte mich. Es gab auch keinen Tutor für den Kurs. Inzwischen lebte ich als Junge ganz allein zu Hause. Mein Bruder Zakarias ging in das Balim-Tal, Frengky ging nach Angguruk. Auch die andern Jungen blieben nicht mehr bei uns. Sie gingen nach Wamena. Überall gab es noch Grundschulen, nur nicht bei uns. Yafet ging zurück nach Werenggikma, er lebte dort bei seiner Mutter, so dass ich zu Hause keine Freunde mehr zum Spielen hatte. Lakius war noch zu klein, um mit mir das zu spielen, was ich gern wollte. Schließlich ging ich in das Dorf Wanggulam, das Dorf meiner Großeltern mütterlicherseits. Ich blieb gern bei meinen Großeltern, weil meine Onkel Okama und Waliya dort lebten. Die Onkel waren im gleichen Alter wie ich, und dort lebten auch die Tanten Palikhe und Ombowen, sie waren noch jung. Die Tanten luden uns immer ein, mit ihnen zusammen in den Bächen Frösche zu fangen. Das Dorf liegt im Wald zwischen zwei Bergen, wir konnten einfach in den nahen Wald gehen und jagen. Ich mochte diesen Ort gern, wegen der frischen Flüsse aus den Bergen und dem riesigen Dschungel, der ihn umgab.

Mehrmals wechselten wir unsern Wohnort und wohnten mal in Werenggikma und mal in Wanggulam. Die Großeltern hatten ihre Gärten und Häuser in beiden Dörfern. In der Blütezeit bestimmter Bäumen ging der Großvater mit uns nach Werenggikma und wir haben Vögel und Baumkängurus gejagt. Nach der Saison kehrten wir zurück. So fand ich das Leben mit den Großeltern angenehmer als mit den Eltern. Zwei Jahre lebte ich dort.

1986 besuchte mich eines Tages meine Mutter und erzählte: „Die Regierung hat einen Lehrer zu uns geschickt, Vater hat ihn für die Schule in Sali akzeptiert, er wohnt bei uns zu Hause. Er ist dein Bruder, denn er ist der Sohn eines Verwandten von Vater, der in Apahapsili

lebt. Er heißt Wenand Peyon. Er möchte, dass du heute schnell zurückkommst. Du sollst deinem Bruder in der Schule helfen. Darum komme ich, um dich abzuholen.“

Ich weigerte mich jedoch, zurück ins Dorf zu gehen. Ich wollte bei meinen Großeltern bleiben, sie verwöhnten mich und darum war ich gerne bei ihnen. Eine Woche später schenkten mir meine Großeltern ein Schwein und brachten mich mit dem Schwein zurück ins Dorf. Dort besuchten alle Kinder über sechs Jahre und jugendliche Erwachsene die Schule. Am Sonntag kam auch der Lehrer Wenand Peyon zu uns, und am Montag nahm er mich mit zur Schule. Er hatte einen Schreibstift, einen Kugelschreiber und eine kleine Tasche für mich vorbereitet. Er lud mich ein, in seinem Haus zu wohnen, aber ich lehnte ab. Ich fühlte mich in diesem Dorf (Sali) nicht wohl, weil es nicht viel Wald hat. Ich wollte gern im Wald jagen.

Meine Eltern sahen Wenand als ihren Sohn an und behandelten ihn als ihr erstes Kind. Die Beziehung existiert noch bis heute. Als er zum ersten Mal kam, gaben sie ihm zwei lebende Schweine und machten ein kleines Fest, bei dem ein Schwein gekocht und gegessen wurde. Wenand war der Leiter der Grundschule. Später kamen noch vier andere Lehrer, drei Lani und ein Mee aus der Paniai-Region. Ihre Beziehung zu meinen Eltern war sehr gut, sie besuchten uns immer im Haus und meine Eltern halfen ihnen auch immer mit Nahrungsmitteln. Die Lehrer gingen oft nach Wamena, dann kauften sie Salz, Seife, Kleidung und andere Notwendigkeiten für meine Eltern. Mein Vater gab den Lehrern auch Gartenland, das sie mit ihren Familien bearbeiten konnten.

Mein Vater sagte immer:

„Ap guru unumanggen yako, inibam yuwak toho, inindi nunubam amag, nit iniknisi amag.

„Die Wurzeln der Lehrer müssen hier gepflanzt sein, sie sollen sich wie zu Hause fühlen, sicher und ruhig, ihre Herzen sollen sich zu uns wenden, wir sollen zu ihren Eltern werden. So fühlen sie sich wohl bei uns, und erfüllen ihre Aufgabe, unsere Kinder zu erziehen“.

Eigentlich lebte ich gern in der Nähe des Waldes, um zu jagen und Nahrung zu sammeln, und ich spielte lieber an unseren Flüssen als in die Schule zu gehen. Doch es gab sechs Faktoren, die mich letztlich für die Schule motivierten: (1). Meine Eltern und meine Brüder ermutigten mich immer, dass wir wie alle anderen Kinder in die Schule gehen sollten, Mein Vater ermutigte auch immer seine Geschwister und alle anderen Leute im Dorf, dass sie ihre Kinder in die Schule bringen sollten. Mein Vater war immer wütend auf andere, deren Kinder nicht in die Schule gingen. Einmal sah ich, dass mein Vater wütend auf seinen jüngsten Bruder wurde, weil dieser seine Kinder immer in den Wald führte. (2). Wie schon gesagt, motivierte mich unser Besuch in Wamena, wo viele Studenten in die Schule gingen. (3). Ich hörte immer wieder die

Geschichte, dass Evangelisten und Schulkinder aus Panggema und Pronggoli oft unsere Dörfer angriffen. (4). Die Evangelisten, Lehrer und Krankenpfleger aus den Küstengebieten, die bei uns arbeiteten, sagten immer, die Yali-Leute würden nicht weiterkommen und keine Schule besuchen. Sie sagten: „Die Yali können nicht einmal einen Sack Reis anheben“, sie hatten nur Vorurteile. Sie waren der Meinung, dass die Yali nicht in der Lage sind, zu studieren, dass sie zurück bleiben und dumm sind. Diese Vorurteile waren die Motivation der Yali, zur Schule zu gehen. (5). Wir sahen immer, dass Missionare, Lehrer, Pfleger und Touristen durch unser Dorf kamen. Immer hatten sie für ihr Gepäck viele Träger dabei. Die Träger wurden *amingmingangge* ‚Knechte‘ genannt. In der Yali-Kultur hat ein *amingmingangge* den niedrigsten gesellschaftlichen Status, er hat kein Selbstwertgefühl. Uns wurde klar, wenn wir nicht zur Schule gehen, werden wir nur Knechte sein und schleppen das Gepäck anderer. Deshalb sagten meine Eltern immer:

Hit sekolah uhup fug halug, honori winon sekolah uhubon inasum angege eneg walug laruk lamuhup. Honori hit ambiyon famen, it sekolah uhupteg hit hunubam nasum wimin ulug mingming heneptukmu, honori winon inamingmingangge wilamuhup. Ap inamingmingangge wereg lit: “Eye nambiken! Nori winon sekolah uruk itano an oho kukon siya reg!” ulug hinindimu uba yatuk lamuhup.

Wenn ihr nicht zur Schule geht, werdet ihr das Gepäck eurer Freunde, die in die Schule gegangen sind, tragen. Jetzt sind sie eure Freunde, aber wenn sie studieren, werden sie zu euch sagen: „Trag mein Netz!“ und ihr werdet ihre Knechte sein. Und als Knechte werdet ihr es bereuen: „Schade, es tut mir Leid! Warum sind wir damals nicht mit ihnen in die Schule gegangen? Ich hätte auch gehen können!“ Dann werdet ihr in euerm Herzen weinen.

(6) Meine Eltern und andere Leute im Dorf erzählten immer wieder von der schon oben genannten Militäroperation in unserem Dorf. Sie sagten immer, wenn wir nicht studieren, wie die anderen, werden wir immer wieder so behandelt, weil man uns als dumme und rückständige Menschen betrachtet. Es ist anders, wenn wir studieren. Wir könnten dann unsere Gemeinschaft, unser Dorf und unsere Region verteidigen. Mein Vater und andere Männer im Dorf erzählten immer von den Kriegen in der Vergangenheit. Wenn die Dörfer keine starken Krieger hatten, wurden sie immer von ihren Feinden beschuldigt und angegriffen. Sie mussten dann in anderen Dörfern Zuflucht suchen. Das gleiche wird unserem Dorf geschehen, wenn wir nicht wie die anderen studieren.

K. Lehrmethoden und Lehrmaterial

Mein Dorf ist ca. 5 km von der Schule entfernt, andere Dörfer lagen noch weiter weg. Jeden Morgen wachten wir um 5 Uhr morgens auf, um 5.30 gingen wir zur Schule. Der Unterricht begann um 8 Uhr und dauerte bis 13 Uhr am Vormittag und von 13.30 bis um 16 Uhr am Nachmittag.

„Oft sind die Schulen weit von den Weilern der Kinder entfernt, sodass ein Schulweg von zwei bis drei Stunden nicht außergewöhnlich ist. Um pünktlich in der Schule zu sein, müssen die Kinder bereits zwischen vier und fünf Uhr aufstehen und den Fußweg in die Schule antreten. Ally Kabak erzählt, dass er jeden Morgen sehr früh aufwachen musste und die Mutter bereits das Essen vorbereitet hatte. Gegessen und gewaschen wurde auf dem Weg zur Schule.“ (Bartosch 2008: 48).

Das Schulgebäude war aus Holz gebaut und verfügte über drei Klassenräume und ein Lehrerzimmer. Es gab auch zwei Lehrerhäuser, aber keinen Strom, keine Wasserversorgung, keine Toiletten und vieles andere fehlte, was zu einer Schule gehört. Das Schulgebäude hatte kein Büro, keine Tafel, keine Schulbänke, keine Lehrbücher. Wir saßen auf dem staubigen Boden, unsere Körper waren voller Staub und unsere Beine von den Knien bis zu den Füßen waren weiß, wie weiße Socken, weil wir mit bloßen Füßen durch Dreck und Schlamm zur Schule gekommen waren. Manchmal bewarfen wir uns im Spiel mit Dreck. Oft schickten die Lehrer uns zum Baden in den Fluss. Es gehörte zur Arbeit der Schüler, jeden Morgen den Boden des Klassenraums mit Wasser zu reinigen. Wir alle trugen unsere traditionelle Kleidung, das heißt Penisköcher. Die meisten Schüler waren Jungen, nur sechs Mädchen gingen zur Schule. Sie trugen ihre traditionellen Grasröcke. Moderne Kleidung besaßen wir nicht. Die einzigen Menschen mit moderner Kleidung waren die Lehrer und ihre Familien, wie Elesina Wenda, Dorkas und Albert.

1986-90 gingen nur sechs Mädchen in die Schule, weil die Yali dachten, dass die Schule für Frauen nicht wichtig ist. Es gab drei Gründe: (1). Frauen kümmern sich nicht um die Angelegenheiten des Männerhauses und wenn sie heiraten, ziehen sie oft aus dem Dorf weg. Wenn sie dann Kinder haben, gehören diese Kinder einem anderen Klan an. Ihre Loyalität gehört dann dem Klan des Ehemannes. (2). Eltern möchten, dass ihre Töchter heiraten, denn dann bekommen sie den Brautpreis. (3). Frauen traut man nicht zu, zum Studium in eine fremde Stadt zu gehen und weit weg von ihren Eltern zu leben. Die Eltern machen sich Sorgen, dass ihre Töchter Schwierigkeiten haben werden, zum Beispiel wegen des Umgangs mit Geld oder

mit anderen Männern. Sie könnten schwanger werden. Dann müssten sie ohnehin die Schule verlassen.

Wenand unterrichtete uns ein Jahr lang ganz allein. Erst dann kamen die vier anderen Lehrer dazu. Aber zwei Jahre später zogen sie nach Angguruk, weil sie dort in der Nähe eines Flugfeldes lebten. Im dritten Jahr kehrte Jacob Yuhame ins Dorf zurück, nachdem er sein Studium in Jayapura abgeschlossen hatte, Amos Walianggen kam aus Apahapsili. Jacob und Amos wurden freiwillige Lehrer in Sali, um Wenand zu helfen. Amos hatte seine Mittelstufenschule in Wamena abgeschlossen und er entschied sich, als freiwilliger Lehrer für seine Leute zu arbeiten.

Solange Wenand allein unterrichtete, teilte er die drei Klassen nach dem Alter der Schüler auf, zwei Klassen für Schüler ab acht Jahren und eine für die jüngeren. Nach drei Monaten konnte ich lesen, schreiben und rechnen, mein Bruder war auch gleich mit mir. Bei anderen Schülern dauerte es sechs Monate, bis sie lesen und schreiben konnten. Es kamen auch noch Schüler von einer Grundschule aus Panggema dazu. Da musste er noch mehr differenzieren, er unterrichtete drei Klassen am Vormittag und zwei Klassen am Nachmittag. Ein Jahr später beherrschten wir den Stoff der ersten und zweiten Klasse. Da wählte Wenand drei Schüler aus, die ihm beim Unterricht in den unteren Klassen helfen sollten: Albert Tuliahanuk, Ismael Pahabol und mich.

In den Schulferien gingen wir nach Wamena, um Hefte und Kugelschreiber zu kaufen. Wir waren drei Tage unterwegs, gingen durch dichte Wälder und über 3000 Meter hohe Berge. Dort war es sehr kalt, oft regnete oder hagelte es. Wir schliefen in Höhlen. In Wamena blieben wir dann einige Wochen. Wir verkauften bestimmte Dinge, die wir mitgebracht hatten, von denen wir wussten, dass sie in Wamena gefragt sind: Netze, die Rinde eines bestimmten Baumes, Vogelfedern, Felle von Baumkängurus, Bambusrohre, rote Pandanusfrüchte. Für das Geld kauften wir dann Schreibstifte, Kugelschreiber, Radiergummis, Seife, Salz und Speiseöl.

„Für die Schulgebühren, Hefte und Schreibzeug müssen die Eltern der Kinder aufkommen. Sie verkaufen einen Teil ihrer Garterträge auf lokalen Märkten, die sich meistens in der Nähe der Missionsstationen befinden und einmal pro Woche stattfinden. Die Geldbeträge, die durch den Verkauf von Blattgemüse und Knollenfrüchten erzielt werden, bewegen sich meist zwischen einigen hundert bis hin zu wenigen 1.000 Rupiah. Manchmal verkaufen sie sogar ein Schwein, müssen dafür allerdings nach Wamena, wo es einen Absatzmarkt mit hohem Marktwert für Schweine gibt. Um die Schulgebühren für ihre Kinder zahlen zu können, müssen die Eltern oft monatelange sparen. Für den Erwerb von Heften und Stiften laufen Yali und Mek bis in die nächst größere Stadt Wamena.“ (Bartosch, 2008:49).

Wenn ich keine Schreibstifte hatte, ging ich manchmal in den Wald und nahm Rinde von einem bestimmten Baum. Man konnte mit dieser Rinde schreiben. Manchmal schrieb ich mit Holzkohle an die Wände des Männerhauses. Mein Bruder und einige andere Freunde machten das gleiche, oft teilten wir die Wand des Hauses auf, einer bekam die Vorderseite, der andere die Rückseite oder auch die linke oder rechte Seite. Mein Vater war nicht böse, manchmal spaltete er die Bretter breiter, so dass wir Platz für unsere Übungen hatten. Wenn eben möglich, kaufte mein Vater Hefte und Stifte von Lehrern oder Evangelisten.

Wenn die Schule vorbei war, gingen wir nicht direkt nach Hause, wir versammelten uns immer am Fluss. In der Nähe unserer Schule gab es einen Fluss mit vielen Steinen und einem breiten Flussufer. Dort konnten wir auf Steine schreiben. Bis um drei oder vier Uhr nachmittags blieben wir am Fluss, dann erst gingen wir nach Hause. Deshalb machten unsere Eltern oft die Gärten am Fluss und pflanzten Gurken, Mais, Süßkartoffeln, Taro, Bananen und vieles andere. Wenn wir Hunger hatten, haben wir etwas aus diesen Gärten geerntet und geröstet oder gekocht. Die Schüler aus dem gleichen Männerhaus oder Dorf trafen sich oft nachmittags oder am Sonntag, um gemeinsam zu lernen. Indirekt wurden auf diese Weise andere Jungen beeinflusst, die nicht in die Schule gingen. Sie wurden dann motiviert, auch zur Schule zu gehen. In der Tat gab es viele Jugendliche, die nicht in die Schule gingen. Sie wollten eigentlich nicht lesen und schreiben lernen, aber sie können jetzt lesen und schreiben, weil sie unserem Beispiel gefolgt sind. Einige von ihnen arbeiten jetzt in der Kirche als Evangelisten in den Dörfern.

Zu Hause redeten wir Schulkinder unter uns immer indonesisch. Die Leute waren oft wütend, weil sie uns nicht verstehen konnten. Aber meine Eltern waren immer auf unserer Seite. Sie sagten: „Es ist ihr Recht, die indonesische Sprache zu lernen. Die Lehrer unterrichten nur indonesisch, also müssen sie zu Hause üben.“ Oft sah ich andere Freunde, die ihre Eltern verärgerten, weil sie indonesisch sprachen und die Eltern nichts verstanden. Mein Bruder Lakius machte unsere Eltern auch oft wütend mit der indonesischen Sprache, dann nannten sie ihn *hun tuang*, ‚du fremder Herr‘. Einmal erlebte ich, dass ein Schüler zu einem anderen Mann, der nicht zur Schule ging, sagte: *kamu sombong*, ‚du bist arrogant‘. Dieser vermutete, dass der Schüler einen sehr negativen, hässlichen Ausdruck, etwa wie Kot, gebraucht habe. Er forderte von den Eltern des jungen Mannes Entschädigung. Diese gaben dem Mann ein Huhn und ein Netz.

Neben unserm Haus hatte ich einen kleinen Tomatengarten und einmal am Tag aß ich rohe Tomaten. Am nächsten Tag versammelten wir uns wie üblich am Alik-Fluss, um zu lesen und zu schreiben. Wir rösteten auch Mais und Bananen von unseren Gärten am Ufer des Flusses. Dann habe ich am Flussufer meinen Darm entleert, nach einiger Zeit wuchsen an der

Stelle Tomaten. Sie trugen viele Früchte, aber niemand wollte sie essen, denn alle Schüler aus meinem Dorf wussten, dass die Tomaten aus meinem Kot herausgewachsen waren. Eines Tages gingen die Mädchen vom Nachbardorf Sali zum Fluss und kochten dort ihre Süßkartoffeln, Taro, Gemüse und rote Pandanus zwischen heißen Steinen. Sie fanden die Tomaten und aßen sie roh, kochten sie im Steinofen und nahmen sie auch mit nach Hause. Nach dem Essen wurde ihnen gesagt, dass die Tomaten aus meinem Kot herausgewachsen waren. Darauf arrangierten sie einige Lieder für mich, zwei von ihnen folgen hier:

Sini Nr. 4: Kelem sini

Hulani Saliyonen ibag

Ik Alik fu waharuk lahareg yi hu
 Ik suwi le waharuk lahareg yi hu
 Hantomat unggul wareg yi hu
 Apayuken tomat yaho yi hu
 Hantomat unggul wareg yi hu
 Yeho hi yeho ha yi hu
 Yaho hi yaho ha yi hu
 Seki seka yi hu
 Yeho wi yeho wa yi hu

Alik som lahakuk lahakuk a yi hu
 Suwi som lahakuk lahakuk a yi hu
 Hantomat tahan habuhuk a yi hu
 Apayuken tomat yaho a yihu
 Hantomat tahan habuhuk a yi hu
 Yeho hi yeho ha yi hu
 Yaho hi yaho ha yi hu
 Yeho hi yeho ha yi hu
 Seki seka yi hu
 Yeho wi yeho wa yi hu

Lied Nr. 4: Ein Lob- oder Spottlied

Gesungen von den Mädchen aus Sali

Der Alik-Fluss schäumt über,
 der Suwi-Fluss hat Hochwasser,
 deine Tomaten reißt er fort,
 Apayuk pflanzte seine Tomaten,
 deine Tomaten reißt er aus,
 lieber lieber,
 schade schade,
 lieber lieber,
 schade schade.

Wir werden den Alik-Fluss entlang gehen,
 wir werden den Suwi-Fluss entlang gehen,
 wir werden deine Tomaten pflücken,
 Apayuk pflanzte seine Tomaten,
 wir werden deine Tomaten pflücken,
 lieber lieber,
 schade schade,
 lieber lieber,
 schade schade,
 lieber lieber.

Die Lieder waren damals berühmt und die Leute sangen sie überall in den umliegenden Dörfern. Ich – im Lied mit meinem Namen Apayuk genannt - antwortete nicht, aber meine Freunde aus meinem Dorf antworteten auf die Lieder, sie arrangierten einige Liedern für die Mädchen. Mein Vetter Jakob, der Sohn des Bruders meiner Mutter, konnte sehr gut unsere traditionellen Lieder machen. Er arrangierte einige Lieder, um auf die Lieder der Mädchen zu antworten. Später heiratete er eines dieser Mädchen, auch mein Bruder heiratete eins der Mädchen. Sie leben jetzt im Dorf.

Das Lied der Mädchen kann zwei Bedeutungen haben: (1). Die Mädchen sangen das Lied, um ihre Brüdern oder einen anderen jungen Mann aus ihrer Verwandtschaft zu loben. (2). Die

Mädchen wollten den jungen Mann oder die Brüder des jungen Mannes, von denen im Lied erzählt wird, heiraten. Da im Lied mein Namen genannt wird, ist deutlich, dass eines der Mädchen zu mir wollte. Dies Mädchen hat wohl in ihrer Familie immer gesagt, dass sie später in mein Dorf gehen und im Haus meiner Eltern bleiben wolle. Sie wollte mich heiraten. Ein anderes Mädchen sagte häufig als Kind, sie wolle meinen Bruder Zakarias heiraten. Aber damals studierte Zakarias in Wamena. Einer unserer anderen Brüder heiratete das Mädchen.

1990 war ich in der fünften Klasse, ich bekam immer gute Noten in der Schule. Deshalb wollte Wenand mich nach Jayapura schicken, der Hauptstadt der Provinz Papua. Eines Tages hörte er, dass der Missionar Hans Dieter Baute Kinder aus Poronggoli nach Jayapura geschickt hatte, daher gingen wir nach Poronggoli, und wir trafen ihn in seinem Haus. Wenand bat Baute, mich nach Jayapura zu schicken, aber Baute lehnte dies mit der Begründung ab, er kümmere sich nur um die Kinder aus Poronggoli. Schüler aus anderen Dörfern seien nicht in seiner Verantwortung. Am Nachmittag gingen wir nach Utlu und am nächsten Tag wieder zur Schule in Sali zurück.

Es gab drei Gründe dafür, dass ich gern zum weiteren Studium nach Jayapura gehen wollte: (1). Ich erfuhr, dass Jayapura die Provinzhauptstadt war und dass es viele Unterschiede zwischen Wamena und Jayapura gab. Wamena hatte ich inzwischen oft besucht und kannte die Stadt. (2). Viele Jungen aus unserem Dorf besuchten Schulen in Wamena. Von ihnen erfuhr ich, dass die Qualität der Schulen in Jayapura besser sein sollte. Als Absolventen von Schulen in Wamena wurden sie in Jayapura oft nicht zum Studium zugelassen. Sie gingen dann oft zurück ins Dorf und heirateten. Ich wollte an eine Schule mit guter Qualität. (3). Ich wollte den Weg für andere Freunde ebnen, dann könnten sie in meine Fußstapfen treten, um dort weiter zu studieren. (4) Meine Anwesenheit in Jayapura wurde für andere Schüler im Dorf zur Motivation, und die Eltern erzählten ihren Kindern oft, dass:

Hit honowe Apayuk o Jayapura sekolah larisi. Hit oho honowe larisi hag toho, honowe ombolim o Jayapura lahap. Honoweyen kalem yaho ferisi ke ari, at eyuk mug hahup. Honowe amu eneg fug, honowe leko, hit otsi ut toho lahap. Suwe wereneyen ilang paltuk ari hag toho, hit oho ilang paloho, honowe fam ut tebik lahap.

Euer älterer Bruder Apayuk ging nach Jayapura zur Schule und zum Studium. Ihr müsst auch nach Jayapura gehen und dort studieren, wie euer älterer Bruder. Ihr müsst ihm folgen, in seine Fußspuren treten und dem Pfad folgen, den er geöffnet hat. Ihr dürft ihn nicht allein lassen, ihr müsst ihn unterstützen und stärken. Ihr müsst lernen, wie *werene*-Vögel immer Gruppen zu bilden und zusammen zu fliegen und dem folgen, der euch den Weg zeigt.

Später kamen viele Schüler aus unserer Region nach Jayapura, um dort zu studieren. Ich nahm sie auf, meldete sie an der Universität an, organisierte für sie ein Wohnheim und ließ auch

einige bei mir wohnen. Darüber hinaus organisierte ich auch ihre Studienfächer, so dass jeder Student ein anderes Fach studierte. Dann gründete ich auch drei Organisationen, um Management (Führung) zu trainieren und zusammen zu planen, wie sie nach ihrem Studium ins Dorf zurückkehren und es weiter entwickeln könnten. Unsere Pläne wurden verwirklicht, nach Abschluss des Studiums kehrten sie alle ins Dorf zurück, leiteten die Gemeinde und entwickelten ihre Dörfer selbständig.

L. Verabschiedung und Botschaften

1991 schloss ich die Grundschule ab. Meine Eltern wollten drei Schweine verkaufen, um mich auf die SMP schicken zu können. Aber es gab keine Käufer. Niemand im Dorf hatte Geld. Die einzigen, die etwas Geld hatten, waren die Grundschullehrer in Sali und Panggema. Schon vor einem Monat hatten meine Eltern Wenand ein Schwein gegeben, aber sein Gehalt war klein und nicht genug, um die Tickets und all meine Studienkosten in Jayapura zu bezahlen. Meine Eltern hatten den anderen Lehrern schon zwei Schweine gegeben, aber das Geld dafür sollte für meinen Bruder Lakius sein. Die Lehrer hatten aber noch nichts bezahlt. Meine Eltern sparten mit dem Verkauf von Hühnern und Gartenprodukten etwa 50.000 Rupiah (etwa drei Euro heute, damals neun Euro), aber sie mussten auch Geld für meinen älteren Bruder Zakarias haben, der damals in Wamena studierte. Zakarias bat immer um Geld. Kaum hatten sie Geld geschickt, bat er schon wieder.

„Ein Tragnetz mit Blattgemüse, das sie mit sich tragen, kostet 1.000 Rp. Also sparen sie von Januar bis November jeden Tag 1.000 Rp. bis die Mutter 50.000 Rp. zusammengespart hat. 50.000 Rp wird schon als viel Geld erachtet und für das Kind in der Schule aufbewahrt“ (Bartosch 2008: 50. Fußnote 229).

Einmal zerschnitt meine Mutter ein Schwein in kleine Teile und verkaufte die Stücke in allen Dörfern bis nach Panggema. Als sie ins Dorf zurückkehrte, war es schon dunkel, sie trat in eine Feldspalte und verletzte ihr Bein schwer. Lakius und ich ärgerten uns furchtbar über Zakarias. Wir waren entschlossen, demnächst nicht wie Zakarias immer um Geld zu bitten.

Wenn mein Vater etwas Geld von Missionaren, Lehrern oder Regierungsbeamten für seine Waren bekam, wickelte er das Geld in getrocknete Bananenblätter ein und versteckte es an verschiedenen Stellen im Haus, manchmal einfach im Netz, oder in Wandritzen, zwischen Dachblättern oder in den Ritzen der Schweineställe und auf dem Küchendach. An jeden Ort,

wo er Geld versteckte, legte er ein bestimmtes Zeichen, damit er sich erinnerte. Er versteckte Geldscheine von 1.000 bis 20.000 Rupiah. Meine Mutter wusste nicht, wo er das Geld versteckte. Für jedes seiner Kinder sparte er gesondert entsprechend dem jeweiligen Bedarf. Aber wir bekamen nicht immer die Summe, um die wir baten. Wenn ich um 50.000 Rp. bat, erhielt ich 35.000 Rp. Sie sagten, ihr müsst lernen, selbst Geld zu verdienen.

Nach meinem Abschluss in der Grundschule gaben meine Eltern ein Schwein für das Abschiedsfest. Auch andere Eltern, deren Kinder den Abschluss hatten, stellten Schweine zur Verfügung. Bei dem Abschiedsfest wurde ein Text aus der Bibel aus Jakobus 4: 13-15 vorgelesen und ausgelegt:

Nun zu euch, die ihr sagt: Heute oder morgen werden wir in die und die Stadt reisen! Dort werden wir ein Jahr lang Geschäfte machen und viel Geld verdienen. Woher wisst ihr denn, was morgen sein wird? Was ist euer Leben? Es gleich einem Dampfwölkchen, das aufsteigt und sich sogleich wieder auflöst. Sagt lieber: Wenn der Herr es will, werden wir noch leben und dies oder jenes tun.

Zwei Tage später gingen wir nach Wamena. Wenand Peyon erzählte meinen Eltern, dass er mich nach Jayapura schicken würde. Am 10. Juni waren Vater und Mutter früh morgens aufgestanden und bereiteten meine Abreise vor. Sie kochten das beste Essen zu Hause. Dann kamen beide zum Männerhaus, auch andere Männer und Frauen hatten sich dort versammelt. Dann sagte der Vater seine Botschaft wie folgt:

(1) Nit alam eleg, wal tibag ambehen ketiya wilaheyon fam tia. (2) Hunggalem seleg ke eneg lahun. (3) Sekolah ari huhe amag, hiyap sen isa fug. Sekolah humon feteng-fetengon ari uhunteg eneg, hiyam misig hinggikmu aruhumu, gelar mel hiyap ari olma tiya walug waruhun. (4) Nungge-nungge hahun fug. (5) O tuanma itma obog angge onggo fam eneg naruk. Ap hiyap unune holuk fug. (6) We haroho huhe sekolah ari eneg muk humuk. (7) Aben angge sen ha fug, itma alok eneg wereg. (8) Lumu tit tot arik lahun teg, tuman hum arik waruhun. (9) Hun poholmon lendino kalem yak habuhu. (10) Wak lahunteg tiya ulug waruhunmu wa ulug holohorek wahuk. (11) An humanggen tiya seneg laruhuk. (12) Ketiya lamihin, lak, hikni Allah, Yesus, Roh Kudus enenuk fam.

(1) Wir haben kein großes Problem, wir leben hier seit der Schöpfung mit unseren Vorfahren bis jetzt. (2) Dein Weg, den du gehen wirst, ist deutlich. (3) Die Schule sei deine Frau, fasse keine Frauen an. Erst wenn du die letzte große Schule hinter dir hast, und wenn du ein Haus (eine Heimat) in der Hand hast, dann bringst du den Titel und deine Frau nach Hause. (4) Nichts soll dich auf deinem Weg stören. (5) Im Land der „Herren“ (in der Stadt) muss alles mit Geld gekauft werden. Höre nicht auf das Gerede der Menschen. (6) Nur die Schule sei deine Frau, höre auf sie. (7) Fasse nichts an, was anderen gehört, solche Sachen sind giftig und dornig. (8) Dorthin gehst du als Kleiner und kommst hierher zurück und wirst groß. (9) Der Gott des Himmels öffnet dir den Weg. (10) Du gehst um den Bildungstitel zu holen und bringst ihn hierher zurück, und wir werden dich hier wieder aufnehmen. (11) Ich halte und behalte deine Wurzeln hier. (12) Und jetzt gehst du, geh! Im Namen Gottes, Jesu Christi und des Heiligen Geistes.

Dann sagten meine Eltern zusammen: wir lassen dich heute gehen, weil du bereits erwachsen bist. Gehe dorthin und lerne, unabhängig zu werden. Werde du dir selbst ein Helfer und treuer Freund. Du bist ein wahrer und tapferer Soldat. Geh und rei es (das Wissen) aus den Händen der anderen und bringe dann die Ergebnisse zurück zu uns hier ins Dorf.

Das ist die Beschreibung einer festen moralischen Botschaft, und auch eine Botschaft der Kultur, der eigenen Identität und eines Selbstwertgefühls der Familie und der Gemeinschaft. Die Botschaft zeigt auch das Bewusstsein für die Identität als Bergbewohner. Bevor ich nach Jayapura ging, wurde ich mit solchen Ermahnungen ausgestattet, über das Leben, Interaktionen, Benehmen, Sitten und vieles andere, was ich tun und nicht tun sollte. Die Botschaft unserer Kultur ist die einzige Motivation und das Kapital, das unsere Stärke an den Studienorten geworden ist.

Dann gingen wir mit dem Lehrer Wenand, mit Amos und vielen anderen Freunden zusammen nach Wamena. Etwa 40 Leute waren wir und gingen mit Freude, Gesang und Tanz den Weg. Drei Tage schliefen wir in den Bergen und am vierten Tag erreichten wir Wamena. Eine Woche blieb ich in Wamena, Wenand kaufte mir ein paar Kleider, Sandalen und ein Flugticket. Er gab mir 23.000 Rupiah, insgesamt hatte ich 43.000 Rupiah. Am 25. Juli 1991 um 16.00 Uhr flog ich nach Jayapura. Es war mein erster Flug.

Damals kontaktierte Wenand niemanden in Jayapura, um mich am Flugplatz abzuholen. Er gab mir nur die Adresse des Studentenwohnheims unserer Evangelischen Kirche (GKI-TP) in Abepura. Im Flugzeug war ich sehr besorgt und ängstlich. Dann betete ich und sagte: "Herr Jesus, mein ganzes Leben und die Reise und die Zukunftspläne, ich gebe mich vollständig in deine Hände. Jetzt gehe ich an einen fremden Ort, den ich nicht kenne und da kenne ich niemanden. Wenn du mich nach deinem eigenen Plan schickst, dann tu nach deinem Willen. Denn das wähle ich, und sende mich für deine Mission."

Ich kam um 16.50 Uhr in Sentani-Jayapura an, es begann schon dunkel zu werden. Das Wohnheim in Abepura war in einer Stunde mit dem Taxi zu erreichen. Aber ich wusste nicht, wie ich dort hinkommen sollte. Ich trug nur ein kleines Netz mit meinem Grundschuldiplom und 43.000 Rupiah (etwa drei Euro heute und damals acht Euro) und einem Empfehlungsschreiben des Kirchenkreises Balim-Yalimu. Es wurde dunkel, ich war verwirrt und betete leise in meinem Herzen.

Plötzlich kam ein junger Mann auf mich zu und grte mich. Er stellte sich vor und erkundigte sich nach meinem Namen, Herkunft und meinem Ziel. Ich erklärte alles und sagte, dass ich ein Yali sei. Als er das Wort Yali hörte, sagte er, seine Tante sei eine Lehrerin in

Apahapsili namens Lin Korwa. Ich hatte diesen Namen schon gehört, sie ist die Frau von Oparai in Apahapsili. Er ist einer der Lehrer von Wenand Peyon, aber persönlich kannte ich ihn nicht. Trotzdem antwortete ich spontan, dass Lin Korwa unsere Lehrerin war. Er lud mich ein, wir gingen in ein Haus seiner Verwandten in Sentani. Wir aßen zusammen und er sagte, dass ich in seinem Haus in Jayapura wohnen könnte. Ich lehnte jedoch höflich ab, weil ich von der Kirche geschickt wurde und im Studentenheim wohnen und in Abepura zur Schule gehen sollte. Um 21 Uhr kam ich in dem Studentenheim an.

Als ich aus dem Sammeltaxi stieg, traf ich plötzlich Yulce Wenda, die Tochter des Evangelisten Liwat Wenda in Sali, zu dem meine Eltern ein sehr gutes und enges Verhältnis hatten. Daher sah ich sie als meine Schwester an. Sie war gerade von dem Wohnheim gekommen und war auf dem Weg zurück in ihr Wohnheim (P3W), wo sie eine Ausbildung machte. Als sie mich sah, umarmten wir uns. Yulce Wenda hatte in diesem Jahr ihre Oberstufenschule (SMA) abgeschlossen und absolvierte einen Kurs für Frauen. Sie führte mich in mein Wohnheim.

M. Leben im Studentenwohnheim und Kindernothilfe

Im Studentenwohnheim traf ich viele Studenten, die an verschiedenen Schulen, Hochschulen und Universitäten studierten. Sie kamen aus verschiedenen Regionen und ethnischen Gruppen in Papua. Sie lebten zusammen und hatten harmonische und freundschaftliche Beziehungen, halfen einander und arbeiteten zusammen. Die Gemeinschaft war so gut wie bei uns im Dorf. Hier traf ich auch Marthen Pahabol von Sali, Hans Funangi von Panggema, Urbanus Faryon von Yanggali und Zebulon Ambolon von Utlu. Ich kannte sie alle schon. Hans bat die Frau Yatmi, die Heimleiterin, dass ich in sein Zimmer einziehen sollte, wo ein Bett leer war. In jedem Zimmer gab es sechs Betten für sechs Schüler. Hans war ein guter Freund und half mir immer in schwierigen Zeiten. Er war flink und geschickt, fand immer irgendwo etwas Geld oder Essen. Das brachte er dann mit ins Wohnheim, um mit anderen Freunden zu essen. Er sagte mir auch, dass er zwei Freundinnen habe. Ich sah, dass die Mädchen immer nur Geld von ihm wollten. Wir rieten ihm, den Mädchen nicht zu trauen. Sie würden nur sein Geld wollen, weil er regelmäßig Geld von seinen Eltern bekam.

Am nächsten Tag begleiteten mich Hans, Marthen und Zebulon zur Schule und meldeten mich an. Die Schule gehörte der Schulstiftung unserer Kirche. Ich hatte nur noch 8.000 Rupiah, nicht genug für die Schule. Denn 35.000 musste ich dem Wohnheim geben. Aber die Schule

erlaubte mir, in der Schule zu bleiben und das Schulgeld später zu bezahlen. Ich hatte keine Schuhe und keine Schuluniform, Hans gab mir Schuhe und ein weißes Hemd und eine Krawattenschleife.

Das Wohnheim wurde damals von der Kindernothilfe, einer humanitären Einrichtung in der Nähe von Düsseldorf in Deutschland unterstützt. Die Leiterin war Frau Yatmi Brumeys. Die Kirchenverwaltung musste regelmäßig eine Liste der Studenten nach Deutschland schicken, Danach wurde der Bedarf berechnet. Die Kindernothilfe suchte dann so genannte Adoptiveltern, die das Stipendium für einen Studenten bezahlten. Dann erst war der Student berechtigt, im Wohnheim zu essen und alle Studiengebühren und sonstigen Bedürfnisse wurden vom Wohnheim übernommen. Solange die Kindernothilfe keine Antwort gab, musste der Student alle Lebenshaltungskosten und Bildungsausgaben selbst bezahlen.

Zwei Jahren bekam ich keine Hilfe vom Wohnheim, das war eine sehr schwierige Zeit für mich. Ich traf hier zum Glück einige Freunde aus dem Pondengtal. Sie halfen mir, teilten ihre Essensrationen mit mir, gaben mir auch Seife, Handtücher und Zahnbürste. Aber wenn ich kein Essen bekam, ging ich in den Wald und aß wild wachsenden Maniok, Kokosnüsse und Ananas.

Im ersten Monat war ich immer hungrig, weil ich meistens Reis aß. Ich war nicht daran gewöhnt, Reis zu essen. Im Dorf gab es nur Süßkartoffeln, Taro, Bananen, Yams, und anderes Gemüse. Im Dorf aßen wir Reis nur einmal oder zweimal im Jahr, zum Beispiel bei einer Weihnachtsfeier, wenn Missionare oder die Lehrer uns zum Fest Reis gaben.

Ich fühlte einen großen Unterschied zwischen Süßkartoffeln und Reis als Hauptnahrung. Wenn ich Reis aß, fühlte sich mein Magen aufgebläht an, aber ich wurde schneller hungrig und ich fühlte mich schwach. Ich merkte, dass ich dick wurde, wenn ich mich nicht viel bewegte. Im Dorf war das anders, Wir aßen Süßkartoffeln oder Taro, der Magen wurde nicht aufgebläht, wir wurden nicht so schnell hungrig, fühlten uns stark, und wurden auch nicht dick. Darum haben meine Freunde und ich im Garten gearbeitet und wir pflanzten Süßkartoffeln, Taro, Maniok und Bananen.

Drei Jahre lang hatte ich oft Malaria, manchmal Tertiana und Tropika. Eines Tages war ich nicht ganz bei Bewusstsein, sammelte den Müll vor dem Wohnheim in einen Sack und trug den Sack an die Straße. Dort legte ich mich hin, den Müllsack als Kopfkissen und schlief. Ein Freund fand mich und brachte mich zurück zum Wohnheim. Vier bis sechs Mal im Jahr hatte ich Malaria. Wegen der schlechten Ernährung war mein Immunsystem schwach, daher war ich Malaria anfällig. Aus meinem Heimatdorf kannte ich diese Krankheit nicht, im Hochland gibt es keine Malaria.

1991 kamen wieder zehn neue Schüler ins Wohnheim, alle aus dem Bergland. Einige Freunde wurden bald als Kindernothilfe-Stipendiaten angenommen. Ich wusste nicht, ob die Heimleiterin meinen Namen überhaupt weiter gegeben hatte. Trotz aller Schwierigkeiten ging ich weiter zur Schule. Ich besuchte die Gottesdienste im Wohnheim und Jugendgottesdienste am Sonntag. In einigen Dozentenhäusern fanden Gottesdienste für Jugendliche statt, ich ging auch dort hin. Ich versuchte überall viel zu lernen, damit ich ein Stipendium vom Wohnheim bekommen würde. In den Prüfungen in der Schule bekam ich immer gute Noten. Von allen Schülern der Mittelstufenschule (SMP) in unserem Wohnheim bekamen nur ein Freund und ich gute Noten. Die Heimleiterin gab uns ein Geschenk. Glücklicherweise zahlte sie auch das fehlende Schulgeld für mich.

Einmal hörten wir, dass Hans Dieter Baute aus Deutschland in seinem Haus in Abepura war. Hans Funangi und ich gingen zu ihm. Hans Funangi erklärte meine Schwierigkeiten mit Schulgebühren, aber Baute lehnte ab, er könne Studenten aus anderen Regionen nicht helfen. Er helfe nur den Studenten aus Poronggoli. So hatte er mich schon einmal in Poronggoli abgelehnt. Als Baute nach Deutschland zurückkehrte, sandten Hans Funangi und ich einen Brief an den Pfarrer Adam Roth in Frankfurt. Wir beschrieben die Situation der Schüler aus Panggema, wo er als erster Missionar gearbeitet hatte. Drei Monate später bekamen wir einen Antwortbrief und erhielten 300.000 Rupiah für jeden Studenten. Er bat uns, eine Liste der Schüler aus Panggema zu schicken. Wir schickten die Liste, und seither half Pfr. Adam Roth uns jedes Semester.

Am 1. Januar 1993 wurde ich von der Heimleiterin des Wohnheimes in ihr Büro gerufen. Sie erklärte, dass ich als Stipendiat der Kindernothilfe in Deutschland angenommen sei. Ich war so bewegt, dass ich in Tränen ausbrach und weinte. Da weinte sie auch. An diesem Tag habe ich mich dem Herrn Jesus verpflichtet, dass ich seine Mission nicht aufgeben werde, wohin immer er mich, seinen Diener, senden wird. Frau Yatmi gab mir eine Matratze, Bettlaken, Handtücher und was ich sonst nötig hatte. Dann gab sie mir auch die noch ausstehenden Schulgebühren, und für drei Monate 300.000 Rupiah Taschengeld. Ich habe das Geld gespart, weil alle Bedürfnisse vom Wohnheim erfüllt wurden. Ich ging nicht wie die anderen Freunde in die Stadt, ging nicht in Restaurants oder Geschäfte. Einige Freunde gingen am Wochenende mit Freundinnen an den Strand oder in die Stadt nach Jayapura. Mich interessierte das nicht, ich blieb immer im Studentenwohnheim, ich lernte, las Bücher und schaute Nachrichten im Fernsehen, besonders der Unabhängigkeitskampf in Timor-Leste faszinierte mich. Deshalb nannten mich einige Freunde „Wachmann des Hauses“. Aber ich ging gern an den Fluss, röstete dort Schweinefleisch, Fisch oder Huhn und kochte Sago und Süßkartoffeln.

Im Wohnheim wurden wir zu Disziplin, Moral und Ehrlichkeit erzogen. Drei wichtige Aspekte, die unseren Charakter im Wohnheim prägten. Jeden Montag, Dienstag und Freitagnachmittag um 17 Uhr fand im Wohnheim ein Gottesdienst statt. Jeder Schüler erhielt reihum den Auftrag, den Gottesdienst zu leiten. Schüler der Mittelstufe leiteten nur die Liturgie, während die Studenten an den Universitäten auch die Predigt halten mussten. Ich selbst habe von der dritten Klasse der Oberstufenschule (SMA) an Predigten gehalten. Wir gewöhnten uns daran, und so leiteten wir auch die Gottesdienste in der Schule zum Wochenanfang und Wochenende. Einige unserer Lieder konnten wir auswendig, sonntags in der Kirche gebrauchte ich oft kein Liederbuch, weil mir die Lieder bekannt waren. Seit der Oberstufenschule (SMA) war ich in einem Chor, obwohl ich nicht gut Noten lesen kann. Bei Chorwettbewerben hat unser Chor mehrfach gewonnen. In meinem Zimmer war ein Student der theologischen Hochschule, er war der Chorleiter. Jeden Morgen und jeden Nachmittag sangen wir mehrstimmig Lieder zusammen, auch andere Freunde kamen aus ihren Zimmern zu uns und wir sangen zusammen.

Eine andere Aktivität war das Kochen, morgens, mittags und abends mussten wir kochen. Der Kochdienst wurde reihum eingeteilt. Am Morgen aßen wir Haferbrei, Kuchen, Brot, und tranken Tee oder Milch. Wer nachmittags oder abends Unterricht hatte, musste das Mittagessen kochen, die Vormittagsschüler kochten das Abendessen. Schüler, die nicht kochen wollten, ihre Zimmer nicht putzten, nicht zur Schule gingen, bekamen zur Strafe kein Essen. Jeden Dienstag- und Freitagmorgen mussten wir vor der Schule unsere Zimmer und die Umgebung des Wohnheims reinigen. Wer sich vor der Arbeit drückte, wurde manchmal von der Heimleitung geschlagen.

Ich hatte das Gefühl, dass wir durch diese Aktivitäten erzogen werden sollten zu einem selbständigen Leben. Wir mussten uns an Regeln halten und Disziplin einüben. Das fühlte ich besonders stark, nachdem ich mein Studium beendet und das Wohnheim verlassen hatte. Jetzt mussten wir die Fähigkeiten und auch die Disziplin, die wir im Wohnheim eingeübt hatten, in unserm täglichen Leben anwenden.

1998-99 wählten die Studenten mich zum Leiter (Sprecher) der Studentenschaft im Wohnheim. Ich habe einige Änderungen vorgenommen. Statt einer Strafe bekamen die Studenten bestimmte Aufgaben zugewiesen, wie Reinigung der Toiletten, der Flure, Esszimmer, Blumen pflanzen. Auf dem Gelände des Wohnheims ließ ich Bäume pflanzen und Blumenbeete anlegen. Ich bemühte mich, dass die Provinzregierung eine Erweiterung des Wohnheims finanziert. Ein Gebäude mit acht Zimmern wurde dazu gebaut. Fünf Jahre später baute die lokale Regierung von Yahukimo noch ein Gebäude mit vier Zimmern, so dass zwei neue Gebäude dazu kamen.

Ich war der Meinung, dass ein großes Wohnheim an diesem Ort sehr wichtig sei. Dafür sah ich drei Gründe (1). Die Kapazität des alten Wohnheims reichte nicht mehr aus, denn es kamen immer mehr Schulabsolventen, die in Jayapura studieren wollten. Das Wohnheim hatte 21 Zimmer mit 126 Betten, aber es lebten mehr als 200 Studenten in diesem Wohnheim. (2). Das Grundstück war sehr groß und bot die Möglichkeit zur Erweiterung. (3). Leider wurde ein Teil des Geländes von unserer Kirche an die Stadt Jayapura verkauft, die dort eine Straße und eine Kanalisation bauen wollte. Wir Studenten waren mit diesem Verkauf nicht einverstanden, schließlich war das Land von der VEM Deutschland zweckgebunden für ein Wohnheim gekauft worden. Wir waren der Meinung, dass wir durch Bebauung des Geländes weitere Verkäufe verhindern könnten.

Die Beziehungen der Studenten untereinander waren nicht immer gut und konfliktfrei. Manchmal stritten sie sich um das Essen, ein paar Mal wurde auch gestohlen. Dreimal gab es schwere Auseinandersetzungen zwischen Studenten aus Apahapsili und Angguruk, und Studenten aus dem Balim-Tal mit den Studenten aus Angguruk. Meistens haben sich die Studenten aus Panggema, Welarek, Apahapsili und Balim immer gegen die Studenten aus Angguruk und Umgebung zusammengeschlossen.

Der Grund war, dass es immer gute Beziehungen zwischen dem Habiye- und dem Balim-Tal gab, während Angguruk diese speziellen Beziehungen nicht hatte.

Ein anderer Grund waren die emotionalen Beziehungen zwischen Verwandten und Freunden aus dem gleichen Dorf oder der gleichen Region. Dadurch entstanden Gruppen, die einander unterstützten gegen die Ansprüche anderer. Ein weiterer Grund war eine Stimmung gegen Studenten aus Angguruk und Apahapsili. Die Mehrheit der Studenten kam aus diesen beiden Regionen, Angguruk und Apahapsili waren die Missionszentren. Die Kinder konnten leichter eine Empfehlung für das Wohnheim erhalten als weiter entfernte Regionen. Diese Regionen fühlten sich benachteiligt.

Einmal wurde unser Wohnheim von betrunkenen Menschen, die in der Nachbarschaft wohnten, angegriffen. Sie stammten aus Sentani, Genyem und Biak. Sie schlugen die Fenster der Aula, der Küche und einiger Zimmer ein. Sie kamen in der Nacht, als wir schliefen, ohne ersichtlichen Grund. Zu dieser Zeit war ich Vorsitzender des Wohnheims. Wir planten einen Vergeltungsschlag. Ich bat Freunde aus anderen Studentenheimen, die aus dem Bergland stammten, um Hilfe. Am nächsten Morgen um 5.30 Uhr griffen wir die Häuser rund um das Wohnheim an, wo die betrunkenen Leute wohnten. Wir gingen von einem Haus zum anderen und holten alle jungen Männer aus ihren Häusern und verprügelten sie vor ihren Eltern und Familien. Wir waren einige hundert Studenten. Wir nahmen 35 junge Männer fest und brachten

sie vor das Kirchengebäude in der Nähe unseres Wohnheims. Wir fesselten ihre Hände und verlangten, dass sie die Schäden am Wohnheim wieder gut machten. Bei dieser Vergeltungsaktion wurden viele verletzt, 21 Leute mussten im Krankenhaus behandelt werden. Schließlich trafen sich die Vertreter der Kirche, der Schulen und der Nachbarschaft und schlossen offiziell Frieden. Die Leute der Nachbarschaft mussten schriftlich erklären, dass sie das Wohnheim nie wieder angreifen würden. In den folgenden Wochen stand die Gegend unter besonderer Beobachtung der Polizei.

Für unseren Vergeltungsangriff hatten wir drei Gründe: (1). Die Leute aus Sentani und Genyem hatten das Wohnheim schon zweimal angegriffen und immer wieder Studenten belästigt, geschlagen und bedroht. (2). Diese Leute waren sehr oft betrunken und daher störten und belästigten sie uns. (3). Wir meinten, dass wir sie warnen sollten, damit sie uns in Zukunft in Ruhe ließen. (4). Wir fühlten uns in unserer Würde als Menschen beleidigt und gedemütigt. Seitdem haben diese Leute uns und auch das Wohnheim nicht mehr gestört.

N. Schule und neue Welt

Nachdem ich als Schüler der Mittestufenschule (SMP) angenommen worden war, begann die Vorbereitung der neuen Schüler. Uns wurden der Lehrplan und die Regeln der Schule erklärt. Wir mussten auch den Schulhof reinigen.

Ich hatte vor allem mit der indonesischen Sprache große Schwierigkeiten. Ich kam ja aus einer Umgebung, in der nur die Yali-Sprache gesprochen wurde. Wenn ich sprach und Fehler machte, lachten mich die andern Schüler aus. Niemand wollte mit mir zusammenarbeiten. Ich hatte nur zwei gute Freunde, wir saßen immer zusammen und halfen uns gegenseitig. Einer hieß Nakai, der andere Ogit. Ogit stammte aus Timor, seine Eltern arbeiteten als Ärzte in einem Krankenhaus. Er sprach sehr gut und fließend Indonesisch. Er hatte eine besondere Beziehung zu den armen Kindern aus dem Bergland, wie Nakai und ich. Er war der kleinste Schüler in unserer Klasse, deshalb sahen Nakai und ich ihn als unseren jungen Bruder an. Wir nahmen ihn oft mit in unser Wohnheim und aßen dort zusammen, und oft lud er uns zu sich nach Haus ein.

Im ersten Semester bekam ich gute Noten, obwohl mein Indonesisch nicht gut war. Aber ich verstand, was die Lehrer uns vermitteln wollten. Alles Wichtige schrieb ich mir auf, das Heft nahm ich immer mit und lernte zu Haus. Wenn die Lehrer immer bestimmte Abschnitte wiederholten, die als wichtig erachtet wurden, merkte ich bald, dass dieser Stoff bei der

Semesterprüfung abgefragt werden würde. Die besten Schüler bekamen von der Leiterin des Wohnheims ein Geschenk, das war für mich eine Motivation, weiter fleißig zu lernen.

In der Schule nahmen andere Schüler sehr aktiv an verschiedenen Aktivitäten teil, wie Fahnenzeremonien, Fußball, Volleyball und anderes. Mich interessierte aber nur eine Aktivität, nämlich: der Gottesdienst in der Schule. Im Studentenwohnheim spielten die Schüler jeden Nachmittag Volleyball, Fußball, Schach und Karten, aber auch das interessierte mich nicht. Ich nahm lieber ein Buch mit und ich ging in den Wald in der Nähe des Wohnheims. Ich saß dort allein und las Bücher und lernte. Wenn ich in das Wohnheim zurückkehrte, versteckte ich die Bücher immer in der Tasche, zwischen meiner Kleidung oder auch in getrockneten Bananenblättern.

So konnte ich in den Semesterprüfungen die Fragen immer schnell und richtig beantworten. Wenn ich fertig war mit Schreiben, blieb ich immer im Klassenzimmer, bis die Zeit abgelaufen war. Ich gab vor, die Antworten auf diese Fragen nicht zu kennen. Denn andere Schüler wollten die richtigen Antworten von ihren Nachbarn und von mir erfragen.

Ich meinte, dass das Lernen meine eigene Sache sei und die anderen Freunde nichts angehe. Einige Klassenkameraden wirkten auf mich sehr arrogant. Besonders die Mitschüler, die sehr intelligent und immer gute Noten bekamen, waren oft arrogant. Sie wollten keine Freundschaft mit solchen, die sie für dumm ansahen. Einige von ihnen hatten Freundinnen, manchmal sogar zwei oder drei gleichzeitig, und waren mit ihren Mädchen beschäftigt. Sie konnten sich dann nicht mehr auf die Schule und das Lernen konzentrieren. Die Ergebnisse in ihren Prüfungen und ihre Noten wurden schlechter. Einige dieser ehemaligen Klassenkameraden haben bis heute nicht studiert, sie tranken Alkohol und waren oft betrunken.

Nachdem wir die Abschlussprüfung an der Mittelstufenschule bestanden hatten, meldete die Heimleiterin uns bei verschiedenen Berufsschulen an. Sie wollte uns so schnell wie möglich in Arbeitsstellen vermitteln, weil nach ihrer Meinung unsere Eltern es sich wirtschaftlich nicht leisten könnten, uns zur Universität zu schicken. Sie hatte mich in einer Berufsschule mit dem Beruf Büroarbeiter angemeldet. Zwei Tage später ging ich, ohne ihr etwas zu sagen, zu jener Schule und machte die Anmeldung rückgängig. Dann meldete ich mich an der Oberstufenschule (SMU) der kirchlichen Schulstiftung (YPK) *Kota Raja Dalam* an. Ich wollte die Chance behalten, an eine Universität zu gehen.

Es gab vier Gründe für meine Entscheidung: (1). Nach Abschluss einer Berufsschule hätte ich keine Möglichkeit gehabt, an der Universität zu studieren. Inzwischen wusste ich sehr genau, welche Möglichkeiten zur Fortsetzung eines Studiums es gab. (2). Die Berufsschule deckte nur wenige Berufsfelder ab, wie Tourismus, Hotel, Restaurant, etc. Die späteren

Arbeitsmöglichkeiten waren begrenzt. (3). Ich war überzeugt, dass es mein Recht sei, die Schule zu wählen, die ich selbst für richtig hielt. Ich wollte mir von der Leiterin des Wohnheims nicht vorschreiben lassen, wie meine Zukunft aussehen würde. (4). Ich hatte das Gefühl, dass mein Status mit einem Berufschulabschluss immer niedriger sein würde als der Status der Indonesier. Ohne ein Universitätsstudium würden wir nie in höhere Positionen kommen und immer von den Indonesiern abhängig bleiben. In dieser Position würden wir uns nicht entwickeln und unser eigenes Land führen können.

Der Fußweg vom Wohnheim zu dieser Schule dauerte etwa zwei Stunden. Wenn ich Geld hatte, fuhr ich mit dem Sammeltaxi, sonst ging ich zu Fuß. Dann musste ich um fünf oder sechs Uhr aufstehen, duschen und frühstücken, um pünktlich in der Schule zu sein. Manchmal kauften mir Freunde ein Ticket. Wenn ich selbst Geld hatte, kaufte ich auch Tickets für meine Freunde. So halfen wir einander. In dieser Schule gründeten wir eine kleine Gruppe von Schülern, die aus armen Familien kamen. Wir waren etwa zehn Schüler in dieser Gruppe und wir kamen aus verschiedenen Regionen, wie Sorong, Manokwari, Serui, Biak, Jayapura und Wamena. Wir hatten das Gefühl, dass die Schüler aus reichen Familien sich immer für mächtiger hielten, und sie waren uns gegenüber arrogant. Wir taten uns zusammen, weil wir das Ziel hatten, mit ihnen erfolgreich zu konkurrieren.

In dieser Gruppe diskutierten wir drei Themen. (1). Wir helfen einander immer, unsere Schulnoten zu verbessern, damit wir besser sind als die Kinder der Familien von Beamten, Reichen und Angestellten. (2). Wir diskutierten Bibelstellen und bereiteten uns auf die Schulgottesdienste vor. (3). Wir diskutierten den Kampf für die Unabhängigkeit von West Papua. Wir informierten uns über das, was in verschiedenen Regionen Papuas über diesen Kampf berichtet wurde. Wir brachten auch Zeitungen und Bücher mit, in denen über diesen Kampf geschrieben wurde. Wenn wir Nachrichten über Mord und Folter seitens des Militärs an Papuas lasen, waren wir immer wütend und weinten zusammen. Außerdem sprachen wir darüber, wie wir uns in der Stadt organisieren könnten. Auf unsere Schuluniformen schrieben wir: "Wir sind Soldaten der Organisation für ein freies Papua (OPM), West Papuas Unabhängigkeit ist unser Kampf." Die Lehrer sahen einigen Mal diese Schriften, dann wurden wir in der Schule bestraft.

Wir diskutierten auch das Bildungssystem in unserer Schule. Unser Lehrplan unterschied sich von der Realität, die wir jeden Tag erlebten. Die Lehrer unterrichteten die Geschichte und Kultur von Java, Makassar, Bali, Batak und anderen Regionen Indonesiens, von einer Welt, die uns fremd war. Sie sagten, dass die Geschichte und Kultur des indonesischen Volkes besser, moderner und zivilisierter ist. Sie unterrichteten uns über das Essen der Batak, den Reisanbau

in Bali, die Marionettenkunst in Java, die Geschichte von Hassanudin, einem indonesischen Freiheitshelden aus Makassar, und so weiter. Wir fühlten uns, als ob wir in der Luft hingen, wir standen nicht mehr auf dem Boden. Wir fragten, haben wir denn selbst keine Geschichte und Kultur? Sie brachten uns dazu, in der Luft zu schweben. Sie beraubten uns unserer eigenen Wurzeln.

Über unsere Geschichte und Kultur wurde nicht gesprochen, man versteckte sie vor uns. Wir erlebten und fühlten doch die verschiedenen sozialen, wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Realitäten in Papua. Wir fragten in der Schule oft danach, aber die Lehrer wollten nicht darüber sprechen. Sie zwangen uns, an den Zeremonien des indonesischen Unabhängigkeitstags teilzunehmen, wir winkten mit indonesischen Flaggen, sangen indonesische Lieder und trugen indonesische Kleidung. Wenn wir an diesen Aktivitäten nicht teilnehmen wollten, bestraften und schlugen sie uns. Dies machte uns auf unsere Identität als Papua aufmerksam. Es machte uns wütend und hasserfüllt, dass wir dem indonesischen System folgen sollten. Soweit wie möglich haben wir vermieden, an indonesischen Aktivitäten der Schule teilzunehmen. Wir bildeten unsere eigenen Gruppen und diskutierten die Geschichte, Kultur und die Realitäten unseres Lebens. Wir sprachen über das, was wir sahen, hörten, fühlten und erlebten. Nach und nach erkundeten wir unsere eigene Geschichte und Kultur, um uns selbst zu sehen, wer wir sind, wo wir sind und wohin wir gehen.

Meine Noten waren immer gut, aber Champion eins, zwei oder drei wurden immer andere. Ich sah, dass einige Lehrer bei der Benotung nicht objektiv waren. Als Champion wurden immer Schüler nach ihrer physischen Erscheinung, ihren Familienbeziehungen, oder ihrer Region ausgewählt. Ich hatte das Gefühl, dass die Schüler aus den Küstengebieten und die Kinder von Migranten bevorzugt wurden. Ich sah immer, dass einige Schülerinnen nicht in der Lage waren, die Prüfungen zu bestehen. Sie versteckten immer Bücher und Notizen unter ihren Rücken und beantworteten die Fragen anhand ihrer Notizen, so bekamen sie immer guten Noten und wurden auch Champion. Die Lehrer lobten ihre Intelligenz. Ich dachte jedoch immer, dass die Abschlussprüfung beweisen würde, wer etwas gelernt hatte. Denn die Abschlussprüfung als nationale Prüfung wird von anderen Lehrern beaufsichtigt. Ich war mir sicher, dass einige Schüler, die immer gute Noten hatten, in der Schlussprüfung schlecht abscheiden würden. So kam es auch. Die höchste Punktzahl hatte ein Student von der indonesischen Insel Flores und ich war der zweitbeste. Am gleichen Tag wurde er zusammen mit fünf weiteren Studenten, zu denen auch ich gehörte, an der Cenderawasih Universität, einer der besten staatlichen Universitäten in West Papua, als herausragender Student anerkannt und zum Studium zugelassen.

Ich wechselte also direkt zur Universität. Wir hatten eine harmonische und freundschaftliche Beziehung mit Freunden aus verschiedenen Regionen Papuas. Wir diskutierten intensiv über die verschiedenen sozialen Realitäten in West Papua. Diese Themen besprachen wir in den Vorlesungen auch mit den Dozenten. In unserer Abteilung haben wir eine kleine Zeitschrift herausgegeben und Artikel über Ethnographie und Kultur und verschiedene soziale Phänomene um uns herum verfasst. An der Universität gab es ein Gebäude mit dem Namen *Pusat Penelitian dan Kebudayaan Papua*, ‚Zentrum für Forschung und Kultur Papuas‘, aber das Gebäude war ungenutzt, so durften wir uns hier treffen. Wir benutzten das Gebäude für unsere Aktivitäten. Jeden Nachmittag und Abend sammelten wir uns hier, am Anfang waren wir nur 15 Studenten, später wurden wir mehr. Wir konzentrierten uns auf drei Aktivitäten: (1). Eine kurze Beschreibung und eine ethnographische Analyse über verschiedene Kulturen und sozio-politische Phänomene in West Papua. (2). Tanz- und Musiktraining von verschiedenen ethnischen Gruppen in Papua. Oft wurden wir eingeladen, bei verschiedenen Aktivitäten an der Universität aufzutreten. (3). Wir diskutierten über die indonesische Unterdrückung West-Papuas und Möglichkeiten zum Widerstand, wie Demonstrationen, Widerstand in Form von Kunst, Musik, Tanz und Ausstellungen.

In dieser Zeit (1998-2000) entwickelte sich der papuanische Nationalismus. Das Papua-Volk entdeckte mehr und mehr seine Identität und zeigte sie in Protestaktionen gegen den indonesischen Kolonialismus. Fast jeden Tag gab es Aktivitäten an der Universität: Diskussionen, Seminare, freie Reden und friedliche Demonstrationen. Die Universität ist die erste und größte Universität in Papua. Die Bevölkerung sah in der Universität immer mehr ein Symbol des Widerstands der Papuas gegen den indonesischen Kolonialismus. Darüber hinaus wurden Diskussionen und Bewusstsein für den papuanischen Nationalismus in den Studentenwohnheimen aufgebaut. Langsam wuchs auch ein Bewusstsein für Menschenrechtsverletzungen, Unterdrückung, Landraub, für die Ausbeutung der natürlichen Ressourcen und für bürokratische und staatliche Dominanz.

Zunächst beteiligte ich mich aktiv an den studentischen Organisationen. Ich war Kandidat für den Senatsvorsitzenden der Studenten der Fakultät für Sozial- und Politikwissenschaften, aber bei der Abstimmung fehlten mir zwei Stimmen. Danach zog ich mich zurück. Ich konzentrierte mich auf die wissenschaftliche Arbeit, nahm an Seminaren teil und schrieb kurze Artikel. Vom sechsten Semester an beteiligte ich mich an Forschungsprojekten der Dozenten, zum Beispiel an einem Projekt der internationalen Organisation *World Vision* zu Bildungschancen von Kindern armer Familien.

Nachdem ich an drei Forschungsprojekten mitgearbeitet hatte, merkte ich, wie sehr mich Forschung interessierte. Es gab dafür einige Gründe: (1). Ich fühlte, dass die Forschungsarbeit zu mir passt, ich war sehr zufrieden, mich interessierten andere Kulturen, andere Sitten und Gebräuche. (2). Im Verlauf einer Forschung konnte ich von den untersuchten Kulturen lernen. (3). Ein Dozent beteiligte mich an seinen Forschungsprojekten und führte mich in die Methoden von Datenanalyse ein und zeigte mir, wie man Berichte schreibt. Ich hatte das Gefühl, dass meine theoretischen Kenntnisse der Anthropologie, die ich an der Universität gelernt hatte, durch die Feldforschung in die Praxis umgesetzt werden konnten. (4). Ich verdiente so auch Geld für meine Bedürfnisse und konnte meine jüngeren Geschwister, die noch zur Schule gingen, unterstützen.

Trotz solcher Aktivitäten hatten die Vorlesungen für mich immer Priorität. Ich schloss jedes Semester mit guten Noten ab. Im letzten Semester schrieb ich eine Arbeit mit dem Thema „Verwandtschaftssystem in Yalimu. Die Arbeit umfasste 400 Seiten, in der Bachelor- Prüfung bekam ich gute Noten. Danach beteiligte ich mich an Forschungsprojekten von Dozenten, Regierung und auch einigen internationalen Organisationen.

O. Vorurteile gegen Menschen aus dem Bergland

Die Situation der Studenten aus dem Hochland wurde oft von den Studenten der Küstenregionen und der indonesischen Migranten diskutiert. Vor allem die indonesischen Migranten dominieren die Politik, die Regierung und die privaten Sektoren in ganz Papua. Die Menschen aus den Küstengebieten hatten bereits unter der niederländischen Kolonialregierung viele wichtige Positionen eingenommen, während die Berggebiete erst in den 1950er und 1960er Jahren eröffnet wurden. Mit Blick auf die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Bereiche galten die Menschen aus dem Hochland als rückständig, unfähig, arm, unwissend, schmutzig. Solche und ähnliche Vorurteile begegneten uns ständig.

Diese Ansichten verbreiteten sich bei den Menschen an der Küste und den indonesischen Migranten. In den Schulen hielt man die Studenten aus dem Bergland für unfähig und dumm, weil wir nicht Indonesisch sprechen konnten. Im Klassenzimmer saßen wir oft getrennt, obwohl die Lehrer das verboten hatten. Die Schüler mit diesen stereotypen Ansichten kamen im Allgemeinen aus Familien, die in der Regierungsbürokratie oder in privaten Einrichtungen tätig waren. Doch die Studenten, die aus Dörfern in den Küstengebieten kamen, hatten eine andere Einstellung. Sie haben sich oft den Studenten aus den Bergen angeschlossen. Sie hatten das

Gefühl, einen ähnlichen Hintergrund zu haben. Auch ihre Familien waren wirtschaftlich schwach und so zeigten sie Solidarität und Freundschaft mit uns aus dem Hochland.

Manchmal gab es auch Lehrer, die solche Ansichten über uns Schüler aus dem Bergland hatten. Für komplizierte Aufgaben in Bereichen wie Mathematik, Physik und Englisch wählten sie Schüler aus den Küstenregionen und Indonesier aus. Die Schüler aus den Bergen durften nicht teilnehmen, obwohl sie zum Beispiel in Englisch oft recht gut waren. Dagegen wurden die Schüler aus den Bergen für körperliche Arbeiten, Sauberkeit des Schulhofs und Sport herangezogen. Wie schon gesagt, wurden bei der Erteilung der Noten die Schüler aus den Küstenregionen und die indonesischen Migranten bevorzugt. Bei den Abschlussprüfungen lagen wir Schüler aus dem Bergland unter dem Durchschnitt oder scheiterten sogar. Diese Situation erlebten und spürten wir in unserer Schule. Allerdings gab es im Jahr 1990 schon an einigen Schulen in Jayapura einige Lehrer aus den Berggebieten. Ihre Anwesenheit bestärkte die Schüler in ihrer Identität als Menschen aus den Bergen. Diese Lehrer wurden zu einer starken Motivation für uns.

Melky Kogoya war zum Beispiel ein Lehrer aus dem Hochland, der streng gegen solche Vorurteile vorging. Er tadelte die Schüler ohne Unterschied ihrer Herkunft, ob aus den Bergen oder von der Küste, Papuas oder Nicht-Papuas. Manchmal bestrafte er die Schüler und lud dann die Eltern ein, damit sie ihre Kinder ermahnten. Diese Maßnahmen wurden dann auch zu Regeln der Schule gemacht. Schüler mit Vorurteilen wurden gewarnt und konnten von der Schule verwiesen werden. Aufgrund dieser Maßnahmen wurde Melky Kogoya von Verwandten der Studenten aus Sentani mit dem Tod bedroht. Die Studenten aus den Berggebieten waren fest mit diesem Lehrer verbunden, weil wir ihn als Vertreter unserer Volksgruppe in der Schule ansahen.

Auch außerhalb der Schule litten wir Schüler aus den Bergen unter solchen Vorurteilen. Zweimal wurde unser Wohnheim von Leuten aus der Nachbarschaft angegriffen, viele Einrichtungen wurden zerstört, es gab viele Millionen Rupiah Schäden, Schüler wurden verletzt. Auch in den anderen Wohnheimen in Abepura, Waena und Sentani spielten sich ähnliche Vorfälle ab. Es gab weiterhin solche Stigmatisierungen bis in die 2000er Jahre.

In dieser Zeit gab es zwei Fälle, die ein ernsthaftes Problem für die Stadt Jayapura geworden sind. Erstens, der Gouverneur Barnabas Suebu lehnte die Aufspaltung in kleinere Landkreise in den Berggebieten ab. Er plante, dass die Menschen aus dem Hochland in den Ölpalm-Plantagen eingesetzt werden sollten, die vor allem in den Küstengebieten eröffnet wurden. Das löste Empörung im gesamten Hochland aus. Die Menschen fanden das erniedrigend, sie würden angesehen als Tagelöhner. Alle Landräte und Parlamentsmitglieder

aus den Bergregionen protestierten gegen diese Pläne in einer offiziellen Sitzung im Büro des Gouverneurs. In der Sitzung bewarfen sie sogar den Gouverneur Suebu mit Wasserflaschen. Darauf vereinigten sich die Landräte aus dem Hochland und bildeten die Vereinigung der Landräte und der Parlamentarier aus den Bergregionen. Durch diese Verbände wurden neue Landkreise geschaffen.

Der zweite Fall: Eine Musikband von vier jungen Männern aus Yoka, einem Dorf am Sentani-See, produzierte ein Lied, mit dem sie die Leute aus dem Hochland schmähten. Sentani ist auch das Heimatdorf des Gouverneurs Barnabas Suebu und liegt auch am Sentani-See. In den Liedtexten hieß es, die Leute aus dem Hochland sind Hunde, sie sind Schweine, sie sind dumm, sie sind rückständig, ihre Haut ist schwarz, sie sind Affen. Das Lied wurde in allen Wohnheimen der Studenten aus den Bergen verbreitet, um ihre Emotionen zu wecken. Nur in einer Nacht wurde das Lied in ganz Jayapura, Abepura und Sentani bekannt. Schon um 5.00 Uhr früh am nächsten Morgen waren die Straßen von Studenten/innen aus den Bergen überflutet. Sie gingen mit kriegerischen Tänzen und Liedern in Richtung Yoka. Sie trugen Pfeile, Macheten und andere scharfe Gegenstände bei sich. Die Straßen waren voller Menschen, so dass keine Autos und Motorräder vorbei konnten. Um 5:30 Uhr griffen sie das Dorf Yoka an und steckten fünfzig Häuser, Autos und Motorräder in Brand.

Zu Anfang der 2000er Jahre begannen die Menschen aus dem Hochland, verschiedene eigene Organisationen zu gründen, sich zu organisieren. Immer mehr Studenten aus dem Hochland prägten das Bild an den Universitäten und Hochschulen. Man bemerkte die Entwicklung, insbesondere die sozialpolitische Dynamik der Menschen aus dem Hochland. Sie konnten Massen mobilisieren. Auch die Studentenorganisationen im Umfeld der Universitäten in Jayapura wurden bestimmt von Studenten aus dem Hochland.

Es gibt eine Reihe von Unterschieden zwischen den Papua aus dem Bergland und denen aus den Küstenregionen. (1). Wie bereits erwähnt, betrachten die Papua von der Küste die Bergbewohner als rückständig und unterentwickelt in ihrer Bildung und ihrer Anpassung an die moderne Zivilisation. Die Küstenregionen haben seit langem Kontakt mit der Außenwelt und die Papua dort hatten viel früher als wir Gelegenheit zu Schulbildung und Studium. Daher arbeiten viele von ihnen schon in der Regierung, in der Politik, im Bildungswesen und in anderen Bereichen. Leute aus dem Bergland, die Schule und Studium abgeschlossen hatten, wurden von ihnen nicht akzeptiert, wenn sie in der Regierung oder in anderen Bereichen arbeiten wollten. Das war ein Grund für die Spaltung zu dieser Zeit. (2). Die Arbeitsethik der Bergbewohner ist anders, sie sind fleißiger und gewohnt, hart zu arbeiten. Besonders liegt ihnen die Garten- und Erdarbeit, auch sind sie gewohnt, schwere Lasten zu tragen. Die

Küstenbewohner leben nur von Fischfang, Jagd und Sammeln. Wegen der Studienmöglichkeiten in den Küstenstädten kamen immer mehr Bergbewohner an die Küste. Schon die Studenten bauten Siedlungen und legten sich Gärten an. Familien zogen nach, durch die Attraktion der Städte kamen immer mehr Hochlandleute an die Küste und ließen sich dort nieder. Sie rodeten den Wald und eröffneten neue Gärten. Die Küstenbewohner bekamen den Eindruck, dass ihnen ihre Jagdgebiete genommen wurden. (3). Viele Küstenbewohner arbeiten mit indonesischen Migranten und dem Militär zusammen, um Bergland-Papua unter dem Vorwand, sie seien Separatisten, festzunehmen, zu foltern und sogar zu töten. Einige Polizeichefs waren auch Küstenpapua und standen natürlich auf der Seite der Regierung, wie Paul Waterpauw als Polizeichef der Provinz Papua, Papare und Urbinas als Polizeichefs in Jayapura. Natürlich gibt es auch viele einfache Papua-Polizeibeamte. Die Polizei geht oft brutal gegen friedliche Demonstranten vor, von denen meistens die Mehrheit aus dem Hochland kommt. Es kommt zu Verhaftungen, Folter und auch außergerichtlichen Tötungen. Diese Situation führt natürlich zu Spaltungen zwischen den Volksgruppen.

P. Arbeiten um Geld zu verdienen

Wie bereits oben berichtet, hatte ich nur 43.000 Rp., (etwa 3 Euro jetzt, damals etwa 9 Euro) nicht genug, um alle anfallenden Kosten zu decken. Jeden Tag verließ ich mich auf die Hilfe von anderen Freunden, damit ich die Kosten im Wohnheim und das Schulgeld bezahlen konnte. Das Leben war sehr schwierig und ich habe wirklich gelitten. Im zweiten Monat sagte mir Marthen Pahabol, dass ein Dozent der Cenderawasih Universität einen Studenten suche, der seinen Garten pflegen sollte. Ich nahm das Angebot an und dreimal pro Woche arbeitete ich in seinem Garten.

Diese Familie gab mir oft Reis zu essen und erlaubte mir, Bananen, die in ihrem Garten wuchsen, mit ins Wohnheim zu nehmen. Sie gaben mir auch etwa 10.000 Rupiah pro Monat für meine Arbeit, damals etwa zehn Euro. Ich fragte andere Freunde, die bei anderen Familien arbeiteten, wie viel sie bekommen würden. Sie bekamen ab 15.000 bis zu 30.000 Rupiah, Ich fühlte, dass ich zu wenig bekam. Doch ich arbeitete zwei Jahre bei dieser Familie, weil ich das Geld brauchte.

Außerdem arbeitete ich in einer Wasserspinat-Pflanzung von Makassar-Leuten (Indonesiern) in der Nähe des Wohnheims. Ich säuberte den Garten von Unkraut. Wasserspinat ist eine Spinatart, die im Wasser wächst. Deshalb machen die Bauern Teiche in der

schlammigen Erde und pflanzen dann Wasserspinat. Wir bekamen je nach Arbeitsleistung zwischen 5.000 und 100.000 Rupiah, manchmal gaben sie uns auch Wasserspinat, den wir dann im Wohnheim verzehrten oder an Freunde verkauften. Vormittags ging ich zur Schule, danach ruhte ich mich eine Stunde aus, von zwei Uhr an arbeitete ich. Manchmal arbeitete ich mit anderen Freunden zusammen, und wenn wir das Geld bekommen hatten, teilten wir es gleichmäßig auf. Oft kauften wir einige Kilogramm Reis, um ein paar Tage zusammen zu kochen und zu essen.

Auch auf dem Wohnheim-Gelände gab es Land, wo wir für uns Gärten anlegen konnten. Ich pflanzte Süßkartoffeln an, aber sie wuchsen nicht gut und schmeckten nicht so gut wie die Süßkartoffeln im Bergland. Ich pflanzte auch Bananen, aber eines Tages waren die Bananen von jemand anderem abgeschnitten. Das Gleiche passierte vier Mal, dann wurde bekannt, dass ein Student aus Angguruk, Gerson Yual, sich die Bananen holte. Er studierte Theologie und wollte Pfarrer werden. Damals war er 35 und ich war 16 Jahre alt. Ich sprach ihn an und sagte ihm, dass das Land der Evangelischen Kirche gehört und jeder Student für sich selbst pflanzen darf. Ich sagte auch: „Du bist ein Theologiestudent und willst Pfarrer werden. Du musst dein Verhalten jetzt ändern, bevor du ein Pfarrer wirst.“ Er dachte nach, dann lud er mich ein, mit ihm zusammen zu essen. Wir wurden gute Freunde. Aber anderen Studenten gegenüber war Gerson oft sehr gemein und unhöflich, er schlug auch oft andere.

Gerson war der erste, der auf dem Gelände des Wohnheims einen Garten anlegte. Daher meinte er, es sei sein alleiniges Recht, hier Gärten zu machen. Er hatte auch ein paar Schweine und er brauchte das Land, um Futter für seine Schweine zu haben.

Statt Süßkartoffeln pflanzte ich dann in meinem Garten Wasserspinat, der wuchs sehr gut und schmeckte auch sehr gut. Wenn ich Geld brauchte, verkaufte ich den Spinat an andere Freunde. Auch die Heimleiterin kaufte mir für das Essen im Wohnheim Spinat ab.

Eines Tages brauchte ich wirklich Geld, um Schulgebühren zu bezahlen. Silas Tuliahanuk, ein Student aus meinem Nachbardorf Sali, sagte, dass ein javanischer Ladenbesitzer Helfer für seinen Laden suche. Wir arbeiteten dort drei Tage lang. Diese Arbeit war sehr hart, aber wir verdienten nur sehr wenig Geld, 5000 Rupiah, darum gaben wir diese Arbeit auf. Silas hatte bald ein neues Angebot: Ein Javaner suchte Leute, die seine Nelkenplantage im Maribu-Gebiet außerhalb von Jayapura säuberten. Er versprach 20.000 Rp. für jede Person zu zahlen.

Hans, Silas, Nakai und ich stimmten zu und der Javaner fuhr uns mit seinem Auto dorthin. Die Pflanzung war völlig verwildert, junge Bäume waren so groß gewachsen wie die Nelkenbäume. Wir bauten eine kleine Hütte im Wald und arbeiteten eine Woche lang. Am

Samstag fingen wir Fische in den umliegenden Flüssen, rösteten sie im Feuer und sangen dabei Yali-Lieder. Am Sonntag gingen wir im Dorf Maribu in die Kirche. Da kam eine Frau auf uns zu und stellte sich als Aliek Pahabol aus Poronggoli (Yalimu) vor. Sie hatte unsere Lieder gehört und schon nach uns gesucht. Sie hatte geweint, als sie die Lieder hörte. Sie war verheiratet mit dem Handwerker Jerisetouw, der schon in den 60er Jahren in Poronggoli gearbeitet hatte. Seit vielen Jahren lebte sie jetzt in Maribu. Natürlich mussten wir mit der Familie zusammen essen, sie kochten sechs Hühner für uns und machten ein kleines Fest für uns. Sie lud uns ein, einige Tage bei ihrer Familie zu wohnen, doch wir wollten lieber in der Hütte im Wald bleiben, weil wir dort noch arbeiten mussten.

Als die Arbeit erledigt war, kehrten wir ins Wohnheim zurück. Der Javaner bezahlte uns nur 10.000 Rupiah (damals 4 Euro, heute 60 Cent) pro Person, nicht gemäß seinem Versprechen. Aufgrund der Erfahrungen in diesen zwei Fällen hatte ich kein Vertrauen mehr zu den Migranten, ich nahm in Zukunft keine Arbeitsangebote von Migranten an.

Einige Monate arbeitete ich bei einem javanischen Dozenten im Garten, die Familie gab mir Rp. 10.000 im Monat. Einmal rief mich seine Frau zum Essen. Die Frau stellte das Essen auf einen Stuhl neben der Toilette, es roch abgestanden und schlecht. Ich nahm das Essen und warf es in den Müll und kehrte zurück ins Wohnheim. Ich beschloss, nicht mehr in diesem Haus als Hilfsarbeiter zu arbeiten.

Ich arbeitete viel, verdiente aber sehr wenig Geld. Ich hatte das Gefühl, dass die Indonesier uns sehr wenig Geld bezahlten, und ich glaubte, dass dies eine Form der Diskriminierung und des Rassismus war. In dem einen Fall fand ich auch, dass es menschenunwürdig war, wie mir das Essen hingestellt worden war. Besonders wir Studenten aus dem Bergland machten immer wieder ähnliche Erfahrungen.

So verdienten wir Geld, weil unsere Eltern uns nicht jeden Monat Geld schicken konnten, wie die Eltern anderer Schüler und Studenten. Unsere Eltern meinten, das Geld reiche für die nächsten zwei bis drei Jahre. Die nächste Unterstützung könnten sie uns dann im Urlaub geben, wenn wir nach drei Jahren zurück ins Dorf fliegen durften. So waren wir immer knapp mit Geld. Manchmal half man anderen Freunden, denen noch Schulgeld fehlte, oder man kaufte Lebensmittel, um mit Freunden im Wohnheim zu essen.

Manchmal reichte das Geld nur für einige Tage oder maximal nur eine Woche. Außerdem wurden die Preise immer wieder erhöht. Es gab Kosten für die Bildung (Schulgeld und Studiengebühren), für Wohnung, für den täglichen Bedarf, Transportkosten und bei Krankheit Kosten für Ärzte oder Medizin. Basierend auf den sozio-ökonomischen Bedingungen bestimmten folgende Faktoren unser Leben, nämlich: 1). Unsere Familien waren wirtschaftlich

schwach. 2). Die Eltern wohnten weit weg an anderen Orten. 3). Das Preisniveau war für uns immer sehr hoch. 4). Insbesondere die Kosten für Bildung und Gesundheit waren sehr hoch. 5). Die Regierung schenkte den Studenten keine Aufmerksamkeit; aus politischen Motiven und kolonialer Einstellung gegenüber den Papua bemühte sich die Regierung nicht um die Studenten. Diese Faktoren zwangen die Studenten aus dem Hochland, auf verschiedene Weise in Jayapura und Umgebung Geld zu verdienen.

Im Allgemeinen legten die Papua aus den Bergen Gärten an und pflanzten verschiedene Arten Gemüse und Knollen, sie züchteten Schweine und Hühner zum Verkauf. Manchmal transportierten sie Hölzer, sie gingen auf Jagd oder Fischfang, wie z.B. in den Siedlungen Kilosembilan, Goya und Arso.

„In den Gärten werden verschiedene Früchte, Knollengewächse und Gemüse angebaut. Das Spektrum an Pflanzen geht über die Bandbreite der in Yalimo und dem Mek-Gebiet angebauten Pflanzen hinaus. In den Gärten finden sich neben traditionellen Pflanzenarten wie Pandanus, Taro, Süßkartoffeln, Bananen, Zuckerrohr auch Mais, Bohnen, Kürbis, Betel, Maniok, Kakao, Papaya, Sago und verschiedene Blattgemüsesorten. Die am häufigsten angebauten Pflanzen sind Mais und Betel, da diese beim Verkauf auf dem Markt die größten Gewinnspannen versprechen. Ally Kabak erklärt, dass der Preis für Mais zwischen 500 Rp. und 3.000 Rp. für das Kilogramm liegt. Normalerweise wird der Mais vor dem Verkauf getrocknet. Bei der Größe seines Gartens kann er bei einer guten Ernte Spitzenerträge bis zu 20 Säcken erzielen.“ (Bartosch, 2008: 100).

Andere Studenten wurden Haushilfen, reinigten die Höfe, gruben Brunnen und Fischteiche, wuschen Kleidung und Teller und passten auch auf Kinder auf. Andere arbeiteten als Hilfsarbeiter beim Bau von Häusern, im Straßenbau oder sammelten Steine und Sand für den Bau. Einige Studenten verkauften Zeitungen, fuhren Motorradtaxi, halfen als Dolmetscher, wuschen Autos und Motorräder, kümmerten sich um das Gelände bei den Bürohäusern, sie verkauften Betelnüsse und die Ernte ihrer Gärten auf den Märkten. Diese Arbeit wurde in der regelmäßigen vorlesungsfreien Zeit geleistet und vor oder nach dem Unterricht in den Schulen. In den Ferien konnte natürlich mehr verdient werden.

Ergebnisse und Intensität jeder Art von Arbeit waren anders. Einige Arbeiten waren Saisonarbeiten, wie Haus- und Straßenbau, Gartenarbeit, Holztransport. Im Gegensatz dazu gab es regelmäßige Arbeiten, z.B. Anstellung in einem Haushalt, feste Anstellung für Gartenarbeit. Die besten finanziellen Erlöse wurden durch den Verkauf von eigenen Gartenerzeugnissen erzielt. Die Studenten, die Betelpfeffer verkauften, wie zum Beispiel in den Siedlungen Kilometer Sembilan und Koya, hatten sehr gute Erträge und konnten alle Bedürfnisse ihres Lebens erfüllen. Es sind die Studenten aus Angguruk, Pronggoli und Panggema. Betelpfeffer (*sirih*) ist eine Pflanze, die sehr marktfähig ist. Mit einem Kilogramm kann man 80.000 bis

200.000 Rupiah erzielen, manchmal stieg der Preis sogar bis 300.000 / Kilogramm. Im Durchschnitt verkaufte man zwanzig Kilogramm für 150.000 pro Kilo, so konnte man bis 2.500.000 Rupiah als Gewinn erzielen. Das reichte für alle Kosten des Studiums und der Lebenshaltung.

Es gab einige Gründe dafür, dass die Yali aus dem Hochland sich auf die Vermarktung von Gartenerzeugnissen konzentrierten: 1.) Die Yali sind von klein auf daran gewöhnt, im Garten zu arbeiten. Das ist eine Arbeit, die ihnen liegt und die sie gern tun. 2.) Viele Eltern und Verwandte von Studenten, die schon lange in Jayapura lebten, kamen aus dem Hochland und siedelten sich fest in der Umgebung von Jayapura an. Es entwickelten sich kleine Yali-Siedlungen. Mit den lokalen Landbesitzern wurden Nutzungsverträge abgeschlossen. In diesen Siedlungen sammelten sich dann auch die Studenten. 3.) Einige Studenten heirateten und mussten ihre Familien unterhalten. Es war für sie nahe liegend, ihren Lebensunterhalt mit Gartenarbeit zu bestreiten.

Ich hatte keinen Betelpfeffergarten und ich verkaufte auch nicht wie die anderen. Ich sah, dass viele Studenten immer nur mit dem Betelpfeffergarten und dem Verkauf beschäftigt waren und sich nicht auf das Studium konzentrieren konnten. Manche Studenten waren in Trunkenheit und Glücksspiel verwickelt, sie hatten keinen Erfolg im Studium. Nachdem ich ein Stipendium von der Kindernothilfe bekommen hatte, habe ich die Arbeiten für andere in Haus oder Garten eingestellt. Ich konzentrierte mich auf Schule und Universität. Nur meinen Maniok-Garten in der Nähe des Wohnheims bearbeitete ich weiter, weil ich dazu keine weiten Wege zurückzulegen brauchte.

Jeder von uns musste immer wieder seinen Verwandten und anderen Freunden helfen. So gerät auch der Helfer gelegentlich in Not, und andere Freunde müssen ihm helfen. So erfährt man den Wert von Ausgleich, Zusammengehörigkeit, Solidarität und Gegenseitigkeit. Yunxiang Yan schreibt, dass:

„Moreover, the core of reciprocity is the notion of equivalent return or balanced exchange, and a possible negative effect of overemphasizing balanced exchange is to reduce giving to essentially dyadic transactions between self-interested individuals“ (Yan 2005: 251).

Eines Tages, am 10. September 1999, kam ich nach der Arbeit in meinem Garten gegen fünf Uhr in das Wohnheim zurück. Als ich in meinem Zimmer ankam, waren dort viele Freunde aus meinem Dorf und anderen benachbarten Dörfern versammelt. Sie waren alle sehr still. Auch mein Bruder Lakius saß dort. Einige Freunde kamen zu mir und umarmten mich, einige andere Freunde saßen neben meinem Bruder. Dann sagten sie: „Wir sind schockiert. Unser Dorf ist

mit Regen und dunklen Wolken bedeckt.“ Es bedeutet, dass mein Vater für immer zu Gott gegangen war. Dann sangen sie Yali-Lieder und weinten. Ich war noch im vierten Semester und Lakius im zweiten Semester an der Universität. Zwei andere Geschwister waren noch in der Grundschule und lebten im Dorf.

Dies wurde zu einem großen Problem für mich und Lakius, da unser Vater immer versuchte, unser Studium zu bezahlen. In diesem Moment hatten wir zwei Brüder ein Gefühl der Hoffnungslosigkeit. Doch wir versuchten immer Wege zu finden, um Geld zu verdienen. An der Universität entdeckten Dozenten meine akademischen Fähigkeiten und luden mich zu ihren Forschungsprojekten ein. Mit dieser Arbeit verdiente ich Geld. Von diesem Geld mietete ich das Haus, wo ich wohnte. Ich schickte meiner Mutter und den beiden jungen Geschwistern etwas Geld. Manchmal gab ich einigen Studenten aus meinem Dorf in Jayapura für ihr Studium auch Geld. Außerdem hatte Lakius hervorragende Leistungen bei der Arbeit in Studentenorganisationen. Er war in verschiedenen Organisationen an der Universität involviert und wurde zum Vorsitzenden des ersten Senates der Studenten vom Bergland gewählt. Auf diese Weise knüpfte er ein Netzwerk mit Regierungsbeamten, Parlamentsmitgliedern und einigen Firmen. Er organisierte mit anderen Studenten Stipendien der Freeport-Mine für Papua-Studenten in Jayapura. Schließlich verdiente er mehr Geld als ich. Als ich meine Abschlussarbeit schrieb, bekam Lakius dreißig Computer von Freeport, weil er einen Antrag eingereicht hatte. Er gab mir 10 Millionen Rupiah (etwa fünfhundert Euro) und einen Computer als Geschenk, die anderen verkaufte er.

Nachdem meinem Vater gestorben war, waren Lakius und ich verpflichtet, unseren jüngeren Geschwistern zu helfen. In unserer Kultur übernehmen nach dem Tod der Eltern die ältesten Brüder die Verantwortung für kleinere Geschwister. Sie müssen Lebensunterhalt und Studium ihrer Geschwister finanzieren. Wenn sie heiraten, müssen sie den Brautpreis bezahlen. Außerdem haben wir anderen Studenten aus unserem Dorf und benachbarten Dörfern geholfen, weil sie uns auch als ihre älteren Geschwister betrachteten. Sie hatten schon meinen Vater als ihren Anführer (*big man*) angesehen. Deshalb übernahmen wir seine Rolle, um diesen Freunden zu helfen und eine gute Beziehung aufrechtzuerhalten. Nach ihrem Studienabschluss kehrten sie alle in ihre Dörfer zurück und unterstützten Lakius bei seiner Kandidatur zur Wahl des Landrats in Yalimu.

Diese Erfahrungen haben uns gezeigt, dass das Leben der Kinder von armen Familien und Waisenkindern nicht einfach ist und eine große Herausforderung darstellt. Aber diese Erfahrungen haben uns geprägt, wir haben das Leben in dieser Welt kennen gelernt.

Schwierigkeiten sind immer eine Herausforderung, der man sich stellen muss, wenn man Erfolg haben will.

Wir lernten eine für uns völlig neue Kultur kennen. Wir wurden Sklaven des Geldes und Sklaven anderer Leute auf unserem eigenen Land in unseren eigenen Wäldern. Wir erlebten einen sozialen Status, den wir in unserer Kultur und Gesellschaft noch nie erfahren hatten. Wir mussten Helfer von Migrant*innen sein, die unser Land besetzt hielten und kolonisierten.

Die Regierungsvertreter behaupteten immer wieder, dies alles geschehe mit dem Ziel der Entwicklung unseres Landes. Wir erfuhren, wie durch Kapitalismus und Liberalismus eine uns fremde sozio-politische Situation aufgebaut wurde. Der Mensch wird in ein System hineingeführt, in dem Geld zur Wirtschafts- und Handelsmacht wird, das alle menschlichen Bedürfnisse kontrolliert. Die Menschen wurden indirekt in dies System hinein gezwungen und erlebten Abhängigkeiten. Das war in unserem Dorf anders. Wir brauchten nicht jeden Tag Geld. Wir lebten und leben immer noch von unseren eigenen Gärten und Vieh, wir bauen unsere Häuser selbst mit Baumaterialien aus unseren eigenen Wäldern. Wir können frei und friedlich in unseren Wäldern jagen und sammeln. Niemand verbietet es und wir zahlen nicht mit Geld. Wir sind dort keine Sklaven des Geldes und Sklaven anderer Menschen, die wir nicht kennen. Dies neue System raubt uns unser Recht auf Freiheit. Wir haben es als ungerecht, nicht frei, nicht demokratisch, sondern als falsch empfunden und mussten uns doch daran gewöhnen.

KAPITEL VIER

GESELLSCHAFT UND KULTUR

A. Das Männerhaus

Ich beginne mit der Beschreibung des Hauses in meiner Kultur. Einige Ethnologen, Biologen und Missionare von außen, die über uns im Bergland von West-Papua geforscht haben, klassifizieren unsere Häuser oft als „Hütte“. Auch einige Missionare benutzen in ihren Berichten diesen Ausdruck (Roth-Flier 1987: 48; Koch 1974 und Godschalk 1993:14). Sie gehen von der Kultur ihres Heimatlandes aus, vergleichen und kommen dann zu dieser Klassifizierung. Es ist wichtig, das Konzept des Hauses in unserer Kultur zu verstehen. Für uns sind diese „Hütten“ richtige Wohnhäuser, in denen wir leben. Ich beschreibe im Folgenden das Konzept des Hauses aus unserer Perspektive entsprechend unserer Kultur.

Wie ich früher schon beschrieben habe, hatten mein Großvater und mein Vater ein Haupthaus für die Männer (*yowi*) und zwei Nebenhäuser für die Jugendlichen, letztere *yowi sema* genannt. Diese drei Häuser könnte man als die Einheit Männerhaus bezeichnen. Die Größe der Häuser richtete sich nach der Anzahl der Menschen, die dort wohnen würden. Auch wurde berücksichtigt, dass oft Männer aus anderen Dörfern regelmäßig zu Gast sein würden. Daher nannte man die Einheit Männerhaus *yowi kilit*, das bedeutet ‚klingen‘ oder ‚bewegen‘. Der Name wurde gegeben, weil die Dörfer gelegentlich teilweise ihren Standort wechselten. Die Einheit Männerhaus (*yowi*) ist kein Sakralhaus, sondern ein reguläres Wohnhaus. Denn in der Geschichte hatten unsere Vorfahren keine besondere Verbindung mit der Religion, die ein Sakralhaus notwendig gemacht hätte. Nur besondere Klane hatten ein Sakralhaus, wenn ihre Ahnengeschichte mit dem Bau des Hauses verbunden war. In meinem Dorf gab es nur ein Sakralhaus für alle Klane im Dorf gemeinsam. Dort wurden die sakralen Objekte wie *siye*, *taba* (sakrale Steine), Schweinefett von dem sakralen Schwein und viele andere Gegenstände, die mit den Riten wie der Initiation zu tun hatten, aufbewahrt. Doch diese Gegenstände wurden verbrannt, als man das Christentum akzeptierte. Als ich noch im Dorf lebte, habe ich manchmal das Sakralhaus besucht, aber ich habe keine sakralen Gegenstände gesehen.

Als meine Eltern mich zum ersten Mal in unser Männerhaus brachten, haben sie keine besonderen Riten durchgeführt wie bei anderen Jungen in der Vergangenheit. Mein Vater erzählte mir nur von den Regeln, die im Haus zu beachten sind. Er sagte, dass ich einige Netze, die in der Ecke des Hauses hängen, nicht berühren darf. Darin hätte mein Großvater einige

Sachen aufbewahrt, die als Handelsobjekte oder als Brautpreis wertvoll seien, z.B. Muscheln und Salz. Großvater und Vater sagten mir auch, dass ich mich im Raum nicht auf den Platz anderer Männer setzen dürfte. Auch dürfte ich nicht nach hinten gehen, wenn die Leute sitzen oder schlafen, oder laut sein und die Ruhe anderer stören. Auch dürfte ich das Reden anderer nicht unterbrechen, sondern sollte zuhören. Erst wenn sie fertig sind, dürfte ich antworten oder etwas dazu sagen. Ich sollte gut auf das achten, was sie sagen oder durch Zeichen, Symbole, Gesten, Lieder oder bildliche Sprache zum Ausdruck bringen. Alles, was sie sagen, sei von besonderer Bedeutung für das Leben der Menschen zu Hause oder in der männlichen Gesellschaft im Allgemeinen.

Einmal erklärte mir mein Vater die Bedeutung des Männerhauses in unserer Kultur. Er sagte, dass dieses Haus ein Symbol für das menschliche Leben ist. In diesem Haus leben sowohl die Menschen wie auch die Geister der Verstorbenen. Der hintere Teil des Raumes und die vier zentralen Hauptpfeiler, genannt *ebesengge*, sind die Symbole ihrer Anwesenheit. Daher werden die zentralen Hauptpfeiler auch „Großvater“ genannt. Der Begriff *ebesengge* besteht aus zwei Wörtern, nämlich *ebe* ‚Körper‘ und *sengge* ‚Stück‘. Es gibt vier zentrale Hauptpfeiler (*ebesengge*) in der Mitte des Hauses, zwischen ihnen ist die Feuerstelle. Im hinteren Teil des Raumes gab es eine Trägerstange (*kanggok*), der Platz für die Sakralnetze (*usasum*). An einem der hinteren zentralen Hauptpfeiler war Schweinefett im Boden eingegraben.

Für die Hauptpfeiler wurde ein besonderes Holz genommen, genannt *tihindig*. Dieses Holz soll Teil des *Yeli* sein, der in früherer Zeit als Baum gefällt wurde. Während des *murawal*-Ritus verbrannte man die Rinde dieses Baums und rieb die Körper der am Ritus Teilnehmenden mit der Asche ein. Die Asche wurde vermischt mit der Asche des Felles vom *irik*-Kuskus und dann wieder gemischt mit Schweinefett, bis es schwarz und dickflüssig wurde. Damit wurden dann die Körper der Initianden eingerieben. Dadurch wird eine symbolische Beziehung zwischen den Menschen und ihren Vorfahren hergestellt, eine Verbindung mit *Yeli* und mit dem ersten Mann, der sich in diese Kuskusart verwandelte, und mit der ersten Frau, die sich in ein Schwein verwandelte.

Wenn wir das Haus verlassen, bewachen unsere Vorfahren und die Geister der Toten dieses Haus. Deshalb muss das Feuer in diesem Haus immer brennen, die Glut darf nie verlöschen, so dass die Flamme jederzeit schnell entfacht werden kann und das Männerhaus beleuchtet. Das Feuer hat zwei Bedeutungen: Erstens, es dient der Zubereitung der Nahrung, zweitens, es zeigt symbolisch an, dass man hier eingeladen ist, zu essen und zu rauchen. Wenn Gäste kommen, können sie sich ausruhen, essen und rauchen. Dies ist wichtig, weil es eine besondere Geschichte hat, wie folgt:

Erzählung Nr. 3: Tindil-ane: o yowi fahet

Palu Peyon: Panalen Tindiltisi. (Ibrahim Peyon en andog-tirisi).

1. O misig sambil, ap o pumbuk misig inap o yowi keron wituk sibag. Arat witfareg, it ilikiya hupmu yabuk fahet unuhesi nim o homimu eneg wilatfag. 2. O arat humanoho tung urukmu noho fahet, noho ul ulug eneg o yowi otno laruk latfag. Hup noholug o hubet angge in atuk lit itano pikit o homimu laruk latfag, lalug yabuk fahet hiyap malik inim ambi ane eneg suruk latfag. 3. Indok o yowi itno kop angge eneg wilatfag, ap misihen ulug oho indok o yowi fahet hal haruk latfag fug. 4. Suburu yabuk keron seye walug (yeheltuk) ano, wam muwo esetuk ano it o yowi fahet wenggel haruk latfag fug, suburu wam itmano o yowimu otno oho walug laruk latfag fug. 5. It hiyap malik nim eneg o homiyen obog toho naruk latfag. O ilikiya hupmu nike ane eneg suruk latfag. Arat nalug, it inahum eneg naruk angge itmano walug we noho fahet nohul ulug sat enelma hupmu teg angge laruk latfag.

6. O ilikiya hupmu, it o yowi itno nohul ulug waharukmu, ap misig ilikiya hupmu uba eneg anggolo yatukmu hol-hol waharuk latfag. 7. Iren perukmu ap wat ahama uruk ano, wareg ane holehekteg uruk ano peruk latfag. Ari pelug, it o yowi itno waharukmu ap elegma o foluk eneg weregma waharuk latfag. Iikiya hupmu nike ane eneg turuk latfag. 8. It wam o homiyen hiyap malik inim esetug narukmu arimano oho un ane anggolo seg atukmu, keroho seg atuk ulug anggolo peruk latfag. Wam paleg fanowon ininggareg nul ulug inindimu pelug, amumu umbat tarukon itmano anggolo eleg atuk latfag. Wam paleg itma it ininggareg unuhesi unumalikisi inim nul ulug umbat tarukon.

9. O itano am eneg, it yabuk misig ininggikmu kilabeg angge wituk sibag, yakik suwon ap o pumbuk itno inap abirangge. 10. Yabuk itno iyangge obog-angge obog-toho yaho fibag. Yaho fibagma, yaho angge itmano ahil tug-tug wilip atuk latfag. 11. Yaho angge itmano wirik arik tohoma, yabuk itno siye/silo imbibag. 12. Siye urukon ari suburu yaho ari pikalem misig piren undama suburu yahaltuk lamuhup fug ulug seye turuk. Yabuk siye weregma ap hiyap yabukmu itno laruk eleg, suburu yahaltuk eleg, hoholangge oho waruk eleg. 13. Yabuk siye emberukon ari, yaho angge itmano fano roho wirig amag ulug emberuk. 14. Pikalem ita undama, yaho angge itmano ap wal tibag ahun ariyen ag hundurik waharuk, ag hundutukmu yaho angge itmano ebe anggolo roho umbukag ulug. Yabuk siye weregma, yabuk alem ngi inap arimano eneg yabukmu itno lalug, yaho angge itmano yet ha laruk, ap hiyaben suburu yahalik wahasa ano eleg ano ulug. 15. Ap hiyap misihen suburu siye weregma yahaltuk halug, onngo wam misig wamihin ulug ubam uruk. Wam suburu onngo warukon itno, ap yabuk alem ngi ahun o yowi yabuk wubuhuk ulug alem paltug ap itno og utuk. 16. Ap o yowi yabuk alem ngi ahun itno, ilikiya hupmu yabukmu itno lalug yet haruk latfagma, yaho angge itmano aben inalom nangge (yoholi angge) anggolo waruk latfag. Suburu, hom, pim, hali, hu, mulun, suwan, wiye suwon mel fanowon itmano abit angge hilaruk latfag. Ap sa misihen ulug oho ap yoholiangge warukon ari haruk latfag fug.

17. Hup misihim sambil, ap yabuk mel o yowi ket witfahon itno mel alem ngi ahun, sehe mel sehen minggin tog wibareg, yabuk iraham itmano hiraho lit wilatfag. 18. Hirahoma ita, ap kibini kabini, yat-horog, humon-hamon misig keman wahi eleg lilohe unduhuk latfag. Ap itno yabuk yaho anggema silo wereg ambeg itno kuruk sibag. 19. Ap ebenangge inggili anggolo roho lahabet lit, ebene wam ahaluwe are reg angge, anggolopma meli humon misig wan teg lit, ambiyangma wam ayeg abe oko lahabet lit, unggulmu enum sambun teg lit, inggik fimahen sehe seneg latfag, eke inggik fimahen sehen minggin tog seneg latfag. 20. Ap itno yaho angge humon fanowon itmanowen misig famen eke misig wilil laruk latfag. Walig angge yoholiangge wibahon itma sum humon misig fam yuhatil laruk latfag. 21. Ari roho waruk hibareg, ap yabuk alem ngi ahun hiraho latfahon itno, sehe humon-hamon, yirin-yaron, ambiyang lebeng-lebeng urukon e yoli fam hilinggik angge itno fam, lek mek hibareg ap yoholiangge waruk latfahon itno milit toho ware fisibag. 22. Ap itno

ele hum tibareg, at asehe mel, asehen mel aminggin-tog itmano hilibareg waharuk sibag ke itno ombolim suhulik pu ruruk latfag. Sehe itno ware fibahon itno at ubam furul teg angge, kere watfahon itno ik hag angge su sa hil, atam waharuk sibag ke itno suhulik laruk sibag.

23. Ap yabuk alem ngi ahun itno, asehen mel aminggin tog hilibareg ibam yowimu itno nohomin ulug laruk latfag. 24. At indimuwen pibahon te ap sa sehe mil tibihi ulug, o soho re ke roho suhup ap at tohonen te ulug pil laruk latfag. 25. Yowi sok elma itano libareg, o yowimu kiminen ulug kuruk men ita, ilahema seheyen mil teg angge ele wong-wong kuruk latfag. Nunggeyen nuwarehek ulug kilap haruk men te sehe misig uluhun o yowi itno olma filen sup toho wilibig latfag. 26. Hun itno seheyen watuk tibag ke inowen kere ik hag toho susul kinangma wamburuk latfag. Wamburukmu, hun itno yowimu kuruk ambehen te, sehe aren ap yoholiangge warukmu ware fibahon itno ebesengge kalem filon itno fam mil teg latfag. 27. Ebesengge itno pul keyenen ting toho piren irareg latfag. 28. Ari teg latfagma, nohibareg ilikiyama itno ap o pumbuk itno inap obog toho wam usa ambohomo esetuk lit yabuk silo wilatfahon itno silo henetuk sibag. Wam osoko yabuk silo henetuk lit ap yowi itno inaben hal ane fam o yowi itno kiroho wirikap tibag. Ari sibahon ari famen ap Yali inaben o yowi fahet suburu, hom, wam obog angge naruk lit o yowi fahet wep toho amu emberuk lit wereg.

Erzählung Nr. 3: Das Männerhaus

Palu Peyon: Erzählung aus Panal. (Sammlung Ibrahim Peyon).

1. Eines Tages bauten die Leute ein neues Männerhaus (*yowi*) in einem Dorf. Danach waren sie immer mit ihren Familien in den Frauenhäusern (*homi*) beschäftigt. 2. Sie kamen um Mitternacht in das Männerhaus zum Schlafen und morgens früh gingen sie wieder in ihre Frauenhäuser zu ihren Familien. 3. Das Feuer im Männerhaus ging immer wieder aus, weil niemand darauf acht gab. 4. Wenn sie einen neuen Garten ernteten oder ein Schweinefest veranstalteten, brachten sie nichts von ihrem Essen in das Männerhaus-*yowi*. 5. Sie aßen immer mit ihren Familien in den Frauenhäusern. Mit vollem Magen kamen sie nachts ins Männerhaus, nur um zu schlafen.

6. Jeden Abend, wenn sie aus den Gärten ins Dorf kamen, hörten sie, dass jemand im Haus weinte. 7. Sie dachten: Ist jemand gestorben? Oder hat jemand eine schlechte Nachricht gehört? Doch wenn sie zum *yowi* kamen, war niemand dort. Das geschah immer wieder. Auch andere seltsame Dinge geschahen. 8. Wenn sie bei den Frauenhäusern ein Schwein gekocht hatten, waren plötzlich bestimmte Stücke von Schweinefleisch verschwunden, oft die besten Stücke, die sie sich zurückgelegt hatten.

9. Zur gleichen Zeit arbeiteten sie an einem großen Garten, der dem ganzen Dorf gemeinsam gehörte. 10. Der Garten wurde bepflanzt und die Pflanzen waren gut gediehen und gewachsen. 11. Als die Pflanzen bereit zur Ernte waren, kam der Garten in die Zeit des Verbots, nämlich: *silo* oder *seye*. 12. Während der Verbotszeit durfte kein Unkraut mehr gepflückt werden, man ging auch nicht mehr durch den Garten, damit die Knollen wirklich reif werden konnten. 13. Dieser Zeitraum wird als eine Stillzeit des Schöpfers angesehen, er gibt dem Garten Milch, damit die Ernte reich wird. 14. Während der Verbotszeit (*silo*) beobachten die Menschen den Garten, damit niemand hinein geht oder gar schon erntet. 15. Wer die Verbotsregeln bricht, muss ein Schwein an den Leiter der *yowi*-Gemeinschaft, die diesen Garten angelegt hat, bezahlen. 16. Doch die Leute bemerkten, dass trotz guter Bewachung immer etwas gestohlen wurde. Die besten Süßkartoffeln, Taro, Yams, Bananen und Gemüse waren gestohlen. Aber niemand hatte einen Dieb gesehen.

17. An einem Abend nahm der Führer der *yowi*-Gemeinschaft, die den Garten angelegt hatten, Pfeil und Bogen und versteckte sich am Rand des Gartens. 18. Plötzlich sah er, dass ein schöner Mann mit einem muskulösen Körper in den Garten kam. 19. Der Körper des Mannes war mit Fett eingerieben und glänzte, am Hals war er mit einer großen *meli*-Muschel geschmückt, in seiner Nase steckte ein Eberzahn, auf dem Kopf trug er ein *enum*-Kuskusfell, in der Hand trug er einen Speer und Pfeil und Bogen. 20. Der Dieb ging von Beet zu Beet und nahm die besten Knollen, füllte die ganze Beute in sein großes *sum*-Netz. 21. Der Besitzer des Gartens warf seinen großen langen Speer aus *yoli*-Holz auf den Dieb. 22. Dieser schrie mit lauter Stimme auf, nahm seinen Speer, Bogen und Pfeile und rannte davon. Der Speer steckte noch in seinem Körper, und sein Blut floss wie Wasser. Er lief den Weg zurück, den er gekommen war.

23. Der Besitzer des Gartens nahm Bogen und Pfeile und kehrte in sein Männerhaus-*yowi* zurück um zu schlafen. 24. Er überlegte, wen er wohl mit seinem Speer getroffen hatte und was morgen geschehen wird. 25. Als er an der Tür des Hauses angekommen war, stieß er mit seiner Stirn gegen einen scharfen Gegenstand. 26. Er hatte eine Wunde, die stark blutete. Er ging ins *yowi* hinein und stellte fest, dass sein eigener Speer, mit dem er den Dieb im Garten aufgespießt (*sehe milil*) hatte, in einem der zentralen Hauspfeiler-*ebesengge* feststeckte. Dieser Speer hatte ihn verletzt. 27. Der Hauspfeiler (*ebesengge*) war in der Mitte in zwei Teile aufgespaltet. 28. Am nächsten Tag schlachtete diese *yowi*-Gemeinschaft ein sakrales Schwein, sie ernteten die ersten Knollen im Garten trotz der Verbotszeit und führten einen besonderen Ritus in diesem Haus durch.

Vor dem Hintergrund dieser Geschichte brachten die Yali hinfort das Essen immer zunächst ins Männerhaus (*yowi*). Bevor im Dorf ein Schweinefest gefeiert wurde, wurde zunächst im Männerhaus (*yowi*) das so genannte *usambohom*, ein Sakralschwein, gekocht. Von dem Sakralschwein durften Frauen und Kinder nichts essen, aber das hat sich geändert. Heute essen sie alle zusammen, Männer, Frauen und Kinder, und wenn übriges Fleisch noch in der Nähe des Hauspfeilers (*ebesengge*) aufbewahrt wurde, dann wurde dies am nächsten Tag auch gemeinsam gegessen. Aber wenn man in der Familie ein Schwein kocht, wird auch heute noch zunächst ein Stück Fleisch ins Männerhaus gebracht, ganz gleich, ob dort jemand drinnen anwesend ist oder nicht. Auch die ersten Knollen aus einem neuen Garten werden ins Männerhaus gebracht, ebenso die *hilak*-Pandanus, die im Wald gesammelt wird. Heute haben sich diese Regeln schon gelockert. Seit das Christentum akzeptiert wurde, wird die erste Ernte als Kollekte in die Kirche gebracht, und erst danach bekommt das Männerhaus seinen Anteil.

Mein Vater hat uns dies alles schon von klein an beigebracht, so dass es uns zur Gewohnheit in unserem Leben im Dorf wurde. In unserer Familie kochten wir oft Schweinefleisch und meine Mutter hat immer daran erinnert, etwas Essen zuerst ins Männerhaus zu bringen. Einige Male brachte ich ein Stück Fleisch ins Männerhaus, aber oft war dort niemand. Dann schickte meine Mutter uns Kinder dorthin und wir aßen das Fleisch. Das war kein Problem, denn die Männer hatten schon gesagt: „Wenn niemand im Haus ist,

dürfen die Kinder das Fleisch essen. Aber sie müssen es im Männerhaus essen und wenn etwas übrig ist, können sie es dort aufbewahren und am nächsten Tag essen.“ Die Männer verbieten den Kindern immer, das Essen vom Männerhaus ins Frauenhaus zu bringen oder den Mädchen zu geben. Aber mein Vater hat das Essen aus dem Männerhaus immer mit seinen Töchtern geteilt. Er sagte, dass die Männer zwar immer alles für sich haben wollen, aber das gelte heute nicht mehr, weil das Haus nicht mehr sakral ist. Er sagte oft: „Ihr Männer kümmert euch nicht um die Schweine und die Nahrung. Es sind die Frauen, die viel mehr arbeiten als ihr. Sie kümmern sich um die Schweine, um die kleinen Kinder und sie bereiten uns auch jeden Tag das Essen, darum müssen sie bevorzugt werden. Heute gibt es keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen, und wir haben alle die gleichen Rechte im Leben.“

Nach den Worten meines Vaters hat auch die runde Form unserer Häuser eine Bedeutung: sie symbolisiert die Beziehungen der Menschen in diesem Haus. Wir leben gemeinsam als eine *yowi*-Gemeinschaft, wir planen und arbeiteten immer miteinander in diesem Haus, zum Beispiel die Arbeiten im Garten, die Schweinefeste, das Sammeln der *hilak*-Waldpandanus, Reisen in fremde Gegenden und auch Kämpfe mit den Feinden. Die Zusammengehörigkeit der Gemeinschaft wird symbolisiert durch die Rundform des Männerhauses.

Wenn ein Sakralhaus (*usa ibam*) gebaut wird, gibt es viele symbolische Hinweise auf die Dorfgemeinschaft. Der Bau beginnt am Abend etwa um sieben Uhr bis um vier Uhr früh. Die Baumaterialien wurden schon Tage zuvor vorbereitet und bereit gelegt. Wenn man die Hauspfeiler einpflanzt, muss gewährleistet sein, dass für jeden Klan im Dorf mindestens ein Pfeiler aufgerichtet wird, möglichst von einem Vertreter des Klans selbst.

Wenn die Pfeiler eingepflanzt sind, werden die Holzwände aufgestellt und mit Rattan aneinander festgebunden. Das Rattan heißt *bunding* und man glaubt, dass es vom Körper des *Yeli* stammt. An der Errichtung der Holzwände beteiligen sich alle Männer des Dorfes, weil die einzelnen Wandbretter alle Menschen im Dorf symbolisieren. Dann werden die vier tragenden Balken (*sang aru*) für den unteren und den oberen Raum gelegt, man sollte *tihindig*-Holz dafür nehmen. Die nächste Stufe sind die Streben für das Dach, doch vorher müssen die vier Hauptpfeiler-*ebesengge* in die Mitte des Innenraums eingesetzt werden. An das untere Ende eines *ebesengge* wird ein Bündel Schweinefett befestigt. Alle Männer müssen im Haus sein. Die Männer des Klans, dessen Vorfahren das Dorf gegründet haben, müssen den ersten Hauptpfeiler festhalten. Mit ihnen verbinden sich die Geschichte, sakrale Orte, Riten, und Gärten. Mitglieder des Klans, der für Kriegführung verantwortlich ist, sollten im oberen Raum den Hauptpfeiler (*ebesengge*) oben festhalten. Alle anderen Männer sollten den Hauptpfeiler (*ebesengge*) berühren, und dabei wurden rituelle Formeln gesprochen. Nachdem die

Hauptpfeiler gesetzt sind, decken einige Männer das Dach und setzen den Dachpfeiler ein, er heißt *inale*. Unter dem Dachpfeiler hat manchmal ein Bündel mit sakralen Gegenständen seinen Platz. Für den Dachpfeiler sollte *ilibug*-Holz genommen werden. Auch der *ilibug*-Baum spielt in der Schöpfungsgeschichte eine Rolle. Der Dachpfeiler wird von solchen Klan-Mitgliedern eingesetzt, die in der Kriegführung eine Rolle spielen. Wenn der Dachpfeiler eingesetzt wird, muss ein Mitglied des ersten Klans mit verschränkten Beinen in der Ecke des unteren Raumes sitzen, bis der Dachpfeiler fertig eingesetzt ist.

Wenn das Haus fertig ist, gibt es auch im Haus eine besondere Sitzordnung. Die Angehörigen des „Gründerklans“ sitzen im hinteren Teil des Hauses, denn dort am hinteren Hauptpfeiler ist das Bündel mit Schweinefett, das die Verbindung zu den Ahnen (Vorfahren) herstellt, eingegraben. Es sichert die Fruchtbarkeit, den Wohlstand, das wirtschaftliche Leben des Dorfes. Die Vorfahren des Gründerklans haben das Dorf begründet. Sie haben das Sakralhaus gebaut und sind die Landbesitzer im Umfeld ihres Dorfes. Als Gründerklan haben sie später Angehörige anderer Klans eingeladen, mit ihnen zusammen zu leben. Sie haben ihnen dann jeweils Land zugeteilt. Der Gründerklan hat die Beziehungen mit dem Land, der Wirtschaft und dem Dorf, während der „Kriegerklan“ die Menschen vertritt, die immer als Führer in den Konflikten auftreten. In der Sitzordnung des Hauses haben diese ihren Platz im vorderen Teil.

Neben dem sakralen Männerhaus (*usa ibam*) gibt es auch ein Kriegshaus, genannt *tugi alma*. *Tugi* bedeutet ‚Krieg‘, *alma* bedeutet ‚Ursache‘ oder ‚Anfang‘. Im *tugi alma*-Haus steht alles in Verbindung mit dem Krieg. Diese beiden Häuser sind die sakralen Zentren, die anderen Häuser für Frauen und Männer werden einfach *ebe ibam* genannt. Der Begriff *ebe* bedeutet ‚Körper‘, während *ibam* einfach ‚sein Haus‘ heißt. Vielleicht wird mit dieser Bezeichnung auch zum Ausdruck gebracht, dass die Geister der Ahnen mit den Menschen zusammen in diesen Häusern wohnen. Wie schon gesagt, repräsentiert das Schweinefett die erste Frau, die sich in ein Schwein verwandelte, und viele sakrale Gegenstände wie *siye*-Steine und die bereits genannten Holz- und Rattan-Arten repräsentieren *Yeli*, die göttliche Urgestalt.

Das Haus wurde verstanden, als ein Raum, in dem Menschen und Geister der Vorfahren miteinander leben. Hinter den Vorfahren steht der Schöpfer selbst. Er ist unsichtbar anwesend und manifestiert sich in der empirischen Welt. Er tritt in Interaktion mit Menschen und Natur. Dies wurde ein grundlegendes Element der Weltsicht der Yali. Der Standort für den Hausbau hat historisch, religiös und sozial eine eigene Bedeutung. Historisch wohnten hier schon von je her die Vorfahren, daher erhielt der Standort seine religiöse Bedeutung, und die soziale

Bedeutung ergibt sich aus den Klanggruppen, die hier wohnen und ihre besonderen Beziehungen haben.

B. Territoriale Einheiten

Außer seinen Erklärungen zur Einheit Männerhaus (*yowi*) erklärte mein Vater mir auch die nächst größeren Einheiten in ihren Beziehungen, nämlich mehrere Männerhäuser, die die Einheit „Dorf“ bilden, und die Beziehungen zwischen mehreren Dörfern, usw. Es gibt Dorfgruppen, die *ahun uhe* genannt wurden. Der Begriff *ahun* bedeutet ‚Mann‘ oder ‚Ehemann‘ und *uhe* bedeutet ‚Frau‘ oder ‚Ehefrau‘. Die Dörfer haben eine Beziehung wie Ehemann und Ehefrau, sie sind feste Partner geworden. Sie sind eine territoriale Einheit und als solche wichtig für die Menschen in diesem Bereich. Die Territorien haben einen eigenen traditionellen dauerhaften Namen. Oft wird das Territorium mit dem Namen eines bestimmten Klans oder einer Kombination von zwei oder mehreren Klannamen benannt. Diese Klane werden dann als Eigentümer dieses Territoriums angesehen. Schoorl sagt dazu, dass in diesen Fällen ein traditioneller und religiöser Hintergrund besteht. Durch ihren Namen grenzen sich verschiedene Territorialgruppen voneinander ab. Ihre Beziehung ist vor allem politisch (Schoorl 1997: 26).

In der Realität ist die kleinste territoriale Einheit der Klan, genannt *unggul* ‚Kopf‘. Der Klan oder *unggul* ist eine leistungsfähige Einheit. Sie kann Ressourcen, die ihr gehören, nutzen. Sie wird von den anderen gleichen sozialen Einheiten (Klanen) anerkannt. Klane haben ihre eigene Geschichte, eigene Totemsymbole und eigene sakrale Orte. Diese Orte gelten als Ursprungsorte des Klans und werden *ambuk* genannt. (*ambuk* ‚Ursprung‘, *inambukmu* ‚der Ort ihres Ursprungs‘). Über den Ursprungsort gibt es Geschichten, die das Übernatürliche mit dem Land und den Ressourcen verbinden. Diese Traditionen begründen auch die Besitzrechte des jeweiligen Klans. Dort bauen sie ihre Häuser und bestellen ihre Gärten. (Peyon 2012). In einer *yowi*-Einheit (Männerhaus) leben zwar verschiedene Klane zusammen, aber nur ein Klan ist der Besitzer dieser Einheit, bzw. Besitzer des Landes. Oft stimmt der Name des Männerhauses schon überein mit dem Klan der Besitzer, zum Beispiel gibt es das *yowi Pahabolma*, es gehört dem Klan *Pahabol*, das Suffix *-ma/-mu* bezeichnet den Ort.

Eine Gruppe von mehreren *yowi*-Einheiten wird *o sili* oder *o pumbuk* genannt. Der Name ist mehrdeutig. Er kann auch einfach das Dorf bezeichnen. Neben den *yowi*-Einheiten gehören auch die *yowi sema* dazu, die kleinen zusätzlichen Männerhäuser. Zwischen den *yowi*-Einheiten müssen die Grenzen deutlich erkennbar sein. (a) Die Männerhäuser jeder *yowi*-Einheit haben

deutlichen Abstand voneinander. (b) Auch die Frauenhäuser sind deutlich voneinander abgegrenzt, zum Beispiel durch Bäume, bestimmte Pflanzen, einen Holzzaun oder ähnliches. (c) Manchmal markiert auch ein Bach die Grenze zwischen den *yowi*-Einheiten. (d) Jede *yowi*-Einheit hat ihre eigene Identität und ihren Klannamen.

Ein Beispiel ist das *o sili Ambolonsili* in Sali. Es gibt dort drei *yowi*-Einheiten. Im nördlichen Teil gibt es eine *yowi*-Einheit mit zwei Männerhäusern. Diese *yowi*-Einheit gehört dem Klan Halerohon-*huluwon*, in der Mitte gibt es eine *yowi*-Einheit mit zwei Männerhäusern von Klan Tuliahanuk-Santal, und im Süden gibt es die dritte *yowi*-Einheit vom Klan Halerohon-*singon*. Jede Einheit hat ihre sozialen Grenzen und klaren Identitäten. Trotzdem können diese verschiedenen Klane entweder direkt oder indirekt mit einer bestimmten Linie verwandtschaftlich verbunden sein. Die Mitglieder haben gemeinsame Vorfahren, eine gemeinsame Geschichte und gemeinsame traditionelle Überzeugungen.

In der Regel besteht der Zusammenhalt eines *o sili / o pumbuk* über lange Zeit. Aber es kann sein, dass eine *yowi*-Einheit sich trennt und an einen anderen Ort umzieht. Der Grund kann ein interner Konflikt mit einer anderen *yowi*-Einheit sein, ein Konflikt wegen Schweinen, Land oder Frauen. Sobald sie an ihrem neuen Wohnort empfangen sind, wird ihnen Land für den Bau von Häusern und Gärten und Jagdgelände zugewiesen. Schoorl sagte, dass dies einvernehmlich zwischen den Mitgliedern der betroffenen Klane vereinbart werde. Manchmal hatte eine solche Verbindung einen bestimmten Hintergrund, z.B. ein tiefes Gefühl der Solidarität, oder man leiht einander bestimmte Verwandtschaftsbezeichnungen oder begegnet gemeinsam einer Gefahr (Schoorl 1997: 26).

O pumbuk bezeichnet eine territoriale Einheit, die größer ist als das *o sili*. Manchmal sind im *o pumbuk* mehrere *o sili* enthalten. Gelegentlich wird diese Wohneinheit auch *o unggul* genannt. Während der Begriff *o pumbuk* sich auf den Bereich der Häuser bezieht, umfasst *o unggul* auch das geografische Umfeld, also die Garten- und Waldgebiete, die zum Dorf gehören.

Manchmal hängt die jeweilige Bezeichnung auch von der Anzahl der Menschen ab, die dort wohnen, oder von der Anzahl der *yowi*-Einheiten. In Sali gibt es nur vier *o sili* mit einigen *yowi*-Einheiten. Doch in den Dörfern der Yahuli- und Ubahak-Täler ist die Bevölkerung größer, dementsprechend gibt es in den Dörfern dort viel mehr *yowi*-Einheiten. Dort sind die Dorfgemeinschaften gefestigter, die Grenzen klaren definiert. Heute hat sich vieles verändert, viele Menschen ziehen wegen der Schulbildung oder wegen eines Arbeitsplatzes in die Städte.

Die größte territoriale Gruppe ist die Konföderation. Eine Konföderation ist die Vereinigung mehrerer Dörfern in einem bestimmten geografischen Gebiet. In der Yali-Sprache gibt es dafür keinen spezifischen Begriff. Normalerweise nennt man einfach die Namen der

Dörfer, zum Beispiel die Konföderation Ulum-Tukam, die Konföderation Sali-Panal, die Konföderation Yanggali-Panggema und die Konföderation Piliyam-Poronggoli. Alle Namen sind Namen der Dörfer (*o pumbuk*) (Peyon 2012: 49). Konföderationen bilden sich auf Grund einer besonderen Geschichte dieser Gemeinschaft. Zum Beispiel die Konföderation Sali-Panal, die auch Yuwele-Falahikhe genannt wird. Grundlage dafür ist die Geschichte von Yuwele und Falahikhe, wie folgt:

Erzählung Nr. 4: Yuwele-Falahikhe

Palu Peyon: Panalen Tindiltisi. (Ibrahim Peyon en andog-tirisi).

1. O amuk kasi itma ap eke hiyap eke, ahun-uhe o Werenggikma etendi wilatfag. Ap ari enuk te Yuwele ene hiyap ari enuk te Falahikhe. Ilikiya hupmu we it inamu eneg wilatfag, 2. wereg lit yabuk te o Werenggikma tonggo etendima asan-asan angge inamu wutuk yatuk latfag. 3. Ik Werenggik fikit atumu re wam lehet eneg oho lit wam labu-labu angge endetuk latfag. Wam te inggili anggolo teng-teng angge weregma. 4. Ik Howon fikit aruma re yabuk asan-asan angge wiroho ik hoho yaltuk latfag. Yabukmu itmano re hom asan, suburu asan, pim, hali, wiye, el hik waroho emberukmu usa fulu roho seg latfag. Yabuk wam lehet eneg surukmen unubam inambit atfag, ilikiya hupmu yabuk eneg surukmen. 5. Atfagma, o misihim sambil ohimu suwe pak watil hilakma wilip amuhuk ulug sali palfag. Sali palfareg, suburu hom obog angge ohimuwen narukon tug tibag. 6. Tibareg, wam itmano komo roho inindi wirikap enepfareg sali hiyag isibag. Wam hiyag isaruk lit, hit suburu obok halugte suburu hom yabuk ik werenggik fil aruma hilak lalug naruk lamuk ibag, ene yabuk ik Howon fikit atumu wak la fug, nit wamuhukteg halug nahuk ibag.

7. Ap otno suburu hom sum humon misig wibag, sehen nim suwap angge ha humon otno unggulmu ha pu roho wibag. Uhe Falahikhe sum humon piren fam naruk angge obog angge hik ha kibareg omuruk toho wibag. 8. Wibareg, ik Howon lalug lahibareg tom Likin alma lahibag. Lahibareg o Yethahup ete lahibag. Aru famen o Yethahup ari usama uruk. 9. O ari owik eke wereg, owikmu ari it suwe pak watil hilak paltil lahalug winasul oho nohoruk ambeg. O ariyen o Yalimu tonggo tuma obog toho pilap haruk, owik ari tom Likin fam emberumu lehoma wereg.

10. Lahibareg, hun Yuwele sehe, konkon, tum-tum angge asum famon hinanggibareg sehene paltuk sibareg indok owikmu otno munggaltuk latfag. 11. Munggaltukmu Falahikhe suburu hom obog angge wibahon itmano sum famen hinanggoho embibareg te usabet apma ke owik it werehon umbandu ke itmano saltuk sibag. Suburu hom fano roho filiktuk eleg angge wilamag ulug. 12. Yuwele subukali nibareg, pak sapna ke luhurik libag. Sapna tam elenggen tibibag ke itmano. 13. Falahikhe yahiye kiyaha usabet lek-lek owik isanggo ke itmano waruk latfag. 14. O hupmu angge ita Yuwele inggik abiye pak eleg angge kik waharuk sibag, ene Falahikhe yahiye Kiyaha anggolo walug kik waharuk sibag. 15. O hup atfagma, pikalem funu waharukmu, pikalem e inggila fene teleleng-teleleng lahik waharuk sibag. Sibagma Yuwele sehen suwap wibarek pak winasul oho watuk ke itmano pikalem i sap tik libag, libagma Falahikhe amu eneg owikmu otno nohoruk latfag. 16. O hubet angge it Yuwele owikmu pak eleg angge waharuk sibag. Suburu nibareg o ilingge atfagma Yuwele pak watmin ulug wilip atuk sibagma Falahikhe oho amu fil yahiye Kiyaha wak wilip atuk sibag. 17. Sibareg Falahikhe yahiye anggolo walug kibag. Kibagma Yuwele inggik abiye pak eleg angge waharuk sibag. Nike toho eneg surukmen pikalem otno honggolegma atuk

sibag. 18. Yahiyé kiyahé ari o hilak ohimu, tom fam werehon, ahap feri laheg hulu laheg schon. Yahiyé ari ili waharukmu anggolo roho warukon.

19. O misihim sambil Falahikhe indimuwen te, nungge fahet ap aru inggik abiye pak eleg angge eneg waharuk? ulug pibag 20. An o ohi ke tuma pak ahin anggolo weregma haruk lahi angge famen ulug pibareg, o misihim sambil ap aru aluwaruhuk ulug indimuwen pibag. 21. Misihim sambil hun Yuwele otno pak watmin ulug wilip atuk sibag. Sibagma, Falahikhe otno aluwatmin ulug ele eleg aplohok eleg angge Yuwele ombolim hirag-hirag laruk sibag. Libareg hirahoma hiraho lit hun otno ilanggen aluwatuk latfag. 22. Yet harukmen hun Yuwele otno walo Mula humon hamon atukmu yet toho latfag. Walo mula ari kinang isa uruk, kinang wal tibag uruk. Ari fahet walo mula ari enuk misig te kinangisa uruk, ari kinang isinga ulug. 23. Yuwele walo Mula atukon otno yet hibareg, Falahikhe akol hibareg yuk husoho libareg, yehe nambiken e pibag. Walo Mula otno e fene lahibareg pak e fam werehon itmano sil-sil wat talug eluk angge naruk latfag.

24. Arat yet haruk sibareg Falahikhe ele eleg angge hirag-hirag suhuloho owikmu it wereg ambeg otno waharuk sibag. Waharuk sibareg ap otno nangno reg latfag. 25. Hun Yuwele otno winasul oho suruk hag toho o hupmu pak eleg angge inggik abiye waharuk sibag. O hup atfagma suburur nibareg nohoruk sibag, ilikiya o weruk sibagma, Falahikheyan ahun Yuwele fam uruk lit: 26. nit o yoho ninibam ambul, hat te walo Mula atukmu hiyarikik angge re, ibag. 27. Yuwele inggali hibareg te aren Falahikhe fam uruk lit: Fano nit ninibam ambul, angge famen te an te ambiyeg Werenggikma ambul fug. 28. Nit o tiyan te ninamu tuhal amul. An o Sali ambimin ibag, hat o Werenggikma ambimihin ibag. 29. Hat ap Panal-Werenggik inap unumba aruhun, an Yuwele ap Sali unumba aruhun ibag. 30. Angge famen te nit te ahun-uhe mondabi wilamuhuk. Ap Sali inap Panal inap oho ahun-uhe hag toho wilamuhup ibag. 31. Yabuk ambiyeg wutuk lit, ti ane yi ane obog toho ambiroho suruk lamuhup. It wilig lum paloho wilamuhup ibag. 32. Ibareg Yuwele walo Mula humon atuk sibareg o Sali ambibag. Falahikhe oho o Werenggikma ambibareg walo Mula humon atuk sibag. 33. Ketiya Falahikhe ik sene misig ik Howon iraham werehon ari fam wereg, ik enuk Falahik sene uruk, o ik sene wereg ambeg ari enuk Falahik uruk. 34. Yuwele o Sali ambibareg ik sene misig yenggeloho ikma otno kibag. Ik sene ari o Sali pumbuk iraham wereg. O ik sene wereg ambeg ita enuk Lohin uruk. 35. Lohin punumu ik sene iraham ita usa uruk. Ketika punu ari fam o Gereja wutusa. Ik sene ari iraham ita sekolah wutusa.

Erzählung Nr. 4: Yuwele-Falahikhe

Palu Peyon: Erzählung aus Panal. (Sammlung Ibrahim Peyon).

1. Früher lebte ein Ehepaar in Werenggikma. Der Mann hieß Yuwele und seine Frau Falahikhe. 2. Jeden Tag lebten sie allein und sie arbeiteten in ihrem Garten und züchteten Schweine. Sie lebten in einem kleinen Tal zwischen den Flüssen Werenggik und Howon. 3. Sie bauten Schweineställe für ihre Schweine und machten Zäune in der Nähe des Werenggik-Flusses, weil sie so viele Schweine hatten. 4. Am Howon-Fluss machten sie ihre Gärten und pflanzten Taro, Süßkartoffeln, Yams, Bananen und verschiedene Gemüse. 5. Eines Tages fanden sie ihr Leben sehr langweilig, weil sie immer nur mit dem Garten und Schweinen beschäftigt waren. Daher planten sie im Wald auf die Kuskus-Jagd zu gehen und Waldpandanus-Früchte zu sammeln. Sie legten Lebensmittel zurecht, die sie im Wald essen wollten. 6. Dann sagten sie zu ihren Schweinen: Wenn ihr Hunger habt, dürft ihr essen, was ihr in den Gärten am Werenggik-Fluss findet, aber die Gärten am Howon-Fluss müssen bleiben, bis wir zurückkehren.

7. Der Mann nahm das Netz mit Lebensmitteln und seinen Bogen mit einem großen Bündel Pfeile auf seinen Kopf. Falahikhe trug die Lebensmittel in zwei großen Netzen. 8. Sie gingen den Howon-Fluss aufwärts bis in die Nähe des Likin-Bergs (etwa 3.300 m), und von dort gingen sie an einen Ort namens Yethahup. 9. Yethahup wird als ein sakraler Ort angesehen. Dort gab es eine Steinhöhle, in der sie schon früher übernachtet hatten, wenn sie im Wald in der Umgebung jagten.

10. Als sie in dieser Höhle ankamen, nahm Yuwele sein Rattanseil (*sehene*) und ein Stück trockenes Holz (*konkon*) aus seinem kleinen Netz und machte Feuer. 11. Falahikhe nahm die Lebensmittel aus ihren Netzen und versteckte sie unter Moos (*usande*) am Rande der Höhle. So sollten die Lebensmittel frisch und unversehrt (*filig*) bleiben. 12. Yuwele rauchte seinen Tabak dann ging er los, um seine Fallen (*sapna*) zu überprüfen, die er schon früher gestellt hatte. 13. Falahikhe suchte *kyahe*-Frösche in der Umgebung der Höhle. 14. Am Nachmittag kam Yuwele ohne einen einzigen Kuskus zurück, während Falahikhe viele *kyahe*-Frösche gesammelt hatte. 15. In der Nacht war Vollmond. Yuwele nahm seinen Bogen und Pfeile und ging in den Wald, um Baumkängurus an den üblichen Plätzen zu suchen und zu jagen. Währenddessen schlief Falahikhe in der Höhle. 16. Am Morgen früh kam Yuwele mit leeren Händen (*inggik abiye*) zurück. Sie aßen Süßkartoffeln und gingen dann in verschiedenen Richtungen in den Wald um zu jagen. 17. Falahikhe fing so viele *kyahe*-Frösche wie am ersten Tag. Am Nachmittag kam Yuwele wieder ohne Beute zurück. So ging es jeden Tag, bis eine Woche vergangen war. 18. Die *kyahe* sind besondere Frösche mit gelben und roten Farben, es gibt sie nur in Berggebieten weit weg von den Dörfern, und man sammelt sie, wenn ihre Saison kommt.

19. Eines Tages dachte Falahikhe, warum kommt der Mann immer wieder ohne ein Baumkänguru zurück? 20. Ich habe in den Wäldern so viele Spuren von Baumkängurus (*pak ahin*) gesehen. 21. Als Yuwele wieder in den Wald auf die Jagd ging, folgte Falahikhe ihm heimlich und versteckte sich, um den Mann zu beobachten. 22. Yuwele verwandelte sich plötzlich in eine riesige Mula-Schlange. Man glaubte, dass diese *mula*-Schlange der Schöpfer der Erde sei. Man nennt sie auch *kinang isa*, das bedeutet Mutterland. 23. Als Falahikhe dies sah, erschrak sie (*yuk-libag*). Denn die *mula*-Schlange stieg auf die Bäume und sprang von einem Baum zum anderen, jagte Baumkängurus, und die sie fing, verschlang sie auf der Stelle roh.

24. Danach kehrte Falahikhe in die Höhle zurück und wartete auf Yuwele. 25. Er kam wie gewohnt ohne Beute aus dem Wald zurück. Als sie gegessen hatten, schliefen sie in der Nacht wie gewohnt, und am nächsten Tag sagte Falahikhe ihm: 26. „Wir sollten zurück in unser Dorf gehen, denn du hast dich in eine *mula*-Schlange verwandelt.“ 27. Yuwele wurde verlegen, er schämte sich und sagte: „Gut, aber wir gehen nicht zusammen nach Werenggikma zurück. 28. Wir müssen uns hier trennen. Ich werde nach Sali gehen und du gehst zurück nach Werenggikma. 29. Du musst eine Art Ahnen-Symbol für Panal-Werenggik sein, ich werde ein Ahnen-Symbol für Sali sein. 30. Aber wir sind immer noch ein Paar als Mann und Frau. Die Menschen aus Panal und Sali werden für immer ein Paar bleiben (*ahun-uhe*), als Mann und Frau. 31. Sie leben als Nachbarn miteinander und arbeiten immer in vielerlei Hinsicht zusammen.“ 32. Danach verwandelte sich Yuwele wieder in eine *mula*-Schlange und ging nach Sali, und Falahikhe ging nach Werenggikma zurück. Auch sie wurde in eine *mula*-Schlange verwandelt. 33. Heute lebt Falahikhe in einem kleinen See am Ufer des Howon-Flusses. Der Ort an dem See wurde *Falahik* genannt. 34. Yuwele kam bis Sali und ging dort in einen kleinen Teich. Der Teich liegt neben einem Hügel in der Mitte des Dorfes. Der Ort heißt Lohin. 35. Heute wurde dort auf dem Hügel eine Kirche gebaut, der Teich liegt in der Nähe der Grundschule und der Mittelschule.

In der Geschichte werden Yuwele und Falahikhe als ein Ehepaar beschrieben. So wird die verwandtschaftliche Beziehung der Dörfer angedeutet. Gartenarbeiten und Aufzucht von Schweinen spiegeln die wirtschaftlichen Aspekte des normalen menschlichen Lebens in jener Zeit. Yuwele als ein Jäger, der Baumkängurus jagt und Fallen stellt, verpflichtet damit die Männer zur Jagd. Falahikhe suchte *kiyahe*-Frösche und ist damit ein Vorbild für die Yali-Frauen. Yuwele und Falahikhe zeigen in typischer Weise das Leben der Yali. Der Ort, an dem sie jagen und Frösche sammeln, unterscheidet sich aber sehr vom täglichen Leben der Yali. Der Ort ist eigentlich tabu, man durfte nicht hinschauen. Wenn man an dem Ort vorbeiging, sollte man seine Augen mit Netzen zudecken. Darauf weist der Name des Ortes hin: *Yethahup*. Das Wort *yet-hahup* heißt ‚ihr werdet (sie werden) sehen‘. Wenn man dort seine Augen öffnete, konnte man nach Meinung der Leute sehen, was geschehen wird, z.B. Regen oder eine Regenzeit. Man konnte auch die Schatten von Verwandten sehen, die noch im Dorf lebten und die bald sterben würden. Einige Leute, die schon dort waren und sich umgeschaut hatten, erzählten, dass es dort eine große Steinhöhle gab und daneben einen schönen Wasserfall. In der Höhle gab es eine Feuerstelle, Holz und ein Rattanseil, das Feuer zu entzünden. Dies sei ein Beweis, dass an diesem Ort in der Vergangenheit menschliches Leben existierte.

Die Geschichte von Yuweles Verwandlung in eine Schlange hat eine andere Bedeutung. Man versteht die *mula*-Schlange als die Mutter des Landes. Wenn der Boden nicht fruchtbar wird, dann wird die *mula*-Schlange die Erde stillen und sie so fruchtbarer machen. Orte, die besonders fruchtbar sind, werden der *mula*-Schlange zugeordnet, man glaubt, dort lebe sie. Abgesehen davon wurde die Vereinbarung zwischen Falahikhe und Yuwele zur Grundlage der Konföderation Sali-Panal. Yuwele wurde zur Symbolfigur für Sali und Falahikhe für Panal. Die Freundschaft beider Dörfer wurde dadurch untrennbar. Auf der Grundlage dieser Überzeugungen bildete sich ihre emotionale Bindung und Solidarität in verschiedenen sozialen Beziehungen.

Eine ähnliche Geschichte bildet den Hintergrund für die Konföderation Ulum-Tukam, sie wird auch *Su-Tabi* genannt. *Su* und *Tabi* sind zwei Baumkänguru-Arten. Früher lebten zwei Männer, nämlich *Su* und *Tabi*. Sie waren Brüder, die sich in Baumkängurus verwandelten. Sie wurden zu Symbolfiguren für die beiden Dörfer, die eine Konföderation bildeten. Die Konföderation Yanggali-Panggema ist ebenfalls begründet in der Geschichte von zwei Brüdern. Sie lebten zusammen an einem Ort in der Nähe des Dorfes Yanggali. Einmal hatten sie einen Konflikt untereinander, der führte zu ihrer Trennung. Der ältere Bruder lebte in Yanggali und der jüngere ging nach Panggema. Der Name Yanggali bedeutet ‚vertreiben‘, der ältere Bruder vertrieb den jüngeren. Der Name Panggema bedeutet ein Ort mit vielen *pangge*-Bäumen. Es

gibt dort wirklich viele solcher Bäume. Als der ältere seinen jüngeren Bruder vertrieb, sagte er: „Du gehst hinunter an den Ort mit *pangge*-Bäumen und bleibst dort für immer.“

Vor diesem Hintergrund entwickelten sich die Konföderationen als dauerhafte Gemeinschaften, aber ihre Mitglieder, die *yowi*-Einheiten, konnten umziehen in eine andere Konföderation und wurden dann dort Mitglied. Sie bekamen am neuen Wohnort Land für den Hausbau und für die Gartenarbeit. Normalerweise sind innerhalb einer Konföderation alle Mitglieder miteinander bekannt. Daher sind interne Konflikte leicht zu identifizieren.

„Die formale Funktion der Konföderation war die Sicherung des Siedlungsbereiches, dessen Grenzen geografisch leicht zu identifizieren waren. Innerhalb der Konföderation galten würdige und tatkräftige Männer als anerkannte Führer“ (Mansoben 1995: 145).

Natürlich gab es auch immer Beziehungen zwischen Menschen, die unterschiedlichen traditionellen Konföderationen angehörten. Man heiratete auch nach außen und handelte miteinander. So wurden wirtschaftliche, politische, soziale und kulturelle Netzwerke und Allianzen geschaffen, die über die Grenzen von Konföderationen hinausgingen, aber nicht dauerhaft, sondern situationsabhängig waren. Zwei oder drei Konföderationen bildeten eine Allianz mit dem Ziel bestimmte Probleme zu lösen, wie Stammeskriege und politisches Handeln für das Gemeinwohl. Solche Allianzen nannte man *ilang famon*, ‚Hand in Hand‘. Das Gegenteil dieses Konzeptes ist *suwarehon*. *Suwarehon* bedeutet eigentlich ‚ein Kind ohne Eltern‘, ‚allein gelassen‘. Nur ein Dorf gestaltet intern sein soziales und politisches Handeln.

C. Verwandtschaftsbeziehungen

Das Verwandtschaftssystem in der Yali Gesellschaft habe ich ausführlich in meinem Buch *Struktur Sosial dan Kekerabatan Orang Yali* (2012) behandelt. Darum beschränke ich mich in diesem Abschnitt auf drei Aspekte, nämlich: (1) das Konzept *Winda-Waya*, (2) das Konzept *erekon* und *pabiyon* und (3) das Konzept *nami* und *namloho*.

1. Die Moieties: *Winda-Waya*

Winda-Waya sind die Namen der beiden großen Gruppen in der sozialen Struktur der Yali Gesellschaft, der so genannten exogamen *Moieties*. Jeder Klan gehört nur einer dieser beiden Gruppen an. Das Konzept *Winda-Waya* ist sehr wichtig für den sozialen Zusammenhalt in

unserer Kultur. In den Regionen Angguruk und Ninia spricht man von Kabag-Pahabol. Diese beiden Klannamen gelten auch als Bezeichnung für die *Moieties*.

Schon die Schöpfungsgeschichten berichten, dass die Vorfahren der Yali in die beiden Gruppen *Winda* und *Waya* unterteilt wurden. Dann wurden ihnen die Klannamen mit den jeweiligen Symbolen und Identitäten gegeben. Zum Beispiel gibt es heute den Klan *Kirakla*. In der Frühgeschichte dieses Klans sagte der Vorfahre: „Ich gehe unter die Banane *kirak*.“ *Kirak* ist eine Art wilde Banane, *la* ist der Verbstamm von *laruk* ‚gehen‘. So kam der Name für den *kirakla*-Klan zustande, und die *kirak*-Banane wurde Symbol der Identität des Klans.

Die Einheit „Klan“ wurde mit dem Wort *unggul* bezeichnet. Das Wort *unggul* bedeutet ‚Kopf‘. Die Einheit *unggul* ist eine Gruppe in der Gesellschaftsstruktur neben der Familienstruktur und neben der Einheit *lineage* (Peyon 2012: 131-133 und siehe auch Anhang seite 396). Die Einheit *unggul* besteht aus mehreren *lineages*, die verstreut über ein bestimmtes Gebiet leben. Mit *lineage* ist hier eine Klangruppe gemeint, die sich auf einen Vorfahren zurückführen und an einem Ort oder einigen benachbarten Gebieten leben. Die *lineages* bilden keinen eigenen Klan, sie sind Mitglied in einem kleinen Klan in ihrem Gebiet. In der *unggul*-Gruppe kennen sich die Angehörigen, sie können ihre Vorfahren zurückverfolgen, sie kennen auch die Grenzen ihres Landes und ihre Garten- und Jagdgebiete. Sie haben ihre eigene Geschichte und ihre Totemsymbole.

Größer als die *unggul*-Einheit ist die Gruppe mit dem Namen *unggul uwag*. *Uwag* bedeutet ‚Knochen‘, *unggul uwag* bedeutet ‚Knochen des Kopfes‘. Die Einheit *unggul uwag* ist eine Vereinigung von zwei oder mehreren kleinen *unggul*-Gruppen. Sie haben den gleichen Klan-Namen, aber sie haben unterschiedliche Ahnengeschichten, unterschiedliche Symbole ihrer Identität, ihrer sakralen Orte, andere Einheiten von Männerhäusern und andere Landgrenzen. Zum Beispiel besteht der *unggul uwag* Halerohon aus drei *unggul*, nämlich: Klan Halerohon-*wereneyon*, Klan Halerohon-*pangga* und Klan Halerohon-*singon*. Diese Unterscheidung der kleinen Klan-Gruppen hat zwei Gründe. (a) In der frühen Geschichte ihrer Vorfahren gab es mehrere Brüder. (b) In der Zeit der Ausbreitung der Menschheit trafen sich ihre Vorfahren auf dem Weg nach Yalimu, wurden Freunde, bauten ihre Häuser zwar an verschiedenen Orten, aber kamen überein, den gleichen Klannamen zu tragen.

Zum Beispiel glaubt der Klan Halerohon-*Wereneyon*, dass seine Vorfahren sich in einen *werene*-Vogel verwandelt hatten und dann nach Yalimu geflogen waren. Daher sein Name Halerehon-*wereneyon*. *Wereneyon* bedeutet ‚der vom *werene*-Vogel‘. *Werene* ist eine Papageiart, *-on* ist Suffix und bezeichnet u.a. die Herkunft. Der *werene*-Vogel ist die Identität und das Totemsymbol des Klans. Der Klan Halerehon-*pangga* glaubt, dass seine Vorfahren das

erste Haus an einem Ort bauten, wo viele *pa*-Bäume wuchsen. Sie sagten: „*An panggama tiya*“, das bedeutet: ‚Ich bleibe hier unter den Blättern des *pa*-Baumes.‘ Das Wort *panggama* setzt sich zusammen aus *pa – ingga – ma*. *pa* ist eine Baumart, *ingga / inggila* bedeutet ‚Blatt‘, *-ma* ist Suffix und bezeichnet den Ort. Ein anderer Name dieser Baumart ist *fi*. Daher ist der Name des Dorfes, wo der Klan Halerohon-*pangga* lebt, *Finggama*. Das Dorf liegt zwischen Werenggik und Welarek. Da in einem *unggul uwag* mehrere *unggul* zusammengeschlossen sind und sie nicht zusammen wohnen, kennen die Angehörigen sich untereinander nicht (Peyon 2012: 134).

In den letzten Jahren, nachdem Kirche und Regierung mehr und mehr Einfluss hatten, entstand ein neues Phänomen mit einer eindeutigen Identität. Die Angehörigen verschiedener Klane kamen aus anderen Regionen in einem Dorf zusammen und sie leben nun zusammen in dem neuen Dorf. Diese Klane schlossen sich dem dominanten Klan an. Dafür gibt es drei Gründe: (a) Sie hatten so leichter Zugang zu den natürlichen Ressourcen wie Land und Jagdgründen. (b) Sie hatten besseren Schutz bei Konflikten wie Stammeskriegen und Ehebruch. (c) Die Evangelisten und die Lehrer machten Fehler und schrieben falsche Namen auf, wenn sie Listen der Gemeindeglieder oder der Schüler erstellten. Diese „neuen“ Identitäten wurden in der Gesellschaft akzeptiert, aber die eigene ursprüngliche Identität wurde nicht beseitigt.

Ein Beispiel ist der Klan Aheyon in Sali und Panal. Vor zwei Generationen kam ein Mann aus Angguruk nach Sali. Sein Klan war Aheyon, aber den gab es in Sali nicht. Er heiratete eine Frau aus Panal, sie hatten zwei Söhne. Der erste Sohn lebte in Sali mit dem Klannamen Halerohon, der zweite Sohn ging nach Panal und lebte dort mit dem Klannamen Peyon. Ihre Kinder übernahmen die neuen Klannamen ihrer Väter. Im Jahr 2011 wurde Marius Halerohon, der Sohn von Wenggelen, von einem dieser beiden Brüder, zum Mitglied des Kreisparlaments gewählt. Als er Parlamentsmitglied wurde, meinten einige Leute, dass er gegen Vorschriften der alten Tradition verstoßen habe. Daher verweigerten ihm die meisten Mitglieder des Klans Halerohon, diesen Namen (Halerohon) zu gebrauchen, und sie forderten ihn auf, seinen ursprünglichen Klannamen, Aheyon, wieder anzunehmen. Sie meinten, seine Taten würden ihren Klannamen beschmutzen. Eine Folge war, dass Marius nach Ablauf seiner Wahlperiode nicht wiedergewählt wurde. Der Halerohon-Klan gab ihm keine Stimme mehr.

Eine größere Einheit als *unggul uwag* ist eine Einheit mit dem Namen *wilig lumpaleg*. *wilig* bedeutet ‚Hälfte‘ und *lumpaleg* bedeutet ‚Paar‘. Diese soziale Einheit wird auch *ahun-uhe* genannt, ‚Mann‘ und ‚Frau‘, aber auch ‚Ehemann‘ und ‚Ehefrau‘. Diese Einheit besteht aus Paaren von verschiedenen Klänen im gleichen oder auch in verschiedenen territorialen Gebieten. Diese Klane behalten immer noch ihren eigenen Namen, aber sie verstehen sich als eine größere soziale Gruppe, die zusammengehört. Der Grund für den Zusammenschluss besteht darin, dass

eine gleiche Identität, ein gleicher Ursprungsort, eine gemeinsame Ursprungsgeschichte, das gleiche Totemsymbol und gemeinsame sakrale Orte beansprucht werden. Die betroffenen Klane schließen sich zu der Einheit *wilig-lumpaleg* zusammen, sie können der gleichen oder auch verschiedenen Moietygruppen angehören. (Peyon 2012: 138).

In der Anthropologie nennt man eine Gruppe wie *wilig-lumpaleg* auch *fratri*. *Fratri* ist in der Regel der unilineare Teil einer Stammesgesellschaft, der aus mehreren Klanen besteht. Ein *fratri* kann eine Vereinigung von mehreren Klanen sein, und zwar matrilinear, patrilinear oder eine Kombination aus beiden. *Fratri* ist ein wichtiges Element in der Verwandtschaftsstruktur, weil die *Fratri*-Mitglieder wissen, dass sie aus der gleichen Linie kommen (Winick, 1964: 412). Im Yali-Gebiet hat die *fratri* (= *wilig-lumpaleg*) zwei gemeinsame Eigenschaften.

Das Konzept des *wilig-lumpaleg* wird in dieser Beschreibung mit dem Konzept der *Fratri* gleichgesetzt. Die Gruppe *wilig-lumpaleg* oder *Fratri* besteht nicht aus einem Klan oder auch Unterklan, sondern bildet eine Kombination von zwei oder mehreren Klangruppen. Diese sind mehrere unilineare Gruppen in der Gesellschaft. Im Allgemeinen gibt es im Yalimu zwei Formen dieser Gruppen.

(1). Die Einheit *wilig-lumpaleg* ist nur auf einen bestimmten Territorial-Bereich beschränkt und alle Mitglieder kennen einander, weil sie alle nahe beieinander wohnen. Genealogisch können sie sich nicht auf denselben Vorfahren zurückverfolgen (Peyon 2012: 139). Aber sie leben in einem bestimmten Gebiet, sie haben ein gemeinsames sakrales Männerhaus *usa ibam*, dieselben sakralen Orte, dasselbe Gartengelände, gemeinsame Jagdgebiete, wie zum Beispiel die Einheiten *Faluk-Hisahe* und *Yare-Mabel*. Die Einheit *Faluk - Hisahe* wird auch oft *Wilil-Faluk* genannt, denn sie vereinigt vier Klane: Faluk, Hisahe, Wilil und Wandik. Sie leben in der Umgebung von Kulerikma und Tangimsili. Sie glauben, dass ihre Vorfahren aus dem Balim-Tal kamen, sie haben ein sakrales Männerhaus gemeinsam und führen Riten gemeinsam durch. Der Klan Faluk ist ein Mitglied der Moiety *Waya*, während die Klane Wilil, Hisage und Wandik Mitglieder der Moiety *Winda* sind. Außer diesen Einheiten gibt es auch andere wie Halerombo-Siliamet. Da sind drei Klane vereint, nämlich: Halerombo, Siliamet und Wasage. Sie alle gehören der Moiety *Waya* an. Das zeigt, dass Mitgliedschaft in der Einheit *wilig-lumpaleg* nicht auf Zugehörigkeit zu einer bestimmten Moiety basiert.

Die Mitgliedschaft in der Einheit *wilig-lumpaleg* unterscheidet sich von Region zu Region. In einer Region sind es eine Anzahl Klane, in einer anderen Region sind es wieder andere Klane, die in den Einheiten *wilig-lumpaleg* vereint sind. In der Region Abenaho bildeten die Klane Loho und Mabel eine Einheit mit dem Namen Loho-Mabel. In der Region Yarema dagegen vereinigte sich der Klan Yare mit dem Klan Mabel und bildeten die Einheit Yare-Mabel. (Peyon

2012: 140). Dies ist eine Besonderheit in allen Regionen in Yalimu, denn die Einheit *wilig-lumpaleg* hat einen territorialen Charakter. Sie hat den Zweck, die Kräfte zu bündeln und auch das politische Handeln gemeinsam zu gestalten.

(2) Die weit verbreitete Einheit Fratri wird auch *ap-ahe* genannt. *ap* bedeutet ‚Mann‘ oder ‚Mensch‘, *ahe* bedeutet ‚Quelle‘ oder ‚Ursprung‘. *ap-ahe* weist auf die historischen Ursprünge und spezifische Identitätssymbole hin, die dieser Fratri-Einheit gemeinsam eigen sind. Sie können nur einer Moiety angehören, da sie einen gemeinsamen Vorfahren haben und von nur einem Klan abstammen. Später verbreitete sich dieser Klan, es bildeten sich neue Klane mit neuen Namen. Diese Klane sind zusammengefasst in der Gruppe *ap ahe*.

Zum Beispiel gehören dieser Gruppe *ap ahe* die folgenden Klane an: Peyon, Ambolon, Funangi, Mabel, Wandik, Itlay und Yibikon. Sie alle gehören in die *Winda-Moeity*. Die Mitglieder des Klans verbreiteten sich in verschiedene Regionen. Mitglieder von meinem Klan verbreiteten sich in Yalimu und sogar bis nach Kenyam in Mapinduma. Mitglieder der Klane Mabel und Itlay verbreiteten sich auch in Yalimu und im Balim-Tal. Der Klan Wandik verbreitete sich in Yalimu, im Balim-Tal und im Lani-Gebiet. Sie leben heute in ganz verschiedenen Regionen, aber sie glauben, dass sie alle in den letzten tausend Jahren von einer Linie der Vorfahren und von demselben Klan herkommen.

Im Kapitel zwei habe ich über die Reisen meines Vaters und seine Zeit bei Kurulu Mabel im Balim-Tal, bei den Leuten des Klans Mabel und Wandik in Pyramid und Wolo, bei dem Klan Wandik in Pasvalley und bei dem Klan Mabel und Peyon in Landikma und Apahapsili berichtet. Diese Aufenthalte meines Vaters waren möglich, weil er sich innerhalb seiner *ap ahe* Gruppe bewegte. Damals gab es zwar Feindschaften untereinander, aber sie konnten sich gegenseitig besuchen. Das war möglich aufgrund der historischen Überzeugung, dass sie Verwandte in der Einheit *ap ahe* sind. In einem bewaffneten Konflikt war es verboten, Mitglieder eines Klans mit dem gleichen Vorfahren zu töten. Wenn sie in einem Krieg aufeinander trafen, waren sie sehr zögernd, weil sie keinen Verwandten töten wollten. Wenn jemand in einen Hinterhalt geriet, wurde er manchmal von einem Verwandten gerettet. Im Krieg zwischen Panggema-Yanggali und Panal kamen Männer aus Panggema, die dem Funangi-Klan angehörten, nach Panal, um einen Feind zu töten. Doch wenn sie einen Mann des Klans Peyon trafen, durften sie ihn nicht töten. Einige Male haben sie meinen Großvater in meinem Dorf getroffen, aber sie haben ihn nicht getötet. Sie baten ihn nur um Nahrung wie Süßkartoffeln und Bananen und kehrten dann zurück in ihre Dörfer, und auch umgekehrt.

In der Vergangenheit waren die Möglichkeiten der Begegnung aufgrund eingeschränkter geographischer Lage und sozial-politischer Situation der damaligen Zeit sehr begrenzt.

Kontakte gab es durch den Handel und durch einige gemeinsame Aktivitäten. Das änderte sich, als die Missionare und die Regierung kamen, vor allem in der Zeit der Demokratisierung, als in den Dörfern auch ein Kreistag (Parlament eines Landkreises) oder ein Landrat gewählt werden musste. 2015 sollte im Landkreis Yalimu der Landrat gewählt werden. Alle genannten Klane vereinigten sich und nominierten meinen Bruder zu ihrem Kandidaten. Andere Klane wie Funangi und Ambolon aus dem benachbarten Landkreis Yahukimo und Mabel, Itlay und Wandik aus dem Landkreis Jayawijaya unterstützten meinen Bruder, indem sie Schweine und Geld brachten. Die politischen Parteien unter der Führung von Mitgliedern des Klans Mabel, Wandik und Peyon verschmolzen zu einer kollektiven Kraft bei diesen Wahlen.

Schon mehrfach genannt wurde die Aufteilung der Klane in die Einheiten *Winda* oder *Waya*, die beiden so genannten Moieties. Die Beziehungen zwischen diesen beiden sozialen Gruppen sind sehr locker, sie haben keine speziellen Identifikationssymbole wie die anderen bereits genannten Gruppen. Die grundlegende Funktion dieser Gruppen bezieht sich auf das Heiratssystem. Die Gruppen sind exogam, d.h. Männer und Frauen dürfen nur einen Partner/Partnerin aus der anderen Moiety heiraten, auch sexueller Verkehr innerhalb der Moiety ist streng untersagt und gilt als Inzest, *pabi*. Der historische Hintergrund dieser Trennung wurde bereits beschrieben.

Bei verschiedenen Aktivitäten wie Initiationsriten, Planung von Kriegen, Bau eines sakralen Männerhauses, Fruchtbarkeitsriten spielt *Waya-Winda* eine Rolle. Zum Beispiel im Krieg müssen zwei Männer von je einem *Winda*- und einem *Waya*-Klan die Führung übernehmen. Der eine führt den Angriff, der andere den Rückzug oder die Verteidigung. Sie können ihre jeweiligen Funktionen auch tauschen. Die Aufteilung aller Klane in die Moiety-Gruppen *Winda-Waya* ist sehr wichtig und komplex.

„Dieser Terminus bezeichnet ein System, in dem die Mitglieder der Gemeinschaft - Stamm oder Dorf - in zwei Sektionen geteilt sind, diese unterhalten komplexe Beziehungen zueinander, die von erklärter Feindschaft bis zu sehr enger Vertrautheit reichen, bei denen gewöhnlich jedoch verschiedene Formen von Rivalität und Zusammenarbeit nebeneinander bestehen. Häufig sind diese Hälften exogam, d.h. die Männer der einen Hälfte dürfen ihre Gattinnen nur unter den Frauen der anderen Hälfte wählen, und umgekehrt. Wo die Teilung in Hälften die Heiraten nicht regelt, wird diese Rolle häufig von anderen Gruppierungsformen übernommen“ (Lévi-Strauss 1991: 128).

2. *Erekon* - Geschwister und *pabiyon* - Inzesttabu

Diese zwei Worte waren schon immer eine Geißel und erschreckten die Menschen in ihrem täglichen Leben. Das Wort *erek* bezeichnet einen Verwandten des anderen Geschlechts aus der gleichen Moiety. *Pabi* ist sexueller Verkehr mit einer Person, die als *erekon* eingestuft wird. Das Suffix *-on* bezeichnet in diesen Fällen die jeweilige Person, also ‚derjenige/diejenige welcher...‘. *Pabi* ist in der Yali-Kultur ein sehr schweres Vergehen. Es verletzt das Heiratssystem, insbesondere das Inzestverbot. Wer dies Verbot übertritt, wird sehr schwer bestraft. Er ist ein *pabiyon* und muss aus der Gemeinschaft entfernt werden. Er kann die Ursache von Krankheit und Hungersnot, von einer Missernte oder einer Schweineseuche oder anderen Katastrophen sein. Daher erzeugen die beiden Worte *erekon* und *pabiyon* Angst und Schrecken. Lévi-Strauss sagte dazu:

„The prohibition of incest, which is universal and requires the avoidance of union between close relations, has as its positive counterpart the institution of exogamy, the obligation to choose a marriage partner outside the close family group.“ (Barnard and Spencer, 2010: 444).

Mein Vater hat mir und anderen Jungen im Männerhaus immer gesagt, dass wir mit Frauen, die für uns *erekon* sind, sehr vorsichtig sein sollten. Wir sollten wenig oder nicht mit ihnen sprechen, ihnen nicht lange ins Gesicht starren, weil sie dann meinen könnten, der Mann sei an ihnen interessiert. Wenn Frauen einen Mann wollten, der für sie *erekon* ist, machen sie sich durch einen Code und durch Blickkontakt bemerkbar, lächeln und machen andere Körperbewegungen. Mein Vater sagte: „*Nindi aruwen te nilanggen fam yet-himin uruk. Yet harukmu ninggik fam ok-nirik-lak uruk. Nindi aru-re munggat ahég ap ahég turuk. Arat sulug nambiken sihi ulug wenggel haruk.*“ Das heißt: „Das menschliche Herz sagt den Augen ‚Schau hin‘. Wenn wir hingeschaut haben, sagte es den Händen: ‚Gib es mir‘. So wird das menschliche Herz manchmal ein Dämon und manchmal ein Mensch. Und wenn es geschehen ist, dann tut es uns leid, dann erst denken wir nach.“

„So schauen wir immer die Dinge, von den Augen kommen sie in unser Herz, es entsteht der Wunsch, etwas zu tun, was in der Kultur streng verboten ist. Wenn die „Schwester“ allein in den Garten kommt, und ihr im Garten arbeitet, sollt ihr bald den Garten verlassen, nicht mit der „Schwester“ lange allein im Garten bleiben. Wenn die „Schwestern“ in ihrem eigenen Frauenhaus sitzen und sie euch rufen, um euch etwas zu essen zu geben, dann geht nicht in das Haus um das Essen abzuholen. Setzt euch vor die Tür und bittet von draußen um das Essen und

dann geht sofort ins Männerhaus zurück.“ Sexueller Verkehr mit einer *erekon*-Frau ist *usa fulu*, streng verboten’.

Dann erzählte mein Vater eine Geschichte, die im Heluk-Tal geschah.

Erzählung Nr. 5: Tindil-ane: Pabi sibag ane

Palu Peyon: Panalen Tindiltisi (Ibrahim Peyon en andog-tirisi).

1. O Wikpun itma o pumbuk misig fam ap kabini misig uhesi piren nim wilatfag. Umiliki inggila yinggiloho wilatfag. 2. Ap otno ikni mel isinga mel ot hiyap angege ilabohe tuhum otno oho ambiyeg o pumbuk misig fam wilatfag. 3. Ot ilabohe ari tihik tuhum ahin en aho en ha roho unduhukmu, ap anggolowen hundo kuruk latfag, hundo kurukmu famen, hiyap tuhum itnowen te an ap nambirak uruk lit wilatfag. 4. Misihim sambil ap otno yabuk keron o yatma ak tik libareg wituk latfag. Yabuk otno fimahangge arat wiri fibareg, hiliya waroho hiyap itmano hiyag isibag. Uhesi piren fahet, isinga mel ot tuhumon otno mel fahet hiliya wat isibag. 5. Hiyap itmano iyangge yatukmu, at yabuk ando itmana tomog toho wituk latfag, wituk lit pikalem misig hun tu o saboma otno amu wilatfag. Wereg lit yabuk otno hibi-hobo roho wituk latfag. 6. Ilikiya hupmu uhesi mel erek mel suburuhom ap otno fahet walug waharukmu, it iyangge walug waharuk lit, yabuk wit isibag ambeg itmano yatukon fahet.

7. O misihim sambil uhesiyen at hiyag utuk lit te nit o hinahanam hat hambeg wamuhuk fug, yabuk o wina ke itmano fahet hohol wilil iyangge wak lahuk ibag. 8. Ari fahet te, nit suburuhomu hat o hinahanam nahunon fahet og hirik waharuk lahe ulug suburuhom og irig libag. Ibagma ap otno yabuk wutuk lit o pirenam amu wilatfag. 9. O hinahaneg sambil otno amu yabuk witukmen, ilingge pul ita erek ilabohe otno amu eneg iyangge, suburuhom owe otno fahet walug waharug sibag. Iyangge yabuk owe itnowen wit itfag ambeg itmano yatukon fahet. 10. Watfagma owe itnowen hin ok haruk lit, nungge fahet hat hamu eneg wahan? Hit te yakuk o winama itmana haluhuk irikip angege itmano re, o uhaneg sambil wamuhuk irikip angege itmana re? 11. Ibagma erek ilabohe itno en owe fam uruk lit te, an suburuhom hat fahet walug wahi nowe, iyangge tuma walug waharik lit. Yabuk an wit nitikin ambeg an ninggik orok atisimu yaho elehen ibag.

12. Hiyap ilabohe otno iyangge yatukmen eneg mo erekum kobok-kobok amburuk latfag, ambibareg o hik atukon horog atuk lit. 13. Owe itnowen ot ubam te, ilabohe o hik arik tohoreg angege re, hat folo-folo hibam lahimin, o hik atuk elegma tiya, o yatma anggereg, ibag. 14. Ibagma, hiyap itnowen, yu fano ehen nowe, an iyangge tot werehon tiya folo-folo yaho fimin teg ibag. 15. Uruk men itano ele kobok-kobok sinal ele uruk latfag, o hik atuk lit. Sinal ele urukim ita, owe itnowen ot fam niki ane hiyag itfag. 16. ambehen, hiyap itnowen owe fam te, nowe ketiya o arat hik aha angege re, an namu eneg nibam larukon te wirim teg eleg. An te hat hot hindi nasug lahen fug no nowe? 17. An o sabo haren ari pok fimag fikit nohomin, nohominteg halug o sono hubet angege nibam lahuk ibag.

18. Ibagma, ap itnowen ot ubam ari halug te nohomihin o tu pok fimag fikit tuma ibag. O pok fimag fikit hili wat hitmin ibag. Ibareg o otno piren hili waroko inggareg fimag ot otno fimag hili watfag. O hili watfahon ari, erek tuhum humon famen an nim ninamu nohoruk lahe ulug. 19. Hiyap itno naruk angege it narukon fahet esetuk sibagma hupmu angege nibag, nibareg inibam otno pok inamu-inamu nohik libag. 20. O humanoho pul itma, owe otno noho apeleg o senggelekma ita, hiyap otno owe iraham waharuk sibareg owe aluluk ke ying arik libag. 21. Owe eleltuk sibareg, owe otno fam yoho re seg (yarog) napmihin ulug ele

eni roho mimingguruk latfag. Hiyap itnowen owe fam te, nowe nungge fahet hat an nebe sen niyaruk lahen fug? An nebe mel nolohore mel siag ano? Nerek nungge fahet an hubam kino ihimu numbaharuk lahen? 22. Nerek we misihim tu an nim ambiyeg (yarog) nohuk tohen. Nindi ahe hondo nabin, nindi fanowap nabin, ibag.

23. Hiyap otno ele eni uruk aneyen ap otno oho indi kuk atfag, atfagma erek nim hup misihim otno hunduko ambiyeg nohorukmen o hubet sakan tibag. 24. Hiyap otno folo-folo in atfareg, naruk angge itmano wirako tuk tibibag. Ari tebelug, folo-folo wilip atuk sibareg, iyangge andoma otno libareg yatuk mindatuk latfag. 25. Ap otno o saboma otno heriyeg lit, ebenagge lahabeg latfahon itmana obog toho oho fisibareg wilatfag. 26. Wereg lit ebene obog toho unggulmu en uyugmu ul eneg lahapfareg, isanggo pikit filon wolo pale fisibareg wilatfag. 27. Heriyeg lit sini hunu-sini misig it sibahon itmano fene mel, fobik teg aruhu ane fahet uruk lit wilatfag.

28. At otno o saboma otno heriyeg lit sini uruk lit weregma, uhesi mel umalikisi mel olma hubet-habet waharuk sibag. 29. It hubet-habet waharuk sibahon ari, nit ninahun amu weregma, hiyap ilabohe tuno oho olonggolma eleg nohokekon ari ulug tolum angge waharuk sibag. 30. It naruk angge fano-fano angge, inahun fahet wibareg waharuk sibag. O hinahanam ninahun amu yabuk andoma wilatfag ari ulug. 31. Watfareg yet haruk men inahun otno winasul seg eleg hag toho wilatfag. Wilatfagma tim hibareg, uhesi itano unisanggo pikit filon enebe piren et pale fisibareg, inahun fahet uba yatuk latfag. 32. O hup otno sambil oho, ap o pumbuk irahukno inap misig-misig ke paltuk latfag. Hiyap ilabohe tuno kima nohokek ulug. 33. Ke paltukmen, hiyap ilabohe otno erek nim inamu yabukmu nohokesa ulug ke pale fibag. 34. Sebibareg, o ilingge otno sambil, ap itmano waharuk lit ap otno mel erek ilabohe otno mel ininggik hele waroho og eneplug libag. 35. Libareg, ilikiyama otno, it erek nim enebe piren et angge waroho ik Palum-Huha polma hik isa libag.

Erzählung Nr. 5: Inzest zwischen Geschwistern

Palu Peyon: Erzählung aus Panal (Sammlung Ibrahim Peyon).

1. In Wikpun lebte eine Familie. Der Mann war verheiratet mit zwei Frauen, sie hatten einige Kinder. 2. Seine Eltern lebten noch mit ihnen im gleichen Dorf und auch seine jüngste Schwester lebte noch dort. 3. Das Mädchen war sehr hübsch, ihr Gesicht und auch ihr Körper, und viele Männer wollten sie gern heiraten. Aber sie lehnte immer ab. 4. Eines Tages öffnete der Mann einen neuen Garten an einem Ort weit weg von ihrem Dorf. Was er fertig bearbeitet hatte, teilte er seinen Frauen, seiner Mutter und auch seiner jüngsten Schwester zu. 5. Einen Monat lang lebte er allein in einer Hütte in diesem Garten und bearbeitete die noch nicht fertig gestellten Bereiche des Gartens. 6. Jeden Tag brachten seine Frauen und seine Schwester das Essen für ihn und sie bepflanzten die fertigen Beete.

7. Eines Tages sagten seine Frauen, dass sie drei Tage nicht kommen werden, weil sie sich um die anderen Gärten kümmern wollten. 8. Darum brachten sie ihm das Essen für drei Tage. Dann arbeitete er zwei Tage allein und am dritten Tag hatte er den Garten fertig abgeschlossen. 9. Am Nachmittag kam seine junge Schwester allein und sie brachte das Essen für ihn und die Stecklinge zum Bepflanzen der neuen Beete. 10. Der ältere Bruder fragte: „Warum kommst du allein hierher? Kümmert ihr euch nicht alle um die anderen Gärten? Habt ihr nicht gesagt, dass ihr am vierten Tag kommen wolltet?“ 11. Das Mädchen antwortete: „Ich bringe dir etwas zu essen, mein Bruder, und ich bringe Stecklinge, die ich auf meine Beete pflanzen will.“

12. Dann bepflanzte die Frau ihre Beete, bis die Sonne im Westen unterging, und es dunkel wurde. 13. Da sagte der Bruder: „Meine Schwester, es wird bald dunkel, du musst schnell nach Haus zurückkehren, bevor es dunkel wird, der Weg zum Dorf ist weit.“ 14. Sie sagte: „Ja, mein Bruder, ich möchte nur diese Setzlinge noch pflanzen.“ 15. Bald begannen die Grillen zu zirpen und es wurde dunkel. Der Mann erinnerte sie noch ein zweites Mal daran schnell zu gehen. 16. Aber sie sagte: „Mein Bruder, jetzt wird es dunkel, und ich kann nicht allein in das Dorf zurück gehen. Bin ich nicht deine jüngere Schwester, die du liebst? 17. Lass mich in einem Teil deiner Hütte schlafen. Morgen früh werde ich nach Hause zurückkehren.“

18. Dann ließ der Mann seine Schwester in der Hütte schlafen, aber er teilte den Raum in zwei Teile, einen Teil für sich und den andere Teil für das Mädchen, denn seine Schwester war bereits erwachsen. 19. Die Frau kochte das Essen, und nach dem Essen schliefen sie in der Hütte, jeder in seinem Teil. 20. Um Mitternacht schlief der Mann, da kam das Mädchen und legte sich zu ihm und drängte ihn, Geschlechtsverkehr mit ihr zu haben. 21. Die Frau sagte: „Warum berührst du meinen Körper nicht? Ist mein Körper nicht schön und mein Gesicht nicht hübsch? Warum nimmt mein Bruder nicht, was ich ihm anbiete? 22. Lass mich nur dieses eine Mal Sex mit dir haben. Tröste mein Herz, das so einsam ist.“

23. Endlich hatte sie den Mann verführt und sie schliefen zusammen in dieser Nacht bis zum nächsten Morgen wie ein Ehepaar. 24. Am Morgen stand das Mädchen sofort auf und bereitet Nahrung für sie und dann ging sie sofort in den Garten und pflanzte. 25. Der Mann saß noch in seiner Hütte. Er legte allen Schmuck von seinem Körper ab. 26. Dann rieb er sein Gesicht und den ganzen Körper mit Asche ein und schnitt sein rechtes Ohr ab. 27. Während er in seiner Hütte saß, sang er ein Lied über seine Situation und seine Zukunft.

28. Als er in seiner Hütte saß und sang, kamen seine Frauen und Kinder in den Garten. 29. Sie kamen schon früh am Morgen, weil sie bemerkt hatten, dass die junge Frau abends nicht aus dem Garten zurückgekommen war, wo ihr Mann zurzeit lebte. 30. Sie brachten das beste Essen, das sie für ihren Mann vorbereitet hatten, weil er vier Tage allein im Garten geblieben war. 31. Als sie kamen und die Lage ihres Mannes erkannten, schnitten auch sie jeder sein rechtes Ohr ab und trauerten um ihren Mann. 32. An diesem Abend wussten bereits alle Leute im Dorf, was geschehen war, weil das Mädchen in dieser Nacht nicht im Dorf geschlafen hatte. Sie fragten alle Leute, wo das Mädchen ist und wo es geschlafen hat. 33. Dann wussten sie, dass sie mit ihrem Bruder allein im Garten geschlafen hatte. 34. Am Nachmittag kamen alle Männer aus dem Dorf und sie fesselten die beiden Geschwister mit Seilen und brachten sie ins Dorf. 35. Am folgenden Tag wurden die beiden Geschwister getötet und ihre Leichen in den Fluss Palum-Huha geworfen.

Diese Geschichte erklärt vier Regeln für die sozialen Ordnungen und das Verhalten der Menschen in der Kultur. (1) Die erste Regel betrifft eine junge Frau, die lange Zeit nicht verheiratet ist. In der Kultur der Yali wird eine solche Frau, wenn sie dann auch noch bei ihrer Familie lebt, nicht gut angesehen. Man ist überzeugt, dass sie Probleme in die Familie bringt, zum Beispiel, dass sie von anderen Männern belästigt wird und so Konflikte in der Gesellschaft verursacht, wie in dieser Geschichte. (2) Die zweite Regel: die Ablehnung eines Heiratsantrags eines Mannes. Es wird in der Gesellschaft sehr negativ angesehen, wenn eine Frau wiederholt Heiratsanträge von Männern nicht akzeptiert. Die Folge kann sein, dass man dieser Frau und ihrer Familie bei besonderen Problemen nicht mehr helfen will, zum Beispiel

bei Krankheit, Hunger und Unfällen. (3) Die dritte Regel betrifft Inzest: Inzest ist eine schwere Straftat in der Kultur der Yali. Inzest verletzt die religiösen Vorschriften und die soziale Ordnung in der Gesellschaft. Wenn Inzest geschieht, ist man überzeugt, dass der sozialen Zusammenhalt und das Vertrauen untergraben werden, dass die Gesundheit der Menschen und die Fruchtbarkeit der Felder Schaden nehmen. (4) Die vierte Regel: Ein Verstoß gegen das Inzesttabu wird mit dem Tode bestraft. In der Erzählung wurden der Mann und seine Schwester getötet und ihre Leichen in den Fluss geworfen. Die Familie des Mannes wurde verlassen und gesellschaftlich geächtet.

Dann erklärte mein Vater das Lied, das der Mann gesungen hatte, um zu erzählen, was geschehen war, wie folgt:

Sini Nr. 5: Pabi fahet

Palu Peyon: Panalen Tindiltisi

Nare-o hindi aniyen sehenteg o
 Nerek-o hunggul aniyen wehenteg o
 Nit ereket-ereket ik ahum sup uhuken
 Ik Palum Huha amburim
 Nit ereket-ereket ik ahum sup uhuken
 Palum Huha ambirim
 Eye haye weyo ii yiyi yio
 Yuwe haye weyoi yiyi yio

Lied Nr. 5: Das Inzestlied

Gesungen von Palu Peyon aus Panal

Mein Bruder, dein Herz ist hart.
 Meine Schwester, du bist starrköpfig,
 wir sind Geschwister, sie werfen uns in den Palum-Huha Fluss,
 die Strömung bringt uns bis an die Mündung von Palum-Huha,
 wir sind Geschwister, sie werfen uns in den Palum-Huha Fluss,
 die Strömung bringt uns bis an die Mündung von Palum-Huha.
 Ach! Es tut mir so leid.
 Ach! Es tut mir so leid.

Der Text des Liedes beschreibt, dass die junge Frau ihren Bruder zwingen will, trotz des strengen Verbots mit ihm sexuell zu verkehren. Der Satz *nerek hunggul aniyen* ‚meine Schwester, dein Kopf ist hart‘ zeigt, dass das Mädchen fest entschlossen ist, die verbotene Sache zu tun. Der Satz *nit ereket ereket ik ahum sup uhuken...* bedeutet: ‚wir, Bruder und Schwester, uns wird man töten und in den Fluss Palum-Huha werfen, die Strömung wird uns davon tragen‘. Der letzte Satz beschreibt die Situation der anderen Männer im Dorf, nachdem bekannt wurde, was geschah.

Mein Vater erklärte, dass die Geschichte uns zum Nachdenken bringen soll, damit wir beim Umgang mit unseren „Schwestern“, den Frauen in unserer Moiety-Gruppe, vorsichtig sind. Er sagte, wenn Frauen etwas Bestimmtes im Sinn haben, agieren sie sehr schnell, schneller als Männer. Die Männer überlegen und wägen ab, wenn sie eine Entscheidung treffen müssen. Wenn die Schwestern lange unverheiratet sind, ist das nicht gut. Man muss früh einen Partner für sie finden, damit sie bald eine Familie haben. Alle Männer und Frauen sind gleich, man soll nicht auf das schöne Gesicht und die Schönheit des Körpers der Frau oder des Mannes schauen,

sondern auf das Herz und ihren Fleiß. Die Schönheit des Körpers einer Person ist keine Garantie für Glück in der Familie. Dann beschrieb mein Vater die Kategorien von Personen, mit denen man wegen der Taburegeln keinen Geschlechtverkehr haben darf.

Das Inzesttabu (*pabi*) in der Kultur der Yali lässt sich in zwei Kategorien einteilen, nämlich: (1) Sexueller Verkehr und Heirat mit allen konsanguinen Verwandten (Blutsverwandten) mütterlicher- und väterlicherseits ist verboten. Übertretung dieses Verbots hat in der Regel die Tötung der Straftäter zur Folge. Bei Verletzungen des Tabus mit Verwandten mütterlicherseits gibt es Ausnahmen, sie können auch aus dem Dorf vertrieben werden. Denn die Verwandten der Mutter gehören in der Regel der anderen Moiety an. (2) Allen Klanen in der gleichen Moiety ist sexueller Kontakt grundsätzlich verboten (Siehe Seite 259-261).

Bei Verletzung der Verbote gibt es zwei Formen von Bestrafungen: (1) Die Todesstrafe, die Leichen werden in einen Fluss geworfen. (2) Die Straftäter und alle ihre Verwandten müssen im Rahmen eines Ritus ihren ganzen Körper mit Schweinekot einreiben und dann zusammen Schweinekot essen. Ich gebe noch einige Erklärungen zu der Durchführung der Bestrafung in der Vergangenheit.

2. 1. Todesstrafe

Die Todesstrafe: Wenn die Straftäter (Mann und Frau) mit Gewissheit identifiziert wurden, wurden sie sofort festgenommen und in einem kleinen Haus eingesperrt. Das Haus wurde von bewaffneten Männern bewacht, um eine Flucht zu verhindern. Die *hal inap* (Singular: *hal ahun*), Heiler und Kenner der wichtigen Riten zur Erhaltung von Gesundheit und Fruchtbarkeit der Menschen und Gärten, bereiteten dann einen besonderen Ritus für die Reinigung vom Schmutz der Tabuverletzung vor.

Es wurde ein Tag festgelegt, an dem niemand das Dorf verlassen durfte. Am frühen Morgen wurde ein Bruder von jedem der beiden Straftäter (*pabiyon*) geholt. Gleichzeitig holten andere Männern die Straftäter – die Hände mit Rattan gefesselt - und stellten sie am Ufer des Flusses auf, wo die Strömung sehr schnell ist. Inzwischen hatten die *hal inap* ein Sakralschwein getötet und das Blut in Blätter gewickelt und es auch ans Flussufer gebracht.

Die beiden Straftäter mussten auf einen möglichst hohen Stein am Ufer des Flusses treten, dann befahlen die Männer den Brüdern, einen ersten Pfeil auf die beiden Tabuverletzer abzuschießen. Die Brüder bedeckten ihre Augen mit Blättern, weil sie traurig waren. Sie weinten, und dann verletzten sie ihre Geschwister ein wenig im Arm oder Bein, so dass ihr Blut

fließen konnte. Dann sagten sie „*Nare an hare nindimu famen hinggarehen sirikinteg. An hare nine eleg hibil amon te. An hare nindi eyahe pehuk anggolo wereg. Nare hunggale selek toho laluruk siyuk.*“ Bedeutet: „Ich liebe dich meinen Bruder. Aber du hast dies selbst getan. Ich habe keine Macht, um auf deine Seite zu treten. Ich werde immer an dich denken, mein ganzes Leben lang. Auf Wiedersehen, und gehe hin in Frieden, mein Bruder.“ Dann traten sie mit Trauer und Tränen zurück. Darauf kamen die anderen Männer, schossen ihre Pfeile auf sie ab und warfen ihre Leichname in den Fluss.

Die *hal inap* führten dann die Riten durch. Sie gossen das sakrale Schweineblut in den Fluss und auf die Erde. Sie machten auch einen kleinen Zaun aus Zweigen und Stöcken und bedeckten ihn mit Blättern. Damit wollten sie die Tür für die Geister der Tabuverletzer schließen. Sie rieben auch Schweineblut und Fett an diese Absperrung. Dann sangen sie ein besonderes Lied und kehrten ins Dorf zurück.

Mein Vater erklärte, dass die eigenen Brüder die Tabuverletzer zuerst verwunden mussten, damit ihr Blut heraus floss. Denn ihr Blut wurde schon als verflucht betrachtet und die Blutflecke konnten das ganze Leben der Gesellschaft im Dorf zerstören. Daher durfte kein Blut auf den Boden fallen. So musste die Tötung direkt am Flussufer vollzogen werden. Auch ihre Geister durften nicht in ihr Heimatdorf zurückkehren. Daher war der besondere Ritus am Flussufer erforderlich.

2. 2. Schweinekot essen

Wenn jemand gegen das Inzesttabu verstoßen hatte und die Verwandten sich einig wurden, den Vollzug der Todesstrafe abzuwenden, gab es eine Alternative. Alle Verwandten mussten sich gemeinsam einem Ritus unterwerfen, bei dem sie alle Schweinekot verzehren mussten.

Außerdem mussten sie ein Schwein stellen, damit die Entfernung des Blutes rituell vollzogen werden konnte. Die Verwandten des Mannes und der Frau mussten sich auf dem Dorfplatz versammeln. Ihr ganzer Körper musste mit Schweinekot eingerieben werden, nur die Augen blieben frei. Inzwischen hatten die *hal inap /usa inap* zwei Schweine getötet. Schweinefett und -blut wurden in speziellen Blättern zu einem großen Bündel zusammengebunden und im oberen Teil des Dorfes platziert. Der Kot aus Magen und Därmen der Schweine, vor allem der bitterste Teil wurde den Verwandten zu essen gegeben. Das ganze Dorf wurde Zeuge dieses Aktes.

Danach rollten einige Männer mit den *hal inap* das vorbereitete große Bündel singend und tanzend an das Flussufer. Dabei schossen sie immer wieder ihre Pfeile auf das Bündel ab. Das Bündel wurde in den Fluss geworfen. Die *hal inap* machten eine kleine Hütte aus Zweigen und Blättern mit einem Ausgang als Tür. Im Inneren der Hütte lagen Blut und Fett und auch die Tür wurde mit Schweineblut bestrichen, dann wurde sie geschlossen. Damit war symbolisch das schmutzige Blut der beiden Straftäter aus dem Dorf und aus der Gemeinschaft entfernt.

Nach dem Glauben der Menschen damals erzürnte die Verletzung der Regeln die Geister der Ahnen. Diese brachten dann eine Katastrophe über das Dorf: Die Gärten wurden unfruchtbar, die Menschen litten Hunger, die Frauen brachten kleinwüchsige und ungesunde Kinder zur Welt, die Schweine magerten ab und starben, die Feinde waren im Krieg überlegen und die hilfreichen Ahnengeister blieben fern (Richardson 1977). Auch die Menschen wurden krank, die Zähne brachen ab, die Körper wurden mager und ungesund, die Beine wurden schwach und lahm, die Genitalien wurden groß und ungesund und alle Mängel und Schwächen wurden an die Nachkommen weitergegeben. Moderne Genetikexperten haben gezeigt, dass Inzest bei den Nachkommen zu bestimmten Krankheiten führen kann. *Contemporary genetics indicates that nuclear family inbreeding has deleterious effects on offspring as a group, expressed in the form of higher morbidity, i.e. congenital illnesses and higher mortality rates* (Barnard and Spencer, 2010: 371). Damit ist deutlich, dass *pabi* ernsthafte und komplexe Folgen für eine Gemeinschaft haben kann.

Als ich noch im Dorf lebte, erzählte mein Vater, dass er als einflussreiches Oberhaupt in zwei verschiedenen Dörfern bei Inzestvergehen vermittelt habe, so dass kein Blutvergießen stattfand. In Sali hatte ein Mann des Klans Pahabol sexuellen Verkehr mit einer Frau des Klans Halerohon. Beide Klane sind in der Moiety-Gruppe *Winda*. Damit hatten sie das Inzesttabu verletzt, obwohl sie keine Blutsverwandten waren. Die Form der Bestrafung in diesem Fall war, dass der Mann eine Anzahl von Schweinen an die Verwandten der Frau und an die Dorfgemeinschaft zu zahlen hatte. Damit wurde das Problem für beendet erklärt. Der zweite Fall geschah in Seherek, einem Dorf in Werenggikma. Ein Mann aus dem Klan Weinang heiratete eine Frau des Klans Nilambo. Beide Klane gehören der Moiety-Gruppe *Winda* an. Als Strafe mussten sie einige Schweine an das Dorf zahlen, dann wurden sie aus dem Dorf vertrieben. Heute leben sie noch als ein Ehepaar in Tangumsili, einem Dorf im Habiye-Tal.

Ein anderer Kasus geschah in Tangumsili. Dort hatte ein Mann sexuellen Verkehr mit seiner eigenen Mutter. Der Mann gehörte dem Klan Wasage an und seine Mutter dem Klan Kosai. Auch sie mussten einige Schweine an die Dorfgemeinschaft zahlen. Dann galt das Vergehen als gesühnt. Im Dorf hörte ich oft die Menschen sagen: „*Hun pohlmon mel wene tu*

hi taruk lamiyek. Wene hinaruk fano roho, wene hininggik ani rohon hilaruk lamiyek. Amuk hahen te hun selebon. Wene tuwen hinalili wat haptisimu.“ Diese Sätze bedeuten: „Dankt Gott im Himmel und dem Evangelium. Kommt fleißig in die Kirche, haltet die Botschaft fest. Gebt in der Kirche eine gute Kollekte. Diese Botschaft hat dich gerettet.“ Wenn dies früher geschehen wäre, wären sie getötet und in den Fluss geworfen worden. Das zeigt, dass heute die genannten Strafen nicht mehr praktiziert werden. Nachdem 1961 die Missionare kamen, hat sich viel geändert. Allerdings gilt das Inzesttabu noch immer, Geschlechtsverkehr und Heirat innerhalb der gleichen Moiety-Gruppe sind noch verboten. Als Anthropologe, der als Yali aufgewachsen ist, halte ich die Moiety-Regeln für gut. Sie sollten auch in Zukunft beachtet werden. Die früher praktizierte Todesstrafe halte ich aber nicht für angemessen.

3. *Nami* - Mutterbruder und *namloho* - Sohn der Schwester

Das Wort *nami* bezeichnet den Mutterbruder und seine männlichen Kinder, die Schwester der Mutter ist *nomum*. Das Wort *namloho* bezeichnet nicht nur den eigenen Sohn, sondern auch den Sohn der Schwester, und *nahaloho* bezeichnet die eigene Tochter sowie die Tochter der Schwester. Darüber hinaus werden auch die Kinder des Bruders und die Kinder von Vaters Bruder mit *nahaloho* und *namloho* bezeichnet. *Namloho* und *nahaloho* werden auch häufig von der Elterngeneration für die Kindergeneration ganz allgemein gebraucht. Aber ich beschreibe hier nur ein Verwandtschaftsverhältnis, nämlich den Gebrauch von *namloho* und *nahaloho* für die Kinder der Schwester.

In unserer Kultur ist der Mutterbruder (*nami*) sehr wichtig im Leben jeder Person. Er spielt eine wichtige Rolle für die Kinder seiner Schwester von der Geburt bis zum Tod. Wenn ein Kind geboren ist, bringen Brüder und Schwestern der Mutter Netze, in die das Kind hineingelegt wird. Oft wurde das Kind von den Schwestern der Mutter betreut. Wenn das Kind im Alter von ca. 10 Jahren in das Männerhaus eingeführt wurde (erste Initiation), gab der Mutterbruder seinem Neffen besondere Geschenke wie Pfeil und Bogen als Zeichen der Männlichkeit, ein Schwein, Netze, Sakralsteine, ein Steinbeil und Muscheln als Schmuck als Zeichen für zukünftige Fruchtbarkeit und Reichtum. Bei diesem Initiationsritus spielte der *nami* (Mutters Bruder) die wichtigste Rolle.

Am Tag des Initiationsritus kochten die Eltern ein oder zwei Schweine. Dann versammelten sich die Mutterbrüder und Mutterschwestern und andere Verwandte mütterlicherseits. Sie alle aßen von dem Schwein, weil sie alle zur Kategorie *nami* und *nomum*

gehörten. Der Bruder der Mutter erhielt zusätzlich ein lebendes Schwein (Zöllner 1977: 97-149).

Das Konzept *nami* und *nomum* ist nicht nur auf die leiblichen Brüder und Schwestern der Mutter begrenzt, sondern auch die Kinder des Bruders des Vaters der Mutter (MFBS / MBFD) gehören zur Kategorie *nami* und *nomun*. Selbst Mutters Klan-Mitglieder der gleichen Generation gehören dazu. In der nächsten Generation gehören die Söhne (MBS – *nami*) und die Töchter des Bruders der Mutter (MBD – *nomum*) dazu. Alle diese Personen gehören in diese Kategorie des Verwandtschaftssystems (Peyon 2012: 156). Anders verhält es sich mit den Kindern der Schwester der Mutter und den Kindern der Töchter des Bruders der Mutter, sie sind nicht *nami* und *nomum*. Sie sind Mitglieder anderer Klane in der Linie ihrer Väter, die Bezeichnung für sie ist *nahapliye*. Morgan klassifizierte die Familie in zwei Formen der Beziehung Konsanguinität. ‘*All forms of consanguinity presented in the tables belong to one of two types, the descriptive and the classificatory* (Morgan 1871: 7). Wenn man dieser Klassifizierung des Verwandtschaftssystems mit der Terminologie Konsanguinität und Affinität folgt, dann wäre das Verwandtschaftssystem der Yali dem Typ Omaha zuzuordnen.

Zum Zeitpunkt der *murawal*-Initiation spielte wieder der Mutterbruder eine wichtige Rolle für den inzwischen herangewachsenen Schwestersonn. Er übergibt das so genannte *homanggen*. *Homanggen* ist während der Initiation der Kern der Selbstbestimmung des Individuums für das ganze Leben. Wenn jemand ein Unglück oder eine Krankheit erleidet, spielt die Mutterbruder-Seite wieder eine wichtige Rolle im Heilungsprozess. Der Mutterbruder bringt dem kranken Neffen oder der Nichte bestimmte Nahrungsmittel, und sagt dabei: *Nasuburu anggen tiya namihinteg yahan ari eleg amag. Yahan ari miye nim, nga nim, lisag nim wilip amag.* „Wenn du diese Nahrung gegessen hast, geht die Krankheit sofort von dir weg. Die Krankheit verlässt deinen Körper mit Urin, mit Kot und mit Schweiß.“

Aber die Rolle eines Mutterbruders (*nami*) hat auch materielle Vorteile, das heißt, auch der *nami* erhält von seinem Neffen oder dessen Eltern Geschenke. Zum Beispiel geben seine Schwesterkinder ihm das beste Fleisch und gesunde und große Schweine. Was ein Mutterbruder haben möchte, erbittet er von seinen Neffen und Nichten. Wenn diese seine Wünsche nicht erfüllen, dann könnte er seine Neffen und Nichten verfluchen. Man nennt das *hele paltuk* ‚das Seil durchschneiden‘. Der Fluch äußert sich in bestimmten Symptomen: plötzlicher Austritt von Urin oder Stuhl (Kot), wenn man im Haus sitzt, plötzliche Abmagerung, kränklich werden, die Schweine werden plötzlich krank und sterben. Bei diesen Symptomen weiß man gleich, dass es sich um einen Fluch des Onkels (*nami*) handelt. Dann wendet man sich an den Onkel und

gibt ihm ein Geschenk. Wenn der Onkel dann ein Gegengeschenk gibt, weiß man, dass er den Fluch widerrufen hat.

Ich habe oft gesehen, dass jemand seine Position als Mutterbruder ausnutzt, um wirtschaftlich von seinen Neffen zu profitieren. Ich sah zum Beispiel, dass mein Vater den Brüdern meiner Mutter viele Schweine gab. Er sagte: „Das sind die *wam inggimondo* für dich und deine Geschwister.“ Auch als wir erwachsen waren und an der Universität studierten, gab mein Vater ihnen immer noch Schweine. Er war überzeugt: wenn Mutters Brüder zufrieden sind, dann würden unsere Studien erfolgreich sein, wir würden nicht krank werden. (zu *inggimondo* siehe Seite 179)

Als ich Kind war, lebte ich oft bei meinen Großeltern, meinen Tanten und Onkeln in ihrem Dorf. Einmal haben sie ein Lied gemacht und mit diesem Lied von meinen Eltern Schweine gefordert. Der Text des Liedes war wie folgt:

Sini Nr. 6: Wam kino

Siri Peyon: Wanggulamen Tindiltisi

Hun niyonen weneg nutukmu re
He hina nibil alen o
he hinan weneg nutukmu re
hun niyon nibil alen o
huhali ilmig habuhuk o
Inggiya tuli yihiko
huhali ilmig habuhuk o
Woruwa tali yihiko

Lied Nr. 6: Fordern eines Schweins

Siri Peyon: Erzählung aus Wanggulam

Wenn Vater böse auf mich war,
warum trat Mutter nicht auf meine Seite?
Wenn Mutter böse auf mich war,
warum trat Vater nicht auf meine Seite?
Ich hole mir eure Tuli-Banane,
die Banane an eurem Haus in Inggiki.
Ich hole mir eure Tuli-Banane,
die Banane an eurem Haus in Waruwi.

In den ersten vier Zeilen spricht ein Kind über seine Eltern, die böse auf ihr Kind sind. Die vier folgenden Zeilen schildern die Wut des Kindes, es will sich nämlich die *tuli*-Banane bei ihrem Haus holen. Die *tuli*-Banane ist ein Symbol für ein großes Schwein, das der Familie gehört. In unserer Kultur weiß jede Person schon, dass Schweine oder bestimmte Nahrungsmittel von den Eltern schon für ihre Kinder bestimmt sind, aber dem Onkel (*nami*) des Kindes symbolisch gegeben wurden. In diesem Lied bedeutet der Satz *huhali ilmig-habuhuk*, dass Bananen der Eltern vom Kind übernommen werden.

Zwar hatten damals meine Verwandten mütterlicherseits das Lied gedichtet, aber sie sagten, ich hätte es gemacht. Ich weiß dies alles nicht mehr, ich war noch so klein, dass ich so ein Lied gar nicht machen konnte. Das Lied hat die versteckte Botschaft, dass die Brüder meiner Mutter von meinem Vater in meinem Namen ein Schwein forderten. Sie hatten offenbar ein

großes Schwein in unserem Haus gesehen. Das Schwein hatte mir die Tochter meiner Tante väterlicherseits gegeben. Sie nannte mich Onkel (*nami*), darum hat sie mir das Schwein gegeben. Schließlich gab mein Vater das Schwein den Brüdern meiner Mutter.

Der zweite Kasus ist mein Bruder Lakius. Damals war er ein Kind und machte sein großes Geschäft draußen vor dem Haus. Mein Vater reinigte es immer und schimpfte auf Lakius, dann weinte Lakius, weil er Angst hatte und meine Mutter stellte sich gegen meinen Vater auf die Seite ihres Sohnes. Schließlich ging meine Mutter mit Lakius zu ihrem Bruder und berichtete dies alles ihrem Bruder. Am nächsten Tag gab mein Vater dem Onkel ein großes Schwein, weil er Lakius ausgeschimpft hatte. Meine Mutter machte das immer wieder, damit ihre Brüder immer wieder ein Schwein erhielten. Während dieser Zeit kümmerte ich mich fleißig um das große Schwein, mit den anderen Schweinen wollte ich nichts zu tun haben. Denn ich hatte schon den Plan, dass ich das Schwein kochen und das Schweinefleisch essen wollte. Als das Schwein dem Onkel gegeben wurde, begann ich die Mutter und den Onkel zu hassen. Sie erhielten immer nur Schweine von uns, aber sie gaben uns niemals etwas. Ich protestierte viele Male gegen meine Eltern, besonders gegen meine Mutter. Jeden Tag habe ich das Haus meiner Mutter mit Steinen beworfen. Ich ging auch nicht mehr in das Haus der Mutter, um das Essen abzuholen. Vater sah meine Haltung und sagte: „*Anden aruma hit fahet turuk lahi. Hinamusi inindimu fanoma hit sekolah uhup, tiyangge tiyangge suhup.*“, Was ich tue, tue ich für euch. Wenn eure Onkel im Herzen zufrieden sind, dann könnt ihr eure Schule erfolgreich abschließen, und in der Zukunft etwas mit Erfolg tun’.

Es gibt zwei Arten von Zahlungen an den Mutterbruder, die sich auf die Kinder beziehen: (1) *alepma* mit der Bedeutung ‚Dünger geben‘. Einige Schweine wurden zu verschiedenen Zeiten an den Bruder der Mutter im Namen eines Kindes gegeben. Wenn das Kind größer und älter wurde, übergab es dem Onkel selbst das Schwein. In der Regel gab der Onkel seinem Neffen ein Schwein zurück, aber manchmal war das ein relativ kleines Schwein, kleiner als das, was er erhalten hatte. Es gab auch die Zahlung eines Schweins namens *pulung-angge*, dafür konnte nichts zurückgegeben werden. Man betrachtete dies Schwein als den „Dünger“, mit dem der Onkel gut gestimmt werden sollte, damit das Leben des Kindes gesund, fruchtbar und erfolgreich wurde. (2) *Inggimondo*, das Wort besteht aus zwei Teilen, *Inggi* ‚Hand‘ und *mondo*, das bedeutet hier ‚eine Schuld abtragen‘. *Inggimondo* bedeutet also, die Schuld gegenüber der Mutter und ihrer Familie zu begleichen. Die Eltern des Kindes kochen Schweine und verteilen das Fleisch an alle Verwandten der Mutter. *Inggimondo* kann nur einmal durchgeführt werden. Symbolisch bezahlen sie damit die Hände der Mutter des Kindes. Sie hat das Kind geboren, sie

kümmert sich um das Kind und zieht es auf. Es vergrößert den Klan ihres Mannes. Daher hat der Ehemann mit seinen Verwandten die Verpflichtung, an die Verwandten der Frau zu zahlen.

Als wir die Prüfung in unserer Grundschule abgeschlossen hatten, bekamen wir für eine Woche Urlaub, während wir auf die Ergebnisse der Prüfung warteten. Wir benutzten diese Chance und gingen in den Wald um Baumkängurus zu jagen. Ich hatte schon den Plan, nachdem ich die Prüfung in der Grundschule bestanden habe, würde ich nach Jayapura in die Hauptstadt der Provinz Papua fliegen. Mein Vater hatte den Lehrern zwei Schweine bezahlt und die Lehrer hatten meinem Vater garantiert, dass sie mich in die Schule nach Jayapura senden werden. Während der Urlaubswoche war ich mit meinem Onkel namens Waliya nachts in den Wald gegangen. Wir wollten Baumkängurus jagen. Offenbar war ein anderer Onkel namens Okama schon vorher genau dort auf die Jagd gegangen. Wir wussten nicht, dass jemand vor uns dort war. Als wir dorthin kamen, schoss Okama mit einem Pfeil auf mich und der Pfeil durchbohrte meine rechte Hand. Ich weiß nicht, ob er mich gesehen hatte und ob er absichtlich geschossen hatte oder nicht. Er behauptete, dass er mich nicht gesehen hätte. Er vermutete, dass wir Dämonen waren und keine Menschen. Daher schoss er mit dem Pfeil auf mich.

Da ich verletzt war, schossen Okama und Waliya noch einige Male Pfeile aufeinander ab, aber sie verletzten sich nicht. Dann kehrten Waliya und ich in das Dorf meines Großvaters zurück. Als mein Großvater meine verletzte Hand sah, jagte er seine beiden Söhne Okama und Waliya aus ihrem Haus. Am nächsten Tag ging ich in unser Dorf zurück und am Nachmittag kam Okama zu uns und wollte sich entschuldigen. Mein Vater hatte die Angelegenheit den Evangelisten und Dorfbeamten berichtet, damit Okama mir Entschädigung zahlen sollte. Aber ich wollte nicht, dass er bestraft wurde, weil er sich entschuldigt hatte. Okama und Waliya waren auch meine zwei liebsten Onkel, wir waren immer zusammen und haben immer miteinander gespielt. Aber mein Vater und die anderen Verwandten väterlicherseits bestanden auf einer Entschädigung. Ein paar Tage danach flog ich zu der Schule nach Jayapura. Drei Jahre später kam ich im Urlaub zurück ins Dorf. Da erzählte mein Vater, dass Okama bereits ein Schwein übergeben hatte. Dieses Schwein wurde *ahambut* genannt, ‚die neue Haut über einer Wunde‘. Die *ahambut* verschließt die Wunde, so dass die Wunde geschützt ist.

2011 war ich in meinem Dorf in Urlaub. Da kam Okama zu mir nach Hause und ich erzählte, dass ich in Deutschland studieren möchte. An diesem Abend kochte er ein Schwein und er lud die Evangelisten ein, dass sie für mich beten. In der Kirche wurde Geld für mein Studium in Deutschland gesammelt. Am nächsten Tag kochte ein anderer Mutterbruder namens Inait heimlich ein Schwein und brachte das ganze gekochte Schwein zu mir nach Haus. Ich war nicht zu Hause. Als ich nach Haus kam, fand ich das Schweinefleisch. Er sagte, dass dies

Schwein der Schlüssel ist, den Weg nach Deutschland zu öffnen. „Du isst dieses Fleisch und wirst dadurch stark. Gott öffnet deinen Weg, in Deutschland zu studieren. Ich warte hier auf dich, bis du wieder aus Deutschland zurückkommst. Die Deutschen kamen bereits zu uns, um das Evangelium für uns zu bringen. Sie sind unsere Geschwister. Du wirst zu ihnen gehen und sie werden dich akzeptieren. Dieses Schweinefleisch kannst du in keiner anderen Form zurückgeben, nur mit deinem Dokortitel, den ich hier in diesem Haus erhalten werde.“

Der Satz „ich werde deinen Dokortitel in diesem Haus erhalten“, hat seine eigene symbolische Bedeutung. Wenn ich mein Studium abgeschlossen habe und zurück nach Hause komme, will er ein Fest für mich machen. Im Dezember 2016 erzählte meine Mutter, dass mein Onkel Inait sein neues Haus bereits gebaut hat und schon einige Schweine bereit hält als Vorbereitung auf das Fest für mich. Er behauptete, dass ich nur ihm gehöre, und er verbot seinen anderen Geschwistern sich einzumischen.

Die Rolle des Mutterbruders im Verhältnis zu seinen Neffen und Nichten bleibt bis zum Tod. Wenn ein Mann gestorben ist, müssen seine Kinder und andere Verwandte väterlicherseits Schweine an die Verwandten mütterlicherseits übergeben. Die Schweine gelten als Zahlung auf den Kopf des Toten, *ap sum* genannt. Aus Anlass des Todes werden von vielen Seiten, von Verwandten und Bekannten, Schweine hergebracht, die Kosten der Trauerfeier zu decken. Auch die Verwandten mütterlicherseits bringen Schweine und andere wertvolle Gegenstände, die mit den Familien der Toten ausgetauscht werden. Jeder Beitrag wird genau registriert, denn alle Beiträge sind Verbindlichkeiten (*paleg-angge*) und die Familien der Toten müssen später alles in irgendeiner Form zurückzahlen.

Am dritten Tag nach dem Tod wird das so genannte Fest *ap-sum* begangen. Viele Leute, sowohl Verwandte wie andere, bringen Schweine und andere wertvolle Gegenstände. Bevor sie das alles untereinander verteilen, wird ein Schwein oder Geld als Spende für die Kirche bestimmt. Dann werden die Verwandten mütterlicherseits bedacht und erhalten Geschenke. Jedes Geschenk der Verwandten mütterlicherseits muss mit einem größeren Wert zurückgezahlt werden. Wenn zum Beispiel ein Onkel 50 Euro brachte, müssen ihm 80 Euro zurückgegeben werden. Außer dem, was getauscht wird, müssen einige Schweine den Verwandten mütterlicherseits (*nami*) gegeben werden. Die Schweine nennt man *wam pulung-angge*, (*wam*, ‚Schwein‘, *pulung*, ‚schnitte‘ und *angge*, ‚Suffix‘) für diese Schweine wird nichts zurückgegeben. Sie sind eine Entschädigung für den Toten. Nachdem festgestellt wurde, dass alle Verwandten mütterlicherseits Geschenke erhalten haben, werden einige Schweine gekocht und gemeinsam gegessen.

Es gibt ein zweites Konzept von *nami*, das außerhalb des Kontexts der familiären Beziehungen - wie sie oben dargestellt wurden – liegt. Manchmal werden bestimmte Personen als *nami* angesprochen, weil sie eine besondere Rolle haben. Zum Beispiel, wenn ein Mann in einem Krieg bedroht war und ein anderer ihn vor dem Tod gerettet hat. Solche Ereignisse schaffen Beziehungen, die auf der Ebene *nami* und *namloho* kategorisiert werden können. Manchmal wird folgender Satz gebraucht: *nami windat nasuhon*, bedeutet ‚mein Onkel, der mich gerettet hat‘. Hier bezeichnet *nami* eine persönliche Beziehung.

Im Fall eines Krieges zwischen zwei Dörfern kommt es vor, dass ein drittes Dorf der einen Seite zur Hilfe kommt. Dieses dritte Dorf konnte als *nami* angesehen werden. Dadurch wurden die Beziehungen zwischen diesen Dörfern gefestigt und lange Zeit aufrechterhalten. Ich habe bereits über ein Dorf berichtet, das von einer Katastrophe betroffen war, weil bei der Durchführung des *murawal*-Ritus unabsichtlich ein Fehler gemacht worden war. Das Dorf, das in diesem komplizierten Fall helfen konnte, wurde als *nami* angesehen. Man glaubte, dass diese Menschen sie vor dem Tod beschützt und gerettet hatten. Man nannte diese Gruppe auch *seye wat nasuhon*. *Seye* bedeutet ‚Schutzzeichen‘ oder ‚Verbotszeichen‘. So bedeutet der Satz *seye wat nasuhon* ‚diejenigen, die das Schutzzeichen für uns errichtet haben‘. *nami* in diesem Zusammenhang bezeichnet keine persönliche Beziehung, sondern einen kommunalen Kontext. Ein bestimmtes Dorf kann für ein anderes Dorf als *nami* klassifiziert werden.

Zwischen den Dörfern des Yahuli-Tals und des Sibi-Tals herrschte über Generationen Krieg. Es gab viele Tote. Das Dorf Tanggiyam – etwa in der Mitte zwischen Yahuli und Sibi gelegen – war neutral und wurde von beiden Kriegsparteien als *nami* angesehen. Da es immer wieder in von den Kriegshandlungen betroffen war, nutzte es seine Autorität als *nami*, um einen Frieden zwischen den beiden feindlichen Seiten zu vermitteln.

Solche Ereignisse führten dazu, dass sich intensive Beziehungen in vielen Aspekten bildeten, zum Beispiel durch Handel, Heirat, Besuche und Einladungen zu Tanzfesten hin und her. Diese Beziehungen festigten sich mit der Zeit.

Als die Missionare Siegfried Zöllner und Willem Vriend zum ersten Mal im Dorf Piliyam ankamen, hatten sich die Yali auf beiden Seiten des Wegs aufgestellt, um die Fremden zu empfangen. Sie begrüßten die Missionare mit den Worten ‚*nami wa nami wa*‘, was bedeutet ‚willkommen, mein Onkel‘. „Dann betraten wir eine Lichtung und vor uns stand eine Phalanx von über 100 Kriegern. Schweigend, unbeweglich und mit starren Gesichtern, Pfeil und Bogen in der Hand, schauten sie uns an. Wir blieben stehen. Sollte das eine freundliche oder feindliche Begrüßung sein? Polaimakwe raunte mir zu: „Los, geh!“ Wim und ich gingen auf die Leute zu und streckten ihnen die Hände entgegen und riefen ‚*Nori, nori!*‘“ Inzwischen hatten wir diesen

Gruß immer wieder gehört und glaubten, dass wir damit nichts falsch machen konnten. Dann rief einer: „*Nami, nami!*“ und alle fielen ein und riefen: „*Nami, nami!*“ Als sie Yoku, Maban und Mambrisauw begrüßten, riefen sie: „*Nunggul, nunggul!*“ (Zöllner 2013: 75).

Aus drei Gründen haben die Menschen damals die Missionare mit dem Wort *nami* begrüßt. (1) Die Yali haben besonderes Vertrauen in die Geschichten ihrer Kultur. Die Vorfahren haben ihnen mitgeteilt, dass ein Teil von ihnen schon damals an einen weit entfernten Ort gegangen ist, aber in der Zukunft eines Tages zurückkehren wird. „Sie sind unsere Verwandten und sie sind ganz normale Menschen, wenn sie zurückkommen, müssen sie freundlich empfangen werden.“ Man sagte: *ap suhulik wamuhubon ari*, ‚es sind diejenigen, die zurückkommen werden‘. (2) Die Yali hatten schon weiße Menschen im Balim-Tal gesehen, die mit Flugzeugen gekommen waren und christliche Mission angefangen hatten. Durch ihre Anwesenheit im Balim-Tal hatten einige Kriegsparteien in diesem Bereich schon Frieden geschlossen, zum Beispiel die Stammesgruppen Mukoko und Ogika. Die weißen Menschen übergaben den Leuten im Balim-Tal auch Geschenke, die als sehr wertvoll und nützlich angesehen wurden. (3) Damals gab es Feindschaft zwischen den Menschen aus Piliyam und Waniyok. Daher gab es einerseits die Hoffnung, durch die Anwesenheit der Missionare könnte ein Friedensschluss wie im Balim-Tal zustande kommen. Andere wiederum hatten die Erwartung, dass die beiden Missionare auf der Seite von Piliyam kämpfen und ihnen gegen ihre Feinde aus Waniyok helfen werden.

Diese drei Ansichten beziehen sich auf die Schutzfunktion, auf Sicherheit und Frieden. Darum fügten sie die Missionare in ihr Konzept von *nami* ein. Noch heute sagen die Yali, dass die Missionare ihre *nami* sind, weil die Missionare die Sicherheit und Frieden in ihr Leben gebracht haben. Auf dem Hintergrund der Kriege und Feindseligkeiten in der Vergangenheit ist diese Veränderung noch immer deutlich zu spüren.

D. Bedeutung und Wert des Schweins

In unserer Kultur spielt das Schwein wie bei den anderen Stämmen im Bergland in Neuguinea eine sehr wichtige Rolle im Leben der Menschen. Neben Süßkartoffeln und Taro hat das Schwein einen hohen Wert im Wirtschaftssystem. Es kann nicht vom Leben der Menschen getrennt werden, weil es fast alle Konflikte im Leben der Menschen und viele Probleme lösen kann.

Die Schweine werden auf ganz besondere Weise gepflegt. Wenn die Ferkel etwa drei Monate alt sind, werden sie von der Muttersau getrennt. Dann tragen die Frauen die Ferkel in ihren Netzen oder auch auf ihrem Arm, damit sie zahm und zutraulich werden. Man nennt das *wam il watuk*, Zähmen des Schweins. In dieser Zeit füttern sie das Schwein mit ihren Händen. Dabei halten sie das Ferkel auf ihrem Schoß und füttern es wie ein Kind. In der Nacht legen sie die Ferkel in ein Netz, das mit Blättern gefüllt ist, so dass das Schwein ein Gefühl der Wärme hat. Das Netz mit den Ferkeln wird in einer Ecke im Haus aufgehängt. Während dieses Zähmungsprozesses bekommen die Ferkel manchmal einen eigenen Namen, je nach Wunsch des Eigentümers. Wenn das Schwein zahm und folgsam geworden ist (*il wareg*), kennt es seinen Besitzer und folgt ihm, wohin er (oder sie) auch geht. Der Besitzer ruft den Namen des Ferkels und das Ferkel folgt ganz einfach, es erkennt die Stimme der Frau, der es gehört. Wenn die Frauen im Garten arbeiten, werden die Ferkel mit einem Seil unter einem Baum in der Nähe des Gartens angebunden. Das Seil heißt *kumbi*. Manchmal dürfen die Ferkel auch frei im Garten laufen, um sich selbst zu ernähren.

Wenn das Schwein größer wird, macht man in der Ecke des Hauses eine Abtrennung, einen kleinen Schweinestall, genannt *kangkok*. Schließlich wird ein eigener Schweinestall hinter dem Haus der Familie gebaut. Jeder Stall ist je nach der Zahl der Schweine in kleine Räume aufgeteilt. Jeden Morgen werden die Schweine in ein eingezäuntes Gehege gebracht. Das Gehege wird *wam lehet* genannt, bedeutet ‚Zaun für das Schwein‘. Das Gehege wird für alle Schweine der Dorfgemeinschaft genutzt. Das Gehege kann mehrere Hektare groß sein. Den ganzen Tag suchen die Schweine ihr Futter im Boden, und am Nachmittag sammeln sie sich am Ausgang des Geheges. Jede *yowi*-Gemeinschaft hat ihren eigenen Ausgang, die Schweine kennen ihn. Wenn die Leute aus den Gärten zurückkehren, öffnen sie die Türen und die Schweine steuern direkt auf ihre jeweiligen Ställe zu.

Wenn ein Schwein fehlt, ruft der Besitzer den Namen des Schweins mit den Wörtern „*te te bur bur te*“ und wenn das Schwein die Stimme hört, kommt es direkt zu seinem Besitzer. Jedes Schwein kennt die Stimme seines Besitzers. Ich habe immer gesehen, dass die Schweine ihre Ohren hoben und spitzten, um die Stimmen richtig zu erkennen. Das Schwein antwortet sofort aus der Ferne und läuft dann in die Richtung der Stimme. Umgekehrt, wenn das Schwein die Stimme eines anderen Menschen hört, bewegt es sich in eine andere Richtung und versteckt sich.

In der Regel gibt es im Dorf einen sakralen Ort, der eine Art Zentrum für die Schweine ist. Er hat seine eigene Geschichte und wird *wam ambuk* genannt, ‚Ursprung des Schweins‘. Man glaubt, dass *wam ambuk* die Fruchtbarkeit der Schweine garantiert. Früher wurde an

diesem Ort im Rahmen eines besonderen Ritus sakrales Schweinefett eingegraben. Die Männer, die dies Ritual durchgeführt haben, hatten eine Rolle als Garanten der Fruchtbarkeit und des Wohlstands für das Dorf. Hier zeigt sich die Einheit der Beziehungen zwischen den Menschen, Vorfahren, Schweinen mit ihrer natürlichen Umwelt.

Ich sah oft meine Eltern mit ihren Schweinen sprechen, wenn sie sie fütterten. Sie ermahnten die Schweine, dass sie nicht aus dem Stall oder dem Gehege ausbrechen sollten, vor allem nicht in die Gärten anderer Leute gehen. Dann würde man uns verklagen und wir müssten bezahlen, wir hätten aber nichts in der Hand. Wenn die Schweine das hörten, küssten sie die Hände meiner Mutter, und dann wurden sie gefüttert. Oft saßen wir auf dem Hof vor dem Haus, dann kamen die Schweine und legten ihren Kopf auf unsere Füße. Manchmal kamen andere Schweine und spielten mit uns, so, wie sie oft mit ihren Besitzern spielten. Es gibt auch Schweine, die häufig in die Gärten einbrechen und die Beete zerstören. Sie gelten nicht als gute Schweine und müssen deshalb entfernt werden. Man gibt sie jemand anderem oder schlachtet, kocht und verzehrt das „ungehorsame“ Schwein.

Wenn ein Schwein geschlachtet und gekocht werden sollte, holten die Frauen das Schwein aus dem Stall und banden es mit einem Seil im Hof fest. Dann gaben sie ihm noch die besten Süßkartoffeln und sagten etwas dabei. Ich hörte meine Mutter folgende Worte sagen: *nehe/nare suburu tu amin. Hahum ani roho, huban ani roho, kemangge fahet. Kalem te yat kalem lamihin. Huwag fano roho lalu. Hindimu iba yatil la fug. Hindi wirik amag.* Bedeutet: „Mein Bruder/ meine Schwester, iss du diese Nahrung, um deinen Magen zu füllen, damit dein Körper stark wird. Es ist Nahrung für unterwegs. Denn heute gehst du einen weiten Weg. Geh gesund und friedlich. Sei nicht traurig und weine nicht. Dein Herz sei stark.“ Wenn sie diese Worte sagte, weinte meine Mutter immer, denn sie war traurig wegen des Schweins, für das sie lange gesorgt hatte. Manchmal sangen die Frauen Lieder, in denen sie über ihre Schweine erzählten, und wenn sie sangen, haben sie immer geweint.

Mit den Worten und Melodien der Lieder wollten sie die Seele der Schweine an ihren Bestimmungsort geleiten. Sie meinen, dass die Seelen der Schweine auch an den Ort der Totengeister gehen. Man meinte, irgendwann einmal würden sich die Seelen der Schweine in einen Menschen verwandeln. Wenn man selbst starb, würde man den Seelen der Schweine begegnen. Wenn man seine Schweine nicht gut behandelt hat, wird man eines Tages daran erinnert und muss sich schämen.

Danach wird das Schwein mit einem Pfeilschuss getötet. Der Schütze zielt auf das Herz und versucht es sofort tödlich zu treffen. Der Pfeil muss sofort wieder aus der Wunde herausgezogen werden. Wenn mehrere Pfeilschüsse erforderlich sind oder die Pfeile im Körper

des Schweins abbrechen und stecken bleiben, werden die Leute wütend. Denn nach ihrem Glauben sind Schweine ein Teil des menschlichen Lebens, darum sollte das Schwein nicht unnötig verletzt werden.

Im Kapitel zwei habe ich bereits beschrieben, warum das Schwein in der Kultur der Yali so wichtig ist. Während des Schöpfungsaktes verwandelte sich damals die Mutter in ein Schwein, ihr Sohn tötete sie gemäß ihrer Anweisung und aus den Teilen ihres Körpers entstanden die Menschen, Tiere, Pflanzen und viele andere Dinge. In ähnlicher Weise entstanden aus den Teilen des Körpers von *Yeli* Berge, Felsen, Flüsse, Pflanzen und Tiere, einschließlich eines Schweins, in das sich *Yeli* verwandelte. Die Schöpfungsgeschichten sind also Grundlage für die Bedeutung des Schweins in der Yali- Kultur. Die Mutter damals, die zum Schwein wurde, hieß *wam maria-ngil-ngil*. Dieser Name, *wam maria*, darf nicht in der Nähe eines Schweins genannt werden. Man meint, wenn man diesen Namen ausspricht und das Schwein zuhört, fühlt es sich peinlich berührt, weil es eigentlich eine Frau ist. Daher können Schweine nicht vom Leben der Menschen getrennt werden.

In ganz Melanesien gibt es ähnliche Vorstellungen. Oft wird das Schwein als Ursprung des Menschen betrachtet. Roy Rappaport erklärt in seiner klassischen Forschung zur Tsembaga Kultur, dass die Tsembaga-Leute glauben, das Schwein sei Vorfahre des Menschen. (Rappaport 1968). Auch in Truku glauben die Menschen, dass das Schwein ein Vorfahre des Menschen ist.

„For the Truku, the distribution of pigs is associated with concepts of ‘gaya’. Generally, gaya means a complex system of social and religious norms related to supernatural beliefs and ancestor worship. It is closely connected to ideas of ancestors spirits, ‘utux’. An ancestor’s ‘spirit wields great authority, having special powers to bless or curse, and to determine the well-being of living relatives.“ (Lin 2015: 41).

Einige Studenten der Anthropologie an der Cenderawasih Universität in Jayapura/Papua aus den Gebieten Ketengban und Okbibat erzählten ebenfalls, dass das Schwein die Herkunft des Menschen ist. Viele Aspekte ihrer Kultur haben komplexe Beziehungen zum Schwein. In der Kultur der Eipo gibt es in einigen Klanen die Vorstellung, dass das Schwein ihr Vorfahre und Ahn ist (Michel 1983:80; Koch 1984:80). Heeschen sagt:

„das Totem verbürgt die Fruchtbarkeit der Erde, so das Schwein, dessen Fett in die Erde eingegraben wird. Samen, Pflanzen, Steinbeil, selbst Menschen entstehen durch magische Berührung des Bodens, und aus Teilen des Totems, das stürzt, stirbt und verwest, entstehen Nutzpflanzen und gute Gartenerde“ (Heeschen 2015: 44).

In der Kultur der Yali ist das Schwein Mittelpunkt vieler Aktivitäten wie Riten zur Initiation, Kommunikation mit dem Schöpfer und mit den Geistern der Vorfahren. Schweinefett wird oft an sakralen Orte und Bergen, besonderen Steinen, Flüssen und Seen rituell niedergelegt. Wie schon berichtet, wird es beim Bau eines sakralen Männerhauses gebraucht. Es gibt Fruchtbarkeitsriten, Heilungsriten, Riten zur Vertreibung von bösen Geistern, die Hunger oder anderes Unglück bringen, Riten zur Planung von Kriegen. In all diesen Riten war das Schwein in zwei Kontexten vorhanden, im Kontext der Riten und im sozialen Kontext der Gesellschaft. Im ersten Kontext kommunizierten die Menschen mit den Ahnengeistern. Sie müssen ihren Vorfahren und den Geistern mit Schweinefett gegenüber treten. Das ist der Kern der Riten. Schweinefett ist das Medium der Kommunikation mit dem Schöpfer und den Ahnengeistern. Der zweite Kontext ist der Aspekt der Gemeinschaft derer, die den Ritus durchführen. Das Schwein wird geschlachtet, gekocht und gemeinsam verzehrt. Damit sind alle am Ritus beteiligt. In der Regel wird mindestens ein Sakralschwein und ein profanes Schwein geschlachtet: Das Sakralschwein, verbunden mit den Riten im Sakralhaus, wird nur von den Männern der *yowi*-Gemeinschaft konsumiert, während an dem Fleisch des profanen Schweins Frauen und Kinder und die ganze Dorfgemeinschaft teilhaben (Peyon 2015: 13).

In dem traditionellen politischen System ist das Schwein ein wichtiges Attribut für den sozialen und politischen Status eines Mannes. Je mehr Schweine er besitzt, desto größer ist sein Ansehen in der Gesellschaft. Ein angesehener Mann kann seine Gesellschaft sozial und politisch mobilisieren, wenn er die wirtschaftliche Stärke dafür hat. Sie folgt aus der Anzahl seiner Schweine.

Wie schon beschrieben, können mit der Zahlung von Schweinen viele soziale Krisen und Probleme gelöst werden, Frieden zwischen verfeindeten Dörfern kann geschlossen werden. In der Neuzeit kommen kirchliche Aktivitäten und die Regierung hinzu, für die Schweine erforderlich sind. Das Schwein ist auch der wichtigste Brautpreis. Wer keine Schweine besitzt, hat manchmal Schwierigkeiten, eine Frau zu bekommen, während ein Besitzer vieler Schweine auch mehrere Frauen heiraten kann. Heute ist das Geld eine neue Kraft, aber es hat noch nicht die Bedeutung der Schweine beseitigt. Viele Menschen zahlen als Brautpreis einen Geldbetrag, aber es müssen einige Schweine hinzukommen.

Heute ist das Schwein zum wichtigsten Kapital in der Bildung geworden. Es ist für Menschen aus dem Dorf die einzige Quelle, an Geld zu kommen. Mit dem Verkauf von Schweinen können sie die Ausbildung ihrer Kinder finanzieren. Während meiner Schul- und Studienzzeit haben meine Eltern etwa 10 Schweine verkauft. Das Geld zahlten sie für mein Studium und andere Bedürfnisse. 2013 verkaufte meine Mutter drei Schweine für mich. Das

Geld brauchte ich für die Flüge nach Jakarta, um mein Visum für Deutschland in Jakarta zu besorgen.

Daher steigt der Wert der Schweine ständig. Insbesondere das ursprüngliche, im Dorf aufgezogene Schwein hat einen höheren Wert als das aus anderen Regionen importierte. Ein Beispiel dafür ist ein Fall in Yalimu: die Regierung ließ durch ihre Landwirtschaftsabteilung etwa 100 Schweine importieren und verteilte sie in die Dörfer. Ein paar Wochen später waren viele Schweine krank und sogar schon verendet. Auch die Qualität des Fleisches war nicht gut. Einige Kinder wurden nach dem Genuss dieses Fleisches krank. Mit den Schweinen wurde auch eine Schweinekrankheit importiert, die sich auf die einheimischen Schweine und auf Menschen auswirkte. (Peyon 2015:12).

Als ich noch im Dorf lebte, habe ich drei Mal gesehen, dass viele Schweine im ganzen Yali-Gebiet an einer Krankheit starben. Wenn die Menschen das Schwein aufschnitten, sahen sie im Körper eine Art von Wurm, man nannte ihn Bandwurm. Im Fleisch fanden sich kleine Knoten, so groß wie Maiskörner, und wir waren gezwungen, das Fleisch zu verbrennen. Wir nannten die Krankheit *wam jagung anggen*, was bedeutet: ‚Mais Korn-Krankheit‘. In den 1990er Jahren und im Jahr 2003 wiederholte sich dieselbe Krankheit und viele Schweine im Balim-Tal, bei den Lani und Yali starben. Die Leute fragten sich: „Was passiert eigentlich mit unseren Schweinen? Früher kannten wir diese Krankheiten bei unseren Schweinen nicht.“ Sie vermuteten, dass die Krankheit durch die Kirche oder die Regierung eingeschleppt wurde. Crocomber bestätigte diese Meinung. Er sagte, „dass die indonesische Regierung die Papuas nicht nur mit militärischer Gewalt zerstören will, sondern dass auch Krankheiten zur Zerstörung eingesetzt werden, zum Beispiel die Verbreitung von HIV / AIDS und der Cysticercose-Virus bei den Schweinen“ (Crocombe 2007: 290).

Hyndman und einige andere Studien erklären, dass die indonesische Regierung schon seit 1971 begonnen hat, das Virus bei den Schweinen zu verbreiten. Es war die Zeit der Militäroperationen mit den Namen *operasi tumpas* und *operasi koteka*, wie bereits berichtet. *Tumpas* bedeutet ‚Ausrottung‘, die Operation sollte jeden Widerstand der Papua ausrotten. *Koteka* ist der ‚Penisköcher‘, die traditionelle Kleidung der Männer in den Bergregionen. In der *operasi koteka* sollte die Hochlandbevölkerung gezwungen werden, Textilkleidung zu tragen. Man kann die Namen der Militäroperationen aber auch so verstehen, dass *tumpas-koteka* gemeint ist, also „vernichtet die *koteka*-Träger“ und damit die Kultur der Papua. „Vernichtet die Penisköcher“ kann auch so gemeint sein: „Zieht die Papua nackt aus!“ In unserer Sprache sagte man *nabiye wilahi* ‚ich bin nackt‘ und will damit sagen: Ich habe keine Schweine mehr, keinen Besitz, nichts Wertvolles. Man sagt auch oft: *numanggan yaho eleg*, ‚meine Wurzeln

sind nicht gepflanzt'. Man will sagen: Ich habe keine starken Wurzeln, keinen Besitz, keine Schweine. Die absichtliche Ausbreitung der Schweinekrankheit durch die indonesische Regierung „entwurzelt“ die Papua und vernichtet sie damit auf ihrem eigenen Land. Crocombe schrieb:

„From 1971, the Indonesian military imported pigs infected with cysticercosis to give to villagers in areas where support for independence seemed high. The disease, previously unknown in West Papua, spread quickly. When people eat infected pork, the parasite attacks the brain, eyes, muscles, heart, liver and lungs. Many victims develop epileptic seizures and mental disorders; some suffer paralysis and painful death.“ (Crocombe 2007: 290).

E. *Wam muwo* - Schweinefest und *ap lisuruk* - Einladung zum Schweinefest

Die Begriffe *wam muwo* und *ap lisuruk* bezeichnen zwei wichtige Schweinefeste in unserer Kultur. *wam muwo* bezeichnet eine Saison oder eine zeitliche Periode, in der viele Schweine schlachtreif sind und daher geschlachtet werden müssen. Es ist Zeit für Schweinefeste. *ap lisuruk*, bedeutet wörtlich ‚Menschen ziehen‘ im Sinne von ‚herholen‘, ‚einladen‘. Man lädt ein anderes Dorf zum Essen und Austausch von Schweinen ein. Die Gäste kommen tanzend in das Dorf ihrer Gastgeber. Der Unterschied: *wam muwo* findet nur in einem Dorf mit allen Familien statt, während *ap lisuruk* von zwei Dörfern miteinander veranstaltet wird. Ich werde jede der Aktivitäten im Folgenden näher beschreiben.

1. *Wam muwo* - Schweinefest

Als ich noch als Kind im Dorf lebte, habe ich zwei Mal *wam muwo* erlebt. Die Feste fanden in meinem Dorf und einigen Nachbardörfern etwa gleichzeitig statt. Zwischen den beiden Festen, die ich erlebte, lagen etwa fünf Jahre. Einige Monate vor dem Fest wurde ein großer Gemeinschaftsgarten angelegt. Der Garten wurde *wam endebuhuk*, genannt, wörtlich ‚wir werden Schweine aufziehen‘, der Garten war für die Schweine bestimmt. Gleichzeitig begann eine Periode, in der es verboten war, Schweine zu schlachten, zu kochen, zu verkaufen, zu tauschen. Nur kranke Schweine durften geschlachtet werden. Die Verbotszeit wird *wam silo*, (*wam* ‚Schwein‘, *silo*, ‚verboten‘) genannt und kann mehrere Jahre dauern. Das Verbot wurde immer von einem Funktionär namens *wam senehen* kontrolliert. Der Mann ist Mitglied eines

bestimmten Klans im Dorf, der mit der Geschichte der Vorfahren zu tun hat. Der Klan soll erstmals ein Schwein besessen haben, und sein Symbol soll das *wam anum* sein, ‚Nabel‘ oder ‚Nabelschnur‘ des Schweins. Der Nabel wurde im sakralen Männerhaus aufbewahrt. *Wam anum* weist auf den Ursprung von Schweinen in der Geschichte der Vorfahren hin. Wer gegen die Vorschrift über *wam silo* verstieß, wurde bestraft. Er gefährdete die Schweinezucht, Schweine konnten krank werden, damit gefährdete er auch den Plan des *wam muwo*.

Vor dem geplanten Fest mussten einige Dinge stattfinden, zum Beispiel mussten alle Schulden bezahlt werden. Dann musste das Sakralschwein (*usa ambohom*) am und im Männerhaus rituell geschlachtet und gekocht werden. Dazu wurde ein kleines Schwein als neues oder zukünftiges Sakralschwein bestimmt und vorbereitet. Es wurde zum Männerhaus gebracht und wurde mit Süßkartoffeln gefüttert. Dabei sagten die Männer: „*Suburu tu mamihinmu, ninamunggat hubam kukag, suburu aru famen hubam eni amag, hindi wirig amag, hindi kahal amag, usa angge ubam fat arik wamag, o yowi aru haren seneg lamuk.*“ Das heißt: „Wenn du diese Süßkartoffel isst, sollen unsere Geister in dich hinein gehen, mit dieser Süßkartoffel wirst du stark werden, dein Herz soll stark werden, dein Herz soll aufmerksam werden, was Tabu ist, soll auf dich kommen, du wirst dies sakrale Männerhaus festhalten.“ Dann brachten sie das neue sakrale Schwein hinter das Männerhaus und banden es mit einem Seil dort fest.

Danach wurde das alte sakrale Schwein vor dem Männerhaus getötet und gekocht. Den Anfang machte die *yowi*-Gemeinschaft, die als erste das *wam muwo* geplant hatte, darauf folgten die andern Gemeinschaften. An diesem Tag legten alle Männer ihren Tanzschmuck an und schmückten ihre Körper. Als die Schweine gekocht waren, wurde das Fleisch in alle Männerhäuser im Dorf und auch in die Nachbardörfer verteilt. Die festlich geschmückten Männer brachten das Fleisch auf ihren Schultern offen zu den anderen Häusern. Es war verboten, das Fleisch in Blätter einzuwickeln oder in Netzen zu tragen. Hätte man das Fleisch versteckt, wären das Fest und sein sozial-politischer Wert klein und unbedeutend geworden.

Nachdem die Männer in ihr Dorf zurückgekehrt waren, warteten sie auf die Reaktion der Menschen aus den anderen Dörfern. Wenn sie das Fleisch am Nachmittag zurückbringen würden, würden sie damit sagen, dass dies Fest nicht gemeinsam stattfinden wird. Sie haben dafür einen Grund, vielleicht haben sie keine schlachtreifen Schweine, oder sie haben andere Pläne. Aber wenn sie das Fleisch behalten und essen, zeigen sie an, dass sie einverstanden sind und das Schweinefest zusammen feiern wollen. Dann werden sie auch am nächsten Tag ihre sakralen Schweine in ihrem Männerhaus schlachten.

Von diesem Tag an wurde an jedem Nachmittag vor dem Männerhaus im Dorf gesungen und getanzt. Manchmal tanzten sie reihum in jeder *yowi*-Gemeinschaft. In den Liedern sangen sie über ihre Führer, ihre Frauen, Männer und Kinder, die Geschichte des Dorfes, ihre wirtschaftlichen Erfolge, über Flüsse, Wälder, Berge, Baumkängurus und verschiedene Vögel in ihrer Umgebung. Ich bemerkte, dass die Menschen besonders erregt waren, wenn sie das so genannte *kelem* sangen. *Kelem* ist die Bezeichnung für Liebeslieder. Hier folgt ein Beispiel für ein Loblied auf ihren Führer, für den symbolisch Bäume genannt werden, und zwar der *saloma*- und der *piyoho*-Baum:

**Sini Nr. 7: Ap suwon men o ahil
men fahet**

**Meseleg Peyon: Panalen
Tindiltisi**

Elawi ilang palin o
Werene ilang palin o
 ilang palin o
 Piyoho Saloma owilmu
 Ilang palin o
 Piyoho saloma owilmu
 wu haii huwe hu wiii
 wu haii huwe hu wiii
 hu wi hu we
 hu wi hu we
 hu wi hu we

**Lied Nr. 7: Ein Loblied auf den *Big Man* und die
Fruchtbarkeit des Dorfes.**

**Meseleg Peyon: Erzählung aus Panal. Sammlung:
Ibrahim Peyon. Notation: Johanna Tometten.**

elawi-Vogelschwarm, sammle dich und setz dich nieder,
werene-Vogelschwarm, sammle dich und setz dich nieder,
 sammle dich und setz dich nieder,
 der *piyoho*-Baum und der *saloma*-Baum blühen,
 setzt euch nieder,
 der *piyoho*-Baum und der *saloma*-Baum blühen,
 wei lobt ihn, preist ihn,
 wei lobt ihn, preist ihn,
 wei kommt, seid fröhlich,
 wei kommt, seid fröhlich,
 wei kommt, seid fröhlich.

E - la - wi ilang pa - lin o

¹⁵we - re - ne ilang pa - lin o

I - lang pa - lin - i

Pi - yo - ho sa - lo - ma o - wil - mu

I - lang pa - lin e

Pi - yo - ho sa - lo - ma o - wil - mu

I - lang pa - lin a he

wu hai - i

hu - we hu - wi

wu hai

hu - we hu - wi

hu - wi hu - we hu - wi hu - we

Der Text des Liedes zeigt drei wichtige Elemente in der Kultur, nämlich: (a) Zwei Baumarten, nämlich *piyoho* und *saloma*. Sie werden schon in der Schöpfungsgeschichte genannt. Mit diesen Bäumen wird symbolisch von den Führern der Dorfgemeinschaft gesprochen. Die Führer stehen aufrecht wie die Bäume und die Bäume produzieren viele Blüten. Die Blüten stehen für die Wirtschaft, Fruchtbarkeit und Frieden im Dorf. (b) Es gibt zwei Arten von Papageien, die immer im Schwarm fliegen, nämlich *werene* und *elawi*. Wenn die Bäume in Blüte stehen, sammeln sich diese Vögel in den Bäumen und picken die Blüten. Mit den Vogelschwärmen von *elawi* und *werene* ist symbolisch die Gemeinschaft mit ihren Gästen aus der Nachbarschaft gemeint. Sie versammeln sich zu Schweinefesten, Tanzfesten zwischen den Dörfern, Ernten des neuen Gartens und der roten Pandanus, wenn die Saison ist. So wie die Vögel von Baum zu Baum fliegen, gehen die Menschen von Dorf zu Dorf. (Abdi und Peyon, ac el 2012: 59). (c) Der Text des Liedes zeigt auch die Beziehung der Menschen zur Natur. In den Ursprungsgeschichten wurden Bäume zu Menschen und Menschen zu Schweinen oder anderen Tieren. So verbindet das Lied die Sänger mit ihren Vorfahren.

Jeden Nachmittag und Abend wird getanzt. Doch man vergisst nicht die andern wichtigen Aktivitäten, wie das Sammeln von Brennholz, Steinen, Blättern, Kartoffeln und Gemüse. Oft wird dabei gesungen, dann machen die gewohnten Tagesaktivitäten besondere Freude. Besonders die jungen Männer und Frauen schmücken sich sorgfältig für den Tanz am Nachmittag und Abend.

Ein Tag ist festgelegt für das Schlachten und Kochen der Schweine. Jedes Familienhaus kocht und isst für sich zusammen mit eingeladenen Gästen und Verwandten. Von allen Schweinen, die in einer *yowi*-Gemeinschaft geschlachtet werden, werden Ohren und Schwänze abgeschnitten und am Hauptpfiler (*ebesengge*) des Männerhauses niedergelegt. Auch das Rückenteil (*ambul uwag*) und die Milz (*amuli*) wurden ins Männerhaus gebracht. Das Schweinefest dauerte einige Tage. Zum Abschluss wurden Teile von den Ohren und Schwänzen, die man ins Männerhaus gebracht hatte, gekocht. Die Leute sagten, *wam muwo* ist ein Fest für die Familien, jede Familie hatte nach dem Fest noch für mehrere Tage Fleisch. Oft sagte meine Mutter zu meinen Vater: „*Wam anggolo waruk eleg tuma ap ambohom eserehe fug*.“ Das bedeutet: „Bring den andern nicht so viel Fleisch, wir haben nicht die Schweine anderer Leute gekocht!“ *Ap ambohom fug* ‚dies ist nicht das Schwein anderer Leute‘. Der Sinn dieses Festes ist ein ganz anders als *ap lisuruk*. Dort lädt man ganz gezielt andere zum Essen ein.

Das *wam muwo* wird durchgeführt, wenn viele Schweine vorhanden sind, aber die Frauen nicht mehr in der Lage sind, sie zu füttern. Denn eigentlich müssen die Schweine morgens und

abends gefüttert werden. Wenn das nicht mehr möglich ist, durchbrechen die Schweine die Zäune ihres Geheges und wühlen in den Gärten der Menschen, genannt *yoholiangge* ‚Diebstahl‘. Die Menschen müssen dafür sorgen, dass die Verteilung der Nahrung zwischen Mensch und Tier ausgewogen ist (Rappaport 1968: 3-4).

Einige der Aktivitäten, die während des Schweinefestes durchgeführt werden, sind: (1) Die Zahlung von Brautpreisen wird nachgeholt. (2) Alte Schulden werden getilgt. (3) Die Mutterbrüder erhalten von ihren Schwesterkindern Geschenke (*wam inggimondo*). (4) Sie zahlen Schulden an diejenigen, die beim Tod von Verwandten Schweine zur Verfügung gestellt haben. Diese Zahlungen werden *flig mahandom* genannt, *flig* bedeutet ‚verderben‘, *mahandom* ‚Reinigung‘. (5) Sie tauschen Schweinefleisch unter Verwandten und Familien, um die Beziehungen untereinander zu verbessern.

2. *Ap lisuruk* oder *yunggul* - Einladung zum Schweinefest

Solange ich als Kind im Dorf lebte, hat diese Art von Tanzfest viermal stattgefunden. *Ap lisuruk* bedeutet wörtlich ‚Menschen ziehen‘, also einladen, *yunggul* bedeutet ‚tanzen‘, ‚singen‘. Bei *ap lisuruk* lädt ein Dorf ein anderes ein und erhält ein oder zwei Wochen später eine Gegeneinladung. Bei dieser Art des Tanzfestes gibt es keine systematische Vorbereitung wie beim *wam muwo*, wie oben beschrieben. Allerdings müssen genügend Schweine und Nahrungsmittel im Dorf bzw. in den Gärten vorhanden sein. Einmal hörte ich, dass mein Vater mit anderen Männern darüber sprach, dass sie gern die Menschen aus Folungsili einladen wollten. Unser Männerhaus liegt in der Nähe der Kirche und jeden Sonntag vor oder nach dem Gottesdienst kamen die Männer in unser Haus. An diesem Sonntag sagte mir mein Vater, ich solle den Tanzschmuck, der im Haus aufbewahrt wird, hervorholen und mich selbst damit schmücken.

Am Ende des Gottesdienstes werden normalerweise der Gemeinde Informationen von den Evangelisten oder anderen Gemeindegliedern bekanntgegeben. Da stand mein Vater auf und sagte: *O yoho honot suweruk wan-tehek ari. Hit ap kabini weneman wilip atihip teg o silimu atukum yunggultihip*. Das heißt: „Heute hat euer junger Bruder seinen Vogelfeder-Schmuck angelegt. Wenn ihr jungen Leute aus diesem Gottesdienst herausgeht, dürft ihr auf dem Platz vor dem Männerhaus tanzen.“ Darum hatte mir mein Vater aufgetragen, den Schmuck zu tragen. Damit hat er symbolisch darüber informiert, dass ein Tanzfest zwischen den Dörfern stattfinden wird.

Danach saßen die Erwachsenen immer zusammen und bereiteten das Fest vor. Sie besprachen, wie viele Schweine gekocht werden sollten und wie viele lebend an die Eingeladenen zu geben sind. Sie organisierten, wer wem ein Schwein geben würde, wie viele große und wie viele kleine Schweine. Danach gingen zwei Männer in das Dorf, das eingeladen werden sollte. Sie trugen ihren Tanzschmuck und betraten geschmückt einige Männerhäuser. Sie ließen ihren Schmuck dort zurück und kamen wieder nach Haus.

Die Einladung wurde also nur dadurch angezeigt, dass sie ihren Schmuck zurückließen. Es war eine nonverbale Botschaft, die besagte, dass wir in diesem Dorf tanzen wollten. Die Eingeladenen diskutierten am Abend oder am nächsten Tag, ob sie die Einladung annehmen könnten. Normalerweise wurde die Einladung angenommen. Wenn eine Einladung abgewiesen wurde, dann nur deshalb, weil man sich wirtschaftlich nicht in der Lage sah, eine Gegeneinladung auszusprechen. Das hätte dem Prestige des Dorfes geschadet und seinen Stolz verletzt.

Nachdem der Beschluss gefasst war, schickten sie zwei Männer ebenfalls geschmückt zum Tanz als ihre zustimmende Antwort. Man vereinbarte den Tag für den Besuch und besprach den Austausch von Schweinen. Wichtig war, dass die Schweine von zwei Partnern, die miteinander tauschen wollten, genau gleich groß sein mussten. Wenn Einigkeit hergestellt war, wurde den Menschen im Dorf Zeit gegeben, den Tanzschmuck vorzubereiten, wie Vogelfedern, Kuskus-Felle, Penisköcher, Rattanringe, Netze und anderes.

Auch wurde festgelegt, welches Dorf als erstes tanzend das andere besuchen würde. Normalerweise wurde das Dorf, das als erstes den Plan für das Fest gefasst hatte, zuerst besucht. Schließlich ging von ihm die Einladung aus. In diesem Dorf sammelte man Brennholz, Steine, Blätter und Nahrung für die Gäste. Einen Tag vor dem Fest kamen schon die Frauen und Kinder in das einladende Dorf. Sie mussten den Rücktransport von Schweinefleisch und lebenden Schweinen arrangieren. Am festgesetzten Festtag wurden die Kochgruben ausgehoben und das Schweinefleisch so wie Süßkartoffeln, Taro, Banane, und Gemüse wurden gekocht. Männer und Frauen schmückten sich, um ihre Gäste würdig zu empfangen. Frauen schmückten sich auf ihren Köpfen mit einem Stück des Schweinefettes, genannt *umbangge*. Die Fettstücke wurden wie Hüte auf dem Kopf getragen. So gingen sie den tanzend ankommenden Gästen entgegen. Die Gäste sollten das Schweinefett sehen können. Wenn das Fettstück groß war und weiß glänzte, wussten die Partner, dass sie ein großes Schwein erhalten würden. Dann waren sie zufrieden und fühlten sich gut angenommen.

Die Gäste waren herrlich geschmückt und näherten sich tanzend dem Dorf. Normalerweise nahmen Frauen und Kinder nicht an den Tänzen teil. Sie mussten die Netze der

Tänzer tragen. Wenn die Tanzgruppe das Dorf erreichte, wurden sie von ebenfalls geschmückten Frauen und Männern begrüßt. Der Willkommensgruß erfolgte nicht willkürlich, sondern wurde von denen ausgerufen, die gerade für ihre Partner ein Schwein kochten. Im Willkommensgruß wird schon symbolisch dargestellt, wie viele und wie große Schweine bereitstehen bzw. gekocht werden und wer die führenden Persönlichkeiten bei diesem Fest sind. Diese begrüßten ihre Gäste mit den Worten: „*Wa wa wa, hibam, hibam, hibam, huwag se, huwag se, huwag se*“, während sie hin-und-her-liefen und die Namen ihrer Partner ausriefen. *Wa* bedeutet ‚willkommen‘, *hibam* ‚hier ist dein Haus‘ oder ‚hier ist dein Heimatdorf‘, *huwag se* heißt wörtlich ‚dein Knochen sei leicht‘ und will sagen: „Sei ohne Sorge, du bist hier frei und sicher.“

Dann geleiteten sie ihre Gäste in den Innenhof des Dorfes, indem die Gastgeber rechts und links ein Spalier bildeten. Dabei riefen sie laut ihre Willkommensgrüße. Dann sangen die Gäste einige wichtige Lieder, mit denen sie die Bedeutungen dieses Festes zum Ausdruck brachten. Das erste Lied war ein so genanntes *suleng*. Während die Gäste sangen, mussten die Gastgeber schweigend zuhören, damit sie die Botschaft verstanden.

Als das Tanzfest zwischen Panal und Folungsili stattfand, das mein Vater im Wesentlichen organisiert hatte, sagte mein Vater, dass das Fest im Namen von mir und meinem Bruder Lakius stattfindet. Wir galten mit einigen anderen Personen als Schlüsselfiguren des Festes. Meine Eltern kochten vier Schweine in meinem und Lakius’ Namen für unsere Partner. Als die Leute aus Folungsili in Panal ankamen, sangen sie zwei Lieder als die Kernbotschaft der Veranstaltung. Eines der Lieder lautet wie folgt:

Sini Nr. 8: Kelem Sini

Wayah Aliknoe: Panal en Tindiltisi

Kuni alma namu wereg o
 Kolo alma namu o
 Naruwe hele holoho wahi
 Piliyam kerek
 Haluwak wasa
 Apayuk hune famen o
 Lakius hune famen o
 Huhali sirap wabuhuk o
 Inggiya tuli yihig
 Waruwi talu yihigo
 Huhali sirap wabuhuk o
 Yeho hi yeho ha
 Yaho hi yaho ha

Lied Nr. 8: Ein Loblied auf die Gastgeber

Wayah Aliknoe: Erzählung aus Panal

Sammlung: Ibrahim Peyon

Ich lebe allein am Berg *Kunio*,
 ich lebe allein am Berg *Kolo*,
 ich hörte Stimmen meiner Vögel,
 des Vogels *kerek* aus *Piliyam*,
 des Vogels *wasa* aus *Haluwak*,
 mit deiner Stimme, *Apayuk*,
 mit deiner Stimme, *Lakius*,
 wir nehmen eure Bananen,
 die *Tuli*- Banane im Garten *Inggiya*,
 die *Talu*-Banane im Garten in *Waruwi*,
 wir nehmen eure Bananen,
 hei hört hei hört,
 hei hört hei hört.

Der Text des Liedes überbringt zwei Botschaften, nämlich: (a) Durch die Einladung zum Tanzfest wurde unsere Ruhe gestört. Die Sätze „*Kuni alma namu weregma*“ und „*kolo alma namu weregma*“ sagen aus, dass das Dorf Folungsili am Fuß der Berge Kuni und Kolo ‚allein‘ (ruhig und ungestört) lebte. Der folgende Satz „*naruwe hele holoho wahi*“ lautet wörtlich ‚Ich komme, weil ich dein Vogelgezwitscher hörte‘. Gemeint ist damit die Einladung zum Fest. Die nächsten beiden Zeilen *Piliyam kerek Haluwag wasa* nennen den Vogel *kerek* vom Piliyam-Berg und den Vogel *wasu* vom Haluwag-Berg. Die Nennung der beiden Berge ist ein deutlicher Hinweis auf das Dorf Panal, das am Fuß dieser Berge liegt. Die genannten Vögel symbolisieren die Gastgeber aus Panal. Erst in den beiden folgenden Zeilen werden die beiden Namen der eigentlichen Gastgeber genannt, Apayuk und Lakius. Der *kerek*-Vogel gilt als Überbringer einer Botschaft, darum wird er mit dem einladenden Gastgeber gleichgesetzt. In unserer Kultur überbringen bestimmte Vogelarten oft Botschaften für die Menschen, zum Beispiel das Kommen von Gäste bzw. Fremden, Nachrichten über bevorstehende Todesfälle, über Regen- oder Trockenzeiten, über Feinde, über Krankheiten, Misserfolge bei der Jagd und anderes. (b) Wie bereits erwähnt, sind die genannten Bananensorten *tuli* und *talu* Symbol für ein großes Schwein. Inggiya und Waruwi sind zwei *yowi*-Einheiten (*o sili*) in Panal, wo wir lebten. *Sirap wabuhuk* bedeutet, dass wir uns eure Banane abschneiden und mitnehmen werden. Natürlich sind hier die Schweine gemeint.

Nach etwa einer Stunde Tanz seitens der Gäste boten die Gastgeber das Essen an, Kartoffeln so wie Gemüse und Schweinefleisch waren bereits gekocht. Auch die lebenden Schweine wurden überreicht. Die Gäste saßen auf der einen Seite, die Gastgeber auf der anderen. Die Leute aus Panal übergaben das Schweinefleisch an ihre jeweiligen Partner, sie übergaben auch noch ungekochte Nahrung für den Abend. Dann zogen sich die Gastgeber ein wenig zurück und die Gäste konnten ungestört das Fleisch und das übrige Essen verteilen. Auch die Tänzer bekamen ihren Teil. In der Regel saßen die Leute in den *yowi*-Gemeinschaften beieinander. Auch die Beamten, Evangelisten, Lehrer, Krankenpfleger und andere Gäste aus den benachbarten Dörfern erhielten ihren Teil.

Bei diesem Fest ist es den Gastgebern verboten, von den Schweinen, die für ihre Gäste zur Verfügung gestellt wurden, zu essen. Sie müssen für sich selbst kochen und getrennt von den Gästen essen. Sie kommen nur, um den Gästen beim Tanz zuzuschauen. An diesem Tag ist es auch verboten, dass Menschen aus benachbarten Dörfern mit den Gästen tanzen.

Bei dem Tanzfest zwischen Panal und Folungsili gaben die Leute aus Panal etwa 23 gekochte Schweine und 11 lebende Schweine an die Menschen aus Fulungsili. Eine Woche später erhielten die Panal-Leute die gleiche Anzahl Schweine in ähnlicher Größe von Fulungsili zurück. Vor dem Essen wurden ich und mein Bruder nach vorn gerufen. Dann musste ich als erster zu den Gästen sprechen. Mein Vater hatte mir schon gesagt, was ich sagen sollte, und ich sagte das folgende: „*Tu re sak misig, sak aru re hulu reg eleg. Sak toron aru embik waheyon aru re hit fahet. Kemangge nalug hinibam lahupon fahet.*“ Das heißt: „Hier gibt es eine rote Pandanus-Frucht für euch, doch die Pandanus Frucht ist noch nicht reif. Diese kleine rote Frucht, die wir hergebracht haben, ist für euch bestimmt. Wir kochen sie für euch, damit ihr sie morgen unterwegs essen könnt, so dass ihr kräftig und gestärkt zurückkehren könnt.“ Nachdem ich das gesagt hatte, riefen die Menschen aus Folungsili meinen und meines Bruders Namen und sagten dann *nami wa nami wa nami wa*, während sie hin-und-her-liefen. *Nami wa* bedeutet ‚vielen Dank, mein Mutterbruder‘. Zwei Personen, die unsere Partner waren, waren die Kinder der Schwester meines Vaters, darum nannten sie mich *nami*. (siehe Kapitel Vier Abschnitt C unter Abschnitt 3, Seite 176).

Sak ist die rote Pandanus-Frucht. Sie gilt als Leckerbissen. Sie wächst nur in Gegenden unter 1000m Höhe. In meinem Dorf gibt es viele Arten Pandanus, während sie in Folungsili nicht wachsen, weil es dort kälter ist. Die Folungsili-Leute kommen immer in mein Dorf, um sich diese Früchte zu holen. Ich sprach natürlich nicht von der roten Frucht, sie war in meiner Rede Metapher für die Schweine.

Nach dem Essen tanzten die Gäste bis zum Abend und dann wurden sie zum Schlafen in Gruppen auf die Männerhäuser verteilt. Leute aus dem Dorf brachten die Gruppen zu ihrem jeweiligen *o sili* oder in das gemeinschaftliche Männerhaus. Nach Möglichkeit schlafen die jeweiligen Partner, die Schweine getauscht haben, im gleichen *o sili*. Normalerweise tanzen die Gruppen abwechselnd bis zum Morgen durch. Abends und nachts dürfen dann Gastgeber und Gäste miteinander tanzen. Während des Tanzes am Abend und in der Nacht sollen Männergruppen und Frauengruppen sich getrennt von einander aufhalten, um unerwünschten sexuellen Verkehr auszuschließen, etwa Ehebruch. Allerdings hatten die Frauen auch auf diese Weise Gelegenheit selbst zu tanzen. Am Tag schauten sie den Männern beim Tanz zu. Die Gastgeber, vor allem diejenigen, welche die Einladung ausgesprochen hatten, sorgten dafür, dass die Gäste und die Tänzer die ganze Nacht bis zum Morgen etwas zu essen hatten. Am nächsten Tag packten sie das restliche Schweinefleisch und andere Geschenke in ihre Netze, nahmen die lebenden Schweine und kehrten in ihr Dorf zurück.

Zurück im Dorf begann man mit der Vorbereitung für die Gegeneinladung. Sie wurden nun Gastgeber und mussten die Gäste empfangen. Eine Woche später gingen wir von Panal nach Folungsili, um dort zu tanzen. Alles lief so ab wie bei uns. Bei diesem Tanzfest haben ich und meine Freunde, hat unsere Generation zum ersten Mal teilgenommen. Nach den Regeln können Jungen im Alter von etwa elf bis zwölf Jahren an den Tänzen teilnehmen. Als wir in Folungsili ankamen und feierlich empfangen wurden, hörte ich, wie manchmal mein Name genannt wurde. Einige Leute riefen: *Wa wa wa, Apayuk hibam, huwag se, huwag se*. Sie führten uns in die Mitte des Dorfes. Als sie uns die Schweine übergaben, wurde immer wieder mein Name genannt und nicht mehr der Name meines Vaters.

Zu dieser Zeit lehrte mein Vater mich, wie das Tanzfest zu führen ist. Ich stand vor den versammelten Menschen, und ich nahm bestimmte Stücke des Schweinefleisches und forderte andere auf, auch ein Stück Fleisch in die Hand zu nehmen, dann brachten wir das Fleisch zusammen zu einer der Gruppen von Menschen, die dort saßen. Mein Vater stand da und achtete darauf, dass alle ihren Teil Nahrung erhalten hatten. Von diesem Tag an kannten viele Leute mich. Sie sagten, ich sei der Leiter des ganzen Tanzfestes. Aber de facto waren mein Vater und andere Leute aus meinem Heimatdorf die Organisatoren des Festes.

Der Zweck dieses Festes ist unter anderem: (1) Die jungen und erwachsenen Männer und Frauen im Dorf sollen ein gutes Essen bekommen. Das gesamte Schweinefleisch wird ja während dieser Festtage gemeinsam verzehrt. Nur der Kopf des Schweins mit einigen kleinen Stücken wird mit nach Haus genommen und dort mit der Familie und anderen Verwandten gegessen. Der Tanz ist ein Geschenk an die Jugend und die erwachsenen Männer, ihre Moral soll gestärkt werden. Denn oft werden die Jugendlichen und jungen Männer zu gemeinsamen Arbeiten im Dorf herangezogen, zum Beispiel zur Gartenarbeit, zum Hausbau und dem Bau des Geheges für die Schweine. (2) Man möchte dem andern Dorf seine Stärke und seinen wirtschaftliche Reichtum vorführen. (3) Die zukünftigen neuen Führer sollen lernen, ein Fest zu organisieren. (4) Mit dem Fest zeigt man die Stärke der jungen Generation. (5) Man stärkt die schon bestehenden Verwandtschaftsbeziehungen und baut neue Beziehungen auf. (6) Man stärkt die Beziehungen und die Solidarität mit den Verbündeten in der Allianz.

Als wir die Mittelstufenschule in Wamena und Jayapura besuchten, hat mein Vater seinen Leuten verboten, das *wam muwo* und das *yunggul* weiter zu praktizieren. Mein Vater sagte, dass wir die Schweine für das Schulgeld unserer Kinder halten sollten. Wir hätten sonst keine Möglichkeit Geld zu verdienen. Noch niemand von uns hatte die Schule abgeschlossen, und niemand arbeitete bei der Regierung, in der Kirche oder verdiente sonst irgendwo Geld. Nur zwei oder drei Männer arbeiteten in der Grundschule in Sali und Panggema als Lehrer. Deshalb

sollten die Schweine verkauft werden, damit das Schulgeld für die Kinder bezahlt werden konnte. Das Verbot wurde an alle Leute im Pondeng- und Werenggik-Tal weitergegeben. Ich habe gehört, dass mein Vater an jedem Sonntag im Gottesdienst, zu Weihnachten und bei anderen Treffen im Dorf darüber sprach. Manchmal ging er in andere Dörfer, um das Verbot zu verkünden. Die Lehrer in den Schulen, Evangelisten und andere Führern unterstützten die Idee des Verbots des Schweinefestes. Mein Vater verbot zwei Feste im Jahr 1989, und seitdem wurde in meinem Heimatdorf nur einmal ein Tanzfest durchgeführt.

Außer den beiden großen Schweinefesten werden häufig Schweine geschlachtet und gegessen. Anlässe sind zum Beispiel ein Geburtstag, Krankheit, wenn man im Garten andere Leute zur Hilfe bittet, wenn Verwandte gestorben sind; oder bei kirchlichen Aktivitäten wie Weihnachten, Bibelkursen und Jubiläen. Beim Jubiläum „50 Jahre Evangelium in Poronggoli“ im Jahr 2011 wurden etwa 150 Schweine geschlachtet. Auch bei Regierungsaktivitäten wie Wahlen und Amtseinführung wichtiger Personen wie Landräten, Gouverneuren, Parlamentsmitgliedern werden Schweine geschlachtet. Auch wenn Beamte Besuche in den Dörfern machen, wird ihnen Schweinefleisch angeboten. Bei der Amtseinführung des Landrats im August 2016 in Yalimo kochten sie 263 Schweine, die gemeinsam gegessen wurden. Die Schweine wurden von der Gemeinschaft gespendet. Eigentlich haben die Yali an gewöhnlichen Tagen niemals ein Schwein geschlachtet, man aß keineswegs täglich Schweinefleisch.

F. Die Menschen und das Land

Als ich etwa acht Jahre alt war, wollte mein Vater uns - mich, Zakarias und Yafet – immer in den Garten mitnehmen. Aber Yafet und ich gehorchten ihm oft nicht. Eines Tages sagte mein Vater: „Ihr müsst aber nun mitgehen, denn ich möchte euch die Grenzen unseres Landes zeigen und erklären, warum das Land uns gehört, und warum anderes Land schon von unseren Vorfahren an andere Klane übergeben wurde. Diese Geschichten und die Grenzen unsers Landes sind sehr wichtig für unser Leben und für die nächste Generation. Das Land ist nicht nur ein gewöhnlicher Boden für die Gartenarbeit, sondern das Land ist unsere Mutter, es ist unser eigener Körper. Wenn ihr nichts über diese Dinge wisst, können andere Menschen kommen und unser Land wegnehmen. Dann könnt ihr nichts dazu sagen, weil ihr diese Geschichten und die Grenzen des Landes nicht kennt.“

Darum gingen wir mit meinem Vater in die Gärten und halfen ihm, und wir gingen mit ihm in den Wald auf die Jagd. Mein Vater erklärte uns immer die Grenzen des Landes und der

Wälder, Berge und Flüsse, die unserem Klan gehörten. Er zeigte uns die Grenzmarkierungen, bestimmte Steine, Flüsse, Hügel, Berge und Bäume. Er hat nicht nur gesprochen, er hatte immer einen Stab oder ein Hackmesser dabei, er hackte Kerben in bestimmte Bäume und manchmal fällte er Bäume, um die Grenzen zu markieren. Er erklärte auch, warum gerade dies eine Grenzmarkierung war. Er erzählte die Geschichte, die das erklärte. Er sprach auch darüber, wenn andere Menschen dabei waren, er wollte, dass alle es wussten.

Eines Tages gingen wir weit in den Wald, um Waldpandanus-Früchte zu sammeln. Der Ort lag etwa 10 km vom Dorf entfernt. Mein Vater stieg auf einen Pandanusbaum und schlug die Früchte los, während wir unten auf ihn warteten. Yafet und ich spielten an einer Stelle, wo die Erde abgerutscht war. Wir nahmen den Boden, machten kleine Bälle warfen sie an die Bäume. Als mein Vater kam, sagte er: „Ihr dürft die Erde nicht an die Bäume werfen. Der Boden ist kein unbelebtes Objekt, er ist unsere Mutter und unser eigener Körper. Ihre müsst den Boden lieben und schützen wie euch selbst. Der Boden ist wie eine Mutter, die uns Milch gibt, damit wir wachsen. Und wenn wir schwach werden und sterben, nimmt das Land uns wieder auf, wir kehren zurück zu unserer Mutter.“

In der Nacht schliefen wir in einer Hütte. Abends erklärte mein Vater, warum der Boden unsere Mutter und unser eigener Körper ist. Er sagte, das Land ist wie eine Frau, es ist die Frau, die die ersten Menschen geschaffen hat. Es ist aber auch ein Teil des Körpers von jenem wunderhaften Mann, der damals das Erdbeben verursachte. Sein Name ist *Luklag*, er wurde später zu *Yeli* geändert. *Yelis* Blut wurde zu Flüssen und Seen, die Knochen wurden zu Steinen, Kopf und Rücken wurden zu Bergen, der Magen zu Tälern. Die Körperhaare wurden zu Pflanzen. Das Fett hob sich in den Himmel und wurde zu Wolken, die unsere Erde befeuchten, damit die Pflanzen wachsen und die Menschen frisch bleiben. Also, alles, was wir sehen, ist jener erste Mensch, er lebt noch heute so wie wir. Wenn ihr mit Erde werft, weint das Land und ist traurig, weil wir es ruinieren. Dann bringen unsere Gärten keine Erträge mehr, und die Schweine bleiben klein und werden krank.

Warum ist das Land unser eigener Körper? Die ersten Menschen wurden – wie oben bereits beschrieben - vom *hun Wal-tibag* geschaffen, es waren zwei Männer. Dann gab es plötzlich eine Frau und den wunderhaften Mann *Luklag* oder auch *Yeli*. Als dieser getötet wurde, entstanden aus ihm das Land, Berge, Flüsse, Pflanzen und Tiere. Sie starben, damit die Menschen und die Erde und alles, was auf ihr lebt, entstehen konnten. Wenn also Erde an den Baum geworfen wird oder wenn wir eine Pflanze, einen Baum, gleichsam unter der Erde begraben, hat das böse Folgen für uns.

Das Konzept, dass das Land als Mutter angesehen wird, gibt es nicht nur in der Kultur der Yali, sondern auch in anderen Kulturen in Neuguinea, bei den Amungme in Timika (Erari 1995), auch im Balim-Tal.

Im Jahr 1999 führte Alungguleg Yanggalebon heimlich einen besonderen Ritus durch. Er wollte Unglück über einige Menschen in meinem Dorf bringen. Er sammelte bestimmte Arten von Blättern und die Pflanzen, die nur hoch in den Bergen wachsen, unter anderem: *olombimbi*, *sahandep* und einige andere Arten. Früher wurden diese Blätter von den Männern benutzt, um in einem Stammeskrieg die Feinde zu zerstören. Er vermischte diese Blätter mit Erde und legte das Bündel auf einen Baum. Dann ging er (Alungguleg) zusammen mit Zakheus jeden Abend in die Kirche und sie beteten dort zu Gott, er möge bestimmte Menschen im Dorf zerstören. Zakheus ist im Kirchenvorstand in meiner Kirche. Jedes Mal, wenn sie in der Kirche beteten, brachten sie auch Geldscheine (1.000 Rupiah) mit, je einen Schein für die Personen, um deren Unglück sie Gott baten. Das Geld gaben sie in die Kollekte.

Zur gleichen Zeit waren in diesem Dorf abends die Stimmen der kleinen *simina* - Fledermaus und der *sio mayo*-Eule zu hören. Man glaubt, dass diese beiden Vögel den Menschen mit ihren Stimmen Todesbotschaften überbringen. Einige Wochen später brach im Dorf eine Seuche aus, viele Menschen wurden krank, und in einigen Monaten starben 33 Menschen. Das Symptom war heftiges Erbrechen. Auch mein Vater, Wenggelen Palu Pilili Peyon, starb am 10. April 1999 um vier Uhr nachmittags. Der Gesundheitsdienst der Regierung leistete keinerlei Hilfe. Im Nachbardorf gab es zwei Personen, die früher einmal als Gesundheitshelfer von den Missionaren ausgebildet worden waren. Sie halfen mit ihren begrenzten Kenntnissen und wenigen Medikamenten. Die Menschen hatten keine Alternative, Sie beteten zum Herrn Jesus um Hilfe in ihrer Situation. Die indonesische Regierung kümmerte sich nicht um meine Leute mit ihren Krankheiten, so dass viele Menschen sterben mussten. Auch heute haben sich diese Bedingungen noch nicht geändert.

Angesichts dieses Vorfalls versuchte der Evangelist Esau Ilintamon, die Ursache zu finden. Jeden Abend beobachtete er die beiden Vögel *siyomayo* und *simina*. Er fand heraus, dass sie aus einem hohlen Baum herauskamen und dann direkt zur Kirche flogen. Am nächsten Tag ging er mit der Bevölkerung in den Wald zu dem Baum, aus dem die Vögel kamen. Dort fanden sie ein großes Bündel an dem Baum. Sie öffneten es und fanden Blätter mit Erde vermischt, unter anderen *olombibi*-, *hup-hup*- und *sahandep*-Blätter. Sie brachten das Bündel ins Dorf und verbrannten es neben dem Kirchengebäude, dann beteten sie dort. An diesem Tag starb mein Vater am Nachmittag und meine Großmutter mütterlicherseits starb am Abend und einige Stunden später starb Yunus Peyon.

An dem Tag, als mein Vater starb, flog Alungguleg mit seiner Familie nach Wamena. Eine Woche später bestätigte Zakheus vor Evangelisten, dass er und Alungguleg diesen magischen Ritus verübt hatten. Er erzählte, dass sie jeden Abend in der Kirche für den Tod einiger Menschen gebetet und Geld dafür geopfert hatten. Ihr Grund dafür sei gewesen, dass die Menschen dieses Dorfes sich nicht aktiv an den Gottesdiensten beteiligten. Danach kamen alle Evangelisten und Kirchenvorstände aus vielen Dörfern aus dem Pondeng-Tal und Werenggik in dem Dorf zusammen und hielten eine Gebetsversammlung für das Dorf ab. Danach endete die Epidemie sehr bald.

Die Ereignisse machen deutlich, was mein Vater uns vor vielen Jahren über die Bedeutung des Bodens erklärt hatte. Missbrauch des Bodens, Erde an den Baum werfen oder die Erde für bestimmte Riten verwenden kann eine Katastrophe über die Menschen bringen. Alle diese Elemente sind miteinander verknüpft: die Vorfahren, das Land, die Pflanzen- und Tierwelt, die Menschen. Sie sind ein einheitliches Ganzes in einer Struktur miteinander verbunden. Das Wasser der Flüsse als Blut der Schöpfergestalten gibt den Menschen heute das Leben. (Peyon 2015:8).

Dieses Weltbild der Yali ist Grundlage dafür, dass Land nicht an jemand anderen übereignet werden kann. Land ist Eigentum des Klans, es muss an die nächste Generation über die patrilineare Linie weitergegeben werden. Obwohl bestimmte Landflächen als Gartengebiet einer Familie oder einer bestimmten Person gehören, bleibt das Besitzrecht unter der Aufsicht des Klans. Das Besitzrecht bezieht sich nicht nur auf die bearbeiteten Nutzflächen, sondern umfasst das gesamte Land, die Wälder und Berge, bis an die Grenze zum Balim-Tal. Wie bereits gesagt, gründet sich das Besitzrecht auf die Geschichten über die Vorfahren. Die Geschichten sind bekannt und werden als „Geschichte“ von allen anerkannt. Niemand kann die Wahrheit dieser Geschichte manipulieren. Epidemien und Seuchen treten nicht auf, weil Menschen magische Praktiken (schwarze Magie) ausüben, sondern es handelt sich um Naturgesetze. Es geht nicht um Rationalität, sondern um die Überzeugung der Menschen im Rahmen ihres Weltbildes.

Unsere Kultur kennt nicht die Übertragung von Besitzrecht auf andere. Zwar können andere das Land nutzen, etwa durch Heirat. Wenn Fremde längere Zeit im Dorf leben, erhalten sie Nutzungsrechte (Nießbrauch) auch über mehrere Generationen, aber keine Eigentumsrechte. Das Land bleibt Eigentum des Klans. Die Partei mit Nutzungsrechten hat drei Dinge zu beachten: (a) Von Zeit zu Zeit muss sie dem Eigentümer-Klan ein Geschenk, z.B. ein Schwein übergeben. Dieses Geschenk wird *kinang amug watuk* genannt, ‚das Land fruchtbar machen‘. Es ist eine freiwillige Gabe (Peyon 2015; 13). Sie sichert die Fruchtbarkeit des

Landes. (b) Sie muss den Eigentümer-Klan als Mutter anerkennen. (c) Sollte die Partei mit Nutzungsrecht aussterben oder wegziehen, fällt die Nutzung wieder an den ursprünglichen Eigentümer-Klan zurück. Noch heute gelten diese Regeln, wie das folgende Beispiel zeigt:

Vor Jahren gab es einen Krieg zwischen den Menschen aus Tamin und Ulum, weil eine Frau aus Tamin von einem Mann aus Ulum geraubt worden war. In den Gefechten waren die Leute aus Ulum immer überlegen und töteten viele ihrer Gegner. Die Bevölkerung von Tamin war erheblich kleiner geworden. Eines Tages plante Ulum, das Dorf Tamin zu attackieren und die restliche Bevölkerung zu töten. Der Führer des Dorfes Tamin war ein Mann namens Taminon Kepno. Er war der Sohn einer Frau aus meinem Klan aus Panal. Der Bruder seiner Mutter hieß Piliyamon Peyon. Dieser Piliyamon erfuhr von dem heimlichen Plan der Ulum-Leute. Er ging mit seinen Leuten sofort nach Tamin und evakuierte das ganze Dorf Tamin mit den Schweinen und allem tragbaren wertvollen Besitz nach Panal. In Panal erhielten sie Land zur Nutzung und durften in den Wäldern jagen. Dies alles geschah vor etwa fünf Generationen.

Heute gibt es in Panal niemanden mehr, der dem Kepno-Klan angehört. Die meisten zogen in andere Dörfer und andere Familien starben aus. Ich habe im Dorf noch eine Frau aus dem Kepno-Klan namens Usitmuhe gesehen, aber sie starb in den 1980er Jahren. Da kein Angehöriger des Kepno-Klans mehr da war, der ihr Land, das meine Vorfahren ihnen gegeben hatten, bewirtschaften konnte, fiel das Land an meinen Klan zurück, obwohl es schon über 100 Jahre vom Kepno-Klan genutzt wurde. Manchmal gab es Anlässe, dass der Besitzer-Klan sein Land gewaltsam vom Nutzer-Klan zurückforderte, obwohl dieser schon lange davon lebte. In solchen Fällen ist das Recht auf der Seite der Besitzer. Die Dorfgemeinschaft weiß, wer der ursprüngliche Besitzer-Klan ist.

Wenn ein Klan – wie Kepno im obigen Beispiel – Land erhalten hat, verpflichtet er sich zu einer guten Bewirtschaftung. Er nennt den Geber (Eigentümer) des Landes *nisinga*, das bedeutet ‚meine Mutter‘. Er und seine Nachkommen leben von der Milch der Mutter – wie ein Baby. Der Geber-Klan wird als Klan der Mutter verstanden. Ein solches System wird als Prinzip eines traditionellen Vertrags verstanden. Beide Seiten sind gehalten, sich mit Anerkennung und Respekt zu begegnen. So entwickelten sich in der Gesellschaft Werte wie Wahrheit, Ehrlichkeit und Frieden.

So wurden die Besitzrechte der Klane kontrolliert und kollektiv anerkannt. Die Grenzen und Grenzmarkierungen waren bekannt. Bestimmte sakrale Orte stellten die Verbindung zu den Vorfahren her. Die Geschichten über die Vorfahren sicherten so auch die Besitzrechte. Wenn diese Rechte verletzt wurden, waren Konflikte unausweichlich. (Peyon 2015:16).

G. *Ap Suwon* - Das Führungssystem

Der Begriff für die traditionellen Führer bei den Yali ist *ap suwon* ‚großer Mann‘. Eine andere Bezeichnung ist *ap tungon*, mit der gleichen Bedeutung. *ap* bedeutet ‚Mann‘ oder ‚Mensch‘. Die Worte *su* und *tung* heißen ‚groß‘, ‚breit‘, ‚schrecklich‘, ‚spannend‘. Beide Worte haben im Sprachgebrauch das Suffix *on* ‚derjenige, welcher‘. Somit bezeichnet *ap tungon* oder *ap suwon* einen Führer, der in seiner Gesellschaft großen Einfluss hat (Peyon 2012: 52). Er musste eine Persönlichkeit sein, die ihren Einfluss durch ihre Worte, ihre Haltung und ihre Handlungen ausübt. In der anthropologischen Literatur spricht man über *the Big Man*. Agus Alua meint, dass *big man* eine unzutreffende Umschreibung der Rolle des Führers ist, und schlägt vor, von einem „großen einflussreichen Mann“ zu sprechen (Alua 2006:140).

Der Begriff *ap suwon* impliziert also einige andere Bedeutungen, nämlich: körperlich groß, reif, stark, mutig, brillant und respektiert. Seine Anhänger nennen ihn auch *ninikni*, ‚unser Vater‘. Damit bezeichnen sie seine Rolle in der Gesellschaft als ein Vater, der seine Kinder in allen Lebenslagen schützt.

Als die indonesische Regierung kam, benutzte sie den indonesischen Begriff *kepala suku*. ‚Haupt eines Stammes‘ oder ‚Häuptling eines Stammes‘. Die Yali-Sprache hat kein entsprechendes Wort, sie kennt keine „Häuptlingsfunktion“. Der Begriff *kepala suku* selbst ist unklar und sollte die Öffentlichkeit verwirren. Die anthropologische Literatur hat kein Führungsmodell *kepala suku* im Bergland von Neuguinea gefunden. Sahlins schlägt die Bezeichnung *Chief* für das Führungssystem in der polynesischen Gesellschaft vor. Für die melanesischen Gesellschaften einschließlich Neuguinea schlägt er *Big Man* vor, weil die politische Macht in der Hand eines Individuums liegt. Er beurteilt das melanesische *Big-man*-System negativ, während er das polynesisches *Chief*-System positiv sieht. Ich bin nicht einverstanden mit seiner Analyse, er hält das *Big-man*-System für unterentwickelt und desorganisiert. Die Macht liege bei einer Person. (Sahlins 1963). Sahlins vergleicht zwei verschiedene politische Systeme, die sich so nicht vergleichen lassen. Er gibt selbst in einer Fußnote zu, dass er das *Big-man*-System in Neuguinea nicht wirklich beurteilen kann, da es zu breit gestreut und jeweils leicht unterschiedlich ist (Sahlins 1963: 288). Liep schreibt: „More fundamentally, one detects a theoretical contradiction in Sahlins’s application of European metaphors to the two leadership types; he likened the big man to a ‘bourgeois entrepreneur’ and the chief to a ‘feudal prince’ (Liep 1991: 29).

Epeli Hau’Fa, ein Ethnologe aus Tonga, kritisierte, dass Sahlins mit seiner Beschreibung 200 Jahre zurücklag, als Missionare, Seeleute und Kolonialbeamte romantisierende Berichte

über Polynesien schrieben, während sie gleichzeitig Melanesien herabsetzten und demütigten. (Eveli Hau`Fa 1975). Zimmer-Tamakoshi schrieb: „The big man, who has accumulated wealth, also experiences pressure to release wealth into the system of exchange to remain respected within their communities.“ (Zimmer-Tamakoshi, 1997).

Godelier kategorisierte zwei Modelle in Melanesien, das Modell *big man* und das Modell *great man*.

„Godelier`s model of the `great man` and his theoretical contrast between great man and big man societies, provides a fresh avenue of discussion... First, Godelier argues that the big man as a holder of power appears where wealth has penetrated into the formation of kinship relations (where women are exchanged for wealth in a complex exchange structure) and into the reproduction of inter-tribal relations. Secondly, he suggests that another range of societies are governed by `equivalence`; where there is no articulation between the production of wealth and the reproduction of kinship (where women are exchanged directly for women) the big man as an accumulator and manager of social relations cannot arise... While the big man is a theoretical category corresponding to the structure of the system of reproduction, the great man is an empirical category: an aggregate of outstanding social position in a concrete society... Big man society: complex exchange, non-equivalence, achieved status, addition of functions and constituted by wealth. Great man society: direct exchange, equivalence, ascribed status, division of functions and constituted by ritual.“ ((Liep 1991: 29-32).

Meiner Meinung nach ist Unterscheidung der beiden Modelle, *great man* und *big man*, wie von Godelier beschrieben, für die Yali-Gesellschaft nicht ganz zutreffend. Denn die beschriebenen Eigenschaften der beiden Modelle treten bei uns immer miteinander auf. Für den *big man* treffen eigentlich beide Kategorien zu. In meiner Gesellschaft hat der *big man* einen Reichtum wie Schweine, Muscheln und heutzutage Geld durch seine vielfältigen Beziehungen und durch direkten Tausch mit seinen Partnern erworben. Dieser Reichtum wird bei Schweinefesten und Tanzfesten zwischen zwei Dörfern wieder verteilt. Dadurch entstehen wieder neue Beziehungen, so dass ein komplexes Beziehungsgeflecht entsteht. Die Durchführung von Riten sind Teil dieses Beziehungsgeflechts.

Basierend auf der Studie von Sahlins ist die Dissertation von Mansoben (1995) als eine umfassende Beschreibung der traditionellen politischen Systeme in Westpapua anzusehen. Mansoben klassifizierte drei traditionelle Formen der Führungssysteme in Westpapua. Das Konzept des Führungssystems „Chief“ hat in Papua zwei Typen: nämlich den Fürsten (König) und den Häuptling (Chef), an der östlichen Nordküste genannt *Ondoafi* oder *Ondofolo*. Der Unterschied dieser beiden Führungssysteme liegt in der Reichweite ihrer Macht und politischer Orientierung. Der erste Typ findet sich in den Gebieten in Bomberay, Kaimana, Bintuni und Raja Ampat, während der zweite Typ an der östlichen Nordküste (Mamta Kultur in Jayapura

bis zum Mamberamo-Tal) vorkommt. Ein weiteres Konzept ist der *big man*, verbreitet im ganzen Bergland von West Papua. Die lokalen Bezeichnungen variieren, im Vogelkopf (Meibrat und Arfak) spricht man von *bobot*, im Süden bei den Anim und Muyu gibt es eigene lokale Bezeichnungen, im Balim-Tal spricht man vom *ap kain*, bei den Mee und Moni in Paniai von *Tonowi* oder *sonowi*, bei den Lani (West-Dani) von *ap ngok*.

Die Ernennung von *kepala suku* im Yali-Gebiet durch die indonesischen Behörden hat ein neues Problem geschaffen. Denn die *kepala suku* wurden von der indonesischen Regierung ausgewählt, ohne die Kriterien eines *ap suwon* in der Yali-Kultur zu berücksichtigen. Es wurden Leute ernannt, die die Interessen der neo-kolonialen indonesischen Regierung vertraten. Hinter ihnen stand die Macht der Regierung, daher war ihre Position bis heute sehr verwirrend. Die Yali-Kultur kennt nicht nur eine Person als *ap suwon* für eine ganze Region. Jede Ebene der Gemeinschaft hat ihren eigenen *ap suwon*. Es gibt keine Hierarchie bei den *ap suwon*. Jeder *ap suwon* ist unabhängig, die eigentliche Macht der *ap suwon* ist die Diplomatie innerhalb der verschiedenen Beziehungsebenen zwischen den Dörfern in ihren Regionen.

Mansoben und andere Anthropologen nennen folgende Attribute von Führungspersönlichkeiten im *Big-man*-System: Sie sind reich, aber großzügig, klug in der Diplomatie, eloquent, klug bei der Gartenarbeit, körperlich kräftig. Sie haben Kenntnis über magische Kräfte, Kenntnis über Zeremonien und Riten. Sie sind bewährt und klug in der Kriegführung und oft im Besitz von mehreren Frauen. Das ist die Basis seines Einflusses in der Gesellschaft (Mansoben 1995: 82-84).

In der Yali-Gesellschaft wird jemand dann als *ap suwon* anerkannt, wenn er die oben genannten Kriterien teilweise erfüllt. Er muss also Leistung erbringen und wird nicht durch eine Institution gewählt oder ernannt. Es gibt zwei Kategorien von Personen, die diese Führungsposition erreichen.

Erstens besteht die Möglichkeit der Erbfolge in patrilinearer Linie: Wenn der Großvater oder Vater ein *ap suwon* war, dann kann einer ihrer Nachkommen wieder *ap suwon* werden. Aber die Position wird nicht automatisch vererbt, sondern die betreffende Person muss selbst die erforderlichen Eigenschaften zeigen und durch ihre Worte, ihre Haltung und ihre Handlungen sich würdig erweisen. Wenn ein *ap suwon* zwei Kinder hat, und sie erfüllen beide die Kriterien, dann werden sie beide als *ap suwon* anerkannt. Die Yali vertrauen einem *ap suwon* besonders dann, wenn schon einer seiner Vorfahren oder sein Vater ein *ap suwon* war. Wenn der Vater damals ein guter Führer war, dann glauben sie, dass der Sohn wie der Vater sein wird. Sie wissen, dass das Blut und die Seele des Vaters noch im Körper des Sohnes vorhanden sind.

Als in den letzten Jahren die Bevölkerung Vertreter ins Regional-Parlament oder Landräte wählen konnte, wurden oft Kinder von *ap suwon* in ihren Dörfern gewählt. Wenn sich jemand als Kandidat aufstellen ließ, fragten die Leute: *Nimi ari sa amloho?* ‚Wessen Sohn ist dieser Mann?‘ Wer ist sein Vater? Wenn sie erfuhren, dass sein Vater kein *ap suwon* war, sagte sie: *ikni re inggik elehon amloho. Ikniyen sirisi hag-toho suhu en fug. Indi kahaleg eleg. Imbisiyek, uhesi nim homimu wilamag.* Das bedeutet wörtlich: ‚Er ist der Sohn eines Vater, der keine Hand hat (ökonomisch schwach ist). Sein Vater führte die Gemeinde nicht, daher kann sein Sohn uns nicht führen. Lasst ihn liegen, er soll mit seinen Frauen im Frauenhaus bleiben.‘ Wenn es sich jedoch um den Sohn eines *ap suwon* handelte, sagten sie: *Ikni re ap suwon amloho. Nit senenesuk latisi ahun. Amloho oho ap suwon ikni hag toho wilamag. Ikni en sirisi hag toho suhu. Yoho we at eneg lahabiyek.* Das bedeutet wörtlich: ‚Sein Vater ist ein großer Mann. Sein Vater führte uns hier. Sein Sohn wird auch ein großer Mann sein und wird uns führen wie sein Vater früher. Wir müssen nur ihn unterstützen.‘

Zweitens, jemand ist *ap suwon*, ohne dass sein Vater, Großvater oder seine Vorfahren schon Führer waren. Er wird deswegen als Führer anerkannt, weil er die Kriterien als *ap suwon* erfüllt. Dies muss in der Gesellschaft deutlich sichtbar werden, dann erhält er die Anerkennung der Gesellschaft. Wenn er jedoch gegen das Gewohnheitsrecht verstößt oder Versprechungen macht, die er nicht erfüllt, dann verliert er die Anerkennung. Manchmal wird er sogar verhöhnt, sein Einfluss ist weg.

Ein Beispiel dafür ist Albert aus dem Dorf Sali. Sein Vater war ein gewöhnliches Mitglied der Gemeinschaft, also kein *ap suwon*. Er studierte in Wamena. Sein Dorf hatte den Eindruck, dass er die Wünsche und Stimmungen der Dorfgemeinschaft deutlich der Regierung zur Kenntnis gab. Daher sah man ihn als einen zukünftigen Führer an. Mit diesem Vertrauen seiner Leute ließ er sich selbst als Kandidat für das Regionalparlament aufstellen und wurde von seinen Leuten gewählt. In einer zweiten Wahlperiode wurde er sogar Vorsitzender des Parlaments. In dieser Zeit machte er seinen Leuten immer wieder Versprechungen, die er nicht erfüllte. Er ließ sich Schweine geben und versprach Bezahlung, doch niemals bezahlte er. Mit der Zeit vertraute man ihm nicht mehr, die Leute sagten, er sei ein Narr und ein Angeber. Bei einer nächsten Wahl bekam er nur wenige Stimmen aus seinem Dorf.

Das Beispiel zeigt auch, dass sich das Konzept von *ap suwon* in der Yali-Gesellschaft ändert. Früher war ein *ap suwon* ein traditioneller Führer in seinem Dorf, aber heute ist ein *ap suwon* jemand, der eine gute Position in der Regierung hat, z.B. Parlamentsmitglied oder Landrat ist. In der zurzeit praktizierten Demokratie Indonesiens gebraucht er dazu die starke Basis seiner Gemeinschaft, die ihn wählen muss. Das ist eine neue Form des Führungssystems

im Bergland Papuas. Es ist eine Kombination zwischen der traditionellen und der modernen Politik, aber das *big-man*-Prinzip wird durchgehalten. Die Bevölkerung bringt dem Regierungsbeamten die gleichen Erwartungen entgegen wie dem traditionellen *ap suwon*. Ich werde das hier nicht weiter ausführen.

Das Führersystem bei den Yali entspricht im Wesentlichen dem von Mansoben klassifizierten *Big-Man*-Typ. Meiner Meinung nach können bei einem *Big Man* in der Yali-Kultur mehrere Merkmale festgestellt werden, die weder von Sahlins, Mansoben noch von Godelier in ihren Studien genannt werden. Es sind folgende grundlegenden Eigenschaften:

„(1) *along wereg*, Autorität in der Gesellschaft; (2) *akol eleg*, keine Angst, setzt sich mutig für seine Leute ein; (3) *indi wereg*, er hat ein Herz, ist großzügig, gibt und hilft; (4) *ebe wereg*, er ist anwesend, lebt in der Gesellschaft; (5) *une wereg*, er hat eine Stimme, kann seine Worte durchdacht und überzeugend artikulieren; (6) *inggik wereg*, er hat eine Hand, er ist in der Gesellschaft aktiv, aber auch reich, so dass er helfen kann; (7) *ubam alwareg*, er ist freundlich gegen jedermann; (8) *ubabut fano*, er hat einen überzeugenden und guten Charakter; (9) *hikit- teg*, er ist ehrlich und offen in jeder Hinsicht; (10) *ubam hebeleg* und *indi kahaleg*, sein Gedächtnis ist scharf, er kennt die Gefühle der Menschen. Wer als *ap suwon* diese Eigenschaften besitzt, hat großen Einfluss in seiner Gesellschaft. Er kann z.B. viele Frauen heiraten, er hat viele Schweine, er hat einen großen Garten und verfügt über ein umfangreiches Handelsnetz. Von einem *ap suwon*, der alle Kriterien erfüllt, heißt es dann: *ebe et, inggik et, une et wereg*. Das bedeutet ‚sein Körper, seine Hände und seine Stimme, alles ist da‘ (Peyon 2012: 54-55).

Das erste grundlegende Kriterium ist *ebe wereg*. *Ebe wereg* bedeutet, Geist, Herz und Körper sind vorhanden. Der *ap suwon* ist Kern oder zentraler Mittelpunkt in der Gesellschaft im Dorf. Er ist auch Repräsentant der unsichtbaren Geist-Wesen. Daher wird er auch manchmal *usahun* genannt, ‚sakraler Mann‘. Er muss immer in der Dorfgemeinschaft anwesend sein. In Krisensituationen muss er sie schützen und sichern.

Das zweite grundlegende Kriterium ist *inggik wereg*, es bedeutet, ‚er hat Hände‘. Die Hand ist hier ein Symbol für wirtschaftlichen Reichtum, aber auch für „Geben“, also Großzügigkeit und Freigebigkeit. Er hat Schweine und heutzutage Geld, die er als politisches Kapital für seine Gesellschaft einsetzen kann.

Das dritte grundlegende Kriterium ist *une/ ele wereg*, es bedeutet, ‚er hat eine Stimme‘ Gemeint ist, dass der Führer klug sein muss, seine Worte sind immer gut und richtig, er sagt die Wahrheit, er macht keine Versprechungen, die er nicht halten kann. Wenn die Leute merken, dass sie belogen wurden, sagen sie über ihn: *hiyarukukon*, bedeutet wörtlich: ‚derjenige, den wir gefunden haben‘, soll sagen: ‚Wir haben bereits gewusst, wer du bist.‘ Damit lehnen sie ihn ab und werden nicht mehr auf ihn hören. (Peyon 2015: 12).

Diese drei Kriterien bezeichnen einen *ap suwon*, der in seiner Gesellschaft bis zum Ende seines Lebens respektiert wird. Auch nach seinem Tod wird man sich an seine Haltung und seine Taten für die Gemeinschaft erinnern.

Außer dem *ap suwon* gab es auch einige andere Männer mit besonderen Funktionen im Dorf, zum Beispiel Männer, die die Schweinezucht organisierten, nannte man *wam senehon*, ‚derjenige, der die Schweine hält‘, oder Männer, die die Strategie im Kriegsfall organisierten, nannte man *sehen senehon*, ‚derjenige, der den Bogen hält‘ und Männer, die für religiöse Riten zuständig waren, nannte man *usahun*, ‚sakraler Mann‘. Auch sie wurden als *ap suwon* kategorisiert, aber besaßen nur eine Teil-Zuständigkeit und hatten daher einen begrenzten Einfluss. (Peyon 2012: 56-59). Sie unterstützten den *ap suwon* im Dorf, und der *ap suwon* traf seine Entscheidungen nie, ohne sich mit diesen Männern beraten zu haben.

Niemand erhielt eine führende Position aufgrund seiner Geburt. Jede führende Person musste sich ihre Stellung durch Haltung, Fleiß und Charakter erarbeiten. Ein Führer musste zeigen, dass er fähig war, die sozialen Bedürfnisse der Gesellschaft im Sinne der oben dargestellten Kriterien zu erfüllen. Auf lokaler Ebene und auf der Ebene der Allianz muss er die Solidarität der territorialen Gruppen herstellen. Die Dorfgemeinschaften erwarteten in der Regel eine Form von Gegenseitigkeit: keine direkte Rückzahlung, aber gefordert ist Treue (Claessen 1987: 89).

H. Die *Sak-* und *Hilak-*Saison

Wir haben zwei Jahreszeiten, die für unsere wirtschaftlichen Aktivitäten sehr wichtig sind. Die eine Jahreszeit ist die Zeit der Reife der roten Pandanus, genannt *sak ili* und die andere die Reife der weißen Waldpandanus, genannt *hilak ili*, *ili* bedeutet Saison der Reife oder Jahreszeit. *sak* ist die rote Pandanus (lat. *Conoideus-Lam*), *hilak* ist eine Art Waldpandanus (lat. *Brosimu-Lam*). Im südlichen Yali-Gebiet (Angguruk, Ninia) wird sie *wiramna* genannt. Ihre Frucht gleicht von außen einem grünen Ball. Er besteht aus vielen kleinen länglichen Nüssen mit einer harten Schale und einem essbaren delikaten Kern. Im Folgenden erkläre ich die Aktivitäten der Dorfgemeinschaften in diesen Jahreszeiten.

1) Die *sak*-Saison

Sak wird in den Gärten und in der Nähe der Dörfer angepflanzt. Die Bäume sind Eigentum der Familie und des Klans. Vom Mutterbaum werden Triebe abgetrennt und gepflanzt, oder sogar in den Stamm eines älteren Baumes implantiert. Nach meiner Kenntnis gibt es etwa 18 Sorten von *sak* und jede Sorte hat bestimmte Eigenschaften, wie Farbe der Frucht, Blattart, Baumart und Qualität des Fettes der Frucht. Jede Spezies hat in unserer Sprache ihren eigenen Namen. Die Leute können die Spezies und die jeweiligen Eigenschaften und Qualitäten gut unterscheiden. Alle Sorten der roten Pandanus (*sak*) wurden angepflanzt, nur eine Sorte wächst wild, sie heißt *sak hobokele*.

Von den 18 Sorten haben 17 eine rote Frucht, nur eine Spezies hat eine gelbe Frucht, nämlich *monani*. Die Frucht wird gekocht, die Kerne ausgepresst, heraus tropft das rote oder lila Fett, welches über die gekochten Knollen geträufelt wird. Das rote Fett *sak amog*, das lilafarbene *sak tirik*. *Sak tirik* gibt auch den Knollen und dem Gemüse eine lila Farbe. Wenn beide Farben zusammen kommen, lassen sie sich nicht mischen. Alle Leute wollen gern *sak tirik* – also lila - essen, es schmeckt sehr delikates, und am nächsten Tag wachen wir besonders frisch auf. Ich sah oft, dass die Männer ihren Kinder *sak tirik* verbieten zu essen, ich weiß nicht, warum. Aber ich bin mir sicher, die Männer wollten selbst lieber *sak tirik* essen, weil es leckerer ist als *sak amog*.

Über die Herkunft von *sak* wird erzählt, dass die Pflanze aus der Totenwelt kommt. (siehe Erzählung Nr. 14 im Kapitel fünf). Eines Tages ging ein junger Mann in den Wald um zu jagen. Es war Vollmond, und er lauerte an einem Berghang auf Baumkängurus. Plötzlich hörte er, dass jemand ein Friedenslied (*yite sini*) sang. Plötzlich stand ein Mädchen neben ihm, und um ihn herum wurde alles hell. Das Mädchen lud den jungen Mann in sein Haus ein, aber das Haus stand in der Welt der Toten und anderer Geister. Sie gingen dorthin, das Haus des Mädchens lag in einem Dorf mit vielen Häusern und vielen Menschen. Zu Hause angekommen, bat das Mädchen ihren Vater, den Ritus *homanggan* durchzuführen und ein Schwein zu kochen. Der Ritus zielte darauf ab, den jungen Mann vor dem Einfluss der Toten und anderen Geister des Ortes zu schützen, so dass er sicher in sein Dorf zurückkehren konnte. Die junge Frau wollte dem jungen Mann folgen, daher verteilte sie ihre Schweine an ihre Familie und einige Schweine nahm sie mit und folgte dann dem jungen Mann. Er nahm sie mit in sein Dorf und nahm sie zur Frau.

Bevor sie aufbrachen, gaben die Eltern der jungen Frau, ihrer Tochter, zwei Pflanzen von *sak*-Bäumen. Dabei sagten sie dem jungen Mann: "*Sak aru uruk halûg hûhe tim hahûn. uwanma*

ûsa.“ Das heißt, „Wenn die Früchte dieses Baums reif sind, darfst du mit deiner Frau schlafen, vorher ist es verboten!“ Wörtlich steht hier für den sexuellen Verkehr das Wort ‚sehen‘: *huhe tim hahun* ‚du wirst deine Frau sehen‘. Als sie die *sak*-Bäume gepflanzt hatten und diese Früchte trugen, schaute der junge Mann jeden Tag nach den Früchten, aber sie wurden und wurden nicht reif (rot). Eines Tages nahm die junge Frau ihr Menstruationsblut und rieb damit die Frucht ein, so dass sie rot wurde. Dann pflückte sie die Frucht ab und kochte sie und bereitete das Essen für ihren Mann. Nachdem der junge Mann den *sak* gegessen hatte, schlief er erstmals mit seiner Frau. Seit dieser Nacht verkehrten sie regelmäßig sexuell und lebten als Familie zusammen.

Die Geschichte begründet zwei Tabus: (1) Es ist verboten, mit einer jungen Frau sexuell zu verkehren, bevor ihre Menstruation einsetzt. (2) Frauen und Mädchen müssen einen besonderen Ritus durchführen, wenn sie *sak* essen wollen. Allerdings gab es ja die eine Spezies von *sak*, die nicht rot, sondern gelb wurde, wenn sie reift war. Diese war den Frauen erlaubt zu essen. Man glaubte, dass Frauen durch den Genuss von rotem *sak* bei der Menstruation stark bluten – evtl. gar verbluten – würden. Schließlich kam *sak* aus der Totenwelt, jene junge Frau war ja kein Mensch, sondern ein Geist, der sich in eine junge Frau verwandelt hatte. Nach dem Ritus, der das Tabu aufhob, genannt *saliyog hal*, (Spruch zur Aufhebung des Tabus) waren einige *sak*-Spezies den Frauen erlaubt, andere blieben tabu: *punding* und *saluwan* beispielsweise waren erlaubt, *ale* und *malin* blieben verboten. Ich habe gesehen, dass die erlaubten Früchte sehr viel weniger Fett haben und nur schwach rot gefärbt sind, während die anderen Arten viel Fett haben und kräftige rote und lila Färbung haben.

Die *sak*-Saison beginnt im September bis zum Januar, in dieser Zeit muss man sich auf die *sak*-Ernte einstellen. Das geschieht auf folgende Weise: (a) Die Menschen arbeiten sehr viel im Garten und laden sich abwechselnd zur gemeinsamen Gartenarbeit ein. Die Gartenbesitzer und die Frauen kochen Süßkartoffeln und *sak* für die Arbeiter. (b) Auch die Schweine werden mit *sak* gefüttert, das heißt *wam endetuk*. Wenn die Schweine viel *sak* fressen, werden sie schneller groß und gesund. (c) Die Kinder sammeln sich oft am Ufer der Flüsse und kochen gemeinsam *sak*. Solange ich im Dorf lebte, habe ich oft mit meinen Freunden zusammen am Flussufer *sak* gekocht und gegessen. Manchmal brachten wir die Nahrung und die *sak*-Früchte schon an den Fluss und nach der Schule kochten wir und spielten am Fluss. (d) Es kamen immer viele Leute aus anderen höher gelegenen Dörfern zu Gast, zum Beispiel die Menschen aus Folungsi, Pondengpilik, und Pronggoli. Sie holten sich *sak*, weil bei ihnen die *sak*-Pandanus nicht wachsen kann. Es ist dort zu kalt. (e) Heute werden die *sak*-Früchte auch auf die lokalen Märkte gebracht und dort verkauft.

Im Jahr 2001 wurde *sak* von I Made Budi in Wamena wissenschaftlich untersucht. Er ist Dozent am Institut für Biologie an der Cenderawasih Universität in Jayapura. Er hatte schon früher beobachtet, dass die Menschen, die regelmäßig *sak* aßen, seltener an Herzkrankheiten und Schlaganfällen erkrankten.

Er fand heraus, dass *sak* einige chemische Verbindungen beinhaltet, und zwar (a) Karotenoil Inhalttotal; (b) Tokoferol; (c) Betakaroten alfa, (d) Tokoferol Tamarinde; (e) Oleat Tamarinde; (f) Linoleat Tamarinde, (g) Linolenat dan (h) Dekanoat, usw (Budi 2001; Yahya dan Wiryanta 2005; und Makaruku 2008). Aufgrund dieses Untersuchungsergebnissen haben sie in einigen Universitäten in Indonesien ebenfalls Untersuchungen vorgenommen und herausgefunden, dass *sak* einige Krankheiten heilen kann, unter anderen: Krebs, Tumor, Schlaganfall, Herzkrankheit, es stärkt den Körper, beschleunigt den Prozess des Metabolismus im Körper, Hautkrankheiten, stärkt den Körper gegen HIV/AIDS, erhöht die Intelligenz (die Gehirnfunktionen), usw. Außerdem ist *sak* Grundstoff für einige Kosmetika, Lebensmittel und Getränke. Heute ist die rote Frucht eine führende Ware, deren Produktion von den lokalen Regierungen in Papua gefördert wird, insbesondere in den Bergregionen, wo es viele Pflanzen der *sak*-Pandanus gibt. Gouverneur Lukas Enembe sagte, dass die rote Frucht besonders wirksam für die Erhaltung und Förderung der Gesundheit ist. Daher soll das Anpflanzen und Verwerten dieser Frucht höchste Priorität haben. (Tempo 15 April 2014).

2) Die *hilak*-Saison

Die *hilak*-Pandanus wächst in etwa 2.500 Metern Höhe über dem Meeresspiegel. Das ist in der Regel weit entfernt von menschlicher Besiedlung, jenseits der Grenze der Anbaugelände der Süßkartoffelgärten in alpinen Regionen. Je nach den Eigenschaften der Bäume, Blätter und Früchte unterscheiden die Yali fünf Arten mit je einem eigenen Namen: *hilak*, *wesen*, *wendila*, *kawin*, *punum*. Die die *punum*-Pandanus wurde auch manchmal in der Nähe der Dörfer gepflanzt, doch der Inhalt der Frucht ist weich und wässrig. *wendila*- und *kawin*-Pandanus wachsen wild in mittleren Höhenlagen, während die *hilak*- und die *wesen*- Pandanus wild in den höheren Berggebieten wachsen. *Kawin* pflanzten Menschen immer, während *wendila*, *punum*, *hilak* und *wesen* wachsen allein in den Wäldern oder Wildpflanzen, Wenn man die Kerne herauslösen will, muss man die harte Außenschale mit Steinen lösen. Die *kawin*-Pandanus lässt sich auch mit der Hand öffnen. Jede Art hat zwar ihren eigenen Namen, aber im Allgemeinen spricht man einfach von *hilak*. Bei allen Arten ist die Frucht im Inneren weiß. Die

Frucht wird verglichen mit dem Kopf eines Menschen, das Innere mit dem Gehirn. Darüber erzählt eine Geschichte das Folgende:

Erzählung Nr. 6: Hilak wal tibag ane

Meyahun Peyon: Panalen Tindiltisi (Ibrahim Peyon en andog-tirisi).

1. O amuk itma ap misig amloho nim farema libag, o it ini ohimu winasul oho pak watuk ambeg, 2. wilatfareg misihim sambil ikni itno war atuk sibag, amloho itno amu eneg wilatfag. Hun itno war arik toho lit, amloho hiyag utuk lit: 3. „An war atuk niyalug an nebe wareg ari owik lindi umbantumu ita yinggi nubaniyuk, o sabo nit wilaheyon iraham aru” ibag. Ibag hag toho ap warehon itno owik umbantumu ibag ambeg itano imbibag. 4. O hup teng misik atfagma, hup atfagma amloho itno nohorukmen, o hubanggo ap war atfahon itno hime amloho itno ambeg o saboma itno waharuk sibag. 5. Ikni ahime itno en amloho hiyag utuk lit, “o soho hubet owik umbantumu atukumno yet ha laruk siyuk, an nebe wareg numbahik larikin ambeg itano” ibag. 6. Atukumno humon e hahon eke wilip laruhu, e hahon ari anggen humon pumanggon misig yuhik laruhu, ibag. Hat e hahon ari fene lahakunteg, anggen humon ari paloho kinangma pilabik waruhun. 7. Hat te e ari mubuk fug, eruk selmon ari yaha fam sek waruhun teg, indokma sahali roho wiraruhun, anggen men ahom men ari naruk suhun, ibag. 8. Ili waharuk haluk, hat ohimu tuma watuk, hilak ari anggolo aruhumu paltuk kilap tuk laruhun. 9. Anggen humon ari, an nebe nunggul itno hilak yik atisi, ibag. An we o ariya wilaruhuk, an nunggul aru hat og hirihi, hat humaliki, humbusaksi wilamuhubon fahet. 10. Hit waharuk lit halug, an fahet wam si mel subukali mel o tiya numbaharuk lamuhup ibag.

11. Ilkiya nohibareg hubet angge o ibag ambeg itano yet ha laruk latfag, o ikni himeyen ibag ambeg itano. 12. Laruk men owik iraham itano, hilak humon hamon misig wilibig latfag, hilak itno unggul humon hamon eke yihik latfag. Yihikmu, ikniyen ibag hag toho, ap kabiniyon ino hilak itno fene laharuk sibag, lahibareg hilak unggul itno paloho pilabik waharuk sibag. 13. Hilak unggul itno sek watuk sibareg, indokma wiratfareg naruk sibag, ikni ahimeyen ibag hag toho. 14. Ari famen, hilak o kema kema pilili roho sak uruk sibag, ketiya hilak anggolo tom fene o Neuguinea kinang weregma aben naruk.

Erzählung Nr. 6: Die Entstehung der *hilak*-Pandanus

Meyahun Peyon: Erzählung aus Panal (Sammlung: Ibrahim Peyon).

1. Vor langer Zeit ging einmal ein Mann mit seinem Sohn in den Wald, an den Ort, wo sie immer Baumkängurus jagten. 2. Eines Tages starb der Mann, und sein Sohn blieb allein zurück. Bevor der Mann starb, sagte er zu seinem Sohn: 3. „Wenn ich tot bin, dann lege meinen Körper neben die Steinhöhle dort, neben unserer Hütte.“ So wurde seine Leiche neben die Steinhöhle gelegt. 4. Am siebenundzwanzigsten Tag nach dem Tod kam sein Geist in die Hütte, wo noch sein Sohn wohnte. 5. Der Geist erklärte dem Sohn: „Morgen sollst du dorthin gehen, wo du meinen Körper hingelegt hast. 6. Dort findest du eine große Pflanze (einen Baum) mit einer großen runden Frucht. Du musst auf den Baum klettern und dann holst du die Frucht nach unten. 7. Du darfst auf keinen Fall den Baum fällen. Dann säuberst du die Frucht von außen und röstest sie im Feuer, dann schlägst du die Frucht auf und isst den Inhalt. 8. Und immer wenn die Saison kommt, dann kommt ihr an diesen Ort

und sammelt die Früchte, 9. denn die Frucht ist mein eigener Kopf, der sich in eine Pandanusfrucht verwandelt hat. Ich werde immer hier bleiben und ich gebe dir und deinen Nachkommen in der Zukunft diese Früchte. 10. Aber wenn ihr kommt, müsst ihr Schweinefett und Tabak an diesem Ort niederlegen.“

11. Am nächsten Tag ging er dorthin, wie der Geist seines Vaters es ihm gesagt hatte. 12. Dort stand ein großer Pandanusbaum mit einer großen Frucht. Der junge Mann kletterte auf den Baum und holte die Frucht herunter, 13. röstete sie im Feuer und aß sie, wie der Geist gesagt hatte. 14. Von dort verbreitete sich der *hilak*-Pandanusbaum in viele Regionen im Bergland von Neuguinea bis heute.

Die *hilak*-Saison beginnt im März bis August und der Höhepunkt ist Mai bis Juli. In dieser Zeit gehen die Männer in die Wälder und bleiben dort ein bis zwei Monate, um die Pandanusfrüchte zu sammeln. Die Frauen bleiben im Dorf und kümmern sich um die Gärten und Schweine. Die Kinder, die noch nicht in die Schule gehen, begleiten ihre Eltern in den Wald. Jeder Klan hat sein eigenes Pandanusgebiet. Die Frauen kommen regelmäßig in den Wald und bringen ihren Männern und ihren Kindern das Essen. Die Männer haben dort ihre Hütten gebaut und sammeln darin die Früchte. Die Außenseite der Früchte (*anggomkom*) wird gereinigt, dann wird der „Kopf“ zweigeteilt und von innen gesäubert. Das Innenmark heißt *are* ‚sein Bruder‘. Dann werden die Früchte auf dem Feuer geröstet und getrocknet. Zwischendurch gehen die Männer auch auf Jagd nach Kuskus, auch die erlegten Kuskus werden über dem Feuer getrocknet.

Es wird ein Tag festgelegt, an dem alle Familien und die Leute aus dem Dorf und den benachbarten Dörfern in den Wald kommen. Dann werden Kuskus und Baumkängurus gekocht, manchmal sogar ein Schwein. Die getrockneten Pandanus werden verteilt. Bei den besten Früchten werden die Kerne schon herausgenommen und in gesonderte Bündel eingepackt. Man nennt sie *hilak anggen*. Da viele Dörfer gleichzeitig *hilak* sammeln, sind am verabredeten Tag viele Menschen zusammen, die ihre Ernte untereinander austauschen und sich gegenseitig beschenken. Natürlich werden viele Früchte in Netze gepackt und mit ins Dorf genommen. Man braucht Vorräte zum Verkauf und zum Tausch.

Nach dem allgemeinen Aufbruch zurück ins Dorf bleiben einige Männer zurück und legen Schweinefett und Tabak in die Hütte. Sie drücken damit ihre Dankbarkeit für die vielen Früchte und die Jagdbeute gegenüber den Ahnengeistern aus und kündigen an, dass sie nach einigen Monaten wiederkommen werden. Sie versprechen es nicht, sondern sagen nur: „Wenn wir wollen, kommen wir wieder. Ihr werdet uns hier sehen, wenn wir kommen.“ Danach versperren sie rituell den Weg ins Dorf, um zu verhindern, dass die Geister ihnen folgen und Unglück im Dorf anrichten. Auch bei der Wegabspernung wird Schweinefett verwendet.

Nachdem die Yali den christlichen Glauben als ihre Religion angenommen haben, werden diese Rituale nicht mehr praktiziert. Aber sie hatten das Gefühl, dass nach einer guten Ernte ein Ritual erforderlich ist. Deshalb geben sie ein besonderes Dankopfer in Form von Geld – aber auch in der Form von Naturalien - als Gabe für Gott. Zu diesem christlichen „Ritus“ gehörten auch Gebete von Evangelisten. Die Gemeindeleiter bringen dann das Geld in die Kirche und übergeben so offiziell Gott für die Arbeit der Kirche.

Durch die *hilak*-Saison und die Begegnungen sowie das gemeinsame Fest im Wald wird auch die Gemeinschaft gestärkt und Beziehungen zwischen Familien, Freunden und Bekannten aufgebaut. Man plant auch gemeinsame Aktivitäten im Dorf, zum Beispiel das Anlegen eines neuen Gartengebietes, Schweinefeste und Tanzfeste zwischen den Dörfern. Früher wurden auch Krieg oder Überfälle geplant, wenn getötete Verwandte gerächt werden sollten. Auch Heiratsverbindungen wurden geplant, wie die folgende Geschichte zeigt:

Erzählung Nr. 7: Tindil-ane: Hilakman ap warik libag ane

Meselek Peyon: Panalen Tindiltisi (Ibrahim Peyon en andog-tirisi).

1. O ita fam ap Werenggikma inap mel Apahapsili inap mel hili roho wereg lit og aptukmu. Misihim sambil ap eke uhe nim yabukmu o Werenggikma atumu fil libag, o pumbuk yat toho. 2. It ahun uhe yabuk witukmen, ap Apahapsili inap waharuk sibareg, ahun et uhe et unsibag. It unumalik ap angge misig weregma, malik itno lin isibag. 3. Malik itno ikni isinga owe not itmano en kultuk sibag. Kultukmu malik itno kabini anggolo roho, ahinen ahowen firoko su atuk latfag, ari roho su atukmu ap hiyap en ilabohun ulug enuk salikap toho wol turuk latfag. 4. Malik itno endimu en eneg hilani malik ambi roho su atukon o pumbuk itno werehon fahet an nuhe lalep ulug indi anggolo ebetuk latfag. 5. Hilani malik ari enuk te Manike. Ilikiya hupmu hiyap itno fahet eneg indimu en wenggeltuk latfag, angge famen nikni nisinga elehen, hiyap aru wahukmu hiyap onggoma wam ap hiyap sa en wahu ulug peruk latfag. 6. Hili Manike ari ilabohe, owesi numen ap angge eneg weregma, we at amu hiyap angge wilatfag. Weregma owesiyen inindi anggolo roho onot fahet wilatfag.

7. Hilak ili lahibagma nimi Ilabohun itno ohimu lamin ulug laruk sibag, ap winon oho larukmu, ohimu hilak kilabuhuk ulug. Ap hiyap winon anggolo o wina keyon oho obog toho hilakma libag. 8. Hilak ohi nimi Ilabohun en angge re o hili hili ohi hiyap Maniken itno melen anggema. Itno hi ambimu. 9. Nimi itno o saboma itno libareg, sehene paloho indok o saboma itno munggale fibag, subururu hom olman walug libahon itmano usande apma o sabo itno iraham ke sale fibag, subururu hom filik tuk ulug. 10. Tebelug ita, asum sukribag, yaha hilal hibag, sehen minggin tog ha roho wibag, wibareg hilak fanowon hiyaho ambeg konoma itmano libag. 11. Aloma ita en o pumbuk obog toho o Apahapsili tonggo irahamu yet haruk ambeg. Lahibareg hilak itmana piliki paloko antog toho misigmu kilaptuk latfag. Hilak anggen fanowon ikni en paltuk latfahon itmano. 12. Hilak paleg itmano, misigmu kalem laruk ambeg iraham paloho kilaptuk latfag. Kalem ari ap hiyap hiyap Maniken itno iknisi owesi inibam laruk kebunggalem.

13. Ilabohun itno tolumangge hilak ahe eke fam lahuk eke ambuk, hilak ahe famen eke fam la suruk lit, hilak paloho pilaptuk lit, andog tik kuruk latfag. Turuk lit nin tolumangge eke fam lahuk eke fam wambuk tibibag. 14. Fobik ita hilak fanowon ikni en paltuk latfahon itno fam lahibag. Hilak paltuk on fanowon ari enuk hilak paltukon uruk. Hilak itno handuhalma fenteng-fetengon itno fam lahibag, lahibareg yabuk hobu yet hibag, ap hiyap unune anggolo roho urukmu hol hibag. 15. Ohi ap seliyon inibam, pumbuk yabuk hobu anggolo roho pohlma laharukmu yet hibag. Ap yabuk yonggo imbibareg yabuk witukmu, nimi itno oho o pumbuk ap ikni isinga watuk sibag ambeg itno oho wabuk yonggo imbibareg yabuk witukmu yet hibag. Yabuk hobu itno anggolo roho pohlma yinggig laharuk latfag. 16. Nimi Ilabohon itno yet hibareg, isanggo hare filon itno pale fisibag, ikni isinga fahet wenggel hibareg. Pale fisibagma, kere itmano ik hag toho sul-sul e inggila fene irahamuno amburuk latfag.

Nr. 7: Erzählung: Wie ein Mann während der Pandanusernte die Feinde tötete

Meselek Peyon: Erzählung aus Panal (Sammlung: Ibrahim Peyon).

1. Damals gab es Feindschaft zwischen den Menschen aus Werenggikma und Apahapsili. Eines Tages ging ein Mann mit seiner Frau aus Werenggikma in den Garten, der weit entfernt vom Dorf lag. 2. Als sie dort arbeiteten, kamen die Leute aus Apahapsili und töteten die beiden. 3. Sie hinterließen einen Sohn, der dann bei Verwandten aufwuchs. Der Junge wuchs zu einem schönen und kräftigen jungen Mann heran, die Leute nannten ihn *Ilabohun*, bedeutet ‚der Jüngste‘. 4. Der junge Mann verliebte sich heimlich in ein schönes Mädchen im Dorf. 5. Das Mädchen hieß Maniken. Allerdings konnte er die Gedanken seines Herzens nicht verraten, denn er hatte keine Eltern, die seinen Brautpreis zahlen würden. 6. Maniken war das jüngste von elf Geschwistern, sie war das einzige Mädchen, daher verwöhnten ihre Brüder sie immerzu.

7. In der *hilak*-Saison ging der junge Mann wie alle Männer dort in den Wald, um Pandanusfrüchte zu sammeln. Viele Menschen aus den umliegenden Dörfern waren bereits in ihre Wälder gegangen. 8. Das Waldstück, das dem jungen Mann gehörte, grenzte an den Bereich des Waldes, der dem Klan des Mädchens gehörte. 9. Als er in seiner Hütte ankam, machte er zuerst Feuer in der Hütte und vergrub die Lebensmittel, die er aus dem Dorf mitgebracht hatte, unter dem Moos neben der Hütte, damit sie frisch blieben. 10. Dann nahm er sein Netz, Steinaxt, Pfeile und Bogen ging auf eine Bergkante mit einer guten Aussicht. 11. Er konnte alle Dörfer in der Umgebung von Apahapsili sehen. Dann sammelte er die besten Pandanusfrüchte, wie er es früher von seinen Vater gesehen hatte. 12. Er legte alle Früchte an den Rand eines Fußwegs, der zum Gebiet der Verwandtschaft des Mädchens führte.

13. Ilabohun kletterte schnell und wendig von einem Baum zum andern, schnitt die Früchte ab und sammelte sie am Boden auf. 14. Schließlich stieg er auf einen hohen Pandanusbaum, an dem die besten Früchte wuchsen, die sein Vater auch immer gepflückt hatte. Man nannte sie *hilak paltukon*. Er stieg in die Spitze des Baums und saß dort und ruhte sich aus. 15. Er sah das ganze Gebiet des Feindes, er sah die Häuser und Gärten, sah, wie der Rauch zum Himmel aufstieg. Er sah auch den Ort, wo seine Eltern getötet worden waren und sah die Menschen dort arbeiten. Die Gartenfeuer brannten, der Rauch lagerte sich darüber. 16. Als Ilabohun das alles sah, schnitt er sein linkes Ohr ab, weil er an seine Eltern dachte. Sein Blut floss wie Wasser und tropfte nach unten und benetzte die Blätter. Dann sang er ein Lied mit folgendem Text:

Sini Nr. 9: Hunu Sini

Lied Nr. 9: Ein Trauerlied

Meseleg Peyon: Panalen Tindiltisi

Gesungen von Meseleg Peyon aus Panal

Ibrahim Peyon en andog tirisi

Sammlung: Ibrahim Peyon.

Notation: Johanna Tometten

Maniken hat hili i
 Ni wasibag ambeg
 ahamu yet himin o
 Maniken hat hili i
 Hina wasibag ambeg
 ahamu yet himin o
 Wenggi ingga liliyog
 Uwe lahi waha o
 Pange ingga liliyog
 Ahe lahik waha o

Maniken du bist das Mädchen,
 den Ort, wo mein Vater getötet wurde,
 siehst du ihn dort?
 Maniken du bist das Mädchen,
 den Ort, wo meine Mutter getötet wurde,
 siehst du ihn dort?
 Zwischen den Blättern des *wenggi*,
 der Rauch steigt auf zum Himmel,
 zwischen den Blättern des *pange*,
 der Rauch steigt auf zum Himmel.

Ma - ni - ken hat hi - li

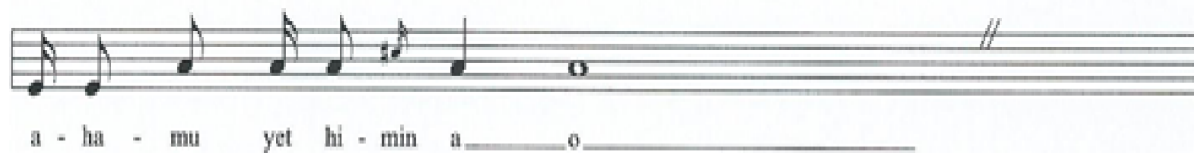
Ni wa - si - bag am - beg

a - ha - mu yet hi - min o

Ma - ni - ken hat hi - li i



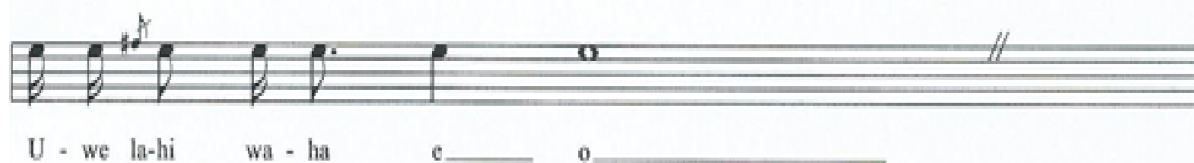
Hi - na wa - si - bag am - beg _____



a - ha - mu yet hi - min a o _____



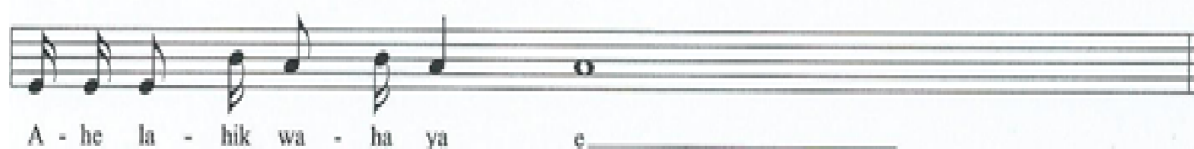
Weng - gi ing - ga li - li - yog o _____



U - we la - hi wa - ha e o _____



Pangge ing - ga li - li - yog _____



A - he la - hik wa - ha ya e _____

Im Text des Liedes bringt der Sänger zwei Dinge zum Ausdruck: (1) Er beschreibt seine Gefühle, also seine Liebe zu Maniken. Er konnte diese Gefühle nie offen gegenüber dem Mädchen zum Ausdruck bringen. Daher singt er dies Lied. (2) Er bringt seine Trauer über den Tod der Eltern und sein Gefühl der Rache zum Ausdruck. In der Kultur der Yali kann eine solche Aussage in einem Lied die Solidarität anderer Menschen wecken, sie könnten bereit sein, mit dem Sänger Vergeltung am Feind zu nehmen. (Abdi und Peyon 2012:60).

Während Ilabohun auf dem Baum saß und sang, kamen die Frauen aus dem Dorf und brachten das Essen für ihre Männer, die *hilak* im Wald sammelten. Auch Maniken war dabei. Die Frauen hörten das Lied nicht und gingen vorbei, doch Maniken, die hinter ihnen war, hörte

die Stimme. Sie legte ihre Netze an den Wegrand und ging in die Richtung, aus der die Stimme kam. Sie schaute nach den Bäumen und sah dann den schönen jungen Mann ganz oben in einem hohen Pandanusbaum. Sie ging zu dem Baum hin und sah, dass unter dem Baum alles voller Blut war. Sie schaute nach oben und sah, wie das Blut wie Wasser aus dem Ohr des Mannes tropfte. Sie sammelte die blutigen Blätter und tat sie in ihr Netz. Dann setzte sie sich in die Nähe des Baums und sang das folgende Lied:

Sini Nr. 10: Hunu sini

Meseleg Peyon: Panal en Tintiltisi

Ilabohun, nare hambiyang mep
 Imbir ingga fene teg-pog-a-e
 Ilabahun nerek hisanggo mep-o...
 Eplo ingga fene teg-pog-a-e...
 Nare-o hambiyang mep hisanggo mep
 pilabuk-fug-o
 Hare o an tu re
 wenggiyen ninahu angge wilahe- a-e.
 Hehe-o an tu re
 panggeyen ninahu angge wilahe-a-o

Lied Nr. 10: Ein Trauerlied

Gesungen von Meseleg Peyon aus Panal

Sammlung: Ibrahim Peyon

Ilabohun, mein Bruder, das Blut deiner Nase,
 tropft auf die Blätter des *Imbir*-Baums,
 Ilabahun, mein Bruder, das Blut deines Ohrs,
 tropft auf die Blätter des *Eplo* –Baums.
 Mein Bruder, das Blut deiner Nase, deines Ohr
 soll nicht mehr fließen,
 ich bin deine Schwester, die Schönheit,
 der *wenggi* -Baum wird mich verbrennen,
 ich bin deine Schwester, die Schönheit,
 der *pangge*- Baum wird mich verbrennen.

Das Mädchen nahm mit ihrem Lied die Aussage des jungen Mannes auf und antwortete darauf.

(1) In den ersten Zeilen stellt das Mädchen fest, dass es die Trauer des jungen Mannes zur Kenntnis genommen hat. Sie sieht das Blut, das auf die *imbir*- und *eplo*-Blätter getropft ist. Mit diesen Blättern packt man gern gekochtes Schweinefleisch oder Kuskusfleisch ein, weil diese Blätter ein gutes Aroma ausstrahlen. Aber es gibt böse Geister, die mit diesen Blättern Menschen in ihre Geisterwelt – in den Tod – locken. Darum hat Maniken die Blätter eingesammelt und in ihr Netz gepackt. Sie wollte verhindern, dass die Geister auf den jungen Mann aufmerksam wurden.

Dann singt sie *hambiyang mep pilabuk fug, hisanggo mep pilabuk fug* ‚das Blut deiner Nase soll nicht mehr tropfen, das Blut von deinem Ohr soll nicht mehr tropfen‘. Sie will dem jungen Mann Sicherheiten, Kraft und Lebenserwartung zusprechen. Er soll keine Tränen mehr vergießen. Sie will sagen: „Du bist doch ein Mann, du kannst etwas tun, du kannst irgendwann Rache für deine Eltern nehmen.“

(2) In den folgenden Zeilen beschreibt Maniken ihr Gefühl der Liebe zu dem jungen Mann. Es ist allerdings eine sehr indirekte und versteckte Botschaft: *hare o an tu-re wenggiyen ninahu angge* und *hehe an tu-re panggeyen ninahu angge* besagt wörtlich: ‚dein Bruder hier, deine Schwester hier, das *wenggi*-Holz, das *pangge*-Holz wird mich fressen‘. Das *wenggi*- und das *pangge*-Holz wird in der Regel zur Verbrennung von Leichen gerade Verstorbener gebraucht. Maniken sagt, dass die Schönheit ihres Gesichts und ihres Körpers nur vorübergehend ist, solange sie am Leben ist, aber wenn sie stirbt, vergeht die Schönheit ihres Körpers in den Flammen. Damit will sie sagen: Jetzt ist es noch Zeit für unsere Liebe.

Beide junge Menschen haben ihre Liebe zueinander nicht direkt mit Worten ausgedrückt, sondern in bestimmten Metaphern versteckt. Das entspricht der Kultur der Yali. Sie wählen Metaphern und erwarten, dass die versteckte Bedeutung von dem oder der anderen erfasst wird. Es gilt als sehr unhöflich und respektlos, wenn man direkt und gerade heraus seine Gefühle äußert. (Abdi und Peyon 2012: 61).

Die Geschichte geht noch weiter. Ilabohun hörte die Stimme der jungen Frau, und war überrascht, als er Maniken dort unten sitzen sah. Er sagte: „Warum bist du da, ich weiß doch, dass du einem anderen Mann gehörst.“ Sie sagte: „Ich bin auch ein Mensch und ich habe auch meine Gefühle, wie du auch. Komm jetzt sofort zu mir herunter!“ Er stieg vom Baum und sie gingen zusammen in die Hütte des jungen Mannes. Am Abend nahm Maniken den jungen Mann mit zu ihren Verwandten, erzählte, was geschehen war und bat ihre Brüder, dem Ilabohun zu helfen. Am nächsten Morgen früh gingen Ilabohun und die Brüder von Maniken in das Dorf der Feinde, wo Ilabohun den Rauch hatte aufsteigen sehen. Dort töteten sie fünf Männer bei der Gartenarbeit.

Danach kehrten sie zunächst in den Wald zurück und beendeten die *hilak*-Ernte. Dann gingen sie zurück in ihr Dorf. Dort überreichte Ilabohun den Brüdern von Maniken Schweine als Brautpreis und als Bezahlung für ihre Hilfe bei der Rache für den Tod seiner Eltern. Die Schweine, mit denen er sich für die Hilfe bedankte, nennt man *wam ap unggulmu*. Das bedeutet ‚Kopf‘- Schwein, der Kopf des getöteten Menschen wird damit bezahlt.

In dieser Geschichte wird deutlich, dass die *hilak*-Saison auch ein wichtiges Ereignis im Leben der Yali ist. Die beiden Jahreszeiten, nämlich die *sak*-Saison, die Zeit der roten Pandanus und die *hilak*-Saison, die Zeit der weißen Pandanus sind wichtig. Die beiden unterschiedlichen Arten der Pandanus werden bei den Yali assoziiert mit Frau und Mann. Die rote Frucht steht für die Frauen, Menstruation, das Fett der roten Frucht fördert die Fruchtbarkeit und Gesundheit von Menschen und Tieren. Die rote Pandanus wächst auch nur im wärmeren Flachland. Das

Flachland oder Tiefland gilt als der Ort der Frau, denn sie steht unter dem Mann. Er trifft über ihr stehend die Entscheidungen. Auch beim Geschlechtsverkehr liegt sie unter ihm.

Im Gegensatz dazu wird die weiße Pandanus mit dem Mann assoziiert. Die Frucht entstand aus dem Kopf des alten Mannes. Die weiße Farbe des dickflüssigen inneren Marks der Frucht wird mit dem Sperma des Mannes assoziiert. Die Leute sagen, wenn die Männer in der Saison viele Früchte der *hilak*-Pandanus essen, produzieren sie auch viel Sperma. Schließlich wächst die Pandanus oben in den Bergregionen, weit weg von den Siedlungen und den Gärten. Das ist die Welt der Männer. Sie stehen in der Hierarchie der Gesellschaft oben über den Frauen.

KAPITEL FÜNF MÄRCHEN UND GESCHICHTEN

A. Einführung zu den Märchen und Geschichten

Viele Anthropologen und Missionare, die in Papua gearbeitet haben, haben Mythen, Märchen und Geschichten gesammelt und darüber geforscht. Kamma (1975; 1978; 1972) hat in zwei Büchern einer Serie Mythen aus Biak, Supiori, Numfor, Arfak, Wandamen, Roon, Yapen, Moor, Yotefa, Sentani, Sawar, Sarmi, Bagaiserwar, Nimboran, Waropen, Arso, Tehik, Maibrat, Teminabuan dan Raja Ampat gesammelt. Van Baal hat in seinem wichtigen Buch Dema die Ursprungsgeschichten der Marind-Anim beschrieben und analysiert (van Baal 1966). Miedema (1997) hat 46 Mythen und Legenden aus Amberbaken, Meyah, Kabar, Akari, Hatam, Moskona, Wamesa, Arandai und Bintini aufgeschrieben. Gunter und Ursula Konrad und Yufentias Biakai (1987; 1995) haben Mythen und Rituale der Asmat aufgeschrieben. Offenberg und Pouwer (2002) untersuchten Mythen und Legenden bei den Asmat und in Mimika und haben 29 Legenden über Persönlichkeiten und 16 Mythen über die Vorfahren der Menschen in Asmat und Mimika gefunden. Pouwer (2010) hat Vergleiche angestellt zwischen den Kulturen der Asmat und der Kamoro zu Gender, Ritualen und sozialer Struktur. In seiner Studie vergleicht er neun Mythen und Riten dieser beiden Kulturen. Griapon et al (2009; 2010) haben 40 Mythen und Volkserzählungen aus Sentani, Nimboran, Genyem und einigen umliegenden Bevölkerungsgruppen gesammelt.

Auch im Hochland haben Anthropologen und Missionare, die dort gearbeitet haben, Mythen, Legenden und Märchen gesammelt und bearbeitet. Heeschen (1990; 1994 und 2015) hat über die Mythen in den Kulturen der Eipo und Yalenang geschrieben. Mit fünf Eipo hat er 125 Mythen zusammengestellt, welche den Ursprung der Eipo in unterschiedlichen Versionen erklären. Die Yalinang und die Eipo gehören in die kulturelle Gruppe der so genannten Mek-Kultur. Sie sind die östlichen Nachbarn der Yali. Noch weiter östlich gibt es die Volksgruppen der „Ok“-Kultur, wie in Oksibil, Okbibab, Oksapmin und in umliegende Ortschaften. Ihre Mythen wurden von Anthropologen und Missionaren aufgeschrieben. Macdonald hat in seiner Dissertation die Mythen vom Ursprung der Menschen in der Region Oksapmin dokumentiert. Er schildert die Mythe von Yuan, die mit der Initiation von Jugendlichen verbunden wird. (Macdonald 2013: 63-76). Alua (2006) hat die Mythe von *Naruekul* in der Kultur der Hubula (Dani) aufgeschrieben. Sie erklärt kurz die Entstehung (Schöpfung) der Menschen, die

Ursprünge und Entwicklungen der Gesellschaft und ihrer Kultur. Frans Lieshout (2009) hat die Geschichte der katholischen Mission im Balimtal aufgeschrieben. Dabei berührt er auch die Mythe von *Naruekul* und nennt den Maima-See und den Ferawe-Berg als Ursprungsorte der Hubula. Kiloner Wenda und Pares L. Wenda (2009) haben in ihrem Buch über die Geschichte der Baptistischen Kirche in Papua Barat auch die Mythen und die Geschichte der Verbreitung der Menschen im Bergland von Papua, von den Mek, den Yali, den Hubula, den Lani bis hin zu den Mee und Amungme im Westen beschrieben.

Über die Kultur der Yali, ihre Mythen und Märchen gibt es einige Forschungsergebnisse. Zöllner (1977) hat 62 Mythen gesammelt, welche die Ursprünge und die Schöpfung der Yali und ihre Kultur erklären. Im Zentrum der Ursprünge steht die Gestalt des Yeli. Yeli ist ein Baum, der in der Urzeit gefällt wurde und dann seinen Weg in den Westen nahm. Auf seinem Weg formte er die Landschaft. Außerdem wird von einer Frau berichtet, die sich in ein Schwein verwandelt, aus dem dann die Menschen entstehen. Zöllner hat die religiösen Riten beschrieben und 140 Sprüche gesammelt, die während dieser Riten von *usa ahun* (Kennern der Riten) und *hal ahun* (Heilern) rezitiert wurden. In den Sprüchen werden die Schöpfergestalten genannt und auf die Ursprungsmythen Bezug genommen. Zu seiner Sammlung religiöser Texte gehören auch 25 Heilgesänge, die von traditionellen Medizinmännern (*hal ahun*, Heilern) bei der Behandlung von Kranken gesungen wurden. Außerdem hat Zöllner 48 Märchen gesammelt, von denen bisher nur vier veröffentlicht wurden. Unveröffentlicht ist auch seine Sammlung von etwa 50 profanen (nicht religiösen) Liedern.

Auch Kamma beschreibt die Mythe von *Yeli* und die *Yeli*-Lieder der Yali. Er stützt sich dabei auf die oben genannte Veröffentlichung von Zöllner (Kamma 1978: 114-120). Tometten (2000) hat in einer gemeinsamen Studie mit Evangelisten der Yali und Yalenang 30 Mythen gesammelt, die sich auf die Ursprünge der Yali und Yalenang beziehen. Wilson hat eine Mythe dokumentiert, die den Ursprung der Yali im Heluk- und Seng-Tal beschreibt. Es handelt sich dabei um Varianten der *Yeli*-Mythe und der *nabelal-habelal*-Mythe, auf die Wilson ebenfalls kurz eingeht. (Wilson 1986:11; 1999:9).

Das Thema dieses Kapitels sind Märchen und Geschichten. Im zweiten Kapitel wurde schon erklärt, dass die Schöpfungsgeschichten und die Geschichten von der Verbreitung der Menschen in ihre Wohnregionen (*wal-tibag-ane*, ‚als etwas geformt wurde‘) nicht als Mythen kategorisiert werden, auch wenn dies in der wissenschaftlichen Literatur üblich ist. Nach dem Verständnis der Yali sind diese Geschichten aus der Vergangenheit wirklich geschehen, außerdem sind sie Grundlage ihrer Religion und ihres Glaubens. Deshalb verwende ich den Begriff Mythe nicht für die Schöpfungsgeschichten. (siehe Seite 39). Er enthält für mich die

Konnotation von etwas Unwirklichem. Auch Green erkennt die Vorbehalte von Indigenen gegen die Verwendung des Begriffs Mythe für ihre Schöpfungs- und Ursprungserzählungen. Er schreibt:

„The term myth, as distinct from other forms of narrative, is that it is sacred narrative that is most often believed to be true. Because myth is of such a sacred nature, many people object to the very word myth when it is attached to their own sacred narratives.” (Green 1977: 577).

Eine Mythe ist keine tote Erzählung aus einer vergangenen Kultur, sondern sie erzählt von dem Schöpfer, der als Gottheit angesehen wird, als Ursprung von Mensch und Natur. Trotz meiner Vorbehalte werde ich im folgenden einige Aspekte der Mythenforschung darstellen. Bastian und Mitchell schreiben den Mythen zwei wichtige Funktionen zu:

“The first is to provide an explanation of facts, whether natural or cultural. Mythology evolved as peoples sought to answer questions about their world. The second primary function of myth is to justify, validate, or explain the existence of a social system and traditional rites and customs.” (Bastian and Mitchell 2004: 2).

Der Mythos ist eine Kette von Erzählungen über den Schöpfer, die Anfänge und Ursprünge, die Ahnen und Geister. Er spiegelt die Geschichte einer Gesellschaft und erklärt Ereignisse, die religiösen und sakralen Charakter haben. Geschichte und Sprache, die im Mythos enthalten sind, sind heilig und sakral und sind als Religion anzusehen. Aus der Perspektive der Yali ist die „Mythe“ eine heilige und sakrale Geschichte, welche die Kraft eines Geistes besitzt, voll religiöser Bedeutung und Glauben. In der Kultur der Yali erzählen die Geschichten von *Yeli* und vom Urschwein von den Ursprüngen der Menschheit und sind die Grundlage ihres Glaubens. Zöllner schreibt:

„Der eigentliche Ursprung der Menschheit wird in der Ursprungsmythologie der Yali mit zwei Mythenkomplexen verknüpft, die für die Entfaltung der religiösen Vorstellungen zentrale Bedeutung haben. Dies sind die Yeli- und die Urschweinmythik, die hier ihrem Inhalt nach dargestellt werden sollen, ohne dass schon die Aspekte ihrer Deutung behandelt werden.“ (Zöllner 1977: 57).

Heeschen erläutert die Perspektive der Eipo hinsichtlich ihrer Mythen:

„Für sie haben die Mythen den Sinn, die Schöpfung und den Ursprung von Mensch und Natur zu erklären. Von „Mythen“ reden die Eipo als *kwem dina (yupe)* „(Rede von der) Schöpfung“, *kwebreiamsuk yupe* „Rede davon, wie er uns geschaffen oder gesetzt hatte“, *deiamsuk yupe* „Rede davon, wie er oder sie uns gesetzt oder geboren hatte“ *boyayuk yupe* „Rede davon, wie

sie oder er (die Ahnin, der Ahn oder ein Totem) uns brachte“ oder *yanamik yupe* „Rede davon, wie sie kamen.“ (Heeschen 2015: 35).

Mythen haben den gleichen Stellenwert wie die heiligen Schriften der Juden, der Christen, der Muslime, der Hindu und Buddhisten. Auch diese Schriften beschreiben Schöpfung und Ursprung von Mensch und Natur und sind als Mythen anzusehen (siehe: Green 1977: 578). Dies gilt für alle Religionen und Kulturen.

Bei den Yali gehören die Schöpfungs- und Ursprungsgeschichten einem Klan und werden nur an bestimmte Personen des Klans weitergegeben, an Personen, denen man vertraut, die Geheimnisse für sich behalten können. Innerhalb einer Familie werden diese Erzählungen manchmal an jugendliche oder erwachsene Kinder weitergegeben, unter Ausschluss der Öffentlichkeit, oft in einer Garten- oder Jagdhütte. Manchmal geben alte Männer ihr Wissen erst kurz vor ihrem Tode an einen Sohn oder Neffen oder engen Verwandten weiter. Sie wählen eine Person ihres Vertrauens, jemanden, der mit ihnen zusammen war und immer Fleisch und Jagdbeute mit ihnen geteilt hat.

In den Ursprungserzählungen der Yali wird manchmal eine geheime Sprache gebraucht. Es gibt zwei Arten dieser geheimen Sprache. (1) Die *lukuram*-Worte werden als Namen für bestimmte Gegenstände aus der Natur, z.B. Pflanzen oder Tiere, gebraucht. Es sollen die ursprünglichen Worte sein, mit denen der Schöpfer sie beim Schöpfungsakt bezeichnet hat. Sie werden geheim gehalten. Man nennt sie auch *umanggan*, „Wurzel“, „Fundament“. So wie eine Pflanze vertrocknet, wenn man die Wurzel abtrennt, so können Menschen oder Tiere krank werden oder sterben, wenn ihnen diese „Wurzel“ genommen wird. Diese Worte werden nicht in den Märchen verwendet. (2) Es gibt eine symbolische Sprache, die ebenfalls im Rahmen von Schöpfungs- und Ursprungserzählungen gebraucht werden kann. Zum Beispiel ist in der Erzählung Nr. 4 im Kapitel vier von „Großmutter Falahikhe“ (*piya Falahikhe*) und „Großvater Yuwele“ (*puwon Yuwele*) die Rede. Es handelt sich um Symbolfiguren. Hier sind zwei *mula*-Schlangen gemeint, die Totem eines bestimmten Klans und Symbolfiguren eines Dorfes sind. Symbolische oder metaphorische Sprache kommt sowohl in Mythen wie in Märchen vor. Man nennt ihren Gebrauch *salikap turuk* ‚etwas mit einem anderen Namen oder Bild bezeichnen‘. Symbolsprache wird allgemein und öffentlich gebraucht. Für ihren Gebrauch gibt es zwei Gründe: Das mit symbolischer oder metaphorischer Sprache bezeichnete Objekt stellt einen Vorfahren dar und ist deshalb heilig und sakral. Das Objekt könnte – wenn man es direkt nennt - etwas Unangenehmes bewirken, wie starken Regen oder Misserfolg bei der Jagd. Erich Fromm schreibt dazu:

„Die Symbolsprache ist eine Sprache, in der innere Erfahrungen, Gefühle und Gedanken so ausgedrückt werden, als ob es sich um sinnliche Wahrnehmungen, um Ereignisse in der Außenwelt handelte. Es ist eine Sprache, die eine andere Logik hat als unsere Alltagssprache, die wir tagsüber sprechen. Die Symbolsprache hat eine Logik, in der nicht Zeit und Raum die dominierenden Kategorien sind, sondern Intensität und Assoziation“ (Fromm, 2015: 12).

Die Märchen (*suwit* bei den Yali) haben einen völlig anderen Charakter. Sie erzählen Geschehnisse, Phantasien und Wunschträume der Menschen im Kontext ihrer jeweiligen Kultur. In der Kultur der Yali stehen Märchen in mancherlei Hinsicht in starkem Gegensatz zu den Schöpfungsgeschichten. Sie sind weder heilig noch sakral noch unterliegen sie der Geheimhaltung. Was in Märchen erzählt wird, ist auch nicht wirklich geschehen. Es wird auch nicht geglaubt, sondern als Fiktion angesehen. Jeder kann sie erzählen und jeder darf sie hören, Männer, Frauen und Kinder. Sie sind weder geheim noch sakral.

In den Märchen wird von Personen erzählt, von Helden, von Menschen, die ihre tägliche Arbeit verrichten, von ihrem Charakter. Manche Märchen enthalten Elemente von Ursprungsgeschichten, zum Beispiel Märchen Nr. 14 (Siehe Seite 273) und Märchen Nr. 17 (Siehe Seite 297). Märchen sollen ihre Hörer erfreuen, ihre Phantasie und Wunschträume beflügeln. Sie bilden das Leben ab, die Wirtschaft, Politik, Soziales, Kultur, Gesundheit und Reichtum. Es sind Bilder, Bilder des Verhaltens, Bilder von Wünschen, Hoffnungen und Plänen. Sie bieten auch den Raum, das eigene Leben zu reflektieren, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

„Im Gegensatz zu *kwemdina* wird *nukna* „Erzählung, Märchen“ durch Eipo *kiklina* „Vergleich“, indonesisch *gambar* „Bild“ oder indonesisch *rencana* „Plan“ bestimmt: es ist nur etwas Vorgestelltes, man schafft Bilder und denkt dabei, das könnte der oder diese Person sein, von daher wird der im Märchen bevorzugte Modus des Adhortativ-Deliberativs verständlich. *Nukna* ist Fiktion, *kwemdina* „oral history“ (Heschen et al. 2015: 37).

Es gibt verschiedene Typen von Märchen, die sich dadurch unterscheiden, dass jeweils unterschiedliche Elemente der Yali-Kultur im Vordergrund stehen. Diese Elemente sind: Gartenbau und Ernte, Schweine und Schweinefeste, Tanz, Dörfer, Frauen, Liebe, Heirat, Verbot von Inzest, Jagd, Reisen in ferne Dörfer, Krieg und Frieden, die Welt der Toten und der Geister, Kampf gegen feindliche Geister, Krankheit und Gesundwerden, die Welten über dem Himmelsgewölbe und unter der Erde. Es gibt Märchen, die den gleichen Kern haben, aber in ihren Dörfern als unterschiedliche Varianten erzählt werden. Man kann den Prozess der Veränderung erkennen, weil der neue oder andere Erzähler oft den eigenen kulturellen Kontext

und die eigenen Umwelt einbringt. So kann er seine Hörer besser mitnehmen. Andere Märchen sind völlig ortsgebunden und in anderen Dörfern unbekannt. Die Terminologie der Yali-Sprache unterscheidet zwei Kategorien: *suwit* und *tindil-ane*.

(1). *Suwit* bezeichnet Märchen und Phantasieerzählungen, oft vom Erzähler konstruiert. Sie werden am Abend, bevor man sich schlafen legt, erzählt. *Suwit* kann sich jeder selbst je nach seinen Gedanken oder Phantasien ausdenken, oder man erzählt weiter, was man von anderen gehört hat. Es sind keine wirklich geschehenen Ereignisse. *Suwit* sind nicht heilig, sakral oder geheim. Aber sie enthalten viele Elemente der Kultur, die Verbindung zu den Realitäten des Lebens haben.

(2). *Tindil-ane* erzählt bestimmte Ereignisse, die tatsächlich in der Gesellschaft zu einem bestimmten Zeitpunkt geschehen sind. Der Begriff *tindil-ane* bedeutet ‚etwas, das erzählt wird‘. Es wird nicht als sakral oder geheim betrachtet, es wird an die jungen Generationen weitergegeben, damit diese sich daran erinnern und über ihre Handlungen in ihrem Leben nachdenken. Manchmal erscheinen in der *tindil-ane* Elemente des Mythos. Einem Ereignis der Vergangenheit werden Elemente des Mythos hinzugefügt. Dies kann zwei Gründe haben. Erstens, das erzählte Ereignis ist tatsächlich in der Vergangenheit im eigenen Dorf geschehen. Zweitens, bestimmte Ereignisse geschahen in anderen Dörfern. Die Einzelheiten der ursprünglichen Geschichte gingen verloren, und die Geschichte erlebte gewisse Modifikationen, indem weitere Elemente hinzugefügt wurden. Darüber hinaus werden historische Varianten eines Ereignisses dargestellt.

Im Allgemeinen gibt es bei den Märchen und Geschichten in der Kultur der Yali vier Merkmale, nämlich: (1) Eine Erzählung enthält Elemente von Ursprungserzählungen, von Historie (Geschichte) und von Ereignissen aus dem Leben. Diese werden mit der sozialen und kulturellen Realität des Lebens verbunden. Jedes dieser Elemente wird in eine Reihe von Erzählungen hineingemischt. (2) Viele Erzählungen enthalten Lieder, die an einem bestimmten Punkt der Erzählung die Handlung der Personen erklären. Dies veranschaulicht das Verhältnis von Liedern und Erzählungen in der Kultur. (3) In den Märchen und Geschichten werden viele Ursprünge von Menschen, Tieren, Pflanzen, Bergen, Flüssen, Verhaltensweise der Menschen, z.B. Heirat, und viele andere Aspekte erzählt. (4) In den Märchen und Erzählungen findet man ein ganzheitliches System. Die Geschichten werden erzählt, um die Beziehungen zwischen Menschen, Vorfahren, Tieren, Pflanzen, Boden, Bergen, Flüssen und Kultur in ihrer Welt zu erklären.

Im Kapitel vier wurden schon fünf Geschichten (Nr. 3 – 7) wiedergegeben und analysiert. Im Folgenden werden einige Märchen und Geschichten beschrieben, die von Zöllner in den

Jahren 1970 bis 1973 gesammelt wurden. Er arbeitete von 1961 bis 1973 als Missionar im Yali-Gebiet. Seine Sammlung besteht aus 48 Märchen, von denen bisher nur vier veröffentlicht wurden. Erzählt und teilweise aufgeschrieben wurden diese Märchen von Yali-Männern, die bis dahin noch wenig Kontakt mit der modernen Welt hatten. Sie gehörten zur ersten Generation, die durch die Anwesenheit von Missionaren mit der Zivilisation in Berührung kamen. Daher sind die in diesen Märchen und Erzählungen enthaltenen kulturellen und sozialen Elemente als ursprünglich anzusehen und zu werten.

Außer Zöllner hat im Jahr 2008 ein akademisch gebildeter Yali, Natan Pahabol, weitere 47 Märchen in den gleichen Dörfern gesammelt. Er hat sie als ein Lesebuch für erwachsene Frauen und Männer, die durch ein Alphabetisierungsprogramm lesen gelernt haben, veröffentlicht. Sie sind bisher noch nicht wissenschaftlich bearbeitet worden. Es gibt einige Unterschiede zwischen den beiden Sammlungen. Die Märchen der Sammlung Zöllner sind in der unbeeinflussten Yali-Sprache geschrieben, während die Märchen der Sammlung Natan sowohl indonesische Worte wie moderne Elemente enthalten, wie zum Beispiel die Gefahr von sexuellem Verkehr von Jugendlichen im Blick auf HIV/AIDS und Schulbildung. So zeigt sich der Prozess der Veränderung und Variierung bei dem Erzählen von Märchen.

Ein Teil dieser Märchen und Erzählungen leben bis heute weiter und werden an die nachfolgende Generation weitergegeben, andere werden verschwinden. Als ich noch ein Kind war, wurden diese Märchen noch in den Männerhäusern und Familienhäusern erzählt. Wir hörten sie, bevor wir einschliefen. Heute haben sich die Verhältnisse geändert. Viele Eltern erzählen abends keine Märchen mehr wie früher. Das hat folgende Gründe: (1) Viele Kinder und junge Leute haben ihr Dorf verlassen und leben in den Städten, wo sie zur Schule gehen, studieren oder arbeiten. (2) Viele Erzähler sind alt oder schon verstorben, sie haben keinen Nachwuchs. (3) Die Kinder, die noch in den Dörfern sind, gehen zur Schule und sind sonst mit ihren Hausaufgaben beschäftigt. (4) Es gibt immer weniger Männerhäuser, weil die Männer für sich und ihre Familien eigene Häuser mit Blechdach bauen. Dann wohnen die Kinder mit ihren Eltern in diesen Häusern. Diese Kinder hören keine Märchen mehr.

Zur Analyse der Märchen mit ihren kulturellen Hintergründen in diesem Kapitel habe ich zehn Märchen ausgewählt, davon acht aus der Sammlung Zöllner und zwei aus der Sammlung Natan Pahabol, und zwar nach folgenden Kriterien: (1). Die sozialen und kulturellen Hintergründe dieser Märchen sind repräsentativ für das Leben der Yali, so dass sie ein realistisches und detailliertes Bild der Yali-Gesellschaft wiedergeben. (2). Diese Märchen zeigen deutlich die geographischen und klimatischen Unterschiede zwischen den hoch gelegenen unbewohnbaren Waldgebieten, den höher gelegenen Dörfern (*humli/soli*) und den

Wohngebieten im wärmeren Tiefland (*tabuwi*). Diese Unterschiede beeinflussen sowohl die Flora und Fauna wie auch die gesamte Kultur der Yali-Gesellschaft, wie Gartenbau, Hausbau, Nahrung, Jagd und Handel (3). Diese Märchen sind repräsentativ für die Religion und den Glauben der Yali. Sie erzählen von der Welt der Geister und der Verstorbenen und ihrer Verbindung zur Welt der Lebenden. Sie erzählen von Riten, die übersinnliche Kräfte freisetzen können. (4). In diesen Märchen spielen Lieder - von den Protagonisten gesungen - eine wichtige Rolle. (5). Diese Arbeit hat die Form und Zielsetzung der Autoethnographie, daher habe ich meine eigenen Erfahrungen und Erinnerungen an Märchen, die ich gehört habe, einfließen lassen.

B. Die Texte und Kommentare

1. Märchen (Erzählung Nr. 8): Paken ap ayema saluk-tîbag-ane

Parmenas (Fuhamek) Pahabol en tindiltisi, Angguruk en (1972).

(Sammlung Zöllner *suwit* Nr. 2)

1. O pumbuk mîsîg ap anggolo welatfag. 2. Wereg lit ap kabiniyon mîsîg owesi anggolo welatfag. 3. Welatfareg îta-re wîramna li îbagma o pumbuk îno înap-oho laruk latfagma hare îno-oho sùbûrû yahal-tîbareg pîm yahal-tîbareg hom îndag-tîbareg asum kit ket îtano fam yûhat-tîbareg laruk latfag. 4. Lîbareg olma kîbag-angge aseken timbuk aroro îtano men amînggîn tog sehelimû asûwap tot hîrapma kîla-fat-tîbag-angge îta-re ûmbalî ambuk wareg îtano asum fam yûhat-tîbareg ûmbalî sîn wet nîbag-angge îta-re asum sukun-taruk tîbareg aseken halog-toho hîlalûg îta-re pu-ruruk pa-ruruk latfag.

5. Lîbareg lîbareg larukmen ap arimano o wîramna kîlaptuk îbam wîroho turukmû lîbag. 6. Lîbareg o îno kililim kililim wituk latfag. 7. Wîrî-fîbareg hûbmû îta-re wîramna fahet ap wîlîp-atuk latfag. 8. Wîlîp-atuk latfagma ar-oho lîbareg wîramna îtano fene yehesuwe lahûk wambuk turuk lit wîramna îtano yaha king-tihi kong-toho alma eneg pîla-fisîbag. 9. Pîla-fisîbareg îta-re owahalma eneg îmbîsik watfag. Imbîsik watfareg sek wirihi waroho lahabe-fisîbareg ahom eron ari eke ahom palehon eke hîk ha laruk latfag. 10. Obog-tîbisîbareg sek warehon îno olma kîlaptuk latfag. 11. Kîla-fîbareg kîbareg ûwog ware-fîbag ambeg kîlaptuk latfag. 12. Hûp atfagma îta-re sùbûrû wîrag-tîbareg nîbareg wîramna ahom eron ût eke wîraho-fîbareg sùbûrû naruk latfag. 13. Nîbareg wîramna îtano eke kûr-îsîl laruk lit ap arimano og-îsîbag. Ita-re nohoruk latfag.

14. Nohorukmen o sakan-tîbag. Sakan-tîbagma sùbûrû wîrag-tîbareg nîbareg îta-re yaha lisoho walûg wîlîp-atfareg wîramna fahet o witukon miningguruk latfag. 15. Mininggoho îmbîsik watfareg o îno wituk latfag. Wîrî-fîbareg lîbareg wîramna arimano fene lahûk wambuk turuk lit obog-toho alma eneg pîlapfag. 16. Pîlapfareg palu-ruruk latfag. Palu-rîbareg sek wirihi waroho lahabe-fisîbareg ahom paloho lahabe-fisîbareg silmiki salmako owahalma eneg îmbîsik watfag. 17. Imbîsik watfareg olma wok watfag ambeg îno kîlaptuk latfag. 18. Kîla-fîbareg e wîroho hîk-îsa watfag-angge îta-re wîramna fahet hûbû lahaptuk

lît ahom eron arimano eke wîraho-fîsîbareg sùbûrû arimano eke wîraho-fîsîbareg naruk lît wîramna wîraho-fîsîbahon arimano eke samban haruk lît turuk latfag.

19. Sùbûrû wîramna arimano nîbareg nohîbareg likiya sakan-tîbagma sùbûrû wîrag-tîbareg nîbareg îta-re wîramna arimano îndok hùbû lahaptuk lît welatfag. 20. Hùbû lahaptuk lît weregman eneg pikalem mîsîg lîbagma ap arimano o ha lahûk ûlûg turuk latfag. 21. Ari turuk latfagma hûn îno e Pusolo anggen eke pîrîngîyen narukmû hîyaho-fîbag-angge îno fahet lîbareg îta-re sî-rîbareg sap-teg latfag. 22. Sap-tegma pîrîngî îno waharuk latfag. Waharuk latfagma pîrîngî îno lûn pising îsîbag. Lûn pising îsîbag ambehen pîrîngî îno waharuk latfagreg hûn îno ayema saluk-tik watfag. 23. Saluk- tik watfagma hûn înowen oko hîk-îsaruk lahî ûlûg turukmen we saluk-teg latfag. Saluk-teg latfagma lisîl waharuk latfag. 24. Waharuk latfagma ap ori arimanowen kim hîbareg yaha fam kong-hîbagma kong-toho laruk latfag fûg. 25. Kong-toho laruk latfag fûgmû eyen wat-hîbagma waroho laruk latfag fûg. 26. War-atuk latfag fûgmû ap arima înîbam waharuk latfag. 27. Inîbam waharuk lît ekeyen sùbûrû og-utuk latfag, ekeyen wîramna og-utuk latfag. Og-îtfareg ît îno obog-toho înîbam waharuk latfag.

It waharukmû ap îno ha pîrîngî îno ha eneg welatfag. 28. Wereg lît sùbûrû îtano mîsîg heheg wîramna îtano mesel heheg naruk lît weregman eneg Sùbûrû eleg atuk wîramna eleg atuk tîbag. 29. Eleg-atfagma îta-re mîsîhîm hûn înowen pîrîngî îno fam: "Sùbûrû eleg-atisimû an nûngge namin" îbareg: "Hat alma weregma an wîramna eke hîlag lahamin" îbag. 30. Ari îbagma: "Yu" îbag. Yu îbagma lîbareg wîramna arimano obog-toho wîbareg yaron mîsîg lahûk fûg-tehen îmbîsîbahon îno eneg welatfagma: 31. "Hat alma welamin, an wîramna aru wak lahîk-ohon" îbareg at weregma hûn îno wîramna fene laharuk latfag. Lahîbareg pûlmû eke kel-tîbag. 32. Kel-tîbareg laharuk latfag. Lahîbareg inggik handûhal tîbag ambeg eteyano lahîbag. 33. Lahîbareg wîramna arimano inggik handûhal fandûhal hîbag-angge arimano eke kong-toho eke kong-toho pîlaptuk lît eke kong-toho mûnggûwat îno ûnggûl fûkî-roho pîlabik wambik watfagma mûnggûwat înowen: "An nûwatlen" îbag. 34. Ari îbagma ap înowen: "Hat hamûmû lamîhîn" îbag. Ari îbagma mûnggûwat îno amûmû lîbag. Lîbareg weregman wîramna arimano eke kong-toho wambik waharuk latfareg mûnggûwat îno kînang men al pising-tîbîsîbag. 35. Al pising-tîbîsîbareg hûn îno wîramna inggikmû eteyano wereg lît pîlap-harukmen ik sene yenggeltîl lahîk waharuk latfag. 36. Lahîk waharuk latfagma hûn îno nanggînmin peruk lît weregman suwe hûlû asuwe îlang eke mi mi îbag. Mi mi waharuk latfareg ûmû laruk ahamû laruk ûlûg turuk ambehen hûn îno oruk atogne lisoho wîbag. 37. Wîbareg îtare hûn îno suwe arimano mîn pohol ke laruk latfag. Lîbareg îta-re e Salama mîsîg lihibiri lahîbareg etema lahîbag-angge îno fam kîbag. Kîbareg suwe hûlû asuwe arimano Salama owîl narukmû ap îno we welatfag. 38. Wereg lît pîlap harukmen ap puwahûn hum ham ahûn mîsîg helep yîhîk latfag. Helep îno yîhîk fîbag-angge îta-re inggîla oko îmbîk watfag-angge îta-re helep waruk latfag. 39. Oho-fîbareg ahabiye fano fano-angge tele-fîbag ambeg îno helep pîlaptuk latfag. 40. Pîla-fîbareg inggîla oho-fîbareg îsap-angge fano fano-angge wîbag-angge arimano eserik kuruk lît hom-oho wiye anggen wîbag-angge arimano osoho fîbareg hûn îno wiye men hom men osoho fîbag ambeg palimû hûn ari îsag-arik kîbag. 41. Isag-arik kîbareg hom îsap halîngga arimano palimû hondo-rîbag. Hondo-rîbareg palimû inggik mîsîhen eneg helep hondo-rîbîbag. 42. Hondo-rîbîbareg welatfagma îta-re fî fîyal-ane pu-ruruk latfareg ik eke ahûmmû hîk-toho kîbareg ik ahûmmû yînggîg lît wereg latfareg in-atuk watfareg seni aruno yahaltuk latfag. 43. Yahaltukmû pîlap-harukmen îsap-angge esetfag-angge arimano fa fam hambo-roho ik tep tep lisurukmû hûn e inggikmû welatfahon înowen pîlaboho latfag. 44. Pîlaboho lît weregman hom arimano eke îsap lilil-angge wîtfag-angge arimano men naruk latfag. Nîbareg nin arimano asum humon îno fam yûhat-tîbag. 45. Yûhat-tîbareg îta ûmbalî yînggîl-tîbareg nîbag-angge îyaha hûbal-tîbag-angge îta-re îbam fil laruk latfag.

46. Laruk latfagma hûn îno fururuk-toho alma wambîbareg hûn îno lîbag ke îno pu-ruruk latfag. Lîbareg larukmen o mîsîg hùbû pin pin uruk latfag. 47. Hùbû-ruruk latfagma hûn îno kurukmen hîyap yamanon mîsîg siyag siyag-teg hîyap îno weregma ap kîbag. Kîbagma

hîyap yamanon înowen: "Namloho, hat nûngge fahet waharuk lahen, an hîmbiyangga nebe nîyaruk lahen fûg?" ûlûg ûmûng-hîbag. 48. Umûng- hîbagma ap înowen: "Nûnggeyen hûwaturuk?" îbag. Ari îbagma hîyap yamanon înowen: "Ap puwahûn ekeyen nîya waharuk" îbag. 49. Ari îbareg hîyap yamanon înowen pîm wîrahowon eke haliyup fam hîlîp-toho foroho latfag-angge îno hûn îno og-îtfag. Og-îtfagma at narukmû kapuk-angge eke erendima osoho latfag-angge îno fîyal-îsîbag. Fîyal-îsîbareg wam ûyûg eke yahale-fîsîbag. 50. Wam îno at ebe eke ûmbat-talûg hûn îno ebeyer-angge ûwaher-angge og-irik watfag. Og-irik watfagma nîbareg îta-re palî nîbag. 51. Nîbag-angge famen îta-re yaman-angge îno fam: "Ke- ke watûg hûwarik waharuk?" ûlûg ûmûng-hîbag. Umûng-hîbagma: "Ke îrahandi watûg nûwarik waharuk" ûlûg hîyag-îtfag. 52. Hîyag-îtfareg sehen timbul aroro mîsîg men mînggîn tog hîrap piren hûn îno og-îtfag. Og-îtfagma weregman o sînal enele urukmû îta-re hûn îno lîbareg weregman hûn puwahun îno mînggîn tog fululu-reg lît waharuk latfag. 53. Waharuk latfagma mînggîn arimano eke lang-hîl lîbareg mîsîg sap-teg lît weregman waharuk latfag. Waharuk latfagma mînggîn îno lît mat hîbag-angge hûn îno pising-toho leg-îsîbag. 54. Pising-toho leg-îsîbag ambehen hûn îno hum-tîbareg ele teng teng îbag. Ele teng teng îbagma hûn îno watfareg nohoruk latfag.

55. Nohîbareg likiya sûbûrû nîbag-angge îta-re sehen halog-toho hîlîbag-angge hûn îno ûyûg paltîl laruk latfag. Larukmen hûn puwahûn îno wareg latfag. 56. Hûn îno weregman o înowen hîyap eke ûba-yaturuk latfag. O îno yet-harukmen ap ûwag fam wîrîg latfag. 57. Wîrîg latfagma hûn îno lîbareg *namloho namloho* îbareg hum turuk lît halî mûko o harep pisabuk hag turuk latfagma hîyap înowen: "Malik tu-o *hamî* nîren watukuk fûg amû warahama ari turuk eleg" îbag. 58. Ari îbagma hûn înowen kim harukmen wam ap ûwag endetuk latfahon mîsîg humon hamon mîsîg wereg latfag. Wereg latfagma hûn înowen: "Wam aru wat-nîtihîp" uruk latfag. Ari uruk latfagma: "Malik tu-o" îbareg wam îno îlîlî-fîsîbag. 59. Hûn înowen wam îno mînggîn pising-îsîbareg îsag-taruk latfag. Osoho fat-tîbareg wam unu saho olma hîlag-kîbareg fole-fat-tîbareg naruk latfag. 60. Nîbareg wam ebe îno yahal-îsîbareg hom wam fam esetfahon men îsap men nîbareg wam arimano sum fam yûhare-fat-tîbareg 61. hîyap ahaloho înowet îsînga înowet hûn înowen ûnûsîbag. Unûsîbareg hûn îno pûl-ke fala-rîbîsîbareg sum wam yûhareg latfahon îno sukun-taruk tîbareg ap îno ûnggûl fil ha-rîbareg nin watfag. Ke înowen waharuk latfag.

62. Watfareg ap ûnggûl fil îno men wam arimano men yaman-angge îbam o horogma îmbîk watfag-angge îta-re nin watfag ke îno lîbareg hûn îno ûyûg fil men ahaloho îno men wak lîbag. Wak lîbareg nin nîkama îtano îmbîk watfag. 63. Imbîk watfareg nin lîbareg hîyap îno men saho arimano men wak lîbag. Wak lîbareg watfareg yaman-angge îno fam: "Hat hûwaturuk-angge îno îmbîk wahî" îbag. 64. Ari îbagma yaman-angge îno ha larukmen aruma ari-reg latfag. Ari-reg latfagma: "Namloho-a" ûlûg ngî-rîbag. Olohore wîbagma o hûpmû atuk latfagma wam unu men ap îndî men esetfag. 65. Esetfareg wam unu arimano nîbareg o sînal ele irikim hûn îno ap îndî îno walûg ongama lahîbag. Lahîbareg ap îndî îno kî-reg lît:

66. Kindik atikinon ma-o
pak atikinon ma-o
suwe atikinon ma-o

ûlûg wol-eneptukmû ap îndî îno saluk-toho nalûg kîngama wamburuk latfag. 67. Turuk latfagma waruk watfagma obog obohon wemû mîsîg waharuk lît ût îtano obog-toho nalûg alma wambîbag. Obog-toho nalûg wambîbagma hûn îno alma wambîbag.

68. Wambîbareg hol-harukmen o pumbuk îno ap enele anggolo uruk latfag. Ari uruk latfagma hûn îno nohîbag-angge îta-re likiya-re ap arimano ap îno esetuk latfag. 69. Esetfareg nîbareg wereg lît hûn ap puwahûn war-îsîbag ahûn îno wam saho foleg îsag-îtfag. Wam saho foleg îsag-îtfareg hîyap-te ûhan og-îtfag. 70. Og-îtfagma welatfareg hûn îno owesi arimano wereg ambeg arimano yûnggûlik watfag. Yûnggûlik watfagma owesi

arimanowen yet-hîbareg: "Nît nonot hahon aru waha" ûlûg enehîyeg hîbag. 71. Enehîyeg harukmen onot înowen-oho: "Nowesi arimano aruma ano?" ûlûg kim-îsaruk latfag. Kim-îsarukmû owesi arimano hîyang-anggeyen siyag atfag. 72. Siyag atfagma onot înowen: "An honot wahî" îbag. Ari îbagma owesi arimanowen hî pete-rîbag. 73. Hî pete-rîbagma onot înowen: "Hît yûnggûlik lahûp sûl an-te hît nîm nîbam ambiyeg wamûhûk" îbag. 74. Ari îbagma owesiyen: "Yu, nonot nît nîm warûhûn" îbag. Ari îbagma onot îno ap yûnggûlik wafahon arimano mîn wafag. 75. Wafareg welatfareg hûn îno owesi-oho yûnggûlik wamuk-ohoreg uruk latfagma îta-re hûn îno owesi teng misig îno fahet wam teng misig ware-fisîbag. 76. Ware-fisîbareg ap arimano wol-enepfareg wam arimano eke fam la eke fam la senggele-fisîbareg esetuk latfag. Osoho-fisîbareg weregman ap arimano yûnggûltîl waharuk latfag. Yûnggûltîl wafareg owahalma yûnggûltuk latfag. Yûnggûltuk latfagma hûn înowen owesi arimano sûbûrû og-îsa lîbag. 77. Og-îsa lîbareg ap wînon arimano-oho wam yahaltuk latfagma hûn îno-oho ûhesi ha wam arimano yahaltuk latfag. Wam yahalfareg ap arimanowen: "Ketiya wam nalîhîp" îbag. Ari îbagma ap arimano yowi wituk latfag. 78. Yowi wituk latfagma hûn îno-oho owesi fahet wam esetfahon arimano osoko laha-fîk wafag. Osoko laha-fîk wafareg owesi arimano wal-toho îsag-îsîbag. Wam olukon-oho teng misig îlîlî-fisîbag. It wam narukmû hûn îno sûbûrû wîrag-enepfag-angge arimano og-îsa wafag. Og-îsa wafagma nîbareg ap arimano yûnggûltuk nohîbag. 79. Nohîbareg likiya îta-re hûn îno ambohom îlîloho tûbat-tîbareg ap arimano fahet sûbûrû wîrag-enepfahon arimano og-îsa lîbag. 80. Og-îsa lîbagma nîbareg ap arimano wam ûnggûl men olukon arimano men hîlîbareg înîbam laruk latfag. 81. Laruk latfagma hûn îno-oho wam arimano men ûhesi men owesi yûnggûlfag ambeg arunowen hîk-enepfag. Hîk-enepfagma înîbam lîbag. 82. Lîbareg owesi arimanowen onot îno wam o kîlapfag. O kîlapfagma nîbareg yabuk wîroho wereg latfag. Wereg lît malik likin fûmahen îndag-tîbareg hûn îno war-atfag.

1. Märchen (Erzählung Nr. 8): Von dem Mann, der einen Baumkängurugeist und einen

Riesen tötet

Erzähler: Parmenas (Fuhamek) Pahabol aus Angguruk (1972).

(Sammlung Zöllner: *Suwit 2*)

1. In einem Dorf wohnten viele Menschen. 2. Unter ihnen war ein junger Mann, der viele ältere Brüder hatte. 3. Als die Waldnuss-Saison kam, gingen alle Leute jenes Dorfes in den Wald. Auch jener Mann grub Süßkartoffeln und Yams aus, zog einige Taroknollen heraus und packte dies alles in sein nagelneues Netz und ging in den Wald. 4. Zunächst ging er noch zuhause vorbei und nahm seinen wunderbaren Bogen, sein Bündel Holz- und Bambuspfeile, zwischen das hinein er auch einige Vogelpfeile schob, steckte ein verschnürtes Bündel Tabak ins Netz und zog noch einmal an der selbst gedrehten Zigarette. Dann hängte er sich sein Netz um, nahm Pfeil und Bogen und machte sich schnell auf den Weg.

5. Nach mehreren Stunden kam er gerade dazu, als seine Dorfgenossen das Haus errichteten, in dem die Nüsse geräuchert werden sollten. 6. Er arbeitete eifrig mit, bis die Hütte ganz fertig war. 7. Als sie ganz fertig war, gingen sie noch am selben Abend los, um Waldnüsse abzurnten. 8. Auch der junge Mann ging mit, kletterte mittels einer Schlinge immer wieder auf eine andere Nusspalme und hackte die Nüsse mit dem Beil ab und ließ sie unter den Baum fallen. 9. Danach schleppte er alle Nüsse zur eben errichteten Hütte. Dort entfernte er säuberlich die äußeren Borsten, schabte das Mark heraus und warf es weg. 10. Die gesäuberten Stücke warf er in die Hütte. 11. Dann ging er hinein und schichtete sie über dem Feuer auf dem dafür eigens gemachtem Gestell auf. 12. Am Abend röstete er sich

Süßkartoffeln und etwas von dem Mark der Nüsse und aß. 13. Danach teilte er die Nüsse und gab den anderen davon ab. Dann legten sie sich schlafen.

14. Am nächsten Morgen, nachdem sie gegessen hatten, nahmen sie ihr Beil und machten sich auf den Weg, um Bauholz für eine weitere Hütte für Waldnüsse zu holen. 15. Als sie genug Holz beieinander hatten, bauten sie die Hütte. Dann gingen sie wieder los, um Nüsse zu holen. Der junge Mann erkletterte wieder die Bäume und warf die Nüsse herunter. 16. Dann sammelte er sie wieder auf einem Haufen, säuberte die Borsten, nahm das Mark heraus und legte alle gesäuberten Stücke neben das Haus. 17. Als er alles beieinander hatte, schichtete er sie wieder auf dem Gestell über dem Feuer im Haus auf. 18. Danach holte er Brennholz und machte Feuer und Rauch, um die Nüsse zu räuchern, röstete sich dann im Feuer Süßkartoffeln und etwas vom Mark der Nüsse und legte auch ein Stück der Waldnuss ins Feuer. Er wendete dies Stück immer wieder, damit es von allen Seiten gut geröstet würde. 19. Dann aß er Süßkartoffeln und Nüsse und legte sich schlafen.

Am nächsten Tag machte er Feuer, um die Nüsse weiterhin zu räuchern. Den ganzen Tag unterhielt er das Feuer in der Hütte. 20. Das taten sie alle mehrere Tage, bis der nächste Vollmond kam. Dann beschlossen sie, nach weiteren drei Tagen wieder in ihr Dorf zurückzukehren. 21. Da fand der junge Mann Baumfrüchte unter einem Pusolo-Baum, die von einem Piringi-Baumkänguru angeknabbert waren. Er machte einen Jagdstand und legte sich auf die Lauer. 22. Als der Piringi kam, schoss er einen Pfeil auf ihn ab und traf ihn, aber der Piringi kam auf ihn zu und biss sich an seinem Penis fest. 23. Der Mann wollte ihn losreißen und wegschleudern, aber er saß fest. Der Mann rannte zu der Hütte und versuchte immer wieder ihn loszureißen, aber vergeblich. 24. Seine Brüder sahen ihn und kamen ihm zur Hilfe. Sie hackten mit ihren Steinäxten auf den Piringi ein, aber er ließ sich nicht losmachen. 25. Sie versuchten ihn mit einem dicken Stück Holz totzuschlagen und dann zu entfernen, aber vergeblich, er starb nicht. 26. Da gaben sie auf. Sie wollten nach Haus gehen, zurück in ihr Dorf, und mussten ihren jungen Bruder zurücklassen. 27. Sie gaben ihm Süßkartoffeln und Waldnüsse, dann gingen sie und ließen ihn mit dem Piringi zurück.

28. Er aß immer nur eine Süßkartoffel, knackte sich ein paar Nüsse, aber schließlich ging sein Nahrungsvorrat zu Ende. 29. Da sagte er zu dem Piringi: "Was soll ich essen, die Süßkartoffeln sind alle verzehrt. Bleibe du unter dem Baum sitzen, während ich hinaufklettere und noch Waldnüsse abhacke." 30. Der Piringi war einverstanden, so gingen sie los. Alle Waldnüsse waren aber schon abgeerntet. Schließlich fanden sie noch eine sehr hohe Nusspalme, die vorher niemand bestiegen hatte, weil sie so hoch war. 31. Der junge Mann sagte: "Bleibe du hier unten, ich steige hinauf, um die Nüsse abzuhacken." Der Piringi sagte: "Gut", und der Mann stieg die hohe Palme hinauf. Auf halber Höhe ruhte er sich aus. 32. Dann stieg er weiter bis zur ersten Astgabel. 33. Dort saßen die Nüsse und er hackte eine nach der anderen ab und ließ sie hinunterfallen. Mit einer traf er den Geist genau auf den Schädel, der aber sagte nur: "Du hättest mich beinahe verletzt." 34. "Dann geh doch auf die Seite", sagte der Mann. Der Geist ging auf die Seite, aber der Mann warf wieder Nüsse herunter und traf den Geist, so dass dieser an den Boden gepresst wurde, aufplatzte und seine Eingeweide heraushingen. 35. Der Mann hatte noch eine Nuss in der Hand und schaute nach unten, da sah er, dass sich an der Stelle, wo der Piringi getroffen war, Wasser ansammelte. 36. Das Wasser stieg immer höher, so dass der Mann überlegte, was er tun sollte. Das Wasser stieg immer höher. Da kam plötzlich ein Schwarm weißer Vögel. Während sie hin und her flogen, gelang es dem jungen Mann, das Ende ihrer Federn zu fassen. 37. Da wurde er von den Vögeln hoch durch die Luft getragen. Sie kamen zu einem sehr hohen Salama-Baum, und ganz oben in der äußersten Spitze des Baumes ließen sie sich nieder. Sie wollten die Salama-Blüten fressen. 38. Der Mann setzte sich und schaute nach unten.

Da sah er, wie ein riesiger Mann, ein Riese, Steine erhitzte. Er hatte auch viel Gras und Blätter herbeigeht. 39. Er hatte einen Erdofen sauber ausgehoben, dahinein legte er die

erhitzten Steine. 40. Dann legte er Gras und Blätter darüber, packte Taro-Knollen und Stengelgemüse (*wiye*) hinein und legte sich dann selbst mit den Taro-Knollen und den Wiye-Stengeln in den Erdofen. 41. Dann zog er Gras und Bananenblätter über sich, und mit einer Hand, die noch herausragte, schloss er die Grube auch oben mit heißen Steinen. 42. Nachdem der Erdofen eine Weile so gelegen und geschmort hatte, öffnete er ihn wieder von innen, stieg heraus, rannte schnell an einen nahen Fluss und sprang ins Wasser. Eine Weile blieb er im Wasser liegen, dann kam er zurück und öffnete den Erdofen. 43. Der junge Mann beobachtete noch immer vom Baum aus, was der Riese tat. Er sah, wie er mit einer Holzgabel die Gemüseblätter herausholte und wie der Saft herabtropfte. 44. Die Taro-Knollen aß er zusammen mit dem saftig tiefenden Gemüse. Den Rest der Mahlzeit wickelte er ein und legte das Bündel in sein großes Netz. 45. Dann drehte er sich noch eine Zigarette, rauchte, nahm sein Beil über die Schulter und ging davon.

46. Der junge Mann rutschte schnell am Baum hinunter und rannte in die Richtung, in die der Riese gegangen war. Nachdem er eine Weile gelaufen war, sah er ein Haus, aus dem Rauch aufstieg. 47. Er ging hin und sah dort eine sehr alte, eingefallene Frau sitzen. Die alte Frau sagte: „Mein Sohn, was willst du, siehst du nicht, wie ich, deine Großmutter, aussehe?“ 48. Der Mann fragte darauf: „Wer schlägt dich denn und richtet dich so zu?“ Die Alte sagte: „Ein Riese kommt und frisst mich.“ 49. Darauf gab die Alte ihm eine in ein Bananenblatt eingewickelte Yams-Knolle, die sie noch im Haus liegen hatte. Als er die Knolle gegessen hatte, nahm sie ein Bündel gekochter Süßkartoffelblätter oben aus dem Erdofen, und dann grub sie noch eine Schweinepfote aus. 50. Sie legte für sich selbst ein Stück Fleisch auf die Seite und gab dem jungen Mann den andern Teil, Fleisch und Knochen. Er aß es - und rauchte dann. 51. Während er rauchte, fragte er die Alte: „Von woher kommt er immer, um dich zu schlagen?“ Sie sagte: „Von dort unten kommt er immer hier herauf.“ 52. Darauf gab sie ihm einen schönen Bogen und zwei Bündel Pfeile. Am Abend, als die Grillen zirpten, ging der junge Mann nach draußen und lauerte am Weg. 53. Nicht lange danach kam der Riese mit einem dicken Bündel Pfeile in der Hand. Der Mann hatte schon einen Bambuspfeil geprüft und auf die Sehne gelegt. Als der Riese dicht bei ihm war, zog er die Sehne und ließ den Pfeil schnellen. 54. Der Riese schrie auf und brüllte mit entsetzlicher Stimme. Der junge Mann ging zurück ins Haus der alten Frau und legte sich schlafen.

55. Am nächsten Morgen aß er, nahm Pfeil und Bogen und folgte den Spuren des Riesen. Er kam an ein Haus und sah den Riesen dort tot am Boden liegen. 56. Es saß dort auch eine Frau und weinte. Bei genauem Hinsehen entdeckte er, dass das Haus aus Menschenknochen gebaut war. 57. Da ging er hin und rief mit lauter Stimme: „Mein Sohn, mein Sohn!“, schrie, hackte Bananenstauden um und tat, als ob er das Haus in Brand stecken wollte. Da sagte die Frau: „Wir haben deinen Onkel (*hami* = MuBr) nicht getötet, er ist von selbst gestorben, tu das nicht!“ 58. Als sie das sagte, sah er ein riesiges Schwein, welches mit Menschenknochen gefüttert worden war. Er sagte: „Schießt mir jetzt dieses Schwein!“ „Du, Kerl“, sagte die Frau, holte das Schwein und band es fest. 59. Er schoss es mit einem Bambuspfeil und kochte es auf der Stelle. Über das Fleisch, welches er sich am offenen Feuer briet, streute er Salz, das er auch aus dem Haus herausgeholt hatte. 60. Als das Schwein gar war, holte er es aus dem Erdofen heraus, aß Taro-Knollen und Blattgemüse, die mit dem Schwein zusammen gekocht waren, und packte das Schwein in sein Netz. 61. Dann tötete er die Frau und ihre Tochter, und hackte den Leichnam des Riesen mitten durch in zwei Teile. Er hängte sich dann das Netz mit dem Schweinefleisch um, hob den Brust-Kopf-Teil des Riesen auf seinen Kopf und kam denselben Weg zurück zum Haus der alten Frau. 62. Den Kopf des Riesen und das Netz mit den Teilen des Schweins legte er in der Nähe ihres Hauses nieder. Dann ging er nochmals zurück und holte die Beine und die Tochter des Riesen und brachte sie an dieselbe Stelle wie vorher. 63. Dann ging er noch einmal zurück und holte den Leichnam der Frau und das Salz. Dann ging er zu der Alten hinein und sagte: „Ich habe ihn hergebracht, der dich immer geschlagen hat.“ 64. Sie ging

hinaus und sah, was er dort hingelegt hatte. Sie rief: „Mein Sohn!“ und stieß Triumphschreie aus.

Gegen Abend kochten sie Schweinefleisch und das Herz des Riesen. 65. Sie aßen das Schweinefleisch, dann nahm der Mann das Herz des Riesen, stieg auf das Dach des Hauses, gerade als die Grillen zirpten, und rief, während er das Herz in die Höhe hielt:

66. Der du zur Fledermaus geworden bist, komm!
Der du zum Baumkänguru geworden bist, komm!
Der du zum Vogel geworden bist, komm!

Da kamen die Vögel, die er gerufen hatte, aßen ein Stück von dem Herz und fielen (als Menschen) auf die Erde herab (sie hatten sich aus Angst vor dem Riesen in Tiere verwandelt). 67. Es kamen immer neue dazu, und schließlich kam eine ganz große Fledermaus (*wemu*), die fraß die letzten Adern des Herzens und fiel dann (als Mensch) auf die Erde herab. Darauf stieg der Mann vom Dach herunter. 68. Da hörte er viele Stimmen im Dorf, dann legte er sich schlafen. Am nächsten Morgen kamen viele Leute und kochten den Riesen. 69. Nachdem sie ihn gekocht und gegessen hatten, schlachteten sie dem Mann, der ihn getötet hatte, das „Salz-bestreute Schwein“. Dann gaben sie ihm vier Frauen.

70. Nach einiger Zeit gingen sie in das Dorf der Brüder des Mannes und tanzten dort. Da sagten die Brüder: „Der sieht ja genau wie unser junger Bruder aus“, und sie freuten sich. 71. Ihr junger Bruder sah sie an und dachte: „Sind das meine Brüder?“ Denn sie waren abgemagert, weil sie aus Trauer um ihren jüngsten Bruder so lange gefastet hatte. 72. Er sagte: „Ich, euer junger Bruder, bin gekommen.“ Da umarmten sie ihn und drückten ihn an sich. 73. Dann sagte er: „Wenn ihr zu mir kommt und bei uns tanzt, an dem Tage werde ich mit euch nach Haus zurückkehren.“ 74. Sie sagten: „Gut, komm dann zurück und bleibe bei uns!“ Als sie getanzt hatten, ging er zunächst mit den andern zurück zum Haus der alten Frau. 75. Nach einiger Zeit wurde gesagt, dass nun seine Brüder zum Tanzen kommen würden. Da schoss er für seine zwei Dutzend Brüder (*teng misig* = 27) zwei Dutzend Schweine. 76. Dann rief er die Leute seines Dorfes zusammen und sie zerteilten ein Schwein nach dem andern und kochten sie. Als die Erdöfen fertig waren, kamen seine Brüder mit ihren Dorfgenossen tanzend an. Sie tanzten im Dorf, und dann gab ihnen ihr Bruder Süßkartoffeln zu essen. 77. Währenddessen wurden die Erdöfen geöffnet und man sagte zu ihnen: „Jetzt esst Schweinefleisch!“ Da setzten sie sich in Gruppen hin, entsprechend ihrer Männerhäuser. 78. Ihr junger Bruder brachte die Schweine herbei, die er für seine Brüder gekocht hatte, und teilte sie unter diese aus. Weitere zwei Dutzend (*teng misig* = 27) lebende Schweine band er ihnen fest. Während sie Schweinefleisch aßen, brachte er ihnen auch noch Süßkartoffeln, die er für sie geröstet hatte. Dann tanzten sie die ganze Nacht durch. 79. Am nächsten Morgen gab er ihnen die Schweine, die er festgebunden hatte und die Süßkartoffeln, die er für sie geröstet hatte. 80. Dann aßen sie und machten sich auf den Heimweg. Sie trugen die Köpfe der am Vortage gekochten Schweine und trieben die lebenden Schweine vor sich her. 81. Als sie gegangen waren, empfingen auch er und seine Frauen dort auf dem Platz, wo seine Brüder getanzt hatten, Abschiedsgeschenke. Dann folgte er seinen Brüdern zurück in sein Heimatdorf. 82. Dort schlachteten seine Brüder ihm ein Willkommenschwein. Als sie es gegessen hatten, machten sie Gärten. Im Laufe der Jahre zeugte er zwanzig Kinder und starb als alter Mann.

Kommentar und Analyse

Der Inhalt dieses Märchens (*suwit*) ist ein Kriegsheld und Friedenstifter für die Menschen, der von der Bosheit eines Riesen unterdrückt wird, aber ihn schließlich besiegt. In diesem Text werden 15 kulturelle Elemente zum Ausdruck gebracht.

(1) Die Sammlung der weißen Pandanus-Frucht (*wiramna*). Der erste Teil des Textes beschreibt die Aktivität des Sammelns der *wiramna*- Pandanus während der Saison. Viele Menschen sind im Wald, ihre täglichen Aktivitäten werden geschildert.

(2) Ein *Piringi*-Baumkänguru beißt sich am Penis des jungen Mannes fest. Es gibt in diesem Kontext zwei Bedeutungen dafür. Erstens, wenn jemand zu lange Junggeselle bleibt, ist das für ihn oder sie selbst nicht gut. Nach Meinung der Yali besteht die Gefahr, dass bestimmte Tiere die Essensreste, abgeschnittene Haare oder anderes von dem Mann oder der Frau essen. Dann wird das Tier zu einem bösen Geist und belästigt diese Person. Manchmal nimmt er sie zur Frau oder zum Mann, *ahunap turuk / uheyap turuk*. Der Begriff *ahun* bedeutet Ehemann und *uhe* bedeutet Ehefrau. So bedeutet *ahunap turuk / uheyap turuk*, dass der böse Geist sich diese Person zum Ehemann oder zur Ehefrau macht. Zweitens, *Piringi*-Kängurus werden oft als Verkörperung von Frauen und von bösen Geistern angesehen, als solche belästigen und bedrohen sie die Menschen.

In Werenggikma gibt es sehr viele *piringi*-Kängurus. Als meine Mutter einmal ihren Garten von Unkraut säuberte, spielte ich in der Nähe. Ich war damals etwa vier Jahre alt. Plötzlich tauchte ein *piringi*-Känguru auf und fraß von unsern Pflanzen. Das Tier war sehr groß und ich dachte, es sei der Hund des Bruders meines Vaters. Ich ging dicht heran, aber das Känguru fraß weiter und riss dabei die Pflanzen aus. Meine Mutter sah mich nicht mehr und suchte mich. Als sie mich dann in der Nähe des großen Kängurus sah, lief sie zu mir und wollte das Tier fangen. Doch es flüchtete in den Wald. Als wir wieder nach Hause kamen, hatte ich Bauchschmerzen und Diarrhö. Meine Eltern sagten, die Krankheit sei durch das Känguru verursacht. Nach drei Tagen schlachteten sie ein Schwein und luden den Evangelisten ein, für mich zu beten. Zwei Wochen später fing die Schwester meiner Mutter das Känguru. Sie sagten, diese Kängurus würden immer gern nach kleinen Jungen suchen und dann Krankheit oder auch Tod verursachen.

Piringi-Kängurus erscheinen als Frau. In einer anderen Erzählung sind die Eltern wütend auf ihre Tochter, weil sie mit in den Wald geht, um Pandanus-Früchte zu sammeln. Das Mädchen wurde in ein *Piringi*-Känguru verwandelt. Das *Piringi*-Känguru kann nur in den kälteren Regionen um 2000 Meter Höhe gefunden werden. Es wird gefürchtet, weil böse

Geister oft in der Gestalt des *Piringi*-Känguru erscheinen, um dem Menschen Krankheit und Tod zu bringen. Deshalb war es für Frauen und Kinder tabu, *Piringi*-Kängurufleisch zu essen.

(3) Der Mann schlägt und tötet das Baumkänguru. In der weiteren Geschichte wird erzählt, dass die Klugheit und List des Mannes den bösen Geist besiegt. Er steigt auf den hohen Pandanusbaum und tötet das Känguru, indem er die schweren Früchte nach unten auf das Tier wirft. Hier gibt es einen Kampf zwischen dem Menschen und dem bösen Geist. Zwar stirbt das Tier, aber es schafft noch schnell eine Wasserflut, um den Mann zu töten. Frauen können die Pandanusbäume nicht besteigen, sie müssen wie das *Piringi*-Känguru auf dem Boden bleiben. Auch daher ist klar, dass das Känguru ein weibliches Symbol ist.

(4) Die Hilfe der *werene*-Vögel. Der Mann wird von einer Schar *werene*-Vögel gerettet. Sie bringen ihn durch die Luft an einen anderen Ort. In der Kultur der Yali werden *werene*-Vögel als Symbole der Freundlichkeit, Schönheit, Kompaktheit und Hilfe angesehen. Nur wenige Vogelarten gelten als Symbole böser Geister, so zum Beispiel *siyo-mayo*-Vögel, *kohoni*-Vogel, *simu*-Vögel, *simina*, *walak*-Vögel und einige andere Vogelarten. *Werene*-Vögel sind besser als andere Vogelarten. Der *werene*-Vogel und anderen Papageienarten gelten als die Symbole der menschlichen Gemeinschaft bei verschiedenen Aktivitäten.

Ich selbst habe die *werene*-Vögel und auch andere Vögel immer sehr gern gehabt. Als ich klein war, habe ich sehr oft geweint, wenn ich sah, wie die Vögel getötet wurden. Aus drei Gründen hatte ich die Vögel sehr gern: In vielen Märchen wurde erzählt, dass die *werene*-Vögel den Menschen halfen und sie vor den bösen Geistern retteten. Zum andern haben die *werene*-Vögel wunderschöne bunte Federn, die bei den Männern als Federschmuck beliebt sind. Schließlich haben diese Vögel eine feine, schöne Stimme, schöner als alle anderen Vögel. Darum bin ich gern und oft in den Wald gegangen, um die *werene*-Vögel zu beobachten.

(5) Die Begegnung mit dem Riesen. Nachdem er von den *werene*-Vögeln gerettet wurde, trifft er einen Riesen. In der Yali-Kultur werden Riesen als Mörder, Räuber und Zerstörer des Eigentums angesehen. Sie rauben auch Mädchen und Frauen von anderen und lieben es, viel zu essen. Riesen werden auch als Bewohner eines mächtigen Dorfs beschrieben, die ihre Feinde aus anderen Dörfern besiegen. Manchmal werden sie mit Kriegsführern aus bestimmten bekannten Dörfern identifiziert. In diesem *suwit* wird erzählt, dass der Riese die Kochgrube mit verschiedenen Arten von Lebensmitteln füllt und dann sich selbst oben auf kocht. Nach der Hitze in der Kochgrube springt er ins Wasser, um seinen Körper zu kühlen. Nachdem er zurückgekehrt ist, öffnet er die Kochgrube mit den verschiedenen Arten der gekochten Nahrung. In der Phrase *inggareg isag atfag* und *ik tep tep lisurukmu* wird gesagt, dass er sich

selbst kocht und danach das Essen ‚tiefend von Fett‘ aus der Grube holt. Dieser Satz beschreibt, dass Riesen oft menschliches Fleisch kochten und es aßen.

(6) Allianzen im Krieg. In diesem Text wird erzählt, dass der Mann sich mit einer älteren Frau getroffen hat. Sie lebt allein in einem Haus. Die Frau erklärt, dass sie von dem Riesen, der immer wieder zu ihr kam, bedroht wird. Der Begriff *‘pen niya waharuk’* bedeutet ‚er kommt um mich zu sehen‘. Dieser Satz beschreibt, dass der Riese mit einem anderen Dorf verbunden ist, das verfeindet ist mit dem Dorf der alten Frau und hier schon viele Bewohner getötet hat. Die alte Frau gibt dem jungen Mann zu essen und gibt ihm Pfeil und Bogen. Damit wird symbolisch der Abschluss eines Bündnisses gegen den gemeinsamen Feind zum Ausdruck gebracht. Bevor die Yali einen Krieg gegen ein feindliches Dorf beginnen, versammeln sie sich im *yowi dugi alma* (Männerhaus der Ursache des Kriegs‘) wo ihnen eine Frau Pfeil und Bogen überreicht. Die Frau stammt aus einem bestimmten Klan und hat aufgrund der Geschichte dieses Klans Beziehungen zum Krieg.

(7) *Wam dugi alem*. Schließlich tötet der junge Mann das Schwein, das mit Knochen von Menschen gefüttert worden war. Bei den Yali gab es im *yowi dugi alma* ein besonderes Schwein, das als Symbol für den Krieg gehalten wurde. Das Schwein wird *wam dugi alem* (‚Schwein des Ursprungs des Krieges‘) genannt. Es repräsentiert eine Beziehung zwischen Geistern und Menschen. Es verbindet die Menschen mit den Geistern ihrer Vorfahren. Im Krieg kämpft das Schwein unsichtbar gegen den Feind. Wenn es getötet wird, wird dadurch der Gegner geschwächt, weil auch seine Verbindung zu den Vorfahren abgeschnitten wird.

(8) Nachdem der Riese, seine Frau und seine Tochter getötet waren, übergibt der junge Mann ihre Leichen der alten Frau. Sie kocht und isst das Fleisch. Dies handelt von dem Kannibalismus in der alten Kultur der Yali. Auch dass der Riese sich anfangs selbst kochte, erinnert an den Kannibalismus, ebenfalls der Hinweis im Märchen, dass sein Haus aus Menschenknochen gebaut war. Nun kocht und isst die alte Frau das Fleisch des Riesen. Sie übt damit Vergeltung, denn der Genuss von Menschenfleisch bei den Yali hat nichts mit Nahrung bzw. Ernährung zu tun. Kannibalismus ist bei den Yali emotionale Rache für den Verlust ihrer Verwandten, die vom Feind getötet wurden.

(9) Der Held in der Geschichte hat die Fähigkeit, durch einen Ritus die Getöteten zurück ins Leben zu holen. Er nahm das Herz des Riesen und schwenkte es hin und her und rief die Menschen. Da kamen Fledermäuse, Kuskus und Vögel und verwandelten sich zurück in Menschen. Der Riese hatte sie getötet, jetzt konnten sie wieder lebendig werden. Hier wird angedeutet, dass Menschen vor ihren Feinden in andere Dörfer fliehen, aber auch wieder

zurückkehren können, wenn der Feind getötet ist. Die Geschichte beschreibt Erfahrungen der Menschen in der Vergangenheit.

Der so genannte Kannibalismus war bei den Yali in der Vergangenheit Realität. Die alten Menschen erzählten uns immer davon. Zöllner war Augenzeuge bei mehreren kannibalistischen Siegesfeiern (Zöllner 2013: 162). Wenn die alten Leute uns jungen Leuten davon erzählten, lagen diese Ereignisse mindestens 20 Jahre zurück. Unsere Gesellschaft war seit Jahren vom Christentum geprägt. Die Alten stellten Kannibalismus als das schlechteste Element in unserer Kultur dar. Sie sagten uns immer, dass wir jungen Leute und unsere Nachkommen aus dieser Geschichte lernen sollten, um unser gemeinsames Leben zu verbessern, Frieden und Freundschaft zu schaffen und unsere Mitmenschen zu lieben. Viele ethnische Gruppen in Neuguinea haben in der Vergangenheit Kannibalismus praktiziert. Anthropologen, Missionare und andere Forscher haben Bücher und Dokumentationen geschrieben, in denen die Papua und ihr Land Neuguinea als Zentrum des Kannibalismus bezeichnet wird (siehe Seite 18). Aber Kannibalismus praktizierten nicht nur die Yali und andere Papua in Neuguinea. Kannibalismus ist ein weit verbreitetes Phänomen, und viele andere ethnische Gruppen auf der ganzen Welt, auch in Europa, haben Kannibalismus praktiziert. Ich möchte nur einige Beispiele von Kannibalismus in anderen Gegenden der Welt anführen, um deutlich zu machen, dass Kannibalismus nicht nur in Papua praktiziert wurde.

Die Bibel berichtet von Kannibalen im alten Israel. Im zweiten Buch der Könige (II 6, 28-29) wird erzählt, dass zwei Frauen überein kamen, ihre Kinder zu töten und zu essen, weil sie während einer Hungersnot nichts mehr zu essen hatten, eine Verzweiflungstat aus Hunger (siehe Deutsche Bibelgesellschaft one Jahr: 354). Ein ganz anderes Motiv für Kannibalismus fand sich in Deutschland. Archäologen und Anthropologen haben herausgefunden, dass es in Herxheim bei Landau Kannibalismus im großen Stil gab. Man glaubt, dass mehr als 500 Menschen den dortigen Kannibalen zum Opfer fielen. (Zeeb-Lanz 2017: 11). Andrews und Fernandez haben die Schädelknochen von Menschen und Tieren in den Museen untersucht und folgern, dass auch in Britannien früher Kannibalismus praktiziert wurde. Auch in Spanien in Gran Doline in Atapuerca, Burgos, gab es Funde vom Ende der Pleistozän-Zeit, die Kannibalismus bestätigen. Die neusten Funde wurden in Südafrika in Sterkfontein gemacht, sie stammen ebenfalls aus der Plio-Pleistozän-Zeit. (Andrews and Jalvo 2003). Wenn auch die Motive jeweils unterschiedlich waren, so erscheint Kannibalismus als etwas, das in allen Gesellschaften früher praktiziert wurde.

Die Folgen des Verzehrs von Menschenfleisch, speziell des Gehirns, waren auch gelegentlich Krankheiten. Bei einem Stamm im heutigen Papua-Neuguinea sollen

Schädigungen des zentralen Nervensystems aufgetreten sein. In der Lokalsprache wurde die Krankheit als *kuru* bezeichnet. Anscheinend begannen diese Kannibalismus-Praktiken in der Gegend zur gleichen Zeit, zu der hier die *Kuru*-Krankheit auftrat (Lévi-Strauss 2014: 152). Der Bruder meines Vaters erzählte, dass die Nachkommen von Leuten, die früher Menschenfleisch gegessen hatten, von merkwürdigen Krankheiten befallen wurden. Sie seien einfach krank und schwach gewesen, körperlich so wie seelisch, manchmal verwirrt, und in der Schule nicht intelligent. Er sagte: „Mein Großvater hat niemals Menschenfleisch gegessen, daher sind wir auch nicht krank geworden.“

In den Liedern und Märchen der Yali geht es oft um Kriege, um Töten und Kannibalismus. Ich habe selbst einige Male gehört, wie im Männerhaus des Nachbardorfes über Kannibalismus gesprochen und erzählt wurde. Als ich hörte, wie ein alter Mann ein Märchen erzählte und dabei den Kannibalismus schilderte, bekam ich furchtbare Angst. In unserm Haus hat mein Vater allen Männern verboten, vor den Kindern von Kannibalismus zu reden oder ihnen davon zu erzählen. Als ich einmal nach Haus kam, kochte meine Mutter gerade ein Känguru. Doch sie sagte: „Ich koche Menschenfleisch.“ Sie wollte nur Spaß machen. Als ich das hörte, kehrte ich sofort um und lief zum Männerhaus und blieb dort bis zum Abend. Meine Mutter versuchte mich zu überzeugen, dass sie nur Spaß gemacht hatte. Sie wollte mich in ihr Haus zurückholen, aber ich wollte nicht. An dem Abend hat auch sie das Kängurufleisch nicht gegessen. Es wurde zwei Tage aufbewahrt, danach haben wir es zusammen gegessen. Seit dem hat meine Mutter in unserm Haus nicht mehr von Kannibalismus gesprochen, auch nicht im Märchen.

(10) Das polygyne Heiratssystem, bei dem ein Mann vier Frauen haben kann: Dem jungen Mann werden vier Frauen als Belohnung für die Vernichtung des Riesen gegeben. Das erklärt zwei Dinge. Erstens, wenn jemand einer anderen Partei hilft und ihre Feinde tötet, muss diese Partei den Helfern Schweine und Frauen als Belohnung geben. Diese Heirat nennt man *sehen fam*, ‚wegen des Bogens‘. Zweitens, für die Kultur der Yali ist das polygyne Heiratssystem ein ganz normales Element ihrer Kultur.

(11) Die Geschichte erklärt weiter von einem Tanzfest zwischen zwei Dörfern. Die Tänze finden zwischen dem Dorf des jungen Mannes und dem Dorf seiner Frauen und dem Dorf der alten Frau statt. Dies ist eine Beschreibung der wirklichen Aktivitäten in der Gesellschaft, wo Menschen aus bestimmten Dörfern anderen Dörfern im Krieg helfen. Eine Form der Belohnung ist, dass man das andere Dorf zu einem Tanzfest, genannt *yunggul ap unggulmu*, einlädt. *Yunggul* bedeutet ‚Tanz‘, *ap unggulmu* bedeutet ‚Kopf des Menschen‘. Damit werden die „Köpfe der Getöteten“ bezahlt. Bei diesem Tanzfest tauscht man Schweine aus und verstärkt

damit die Verwandtschaft und Solidarität, etc. (siehe Kapitel vier Abschnitt E unter Abschnitt 2 Seite 194).

In den Märchen wird oft von Polygynie berichtet. Das war für uns immer eine Inspiration. Wenn ich als Kind über eine spätere Heirat nachdachte, dann sagte ich immer: „Wenn ich erwachsen bin, werde ich zwei Frauen heiraten.“ Dieser Wunsch hatte drei Gründe: (1) Ich wollte die Zahl der Angehörigen unseres Klans vergrößern. Wir waren in unserem Dorf ein kleiner Klan, besaßen aber viel Land. (2) Geographisch gesehen war unser Wohngebiet sehr groß, aber die Besiedlung war gering. Wenn weitere Dörfer gegründet werden sollten, musste die nachfolgende Generation größer werden. Viele Kinder werden vor allem in polygynen Ehen geboren. Dann werden eines Tages die unbewohnten Gebiete ebenfalls bewohnt sein. (3) Wenn ein Mann in unserer Gesellschaft viele Kinder hat, hat er auch eine hervorgehobene Stellung. Je größer ein Klan ist, desto höher ist sein Ansehen in sozialer, politischer und wirtschaftlicher Hinsicht.

(12) Fasten aus Trauer (*hangangge*): Im Text wird erzählt, dass der junge Mann seine Brüder traf. Doch sie waren schwach und abgemagert, weil sie aus Trauer um ihn fasteten. Auch das ist ein Element der Kultur. Wenn ein junger Verwandter, der geliebte Mensch, an Krankheit stirbt oder getötet wird, fasten die Trauernden. Sie essen nicht mehr die beste Nahrung, tanzen nicht mehr, schmücken ihren Körper nicht mehr, tragen nur alte zerrissene Kleidung, kümmern sich nicht um ihr Äußeres. Manchmal schneiden sie einen Finger oder ein Stück von der Ohrmuschel ab. Man nannte das *hangangge wereg*. *Hangangge wereg* bedeutet ‚man fastet‘.

(13) Patrilokale Residenz: Im Text wird erzählt, dass der junge Mann nach dem Treffen mit seinen Brüdern mit seinen Frauen in sein eigens Dorf zurückkehrte. Er und seine Frauen lebten in seinem Dorf. Wie selbstverständlich geht das Märchen von der patrilokalen Siedlungsform in der Yali Kultur aus.

(14) Politik und sozialer Status. Nach seiner Rückkehr in sein Heimatdorf wird er zum „großen Mann“, denn er hat *piringi*-Kängurus und Riesen besiegt. Mit dem Herzen des getöteten Riesen sammelte er auch die Leute, die in andere Dörfer geflohen waren. Als Belohnung bekam er vier Frauen und viele Schweine. Unter diesen Bedingungen ist sein sozial-politischer Status in der Gesellschaft der eines großen Mannes. (siehe Kapitel vier Abschnitt G Seite 205).

2. Märchen (Erzählung Nr. 9): Hílanî malik kaliyeyen ha-rûlûg líbag-ane

Hembel: Angguruk en tindilfag (1972)

(Siegfried Zöllner en andog-tibag, suwit 4)

1. Hílanî malik mísîg îní îsinga war-atfagma amû eneg welatfag. Hílanî malik îno yabuk wít-taruk lít wam îndag-taruk lít welatfag. 2. Mísîhîm-te nohorukmen îndok war-atfagma malik îno nanggînmin pîbareg 3. wîlîp-atfareg yet-harukmen o mísîg îndok hûbû-ruruk latfagma líbareg kim harukmen ap yamanon mísîg welatfagma malik înowen: "Pusag, îndok og-nimin" íbagma: 4. "Yehe, nambûsag ke kemane og-naplûg waharuk lahen" ûlûg hî-rîbag. Hî-rîbareg îndok og-îtfareg: "Hambeg watnin" íbagma malik îno akolen tîbareg 5. íbam watfareg súbûrû wîrag-tîbareg wam súbûrû og-îsîbareg yabukmû líbareg yabuk wîtfareg seni esetfareg íbam watfareg wam súbûrû og-îsîbareg nohorukmen 6. sok aplohok íbagma weregman lahík-watfareg malik îno fam: "Pusag waharuk lahi" íbagma yet harukmen pisanggo kaliye îno lahík watfareg uruk latfagma akolen turukmen 7. pisanggo îno waharuk latfareg malik îno fam mase atfareg mako pûg-teg-angge îmbilabî wambîbareg wîlîp atfareg mako pûg-teg-angge îmbîlîl líbareg ik ayegma líbareg ikma yal atfag.

8. Yal atfareg larukmen ap puwahûn mísîg man pilipseng uruk lít hîbareg kirik ayeg olohore ke îlîl mûlîl uruk lít hîbareg wam ahe sum olombik ke siyog mayog uruk lít hîbareg man pilipseng uruk latfagma malik înowen: 9. "An nûmbahîn" íbagma pisanggo înowen: "Hat nanggînmihînen" íbagma: "An kel-taminmû" íbagma inggik kobog-îsîbagma malik îno ik ayeg keyen pu pu hûn puwahûn îno îraham líbagma: 10. "Yehe, nambusag ke keyane og-naplûg waharuk lahen" íbagma malik înowen: "Pisanggo indiyen nûwatîl waharuken waharuk lahi" íbagma 11. hûn puwahûn înowen yaha anggolop kong-toho ware-fisîbag. 12. Ware-fisîbareg îndî lisohe wîbareg malik îno hondoholûg olma líbareg wam eke mínggîn pising-toho hom-anggen yînggîloho hîhîtfareg malik îno hûn puwahûn îno men welatfahon fahet ari.

2. Märchen (Erzählung Nr. 9): Das Mädchen und die Schlange.

Verfasser: Hembel aus Angguruk (1972)

(Sammlung Zöllner, suwit Nr. 4)

1. Es war ein Mädchen, dessen Vater und Mutter gestorben waren. Es wohnte allein, bearbeitete seinen Garten und hielt seine eigenen Schweine. 2. Eines Tages ging mitten in der Nacht, als das Mädchen schlief, das Feuer aus. „Was soll ich nur tun?“ dachte das Mädchen und ging nach draußen. 3. Da sah es, dass aus einem Haus Rauch aufstieg. Es lief hin und sah einen alten Mann am Feuer sitzen. „Großvater, gib mir Feuer“, sagte das Mädchen. 4. „Woher kommst du denn, mein Enkel?“ sagte der Alte und begrüßte das Mädchen. Er gab ihr Feuer und sagte dann: „Ich werde zu dir kommen.“ Da bekam das Mädchen Angst. 5. Es lief wieder nach Haus, röstete sich Süßkartoffeln und fütterte die Schweine. Am nächsten Tag ging es in den Garten und legte einige Beete an, kochte im Garten in einem Erdofen, ging wieder nach Haus, fütterte die Schweine und legte sich (da es wieder Abend geworden war) schlafen. 6. Dann hörte es plötzlich ein Geräusch an der Tür, hörte, wie jemand zu ihm nach oben kam, hörte eine Stimme: „Enkel, ich bin es, der zu dir kommt“, und als es hinsah, gewahrte es eine riesige Schlange. Das Mädchen schrie und zitterte vor Angst, 7. aber die Schlange kam zu ihm, rollte sich um seinen Leib, hob es

auf und trug es nach unten und von dort nach draußen. Immer noch das Mädchen umringend trug die Schlange es ans Flussufer, stürzte sich mit dem Mädchen ins Wasser und schwamm flussabwärts.

8. Nach einiger Zeit sah das Mädchen am Ufer einen Riesen, der gerade die Klinge seines Steinbeils schliff. Die Klinge schwang vor seinem Gesicht hinüber und herüber, auf seinem Rücken wippte ein mit Schweineschwänzen besetztes Netz auf und ab, der Schleifstein bewegte sich hin und her. Da sagte das Mädchen: 9. „Setze mich einen Augenblick ab.“ – „Warum denn?“ fragte die Schlange. „Ich möchte mich ausruhen“, antwortete das Mädchen. Da ließ die Schlange das Mädchen los. Sofort sprang es ans Ufer und rannte zu dem Riesen hin. 10. „Mein Enkel, woher kommst du denn?“ fragte dieser. Das Mädchen sagte: „Weil die Schlange dort drüben mich schlägt und beißt, komme ich zu dir.“ 11. Da nahm der Riese sein Beil und mit einem Schlag schlug er der inzwischen herbeigekommenen Schlange den Kopf ab. 12. Dann riss er der Schlange das Herz heraus und geleitete das Mädchen in sein Dorf. Dort schoss er ein Schwein, vollzog einen Ritus an dem Mädchen, bei dem er ihr von dem Schlangengericht zu essen gab. Darauf blieb es für immer bei dem Riesen.

Kommentar und Analyse

In diesem Text werden vier Kulturelemente beschrieben.

(1) Die Waise lebte allein an einem Ort. Seine Eltern waren gestorben, das Mädchen arbeitete im Garten und sorgte für die Schweine. In der Realität unserer Kultur ist es selten, dass eine Waise allein lebt, im Garten arbeitet und Schweine hält. Doch das Märchen erzählt mit Absicht so. Es ist nämlich für ein Waisenkind sehr schwierig, Aufmerksamkeit von anderen zu bekommen. Oft sind es nur wenige bestimmte Leute, in der Regel Verwandte, die ein Waisenkind bei sich aufnehmen und versorgen. Oft werden Waisenkinder grob behandelt, zum Beispiel oft geschlagen, gescholten und erhalten kein Essen. Oft müssen sie bestimmte Aufgaben ausführen, wie Schweine hüten, Brennholz sammeln und Wasser holen. Daher hat ein Waisenkind oft ein sehr schweres Leben. Es gibt allerdings auch Leute, die Waisenkinder gut behandeln, wie ihre eigenen Kinder.

In unserem Männerhaus lebten zwei Waisenkinder mit uns zusammen. Sie hatten keine verwandtschaftlichen Bindungen zu meinen Eltern. Sie stammten aus einem Nachbardorf, und als ihre Eltern starben, gab ihnen niemand zu essen. Daher kamen sie eines Tages zu Verwandten, die in meinem Dorf lebten. Doch diese wollten nichts von ihnen wissen. Darauf kehrten sie zurück in ihr Dorf, das etwa sieben Kilometer von meinem Dorf entfernt gelegen war. Gegen sechs Uhr abends traf ich sie auf dem Wege. Sie waren neun und sechs Jahre alt, ich selbst war damals acht Jahre alt. Sie taten mir leid, daher lud ich sie ein, mit in unser Männerhaus zu kommen. Meine Eltern nahmen sie gern auf und gaben ihnen zu essen. Auch

die andern Leute im Männerhaus waren einverstanden, dass die beiden bei uns blieben. Bis heute leben die beiden noch in meinem Dorf und sind ein Teil unserer Familie, jedoch nicht unseres Klans. Ich sehe, dass viele Waisenkinder in der Yali-Gesellschaft von ihrer Verwandtschaft schlecht behandelt und nicht versorgt werden. Nur wenige Menschen haben ein Gefühl für Menschlichkeit und nehmen solche Kinder wie ihre eigenen an. Erst wenn sie erwachsen sind, kommen Verwandte, geben sich als Verwandte zu erkennen und zeigen wieder Interesse. 2005 besuchte ich mein Dorf und traf die beiden dort an. Am Nachmittag schlachteten sie für mich ein Schwein als Begrüßungsmahl. Zwei Tage später kamen die Verwandten der beiden und kochten ebenfalls einige Schweine. Sie sahen mich als den Vater der beiden an. Sie erzählten, dass die Verwandten, die sie damals vertrieben hätten, jetzt oft kämen und um Hilfe bäten. Sie sagten, manchmal würden sie helfen, oft aber nicht. Ich gab ihnen den Rat: „Helft ihnen, wenn sie wirklich in Not sind und Hilfe gebrauchen. Denn ihr seid jetzt Christen.“ So wird ihnen bewusst, dass sie damals Unrecht getan haben.

(2) Kontakt mit dem alten Mann: Die Geschichte erzählt, dass das Mädchen bei einem alten Mann Feuer holte, nachdem sein eigenes Feuer erloschen war. Der alte Mann sagte: „Ich werde am Abend zu dir kommen.“ Dann verwandelte er sich in eine riesige Schlange und kam am Abend ins Haus des Mädchens. Damit sollen zwei Dinge gezeigt werden. Erstens, der alte Mann ist ein Geist und hat sich bereits in einen Menschen verwandelt. Als Schlange versucht er das Mädchen zu töten, indem er es gefesselt in den Fluss schleppt. Er will das Mädchen mit Hilfe von Wasser verschlingen. Schlangen verschlingen normalerweise Kuskus, Hunde oder Schweine. Zunächst trinken sie viel Wasser, damit sich ihr Bauch weitet. Dann verschlingen sie die Tiere, die sie gejagt haben. Beim Schlucken des Tieres scheiden sie das Wasser wieder aus. Zweitens, die Beziehung des alten Mannes zu dem Mädchen entspricht einer Schlange mit ihrer Beute. Der alte Mann hat mit dem Mädchen sexuell verkehrt und es dann gewaltsam geheiratet. In diesem Zusammenhang kann die Schlange mit dem Penis des alten Mannes assoziiert werden.

(3) Die Begegnung mit dem Riesen, der das Mädchen rettet: Es gilt als ein besonderes Merkmal der Riesen, dass sie gern viele junge Frauen um sich versammeln. Sie wollen sie dann selbst heiraten oder an Verwandte weitergeben, damit diese sie heiraten. In diesem Märchen steht der Riese für einen Mann, der gern viele Frauen hat und in diesem Fall die Frau eines anderen (des alten Mannes) raubt. Er tötet deren Ehemann und wirft ihn in den Fluss. Der Riese steht aber auch für mutige Männer, die keine Angst haben, gegen Geister zu kämpfen. Zur Überwindung der Geister gehört eben auch der Ritus.

(4) Der Riese und der *homanggen*-Ritus: In dieser Geschichte tötete der Riese die Schlange, nahm das Schlangengericht und kochte es mit einem Schwein, dann führten sie den *homanggen*-Ritus durch, um die Identität des Mädchens zu stärken. Dieser Ritus soll die Verbindung zwischen den bösen Geistern und den Menschen, die oft von den Geistern belästigt werden, kappen. Der *homanggen*-Ritus zielt auch darauf ab, die Seele eines Menschen wieder herbeizuholen, von der man glaubt, sie sei von einem bösen Geist geholt worden. (siehe Kapitel zwei Abschnitt D seite 57). Mit diesem Ritus hat der Riese die Beziehung des Mädchens zu dem bösen Geist getrennt, und jetzt können andere Dämonen das Mädchen in Zukunft nicht mehr verletzen.

3. Märchen (Erzählung Nr. 10): Hun Kulohen Hiyap Tuhumon Hilibag-Ane

Timotius Pusop Angguruk en tindiltisi (2008)

(Natan Pahabol en andog-tirisi: *suwit* Nr. 7

1. Hun Kulog ari ap uwahon (=sabalon) ebe wirik ahun wereg lit uhe tihim tumo oho latfag. Hiyap inowen hun ino fahet ambit tegman isinga inowen Kulog yabuk anggolo roho wituk ahun ulug ahaloho fahet yu ibag. 2. Yu ibagma ahaloho inowen nirim pil pil hun Kulog ino oho lit sabal ahun aru oho lahi ulug suburu wirag utuk latfag fug. 3. Kulog ibam oho laruk latfag fug. Yabuk witukon oho iyangge yatuk latfag fug. Isinga fam, "Kulog ari hat hahun ebe sabalon ari suburu hahun fahet wirag imin" uruk latfagma 4. hun Kulog inowen hol halug, "yehe nanggintema hiyap aru indi wirik alep" ulug wenggeltuk latfag. 5. Weregman misihim sambil ap o pumbuk welatfahon arimano obog toho wam usawon esebuhuk ulug isap fahet wilip atukmu hun Kulog o yowi olma wereg lit 6. hol harukmen hiyap ino isingan-te ahaloho fam, "hat-te Sohikama lamihin-teg yabuk hahun Kulohen witisit ambeg itano suburu yahalik lamihin" ibagma 7. hol harukmen "hat hahunen witisit ambeg ange hinggareg yahal ta-lamihin" ulug isinga fam pet turukmu hol hibag.

8. Hol hibareg hun Kulog ino selma la fug ange hiyap ino aluwatmin ulug we olma weregman hiyap ino sum oko wilil-lakit Sohikama larukmu yet hibareg hun Kulog ino wam si lahapfareg teg sing wan tibareg-te larukmen 9. kebunggalma kilanggik tiyang tendale-fibareg larukmen suburumu itanowen horog toho libareg yet harukmen hiyap ino suburu arat yahalfareg olma lamin ulug kel taruk lit hiyap ino pali naruk latfagma yet hibareg 10. hun Kulog sing wan teg ange inowen elesion hiyap inowen hol hawag ulug "monggiya aben warehesa-o.... tog kirurung horiye fehese 11. ap enekol atuken an-te sing wan teg lit we howe monggiya ino o yowi owahalma itano imbik wahireg hat hondog habik waharuk lahi" ulug hiyap ino iraham libareg elesion ari ibag. 12. Ari ibareg "we suburu imbisin folo folo lul" ulug hondohik libareg larukmen kilanggik tiyangma itanowen hun inowen hiyap ino miyaloho kilanggikmu ino pilabil-lakit itanowen yarohoruk latfag. 13. Yarohoruk latfagma hiyap inowen "kilanggik tiyang fam tuman fug" urukmu hun ino olok toho ange aren oho yarohorukmu kilanggik arimanowen oho hiyap ino watuk latfag. 14. Ari turukmu hiyap ino il-ke ano isanggo-ke ano uyug-ke ano inggik-ke ano obog toho mep eneg atfagma arat tibisil-lakit hiyap ino olma waharukmu hun Kulog ino oho amu keyen olma libag. 15. Hiyap ino watfareg isinga fam, "nowe monggiya wareg ehese ari we tem?" ibag. Ibagma, "at-te wam isap fahet laha ange-re hele ying haptuk lit ehese lit teg" ibag.

16. Ibagma hiyap ino inggik yun lil ta mal ta-roho nibareg indimuwen eneg, “hun Kulog sabal ahun nasikin-e mungguat ahun kambat ahun il andung angge” ulug wenggel hibag. O hup atfagma o pumbuk ino wam fahet yunggultukmu hun Kulog inowen sini ibahon te tu:

17. Nisiye noluk angge e (mein siye-Stein)
Nambohom noluk angge e
Wai yi.....yu u huo.....
Ki alagma..... fahakul o.....
Kilanggik ti alagma fahakul yi.....
Yu uyu o.....wai i.....

18. Hun Kulog ino sini ari il-lakim ele ki kobog hiyap inowen sini ibahon te tu:

Wasubi tung tung fahet
Pu rehen teg-ane.....
Tup momi fahet.....
pu rehen teg-ane.....
Wa i yu u..... yu o.....
Hun Kulog Kalog
tog kiniyang yuhultil waharuk o
yuu.....yu o.....wai.....

19. Nin eke ehekon te tu:

Wim ele roho..... wareg hehen-teg-ane
Tog ele roho wareg hehen-teg-ane
Hun Kulog Kalog o u.....
Tog kiniyang yuhultil.....Waharuk o i.....
Yu u.....yu o.....wai.....

20. Likiya sakan toho hiyap inowen “yehe nambiken turuk lahimu yarog naptisireg yabuk wituk lit nebene sini ari ehok” ulug ahun Kulog men atfareg wam esetfareg hun Kulog ino ebe sabalma angge malik we piren indag tibag. 21. Indag tibareg hun ino war-atfagma o Wanam ete wereg latfag. Hiyaben ap luwaltukon ari famen indam ari hag toho turuk latfag ulug tindiltisi.

3. Märchen (Erzählung Nr. 10): Als der Mann Kulog eine junge Frau raubte

Erzähler: Timotius Pusop aus Angguruk (2008)

(Sammlung Natan Pahabol: *suwit* Nr. 7)

1. Der Mann Kulog war sehr alt, seine Haut schon faltig, während seine Frau wunderschön und jung war. Die Frau wollte den Mann eigentlich nicht, aber da Kulog sehr viele Gärten bearbeitete, hatte die Mutter „Ja“ zu der Heirat mit ihrer Tochter gesagt. 2. Aber die junge Frau wollte ihn nicht, und weil sie dachte, ich bin mit einem alten Mann verheiratet, kochte sie ihm auch keine Kartoffeln. 3. Sie ging auch nicht in sein Haus. Auf die fertigen Beete pflanzte sie auch keine Stecklinge. Zu ihrer Mutter sagte sie: „Kulog ist dein Mann, er ist

alt, koch du ihm doch sein Essen!“ 4. Als Kulog das hörte, dachte er: „Was sollte ich tun, um das Herz dieser Frau zu gewinnen?“ und er überlegte. 5. Eines Tages wollten alle Männer dieses Dorfes ein sakrales Schwein kochen und waren hinausgegangen, um Gras und Blätter für die Kochgrube zu holen. Kulog war noch im Männerhaus 6. und da hörte er, wie die Mutter mit ihrer Tochter (seiner Frau) sprach. Sie sagte: „Geh in das Feld, wo Kulog seine Beete hat, und grabe Süßkartoffeln aus!“ 7. Als diese das hörte, antwortete sie wütend: „Es ist dein Mann, der die Gärten gemacht hat, geh doch selbst hin und grabe sie für dich selbst aus!“ Das hörte der Mann.

8. Da blieb Kulog im Haus und dachte: „Ich werde dieser Frau auflauern,“ und als er sah, dass sie ihre Netze nahm und in das Gartenfeld ging, rieb er sich mit Fett ein, zog den Brustpanzer an und lief ihr nach, 9. zerstörte unterwegs ein Ameisennest, und als er an das Süßkartoffelfeld kam, sah er, dass die Frau schon ihr Netz voll gepackt hatte und sich auf den Heimweg machen wollte, aber sich gerade noch etwas ausruhte und rauchte, 10. da lief Kulog mit seinem Panzer auf die Frau zu und rief: „Man hat deinen älteren Bruder getötet, mit Pfeilen sind sie gekommen. 11. Die Leute haben Angst, aber ich habe den Panzer übergezogen, und ich habe deinen Bruder neben das Männerhaus gelegt und bin gekommen, um dich zu holen.“ Was er sagte, war eine Lüge. 12. Dann sagte er: „Lass die Netze mit den Kartoffeln liegen, lass uns schnell gehen.“ Und als er bei dem Ameisennest war, packte er sie, warf sie nieder und vergewaltigte sie. 13. Sie sagte noch: „Nicht hier bei den Ameisen!“ Da wurde er wütend und vergewaltigte sie, und auch die Ameisen bissen sie heftig. 14. Sie blutete an den Augen, an den Ohren, an Beinen und Armen und so kam sie nach Haus. Kulog ging auf einem anderen Weg ebenfalls nach Haus. 15. Zu Hause fragte sie ihre Mutter: „Ist es wahr, dass mein älterer Bruder tot ist?“ Die Mutter sagte: „Man hat dich wirklich betrogen, er ist mit den anderen hinausgegangen, um Gras und Blätter für die Kochgrube zu holen.“ 16. Da biss sich die Frau in ihre Hände und dachte: „Dieser alte Mann, dieser Kulog, den ich nicht will, er ist ein Geist, ein Dämon, ein Vogelgesicht, ein Großauge!“ Am Abend, als die Männer tanzten, sang Kulog das folgende Lied:

17. Meinen Siyestein kenne ich,
mein Schwein kenne ich,
Wai yi.....yu u huo.....
im Ameisennest habe ich es dir getan,
im Ameisennest habe ich es dir getan,
Yu uyu o.....wai i.....

18. Als er das Lied gesungen hatte und die Stimme ausklang, sang die Frau, die er vergewaltigt hatte, das folgende Lied:

Die große Wasubi-Banane, (Scheide der Frau)
du wolltest sie haben,
die reife Tup-Banane,
du wolltest sie haben,
Wa i yu u..... yu o.....
du Mann, Kulog Kalog,
dein Pfeil, dein Holzpfeil (Penis), er dringt ein,
yuu.....yu o.....wai.....

19. Auch das folgende hat sie gesungen:

Die Stimme des Pfeils, tot hast du ihn gesehen,

die Stimme des Krieges, tot hast du ihn gesehen,
du Mann, Kulog Kalog,
dein Pfeil, dein Holzpfeil (Penis), er dringt ein,
Yu u.....yu o.....wai.....

20. Am nächsten Morgen dachte die Frau: „Für das, was mir jetzt leid tut, hat er mich vergewaltigt, und machte den Garten für mich und hat das Lied für mich gesungen.“ Da ging sie zu ihm, und sie schlachteten ein Schwein, und obwohl Kulog schon alt war, bekamen sie noch zwei Kinder. 21. Als er dann starb, wohnten sie dort oben in Wanam. Wenn die Frauen einen Mann ablehnten, dann haben die Männer früher so gehandelt, und darum wurde das erzählt.

Kommentar und Analyse

Es gibt einige Aspekte hinsichtlich der Kultur der Yali, die in dieser Geschichte beschrieben werden.

(1) Unwillen der Frau gegenüber ihrem Ehemann. Die junge Frau war Kulog, ihrem Ehemann, untreu, weil Kulog schon ein alter Mannes war. Allerdings hatten ihre Eltern sie gezwungen, dass sie den alten Mann heiraten sollte, weil er viele Süßkartoffelgärten und viele Schweine hatte. In der Yali-Gesellschaft ist eine junge Frau, die mit einem viel älteren Mann verheiratet ist, oft untreu und manchmal trennt sie sich von ihrem Mann.

In meinem Dorf habe ich einige Frauen gesehen, die mit sehr viel älteren Männern verheiratet waren und die ihren Männern nicht treu waren. Ein Beispiel ist die jüngste Schwester meiner Mutter. Sie wurde von ihren Eltern mit einem sehr viel älteren Mann verheiratet. Der Mann hatte zwei Schweine als Brautpreis bezahlt und brachte der Familie seiner Frau regelmäßig einen Teil der Gartenernte. Er arbeitete immer sehr fleißig in seinen Gärten. Aber die Frau mochte ihn nicht. Ein Jahr später trennte sie sich von ihrem Mann und heiratete den Bruder meines Vaters. Meine Eltern entschädigten den Mann mit drei Schweinen.

(2) Im Text werden die ökonomischen Aspekte, wie Süßkartoffelgärten, Gemüse und Schweine beschrieben. Damit sind die wichtigsten Tätigkeiten der Menschen in diesem Bereich genannt.

(3) Kulog überlegt, wie er den Unwillen seiner Frau besiegen kann. Er zieht einen Brustpanzer (*sing*) an, wie im Krieg. Dann sagt er seiner Frau, dass ihr ältester Bruder vom Feind getötet wurde, darum will er sie abholen. Sie folgt Kulog zurück in das Dorf. In der Realität würde eine Frau, die ihren Mann oft betrügt, wohl nicht sofort mitgehen. Aber diese Geschichte verläuft anders als die Lebensrealitäten in der Gesellschaft.

(4) Sexuell verkehren: Kulog vergewaltigt seine Frau auf dem *tiyengma*-Ameisennest als eine Form der Bestrafung für ihre Untreue. In unserer Kultur ist Geschlechtsverkehr in der Nähe eines Ameisennestes verboten. Man glaubt, dass Tiere die Sperma- und Flüssigkeitsreste fressen und so die Menschen krank werden. Oft leben *hukalo*-Schlangen in den Ameisennestern, und diese Schlangenart gilt als Quelle der Krankheit. (siehe Kapitel Zwei Abschnitt D Seite 57).

Einmal suchte ich mit zwei Freunden Pilze im Wald in der Nähe der Gärten meines Großvaters. Es war die Saison für zwei Pilzarten, die wir sehr gern aßen, nämlich *nita* und *ubel*. Der *nita*-Pilz ist rot und sehr klein, während der *ubel*-Pilz schwarz und relativ groß ist. Beide Pilzarten wachsen unter trockenen Blättern, die von den Bäumen gefallen sind. Diese Pilze sind sehr lecker, und während ihrer Saison suchen viele Leute diese Pilze in den Wäldern. Als wir unter den Blättern suchten, fanden wir ein Ameisennest, aber daneben auch viele Pilze. Einer meiner Freunde nahm die Pilze und nahm dann einen Stock und stocherte in das Ameisennest hinein. Als er noch so mit den Ameisen spielte, kamen plötzlich zwei *hukalo*-Schlangen aus dem Ameisennest heraus. Wir erschrakten, ließen die Pilze liegen und rannten zu unseren Müttern in den Gärten. Seither wissen wir, dass Schlangen oft ihr Nest in Ameisennestern haben. Die Ameisen und ihre Eier sind Nahrung für die Schlangen.

(5) Das Schweinefest: Die Geschichte beschreibt die Vorbereitungen zum Schweinefest, genannt *wam muwo* (siehe Seite 190), das eine gewöhnliche sozio-ökonomische Aktivität in unserer Kultur ist.

(6) Tanzen und Lieder: Der Text beschreibt, dass die Menschen am Abend vor dem Fest im Dorf tanzen und Lieder singen. Die Beschreibung entspricht der kulturellen Realität. In diesem Zusammenhang singen Kulog und seine Frau ihre Lieder, die Frau antwortet mit ihren Liedern auf das Lied des Mannes. Im Lied geben sie bekannt, dass sie sexuell miteinander verkehrt haben. Die erste Zeile von Kulogs Lied lautet: *nisiye noluk angge* und *nambohom noluk angge*, wörtlich ‚ich kenne meine *siye*-Steine und ich kenne meine Schweine‘. Die Bedeutung der Phrase ist: Ich weiß, wie viele *siye*-Steine und Schweine ich als Brautpreis gegeben habe. In der folgenden Doppelzeile singt er, was er getan hat: *ki alagma fahakul* und *kilanggik ti alagma fahakul*. *Ki* ist die Kurzform von *kilanggik*, eine Ameiseart. ‚Im Ameisennest habe ich es getan‘, weil du untreu bist, damit die Ameisen dir den Körper zerstechen.

Dann antwortet die Frau mit dem folgenden Lied: „*Wasubi tung tung fahet, pu rehen teg-ane*“ und „*tup momi fahet, pu rehen teg-ane*“. *Wasubi* und *tup* sind zwei Bananenarten, *tung-tung* bedeutet ‚groß‘, *momi* ‚gelb‘, ‚reif‘. *Pu rehen teg ane* bedeutet, ‚du bist ihr schnell

nachgelaufen'. Die Bananen stehen für die weibliche Vagina, denn die Form der beiden Bananenarten, groß und rund, erinnert an das weibliche Geschlecht. Kulog wollte Geschlechtsverkehr erzwingen. Die nächste Zeile in dem Lied sagte: „*Hun Kulog Kalog tog kiniyang yuhultil waharuk.*“ Die Zeile bedeutet wörtlich: ‚Der Mann Kulog kommt und sticht mit seinem *kiniyang*-Pfeil zu'. Mit dem Pfeil ist der Penis gemeint. Sie erzählt also in ihrem Lied, was Kulog ihr angetan hat. Im zweiten Lied der Frau erzählt sie von der Lüge Kulogs, der behauptete, dass der ältere Bruder der Frau vom Feind getötet worden war. *Wim / tog ele-roho...wareg hehen teg ane* heißt wörtlich ‚die Stimme des Pfeils... du hast ihn tot gesehen'. *Wim* und *tog* bedeuten ‚Pfeil' und ‚Krieg', *wareg* ist ‚getötet'. Die letzte Zeile ist eine Wiederholung, sie erzählt, dass Kulog sie vergewaltigt hat. Es ist bemerkenswert, dass gerade die Lieder dazu führen, dass die Frau sich besinnt und ihren Ehemann akzeptiert. Aus der Ehe gehen noch Kinder hervor, damit ist eine Zukunftsperspektive gegeben.

Die Männer erzählten die Märchen in den Männerhäusern, und zum Schluss ihrer Erzählungen ermahnten sie uns Jungen, die Bildersprache der Märchen richtig zu verstehen. So erklärten sie mir, dass Kulog in diesem Märchen völlig richtig gehandelt habe. Es sei richtig, eine wilde, ungezogene Frau zu zähmen, sie sich zu unterwerfen und sie zu besiegen. Oft gaben sie uns – mir und den andern Jungen - den Rat, eine Frau, die untreu und aufsässig ist, so zu behandeln wie im Märchen geschildert. ‚Ihr dürft mit einer solchen Frau im Ameisennest, im Schlamm, draußen im Regen, in einem kalten Fluss oder im Wald Geschlechtsverkehr haben. Wenn eine Frau mit in den Wald geht, um Waldnüsse zu holen, hängt ihr noch ein weiteres schweres Netz auf den Kopf, aber hilft ihr nicht, die Last zu tragen. Erst wenn sie halbtot ist, dann hilft ihr. Nur so wird sie eines Tages vernünftig. Sie soll denken: ‚Wenn ich mich dem Mann nicht unterwerfe, dann wird es mir noch schlechter gehen'. *Ari famen hiyap il war atuk, uban yuwag atuk.*“ Das heißt: Auf diese Weise wird die Frau vernünftig und akzeptiert ihren Mann.

Es ist eine Gewohnheit in der Yali-Gesellschaft: Wenn Männer zusammen sitzen, reden sie vorwiegend über Frauen, über ihre Geschlechtsteile, über Geschlechtsverkehr mit ihnen. Das geschieht in den Märchen, aber auch im gewöhnlichen Gespräch. Dann wird laut gelacht und lustvoll geschrien. Kleinere Kinder schickt man häufig weg in die Häuser zu ihren Müttern. Oder man schickt sie nach draußen zum Spielen. Den Jungen wird verboten den Frauen zu erzählen, worüber unter den Männern gesprochen wurde. Ich habe das sehr oft selbst so erlebt. Ich habe mich bemüht, die Geheimhaltung zu wahren. Darum gab man mir oft ein gutes Stück Fleisch vom Schwein, von Vögeln oder Kängurus. Die Männer waren froh, dass ich nichts verraten habe.

4. Märchen (Erzählung Nr. 11): Suwit Famen Oren Owe Uhe Yarog-hibag-Ane

Yonanas Asso en tindiltisi (2008).

(Natan Pahabol en andog-tirisi: *suwit* Nr. 8)

1. Ap kibini kabini misihen hiyap tihim tuhum oho latfag. Ap ino soli fil ahun. Hiyap ino tabuwi filon. Hiyap ino ahun muko solimu libareg ahun men welatfag. 2. Ap ino ot ap umalik toron misig welatfag. Wereg lit o yowimuwun aben likiya hupmu suwit hiyap fahet urukmu malik inowen, “hiyap tuhum arima we anden eneg og enesug lale” uruk lit uyuhenn inggiken o halog toho turukmu 3. ap winon oho suwit ino fahet hum turukmu aren-te ngi hum urukmu isinga owe uhe ino o yowi horogma angge amoloho inowen ngi hum uruk latfahon arumano hup hup angge arimano ele holtuk latfag.

4. Ari turukmen eneg wereg lit misihim owe uhe isinga inowen, “yoho hat- te an men lulteg wisig wisalik lul” ulug hondoholug o tabuwimu libag. 5. Libareg isinga inowen, “hat-te e alma tiya weregma an wisig wak lahamin” ulug e ino fene lahibareg hiyap ino uyug uwag wita harukmu he ino ahap yet hibareg malik ino indi anggat atfagma 6. weregman isinga owe uhe ino wambik watfareg lul ulug urukmen malik inowen, “an-te lamin fug hat hamu lag” ibag. Ibagma, “nindiyen nungge fahet uruk lahen?...suburu obok haptuk hilaheg suburu wereg angge ilabo haren tohon og hirik-oho lahi” ibag. 7. Ibagma, “an-te suburu-re fug” ibag. Ibagma, “nungge fahet uruk lahen?” ibagma, “an-te hihi angge ari unuk nimin” ibag. 8. Ari ibagma, “nungge fahet uruk lahen” ulug sum fam yami ruruk latfagma, “we unuk nimin” eneg uruk waruk latfagma hiyap inowen “apma kunuk” ibag. Ibagma, “yoho an-te ari fahet ihi” ibag. 9. Ari ibagma hiyap inowen, “turuk lamin howeyen tohon haren tohon” ibag. Ari ibagma owe uhe ino yarog hibareg olma watfag.

10. Olma watfareg turuk elehon hag toho weregman malik ino su am fug angge ebe kembu atuk latfag. Ebe kembu atuk latfagma ap arimanowen “malik aru-re nungge narisireg kembu atuk” ulug ayo wituk latfag. 11. Malik ino ari-regman eneg wam fano ambohonn narukon horog atfagma ap arimano yunggultukmu malik ino yunggultuk fug tehen olman nohoruk lit eneg sini hol isaruk latfag. 12. Yunggultukmu arimanowen hiyap owe uhe inowen sini ibahon te tu:

13. O yowiyen te i.....ti-rele uruk anggeyen e.....
o yowayen i.....tu-rele uruk anggeyen e.....
Wa i yu uyu o.....
Si-rehekma e.....
puruwa alit misig wenggi sele he palimu
si rehekma i wa iyu o..... wa i.....

14. Sini aru isinga owe uhe inowen urukmu hol hibareg ele ki-kobog malik kembu angge inowen sini ibahon te tu:

Pun tegma..... ki walene.....
owil tegma.....ki walen ...e.....
ninda nakolma.....piyoho saloma
nindi nakol,a e
yu i hai.....
wa ihu...i yo.....

15. Sini ita uruk ambehen ap arimano onoluk atfagma malik ino owe uhe yarohorisimu kembu atuk ulug waroho ikma yalfag. 16. Alem ari fahet indam Yalimu ap welatuson malik toronen hiyap tuhumon men ap uhe men onowesi unuhesi men yarog eneptuk latusa fug.

Ari turuk halug malik arimano kembu atuk latusama waroho ikma hik isaruk latusa. 17. Ketia oho malik ap unuhesi men hiyap tuhumon men yuhunangge yarog eneptuk halug alem unubam atukmu onngo anggolo roho waruk, 18. nin hirag hirag turukon arima unumalik war-atuk lit enebe oho kembu atukmu ahap e ilimon hag atukmu yet isaruk lahe.

4. Märchen (Erzählung Nr. 11): Als wegen eines Märchens der jüngere Bruder mit der Frau seines älteren Bruders sexuell verkehrte.

Erzähler: Yonanas Asso aus Angguruk (2008):

(Sammlung: Natan Pahabol *suwit* Nr. 8)

1. Ein junger, kräftiger Mann war mit einer jungen, hübschen Frau verheiratet. Der Mann stammte aus einem hoch gelegenen Dorf, die Frau aus der warmen Gegend. Doch die Frau war ihrem Mann gefolgt und wohnte bei ihm. 2. Der Mann hatte auch einen jüngeren Bruder. In dem Männerhaus wurden immerzu Märchen über Frauen erzählt, da dachte der junge Mann: „Die junge Frau sollte ich eigentlich nehmen“, und mit seinen Händen und Füßen brach er immer Holz von dem Haus ab. 3. Auch die andern Männer machten wegen der Märchen lautes Geschrei, und auch der junge Mann schrie laut. Seine Mutter, sein älterer Bruder und die Frau wohnten in der Nähe des Männerhauses und hörten das Geschrei jeden Abend.

4. Eines Tages sagte die Frau des älteren Bruders zu dem jungen Mann: „Lass uns gehen und Fasern für Fäden sammeln“, und sie gingen in die Niederungen, (wo diese Bäume wuchsen). Sie kamen an einen Baum. 5. Da sagte die junge Frau: „Bleib du hier unter dem Baum stehen, ich klettere hinauf und hole die Fasern herunter.“ Sie kletterte hinauf und breitete die Beine auseinander, da sah der junge Mann ihre Haut (Scheide) und wusste Bescheid. 6. Als sie vom Baum herunter kam, sagte sie: „Lass uns gehen“, doch der junge Mann sagte: „Ich gehe nicht mit, geh du allein.“ Die Frau sagte: „Was soll das denn? Du wirst Hunger haben. Wenn etwas zu essen da ist, will ich dem jüngsten (dir) sein Essen geben.“ 7. Er sagte: „Ich brauche keine Süßkartoffeln.“ „Wovon redest du denn?“ fragte sie. „Zeig mir, was ich gesehen habe“, sagte er. 8. „Wovon redest du?“ fragte sie und suchte in ihrem Netz. „Zeig es mir, zeig es mir“, sagte er. Da sagte die Frau: „Bück dich herunter“, da sagte er: „Ja genau, das habe ich gemeint.“ 9. Da sagte die Frau: „Tu es, was deinem älteren Bruder gehört, gehört auch dir.“ Da hatten sie Geschlechtsverkehr miteinander und danach gingen sie nach Haus.

10. Im Dorf taten sie, als ob nichts geschehen wäre, und es zeigte sich, dass der Junge nicht größer wurde, er magerte ab. Da sagten die Leute: „Was hat dieser Junge gegessen, dass er so abmagert?“ Sie versuchten es herauszufinden. 11. Der Junge war immer noch so klein, als die Zeit kam, dass Schweine geschlachtet werden mussten. Die Männer tanzten, aber der Junge tanzte nicht mit, er blieb im Haus und schlief. Da hörte er ein Lied. 12. Während sie tanzten, sang die Frau seines älteren Bruders das folgende Lied:

13. Im Männerhaus sagte er immer: das möchte ich tun,
im yowi sagte er immer: das möchte ich tun,
Wa i yu u...yu,
er war krumm, gebogen, (sein Penis war noch schwach),
ein Spross der *puruwa*-Palme, auf dem *wenggi*-Baum
möchte ich es tun,
er war krumm, gebogen.. i wa i ...yu o... wa i

14. Als er hörte, dass die Frau seines älteren Bruders dies Lied sang, antwortete er mit dem folgenden Lied:

Die Knospen brechen auf, du könntest hereinkommen,
die Blüten blühen, du könntest hereinkommen,
mein Herz ist ängstlich,
der *piyoho*-Baum, der *saloma*-Baum, (er meint sich selbst)
mein Herz ist ängstlich,
yu i hai...
wa i hu i yo

15. Als er das Lied gesungen hatte, wussten die Männer, was geschehen war. Weil er mit der Frau seines älteren Bruders Geschlechtsverkehr gehabt hatte, war er klein geblieben. Sie nahmen ihn, erschlugen ihn und warfen ihn in den Fluss.

16. Weil dies damals geschehen war, haben in Yalimu früher die Jungen keinen Geschlechtsverkehr mit jungen Frauen, mit verheirateten Frauen und den Frauen ihrer älteren Brüder gehabt. Wer es doch tat, wurde mager und dünn, und man tötete ihn und warf ihn in den Fluss. 17. Und auch wenn heute junge Männer mit verheirateten Frauen oder jungen Frauen Geschlechtsverkehr haben, werden sie schwer bestraft. 18. Wenn sie es heimlich tun, dann sterben sie oder werden dünn und mager, ihre Haut wird trocken. Das sehen wir heute.

Kommentar und Analyse

In diesem Text werden acht kulturelle Elemente der Yali-Gesellschaft ausgedrückt.

(1) Heirat und Familienhaushalt: Im Text wird erzählt, dass ein Mann aus dem Hochland und eine Frau aus dem Tiefland heirateten. Durch diese Heirat zeigen sich auch verschiedene geographische Besonderheiten zwischen den höher und den tiefer liegenden Wohngebieten, die durch die Heirat verbunden wurden. Auch die unterschiedlichen Aktivitäten der beiden Gebiete kommen zum Ausdruck. Zum Beispiel tauschen Menschen aus dem Hochland Süßkartoffeln und weiße Pandanusfrüchte (Waldpandanus), während die Menschen aus dem Tiefland rote Pandanus und Sago zum Tausch anbieten können.

Der geographische Unterschied zwischen den tiefer gelegenen Wohngebieten (*tabuwi*) und den höher gelegenen (*solimu*) ist in vielerlei Hinsicht erheblich. (a) Das Klima: Unten ist es wärmer und es regnet weniger, oben ist es kühl, oft sogar kalt und es regnet viel, Wolken bedecken oft die Täler. (b) Das unterschiedliche Klima hat auch eine unterschiedliche Flora zur Folge. Unten wachsen Sago, die rote Pandanus, Brotfrüchte, Kerzengemüse, besondere Arten Süßkartoffeln und Taro, Rattan, Schlingpflanzen und bestimmte Palmarten. Oben gibt es Zuckerrohr, Waldnüsse, andere Gemüse- und Süßkartoffelsorten. Auch die Baumarten in den

Wäldern sind unterschiedlich. (c) Natürlich ist auch die Fauna verschieden. Unten leben Wildschweine in den Wäldern, es gibt Kasuare, Flussschlangen, bestimmte Känguru-Arten und bestimmte Vogelarten. Oben gibt es andere Vogelarten wie *werene*, *elawi*, *kiyahi* –Vögel. Andere Baumkänguruarten sind zum Beispiel *tabi*, *irik*, *kabang*, *keremu*. (d) Da es unten Stechmücken und andere Insekten gibt, gibt es mancherlei Krankheiten, Malaria, Hautkrankheiten und eine hohe Sterblichkeit unter der Bevölkerung. Oben leben die Menschen gesund, daher sind die Dörfer in den Hochlagen größer. Die größere Bevölkerungsdichte hat eine intensivere Landwirtschaft und Konflikte um Gartenland zur Folge. (e) Dementsprechend sind auch bestimmte Techniken und Lebensgewohnheiten unterschiedlich: der Hausbau, die Gartenarbeit, die Jagd, die Erstellung von Werkzeugen und Schmuck. Auch die Menschen sind physisch verschieden: Im Tiefland sind die Menschen heller, kleiner und schwächer, in den Hochlagen sind sie größer, kräftiger, dunkler, muskulöser.

Diese Unterschiede spiegeln sich in den Märchen wieder. Manchmal wird das Hochland als schön und gut dargestellt, die Menschen dort als gesund und stark, die Nahrung als schmackhafter, die Schweine größer und ihr Fleisch fest und besser schmeckend. Das Tiefland sei eben das Gegenteil. Mein Dorf liegt in etwa genau in der Mitte, zwischen den beiden unterschiedlichen Regionen. Unser Dorf Panal liegt eher im Tiefland, während Werenggikma dem Hochland zugerechnet werden kann. In Panal haben wir das wärmere Klima genossen und sind nicht gern nach Werenggikma umgezogen. So lebten wir mal in Panal, dann wieder in Werenggikma. Ich selbst war gern in Werenggikma, weil es kühler war, der weite Wald ganz in der Nähe und die Flüsse und Bäche klar und hell.

(2) Das Märchen soll den Charakter der jungen Menschen formen und ihr Verhalten beeinflussen. Der junge Bruder des Mannes, der die Märchen hörte, war so fasziniert, dass er schrie und alle jungen Frauen in diesen Märchen heiraten wollte. In der Yali-Kultur bringen die Märchen den menschlichen Geist in eine andere Welt, in die Welt, die in dem Märchen dargestellt wird. Manchmal beschreibt der Erzähler diese Welt in einer solchen Weise, dass sie vor den Augen der Hörer wie real erscheint. Zum Beispiel beschreibt der Erzähler verschiedene Lebensmittel, die in der Geschichte präsentiert werden, und die Zuhörer fühlen das Essen schon in sich, und sie schlucken den Speichel. Ebenso, wenn der Erzähler einen Kriegshelden beschreibt, springen die Zuhörer auf und ab, als wären sie selbst mitten im Gefecht mit ihren Feinden. Oder wenn der Erzähler eine traurige Geschichte vorträgt, sind die Zuhörer völlig in Traurigkeit verloren und weinen hysterisch. Der kleine Junge in diesem Märchen wurde so in eine andere Wirklichkeit versetzt, nämlich in die Welt des Märchens. Aus dieser Phantasiewelt heraus rief er: „Ich möchte alle diese Frauen heiraten“, die Frauen, von denen die Männer in

ihren Märchen erzählten. Solche Situationen formen die Menschen geistig, ihren Charakter und auch ihr Verhalten in ihrem Leben.

Die Märchen beeinflussen indirekt den Charakter der Hörer, insbesondere bei den Kindern. Als ich selbst die Märchen hörte, waren meine Gedanken vollständig gefangen in der Welt, die dort geschildert wurde. Die Märchen wurden abends erzählt, da war es dunkel im Haus, es gab keine Lampen. Nur das Feuer flackerte in der Mitte des Raumes. Wir lagen dann meistens schon auf unsern Schlafmatten, da waren alle meine Gedanken und Gefühle in der Welt des Märchens. Es war, als ob ich mich selbst in dieser Welt befand, sie sah und fühlte. Wenn vom Essen die Rede war, dann schluckte ich meinen Speichel, als ob ich selbst essen würde. Wenn der Erzähler ein junges, hübsches Mädchen schilderte, dann war mir, als ob ich selbst dort säße und mich in das Mädchen verliebt hätte. Ich vergaß völlig die Realität um mich herum. Manchmal schlief ich auch während der Erzählung ein und hörte nicht mehr, wie das Märchen endete. Manchmal träumte ich von der Welt, die im Märchen geschildert wurde. Wenn ich dann aufwachte, fragte ich meine Freunde, wie die Geschichte weiter gegangen ist.

(3) Der junge Mann betrügt seinen Bruder mit dessen Frau. Der Akt des Betrugs, die sexuelle Beziehung zwischen dem Jungen und der Frau seines älteren Bruders ist das wirkliche Geschehen, von dem in den Märchen nur erzählend phantasiert wurde. Der Junge war geistig beeinflusst und nun folgt das konkrete Handeln. Auch die Frau wurde bereits durch die Märchen beeinflusst. Denn ihr Haus lag in der Nähe des Männerhauses und sie hörte natürlich die Geschichten des Erzählers mit. Deshalb nimmt sie den jungen Mann mit auf den Weg in die Richtung ihrer Heimat, ins wärmere Gebiet, vorgeblich um Material für die Herstellung von Netzen zu sammeln. Am Zielort klettert die Frau auf den Baum und öffnet ihre Beine, so dass der junge Mann unter dem Baum ihre Vagina sieht. Der Junge versteht sofort, dass dies ein Zeichen für den Geschlechtsverkehr ist. Doch damit verletzen die beiden die Sozialordnung der Yali-Kultur. Sexueller Verkehr unter Verwandten ist verboten. Denn alle konsangualen und affinalen Verwandten sind in vieler Hinsicht eng miteinander verbunden, insbesondere die Frau des älteren Bruders, sie wird *nisinga* ‚Mutter‘ genannt und wie die eigene Mutter angesehen. Sie nennt den jüngeren Bruder ihres Mannes *namloho* ‚mein Sohn‘. Sie behandelt die jüngeren Brüder und Schwestern ihres Mannes wie ihre eigenen Kinder. Um solche Vorkommnisse wie in diesem Märchen zu vermeiden, baut man das Frauenhaus in einiger Entfernung von der Lage des Männerhauses. So können sie das, was die Männer in ihrem Haus reden, nicht hören, und auch umgekehrt.

(4) Der Junge wird kränklich und bleibt mager. Das ist die Konsequenz seiner sexuellen Handlung mit der Frau seines Bruders. Sein Wachstum ändert sich nicht. In der Yali-Kultur ist

es Jungen bis zum Alter von 17-18 Jahre verboten, mit Frauen sexuell zu verkehren. Sie glauben, wenn ein Junge zu früh Geschlechtsverkehr hat, bleibt er klein, mager und wird krank. Man nennt das *kimbu / sabu atuk*. Der Begriff *kimbu* oder *sabu* bedeutet ungesund, dünn und zwergartig. Nach Meinung der Yali ist das Sperma der Jungen vor diesem Alter noch unreif und im Prozess der Entwicklung. Wenn ein solches Sperma in die Vagina geleitet wird, wird der physische Entwicklungsprozess gestört, man nennt dieses Sperma *ayanggol ilih anggilili*. Der Begriff *ayanggol* bedeutet Sperma, *ilihi* (*Pipturus cf. Verticillatus*) ist der Name einer Baumart und *anggilili* bedeutet Saft. *Ayanggol ilih anggilili* bedeutet also ‚Sperma wie der *ilihi*-Baumsaft‘, Diese Baumart scheidet einen Saft aus, der nicht dick ist. Deshalb assoziiert man das Sperma der jungen Männer mit dem Saft des *ilihi*-Baumes.

(5) Ein anderer kultureller Aspekt ist die Beschreibung des Schweinefestes wie in anderen oben bereits genannten Geschichten.

(6) Schweinefest und Tanz: Das Schweinefest ist immer mit Tanzen und dem Singen von Liedern verbunden. In den Liedern werden verschiedene Aspekte des Lebens dargestellt. Sie drücken Erfahrungen, Wünsche und Ansichten aus. So erzählt die Frau in diesem Märchen ihren Betrug mit dem Jungen in einem Lied. Die ersten beiden Zeilen in dem Lied lauten *o yowiyen te i ...ti-rele uruk anggeyen e* und *o yowayen i tu-rele uruk anggeyen e*. *O yowiyen* ‚im Männerhaus‘, *-yen* ist Suffix und bezeichnet hier den Ort: ‚in‘. *Ti rele* und *tu rele* bedeuten, ‚ich möchte dies und das gern tun‘. *Uruk anggeyen e* bedeutet, ‚er sagte das immer‘. Die Frau erzählt im Lied die Geschichte des jungen Mannes im Männerhaus, der immer sagte, dass er alle jungen Frauen heiraten wollte, nachdem er die Männer am Abend hatte erzählen hören. Die folgenden zwei Zeilen: *si-rehekma e puruwa alit misig wenggi selehe palimu*, ‚Krumm gebogen, der Spross einer *puruwa*-Palme, auf dem *wenggi-selehe*-Baum‘. ‚Der Spross (*alit*) der *puruwa*-Palme ist krumm gebogen‘ (*si-rehekma*) bezeichnet hier den Penis des jungen Mannes, der noch nicht stark und kräftig genug ist. *Wenggi* und *selehe* bezeichnen eine Baumart. So bedeutet die Phrase *wenggi selehe palimu* ‚auf dem *wenggi-selehe* Baum‘. *Wenggi selehe* steht für die Frau selbst. So erzählt sie, was zwischen ihr und dem Jungen geschehen ist.

Der Junge antwortete dann mit dem folgenden Lied: *Pun tegma/owil tegma ki walen*, das heißt wörtlich ‚die Knospen brechen auf, die Blüten erblühen, du könntest eintreten‘. Er will damit sagen, dass er noch nicht erwachsen genug war, dass die Frau ihn zu früh zu sexuellem Verkehr verleitet hatte. *Nakolma / ninda nakol* bedeutet, ‚mein Herz hat immer noch Angst‘, er bereut also, was er getan hat. *Piyoho salomo* sind zwei Baumarten, die wie auch *wenggi* mit Menschen assoziiert werden. Er meint damit sich selbst. Er will sagen, als Erwachsener hätte er besseren Geschlechtsverkehr mit der Frau gehabt. In der Yali-Kultur werden Bäume wie

piyoho, salomo, pangge, wenggi und einige andere Baumarten immer mit Menschen assoziiert. Der *saloma*-Baum und der *piyoho*-Baum sind zwar ähnlich, aber haben unterschiedliche Blätter. Beide Bäume sind mit der Geschichte des menschlichen Ursprungs und der Fruchtbarkeit verbunden. (siehe Schöpfung Seite 39). Die Bäume - *pangge* und *wenggi* - sind auch ähnliche Spezies, aber nicht gleich. Man kann sie an den Blättern unterscheiden. Beide Bäume werden gewöhnlich verwendet, um Leichen zu verbrennen, beide Arten machen aber auch das Land fruchtbar. Deshalb werden sie in Gärten gepflanzt. In Trockenzeiten ist der Boden in der Nähe dieser Bäume immer feucht und fruchtbar. Daher werden diese beiden Bäume mit Frauen assoziiert, von denen man glaubt, dass sie Fruchtbarkeit in die Gesellschaft bringen können.

Ich habe oft gehört, dass in unserer Kultur fünf Baumarten eine besondere Bedeutung haben. Diese Bäume werden assoziiert mit den Menschen, der Fruchtbarkeit und der Wirtschaft. Die Bäume sind *saloma, piyoho, pangge, wenggi* und *wali/wele*. Der *saloma*- und der *piyoho*-Baum werden immer in den Berichten von der Schöpfung genannt. Wenn diese Bäume groß werden und Früchte tragen, werden sie assoziiert mit den Führern des Dorfes. Wenn sie blühen, ist das ein Zeichen für die blühende Wirtschaft des Dorfes. Die Blüten des Baumes ziehen viele Vögel an, die sich auf den Zweigen niederlassen. Das wird verglichen mit den vielen Gästen aus den Nachbardörfern, die anlässlich von Schweinefesten das Dorf besuchen.

Mein Vater verstarb 1999, im Jahr 2001 konnte ich in meinem Dorf Urlaub machen. Da kamen alle Leute zu mir, sie trauerten mit mir und weinten. Auch in der Kirche wurde noch um meinen Vater geweint. Man sagte: *nite saloma/e pangge yumen alma wilahe* ‚wir waren unter den Bäumen *salomo* und *pangge*, die frisch und fruchtbar waren’. Sie wollten sagen: Wir hatten einen Anführer, der weise und verständig war und für fruchtbare Gärten und gesunde Schweine gesorgt hat. Er hat auch Schweinefeste mit unsern Nachbarn organisiert. *Angge famen saloma/pangge yumen tu tukum tirisi, o selehen atisi, olma munggat kik waharisi*. ‚Aber die Bäume sind gefallen, unser Land ist ausgetrocknet, die Fruchtbarkeit der Gärten ist dahin, böse Geister sind in unser Dorf gekommen’. Sie sagten auch: Unser Dorf ist klein geworden. Bei jeder Zusammenkunft erzählten sie, was mein Vater ihnen als Ratschläge hinterlassen hatte.

2010 kam ich noch einmal mit meinem Bruder Lakius in unser Dorf zurück. Ich hatte schon Arbeit an der Universität und ermutigte die jungen Leute, das Dorf zu verlassen und zum Studium in die Städte zu gehen. Mein Bruder Lakius war schon ins Regional-Parlament (Kreistag) gewählt worden. Es gab ein Team, das sich dafür einsetzte, dass wir offiziell ein Landkreis werden konnten. Mein Bruder und ich hatten die Positionen von Sekretären in diesem Team. Das war allen Leuten im Dorf bekannt und sie unterstützten uns. Doch als wir in unser Dorf kamen, war die Reaktion anders als früher. Die Leute kamen zu uns und sagten: *E*

saloma/pangge arat ubalma saltisi, wenggi/pangge suk arat laharisi. Suburu obok, ik obok harukukon te nikni ap ibam huso larisimu wilatukuk, ketiya ninikni arat kik waha. 'Die Bäume *salomo* und *pangge* sind schon wieder nachgewachsen und geben wieder Fruchtbarkeit. Wir hatten Hunger und Durst, weil unser Anführer Urlaub genommen und weggezogen war. Aber jetzt sind sie zurückgekommen und bauen unser Dorf wieder auf'.

Jetzt wurden die Bäume *saloma* und *pangge* mit meinem Bruder und mir assoziiert. Mit dem Anführer, der weggezogen war, meinten sie natürlich meinen Vater. Obwohl er verstorben war, sprachen sie von „Urlaub“, in der Yali-Sprache *ilamna laris*, wörtlich: ‚vorübergehend weggegangen‘. Er ging also nicht für immer. Mein Bruder und ich traten an seine Stelle, wir nahmen seinen Platz ein. Am Sonntag in der Kirche drängten sie mich, für das Amt des Landrats zu kandidieren. Aber ich sagte, sie möchten Er Tabi und Lakius unterstützen, nicht mich. Denn ich hatte schon den Plan, in Deutschland zu studieren und gleichzeitig dort über die Situation in Papua zu informieren. So werden Bäume mit Menschen assoziiert, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

(7) Die Todesstrafe: Im Text wird erzählt, dass der junge Mann mit dem Tode bestraft wird. Er hat die Norm verletzt, indem er mit der Frau seines älteren Bruders, seiner *isinga* ‚Mutter‘, sexuell verkehrte. Er hat das Inzest-Tabu gebrochen und *pabi* begangen. Eine Frau darf nicht mit den Brüdern ihres Mannes sexuell verkehren, sie würde damit ihre brüderliche Beziehung beschädigen. Auch Kontakt zwischen einer Frau und dem Bruder ihres Mannes wird als Inzest (*pabi*) angesehen, obwohl sie unterschiedlichen Moieties angehören. Für einen Mann ist die Frau seines älteren Bruders *nisinga* ‚meine Mutter‘ und die Frau seines jüngeren Bruders *nahaloho* ‚meine Tochter‘, obwohl im Verwandtschaftssystem die Schwägerin *umbarik* ist. Als eine Familie und als enge Verwandte müssen sie einander schützen. Der Schutz enger Verwandter ist eine Verpflichtung in der Kultur, sonst wird die Gemeinschaft zerstört.

In unserer Gesellschaft ist sexueller Verkehr mit Verwandten bestimmter Verwandtschaftsgrade tabu und wird als Inzest betrachtet. Von diesem Tabu sind fünf Kategorien von Verwandten betroffen. Wenn Ego männlich ist, ist ihm untersagt, mit Angehörigen dieser Kategorien enge Beziehungen, natürlich auch Geschlechtsverkehr, zu haben. Die fünf Kategorien sind:

1). Die direkten Blutsverwandten wie Mutter (M), Schwester (Z), Mutter von Vater (FM), Mutter von Mutter (MM), Tochter von Bruder (BD), Tochter von Schwester (ZD). 2). Kollaterale Verwandte väterlicherseits: Die Verwandten in dieser Kategorie sind die Schwestern des Vaters (FZ), die Töchter des Bruders des Vaters (FBD), Töchter der Schwester des Vaters (FZD). In unserer Kultur ist diese Kategorie von Verwandten breiter, nämlich die Brüder und

Schwestern des Großvaters väterlicherseits bis zu vier Generationen über Ego und die Nachkommen von dieser Verwandten: der Sohn vom Bruder des Vaters von Vater (FFBS), die Tochter des Bruders des Vaters von Vater (FFBD), der Sohn der Schwester des Vaters von Vater (FFZD), die Tochter der Schwester des Vaters von Vater (FFZS), der Sohn des Sohnes von Bruder des Vaters von Vater (FFBSS), Tochter des Sohnes von Bruder des Vaters von Vater (FFBSD), Sohn des Sohnes von Schwester des Vaters von Vater (FFZSS), Tochter des Sohnes von Schwester des Vaters von Vater (FFZSD).

Das Verbot gilt auch für die Nachkommen von vier Generationen über dem Ego. Zum Beispiel: Tochter/ Sohn der Schwester des Bruders des Vaters von Vater (FFBZD/FFBZS), Tochter/ Sohn des Sohnes von Bruder seines Vaters von Vater (FFBSD / FFBSS), Tochter/ Sohn von Sohn des Bruders des Vaters von seinem Vater des Vaters (FFFBSD/ FFFBSS). Für Ego ist Geschlechtsverkehr mit diesen Verwandten verboten, weil ihre Position in dem Verwandtschaftssystem die gleiche ist wie mit Blutverwandten. Beispiel: B =FBS, FFBSS, FFFBSSS, Z=FBD, FFBSD, FFFBSSD. F=FB, FFBS, FFFBSS, und so weiter.

3). Kollaterale Verwandte mütterlicherseits: Die Verwandten in dieser Kategorie sind Bruder der Mutter (MB), Schwestern der Mutter (MZ), Sohn des Bruders der Mutter (MBS), Tochter des Bruders von Mutter (MBD), Sohn der Schwester von Mutter (MZS) und Tochter der Schwester von Mutter (MZD). Die Brüder und Schwestern des Großvaters mütterlicherseits bis zu vier Generationen über Ego und ihre Nachkommen. Zum Beispiel: der Sohn des Bruders des Vaters von Mutter (MFBS), die Tochter des Bruders des Vaters von Mutter (MFBD), der Sohn der Schwester des Vater von Mutter (MFZD), die Tochter der Schwester des Vaters der Mutter (MFZS), der Sohn des Sohnes des Bruders des Vaters von Mutter (MFBSS), die Tochter des Sohnes des Bruders des Vaters von Mutter (MFBSD), der Sohn des Sohnes der Schwester des Vaters von Mutter (MFZSS), die Tochter des Sohnes der Schwester des Vaters der Mutter (MFZSD). Mit diesen Verwandten ist für Ego (männlich) Geschlechtsverkehr verboten. Die männlichen Verwandten dieser Kategorie werden von Ego *nami*, die weiblichen *nomum* genannt.

Das Verbot gilt auch für die Nachkommen von vier Generationen über dem Ego. Beispiel: Tochter/ Sohn der Tochter des Bruders des Vaters des Vaters der Mutter (MFFBDD/ MFFBDS), Tochter/ Sohn des Sohnes des Bruders des Vater des Vaters von Mutter (MFFBSD / MFFBSS), Tochter/ Sohn des Sohnes vom Sohn des Bruder des Vaters des Vaters des Vaters von Mutter (MFFFBSSD / MFFFBSSS) und so weiter. Diese Verwandten haben die gleiche Position in unserem Verwandtschaftssystem, diese Verwandten werden immer noch als *nami*, 'Muttersbruder' und *nomum*, 'Mutterschwester' angesehen. Zum Beispiel, M=MZ, MFBD,

MFFBSD, MBD, MBSD und MFFFBSSD, alle werden *numum* genannt. Während MB=MFBS, MFFBSS, MBS, MBSS, MFFBSS und MFFFBSSS alle *nami* genannt werden.

4). Affinitätsverwandte: In unserer Gesellschaft ist Geschlechtsverkehr mit Affinitätsverwandten verboten. Die Affinitätsverwandten verbinden mit der Heirat die drei oben genannten Verwandtschaftskategorien, nämlich: Ehefrau des Bruders (BW), Ehemann der Schwester (ZH), Ehefrau des Sohnes (SW) und Ehemann der Tochter (DH). Diese Affinitätsverwandten verbinden Ego mit den Verwandten väterlicherseits. Sie sind die Frau des Bruders von Vater (FBW), Mann der Schwester von Vater (FZH), Frau des Sohnes vom Bruder des Vaters (FBSW), Mann der Tochter vom Bruder des Vaters (FBDH), Frau des Sohnes der Schwester des Vaters (FZSW), Mann der Tochter von Schwester des Vaters (FZDH). Ebenfalls verbinden Affinitätsverwandte mit den Verwandten mütterlicherseits: Frau von Mutters Bruder (MBW), Mann von Mutters Schwester (MZH), Frau des Sohnes von Mutters Bruder (MBSW), Mann der Tochter von Mutters Bruder (MBDH), Frau des Sohnes der Schwester von Mutter (MZSW), Mann der Tochter der Schwester von Mutter (MZDH). Mit Ego sind auch folgende Affinitätsverwandte verbunden: Frau des Bruders von seiner Frau (WBW), Mann der Schwester des Mannes (HZH), Tochter des Bruders von seiner Frau (WBD), Sohn der Schwester von ihrem Mann (HZS), Tochter der Schwester von seiner Frau (WZD) und so weiter.

Für die folgenden Verwandten gilt kein Inzest-Tabu: BW, ZH, SW, DH, FBW, FZH, BW, ZH. Denn diese Verwandten gehören der anderen Moiety von Ego an. Trotzdem sind sexuelle Beziehungen mit diesen Verwandten verboten, damit die sozialen Beziehungen in der Gemeinschaft nicht gefährdet werden. Wenn jedoch der Bruder stirbt, kann der Mann die Witwe seines Bruders heiraten, um ihre verwandtschaftlichen Beziehungen aufrechtzuerhalten. Einige Verwandte nehmen sogar die gleiche Position wie die Eltern ein, wie zum Beispiel FBW=M.

5). Wie bereits beschrieben ist Geschlechtsverkehr innerhalb der eigenen Moiety, zu der selbstverständlich der gesamte eigene Klan gehört, streng verboten und wird als Inzest angesehen. (Siehe Kapitel vier Abschnitt C unterabschnitt 2 Seite 168)

5. Märchen (Erzählung Nr. 12): Ap kabini mîsîg mîyum mûko laruk latfag-ane

Hembel Angguruk en tindilfag (1972).

(Zöllner en andog-tibag: *suwit* Nr. 8)

1. O pumbuk mîsîg ap anggolo welatfag. Yabuk anggolo wîtuk latfag. Wam anggolo endetuk latfag. Mîsîhîm ap kibini kabini înowen yet-harukmen suwe mîyum mîsîg e anggen naruk latfagma 2. ap îno libareg suwe îno watnin ûlûg turukmen suwe îno wilîp-atfagma sî-rîbag. Sî-rîbareg îbam watfareg nohîbag.

3. Likiyanet sehen lisoho walûg hînî înggama libareg weregman suwe wînon waharikim waroho hîk haruk lît turukmen mîyum îno watfareg e anggen tahan heheg narukmen hûn înowen sûwap pising-îsîbag. 4. Sûwap pising-îsîbagma suwe îno sûwap wareg-angge laruk latfareg e eke fam hûr-atfareg ele wog wog uruk latfagma 5. hûn îno libareg watnin ûlûg turuk ambehen-te we laruk latfareg e mîsîg fam hûr-atfareg ele uruk latfagma îno-oho watnin ûlûg turukmen îno-oho wilîp-atfareg e eke fam e eke fam hûr-atîl tîl laruk latfagma 6. hûn înowen watnin ûlûg turukmen we laruk eneg latfag. Laruk eneg latfagma hûn înowen halî eke palfareg laruk latfareg halî eke palfareg suwe îno tan watnin yan watnin tîl laruk latfag.

7. Ari tîl larukmen o hûp atfagma owikmu kibareg sehene palfareg palî nîbareg halî anggen mîsîg wîrako nîbareg nohîbag. Nohîbareg likiya halî anggen mîsîg wîrako nîbareg yet harukmen suwe îno e fam watfareg yûnggûltuk latfagma 8. watnin ûlûg turukmen laruk latfareg e eke fam libareg yûnggûltuk latfagma îno-oho watnin ûlûg turukmen e eke fam la e eke fam la tîl laruk latfagma mûg hîbareg mag hîbareg we ari tîl libag libag. 9. O hûp atfagma e alma nohîbareg likiya-oho mûg hîbareg mag hîbareg keman hûp atfagma nohîbareg likiyamon-oho ari tîbag. We ari tîl ta nohîl ya libag ta libag.

10. Aloma eke libareg yet harukmen o mîsîg îndok hûbû-ruruk latfag. Hûbû-ruruk latfagma yet hîbareg larukmen suwe îno eleg latfagma libareg libareg larukmen e aben mûhûk fibahon welatfagma 11. kim hîbareg larukmen yabuk wîrîg ambeg libareg yet harukmen o îno hûbû-ruruk latfagma hûn îno libareg kim harukmen hîyap tihik tûhûm îno welatfagma 12. hûn îno pumbukmû hûr-atfareg palî nîk-oho lît: "Indok og-nirik ma" îbagma hîyap înowen yet-harukmen kibini kabini înowen uruk latfagma hîyap înowen: 13. "Yig, nît-te tuma-re ap îsaruk lahe fûg ambeg" îbareg îndok og-îtfagma hûn înowen mel îbag. Ele sî-ane-re: "An-te suwe watnin ûlûg turuk latikikteg anggenman nîndî ninap-naptisimû kema waharikik ûlûg o yamî-ruruk latikikteg tuma hîyahîk wahîreg" îbagma 14. hîyap înowen sûbûrû og-îtfareg pîm hom wiye wîrahowon arimano nîbareg îta-re palî nîbagma seni yahalfareg nîbareg nin yûnggatifareg hîyap îno tam atfagma libag. 15. Libareg larukmen o humon eke wîrîg latfagma o îno îraham libareg kim harukmen o îno sehen mînggîn tog palî kûhû saho wîraho anggolo welatfagma nin eke pîlap harukmen 16. wam îbam teng mîsîg wîrîg latfagma wam anggolo welatfagma fog-tîbareg o humon îno ke kerukmû hûr-atfareg palî narukmen 17. ahamû filen hîyap enele ngîg ngog sup-teg-angge waharuk latfagma hûn înowen hîyap îno fam: "Hîyap enele urukon ahandima-re kema lalusan îl waharuk" îbagma-re 18. hîyap înowen-te: "O aru wamusan waharuk lît uruk" îbag. Ibagma weregman-te hîyap arimano seni esetfagma sûbûrû olukon wîbareg wam-angge wîbareg watfareg ap îno hî-rîbareg seni osohowon og-îtfareg nohîbareg 19. likiya-re sûbûrû nîbareg hûn îno seni pabak-tul ûlûg hondoholûg libareg hûn îno yabuk witikim hîyap arimano seni esetfag. 20. Esetfareg nîbareg olma watfag. Watfareg nohîbag. Likiya hûpmû seni esetuk latfag, yabuk wituk latfag, wam esetuk latfag.

21. Mîsîhîm-te hîyap arimano seni esebuk-oho wilîb-atfagma hûn îno e hutuk-teg ke atuk-te la fûg îbag-angge-re hûn îno ke îno libag. 22. Libareg libareg larukmen o mîsîg hûbû-

ruruk latfag. Hûbû-ruruk latfagma hûn îno lîbareg kim harukmen hîyap yamanon mîsîg heriyeg lît epsengge fam kungguk-teg lît welatfag. 23. Kungguk-teg lît wereg latfagma hûn îno ke kerukmû hûr-atfareg: "Yaman-angge îndok og-nirik ma" îbagma yaman-angge înowen yet harukmen kibini kabini înowen uruk latfagma hîyap înowen: 24. "Yîhî" îbareg hûn îno fam: "Hat-te nûngge fahet wahren-e, hat-te ketiya wahren keyen hîbam lamîhîn" îbagma: "An nûngge fahet lamin" îbagma: "Ketiya nûngge amin-e nûngge amin-e" îbagma 25. hûn îno heren-angge atfareg o ûbahat elma hîrag atfareg weregman îrahamû ngî-rîbagma weregman owahalman watfareg: "Yaman-angge hamben hamben" îbareg uruk latfagma 26. yamanon înowen: "Nûngge fahet turuk lahen, nûngge wereg" ûlûg îbagma: "Hamben hamben" îbareg o îno halog halog lahaptuk latfagma hîyap yamanon înowen: "An-te kema laminen turuk lahen" îbagma o îno halog turuk ambehen 27. hûn îno hag mag: "Hîyap îno mînggîn watuk lahî" ûlûg halî îrahandi yû yû yînggîruk latfagma hîyap înowen e erendi yû yû yînggîruk latfagma hûn înowen helep erahandi fele-roho lîn uruk latfag. 28. Tog îno apfareg mîsîhîm-te mangno-îbareg hîyap wînon wereg ambeg îno watfareg welatfagma hîyap arimano watfareg: "Yîhî, hat-te hîyap aru hondohîk lamin ûlûg larikin" îbagma-re: "We hîyap aru amû waha" ûlûg îbagma-re: 29. "Hat-te hûwabuk-no" îbareg hîyap arimanowen ari îbag. Nohîbareg likiya-re hûn înowen: "Sum olohog wimiyek, wam wimiyek" îbagma arimano wîbareg sûbûrû hom wîbareg hûn îno îbam watfag.

5. Märchen (Erzählung Nr. 12): Der Paradiesvogel aus dem Frauendorf

Erzähler: Hembel aus Angguruk (1972).

(Sammlung Zöllner: *suwit* Nr. 8)

1. In einem Dorf wohnten viele Menschen. Sie hatten viele Gärten angelegt und hielten viele Schweine. Eines Tages entdeckte ein junger, gut aussehender Mann einen Paradiesvogel, der gerade an Baumfrüchten knabberte. 2. Er lief hin und wollte den Vogel erlegen, jedoch verfehlte er ihn und der Vogel flog davon. Da baute er einen Jagdstand und ging nach Haus und legte sich schlafen.

3. Am nächsten Morgen nahm er Pfeil und Bogen und setzte sich in den Stand. Es kamen andere Vögel, er schoss auf sie und ließ sie liegen, wenn er sie traf, oder er ließ sie davonfliegen. Schließlich kam auch der Paradiesvogel. Während er an einer Baumfrucht knabberte, schoss der Mann einen Vogelpfeil auf ihn ab. 4. Er traf ihn, aber der Vogel flog davon. Er setzte sich auf den Ast eines anderen Baumes und rief "wok, wok". 5. Da lief der junge Mann ihm nach und versuchte ihn nochmals zu treffen. Aber der Vogel flog wieder auf und setzte sich ein Stück weiter auf einen anderen Baum und krächzte. Wieder verfolgte ihn der Mann und wieder verfehlte er ihn und wieder flog der Vogel ein Stück weiter und ließ sich wieder nieder. 6. So ging es den ganzen Tag weiter, der Vogel flog von Baum zu Baum und der Mann versuchte ihn zu schießen. Unterwegs hackte er sich eine Bananentraube ab und eine Weile später noch eine, und immer wieder dachte er, dass er jetzt den Paradiesvogel erlegen würde. 7. So wurde es Abend und der Mann suchte sich eine Unterkunft unter einem überhängenden Stein, rieb sich Feuer, rauchte, röstete sich ein paar Bananen und schlief dort in der Höhle.

Am nächsten Morgen röstete er sich wieder ein paar Bananen, aß sie, und als er Ausschau hielt nach dem Vogel, sah er ihn auf einem Ast sitzen und hin und her hüpfen. 8. Wieder dachte er, dass er ihn erlegen könnte, aber der Vogel flog wiederum auf einen anderen Baum und hüpfte dort hin und her. Er verfolgte ihn, versuchte ihn zu schießen, aber wie am Vortag flog der Vogel von Baum zu Baum, und der Mann folgte ihm, 9. bis es wieder Abend wurde. Diesmal übernachtete der Mann unter einem Baum. Auch den ganzen folgenden Tag über

verfolgte der Mann den Paradiesvogel, schlief wieder im Wald und setzte die Verfolgung auch am übernächsten Tag fort.

10. Nach mehreren Tagen kam er an einen Bergrücken, von dem aus er in der Ferne Rauch aufsteigen sah. Als er weiterging, war der Vogel verschwunden, Er ging weiter und kam an eine Stelle, wo Leute die Bäume gefällt hatten, 11. und etwas weiter waren Gärten angelegt, und kurz danach kam er an das Haus, aus dem er hatte Rauch aufsteigen sehen. Als er dicht herangekommen war, sah er eine sehr schöne, junge Frau. 12. Er setzte sich draußen hin, drehte sich eine Zigarette und sagte: „Gib mir Feuer!“ Die Frau (die ihn bis dahin noch nicht bemerkt hatte) sagte: 13. „O, wir haben hier bei uns noch niemals Männer gesehen!“ Dann gab sie ihm Feuer. Darauf log der Mann und sagte: "Ich wollte Vögel schießen und habe mich im Wald verirrt und wusste nicht mehr, wo ich war und suchte ein Haus. Da fand ich hier dies Haus und stieß auf dich." 14. Die Frau gab ihm zu essen und er aß Süßkartoffeln, geröstete Yams und *wiye*-Gemüse, rauchte, dann öffnete sie den Erdofen und sie aßen, packten die Reste in ihre Netze, und dann ging die Frau voraus und er folgte ihr.

15. Nach einiger Zeit kamen sie an ein sehr großes Haus. Als sie dicht herankamen, sah er, dass in dem Haus viele Bündel Pfeile und Bögen standen und dass dicke Bündel Tabak und Salz an der Wand hingen. 16. Als er sich weiter umsah, entdeckte er weiter unten viele Schweineställe, in denen sehr viele Schweine gehalten wurden. Dann setzten sie sich an den Eingang des großen Hauses und der Mann rauchte. 17. Plötzlich hörte er viele Frauenstimmen, Frauen kamen von unten den Hang herauf, sie redeten und schrieten durcheinander. Er fragte die junge Frau „Wohin gehen alle die Frauen, die da unten so durcheinander schreien?“ 18. Sie sagte: „Sie kommen hierher.“ Nach einer Weile kamen sie heran. Sie hatten in Erdöfen gekocht und brachten das Gekochte, aber auch rohe Süßkartoffeln und kleine Süßkartoffeln als Schweinefutter in ihren Netzen mit. Sie begrüßten den Mann und gaben ihm noch gekochte Süßkartoffeln. Dann gingen sie schlafen.

19. Am nächsten Tag, nachdem sie morgens früh ein paar Süßkartoffeln gegessen hatten, wollten sie den Mann mit einer im Erdofen gekochten Mahlzeit bewirten und nahmen ihn deshalb mit in den Garten. Während er einige Beete anlegte, kochten die Frauen. 20. Am Nachmittag aßen sie und gingen dann wieder nach Haus. Wieder schliefen sie dort im Dorf. So blieb der Mann längere Zeit bei den Frauen, sie arbeiteten im Garten, kochten Feldfrüchte und manchmal auch ein Schwein im Erdofen.

21. Eines Tages, als die Frauen wieder einmal gegangen waren, um einen Erdofen zu bereiten, ging der Mann einen Weg, den die Frauen ihm verboten hatten. Der Weg war durch einen in die Erde gesteckten Stock gekennzeichnet. 22. Nachdem er eine ganze Weile gegangen war, sah er ein Haus, aus dem Rauch aufstieg. Er ging an das Haus heran und sah eine alte Frau im Haus sitzen. Sie lehnte vornüber gebeugt an dem Hauspfeiler. 23. Der junge Mann setzte sich in den Hauseingang und sagte: „Meine alte Mutter, gib mir Feuer!“ Da schaute die Alte auf, sah den sehr gut aussehenden jungen Mann und sagte: 24. „O“, und dann sagte sie: „Was willst du, geh jetzt sofort auf demselben Weg zurück, den du gekommen bist. Da sagte er: „Warum sollte ich wieder gehen?“ Sie sagte: „Werde irgend etwas, werde irgendetwas!“ 25. Und in dem Augenblick verwandelte sich der junge Mann in einen Grashüpfer und versteckte sich zwischen den Brettern des Hauses.

Als er dort saß, hörte er plötzlich lautes Schreien unterhalb des Hauses, in dem er sich befand. Die Stimme kam näher, bis an das Haus heran und sagte immerfort: „Alte, du riechst, was hast du hier, das so einen Geruch verbreitet?“ 26. Die Alte antwortete: „Was suchst du, was sollte denn schon da sein!“ Aber die Stimme sagte: „Du riechst, was ist das für ein Geruch?“ und fing an, das Haus abzubrechen. Die Alte schrie: „Warum denn das? Wo soll ich denn hingehen?“ aber die andere (eine Frau) brach immer weitere Teile des Hauses ab. 27. Da dachte der Mann: „Die Frau werde ich mit Pfeil und Bogen erschießen!“

Und er sprang hervor und schoss, bis dort unten eine Bananenstaude umbrach, und die Frau schoss, bis dort oben ein Baum umstürzte, und der Mann schleuderte Steine, die dort unten in Stücke zersplitterten. 28. Nachdem das Gefecht eine Zeit angedauert hatte, gaben sie beide auf und gingen zusammen zurück zu den anderen Frauen. Als diese wieder aus dem Garten heimkamen, sagten sie: „O, hast du diese Frau hergeleitet?“ „Nein“, sagte er, „sie ist von sich aus gekommen.“ 29. Da sagten sie: „Gib acht, sie wird dich umbringen. Das sagten sie alle. Am nächsten Morgen, als sie geschlafen hatten, sagte er: „Packt jetzt alle eure Netze und holt alle Schweine zusammen.“ Sie holten alles zusammen, auch Süßkartoffeln und Taro, dann gingen sie mit dem Mann zurück in sein Heimatdorf.

Kommentar und Analyse

Das Märchen schildert vor allem das polygyne Heiratssystem der Yali, das zu unserer Kultur gehört. Außerdem sind fünf weitere Kulturelemente wichtig zu sehen, wie folgt:

(1) Form der Residenz und Leben im Dorf: Das Märchen schildert zwei unterschiedliche Formen des Wohnortes. Der Mann, die Hauptperson in der Geschichte, lebte in einem großen Dorf mit vielen Häusern und einer großen Bevölkerung. Die Frauen jedoch lebten in einem sehr kleinen Dorf mit wenigen Häusern. Sie waren alle von einer Familie. Diese Beschreibung ist ein Gegensatz zwischen einem großen Dorf, genannt *o pumbuk*, und einem kleinen Dorf mit der Namen *o saboma*.

Für die Bezeichnung „großes Dorf“ gibt es einige Kriterien: die Anzahl der Häuser und der Einwohner, aber auch die wirtschaftliche Kraft eines Dorfes, also die Anzahl von Schweinen und die Fruchtbarkeit der Gärten. Die Erfolge in früheren Kriegen und damit das politische Gewicht zählen ebenfalls. Ein solches Dorf gilt als „ältestes Dorf“, die andern Dörfer gelten als Abspaltungen.

(2) Wirtschaftliche Aspekte. In der Geschichte werden die drei wichtigsten wirtschaftlichen Aspekte genannt, Gartenarbeit, Schweinezucht und Jagd. Im Märchen werden sowohl im Dorf des Mannes wie bei den Frauen die vielen Gärten und Schweine mit verschiedenen Pflanzenarten genannt. Eines Tages jagte der junge Mann Vögel, indem er eine kleine Hütte in einem Baum machte, und zwar in der Blütezeit des Baumes. Die Blüten locken die Vögel an.

(3) Der Paradiesvogel (*suwe meyum*): Der Mann erlebt bei der Vogeljagd ein seltenes Glück. Er sieht einen *meyum*-Paradiesvogel auf dem Baum und versucht, ihn zu schießen. In diesem Kontext ist der Paradiesvogel ein Symbol der Frau. Der Satz *suwap pising hibagma suwe ino suwap wareg angge* bedeutet wörtlich 'Er schoss den Pfeil ab und der Vogel war verletzt'. Dieser Satz hat zwei Bedeutungen: Erstens, die Yali senden eine Nachricht, indem

sie einen Pfeil abschießen, *suwap pising hihi*, ‚ich habe einen Pfeil geschossen‘. Sie erhalten eine Antwort oder bestimmte Gegenstände von der anderen Partei entsprechend den Forderungen. Dann sagt man: *suwap pising hihiyon wareg*, ‚der Pfeil, den ich geschossen habe, hat getroffen‘, d.h. die Forderungen sind erfüllt.

Einmal besuchte uns ein Verwandter meines Vaters, Wila Peyon, und blieb zwei Tage bei uns. Am dritten Tag sagte er zu meinem Vater: *Palu nare an suwap pising isiyag ambeg yet ha laruk lahi. Suwe-pak eke hamboreg ano ulug. O sono ilingge tiya nolohore niyahun*. Bedeutet: ‚Palu, mein Bruder, ich gehe dorthin, wo ich früher einmal einen Pfeil abgeschossen habe. Vielleicht hat der Pfeil einen Vogel oder Kuskus getroffen. Morgen Mittag wirst du mein Gesicht wieder hier sehen‘. Am zweiten Tag gingen wir alle in den Garten und warteten dort auf ihn. Wie verabredet kam er zu uns in den Garten. Es brachte ein mittelgroßes Schwein mit und wir kochten und aßen es dort zusammen. Früher hatte Wila schon einmal Tabak und Salz im Nachbardorf verkauft. Der Käufer hatte ihm versprochen, er würde später ein Schwein als Bezahlung übergeben. Das war jetzt geschehen. Für Tabak und Salz hatte Wila bildlich von dem abgeschossenen Pfeil gesprochen. Mit dem Vogel und dem Kuskus meinte er das Schwein, das ihm noch als Bezahlung zustand. Im Märchen wird ähnlich metaphorisch gesprochen.

Zweitens ist der Pfeil das Symbol des männlichen Penis, ein Pfeilschuss ist verdeckte Redeweise für die intime Beziehung mit Frauen. Die Phrase *suwap pising hibagma, suwe ino suwap wareg angge* ist in doppeltem Sinne zu verstehen. Der Mann folgt dem Paradiesvogel, er folgt also der Frau (Paradiesvogel), die er dann in ihrem Dorf antrifft. Das Märchen schildert hier auch metaphorisch-bildlich einen Prozess der Brautwerbung. Der Paradiesvogel weist auch hin auf die geographische Situation. Der Mann wohnte im Bergland, während die Frauen aus den niedrig gelegenen Regionen kamen. Denn Paradiesvögel leben immer in den unteren Regionen. Hier erkennt man die Mobilität der Menschen zwischen den Dörfern in den wärmeren und den kälteren Gebieten.

(4) Der Mann trifft sich mit Frauen. Der junge Mann folgt dem Paradiesvogel, kam an einen Garten und eine Hütte, und trifft dort eine junge Frau. Sie gibt dem jungen Mann zu essen und führt ihn dann in ihr Haus. Am Abend kehrt eine Gruppe junger Frauen aus den Gärten zurück. Sie sind die Schwestern der Frau (Paradiesvogel). Später trifft der junge Mann eine alte Frau, die Mutter der Frauen. Aber da ist noch eine andere Frau im Haus der alten Frau, sie wird als böse Frau – unfreundlich gegenüber dem Mann - beschrieben. Der Mann verwandelte sich in eine Heuschrecke. Dann kämpft die böse Frau mit dem Mann, aber ihre Pfeile verletzen ihn nicht, schließlich versöhnen sie sich.

Dieser Abschnitt erklärt drei Dinge: Erstens, die Verwandtschaft und die Solidarität der Frauen. Sie sind eine Familie. Die alte Frau war die Mutter, die böse Frau war die älteste Schwester, sie ist eifersüchtig auf die jüngste Schwester (Paradiesvogel), die den Mann zuerst traf. Zweitens, hier wird die Werbung um eine Frau geschildert. Der Mann ging zum Haus der Eltern, die alte Frau akzeptierte ihn und verbarg ihn in der Wand in der Form einer Heuschrecke (*heren anggen*). Hier erscheint ein anderes Bild. Die *heren*-Heuschrecke ist ein Symbol für die Bemühungen der Frauen, ohne ihren Mann ihre Kinder aufzuziehen. Der Mann könnte verstorben sein, sich von ihr getrennt haben oder einfach nicht für die Kinder sorgen. Er wird im Märchen nicht erwähnt. Sie sagt dann: *malik aruma re heren anggen fam su atuson*, das bedeutet: ‚diese Kinder sind nur mit Heuschrecken groß geworden‘. Denn Frauen sammeln und essen gern Heuschrecken. Drittens, die böse Frau ist die älteste Schwester der jungen Frauen. In der Yali-Kultur müssen die Eltern und der älteste Bruder einer Frau sich mit dem von ihr gewünschten Mann einverstanden erklären. Die Frau hat keinen Bruder, ihre älteste Schwester will ihn nicht akzeptieren. Sie kämpft daher zunächst mit dem jungen Mann, lenkt aber schließlich ein und sie schließen Frieden. Das ist die Aussage des Satzes: *mîsîhîm-te mangno-îbareg hîyap wînon wereg ambeg îno watfareg welatfag* bedeutet: ‚schließlich legten sie den Streit bei und gingen dorthin, wo die andern Frauen waren und blieben dort‘.

(5) Polygyne Ehe und patrilokale Residenz: Der Mann heiratete alle jungen Frauen und brachte sie, ihre Schweine und ihren ganzen Besitz in sein Dorf. Dann lebten sie im Dorf des Mannes. Dies veranschaulicht das polygyne Heiratssystem und die patrilokale Residenz in der Yali-Kultur. So beschreibt diese Geschichte den Prozess einer Brautwerbung und Heirat mit einigen Variationen und Assoziationen.

6. Märchen (Erzählung Nr. 13): *Hîyap ik senema kîbagma ap kabini mûko lîbag-ane*

Kornelis Mohi Angguruk en tindilfag

(Siegfried Zöllner en andog-tibag: *suwit* Nr. 11)

1. O pumbuk sîwon eke welatfag. Ap kabini mîsîg welatfag. O hîbî tîbagma sapna ha lamin ûlûg lîbareg sapnama kim hîbag. 2. Eleg latfagma e fene yamî-rimin ûlûg e fene lahîbareg yamî-ruruk latfareg eleg latfagma e mîsîg fam tim harukmen inggik ahap-teg latfagma 3. laharukmen e ahûwele-reg latfagma e inggik sombo-roho wîbareg sohobol harukmen: "Hekel ûwag hîlaruk lahî" îbag. 4. Ari îbagma pu-roho îbam watfareg nohîbareg weregman hîyap îno watfareg: "Oren îbam-te ke oweyen îbam-te ke" îbagma oweyen îbam hîyag-îtfagma kîbareg nohîbareg 5. likiya-re pîm yahalfareg olma watfareg e yale-fîbareg wîratfag. Nohîbareg likiya sakan-tîbagma lîbagma ombolim sehen ha-roho pu-ruruk latfag. 6. Halî ûwan-angge îtano anggen palimûwon eke kisiloho wîbareg lîbag. Hîyap îno lîbareg

helep alma îno îndok mûnggaloho weregma libag. 7. Owikmû îno libareg palî men sùbûrû men nîbareg laruk latfag. Libareg libareg yatma libareg owikmû eke nohîbag. 8. Nohîbareg libag libag ik sene mîsîg yenggeleg ambeg libareg hîyap îno ik ahûmmû hîk-toho kîbag.

9. Kîbagma ap îno ûba yatfareg îsanggo kong-toho e fam keleg-tîbareg owikmû mîsîg nohîbareg 10. sakan-tîbagma libareg ik ayegman ûba yatfareg nanggînmin ûlûg wenggel hîbareg sehen ik fam ik ahûm ware-fîbagma ik ahûm pûl ke piyatfag. 11. Ari tîbagma ik pûlmû pimbik eke wîlîbîg latfagma hut harukmen hut mi-roho libagma ke îno wambîbag. 12. Wamburukmen pisanggo Ilwirik eke welatfagma: "Nûhe ke ke laha" îbag. Ari îbagma: "Hîhî fûg" îbag. 13. Ari îbagma laruk latfag. Larukmen pisanggo Singangge mîsîg welatfagma: "An nûhe hehen?" îbagma: "Hîhî fûg" îbag. Ari îbagma laruk latfag. Larukmen pisanggo Wîrakok eke welatfagma: "An nûhe ke ke laha?" îbag. Ari îbagma laruk latfag. 14. Larukmen pisanggo Ahaptege eke welatfagma: "An nûhe ke ke laha" îbagma: "Ke aru laha" îbareg: "An nim palî namîhînteg lamîhîn îbagma pisanggo înowen sùbûrû og-îtfagma 15. nîbagma: "Lamîhînteg tim hamîhînmû aben hîlarusa halûg hondoholûg wam fûg, tim halûg hondog-nabik watnîhîn" îbag. Ari îbagma libag.

16. Larukmen hîyap îno ûwagma pisanggo Kaliye ûwag fûmag pisanggo Ngili ûwag fûmag pisanggo Hobut ûwag fûmag pisanggo Manû pûlmû mase-roho welatfag. 17. Ari-reg latfagma tim îsalûg sùhûloho watfag ke îno pisanggo hîyag-îtfahon îno wereg ambeg watfagma ambiyeg libag. Libareg larukmen ît wereg ambeg libareg 18. olma kîbareg palî nîbareg pak ayeg eke wîbareg pisanggo arimano pûl ke kong-toho lahap-enepfag. 19. Ari enepfareg hîyap îno hondoholûg watfareg pisanggo ambeg libahon îbam watfag. Watfareg seni îsag-îsîbag. 20. Isag-îsîbareg nohîbareg likiya wam piren îsag-îsîbag. Isag-îsîbareg nohîbareg likiya sakan-tîbagma înbam îmbîsik watfagma 21. înbam watfag. Watfareg nohîbareg wam kuron eke singon eke watfareg ik sene îno ayegma îmbik watfareg 22. hîyap îno oruk yep-toho hîhîtfag.

6. Märchen (Erzählung Nr. 13): Die Frau aus der Schlangenwelt

Erzähler: Kornelis Mohi aus Angguruk

(Sammlung: Siegfried Zöllner, *suwit* Nr. 11)

1. In einem großen Dorf wohnte ein junger kräftiger Mann. An einem schönen, trocknen Tag ging er in den Wald, um nach seiner Falle zu sehen, die er dort aufgestellt hatte. 2. Es war aber kein Tier hineingegangen. Darum dachte er: „Ich will noch ein wenig auf den Bäumen nachsehen.“ Er kletterte einen Baum hinauf, fand aber nichts. Dann kam er an einen anderen Baum und sah dort Krallenspuren (eines Baumkängurus). 3. Er kletterte hinauf und fand eine Aushöhlung in dem Baum. Er brach einen Zweig ab und stocherte in das Loch hinein. Da hörte er eine Stimme: „Ich hole mir gerade Zweige für Garn, das ich mir drehen will.“ 4. Der Mann sprang von dem Baum herab und rannte, so schnell er konnte, nach Haus. Er legte sich schlafen, und da kam auch schon die (Geist-)Frau und fragte: „Wo wohnt der jüngere Bruder? Wo wohnt der ältere Bruder?“ Man zeigte ihr sein Haus, sie ging hinein und schlief mit ihm. 5. Am nächsten Morgen grub sie Yams aus, kam zurück ins Haus, fachte das Feuer an und röstete den Yams. Nachdem sie wieder geschlafen hatten und es wieder Tag geworden war, ging sie davon. Er nahm Pfeil und Bogen und folgte ihr. 6. Von einer Banane, die noch nicht reif war, riss er nur die oberen Früchte ab und ging weiter. Die Frau war bis an einen überhängenden Felsen gegangen, unter dem sie Feuer angezündet hatte. Als sie dort saß, holte er sie ein. 7. Er setzte sich zu ihr in die Höhle und rauchte. Dann aßen sie und gingen weiter. Sie gingen den ganzen Tag. Abends kamen sie wieder an eine Höhle, in der sie übernachteten. 8. Am nächsten Tag gingen sie weiter

und kamen nach sehr langer Zeit an einen Teich. Die Frau sprang in den Teich hinein und verschwand.

9. Als sie weg war und nicht wieder auftauchte, fing der Mann an zu weinen. Aus Trauer schnitt er sich ein Ohr ab und steckte es in eine Astgabel. Als es Abend geworden war, schlief er in einer Höhle in der Nähe. 10. Am nächsten Morgen kam er wieder an das Wasser und weinte und überlegte, was er tun könne. Dann schlug er mit seinem Bogen in das Wasser hinein - da teilte sich das Wasser in der Mitte 11. und es wurde eine Stelle sichtbar, wo *pimbik*-Gras wuchs. Er riss das *pimbik*-Gras aus, da öffnete sich ein Eingang, der unter die Erde führte. Er ging hinein und stieg hinab. 12. Nach einer Weile traf er auf die Schlange Ilwirik ("Klares Auge") und fragte sie: „Wohin ist meine Frau gegangen?“ Sie sagte: „Ich habe sie nicht gesehen.“ 13. Darauf ging er weiter und kam zu der Schlange Singangge ("Die Schwarze"). Er fragte sie: „Hast du meine Frau gesehen?“ Sie sagte: "Ich habe sie nicht gesehen." Er ging weiter und kam zu der Schlange Wirakok. „Wohin ist meine Frau gegangen?“ fragte er sie. „Ich habe sie nicht gesehen“, antwortete diese. 14. Als er wieder ein Stück gegangen war, kam er zu der Schlange Ahapteg ("Sie hat Haut"). „Wohin ist meine Frau gegangen?“ fragte er. „Hierher ist sie gegangen, diesen Weg“, sagte die Schlange, „aber bevor du weitergehst, lass uns zusammen rauchen.“ Die Schlange gab ihm noch Süßkartoffeln, 15. er aß, dann sagte sie: „Wenn du hingehst und nachgesehen hast und ein anderer Mann sie sich genommen hat, dann bringe sie nicht mit, sondern schau dich nur um, dann komm und hole mich.“ Als sie das gesagt hatte, machte er sich wieder auf den Weg.

16. Nach einer Weile fand er die Frau. An ihrer einen Hüfte saß eine *kaliye*-Schlange, an der anderen Hüfte eine *ngili*- und eine *hobut*-Schlange, und um die Mitte hatte sich eine *manu*-Schlange gewunden. 17. Als er das sah, kehrte er wieder um und ging zurück zu der Schlange, mit der er vorher gesprochen hatte. Dann kamen sie zusammen zurück. 18. Sie gingen in das Haus der Frau und rauchten. Dann nahm die Schlange (Ahapteg) einen scharfen *kwakum*-Baumkänguruzahn und schnitt damit die Schlangen, die an der Frau saßen, nacheinander in der Mitte durch und warf sie weg. 19. Dann nahmen sie die Frau mit und gingen zurück in das Haus der Schlange, die der Mann zur Hilfe geholt hatte. Die Schlange kochte ihnen eine Mahlzeit. 20. Dann schliefen sie dort und die Schlange kochte ihnen am nächsten Tag zwei Schweine. Auch die nächste Nacht blieben sie bei der Schlange. Dann geleitete sie die Schlange ein Stück Weges auf ihren Heimweg. 21. So kamen sie schließlich wieder in das Heimatdorf des Mannes. Sie schliefen dort und am nächsten Morgen brachten sie ein schwarzes und ein weißes Schwein an das Ufer jenes Teiches. 22. Dort führte er auch eine rituelle Behandlung der Frau durch, indem er ihr Haar zu einem Schopf zusammendrehte.

Kommentar und Analyse

Dieser Text beschreibt einen Mann, der eine Frau aus der Geisterwelt heiratet. In dieser Geschichte werden vier kulturelle Aspekte ausgedrückt, wie folgt.

(1) Der Status von unverheirateten Männern: Nach Meinung der Yali bekommt ein Mann Probleme, wenn er lange unverheiratet bleibt. Sie glauben, dass eine Geistfrau ihn zum Mann nehmen wird, was böse Folgen haben kann, zum Beispiel Krankheiten und Tod. (siehe Kapitel Zwei Abschnitt D Seite 57). Dieser Text schildert aber eine Ehe, die anders läuft. Der Mann

kann eine Frau aus der Geisterwelt heiraten und sie ist seine Frau geworden. Sie lebte in einer Baumhöhle (*e ahuele*), dort fand sie der Mann bei der Kuskusjagd, als er mit einem kleinen Holz in dem Loch stocherte. Sie sagte, ich spinne meinen Faden, um ein *noken*-Netz zu knüpfen. Es gibt zwei Möglichkeiten, dies zu verstehen. Erstens, sie war ein Kuskus, der sich dann in eine Frau verwandelte. Zweitens, sie war eine bestimmte Schlangenart, die ebenfalls in Baumlöchern leben. Dann hat sie sich als Schlange in eine Frau verwandelt.

Als ich klein war, habe ich viele Märchen gehört, in denen Dämonen und Geister auftraten. Meine Freunde und ich hatten immer große Angst und waren ganz still. Oft liefen wir zu den Erwachsenen und schliefen zwischen ihnen. Einige Männer wurden böse und sagten: „Ihr müsst lernen, stark zu sein und keine Angst zu haben. Wenn ihr weiter Angst habt, wie wollt ihr dann in den Wald auf die Jagd gehen? Wie wollt ihr in ferne Dörfer gehen oder beim Schein des Mondes nachts auf die Jagd? An diesen Märchen sollt ihr Mut einüben! Wenn ihr keine Angst habt vor Dämonen und Geistern, könnt ihr gegen sie kämpfen und sie töten.“

(2) Wirtschaftsaktivitäten. Die Wirtschaftsaktivitäten werden so beschrieben wie in den meisten anderen Märchen und wie sie bei den Yali üblich sind. Hier wird die Kuskusjagd etwas ausführlicher geschildert. Es gibt mehrere Techniken, die von den Yali angewandt werden. Erstens, das Fallen stellen, genannt *sapna*. Es gibt verschiedene Arten von Fallen, eine Art der Falle ist *sapna*. Dabei wird ein langer Holzzaun als Absperrung errichtet. In der Mitte gibt es einen kleinen Durchgang, Darüber wird ein schweres Holzstück mit einem Gewicht von etwa 7-10 kg aufgehängt. Die Aufhängung ist so konstruiert, dass das Tier beim Durchschlüpfen des kleinen Durchgangs einen Auslöser betätigt, dann fällt das schwere Holzstück auf das Tier und tötet es. Zweitens, sie klettern auf Bäume, suchen nach Spuren vom Kuskus auf den Bäumen und auch in dem Moos, das wird genannt *pak hirangge*. Der Begriff *pak* bedeutet Kuskus, *hirangge*, von *hira* abgeleitet, bedeutet suchen.

Ich selbst habe schon oft im Wald Kuskus gejagt. Zum ersten Mal nahm mich ein Mann namens Nikodemus mit. Ich wusste, dass er ein Verwandter meiner Mutter war. Sein Bruder war Unsiyek, er war verheiratet mit der Stiefschwester meines Vaters. Sie hatten Gärten am Fuß der Berge und nahmen mich für eine Woche dorthin mit. Wenn Unsiyek im Garten meiner Eltern arbeitete, nahm Nikodemus mich mit in den Wald, um Vögel zu jagen. Am ersten Tag erlegte er 12 Vögel und schenkte sie mir, denn er hatte mich ja überredet mitzugehen. Ich konnte damals noch nicht mit dem Bogen auf Tiere schießen, ich war noch zu klein. Er lockte die Vögel an, indem er ihre Stimmen nachahmte. Als ich einmal nach oben schaute, sah ich auf einem Baum zwei Baumkängurus. Sie schliefen auf dem Baum, nicht weit von uns. Wir riefen Unsiyek und es gelang ihm, sie zu schießen und zu töten. Wir drei kochten und aßen die

Jagdbeute, denn wir waren eine Woche allein an diesem Ort. An den folgenden Tagen gingen wir auf Kuskusjagd und jeden Tag erlegten wir ein oder mehrere Tiere. Unsiyek ging oft allein los und versteckte heimlich die erlegten Tiere im Wald. Am Ende der Wochen gingen wir zurück ins Dorf. Ich bekam fünf Baumkängurus für meine Eltern.

(3) Die Frau kam ins Dorf des Mannes. Nach Meinung der Yali muss ein Wesen, das aus der Geisterwelt ins Dorf kommt, bestimmte rituelle Handlungen durchlaufen. Sonst würden diese Wesen Probleme ins Dorf bringen, weil sie eine direkte Beziehung zur Geisterwelt haben. Diese Verbindung muss rituell unterbunden werden. In diesem Märchen (*suwit*) kam die Geistfrau ins Dorf der Menschen, aber sie war noch mit ihrer Geisterwelt verbunden und so konnte sie den jungen Mann in ihre Welt mitnehmen.

(4) Reise und Leben in der Geisterwelt. Das Märchen erzählt, dass der junge Mann und seine Frau in die Berge gingen und dann trat die Frau durch das Wasser eines Teiches in ihre Welt ein. Am nächsten Tag folgte der Mann seiner Frau durch den Teich. In der Welt der Geister fand er die Häuser, Gärten, Schweine und verschiedene Schlangenarten. Das Leben in dieser Geisterwelt zeigt aus der Sicht der Yali drei Dinge. Erstens, sie glauben, dass Teiche und Seen die Welt der *mula*-Schlange und verschiedener anderer Schlangen sind. Wenn sie an Teichen oder Seen vorbeigehen, sehen sie nicht hin. Sie glauben, dass es sakrale Orte sind, und es ist verboten hinzuschauen, weil die *mula*-Schlange ihren Kopf aus dem Wasser erheben könnte. Dann könnten sie krank werden und sterben. Zweitens, das Märchen erzählt, dass der junge Mann mit seinem Bogen auf das Wasser des Teiches schlug und das Wasser sich teilte. In der Mitte des Teiches wurde der Boden sichtbar und dort wuchs die *pimbik*-Pflanze. Das *pimbik*-Gras wächst oft an den Orten, wo Leichen verbrannt wurden, und wird mit der Totenwelt assoziiert. Deshalb glaubt man, dass es den Eingang oder Zugang zur Totenwelt und der Welt der Geister markiert.

Drittens werden in der Geisterwelt oder der Schlangenwelt drei verschiedene Geister dargestellt, nämlich gute Geister, neutrale Geister und böse Geister. Die *ahapteg*-Eidechse gilt als guter Geist. Im Märchen wird zwar das Wort *pisanggo* ‚Schlange‘ für die Eidechse gebraucht, doch *ahapteg* ist eher eine Art Eidechse. Sie findet sich in den Häusern an den Wänden. Sie überbringt den Menschen Nachrichten, wenn sie aus der Ecke eines Hauses ihr Stimmchen erklingen lässt, so glaubt man. In dieser Geschichte helfen die Eidechsen dem Mann. Sie empfangen ihn freundlich und töten dann die bösen Schlangenarten mit Hilfe von Kuskuszähnen und befreien seine Frau. Sie bringen die beiden zurück nach Haus und er kocht ein Schwein für sie.

Der neutrale Geist wird in dem Märchen als Eidechse dargestellt. Es sind die Eidechsenarten *ilwirik*, *singangge* und *wiraha*. Sie leben normalerweise in der Nähe der Menschen, in Gärten und Häusern. Die bösen Geister sind die Schlangen. Es gibt vier Schlangenarten, bei denen die Schlangen sehr groß sind, nämlich: *kaliye*, *manu*, *hubut* und *ngili*. Diese Schlangen gelten als Erscheinungsform böser Geister. Sie bringen den Menschen Krankheit und Tod.

Im Allgemeinen glauben die Papua, dass sie von zwei Arten von Geistern umgeben sind, nämlich von guten und bösen Geistern. Die bösen Geister werden verantwortlich gemacht für Krankheiten, Tod, Naturkatastrophen, Hungersnot. Die guten Geister helfen, verschaffen Glück, geben Schutz, schaffen Frieden und geben den Menschen Nachrichten. Diese Vorstellung findet sich nicht nur bei den Yali, sondern auch bei anderen Papua-Völkern, z.B. in Sentani. Wie bei den Yali leben dort die guten Geister im Haus oder in der Nähe des Dorfes, die bösen Geister in der Ferne, in den Wäldern (Peyon 2013).

(5) Die Reise ist eine Ausdrucksform der Liebe. Der junge Mann folgt seiner Frau in die Geisterwelt und drückt damit seine tiefe Liebe für die junge Frau aus. Auch dass er sein Ohr abschneidet, ist Zeichen seiner Liebe. Er drückt seine Liebe durch Handlungen aus. Die Yali können ihre Liebe nicht mit Worten ausdrücken, sondern tun dies mit bestimmten Handlungen gegenüber dem, den sie lieben. Es gibt nicht sehr viele Worte für Gefühle, zum Beispiel *nindi* ‚mein Herz‘ *nahum* ‚mein Bauch‘ und einige andere. *Nindi siyag* bedeutet ‚mein Herz ist betrübt‘, und *nahummu siyag* bedeutet ‚Ich bin in meinem Herzen verletzt‘.

Auf der anderen Seite zeigt z.B. die Verbindung eines Mannes aus der Menschenwelt mit einer Frau aus der Welt der Geister auch die enge Verbindung der Yali zu ihrer natürlichen Umwelt, zu Tieren, zum Wald, zu den Bergen und Flüssen. Stebbins schreibt:

„Such a story tells people of the societies from which they come where they come from, their origins. They tell people of the society to whom they belong, how they are expected to interact with each other, with other elements of creation or nature, and with spiritual beings. Origin stories are an important part of the religious or spiritual beliefs of any society... Origin stories are just one aspect of religious or spiritual beliefs for any society. Spiritual beliefs tell us where we come from, where we are going after death, and what is expected from us while we are in this world.“ (Stebbins 2013: 141).

(6) Ausführung von besonderen Riten. Am Ende dieser Geschichte wird erzählt, dass die Eidechse zunächst ein Schwein für den Mann und seine Frau kocht und sie dann in das Dorf des Mannes geleitet. Am zweiten Tag kocht der Mann zwei Schweine, ein weißes und ein schwarzes Schwein und bringt das Fleisch an das Ufer des Teiches. Hier werden zwei Riten

beschrieben. Erstens, das weiße Schwein (*wam sulumon*) ist assoziiert mit dem bösen Geist und bietet ihm Frieden an. Gleichzeitig wird die Verbindung zwischen der Geisterwelt und der menschlichen Welt unterbrochen. Zweitens, das Schweinefleisch wurde als Dank an die Eidechse ans Ufer des Teiches gebracht. Gleichzeitig wird damit die Beziehung zwischen den guten Geistern und den Menschen gepflegt. Einen weiteren Ritus bringt der Satz *hîyap ìno oruk yep-toho hîhîtfag* zum Ausdruck. Das bedeutet, die Haare der Frau werden zu einem kleinen Zopf gedreht. Mit diesem Ritus sollen die bösen Geister abgewehrt werden, die die Frau zuvor belästigt und die sie in die Geisterwelt geführt haben. Der Ritus heißt *oruk yep* ‚das Haar drehen‘. Nachdem der Weg vom Teich zum Dorf mit Schweinefett rituell versperrt wurde, kehrte man in das Haus zurück und schnitt die Haare der Frau bis auf ein kleines Büschel, das zum Zopf gedreht wurde, ab. Die Frau war ja zuvor selbst eine Geistfrau. Jetzt hat sie sich in eine Frau verwandelt und mit dem Ritus wird ihre Verbindung zur Geisterwelt gekappt. Ihre Identität als Frau der Menschenwelt wird mit dem Ritus gestärkt. (Zöllner 1977:93 - 106)

In diesen Märchen zeigt sich die enge Verbindung der Yali mit ihrer Umwelt oder Natur, wie Wald, Teich, Berg, Wasserfall und der Respekt und die Achtung, mit der sie ihrer Umwelt gegenüber stehen. Auch die Natur lebt, wie Menschen leben. Daher muss auf ihren Fortbestand geachtet werden. Ähnliche Märchen werden auch bei den Nachbarvölkern der Yali erzählt. Heeschen beschreibt die Kultur der Yalenang in Kosarek und in der Eipomek-Region anhand ihrer Märchen. (siehe Text 128, Heeschen, 1990: 334).

7. Märchen (Erzählung Nr. 14): Malik wam atfagma sak wak libag-ane

Kornelis Mohi Angguruk en tindilfag (1972)

(Siegfried Zöllner en andog-tibag: *suwit* Nr. 20)

1. Hîyap mîsîg men ap mîsîg men welatfagma hîyap ìno ot siyahon eke welatfagma hîyap ìno ahûn ìnowen-te: 2. "Malik aru ikma yale-fîsîk lag" ûlûg ûhe pet-turuk latfag. 3. Hîyap ìno at ìno yabag-halûg ikma libag. Ik ayegma libareg malik ìno fam: 4. "Tiya welamin" ûlûg yogma libareg waharukmen malik ìno elegman wam eke welatfag. 5. Welatfagma wam ìno walûg watfareg endetuk latfagma hum atfagma o ìno wam mûwo-reg latfag. 6. Mûwo-reg latfagma wam ìno esetmin ûlûg e wîtfag. 7. Wîtfareg wam ìno mînggîn watfagma war-atfag fûg. War-atfag fûgmû mînggîn eke watfagman heneko hîk-îsalûg ûsama kîbag. 8. Usama ìno weregman ahambut wîbag. Ahambut wîbareg fano atfag. Ahambut wîbareg yabuk wîroho îyangge yatfareg o nohoruk îbam wîrî-fîbag. 9. Ari tîbareg wam aben-tohon yoholiyangge wak watfareg wam ìno ûmalik ondoko werehap-tîbareg ebe fîtfareg kabini anggolo-reg latfag. Ari-reg lît welatfag.

10. O pumbuk ìno sûbûrû obok anggolo atfareg mun-angge man-angge îlîm atuk latfag. 11. O hîbî anggolo atfagma ambohom komo-eneptik-îbareg sûbûrû yahaloho hîlibareg libareg

libareg hîyap wereg ke ap wereg ke libag. 12. Tûg tûg-angge turuk latfareg îl pali fil lahîbareg owikmû hîyahîbareg sehene paloho îndok mûnggalfareg palî nîbareg pak sap-turuk ke yatak latfag. Mun-angge man-angge arimano pisiloho lahapfareg wilatfag. 13. Weregman o hûp atfagma pikalem yatak latfaagma sùbûrû wîrako nîbareg sùwap-angge wîbareg pak sap-tîl laruk latfag. Larukmen pak lebe-ruruk latfag fûgmû eke ke sap-tîl laruk libareg ûmbahanma heriyeh latfag. 14. Heriyeg lit hol-harukmen ûba hag-angge hol-hîbag.

15. Hol-harukmen pîyasini yîko ûba-yatak latfagman o unukoho-reg latfagma yet-harukmen hîyap tûhûm mîsîg ûndûhûk latfareg: 16. "Nûngge fahet nik neng haruk lahen, ketiya an nîm lûlen ma" îbagma hîyap îno men libag. 17. Libareg larukmen hîyap wînon arimanowen ap kurukmû hîbareg nîrîm uruk-angge: 18. "Hîyap îno ap pal-talûg waharuk" îbag. 19. Ari îbagma hîyap înowen îbam libareg sok tûwale-felûg halî inggîla tûwale-fîsîbag. 20. "Tiya hûr-amin" îbareg hîyap înowen îknî wol-tîbagma watfagma hîyap înowen: 21. "Wam aru wat-nîtihîp" îbagma wam war-îtfagma esetuk latfag. 22. Esetfareg wam îndî îno fam hom anggen yînggîlfareg og-îtfagma nîbag. 23. Nîbareg sùbûrû salfang-angge wak libareg watfag. 24. Hîyap înowen wam forohowon arimano erekisi fibir-eneffag. 25. Eneffagma aren-oho îknîyen sak î og-îtfag. Isîngan sak î eke og-îtfareg: "Lalîhîp" îbag. 26. "Lalîhîpteg hûhe kema weregma hal înap hondog-enebik lamîhîn" îbagma libareg larukmen o îno hûbû-ruruk latfagma larukmen îknî îno wereg latfag. Wereg latfareg: 27. "An hîknî welahî" îbag. Ap halon hondog-enebik lamin ûlûg "An hîknî welahî, wam ûlûg lamîhînteg wam watuk lamin" îbag. 28. Ari îbagma wam îno watfareg esetfag. Esetfareg îknî îno libareg ke hîliyangge tîbareg: 29. "Kema an welahî-angge fobik hahûn fûg" îbag. 30. Ari îbareg: "Sak aru uruk halûg hûhe tim hahûn" îbag. "Uwanma ûsa" îbag. Ari îbagma olma watfaregwam îno îndokma iringgî-fîbareg îsag-heheg naruk latfag.

31. Ari turuk lit weregman wam mûwo-rîbareg yûnggûltuk latfag. Yûnggûltukmû hol-îsîbareg nîmî îno yûnggûlik libagma fog-tîbagma ap ekeyen hondoholûg libareg wam wîrag-îtfagma yûnggûltukmen o sakan-tîbagma hûn îno kema kema ûlûg nong hongafîbag. 32. Îbam libagma ûhe îno: "Hat kema lahen?" îbagma: "Ap yûnggûltuk ambeg lahî" îbag. 33. Ari îbareg nin yûnggûlik lamin ûlûg aliliyangge lahapfareg hûpmû atfagma watfareg yûnggûltuk latfagma aben hîyaben fog-turuk latfagma ap arimano: 34. "Yoho senebul" îbareg wam wîrag-îtfag ahûn înowen senetfareg foroho lit: 35. "Sono wam esebûhûk" îbagma hûn înowen: "Nowe îbam hîyag-nîtihîp" îbagma owe îbam îno hîyag-îtfagma sùbûrû yahaltukmû libagma: 36. "Kema hûmalik hîbam hîyag-nimin" îbagma: "An hot îno" îbag. 37. "Indam mînggîn nûwatisi ahûn îno anden-tohon mînggîn watmin" îbag. 38. Îbagma owe înowen: "Fano mînggîn watnîhîn" ûlûg hîyag-îtfagma weregman watfag ahûn îno waharuk latfagma mînggîn ware-fîsîbagma ap arimanowen: 39. "Ar-oho watfahon fahet fano warehek" îbagma wam onngo og-îtfagma aren-oho wam eke onngo og-îtfag. 40. "Wam ari sono esebûhûk" îbareg weregman ori arimanowen wam piren og-îtfagma embelûg unukoho hîrako at welatfag ambeg îno libareg wam îsap oko e wîroho tîbîk libag. 41. Ari tîbareg nohîbareg likiya wam esetfag. Ori wereg ambeg walûg watfag. Iren-oho wam îsag-îtfagma walûg libagma naruk lit wilatfag. 42. Welatfareg sak î hîyap îno îknîyen og-îtfahon îno yîhîk latfagma sak îno hûlû tîbagma Hîyap înowen sak îno tahanoho îsag-îtfareg: 43. "Yoho ambiyeg nohûl" îbagma ûhe men ambiyeg nohîbareg ambiyeg weregman sabal atfag.

7. Märchen (Erzählung Nr. 14): Späte Rache

Erzähler: Kornelis Mohi aus Angguruk (1972)

(Sammlung Siegfried Zöllner, *suwit* Nr. 20)

1. Es waren eine Frau und ein Mann. Die Frau hatte einen jüngeren Bruder, der schwach und hässlich war. Da sagte der Mann zu seiner Frau: 2. „Geh und ertränke diesen Jungen im Fluss!“, und er schimpfte mit ihr über den Jungen. 3. Da nahm sie ihn auf die Schulter und ging zum Fluss. Am Ufer setzte sie ihn ab und befahl ihm: 4. „Bleibe hier!“ Sie ging ins Gebüsch, verrichtete ihre Notdurft und kam wieder zurück. Da stand an der Stelle, wo sie ihren Bruder zurückgelassen hatte, ein Schwein. 5. Sie nahm das Schwein mit nach Haus, fütterte und pflegte es. Es wurde sehr groß und war schließlich schlachtreif. 6. Sie wollte es schlachten und sammelte Brennholz. 7. Als ihr Mann das Schwein mit dem Bambuspfeil schoss, starb es nicht. Ein zweiter Bambuspfeil wurde abgeschossen, aber das Schwein starb nicht. Es streifte den Pfeil ab und rannte an einen sakralen Ort (Tabuplatz = *usama*). 8. Dort bildete sich über der Wunde eine neue Haut und das Schwein wurde wieder gesund (und verwandelte sich wieder in den jungen Mann). Dieser legte Gärten an, pflanzte Stecklinge und baute sich ein Haus. 9. Dann ging er los und stahl sich bei den Leuten ein Schwein. Dies Schwein bekam viele Ferkel und der junge Mann wurde hübsch und stark und blieb dort wohnen.

10. Nach einiger Zeit kam eine Hungersnot über die Gegend, alle Pflanzen vertrockneten, es kam eine große Dürre. 11. Er trieb seine Schweine zusammen, grub die letzten Süßkartoffeln aus und ging in ein entferntes Dorf, in dem Frauen und Männer lebten. 12. Dort bekam er Nahrung für seinen weiteren Weg und ging dann weiter nach oben auf die Berge. Dort fand er eine Höhle, rieb mit einem Stück Rattan Feuer, rauchte und ging dann auf die Jagd nach Baumkängurus. Er brach die Zweige ab und baute einen Jagdstand. 13. Am Abend, als der Mond schien, aß er noch eine gebackene Süßkartoffel, nahm seine Jagdpfeile und lauerte auf ein Baumkänguru. Doch kein Baumkänguru zeigte sich. Er ging an eine andere Stelle und lauerte, und schließlich setzte er sich an die Lianenbrücke (über die die Baumkängurus zu klettern pflegten). 14. Als er dort saß, hörte er jemand in der Ferne weinen, und als er genauer hinhörte, hörte er, dass da jemand ein Klagelied sang.

15. Am nächsten Tag, als es hell war, ging er dort hin (wo er das Klagen gehört hatte). Als er sich umschaute, stand dort eine junge, hübsche Frau. 16. „Warum läufst du ziellos umher, komm doch mit mir mit!“ sagte sie, und er folgte ihr in ihr Dorf. 17. Als die Frauen im Dorf sie mit einem Mann kommen sahen, wurden sie unwillig. Sie sagten sich: 18. „Diese Frau hat sich einen Mann geholt!“ 19. Doch die Frau ging mit dem Mann zu ihrem Haus, legte das Türbrett auf den Boden und Bananenblätter darüber und sagte: 20. „Setz dich hier hin!“ Dann holte sie ihren Vater und sagte: 21. „Schieß mir ein Schwein!“ Er tat das und kochte das Schwein für sie. 22. Dann nahm er das Herz des Schweins, legte es in eine Taroknolle und gab es ihr zu essen. 23. Dann holten sie noch weitere Süßkartoffeln, die sie vorher zugedeckt hatten. 24. Dann verteilte die Frau Schweinefleisch an ihre Schwestern, die das Schwein aufgezogen hatten. 25. Darauf gab ihr Vater ihr einen Steckling der roten Pandanusfrucht. Auch die Mutter gab ihr einen Pandanus-Steckling und sagte dann (zu dem Mann und der jungen Frau): „Jetzt geht aber! 26. Und wenn ihr unterwegs seid, dann hole für deine Frau Medizinmänner!“ Sie gingen und kamen schließlich an ein Haus, aus dem Rauch aufstieg. Als sie hineinschauten, saß dort sein Vater. 27. „Ja, ich, dein Vater, bin hier!“ sagte er. Als der junge Mann gehen wollte, um die Medizinmänner zu holen, sagte er (zu dem jungen Mann): „Ich, dein Vater, bin doch hier, hol ein Schwein und schieß es!“ 28. Darauf schossen und kochten sie ein Schwein. Danach ging der Vater und legte eine Absperrung auf den Weg und sagte: 29. „Da ich dies hier auf dem Weg mache, wirst du später niemanden (keine anderen Geister) mehr sehen.“ 30. Dann sagte er: „Wenn die

Pandanus eine Frucht trägt, dann schaue deine Frau an (dann erst schlafe mit ihr), vorher ist das verboten.“ Als er das gesagt hatte, gingen sie zum Dorf zurück, trockneten das Schweinefleisch über dem Feuer und kochten es und aßen davon.

31. Nach einiger Zeit, als die Schweine schlachtreif waren, veranstaltete man (in dem Heimatdorf des jungen Mannes) ein Tanzfest. Sie hörten das Tanzen und der (junge) Mann ging auch zum Tanzfest. Als sie ihn kommen sahen, nahm ihn einer von ihnen mit und briet ihm Schweinefleisch. Dann tanzten sie weiter bis zum frühen Morgen. Da war der Mann so verwirrt, dass er zunächst nicht mehr wusste, wo er war. 32. Als er schließlich nach Haus kam, fragte ihn seine Frau: „Wo bist du gewesen?“ Er antwortete: „Dort, wo die Leute tanzten, bin ich hingegangen!“ 33. Er wollte gern weiter tanzen und legte seinen Tanzschmuck an und als es Abend war, ging er wieder hin und tanzte. Als die Männer und Frauen ihn sahen, sagten sie: 34. „Heute wollen wir ihn (über Nacht bei uns) halten!“ Da nahm ihn der Mann, der ihm am Vorabend Schweinefleisch gebraten hatte, auf die Seite und sagte: 35. „Morgen werden wir ein Schwein schlachten und kochen!“ Darauf bat er die Leute: „Zeigt mir doch das Haus meiner älteren Schwester!“ Und sie zeigten es ihm. 36. Dann ging er dorthin, wo (seine Schwester) Süßkartoffeln ausgrub und erntete, und auf dem Weg fragte sie ihn: „Zeig mir doch dein Haus/Dorf (woher kommst du)“, und er antwortete: „Ich bin doch dein jüngerer Bruder!“ 37. Dann sagte er: „Dee Mann, der damals mit einem Bambuspfeil auf mich geschossen hat, auf den möchte ich heute mit einem Bambuspfeil schießen!“ 38. Darauf die ältere Schwester: „Gut, schieße doch auf ihn!“ Nach einer Weile kam der Mann, der damals auf ihn geschossen hatte, und er schoss auf ihn (so dass er starb). 39. Die Leute sagten dann: „Er hatte damals auf ihn geschossen, jetzt hat er es richtig gemacht, dass er ihn dafür erschossen hat.“ Darauf gab man ihm ein Schwein und er gab ein anderes zurück. 40. „Wir werden das Schwein morgen kochen“, sagte er, und seine Brüder gaben noch zwei Schweine dazu. Er ließ sie stehen. 41. Er verließ sie und ging am Tage heimlich in sein eigenes Dorf und sammelte Gemüseblätter und Brennholz. 42. Am nächsten Morgen kochte er das Schwein und brachte es seinen Brüdern. Auch sie brachten Schweine, die sie für ihn gekocht hatten und aßen. 43. Nach einiger Zeit war auch die Frucht des Pandanusbaums, die der Vater der Frau ihm gegeben hatte, reif und wurde rot. Da erntete jene junge Frau die Pandanusfrucht und kochte sie für ihren Mann und sagte dann: 43. „Heute werden wir miteinander schlafen.“ Darauf schliefen die beiden miteinander und lebten als Mann und Frau und wurden sehr alt.

Kommentar und Analyse

Obwohl das Märchen von seinem Erzähler ausdrücklich als Märchen (*suwit*) bezeichnet wurde, hat es Elemente einer Ursprungsgeschichte, nämlich die Geschichte der Entstehung der roten Pandanus-Frucht und ihr kultureller Kontext, z.B. das Sexual-Tabu. Auch die Interaktion von Geisterwelt und Menschenwelt auf mehreren Ebenen kann als mythisches Element bezeichnet werden. Aber die Geschichte enthält etwa sieben weitere kulturelle Elemente.

(1) Das Leben eines Ehepaares und seine Verwandtschaft: Das Ehepaar lebt in monogamer Ehe, die in der Yali Gesellschaft mindestens ebenso häufig ist wie die polygyne Ehe. Die Frau hat einen jungen Bruder, er war krank und abgemagert. Der kleine Junge lebte mit seiner Schwester und seinem Schwager, aber sein Schwager mag ihn nicht. Dies steht im

Gegensatz zu der Yali-Kultur. Die Yali akzeptieren immer die Verwandten ihrer Frau und sehen sie als ihre eigenen Verwandten an. Als Onkel (*amusi*) und Tante (*umumsi*) ihrer Kinder spielen sie eine wichtige Rolle für die Kinder. (siehe Kapitel Vier Abschnitt C/unter Abschnitt 3 Seite 176).

(2) Der kleine Junge verwandelt sich in ein Schwein und geht an einen sakralen Ort im Wald. Hier werden vier Dinge beschrieben. Erstens, der Konflikt mit den affinalen Verwandten. Der Schwager schießt auf den kleinen jungen Mann, nachdem dieser sich in ein Schwein verwandelt. Als aber der junge Mann herangewachsen ist, erschießt er seinen Schwager als Vergeltung. Zweitens, der junge Mann flieht (schon als Schwein) an einen sakralen Ort (*usama*) im Wald. Hier wird angedeutet, dass dem jungen Mann von anderen Parteien in der Gesellschaft Hilfe und Schutz gegeben wird. Drittens, die Verwandlung (*anggelem atuk*) von Mensch zu Schwein erinnert an die Schöpfungsgeschichte, in der sich die erste Frau in ein Schwein verwandelte. (siehe Schöpfung Seite 39). Viertens: Weil der Mensch in der Schöpfung durch eine Verwandlung entstanden ist, hat er die Möglichkeit, sich bei großer Gefahr für sein Leben in ein Tier oder einen Gegenstand zu verwandeln. Im Märchen Nr. 14 (Siehe auch Seite 173) verwandelt sich der Held in einen Grashüpfer und rettet so sein Leben. Die Yali erzählen, dass im Krieg oder einem Gefecht Männer in aussichtsloser Situation sich durch Verwandlung in ein Tier oder eine Pflanze gerettet haben.

(3) Die ökonomischen Aspekte, die dies Märchen beschreibt, sind Gartenarbeit, Schweine und Kuskusjagd. Besonders ist die Kuskusjagd dargestellt. Es gibt einige besondere Techniken bei der Jagd, Bedingung ist der helle Mondschein.

(4) Begegnung mit einer Frau aus der Geisterwelt: Dies Ereignis hat eine Ähnlichkeit mit dem oben schon besprochenen Märchen Nr. 13 (Siehe auch Seite 166). Der junge Mann will in der Nacht einen Kuskus fangen und plötzlich begegnet er einer jungen Frau. Die Nacht wird plötzlich zum Tag und die Sonne leuchtet hell. Dann lädt die Frau den Mann ein, mit ihr in ihr Haus in einem Dorf in der Geisterwelt zu gehen. Dort angekommen, tun sie zwei Dinge; erstens, *olma kilaptuk hal* ist ein Ritus für den Eintritt in ein fremdes Haus. Der Mann muss vor dem Haus warten, die Frau geht hinein und legt das Türbrett (*sok arep*) flach hin. Darauf legt sie das Bananenblatt, auf das der Mann sich dann setzen muss. Zuvor wird das Bananenblatt mit Schweinefett rituell behandelt. Dies ist ein Ritus für junge Leute, die noch nicht an der offiziellen Initiation (*murawal*) teilgenommen haben. Meistens nimmt man Blätter von der *tup*-Banane oder der *tuma*-Banane. Diese beiden Bananenarten haben ihre besondere Geschichte. Die *tup*-Banane wird assoziiert mit dem *murawal*-Ritus, während die *tuma*-

Banane in einem Regenmacher-Ritus eine Rolle spielte. Während einer Dürre wird ein Geist namens *Nu* angerufen.

Der Ritus war erforderlich, weil der junge Mann in diesem Dorf nicht initiiert worden war, das heißt, er hatte nicht am Einführungsritus in das Männerhaus teilgenommen. Er galt als *kuwilon*, nicht Eingeführter. Danach kocht die Frau ein Schwein und führt mit dem Herzen des Schweins den so genannten *homanggen*-Ritus durch. Jetzt ist seine Identität die eines vollständigen, wirklichen Mannes. Der *homanggen*-Ritus ist in der Kultur der Yali zentral bei dem Einführungsritus. (siehe Kapitel Zwei Abschnitt D Seite 57).

Meine Freunde und ich haben gelegentlich Märchen wie dieses im Männerhaus gehört. Oft saßen wir zusammen und diskutierten über die Geschichte. Manchmal gingen wir in den Wald und erlebten dann in unserer Phantasie die Ereignisse des Märchens. Wir stellten uns vor, dass wir den jungen Geistfrauen begegneten oder dass wir in ein Dorf kamen, in dem gerade viele Schweine gekocht wurden. Oder wir begegneten bösen Geistern, wie sie im Märchen als Riesen (*puwahun*) oder *angget eruk-net* geschildert worden waren. *Angget-eruk-net* ist die Bezeichnung für eine bösertige Geistfrau, die in den Märchen gern Menschen tötet und ihr Fleisch verzehrt. (*angget* ‚Vagina‘, *eruk-net* ‚Schamhaare‘). Die Geistfrau wird als alte dürre Frau mit langen Schamhaaren, langen Fingernägeln, roten Augen und langen Zähnen geschildert, die von Menschenfleisch lebt. Sie lebt in der Nähe von Wasserfällen und an Steilufern der Flüsse. Sie erscheint am späten Nachmittag um die Zeit des Sonnenuntergangs. Andere Bezeichnungen für sie sind *he sile* und *angget ahuhe* (*he* ‚Frau‘, *sile* ‚leichte, hohe Stimme‘). Sie steigt von einer Steilwand an die andere und lässt dabei ihre hohe Stimme erklingen. *Angget ahuhe* ist ein anderer Name für die *he sile* (*angget* ‚Vagina‘, *ahuhe* ‚Schatten‘). Wenn wir in den Wald gingen, hatten wir immer Angst, ihr oder einem Riesen (*puwahun*) zu begegnen. Wenn meine Mutter mich abends zum Fluss schickte, um Wasser zu holen, hatte ich oft Angst, denn im Märchen wohnten diese Geister ja in der Nähe der Flüsse.

Manchmal wurde in den Märchen auch von einem männlichen Geist namens *Naliyaro* erzählt. *Naliyaro* wird geschildert als flink, dürr, lang, mit langen Armen und Beinen, aber nicht bösertig. Er machte zwar den Menschen Angst, aber hatte es nur auf kleine Kinder und Säuglinge abgesehen. Er stahl gern Babys und adoptierte sie dann als seine eigenen Kinder. Er aß gern viel und badete gern in den Flüssen. Daher hatten wir als kleine Kinder Angst vor *Naliyaro*, wenn wir am Fluss spielten. Wir hielten eben alles für wahr, was in den Märchen erzählt wurde. Wenn ein junger Mann bei uns besonders groß und schlank war, wurde er manchmal *Naliyaro* gerufen, denn er war nicht böse, sondern flink, schlank und spielte gern. Wir selbst verteilten in unseren Spielen manchmal die Rollen als *puwahun*, *he sile*, *sululungni*,

ilabahun dan *Naliyaro*. *Sululungni* war ein einfältiger, leichtgläubiger Mann ohne Prinzipien und tat alles, was man ihm sagte. *Ilabohun* war das genaue Gegenteil, klug, schlau, flink, mutig, ein Befreier, Gerechter und Friedensstifter, offen für jeden. Wir spielten die Rollen, wie wir sie aus den Märchen kannten, und ich war immer der *Ilabohun*.

(5) Die Übergabe von Stecklingen der roten Pandanus-Frucht: Nach den Riten verteilt die Frau einige Schweine an ihre Verwandten und die anderen bringt sie in das Dorf des Mannes. Doch zunächst geben die Eltern der Frau ihr zwei Stecklinge der roten Pandanusfrucht (*sak*) und sie sagen zu dem Mann, dass er einige Heiler (*hal inap*) holen solle, die einen besonderen Ritus an der Frau durchführen würden, erst danach solle seine Frau das Dorf betreten.

Als sie in die Hütte des Mannes am Sakralort zurückkehren, befindet sich dort ein alter Mann. Er ist der Vater des Mannes und sagt: „Du brauchst keine Heiler zu holen, ich selbst bin Heiler und kann die Behandlung durchführen. Geh jetzt und koche ein Schwein.“ Der Mann tut, wie ihm gesagt wird. Der Vater führt dann den Ritus mit Schweineblut und Schweinefett durch und schließt damit die Tür zur Geisterwelt. Er sagt: „Ich wohne an der Tür der Geisterwelt, daher werden Geister nicht mehr ins Dorf kommen, und die Geister werden euch nicht mehr stören.“ So wurde die Frau, die selbst ein Geist war, ein Mensch. Der Vater sagte auch: "*Sak awanma huhe yet ha fug*.“ Das bedeutet: „Solange die Pandanusfrüchte noch nicht rot sind, sieh deine Frau nicht an.“ Gemeint ist, dass er solange keinen Geschlechtsverkehr haben darf. Der Erzähler des Märchens sagt hier nicht mehr ausdrücklich, was seine Hörer natürlich wissen: Die Pandanusfrucht wird rot, weil das Menstruationsblut der jungen Frau auf die Frucht gerieben wird. Hätte der Mann vorher Geschlechtsverkehr mit der Frau, dann würde die Menstruation verunreinigt und die Frucht könnte nicht mehr rot gefärbt werden. Sie wäre auch nicht mehr geeignet als Nahrung für die Menschen.

Im Märchen wird vorausgesetzt, dass der Vater schon verstorben ist und der junge Mann dem Geist des Vaters begegnet ist. Wir Yali glauben, dass wir immer Verbindung mit den Geistern unserer Väter und Großväter haben. Damit wird die Wichtigkeit des patrilinearen Verwandtschaftsystems in der Kultur unterstrichen.

Über die Trennung der Geister von den Menschen berichtet die merkwürdige Erzählung vom „Pfiff“. Die Erzählung geht davon aus, dass in der Urzeit Geister und Menschen beieinander lebten. Gemeinsam bewohnten sie die Dörfer. Erst als ein Pfiff ausgestoßen wurde, trennten sich die Geister von den Menschen. Sie verließen die Dörfer und Wohngebiete und zogen sich in den Wald, auf die Berge und in weit entlegene Täler zurück. Ganz allgemein nennt man sie *mungguwat*... nur eine kleine Gruppe der mit *mungguwat* bezeichneten Geister, nämlich die verstorbenen oder getöteten Mitglieder der Dorfgemeinschaft früherer Generationen, werden *nikni numba* (unsere Vorfäter) genannt. Unsichtbar leben sie unter ihren Nachkommen, im Dorf oder im Wald, und behüten,

pflegen und versorgen diese (*fet nenesug*) (Zöllner 1977: 65-66).

Im obigen Märchen wird die Begegnung eines jungen Mannes mit dem Geist seines verstorbenen Vaters erzählt. So halfen die Geister der Verstorbenen ihren noch lebenden engen Verwandten.

(6) Rache und Frieden: Die Mythe erzählt, dass der junge Mann in sein Heimatdorf zurückkommt und sich seiner Schwester bekannt macht. Er äußert seinen Wunsch, an seinem Schwager Rache zu nehmen. Die Schwester stimmt zu, er schießt auf seinen Schwager und verletzt ihn. Auch die Leute im Dorf finden es gut, dass er sich rächt. Dann schließen sie Frieden, indem sie Schweine austauschen. Dieser Friedensprozess beschreibt die Realität des Lebens der Yali: Wenn Verwandte verfeindet sind, werden sie irgendwann Schweine austauschen und sich versöhnen.

(7) Die Menstruation wird mit dem roten Fruchtfett der Pandanus identifiziert. Solange der Baum keine Früchte trägt, haben der Mann und seine Frau keinen sexuellen Verkehr. Sie waren ein Ehepaar und schon verheiratet, aber der Mann befolgte die Botschaft seines Vaters über das Tabu. Die Pflanze hatte bereits Früchte, aber die Frucht ist noch jung und unreif. Eines Tages, als die Frau ihre Menstruation hat, reibt sie sich an der Frucht. Die Frucht wurde rot und produzierte rotes Fett, und am Ende kocht sie die Frucht für ihren Mann. Nach dem Essen haben sie zum ersten Mal sexuellen Verkehr. Deshalb werden in der Kultur der Yali die roten Pandanusfrüchte mit Frauen assoziiert. (siehe *sak*-Saison Seite 211).

8. Märchen (Erzählung Nr. 15: Munggaren Ap Waroho Kiling Elma Pilapfag Ane

Arnold Mohi Angguruk en tindilfag

(Siegfried Zöllner en andog tibag: *suwit* Nr. 24)

1. Eke mîsîg-te Pasikni etendi o pumbuk-toho wereg lît ap kabini eke wîlaha. Wam ondoko yabuk wîroho Wilahasa. 2. Wîlahasareg-te mîsîhîm malik kabiniyon îno farema lamin ûlûg sùbûrû yahalehekteg laruk laha. 3. Lahareg farema o wirikmû îno lahareg sehene paloho îndok mûnggale-fehek-angge palî nenggek-angge pak ûmbahan ke arimano alûwaroho yog witukon alûwaroho teberekteg sùbûrû wîrarehekteg nenggek-teg wîlaha. 3. Weregman o hûp ahama pikalem lahîk wahama sehen lisoho walûg wîlîp-ahareg pak al wituk laha ke îtano we sap-tebehek.

4. Ûmbahanma îtano lahareg weregman ap kibini kabini mîsîg îraham înarik wahareg "Nare" ehekma "Pak watmin ûlûg turukmen we sap-turuk lahî" ehek. 5. Ehekma at wahayon înowen-oho "Anden-oho we sap-tîbihîreg elehen-te îndok amben turuken îndok yet-tamin ûlûg waharuk lahî" ehekma îndokma îtano lahasareg palî nenggesa. 6.

Nenggesareg ap wahayon inowen “Anden watuk lahî ke îta warik lul“ ehekma larukmen pak mîsîg waroho fanî halûg laruk lahasareg yawe eneg wereg ambeg îtano lahasareg-te ap inowen: 7. “An silik watmin-angge hat kahaleg lamûk“ ehekma weregman, hûn mûnggûwat inowen abon îno waroho kîling ele ke îno pîla-fesehekma hûn îno kîling ele ke îno keng keng wambehekteg kîngang elma îrahamûno ap filîg eneg teg eleg ane tegma wambehek.

8. Wambehekteg tim-harukmen hûn îno wareg lahî ano ûlûg tim-hehekma ambîlan eneg warehek ebe-re fano wereg lahama ke arimano fag-hehekma ap filîg eneg anggolo wîlahama îlîhîg lahama wîrîhîg lahama arimano ap filîg eneg anggolo wîlahama hûn îno indi fit ahama îrahamûno îlîhîg tung tik la wîrîhîg tung tik la turukmen *tahun* mîsîg aha. 9. Ahama malik îno feleng feleng ahareg mîsîhîm te ke arimano fatil fatil laharek tim harukmen hele tot tot tehon mîsîg etemanowen pung-toho îrahamûno teg laha. 10. Lahama hele îno fene laharuk laha. Lahakekteg pûlmû etema kel-tehekteg lahakek lahakek kîngang hop-toho îtano lahakek. 11. Lahakekteg îbam ulanggen elma wam sî saltuk ambeg îno ulanggen sipuk-toho in-arik lahîk wahareg îtano yînggîg laha. 12. Weregman are kibini kabini el wat-hehek sûbûrû yahal-hehek waharukmen olma atindima ap sabu sabu reg ahûn mîsîg wîlahama. 13. Ul ambilikmû îtano wîlahama malik îno sum îtano embeselûg akol tûlûg lahareg nin sûhûloho pen ha waharukmen we wereg lahama akolen laruk lahareg pule mîsîg oko leg ehekteg wambehekteg fimbû mîsîg fam al tûhûloho wareg laha.

14. Waregma îta-re ûmbarik îno waharuk ambehen ap eke sabuwon ul ambilikmû îtano yînggîg lahama akolen tehekteg nin sok hut-îsalûg kehekteg tim-harukmen ûmbarik îno wîlahama. 15. Wîlahama îndî ware-felûg laha-angge el îtano yîko kû elma kîla-fehekteg wam sî îtano mîn puwahûn mîn îndokma îtano osoho-fehekteg ûsande wak-lahareg wam sî mîn mangno-roho ebenoho tîl laruk laha. 16. Ari tebeserekteg el mûnggoho kû elma kîlabehekon îno og-erehekma nenggekma mûlûn men wam sî nîm eserehekon îno og-erehekma nenggekteg palî nenggek, pîm men hom men nenggek îta-re ele yîko weregma îndok mûnggûloho tebeheg. 17. Tebelûg îknî mîn îsînga mîn malik îno fahet hîyang embesehesareg simbuk ahasareg weregma hîyag-îsa lahama waharukmen enemloho îno wîlahama hî-rehesareg ûba yarehesareg weregma ori arimano kik wahasama: 18. “Yaho an henere siyag ambeg kirikikteg war-amon famen noluk atuk wahi“ ûlûg hîyag-esehekma ûba yarehesareg nohokesa.

19. Likiya suwe enele urukmû sehen ha-roho wîlîp-ahasa-angge wam arimano sele-roho kîlabik waharuk lahasa. 20. Waroho siralik wahasareg eke mako wambehekon îno fahet yûharegma waroho tehesareg eserehesareg wam arimano kûrîg palehesa.

21. Likiyamon ûnggûl osoko nenggesareg weregman hûn îno ûbalma aha. Ûbalma ahama wîlahasareg arima-re malik inowen: 22. “An henere pak watmin ûlûg hûbanggo pak sap-turukmen mûnggûwat mîsîhen waroho kîlingmû pîlap-naptisimen noluk atlûg waharikik. 23. Ap obog-tohon eleg atukon aruma-re mûnggûwat ariyen waroho kîlingmû pîlap-eneptukmû filîg lombuk uruk ambeg îno waroho pîlap-naptisi“ ûlûg ori arimano hîyag-esehekma “Yoho mûnggûwat ariyen ap anggolo tumano nûnûsuruk latisi. 24. Nîmî tuno mûnggûwat ariyen, nîmî ari mutuk waharisireg ware-fisik waharisi“ ûlûg enele sahalehesa.

25. Ari ûlûg hîyag-esehekma owe îno ha ûmbarik îno ha sûbûrû yahalehesareg sehene mîn sûwap-angge mîn wehesareg mînggîn tog hapu-roho lahasareg sehene paloho îndok mûnggale-fehesareg palî nenggesa, sûbûrû kop nenggesa arima-re pak ûmbahan alûwaro-roho tebehesa. 26. Tebehesareg sûbûrû wîrehesareg nenggesareg weregman pikalem lahîk wahama sehen lisoho walûg wîlîbehesareg pak sap-til larukmen hûn eke sum olombik kuk wilîb am til înrâham in-arik wahareg: 27. “Nori pak watmin ûlûg wahîreg pak elehen-te îndok amben turuken yet-tamin ûlûg waharuk lahî“ ehekma. 28. Îndokma wahasareg palî nalûg “Pak-te anden watuk lahî ke îta warik lûl“ ûlûg lahasareg kîling ambilikmû îtanowen: 29. „An sap-timin hît silik watîhîp“ ehekma mîsîhon atukum lahareg mînggîn lisikmû eke

ino silik waharukmen mînggîn ino lisik masak laha-angge hûn ino waroho kîlîngmû pîlafesehesa. 30. Pila-feselûg wam sî fam sok laroho pila-feselûg inîbam wahasareg ap arimano hîyag-esehesareg ke erekno pak faher-oho laruk lahasa fûg. 31. Amû ke eneg laruk lît inîbam-te Pasikni etendi wit wit kuruk lahasa.
Suwit sawat kum kam. We îta.

8. Märchen (Erzählung Nr. 15): Vom Jäger, der in eine Grube gestoßen wurde

Erzähler: Arnold Mohi aus Angguruk

(Sammlung: Siegfried Zöllner, *suwit* Nr. 24)

1. Dort noch einmal, dort oben in Pasikni in dem großen Dorf lebte ein junger Mann. Er hielt Schweine und bestellte seine Gärten. 2. Eines Tages wollte er in den Wald gehen. Er grub Süßkartoffeln aus und ging los. 3. Er kam an eine Waldhütte, rieb mit einem Rotang-Tau Feuer und rauchte. Dann ging er los und entdeckte eine Seilbrücke von Baumkängurus und entdeckte auch die Kots Spuren. Er ging zurück, kochte die Süßkartoffel, aß und wartete. 3. Als es Abend wurde und der Mond aufging, nahm er Pfeil und Bogen und ging an die Stelle, wo er die Spuren eines Baumkängurus gesehen hatte. Dort hockte er sich hin und lauerte.

4. Als er an der Seilbrücke saß, stand plötzlich ein schöner junger Mann vor ihm und grüßte ihn: „Mein Bruder!“ „Ich sitze hier und warte schon die ganze Zeit auf einen Kuskus“, antwortete er. 5. Darauf sagte der andere, der gerade dazugekommen war: „Ich habe auch schon die ganze Zeit gelauert, aber es kam keiner, da roch ich das Feuer und wollte mich am Feuer wärmen und darum kam ich her.“ Darauf gingen sie beide zum Feuer und rauchten. 6. Dann sagte der neu dazu Gekommene: „Lass uns dort hingehen, wo ich gejagt habe.“ Sie gingen und schossen gleich ein Baumkänguru und legten es in ihr Netz. Sie gingen weiter und kamen an einen Ort, wo nur Gestrüpp wuchs. Da sagte der junge Mann: 7. „Lass mich die Tiere aufscheuchen und du lauerst mit Pfeil und Bogen.“ Er verschwand und der andere wartete, und da schlug der Geist den Menschen und warf ihn in ein Loch und er fiel polternd hinab und fiel an einen Ort, wo viele tote Menschen lagen.

8. Als er unten lag, schaute er sich um und dachte: „Bin ich tot oder verletzt?“ Er sah sich an, da war nur sein Bein verletzt, sonst war er unversehrt. Er tastete um sich und fand nur viele vermoderte Menschen. Er ging in die eine Richtung und dann in die andere, aber überall nur vermoderte Körper. Er ging und stieß an die eine Wand und kehrte um und stieß an die andere Wand. 9. So blieb er ein Jahr in dem Loch und wurde ganz mager. Immer wieder tastete er von hier nach dort, und da fühlte er eine dünne Schnur, die von oben herab hing. 10. Er stieg an dieser Schnur nach oben. Auf halbem Wege nach oben ruhte er sich aus, dann kletterte er und kletterte und kam schließlich oben an. Er tauchte unter der Feuerstelle seines Hauses auf, genau an der Stelle, wo sie Schweinefett eingraben. 11. Dort durchbrach er die Feuerstelle und blieb in der Feuerstelle liegen. 12. Nach einer Weile kam ein Freund, ein junger Mann, nachdem er Zuckerrohr und Süßkartoffeln geerntet hatte, in das Haus und sah dort den abgemagerten Mann liegen. Er lag dort in der Asche der Feuerstelle, der Freund erschrak, ließ sein Netz fallen und lief hinaus. Dann kam er noch einmal zurück und schaute nach. 13. Da lag der Mann noch immer, da bekam er furchtbare Angst und lief davon und stürzte in eine steile Schlucht und verletzte sich, so dass seine Därme herausgerissen wurden, so blieb er liegen.

14. Nach einer Weile kam der Schwager (des Abgemagerten) und sah den abgemagerten Mann durch die Tür in der Feuerstelle liegen. Er bekam Angst, doch dann öffnete er die

Tür und kletterte ins Haus und sah genau hin und erkannte seinen Schwager. 15. Sein Herz schlug, sein Mitleid erwachte. Er zerkleinerte das Zuckerrohr und tat es in ein Gefäß, er tat Schweinefett dazu und mit dem Zuckerrohr kochte er alles auf dem Feuer. Er holte noch *usande*-Moos und vermischte es mit Schweinefett und rieb den Körper ein. 16. Danach gab er ihm das zerkaute und gekochte Zuckerrohr aus dem Gefäß und der aß es. Er gab ihm auch das Gemüse, das er mit Schweinefett gekocht hatte, zu essen. Als er das gegessen hatte, rauchte er, dann konnte er schon Yams und Süßkartoffeln essen und er konnte sprechen. 17. Sie machten das Feuer an und dann meldeten sie die Rückkehr dem Vater und der Mutter, die schon lange um ihren Sohn getrauert hatten und alt geworden waren. Sie kamen sofort und grüßten ihren Sohn und weinten und auch die andern Brüder und Freunde kamen dazu. 18. Er erzählte ihnen: „Ich euer Bruder bin an einem ganz bösen Ort gewesen und war eigentlich schon tot und bin wieder lebendig geworden und wieder gekommen.“ Sie weinten und dann legten sie sich schlafen.

19. Am nächsten Morgen, als die Vögel zu singen begannen, nahmen sie Pfeil und Bogen und holten viele Schweine zusammen. 20. Die Schweine wurden getötet und zubereitet und auch für den zu Tode gestürzten wurde ein Schwein geteilt.

21. Am nächsten Morgen kochten sie die Köpfe der Schweine und aßen. Als sie dort saßen, nahm der Zurückgekehrte wieder sein früheres Aussehen an. Dann erzählte er: 22. „Ich euer Bruder ging in der Nacht auf Kuskusjagd. Als ich dem Kuskus auflauerte, kam ein Geist, schlug mich und warf mich in das tiefe Loch. Ich wurde wieder lebendig und bin zurückgekehrt. 23. Alle Leute, die früher verschwunden sind, hat jener Geist geschlagen und in das Loch geworfen, wo sie vermodern. Dort hinein hat er mich auch geworfen.“ So erzählte er seinen Brüdern und Freunden. 24. Sie sagten: „Dieser Geist hat wirklich viele von uns getötet. Diesen Mann hat er geschlagen und jenen Mann hat er verfolgt und dann hat er ihn getötet.“ So redeten und diskutierten sie und er erzählte.

25. Dann gingen der ältere Bruder und sein Schwager los und gruben Süßkartoffeln aus und nahmen Pfeil und Bogen, auch die Jagdpfeile. Sie machten Feuer und rauchten, und sie aßen auch kalte Süßkartoffeln. Dann gingen sie zu der Seilbrücke für die Baumkängurus und machten einen Jagdstand fertig. 26. Sie kochten Süßkartoffeln und aßen, und als der Mond aufging, nahmen sie Pfeil und Bogen und gingen hinaus und legten sich auf die Lauer. Da kam plötzlich ein Mann zu ihnen. Er hatte ein Netz auf dem Rücken, das Netz schlug hin und her, an sein Hinterteil. 27. Er sagte: „Meine Brüder, ich wollte auch Kuskus jagen, aber ich sah keinen. Da spürte ich den Geruch des Feuers und kam, um mich zu wärmen.“ 28. Sie gingen zurück zum Feuer und rauchten. Dann sagte er: „Lasst uns dahin gehen, wo ich jage.“ Sie gingen wieder an den Rand des tiefen Loches, dort sagte er: 29. „Ich lauere hier mit Pfeil und Bogen, ihr scheucht sie auf und treibt sie hierher.“ Da ging der eine nach dort und spannte seinen Bogen und der andere nach hier und spannte seinen Bogen und sie schossen ihre Pfeile auf den Mann ab. 30. Dann warfen sie ihn in das tiefe Loch. Mit Schweinefett verschlossen sie den Ausgang und gingen nach Haus. Sie erzählten ihren Brüdern, was sie getan hatten. 31. Seither gingen sie nicht mehr dorthin, um zu jagen, sie gingen an andere Orte und kamen nach Pasikni, wo sie ihr Dorf bauten.

Kommentar und Analyse

Ein wichtiges Element dieses Märchens ist die vielfältige Funktion des Schweinefettes. Ein Bündel Fett wird ja normalerweise unten an einem *ebesengge*-Pfeiler des Männerhauses eingegraben. Des Weiteren sind acht kulturelle Elemente zu beachten, wie folgt.

(1) Wirtschaftliche Aspekte. Wie schon zu anderen Geschichten geschrieben wurde, finden sich auch hier die drei wichtigsten wirtschaftlichen Tätigkeiten, die Süßkartoffelgärten zu bearbeiten, Schweine zu halten und Kuskus zu jagen. Hier wird noch eine andere Methode der Jagd beschrieben, die Treibjagd: einige Männer lauern den Tieren an einem Ort auf, die anderen jagen die Tiere genau in diese Richtung, so dass sie dann leicht geschossen werden können.

(2) Treffen mit einem bösen Geist. Während in anderen Texten der Geist oft eine Frau ist, die dann den Mann heiratet, ist hier der böse Geist ein Mann. Es gibt also einen Gegensatz zwischen dem männlichen und dem weiblichen Geist, der männliche Geist ist hier der böse Geist.

(3) Der böse Geist schießt auf den Mann und wirft ihn in eine tiefe Grube. Die Yali glauben, dass solche Gruben und Höhlen Aufenthaltsort der bösen Geister sind. In solchen Gruben, genannt *kuling ele*, leben auch Kuskus und Schlangen. Doch in diesem Märchen trifft der Mann viele Leichen und Überreste von Toten an. Offenbar handelt es sich um die, die der böse Geist schon früher in die Grube geworfen hat und die man im Dorf vermisst hat.

(4). Er kehrt nach Hause zurück, indem er an einem kleinen Seil hoch klettert. Das Seil endet genau unter dem Hauspfeiler (*ebesengge*), an dem Schweinefett eingegraben wurde. Hier ist also der Ort, an dem eine Beziehung zwischen den Lebenden und den Verstorbenen stattfindet. Das Seil symbolisiert das Schweinefett. Darum sagten sie *hele ino fene laharuk laha* ‚an dem Seil ist er herauf geklettert‘ und *ulanggen elma wam si saltuk ambeg ino ulanggen sipuk-toho in-arik lahik wahareg itano yinggig laha* ‚in der Feuerstelle, wo das Schweinefett vergraben wurde, hat er die Feuerstelle durchbrochen und ist dort liegen geblieben‘. Damit wird erzählt, dass der Mann durch die Feuerstelle, also unmittelbar neben dem Hauspfeiler, ans Tageslicht kommt. Der Hauspfeiler wird auch *umbahan* genannt, *umba ahan*, wörtlich: ‚Pfeiler des Vorfahren‘. Damit wird die Beziehung zwischen Lebenden und Toten deutlich gemacht. Deshalb konnte dieser Mann aus der Welt der Toten ins Dorf zurückkehren. (siehe Kapitel Vier Abschnitt A Seite 149).

Als ich klein war, nahm mich mein Vater oft mit ins Männerhaus und wies mich immer wieder auf drei Dinge hin: (a) Er erzählte von dem wichtigen Hauspfeiler (*ebesengge*) und nannte ihn immer *humpusag*, ‚dein Großvater‘. Ich durfte nicht in der Nähe dieses Pfeilers spielen. Mein Vater sagte: ‚Wenn dein Großvater dir böse ist, wirst du krank, mager, wir werden Hunger haben und unsere Schweine werden krank. (b) Mein Vater sagte, Süßkartoffeln und Schweinefleisch sollten immer nur an diesem Pfeiler abgelegt werden. Denn auch der Großvater, der dies Haus bewacht, sollte zu essen haben. (c) Auch bestimmtes Schweinefleisch

und die zuerst geernteten Gartenfrüchte sollten an diesem Hauspfeiler abgelegt werden. Bei den Schweinen waren es Ohr und Schwanz, die zunächst abgeschnitten und dort niedergelegt wurden. Wenn das Schwein gekocht war, kamen andere Fleischstücke dazu. Mein Vater erklärte, dass unsere Großväter und Vorfahren durch diesen Hauspfeiler in unserm Haus anwesend sind, unser Haus bewachen und unser Dorf und unser Leben schützen. Im Märchen wird auf diesen Kontext Bezug genommen. Zöllner beschreibt es wie folgt: „Nachdem die Tiere (Schweine) getötet waren, schnitt man ihnen die Schwänze ab und legte sie mit dem Bambusmesser zusammen auf ein Kürbisblatt an die Hauspfeiler“ (Zöllner 1977: 197).

(5) *Wam yuharegma*: Der Begriff ist abgeleitet vom Verbstamm *yuhat-*, ‚fordern‘, *yuhareg* ‚Forderung‘, das Geforderte‘. Der Text erzählt, dass der Zurückgekehrte bewusstlos in der Feuerstelle des Männerhauses liegt. Der erste Mann, der ins Haus kommt und ihn dort liegen sieht, erschrickt so heftig, dass er davon rennt, in einen Abgrund stürzt und stirbt. Auch an seine Verwandten mussten als Kopfgeld Schweine gezahlt werden, man nennt diese Entschädigungszahlung *wam yuharegma*. Solche Zahlungen sind üblich, wenn zum Beispiel jemand im Krieg getötet wird, wenn jemand einen Unfall bei einer Arbeit hat oder wenn eine Frau bei der Geburt eines Kindes stirbt.

Im Jahr 1990 erlebte ich in meinem Dorf eine Zeremonie, die *ap yuharegma* genannt wurde. Ein junger Mann, der sein Studium in Wamena erfolgreich beendet hatte, kam zurück ins Dorf und heiratete eine Frau aus unserm Nachbardorf. Ein Jahr später starb diese Frau bei der Geburt ihres ersten Kindes. Als die Frau schwer krank war, trugen die Männer unseres Dorfes sie zu einem Gesundheitsposten auf der Missionsstation Panggema, etwa zwei Stunden Fußweg entfernt. Vier Männer trugen sie auf einer Bahre, die aus Baumrinde hergestellt worden war. Doch in Panggema angekommen, war der Gesundheitsposten nicht besetzt, kein Pfleger war anwesend. Die Frau starb, am nächsten Morgen brachten die Männer den Leichnam zurück ins Dorf. Das ganze Dorf kam zusammen und trauerte mit der Familie. Als man die Verbrennung vorbereitete, erschienen plötzlich die Leute aus dem Nachbardorf, dem Heimatdorf der Verstorbenen, ihre Familie, Verwandte und Freunde. Sie hatten sich mit Asche und Lehm bestrichen, in den Händen trugen sie Beile, Hackmesser und Knüppel. Sie griffen uns an, schlugen Männer, Frauen und Kinder. Sie zerstörten die Pflanzungen im Dorf, zerstörten unsere Häuser. Sie warfen Dreck und Kot vor unsere Häuser. Die Erwachsenen aus unserem Dorf wehrten sich nicht, doch etwa zehn meiner Freunde und ich selbst sahen das, was sie taten, als unmenschlich und unerträglich an. Wir standen auf und wehrten uns, dann schlossen sich uns alle jungen Leute und auch die Frauen an. Nur die erwachsenen Männer und ein Teil der Frauen sahen zu, wie die Nachbarn unser Dorf zerstörten. Doch schließlich endete

der Streit. Später übergab unser Dorf der Familie der verstorbenen Frau 11 Schweine, Geld, neue Netze und Kleidung. Meine Eltern stellten ein sehr großes Schwein zur Verfügung, es wurde uns dafür nichts zurückgegeben. Meine Eltern sagten, ich hätte die Jugendlichen angeführt und die Leute aus dem Nachbardorf geschlagen. Das sei nicht gestattet, denn das Nachbardorf sei in Trauer wegen der verstorbenen Frau. Darum mussten meine Eltern für mich ein Schwein zahlen. Das Verhalten des Nachbardorfes in diesem Fall wird *ap yuharegma* genannt. Das *ap yuharegma* kommt sehr selten in unserem Tal vor, häufiger im Osten in den Sibi-, Yahuli- und Ubahak-Tälern. Man imitierte etwas, das bei andern Dörfern üblich war. Die Entschädigung für die Familie der verstorbenen Frau wird *wam yuhareg* genannt. Mein Vater erklärte mir, dass es drei Kategorien von *ap yuharegma* gibt. (a) Wenn jemand bei einer Arbeit stirbt, zu der er von anderer Seite eingeladen wurde, beispielsweise Hilfe bei der Gartenarbeit, beim Hausbau oder bei der Jagd. (b) Wenn jemand in einem Gefecht getötet wird, heißt das *sehenen yuhareg*. Der Begriff *sehenen yuhareg* heißt ‚wurde Opfer durch einen Pfeil‘. (c) Wenn eine Frau bei der Geburt stirbt, heißt es *humiyen yuhareg* ‚Opfer durch den Penisköcher‘. *humi* ‚Penisköcher‘ steht hier für den Penis des Mannes, der die Frau geschwängert hat. Im obigen Märchen ist die erste Kategorie von *ap yuharegma* gemeint, mein eigenes Erlebnis gehört in die dritte Kategorie.

(6) *Olma kilaptuk*: Am zweiten Tag nach der Rückkehr des Mannes kochten sie viele Schweine und aßen Schweinefleisch zusammen mit den Verwandten und anderen im Dorf. Damit wird der Ritus *olma kilaptuk* beschrieben. *olma* bedeutet ‚in das/dem Haus‘, *kilaptuk* bedeutet ‚hinein tun‘, ‚hinein führen‘. Es gibt zwei Aspekte im Kontext des Ritus. Zuerst, die Seele des Mannes muss wieder in seinen Körper hinein gebracht werden. Weil er dort wie tot lag, glaubten sie, dass seine Seele noch in der Geisterwelt war und ohne den Ritus würde er sterben. Gleichzeitig unterbinden bzw. kappen sie die Verbindung des Mannes mit der Totenwelt. Auch dabei spielt Schweinefett eine wichtige Rolle, es wird unter das Essen gemischt und sein Körper wird damit eingerieben. Dieser Ritus ähnelt dem *homanggen*- und dem *eruk pug*-Ritus im Märchen (siehe Märchen Nr. 9 Seite 243 und Märchen Nr. 10 Seite 246). Zweitens, sie machten ein Schweinefest zusammen mit Familien, Verwandten und Bekannten. Sie feierten die Rückkehr ihres vermissten Bruders.

(7) Tötung des bösen Geistes und Verschließen des Eingangs zur Grube (Welt der Toten, aber auch die Welt der Angst). Der Text beschreibt, wie zwei enge Verwandten des Mannes in den Wald gehen, dem Geist begegnen, sich nicht täuschen lassen durch die Vorschläge zur Kuskusjagd, und dann den Geist töten. Die Leiche werfen sie in die Grube und schließen das Loch rituell wieder mit Schweinefett. *Wam si fam sok laroho* bedeutet ‚mit Schweinefett die

Tür schließen'. Der Sinn dieses Ritus ist schon in anderen Zusammenhängen in gleicher Weise erläutert. (siehe oben, Märchen Nr. 14 Seite 273).

9. Märchen (Erzählung Nr. 16): Hiyaben ahun ahime wak libag-ane

Arnold Mohi: Angguruk en tindilfag

(Siegfried Zöllner andog-tibag: *suwit* Nr. 33)

1. Ap kabini eke hîyap tûhûm eke wîlatfag. Yabuk wituk lît wam endetuk lît wîlatfag. Wîlatfareg hîyap îno ahûn men farema lîbag. O wîroho lîbareg wîlatfag. 2. Lîbareg weregman ap îno ûk ak-atfag. Úk ak-atfareg "Nûnggûlag tuwe tanggusi tuwe" urukmen sakan-tîbag. Sakan-tîbagma ûhe înowen súbûrû men pîm men wiye men wak lîbareg og-îtfagman îmbisîbag. Pirenam *sakit*-yahan tehen ûhe îno foroho lît wîlatfag. 3. Weregman ap îno war-atfag. War-atfagma inggik ûyûg pûg-tîbîbareg ûba-yatuk lît wîlatfag. 4. Elenggen wîrî-fîbareg weregman simina ele kohonî ele olulu ele pinelu lebeklu ele anggolo anggolo o unukoho famen uruk latfag. Osit masag anggolo uruk latfagma hîyap înowen îndok yûhûlî-fîbareg hele lisik lîbareg sok latuk latfag. 5. Ari tîbîbareg osit apmane îlît yangguloho pupu-angge laruk latfag. Lahareg-te ik sene humon e puk lahok ik ambilikmû îno in-arik laha. 6. Lahareg îndî fit atfagma îsanggo kong-toho ikma hîk-îsîbareg-te "An namep aru Yalîmû Hûbûlama lawag" ûlûg ikma îno hîk-esehek. 7. Hîk-îsalûg ikma îno hîk-toho wamburukmen yal fangfang-toho lahabeteg latfag.

8. Ari osit narukmû eneg pu-ruruk pa-ruruk laha. Hîyap îno tûhûm anggolowon înowen turuk latfag. 9. Silimû îtano lahareg pîlap harukmen o mîsîg hum îbam ham îbam îno hûbû mik mik uruk latfag. O ûwahalem ke yet harukmen halî a, pîm a sak a wiye a palî a, hû a, hom a, hînde a, ûsa fulu-ane teg latfag. 10. O ûwahalma îtano lahareg kîlap harukmen hîyap malik îsingon îno ke kurukmû wîlaha. Eke-re tihik tûhûm îno mûnmûnmû îno weregma îndok ambubolo ûbam larukmû wîlaha. 11. Tihik tûhûm îno malin amûg putug hîyang uruk lît wîlaha. Îl îno-re walahan owil kiyok kiyok uruk lît hîyap sokolma werehon îno kim turuk laha. 12. Ari-regma hîyap ket lahayon malik îsingon îraham horiye arik kehek.

13. Horiye arik kehekma kim harukmen ket lahayon îno îsanggo kong teg laha. Îsanggo mep îno-re mep îno-re henema yenggelik wamburuk laha. 14. Mep wamburukmû ûba yatuk laha nin olma wîlahayon malik îsingon înowen-oho ûba ari let-tehek. Úba yatuk lît

15. "Heheyo tu-re o muru anggo waha mû me
heheyo tu-re o salim anggo waha mû me
kilibin ingga famon hînggareg ûmbat talûg o,
lit ingga famon he he og-nûmûk-e"

16. Ibagma îndok ambuloho ûbam paloho laruk latfahon îno olok polok-angge in-atfag. 17. In-atfareg wok ke inggik hag ha lahîbag. Pûg teg angge eke lit mi-roho wîbareg hîyap ket lîbahon îno apma hîk misa laha. 18. Og-îtfagma malik îsingon înowen "Fanî-himin" îbag. Fanî- hehekma "Lûk-ohon" ehekma-re, 19. malik îno il walahan owil teg îno og-irik lahareg "Hîlî nûmalik fanik fano-roho foroho lamûg!" ûlûg hîyag-erehekteg sum lisoho wehekteg keron îno fam "Nehe har-oho sum wimin" îbag. 20. Wîbareg keron îno lîbag fil îno lahasa. Lahasareg ik sene ambilikmû îtano lahasa. Ik ambilikmû îtanowen: 21. "Hat lamîhînteg ap îno kim hamîhînmû aren teg larûhû-aneyen an nûbahet-te haren pehûn-angge tot ikma ariya îmbîk waharukmû hîyag-taruk larûhûk" îbag. 22. Ari ibagma-re hîyap îno ik ambilikmû îtano lahik watfareg ahûn wareg angge olma sok laroho kîla-fîbahon îno kîlap

harukmen sok îno we tîbîbag-ane teg latfagma sok hûr-îsalûg olma kîbareg kim harukmen ap îno tîbîbag-ane teg latfag. 23. Ari-regma îndok fiyale-fîbareg pûg-teg angge îno ap warehon îno ûnggûlmû sukni-fîbareg weregman îno lebe-ruruk latfagman îl apma filem tim harukmen hele îtano sibuk sobak-îsîbareg in-atfag. 24. In-atfareg palî namin ûlûg sum yamî haruk latfagma palî og-îtfagma nîbareg sûbûrû nîbag, ik nîbag, el nîbag. Nîbagma sak tahanik lîbareg esetfareg nîbareg noholûg likiya hîyap înowen: 25. "War-atikin angge famen holukap-haptikik" îbagma wam esebul ûlûg e wîtfag. 26. Wîtfareg wam watfareg senggeltuk lît amîyon îno amû îmbîbag, îlonggo îno eke ûwag leko osoho fîbareg sî îno amû îmbîbag. Andûhûn îno-oho sî leko amûmû îmbîbag. 27. Wam îno nîbareg sî îno kû îbareg ahûnen sum eke ûheyen sum eke walûg ik ambilikmû îno îmbik lîbag. Lîbareg watfag.

28. Likiyamon-te ît olmon îrahûkno kabini eke at men ininggik îlang-toho yûnggûltuk latfahon eke war-atfagma yale-fîbareg eke îno ûk warukon hûl ûlûg waharuk latfag. 29. Watfagma hîyap îno ele eleg-atfagma ap înowen "An-te we wîlahî nûbam ha-reg" îbag. 30. Ari îbagma Sali olma watfareg hîyap îno ikni men ap îno îsînga men wam watfareg esetfareg nîbareg malik endetfareg Sali o wîroho o Sali wîlatfag.

9. Märchen (Erzählung Nr. 16): Eine Frau holt die Lebensseele ihres Mannes zurück

Erzähler: Arnold Mohi aus Angguruk

(Sammlung Siegfried Zöllner, *suwit* Nr. 33)

1. Es waren ein junger Mann und seine junge Frau. Sie bestellten ihre Gärten und hielten Schweine. Eines Tages gingen die Frau und ihr Mann zusammen in den Wald. Dort gab es ein Haus, und dort blieben sie. 2. Eines Tages wurde der Mann krank. (In der Nacht) rief er immer: „O, mein Kopf, o mein Rücken!“ Dann wurde es Tag. Die Frau ging los und holte Süßkartoffeln, Yams und Stängelgemüse (wiye) und gab es ihm, aber er wollte es nicht. Auch am nächsten Tag war er krank, und seine Frau saß bei ihm. 3. Dann starb er. Die Frau band seine Füße und Hände zusammen und trauerte und weinte. 4. Als sie die Knie zusammengezogen hatte und dort saß, ertönten plötzlich die Stimmen von Eulen und Nachtvögeln, es donnerte und blitzte gewaltig, obwohl es heller Tag war. Ein furchtbarer Sturzregen kam, und die Frau blies das Feuer an, und verschloss die Tür von außen mit einem Rotangseil. 5. Dann setzte sie ihre Regenkappe auf und lief, so schnell sie konnte, davon. Sie kam an einen großen See, alle Bäume am Ufer waren vertrocknet. und sie blieb am Ufer stehen. 6. Da wurde ihr furchtbar Angst, sie schnitt ihr Ohr ab und warf es ins Wasser und sagte: „Mein Blut soll nach Osten (Yalimu) und nach Westen (Hubulama) fließen!“ 7. Als sie das Ohr ins Wasser geworfen hatte, sprang sie selbst ins Wasser, und da war eine Leiter.

8. Da es immer noch regnete, lief die Frau sehr sehr schnell weiter (in der Welt unter dem See). Die Frau war noch sehr jung und hübsch. 9. Sie stieg auf einen kleinen Aussichtsplatz und schaute herunter. Da sah sie ein großes Haus, aus dem Rauch aufstieg. Um das Haus herum sah sie sehr viele Bananen, Yams, Pandanus, Stängelgemüse, Blattgemüse, Tabak, Taro, Ingwer, alles in großen Mengen. 10. Sie ging zu dem Haus und sah hinein. Da sah sie an der Tür eine Frau, eine Mutter mit ihrem Kind, sitzen, und weiter hinten im Haus saß eine junge Frau, die von der Asche des Feuers bedeckt war. 11. Diese junge Frau war wirklich hübsch und knackig. Ihre Augen strahlten wie die Blüten des *walahan*-Baumes, so dass die Frau an der Tür (die Mutter) sie immerzu ansah. 12. Dann kletterte sie in das Haus und setzte sich zu der Mutter.

13. Als sie sich gesetzt hatte, sahen die andern, dass eins ihrer Ohren abgeschnitten war, und das Blut floss noch immer und bildete eine kleine Pfütze. 14. Und sie begann zu weinen und auch die Mutter neben ihr weinte. Dabei sagte sie:

15. „Diese Frau – im strömenden Regen ist sie gekommen,
diese Frau – bei schlechtem Wetter ist sie gekommen,
das in *kilibin*-Blätter Gewickelte - leg' es für dich selbst zurück,
das in *lit*-Blätter Gewickelte – gib es mir.“

16. Als sie das sagte, stand die Frau, die von der Asche bedeckt war, wütend auf. 17. Sie griff mit ihrer Hand in die Ablage über der Feuerstelle und zog ein Bündel hervor. Sie warf das Bündel vor die neu hinzu gekommene Frau. 18. Die Mutter neben ihr sagte: „Steck es ein!“ Als sie es eingesteckt hatte, sagte die Mutter: „Lass uns jetzt gehen!“ 19. Dann gab sie dem Mädchen mit den Blütenaugen ihr Kind und sagte: „Pflege mein Kind gut!“ Sie nahm ein Netz und sagte zu der neuen: 20. „Nimm auch du ein Netz!“ und dann gingen sie los, dahin, woher die Neue gekommen war. 21. Sie kamen an das Ufer des Sees, da sagte sie: 21. „Geh du weiter und schau nach dem Mann. Was er machen wird, ist für mich – was du denkst, bring es hier ans Wasser, dann werde ich es finden.“ 22. Als sie das gesagt hatte, ging die Frau am Ufer hinauf, und kam an das Haus, in dem ihr toter Mann lag. Sie prüfte die verschlossene Tür, sie war noch so, wie sie sie verschlossen hatte. Sie öffnete die Tür und ging in das Haus. Sie schaute genau hin, und auch ihr Mann war so, wie sie ihn hinterlassen hatte. 23. Sie fachte das Feuer an und nahm das Bündel. Sie legte es an den Kopf des toten Mannes. Nach einer Weile bewegte sich der Mann, er schaute nach unten, er lockerte und entfernte die Rotangseile und stand auf. 24. Er wollte rauchen und suchte sein Netz, sie gab ihm Tabak, er rauchte und aß auch eine Süßkartoffel, er trank und aß Zuckerrohr. Dann gingen sie und ernteten eine Pandanus, kochten sie und aßen und schliefen dann, und am nächsten Morgen sagte die Frau: 25. „Du warst gestorben, aber ich habe dich wieder zum Leben erweckt!“ Dann hackten sie Brennholz, weil sie ein Schwein kochen wollten. 26. Dann schossen sie das Schwein und zerteilten es. Das Fett von der Seite legten sie gesondert hin, und nachdem sie das Innere und die Knochen gekocht hatten, legten sie das Fett zur Seite. Auch den Rücken legten sie gesondert hin. 27. Nachdem sie das Fleisch gegessen hatten, machten sie eine Schale für das Fett und der Mann und die Frau trugen das Fett an das Ufer des Wassers und legten es dort nieder. Dann kamen sie zurück.

28. Am nächsten Morgen starb unten im Dorf ein junger Mann, der mit ihm (dem gesund gewordenen) Hand in Hand getanzt hatte, sie verbrannten ihn. 29. Dann kamen sie, um den Kranken zu sehen. Als sie kamen, sagte die Frau nichts, aber der Mann sagte: „Ich bin hier, mir geht es gut.“ 30. Dann gingen sie in das Dorf Sali. Da schlachteten der Vater der Frau und die Mutter des Mannes Schweine, kochten, aßen, sie zeugten Kinder und bauten ein Haus in Sali und blieben dort.

Kommentar und Analyse

Das Märchen erzählt, wie eine Frau ihren Mann wieder ins Leben zurückholt, nachdem er gestorben war. Sie ging in die Geisterwelt und brachte den Geist des Mannes zurück, dann wurde der Mann wieder lebendig. Acht kulturelle Elemente der Yali-Gesellschaft sollen im Folgenden behandelt werden.

(1) Eine Frau und ein Mann leben eine Zeit lang allein in einem Haus im Wald. Sie halten hier Schweine und bestellen ihre Gärten in der Umgebung. Dies ist eine Beschreibung der Wirklichkeit des Lebens der Yalis. Sie leben oft eine Zeit außerhalb ihres Hauptdorfes, das ist für die Schweinezucht manchmal besser, weil sie mehr Raum haben. Das Haus außerhalb des Dorfes ist einfacher gebaut und wird *o saboma* genannt. Auch für den abgelegenen Ort für die Schweinezucht gibt es die Bezeichnung *wam ondoho wereg ambeg*, Ort wo man Schweine züchtet'. Koch nennt diese Form der Ansiedlungsgruppe *hamlets*. (Koch 1974: 36-40).

Meine Eltern lebten schon einmal an einem solchen Ort, er hieß Fusaham. Der Ort lag von unserm Dorf weit entfernt, in der Nähe der Berge, umgeben von Wald, daher war es dort sehr kalt. Mein Vater legte dort im Wald einen Garten an, der Waldboden war sehr fruchtbar, Unsere Schweine waren gesund und fett. Wir blieben dort einige Monate, dann kamen wir wieder für einige Monate zurück ins Dorf. So wechselten wir hinüber und herüber. Auch der jüngste Bruder meines Vaters kam dazu und legte im Wald Gärten an. Früher war das nur ein Gebiet für die Kuskusjagd, es gab dort keine Gärten. Meistens gingen wir am Sonntag zurück ins Dorf, um am Gottesdienst teilzunehmen. Wir Kinder waren sehr gern dort im Wald, wir spielten gern in den Flüssen, im Wald, in den Bergen, und gingen selbst auch auf die Jagd nach Vögeln.

Die Wälder gehörten zu dem Erbe, das unsere Vorfahren uns seit frühster Zeit hinterlassen hatten. Daher hatten wir auch eine emotionale Verbindung zu diesen Wäldern. Das gilt für alle Yali. Wir haben eine ganzheitliche Perspektive im Blick auf die Natur, die Flora und Fauna, das Ökosystem, die Umwelt, die genealogische Verbindung zwischen den Klanen und den Menschen überhaupt. Mein Vater sagte immer, dass der Wald uns vor mancherlei Gefahren schützt. Die Natur, die Flora und Fauna sind wie Menschen, sie sind unsere Geschwister. Oft bin ich allein in den Wald und in die Berge gegangen, habe auf die Stimmen der Vögel gehört, habe verstanden, was sie mir sagen wollten: Sie kündigten Regen an oder haben mich auf vorbeikommende Menschen oder Kuskus in den Bäumen hingewiesen. Wenn ich im Fluss badete, habe ich oft gesungen und hörte dann, wie die Vögel antworteten. Mein Vater sagte immer: „Die Vögel grüßen uns, und wir sollten zurück grüßen.“ Natürlich erzählte mein Vater auch von den Geistern im Wald und in den Bergen. Ihre und unsere Welt sind gleichsam mit einander integriert. Ich fand die Beschreibung von Harmsworth über die Weltsicht der Maori auch für uns zutreffend:

„The Maori world view acknowledges a natural order to the universe, a balance or equilibrium, and that when part of this system shifts, the entire system is put out of balance.

The diversity of life is embellished in this world view through the interrelationship of all living things as dependent on each other, and Māori seek to understand the total system and not just parts of it.“ (Awatere 2013: 274).

Ähnlich schreibt Claudia Sobrevilla:

„Indigenous peoples are a distinct population in that the land on which they live and the natural resources on which they depend are inextricably linked to their identities and cultures. For Indigenous Peoples, conservation of biodiversity is not an isolated, compartmentalized concept but an integrated part of their lives. They view conservation areas as integral, functional parts of the landscapes in which they live (i.e., sacred places, repositories for game, etc.). Therefore, dispossession from the land or restriction of access to natural resources has brought not only economic impoverishment but also loss of identity and threats to their cultural survival.“ (Sobrevilla 2008: 8).

Es besteht eine enge Verbindung der Menschen zum Land und den Wäldern, zu Flora und Fauna, verbunden mit ihrer Genealogie, dem Klan- und Totemsystem, bei dem eine Pflanze oder ein Tier Symbol für den Klan sein kann.

(2) Krankheit und Tod: Das Märchen erzählt, dass der Mann zwei Tage krank war und am dritten Tag starb. Ein so plötzlicher Tod gilt bei den Yali als unnatürlich. Man muss die Ursache finden, für die es zwei Möglichkeiten gibt: Erstens, der Tod wird – wie in diesem Märchen – durch einen bösen Geist verursacht. Zweitens, der Tod wird von anderen Menschen in der Gesellschaft herbeigeführt. Sie wollen jemand anderen töten und benutzen dazu „Schwarze Magie“. In der Yali-Sprache sind folgende Bezeichnungen gebräuchlich: *pamungge*, wörtlich ‚Bündel‘, *imak*, wörtlich ‚flüssig‘, und *heyal*, wörtlich ‚Kot von Frauen‘. Bei *pamungge* werden Speisereste oder Haare einer Person mit bestimmten Blätterarten vermischt und dann in einem Loch, wo man in der Nähe ein Schlangennest vermutet, vergraben. Man ist dann sicher, dass diese Person stirbt. *Imak* und *heyal* sind zwei besondere pflanzliche Gifte, die nur bei den Hubula-Leuten im Balim-Tal bekannt sind. Sie werden nur in den Grenzgebieten, in einigen Dörfern im Passvalley, angewandt. Die Zielperson stirbt durch vergiftete Nahrung oder intensiven Körperkontakt mit dem Gift. *Heyal* ist eine Giftart, die speziell von Frauen verwendet wird. Die Yali kennen die Nutzung solcher Gifte nicht. Die Krankheitssymptome sind in allen Fällen die gleichen, Kopfschmerzen, plötzliches hohes Fieber, der Tod nach wenigen Tagen.

Im Jahr 2012 kam ich zurück in mein Dorf. Auf dem Rückweg ging ich zu Fuß nach Elelim. Von dort konnte ich mit einigen Freunden mit einem Auto nach Wamena fahren. Vor uns fuhren zwei andere Autos mit Regierungsleuten und indonesischen Militärs. Einer der Militärs hatte eine Auseinandersetzung mit Leuten aus Abenaho gehabt. Von Elelim fährt man

sechs Stunden bis Wamena. Schon nach 30 Minuten machten wir eine kurze Rast an einem Fluss in der Nähe von Abenaho. Wir kauften von den Leuten dort etwas Zuckerrohr, auch die Regierungsleute und Militärs kauften Zuckerrohr, Bananen und Gemüse. Nachdem wir wieder eine Stunde unterwegs waren, wurde einer der Militärs plötzlich krank. Er blutete aus Nase, Mund und Ohren. Einige Stunden später starb er. Ich weiß nicht, an welcher Krankheit er gestorben ist, aber die Leute aus seiner Gruppe erzählten, dass sein Tod von den Leuten aus Abenaho (Passvalley) verursacht wurde, wo sie die Nahrung gekauft hatten. Die Abenaho-Leute hätten die Nahrung mit einem Giftstoff namens *imak wereneyon* vergiftet. Diese Art Gift führe zu einem schnellen Tod. Ich kenne diese Art von Gift nicht, jedoch viele Leute haben Angst, und oft werden plötzliche Todesfälle auf Vergiftung mit diesem Giftstoff zurückgeführt.

(3) Laute Geräusche und Stimmen der Vögel, Blitz und Donner: In der Yali-Kultur werden Blitz und Donner oft assoziiert mit dem Tod von Menschen. Einerseits versteht man Blitz und Donner auch als Ankündigung von heftigem Regen. Aber gleichzeitig zeigen Blitz und Donner auch einen Todesfall oder einen bevorstehenden Tod an. Hört man einen Donnerschlag bei schönem Wetter, glaubt man, dass in einem Dorf in der Richtung des Donners jemand sterben wird. Man glaubt, dass der Donner von den Geistern in der Totenwelt in den Bergen erzeugt wird. Diese schreien, tanzen und singen, weil wieder ein Geist zu ihnen stoßen wird. Die Stimmen der kleinen *simina*-Fledermaus, der *simu*-Eule und des *kohoni*-Vogel (*Aegotheles albertisii*) werden mit bösen Geistern zu assoziiert. (siehe Kapitel Zwei Abschnitt E Seite 67). Diese Vorstellungen der Yali bilden den Hintergrund des Märchens. Als die Frau im Märchen all diese Geräusche hörte, hat sie bereits ein klares Bild, dass ihr Mann von bösen Geistern getötet wird.

Die Stimmen der Vögel werden hier als Symbole der bösen Geister gesehen, die den Ehemann dieser Frau getötet haben. Die Stimmen der bösen Geister werden transformiert in Vogelstimmen. Hinter den Stimmen stehen die bösen Geister, die Vogelstimmen sind nur Zeichen. „Ein Symbol (ist) ein Objekt, eine Handlung, eine Beziehung oder ein Sprachvorgang, die stellvertretend für etwas anderes stehen“ (Feest, et al 2005: 363).

Ein Symbol ist ein Zeichen, das auf die Existenz eines Objektes hinweist. Zum Beispiel sind hier die Stimmen der Vögel ein Zeichen, welches die Existenz eines bösen Geistes anzeigt. Der böse Geist ist das Objekt hinter dem Zeichen oder Symbol. Andere Beispiele: Das Objekt kann ein sakraler Ort, ein Tier oder ein Mensch sein. In diesem Märchen sind die Stimmen der Vögel Zeichen für die bösen Geister. Die bösen Geister sind die Objekte, zum Beispiel die beiden Frauen in der Geisterwelt. Eine Handlung kann ein Symbol sein, wenn Menschen mit bestimmten Aktionen Zeichen oder Kode geben wollen, zum Beispiel: den Kopf schütteln, sein

Gesicht zur Seite drehen, still sein und nicht sprechen. Solche Gesten können Symbole sein dafür, dass ich nicht einverstanden bin, dass ich den andern ablehne, dass ich mich weigere, mit ihm zu sprechen. Beziehungen können symbolisiert werden durch bestimmte Handlungen. Beispiel: Handelspartner: Zwei Männer aus zwei verschiedenen Dörfern haben gute Beziehungen. Das Symbol der Beziehung ist der Handel, den sie miteinander betreiben, das zeigt ihre gute Beziehung. Ebenso ist der Sprachvorgang ein Symbol. Im Märchen wird erzählt, dass die Mutter ein Lied singt, die Sprache in diesem Lied ist Symbol. Durch die Sprache im Lied wird auf die junge Frau gezeigt, die in der Ecke des Hauses sitzt. Sie verwahrt die Lebensseele des eben Verstorbenen und wird aufgefordert, ihn der jungen Frau zu geben, damit diese ihn zurückbringen und so der Tote wieder lebendig werden kann. In dem Lied wird von *lit-* und *kilibin*-Blättern gesungen, ein sprachlicher Ausdruck als Symbol. Das Objekt, das mit diesen Ausdrücken gemeint ist, ist die Lebensseele des Toten, die in diesen Blättern eingewickelt war. Also ist die Bedeutung des sprachlichen Symbols, das im Rhythmus des Liedes gesungen wird, eine Bitte, den Geist des gerade Verstorbenen zurückzugeben.

David Eller schreibt:”

The relationship between a religious symbol and its meaning or power is often not arbitrary but “historical” and real. Spiritual concepts, beings, and forces, which are not “present” in the ordinary sense, are made present, made physical, made “flesh” by sacred symbols and objects. These entities “break through” normal reality in specific forms; such forms are an eruption of the supernatural in the natural and social” (Eller 2007: 65).

(4) Die Reise in die Geisterwelt: Nachdem ihr Mann gestorben ist, geht sie in die Welt der Toten, ähnlich wie im Märchen Nr. 13 und 14. beschrieben. Sie sieht viele Häuser in einem großen Dorf. Sie tritt in ein großes Haus ein. Im Haus sind zwei Frauen, die eine sitzt neben der Tür. Sie ist die Mutter eines Kindes. Die andere junge Frau sitzt in der Ecke des Hauses. Die Frau aus der Menschenwelt setzt sich neben die Mutter. Diese sieht, dass die Frau ihr Ohr abgeschnitten hat und ihr Blut noch tropft. Daher versteht sie sofort, dass diese Frau dem Geist ihres gerade verstorbenen Mannes gefolgt ist. Die junge Frau mit ihren roten Augen schweigt mit einem sehr wütenden Gesichtsausdruck. Die roten Augen und ihr Gesichtsausdruck beschreiben, dass sie der böse Geist ist, sie hatte den Mann gerade getötet.

(5) Das Lied und die Zurückgabe der Lebensseele: Die Mutter erkennt die Trauer und den Schmerz der Frau. Sie singt ein Lied, mit dem sie die Situation der Frau beschreibt und die Frau in der Ecke des Hauses bittet, die Seele des Mannes seiner Frau zurückzugeben.

Die zwei Zeilen des ersten Liedes: *heheyo tu-re o muru anggo wahama-ne* und *heheyo tu-re o salem anggo wahama-ne*, bedeutet ‚deine Schwester kam im strömenden Regen‘ und

‚deine Schwester kam bei schlechtem Wetter‘. Mit dem Lied fragt die Sängerin die junge Frau in der Ecke des Hauses: Warum tut dir deine Schwester nicht leid, die bei starkem Regen und starkem Wind kam, um nach dem Geist ihres kürzlich verstorbenen Mannes zu fragen? Schließlich überzeugt sie die junge Frau, den Geist des Toten herauszugeben. Dann lauten die letzten zwei Zeilen: *kilibin ngga famon hnggareg mbat talg, lit ngga famon hehe og-nmk*. *Kilibin* (*Etlingera* sp) ist eine Pflanzenart mit einem stark duftenden Geruch. Sie wächst in der Näher von Dörfern und Gärten. Die Frauen kochen Süßkartoffeln, Taro und Gemüse gern mit diesen Blättern, weil das Essen dann sehr aromatisch und gut duftet. Die Blätter wurden jedoch nicht gegessen. *Kilibin*-Blätter werden auch zum Stopfen der Öffnung der Bambus-Wassergefae benutzt, das Wasser hat dann einen guten Geruch. Das Blatt gilt aber auch als ein Symbol für den Tod. Der Geist eines gerade Verstorbenen wurde in dieses Blatt gehüllt und so in die Welt der Geister geschickt. Wenn also jemand im Dorf verstorben ist, nimmt man den Geruch dieser Pflanze wahr, auch wenn man die Nachricht vom Tod noch nicht kennt. Nur der Geruch gilt schon als Zeichen für eine bevorstehende Todesnachricht. Man glaubt, dass die Lebensseele eines gerade Verstorbenen von anderen Geistern in die Totenwelt geleitet wird.

lit ist eine kleine Baumart oder ein Strauch, der in wärmeren Gegenden in der Näher von Dörfern und Gartengebieten wächst. Diese Blätter werden als Deckblatt für die lokalen Zigaretten verwendet. Oft trocknet man Tabak und *lit*-Blätter über der Feuerstelle, um sie haltbar zu machen. Die Blätter stehen hier also für die Geister zwei verstorbener Männer, die von der Geistfrau eingewickelt und aufbewahrt werden. Die Frau an der Tür fordert die Herausgabe eines dieser beiden Bündel.

Ich hörte dieses Märchen viele Male in meinem Dorf, meine Mutter und auch andere Leute erzählten es oft. Denn diese Geschichte soll sich in unserm Nachbardorf Sali zugetragen haben. Sie erzählten die gleiche Geschichte, aber im Lied nannten sie andere Blätter:

<i>imbit ngga famon hnggareg mbat talug,</i>	das im <i>imbit</i> -Blatt Verpackte lege für dich zurück,
<i>eblo ngga famon heheyo og umuk e</i>	das im <i>eblo</i> -Blatt Verpackte gib deiner Schwester.

Die Variationen dieses Liedes, die nur in der Nennung unterschiedlicher Pflanzenarten bestehen, veranschaulichen unterschiedliche Umwelt und Klima in verschiedenen Dörfern. In Sali und auch Panal wachsen alle vier genannten Pflanzenarten, während das warme Tanggiam keine *imbit* -und *eblo*-Pflanzen kennt. Der Wechsel von *imbit-eblo* zu *kilibin-lit* ist eine Anpassung an die Kultur der jeweiligen Region. (siehe *hilak*-Saison Kapitel Vier Abschnitt H unter Abschnitt 2 Seite 213).

Sie fordert damit das Bündel, das die Lebensseele des verstorbenen Mannes enthielt. Das Lied bewegt den bösen Geist, und widerwillig wirft sie der Mutter das Bündel vor die Füße. Die Frau des Verstorbenen nimmt es und die Mutter geleitet sie bis an den Rand des Teiches. Dort gibt sie noch Anweisungen, auch über die Bezahlung. Die Mutter kehrt in die Geisterwelt zurück, die junge Frau geht zu ihrem toten Mann. Durch Berührung mit dem Bündel kehrt der Mann ins Leben zurück. Doch in der Geisterwelt gab es noch ein anderes Bündel. Es war Symbol der Seele eines anderen jungen Mannes im Dorf. Dieser starb einige Tage später im Dorf. Die beiden waren gute Freunde. Sie waren immer zusammen und haben auch zusammen getanzt, einen Paartanz, wie Männer es oft tun.

Meine Mutter hat mir dies Märchen einige Male erzählt und hat dies Lied mit klagender Stimme wie bei einem Todesfall gesungen. Dabei sah ich Tränen in ihren Augen. Sie erinnerte sich an ihre drei verstorbenen Kinder und sagte, dass ein böser Geist die Lebensseele ihrer Kinder geholt habe, wie in diesem Märchen. Sie erzählte auch einige andere Märchen von den Geistern kleiner Kinder, die gestorben waren. Dabei dachte sie an die Geister ihrer eigenen Kinder in der Totenwelt. Sie fragte sich, wer wohl ihren Kindern in jener Welt helfen, sie füttern und pflegen würde, denn sie hätten ja keine Eltern dort. Oft sah ich, dass sie ein wenig Nahrung, in Blätter eingewickelt, in die Ecke des Hauses legte. Sie sagte: Die Kinder leben noch bei uns hier im Haus. Sie sind noch nicht weit weggegangen, denn sie sind noch klein, und ihr Geist ist noch nicht stark. Sie können erst später in die Welt der Toten gehen.

(6) Das Bündel am Kopf der Leiche. Die Frau sollte das Bündel an dem Kopf der Leiche legen. Wenn ein Mensch stirbt, verlässt seine Lebensseele den Körper durch die Fontanelle, genannt *atel*. Bei den Frauen gilt meistens die Vagina als Aus- oder Eingang für die Lebensseele. (siehe Sprüche Nr. 3 Seite 368). Da die Frau das Bündel in die Nähe des Kopfes legt, kann die Lebensseele ihren Weg zurück durch die Fontanelle in den Körper des Toten finden. Diese Vorstellung führte auch zu einem besonderen Tabu im Krieg oder Gefecht, wenn man einen Feind getötet hatte. Die Männer gingen nicht in die Nähe des Kopfes der Getöteten. Im Falle einer getöteten Frau gingen sie nicht in die Nähe ihrer Beine, vor allem dann nicht, wenn der zu Tode Verwundete seinen letzten Atemzug tat. Denn die Lebensseele des Getöteten wird zur *kina*, und diese folgt den Tätern. Man nennt das *ap kinan wirim eneptuk*, bedeutet, ‚die *kina* nimmt Maß‘, sie versucht den Täter zu identifizieren, indem sie ihn „misst“ (*wirim eneptuk*). Die *kina*, die Seele des Getöteten, begleitet den Täter, führt ihn zum Feind, so dass er auch getötet werden kann, oder stößt ihn von einem Baum herab oder eine Klippe hinunter in den Fluss.

Auch heute noch gehen nach Meinung der Yali die Geister der Verstorbenen in diese Waldgebiete, nachdem sie eine Zeitlang in der Umgebung der Dörfer umhergeirrt sind. Sie leben dort wie die Menschen, bearbeiten ihre Gärten und halten ihre Schweine. Sie können die Gestalt von Waldtieren, von Baumkängurus, Schlangen, Vögeln und Fröschen annehmen und als solche gefährlich werden, sei es, dass die Menschen sie ahnungslos töten und essen, sei es, dass die Tiere unversehens in das Innere der Menschen eindringen. Jedes Mal ist die Folge, dass der Mensch krank wird. Im Allgemeinen kann dann der Mediziner helfend eingreifen. (Zöllner, 1977: 67).

(7) Sie kochen Schweine und bringen Schweinefett an den Rand des Teiches. Der Ritus des Niederlegens von Schweinefett in dieser Geschichte entspricht dem Ritus, wie er schon in früheren Geschichten beschrieben wurde. Mann und Frau erfüllen damit die Bitte der Mutter aus der Geisterwelt. Die Welt der Menschen bei den Yali lebt im Gegenüber zur Welt der Geister, die in Teichen, Seen, Flüssen, Bergen und Höhlen leben und den Menschen als Tiere oder auch in Menschengestalt erscheinen. Damit muss die Gemeinschaft umgehen.

(8) Das Märchen hat ein trauriges Ende. Der wieder lebendig gewordene Mann hat einen guten Freund. Die Freundschaft äußert sich unter anderem bei Tanzfesten. Die beiden schmücken sich gleich, möglichst mit den gleichen Federn, wollen einander sehr ähnlich sehen. Sie tanzen oft Hand in Hand, haben die gleiche Körperhaltung. Solche Männerpaare kommen mehrfach in den Märchen vor. Oft kommt einer der beiden ums Leben (Siehe auch Märchen Nr. 15 Seite 280). Der zu Tode Gestürzte war der Freund des am Seil wieder ins Leben Zurückgekehrten. Für den Überlebenden muss ein gleichwertiger Mann sterben. Mit der Erzählung dieses kleinen Details im Märchen sollen die Kinder, vor allem Jungen, ermahnt werden, dass enge gleichaltrige Freunde in ihrem Verhalten immer wachsam sein sollten.

Das Konzept Paartanz: *are nim iraroko yunggultukon* ‚mit einem guten Freund als Paar tanzen‘. In der Kultur der Yali gibt es den Paartanz. Dabei tanzen entweder zwei Männer oder zwei Frauen mit völlig synchronen Bewegungen, manchmal Hand in Hand miteinander. Es gibt dazu einige Kriterien: (a) Beide müssen eine sehr ähnliche große Statur haben. (b) Sie müssen möglichst den gleichen Tanzschmuck anlegen. (c) Die Männer des Dorfes wählen in der Regel passende Paare aus und helfen bei der Beschaffung des Tanzschmucks. (d) Ziel der Präsentation von einem oder mehreren Paaren ist, die Größe des Dorfes und die Schönheit und Kraft seiner Menschen zu demonstrieren. Der Paartanz hat nichts mit gleichgeschlechtlicher Liebe oder Zuneigung zu tun. Allerdings entwickeln die Paartänzer gegenseitige Freundschaft, tauschen Schweine aus, helfen einander bei der Bezahlung des Brautpreises und auf mancherlei andere Weise.

10. Märchen (Erzählung Nr. 17): Ap Yalma Atfag-ane

Arnold Mohi, Angguruk en tindilfag ane

(Siegfried Zöllner en andog-tibag: *suwit* Nr. 35)

1. Fobokî Panggema o aruma fikît etema wîlatfag. Wereg latfareg ap-te kabini eneg kabini eneg teng-teng-angge arimano wîlatfag. Înîsinga-re we mîsîg wîlatfag. 2. Mîsîhîm o muru tîbagma-re înisînga înowen“Nereki-o sùbûrû eke yahalik aliyek“ îbagma-re ûmalikisi arimano tog î men mînggîn î men sohomangge men eneg uruk lît wîlatfag. 3. Pok ahasama înisînga îno nûnggûl ahareg ik Sibi ayeg emberimû atûmû lahareg pîm eke yahaltukmen pîm îno ûwag king-kong-ane îmbîl îmbîl sibi ikma wambeheg. 4. Wamburuk lahareg ap eke yaha ûmatukmen ûwalî sahaleg lahakekma ap îno nik neng nak neng uruk lahareg pîm îno wambehek ke îno lahîk waha. 5. Wahareg hîyap îno sele sele wat-taruk laha. Senggele-fesehekteg hîlalûg Sali lahareg îsag-taruk laha.

6. Narukmû ûmalikisi aruno-re înisînga eleg lahama larukmen mînggîn ayo opuk-teg wîlaha tog ûlûg warehekmen wîlaha. Ikma îrahûkno wamburukmen mep anggen hîlîlig wîlaha. Pondeng kok alakma lahasareg tim harukmen mep anggen hîlîlig wereg laha. 7. Wereg lahama ûyûg paltuk larukmen ap ekeyen îsag-tehekteg weregma lahasareg ap îno sele sele ware-feselûg înbam wahasa.

8. Wahasareg weregman Sali înap eteno waharuk lahasareg ît aruno fam tog pising ik wahasama tog îno aptuk lahasa. 9. Sali înap eneg teng-teng-angge ûnûsehesa, ît aruno fikît mîsîg-oho ûnûsehesa fûg. Likiya hûpmû aptukmen ît aruno sehen înggîlan ininggik hokum-tehek. 10. Ari tehekma e mîsîg fo-rîl kuruk lahasa. Ari tebelûg wam men sum olohok men suwe oruk men obog-toho îrahûkno îmbîk lahasareg wîlahasa. 11. Weregman Sali înap eteno sum sing lahaptuk lahasareg îta-re waharukmen“Yoho-re anden wal-hamîn“ ûlûg ap siyag siyag-tehon mîsîg yaha hûbal halûg tam ahama hîyap siyag siyag tehon mîsîg yaha hûbal halûg waharuk lît-te atamon îno ngî irikim fobikon îno hum îl Panggema wahasareg ngî lahabîl laharug lahasa. 12. Larikim îta-re ît aruno e anum elma kuruk kuruk obog-toho sok lare-fibareg wîlatfag. 13. Sali înap îno-re eke tam atfagma eke fobik atfagma ngî îl hum îl o îraham îtano watfareg ke ke-ane lahasa ûlûg amben sang sang yaha ha-reg-angge îlîhîg ûyûg paleg wîrîhîg ûyûg paleg turukmen pîlabeg wambehesa angge-reg lahasama ûnûyûg paltuk wamburukmen e mîsîg fam ûnûyûg haloho lahabeg laha. 14. Lahama e îno mutîl kuruk lahasa. 15. Mutukmen e îno kînangma wamburuk lît alem men ondomî men îtano embelûg ûbahare pul îno-re îmbîl îmbîl Pondeng ikma kîl larikim Pondengen ha-rûlûg laruk lahareg wi Sibi liyema îrahamû tîyahan tîbîsik lahama wîlahasa.

16. Weregman îrahamû ngik ngok tehek eke ehok ehok. Weregman hîyap nûnggûlen hîyap îno-re onowe monggîya he îno tam ahama waharuk lahasareg e ap ûndama werehon îno fene ît ûndama weregma ît hîyap arimanowen e îno fene îrar-ahasareg sùbûrû kop naruk lahasa. 17. Onowe îno-re ap onowe monggîyon îno olohotma angget tag-toho horiye ahama sùbûrû kop narukmû, 18. ap onowe îno îrahûkno otsi hikîp-îsa lalûg hîyap îno angget werehon fûkî-roho fo turuk lahareg ûsûnggat wehekteg anggetma sohobol sohobol hehek. 19. Hehekma hîyap îno ibik ebe-ane turuken hikîp-arik lahareg îl îsango hanen pîlap-harukmen kibini kabini îno îrahândî wîlaha. 20. Wîlahama pîm tot pîla-fehek sùbûrû tot pîla-fehek. Aren naruk lahayon îno obog ahama ehebi fam “Anden îtano obog nînggîreg hîren îta obog-toho og-nemek“ îbag. Og-îtîl larikim îrahûkno-re ît-te onowe înowen otsi fibit-enebik laruk laha.

21. Wîlahasareg “Nehebi-o nînbam lûk-ohon“ ûlûg ngik ngok sup teg-angge wahasa fikît îrahûkno lahasa. 22. Keman onowe înowen “Nehebi-o nabo îno napeleg aha“ îl-laruk lît waharukmen e sùbûrû nengesa ahan îno fam kibini kabini eke wîlahama: 23. “Yi, nît-te

ap îsaruk lahe fûg ambeg“ îl-larikim “An-oho ap wîlahî“ îbagma “Yoho, an tam larukmû nombolim lamîhîn“ ehekteg lahama otsi arimano men wam men mun-angge man-angge arimano kûbag elma kîlap-tîl laruk lît ombolim pu-ruruk pa-ruruk laha. 24. Sûbûrû yabukmû lahasareg ît sûbûrû yahaltukmû hûn îno el sehelîmû îno lahareg wîlahi. 25. Weregman hîyap înowen sûbûrû a, el a, hom a, pîm a, halî a apma kabog-tebelûg înbam lahasa. 26. Lahasama hûn îno-re o saboma eke hîyag-utuk lahayon îno owahalma lahareg otsi arimano kûbag tel-esehekma otsi arimano kabog ahasama seni îno eserehesareg wam arimano sûbûrû ondoko ît nenggesareg nohokesa.

27. Likiya-re otsi nohokesa ke arimano pûhûn pahan tebeselûg yabukmû îno lahasareg yabuk îno fîyog-tîl fayog-tîl laruk lahareg mo anûm pûlmû wahama otsi kûbag elma pîlap-eselûg palî naruk lît wilaha. 28. Weregman hîyap îno seni osoho-feselûg sûbûrû komuk men wiye sahalî men hom sahalî men wehekteg ap îno palî narukmû in-arik wahareg “Yi aruma-re yoho eneg tebesehen anî“ ehekteg sûbûrû og-utuk lahareg sak îrahûkno lahareg watuk laha. 29. Ap îno otsi men sahalî-angge nenggesareg yabuk îno wîtil laruk lahasareg-te otsi kûbag elma pîlap-îsalûg larukmen hîyap îno-re sak watîl wamburukmû lahareg palî naruk laha. 30. Palî narikum, hîyap înowen “An-te ayegma yînggî-fîhîyon ari og-nimin“ îbareg nalûg sûbûrû olukon men hom wiye olukon obog-toho kabog-tebelûg: 31. “An-te sono-oho warûhûk“ ûlûg îta-re lahama otsi arimano kûbag tel-îsalûg kabog ahasama naruk lahasa. 32. Nenggesareg wam sûbûrû ondoho-feselûg nohokesareg likiya nohokesa ambeg îno wam sahareg men otsi nohokeson men pûhûn-pahan-tebelûg yabukmû lahasareg yabuk îno fîyog-tîl fayog-tîl laruk lahasa.

33. Mo îno pûlmû wahama otsi kûbag elma kîla-feselûg palî naruk lît weregman hîyap îno seni osoho-felûg hom sahalî wiye sahalî el wareg walûg îsag-ha tuk toho in-arik wahareg yabuk îno fog-teheg. 34. Tehekteg “Sahalî-angge nalûg lamîhîn“ ehékma nalûg yabuk îno otsi men wîtil wîtil laruk lahasareg hûpmû ahama otsi kûbag elma yûnggat-îsalûg îrahûkno larukmen mun-angge man-angge olukon arimano îta kabog-tebelûg sak watîl wamburuk lahama in-arik laha.

35. Hîyap îno ayegmon îno hen-erehekma nalûg îbam laruk lît „An-te sono warûhûk fûg-angge-re hat sak aru hîlalûg sono hamû îsag-tahûnteg nahûn“ îbag. 36. „E eneg-te tot wîroho embehûn“ îbag. Ari ûlûg lîbagma otsi kûbag tel-îsîbareg wam sûbûrû ondohofisîbareg sak nîbareg nohîbag. 37. Likiya-re otsi fam-te “Hît yabukmû lalîhîp an seni esetuk latmîn“ ehekteg otsi yabukmû lahasama at-te sak oko hom ondoko el waroho halî paloho seni osoho-felûg sahalî-angge walûg otsi enembeg walûg lahareg. 38. “Hît olma laruk lît e wîtûg lalîhîp“ ûlûg hîyag-esehek-te wahareg seni yahale-feselûg sak watuk laha. 39. O hûpmû ahama otsi waharuk lît e wîtûg onowe wereg ambeg waruk lît kabog-tîbîsik wahasareg sak îno nenggesareg wam sûbûrû ondoko tebelûg nohokesa. 40. Nohogesareg onowe embeselûg yabukmû lahasareg yabuk îno fîyog-tîl wamburuk lahasa. Onowe îno-re îbengge oko îmbîsik wahareg wilaha. 41. Weregman hîyap îrahûkno îrahamû ngik ngok lahakekma weregman îlabû he îno onowe men wam walûg ûwan waharukmû folo-folo o wîrîgmû erendino waharukmen-te kibini kabini îno helep sengget ware-fesehekteg e lahabe-fesehekteg palî naruk lahama nin folo-folo lahareg 42. “Yi, nakol ane reg“ ehékma hîyap-angge onowe înowen arima “San hîyag-hesehekma lahepteg“ ehék. 43. Ari ehekteg wam piren humon hamon walûg wahasareg erendino waharukmen-te kibini kabini îno wam ayeg ari-reg lahareg habik ari-reg lahareg ûnûm ahap eteya hapu-reg lahareg kibini kabini îno aru lîloho ûndûhûk lahama hîyap arimano enekolen turuk lahasa. 44. Turukmû monggiya îno îraham in-arik wahama-re wam ariya ware-fisin ehékma-re ware-feselûg senggeltukmû ît hîyap arimano sûbûrû yahaloho wiye ondoko halî paloho el waroho kîlabik waruk lahasama helep îno ngisilok tebesehék.

45. Esetuk lît hîyap arimano înil tûhûk tuk hag tirikim hîyap arimanowen eneyeg senge ûlûg turukmû onowe monggiya he înowen-te “Nerek aruma hanggelemon turuk lahen“ uruk lahama seni îno osoho-fesehesa, 46. Nîmî înowen “sahalî-angge og-nirik maniyek“

ehekma mîsîg og-utukmen „we mîsîg aru“ ehekma. 47. Hîyap arimanowen obog-tohown kabog-irik wahasama wam unu men halî momî men wiye sahalî men hom sahalî men walûg otsi enembeg îno walûg lahareg og-esehekteg. „Hît-te yabuk wituk lalîhîp“ ehek. 48. Ît hîyap îno-re îyangge waruk waruk. Ari tebelûg yabuk witukmû îno larukmen yabuk îno-re lu-roho ho-roho pîlabeg lahama onowe înowen onotsi man man hîyag-îsîl wambehekteg at oholukmû îno at ahareg îyangge embelûg lahap-harukmen etendima mîsîg lûhaleg lît mo mo uruk laha. 49. Lahama akol hehekteg miye si salûg “Nehebi-o hîren-oho lahap hemek“ ehekma yet-harukmen anggolo-ane teg lahama îren-oho miye si-esehesareg enekolen tehesa. 50. Ap îno-re suwe oruk lahabehehama habik lahabehehama ûnûm ahap lahabehehama wam ayeg apeko lahabehehama kibini neg kabini neg yabuk wîrî-fehesareg îlanma lûhal ahasareg wîlahasa. 51. Hîyab arimano îyangge yarehesareg lahasareg seni yahaloho sak watuk lît weregman ap arimano waharukmen hîyap arimanowen enekol hehesama seni men sak men nenggesareg wam îtano hîyap onowe înowen ap onowe îno fam îsag-erehek. 52. Erehekman ap-anggen onowe înowen “Nît neg fûg eke-re hît“ ehekma hîyap-angge onowe înowen mîsîg otsi kong-toho fibît-enebehek. Ap-angge înowen eke otsi fibît-enebehek.

53. Nenggesareg ûnggûl îno embehesareg “Nît sono wamûhûk fûg“ ehesa. “Hît-oho îbengge arima hîlalûg îsag-tahûp“ ehesareg lahasa. Laruk lît „Nehebi-o nakol ane arimano teg lahayon arimano ambî“ îl laruk lahasa. 54. O hûp ahama nohokesareg likiya otsi nînon yabukmû lahasama ît nînon min îbengge mîninggoho e wiroho onowe îno mîn ît nînon mîn ari turukmen hîyap îrahûkno-re halî paltuk lahasama yasî saleg waruk lahasama el watuk lahasama “Nenemû neg seni eserûhûk atog nenehûnsi arimano enemû embeselûg arima nûngge fahet?“ 56. îl laruk lît îta-re wam ûnggûl înowet og-halûg îta-re erendino waharuk lahasa. Wahasama seni îno eserehesareg sahalî-angge walûg enehûnsi yabuk witukmû walûg lahasama yabuk wirehesareg wahasama-re seni nenggesareg-te onowe hîyap-angge înowen-te “Henemû neg wîlatikip atog yoho-re olma lûl“ ehekma-re olma îrahûkno lahasa. 57. Lahasama nohokesareg likiya “E tot wîfîhîp“ ehekma e wituk lahasa. Ît-te helep sengget waroho fa yako tebelûg seni eserehesareg nohokesa. 58. Noholûg likiyamon-te wam arimano ebebe wal-taneg îlîlik kik wahasama waroho sîrale-fesehesareg hîyap onowe înowen wam arimano otsi mîsîg mîsîg wam arimano fibît-enebehekteg at-te onowe monggîyon înowen warehekon îno at aha. Îlabowonen warehekon-te îlabowon aha. Pûlmûwonen warehekon-te pûlûwon aha. Monggîyonen warehekon-te monggîyon aha. 59. Wam îno osoho-fehesareg ûmahayeg uruk lît wam unu arimano aham haham nenggesareg wam ebe yahalehesareg kong-turuk sehesa. 60. Kong-turuk lît ap-angge onowe înowen kûbag tel-îsarukmen wam arimano teloho kabog ahama wam olukon arimano men wal-tanag hîyap arimanowen hîlalûg olma kehesa. 61. Ap arimano-re hîyap onowe monggîyon înowen wirik lahayon hum îbam ham îbam îno kolo-esehek. Hûpmû-re ap arimano ûnûhesi wal-taneg wam îsap men ebe men arimano na lahasareg nohokesa.

62. Likiyamon-te yasî pûg-teg men îsap wak lahasama eserehesareg unu nenggesareg mahayeg uruk lît wîlahasareg seni îno yahalehesareg kong-tehesareg înbam wal-taneg lahasa. 63. Likiyon wîlahasareg-te ap arimano o mîning-esehesareg yowi îno humon hamon îno wîrî-fesehesareg yabuk wîroho wîlahasa. 64. Wîlahasareg arima-re mîsîhîm o muru tehekma olma tog î yiko pok-ahasareg songo obok-turuk lahama ûnûhesi wal-taneg saho yamî-ruruk lahasa. 65. Eleg lahama onot îlabo kabini îno wîlîp-ahareg ûhe îbam îno lahareg sum olohok lahan toho tim hehekma elehen wokma tim harukmen sing-angge mîsîg pûg-toho kîlabeg lahama usanduk til tel halûg sisoho kim harukmen saho ûmalum îtano wîlahama ambilahap selmon îtano nonggoloho walûg pûg-tebeselûg ori enembeg walûg lahama songo îno wîrarehesareg wîlahasa. 66. Weregman o hûpmû ahama hîyap arimano kik wahasama ori arimano sûbûrû fahet wîlîp atuk lahasama ar-oho ûhe îlabûhe îno ambeg laha. 67. Olma kehekteg weregman hîyap înowen “O aru san kik waha“ ehekma nîmî înowen “Saho îta-re anden wak-wahî“ ehek. 68. Ehekma ul arep îno leko laha-angge nîmî îno ûnggûl pîlang-toho pînggî ware-feserek. 69. Fesehekma ori îno wîlibîl wîlibîl onot îno lisoho yowi o îraham îmbik wahasa-angge warehon îno pûlmû kîla-felûg lihit lahat haruk

lahasa. 70. Suwe yalma ahasareg pohlma lahakesareg pohl ke lihit-turuk lahasama hîyap arimano ûba anggolo yatuk lît wîlahasa. O-re Salema îrahûk wîlahasa. Ne suwe yalma pohl ke laruk lît pûlmû sing-angge huhu larukon ari-re ap warehon walûg norikim urukon fahet-te ari. We îta.

10. Märchen (Erzählung Nr. 17): Von den Männern, die zu Tauben wurden

Erzähler: Arnold Mohi aus Angguruk

(Sammlung Siegfried Zöllner: *suwit* Nr. 35)

1. Foboki lag dort drüben Richtung Panggema. Dort lebten sehr viele junge kräftige Männer. Sie waren die Kinder einer Mutter. 2. Eines Tages an einem Regentag sagte ihre Mutter: „Meine Kinder, geht hinaus und grabt Süßkartoffeln aus!“ Doch die jungen Männer flochten die Knoten für Holzpfeile und Bambuspfeile und machten Armringe. 3. Da sie also nicht gehen wollten, ging ihre Mutter los in das Sibi-Tal oberhalb des Flussufers. Als sie Yamsknollen ausgrub, brach eine Knolle ab und rollte immer schneller den Hang herunter. 4. Unten am Hang war ein Mann dabei, sein Beil zu schleifen. Die Knolle traf seinen Hodensack und zerquetschte ihn. Der Mann schrie auf und schrie und schrie und kletterte den Hang hinauf, den die Knolle heruntergerollt war. 5. Er schoss mehrere Pfeile auf die Frau ab und tötete sie. Er zerschnitt sie und nahm die Teile mit nach Sali und kochte sie dort für sich und aß sie.

6. Die jungen Männer wunderten sich, dass ihre Mutter nicht wiederkam. Sie gingen los und fanden zerbrochene Pfeilschäfte und dachten, dass jemand sie getötet hatte. Sie gingen herunter zum Fluss und sahen dort Blutspuren. Sie gingen dann zur Pondeng-Brücke, und als sie hinschauten, sahen sie wieder Blut. 7. Sie folgten den Fußspuren und kamen an das Haus des Mannes, der sie gekocht hatte. Sie schossen Pfeile auf ihn ab, töteten ihn und kehrten wieder zurück nach Haus.

8. Nach einer Weile kamen die Sali-Leute und begannen ein Gefecht und sie kämpften. 9. Viele von den Sali-Männern wurden getötet oder verwundet, auf dieser Seite wurde niemand getötet. Sie kämpften Tag und Nacht, und die Bogensehnen zerkratzten die Arme der Männer hier. 10. Schließlich krochen sie alle in einen hohlen Baumstamm. Doch ihre Schweine und Netze und den Federschmuck hatten sie dort liegenlassen. 11. Die Sali-Leute hatten ihre Brustpanzer angelegt und kamen wieder und ein alter kleiner Mann sagte: „Ich probiere es (und beginne zu schießen). Er schulterte sein Beil und ging voraus. Eine alte kleine Frau schulterte ihr Beil und folgte ihm. Der erste schrie laut und diejenigen, die folgten, stimmten lautes Geschrei an und kamen nach Panggema. 12. Diese jedoch waren alle durch Astlöcher in den hohlen Baum gekrochen und hatten die Tür verschlossen. 13. Die Sali-Leute kamen mit lautem Geschrei – die ersten voran, die andern hinter ihnen – in die Nähe des Dorfes und fragten sich, wo die Leute wohl hingegangen seien. Sie rochen und spürten den Geruch, sie gingen hin und her, hinunter und wieder hinauf, und suchten Fußspuren. 14. Schließlich fanden sie Spuren, die zu einem Baum führten. Da fällten sie diesen Baum. 15. Als sie ihn fällten und der Baum niederstürzte, lösten sich die obere Spitze und das untere Ende und der Stamm rollte den Abhang hinunter und fiel in den Pondeng und wurde vom Fluss davongetragen, bis zur Mündung in den Sibi-Fluss, und dort wurde er an Land gespült.

16. Nach einiger Zeit erhob sich ein großes Geschrei. Da kamen zwölf junge Frauen, die älteste ging voran, sie kamen zu dem Baum, in dem die Männer saßen, und setzten sich nebeneinander auf den Baum und aßen Süßkartoffeln. 17. Die älteste saß genau an der

Stelle, wo der älteste der jungen Männer im Baum war, ihre Scheide vor dem Mann, und aß. 18. Der Mann schob seine Brüder zur Seite und machte ein Loch genau dort, wo die Scheide war. Dann nahm er ein kleines Stäbchen und stocherte in die Scheide. 19. Die Frau war dort völlig nackt, sie rutsche zur Seite und mit Auge und Ohr beugte sie sich nieder und schaute in das Loch und sah die hübschen jungen Männer dort. 20. Sie ließ etwas Yams und etwas Süßkartoffel (in das Loch) fallen. Als sie ihren Teil aufgegessen hatte, sagte sie zu ihren Schwestern: „Ich habe alles aufgegessen, gebt mir ab, was ihr noch habt!“ Sie gaben es ihr und sie gab es dem ältesten Mann (im Baum), und der verteilte es unter seine Genossen.

21. Nach einiger Zeit sagte die Frau: „Meine Schwestern, lasst uns nach Haus gehen!“ Und mit lautem Geschrei gingen sie den Weg, den sie gekommen waren. 22. Unterwegs sagte die Älteste: „Meine Schwestern, ich habe mein Schabemesser vergessen“, und sie ging zurück zu dem Baum, wo sie gegessen hatten. Die jungen Männer waren noch dort. 23. „O, wir leben an einem Ort, wo es keine Männer gibt“, sagte sie, und er antwortete: „Ich bin auch ein Mann (kein Geist).“ „Gut, ich gehe voraus, komm du mir nach!“, sagte sie und ging, und er tat seine jüngeren Brüder und alles, auch Schweine, in ein Gefäß und lief ihr schnell nach. 24. Sie gingen in die Gärten, gruben Süßkartoffeln aus, und der Mann versteckte sich zwischen Zuckerrohrpflanzen. 25. Die Frau holte Süßkartoffeln, Zuckerrohr, Kladi, Yams, Bananen und sammelt alles und brachte es in eine Hütte. 26. Der Mann kam an die Hütte, die sie ihm genannt hatte, und er schüttete seine jüngeren Brüder aus dem Gefäß, und sie versammelten sich und kochten in einem Erdofen und aßen Süßkartoffeln und Schweinefleisch; dann schliefen sie.

27. Am nächsten Morgen säuberten die Brüder ihren Schlafplatz gründlich und gingen in den Garten und machten die Beete sehr schön fertig. Um die Mittagszeit sammelte der Älteste seine Brüder wieder in das Gefäß und setzte sich und rauchte. 28. Die Frau hatte in der Kochgrube gekocht und brachte gekochte Süßkartoffeln, Wiye-Gemüse und Taro in den Garten und kam zu dem Mann, der dort saß und rauchte. „Wie hast du das alles heute schon fertig gemacht?“ sagte sie. Sie gab ihm zu essen und sie kochten noch Pandanus. 29. Der Mann und seine Brüder aßen das über dem Feuer Geröstete und bearbeiteten die Gärten, und dann sammelte er seine jüngeren Brüder in das Gefäß und ging dorthin, wo die Frau die Pandanus kochte. 30. Er rauchte, dann sagte die Frau: „Gib mir das, was ich auf die Seite gelegt habe!“ Dann aß sie und sammelte dann die rohen Süßkartoffeln und das rohe Wiye-Gemüse zusammen und sagte: 31. „Morgen komme ich wieder“, und dann ging sie. Als sie gegangen war, schüttete er seine jüngeren Brüder wieder aus dem Gefäß heraus. Sie sammelten die Reste und aßen. 32. Als sie gegessen hatten, fütterten sie die Schweine und dann schliefen sie dort. Am nächsten Morgen säuberten sie wieder ihren eigenen Schlafplatz und die Stellen, wo die Schweine gegessen hatten, gingen in den Garten und arbeiteten.

33. Gegen Mittag steckte er seine Brüder wieder in das Gefäß und rauchte, da kam wieder die Frau und brachte gerösteten Taro, Wiye-Gemüse und Zuckerrohr und sie schaute sich die Gärten an. 34. Dann sagte sie: „Iss das Geröstete hier!“ Und er aß. Und so bearbeitete er mit seinen Brüdern die Gärten und abends sammelte er sie in sein Gefäß ein und ging nach unten, und alles Essbare trugen sie zusammen und pressten auch rote Pandanus aus.

35. Die Frau hatte am Rand einiges für ihn herausgerissen, was er essen konnte, dann ging sie nach Haus und sagte: „Morgen werde ich nicht kommen, da darfst du dir die Pandanus holen und allein kochen und essen. 36. Aber hacke mir etwas Brennholz und lege es hin!“ Als sie gegangen war, schüttete er seine Brüder aus dem Gefäß. Sie kochten Pandanus, fütterten die Schweine und schliefen dann. 37. Am nächsten Morgen sagte er zu seinen Brüdern: „Geht ihr jetzt in den Garten und arbeitet! Ich koche eine Mahlzeit in der Kochgrube.“ Als sie gegangen waren, brach er die Pandanusfrucht herunter, erntete Taro, brach Zuckerrohr ab, schnitt Bananen, kochte alles in einer Kochgrube, und das Geröstete

brachte er seinen Brüdern und sagte: 38. „Wenn ihr zurückkommt, bringt noch Brennholz mit!“ Dann öffnete er die Kochgrube und bearbeitete die Pandanusfrucht. 39. Am Abend kamen seine Brüder und brachten Brennholz mit und kamen zu ihrem ältesten Bruder und aßen die rote Pandanus, fütterten die Schweine und legten sich dann schlafen. 40. Am nächsten Tag gingen sie wieder in den Garten und bearbeiteten die Oberflächen der Beete sehr gut. Ihr Bruder hatte das Essen vorbereitet. 41. Da hörten sie in der Ferne das Geschrei der Frauen, und die Frauen mit ihrer ältesten Schwester brachten ein Schwein. Doch bevor sie kamen, lief die jüngste Frau schnell zu dem Haus dort oben. Da legte der junge Mann die Steine bereit und das Feuerholz darauf und rauchte. Da kam die jüngste Frau dazu, aber lief wieder zurück und sagte: 42. „Nein, welch ein Schreck!“ Darauf sagte die ältere Schwester: „Wer hat euch denn das gesagt, dass ihr dahin gehen sollt?“ 43. Dann brachten sie die beiden sehr großen Schweine her. Der junge Mann schmückte sich mit einem Eberzahn, mit Schmuckbändern (an Armen und Beinen) und setzte seine Kuskusfell-Krone auf und stand dort, und die Frauen schauten und waren ängstlich überrascht. 44. Die Älteste kam nahe herbei. „Töte die Schweine!“ sagte sie und er schoss sie und zerlegte sie, und die Frauen brachten Süßkartoffeln, Gemüse, Bananen und Zuckerrohr und sie machten den Steinofen fertig.

45. Während der Steinofen kochte, rieben die Frauen ihre Augen und klopfen verwundert an ihre Zähne, da sagte die ältere Schwester: „Mein Bruder, machst du das absichtlich? Du verheimlichst hier etwas vor mir.“ 46. Als das Essen gar war, sagte der ältere Bruder: „Gebt mir etwas Geröstetes!“ Und als sie ihm ein Stück gaben, sagte er: „Nur dieses eine?“ 47. Dann sammelten alle Frauen das Essen und gaben es ihm. Er brachte Fleisch, gelbe Bananen, geröstetes Wiye-Gemüse und Taro zu seinen jüngeren Brüdern und gab es ihnen und sagte dann: „Geht jetzt in die Gärten an die Arbeit.“ 48. Die Frauen brachten Stecklinge (zum Bepflanzen der Beete). Dann gingen sie in den Garten, der sich über einen steilen Hang erstreckte. Die Ältere teilte ihren Schwestern jeweils ein Stück Garten zu, und ihr eigenes Beet war ganz unten. Als sie ihre Stecklinge hingelegt hatte, schaute sie nach oben. Da hatten sich die Männer versammelt. 49. Sie bekam einen Schreck und pinkelte und sagte: „Meine Schwestern, schaut ihr auch einmal nach oben!“ Da oben standen sehr viele (Männer). Da pinkelten auch die anderen Frauen vor Schreck und Überraschung. 50. Die Männer hatten ihren Vogelfederschmuck aufgesteckt und Schmuckbänder angelegt, die Fell-Kronen aufgesetzt und die Eberzähne durch die Nasen geschoben, nach oben gedreht. 51. Sie hatten die Gärten fertig bearbeitet und sich zusammen am Rand aufgestellt. Die Frauen hatten die Stecklinge gepflanzt und dann den Erdofen geöffnet und die Pandanus ausgepresst. Und alle Männer kamen zum Essen, die Frauen waren ängstlich erstaunt. Die Männer aßen. 52. Die älteste der Frauen hatte dem ältesten der Männer ein Schwein gekocht, da sagte dieser: „Nicht nur wir (essen), sondern ihr auch!“ Da verteilte die Frau das Fleisch auch unter ihren jüngeren Schwestern und der Mann unter seinen jüngeren Brüdern.

53. Sie aßen und legten den Schweinekopf zurück und (die Frauen) sagten: „Morgen werden wir nicht kommen, nehmt ihr diesen Rest noch mit und kocht ihn für euch!“ 54. Es wurde Abend, sie schliefen, und am nächsten Morgen gingen einige der Brüder in die Gärten, einige sammelten etwas zum Essen und hackten Brennholz mit dem älteren Bruder. 55. Nachdem die Frauen unten in ihrem Dorf Bananen abgeschnitten und Sago und Zuckerrohr geholt hatten, sagte die Älteste: „Warum eigentlich wollen wir allein unser Essen kochen und unsere Männer dort alleine lassen?“ 56. Da nahmen sie den Kopf des Schweins und gingen hinauf. Dort kochten sie im Steinofen und brachten dann den Männern, die im Garten arbeiteten, zu essen. Als die Männer im Garten fertig waren, kamen sie zurück und öffneten den Steinofen und aßen. Als sie gegessen hatten, sagte die Älteste der Frauen: „Bisher seid ihr immer für euch geblieben, heute wollen wir zusammen ins Dorf gehen.“ 57. Und sie gingen in das Dorf da unten. Nachdem sie geschlafen hatten, sagte sie am nächsten Morgen: „Jetzt hackt etwas Holz!“ Und sie hackten Holz. Dann legten sie die Steine aus, machten Zangen fertig, kochten im Steinofen, schliefen, 58. und

am nächsten Morgen trieben sie alle Schweine zusammen, töteten sie und legten sie nebeneinander in einer Reihe. Und die älteste Schwester teilte sie ihren Schwestern zu: das hat die älteste geschossen, das ist für den ältesten Mann. Das hat die Jüngste geschossen, das ist für den jüngsten Mann. Das hat die Mittlere geschossen, das ist für den mittleren Mann. 59. Als sie die Schweine gekocht hatten, stritten sie sich im Spaß und aßen das Bratfleisch und tauschten es. 60. Dann öffneten sie die Kochgrube und der ältere Bruder schüttete sein Gefäß aus und da waren viele Schweine, jede Frau nahm sich eines und sie brachten sie in ihr Haus. 61. Der ältere von den Männern baute der älteren Schwester ein Haus, es war ein sehr großes Haus. Am Abend nahm jeder seine Frau und sie nahmen die Reste aus dem Steinofen, aßen sie und schliefen dann.

62. Am nächsten Morgen holten sie für das Sago-Bündel Kochblätter, kochten es und aßen noch von dem Röstfleisch und scherzten miteinander, öffneten die Kochgrube, zerschnitten das Fleisch und dann ging jeder für sich heim. 63. Nach einiger Zeit an einem Morgen sammelten sie Holz für ein Haus und bauten ein riesig großes Männerhaus und bestellten ihre Gärten. 64. Eines Tages war ein Regentag und sie blieben im Haus und flochten Knoten für die Pfeilschäfte, und da hatten sie Hunger darauf, Salz zu lutschen. Da gingen ihre Frauen los, um Salz zu suchen. Doch es war kein Salz zu finden. 65. Da ging der Jüngste von den jungen Männern los und ging zum Haus seiner Frau und durchsuchte das Netz, dann durchsuchte er die Ablage über dem Feuer und fand dort ein schwarzes Bündel. Er klopfte den Ruß ab und schaute genau hin, und da war Salz in der Form getrockneter Bananenfaser. Er löste die äußeren Blätter der Verpackung. Er brachte das Bündel zu seinen Brüdern, und die machten sich Saugröhrchen und sie blieben dort. 66. Gegen Abend kamen die Frauen, und die Brüder gingen in die Häuser ihrer Frauen, um Süßkartoffeln zu holen, und der Jüngste ging in das Haus seiner Frau. 67. Als er ins Haus kam, fragte seine Frau: „Wer ist eben hier hineingekommen?“ Und er sagte: „Ich habe das Salz geholt.“ 68. Da nahm sie den Aschenhaken und schlug ihm auf den Kopf und spaltete so seinen Kopf, dass er starb. 69. Da kamen seine Brüder und legten den Toten neben das Haus in ihre Mitte. 70. Sie wurden alle zu Tauben und flogen hin und her. Doch die Frauen weinten sehr und trauerten. Sie lebten dort unten in Salema. Doch die Tauben fliegen am Himmel und in ihrer Mitte ist etwas Schwarzes, das ist der Getötete, den sie mit sich tragen. So sagt man.

Kommentar und Analyse

Die Geschichte erklärt den Ursprung der *yalme*-Tauben. In der Kultur der Yali werden die Tauben als Teil des menschlichen Lebens betrachtet. Am Ende der Geschichte werden die Männer zu *yalme*-Tauben. Tauben sind also eigentlich Menschen. Daher hat auch dieses Märchen ein Element einer Ursprungsgeschichte. Des Weiteren enthält die Geschichte wieder eine Reihe von kulturellen Elementen aus dem täglichen Leben der Yali.

(1) Die Verwandtschaft, in diesem Fall die Beziehung der Mutter zu ihren Kindern: Die Mutter bittet ihre Kinder, ihr zu helfen. Aber die jungen Männer hören nicht auf ihre Mutter, sie geht allein in den Garten und wird dann getötet. Damit wird durchaus die Realität des Lebens in der Gesellschaft beschrieben, gleichzeitig werden die Zuhörer gewarnt und ermahnt, auf ihre Eltern zu hören.

Als ich klein war, habe ich mich oft geweigert, den Anweisungen meiner Eltern zu gehorchen. Ich habe ihnen oft nicht geholfen, Wasser im Fluss zu holen, Brennholz zu hacken oder die Schweine aus dem Stall zu lassen. Dann sagten die Eltern: Wenn die Kinder nicht bei den täglichen Arbeiten helfen, werden die Eltern krank und erschöpft. Wenn sie dann sterben, sind die Kinder Waisenkinder, denen niemand hilft. Niemand wird ihnen zu essen geben. Sie werden es sehr bereuen, dass sie ihren Eltern nicht geholfen haben.

(2) Geschlechtsverkehr: Die Mutter ging in den Garten und sie grub ein *pim*-Yamsknolle aus, die den Abhang hinunter rollt und die Genitalien eines Mannes zerquetscht. Damit wird auf den sexuellen Verkehr zwischen der alten Frau und dem Mann angespielt. Diese Geschichte wird später wiederholt. Als die Frauen auf dem Baumstamm saßen, in dem sich die Männer versteckt hielten, nahm der älteste Mann ein kleines Holz und stocherte in der Vagina der ältesten Schwester der Frauen. Hier wird natürlich wieder auf den Geschlechtsverkehr angespielt. Kleine Holzstücke und Pfeile sind das Symbol des Penis.

Wie in vielen Kulturen benutzen die Yali oft nicht das eigentliche Wort für ihre Geschlechtsteile, sondern gebrauchen Metaphern, die aber allgemein bekannt sind und verstanden werden. Für den Penis des Mannes gebraucht man *ik walonggok*, ‚Wassergefäß aus Bambus‘, *e paleg*, ‚ein Stück Holz‘, *pu anggen*, ‚Frucht des Pu-Baumes‘. Das Stück Holz und das Bambusgefäß stellen den harten Penis dar, während die Pu-Baumfrucht der Eichel des Penis ähnelt. Die Vagina der Frau nennt man *tup-* oder *wasubi-* Banane oder *fehe anggen* ‚Frucht des *fehe*-Baums, weil diese Früchte dem Geschlechtsteil der Frau ähneln. Ich habe im Dorf oft gehört, wie Männer und Frauen diese Metaphern gebrauchten. Zu diesem Kontext schreibt Heeschen:

„Neben den schon erwähnten Inhalten findet sich die stereotype Metaphorik der Liebeslieder wieder, etwa die vom Frosch, der unter Moos oder Blättern sitzt und dessen Versteck auseinander genommen werden soll: Die Vagina wird unter dem Grasröckchen „gefunden“, man ist bereit zum Beischlaf“ (Heeschen 1990: 306).

(3) Der Mann tötete die alte Frau. Dieser Akt der Tötung hat zwei Aspekte. Einerseits gab es immer den Konflikt zwischen den Dörfern Panggema und Sali. Der Mann tötet die Frau, die beiden stehen für die traditionell verfeindeten Seiten. Der getötete Feind wird nach Möglichkeit gekocht und verzehrt. Kannibalismus ist das Auskosten der Rache. Andererseits spielt die Geschichte auf den alten Brauch von Frauenraub an, der oft zu blutigen Konflikten führte. Der Mann hätte dann die Frau entführt. Die Frau hätte dem Mann ein *pim*-Knolle zukommen lassen und er hätte sexuellen Verkehr mit ihr gehabt. Der Satz ‚er schoss auf sie mit

Pfeilen“ ist dann versteckte Redeweise für den Penis und ihren sexuellen Verkehr. Der Pfeil wird oft mit dem Penis assoziiert. Dann hätte er sie mit in sein Heimatdorf genommen. Früher entführten junge Männer oft die Frauen und brachten sie in ihr Haus, um zu heiraten. Man nannte das *he paltuk*, ‚die Frau (*he*) abtrennen‘. Sie trennten die Frau von ihrem Exmann.

(4) Der Mann kochte den Körper der Frau und aß das Fleisch. Der Satz bestätigt wieder, dass Kannibalismus in der Kultur der Yali praktiziert wurde. Doch Kannibalismus wurde nur in engen Grenzen von bestimmten Leuten praktiziert. Diese Leute nannte man *inggik seyon*. *inggik* ‚Hand‘, *seyon* ‚leicht‘. Als *inggik seyon* bezeichnete man sehr mutige Menschen. Sie aßen das Menschenfleisch ihrer Feinde, wenn ihre Verwandten von den Feinden getötet waren. Innerhalb von Dorfgruppen, Allianzen und Verwandtschaft war Kannibalismus tabu. Kannibalismus war eine emotionale Rachehandlung, keine Nahrungsaufnahme.

(5) Krieg und Politik: Der Tod der Mutter hat einen heftigen Konflikt und Krieg zur Folge. Die Söhne der Frau haben mehrere Leute aus Sali als Rache für den Tod ihrer Mutter getötet. Dies führt zu einer dauerhaften Feindschaft zwischen den Dörfern Sali und Panggema. Es veranschaulicht die Realitäten des Krieges und der Feindseligkeiten, die schon immer ein Teil ihres sozialen und politischen Lebens waren. Hier ist die Ursache des Konflikts eine Frau. Land, Frauen und Schweine sind drei Dinge, die immer zu Konflikten führen.

(6) Mobilität und Flucht: Der Krieg führt zur Flucht des gesamten Dorfes Panggema. Ausführlich beschrieben wird die Flucht der Männer in einem Baumstamm, der flussabwärts treibt. Hier wird Flucht und Mobilität in dieser Region als eine Konsequenz des Krieges anschaulich. Das Märchen kennt genau die Geographie der Region. Die Orte, die allerdings im Märchen nicht genannt werden, sind Yahulipilik, in der Nähe des Dorfes Sukalemi, und Salema. Nach Salema zogen sie später, den Yahuli-Fluss stromabwärts. Heute gehören die beiden Gebiete den Menschen aus Salema.

(7) Treffen mit den Frauen und freundliche Aufnahme bei ihnen. Diese Passage des Märchens wird schön und spannend, aber auch humorvoll beschrieben: Die Männer, bis auf den Ältesten sind immer noch versteckt in einem hohlen Baumstamm oder in einem Bambusrohr, die Frauen sind unerfahren im Umgang mit Männern, bis zur Auflösung des Geheimnisses. Der älteste Bruder der Männer verbindet sich mit der ältesten Schwester der Frauen. Der erste Kontakt ist der Geschlechtsverkehr zwischen der ältesten Frau und dem ältesten Mann, humorvoll dargestellt, indem der Mann aus seinem Versteck mit einem Stöckchen die Vagina der Frau berührt.

(8) Aufnahme in das Haus (Dorf). (*o kilap enebehesa*). *o kilap enebehesa* bedeutet wörtlich ‚sie haben (die Gäste) ins Haus hinein gebracht‘. Dies geschah durch die Übergabe

von Schweinen an die Gäste, die ja Flüchtlinge waren. Im Märchen wird das ausführlich beschrieben. An diesem Tag haben die beiden Gruppen einander kennen gelernt. Am nächsten Tag tauschen sie die Schweine zwischen den Frauen und Männer, einige Schweine kochen sie und essen zusammen. Dies entspricht der Realität im Leben der Yali. Die Yali akzeptierten Flüchtlinge aus anderen Dörfern, immer gaben sie ihnen Nahrung, Schweine, Gärten, u.a.

(9) Heirat und Familie. Es erscheint logisch, dass es nun zur Heirat der Männer und Frauen kommt. Jeder erhält den Partner entsprechend der Reihenfolge der Geburt. Doch das Ende ist tragisch. Die jüngste Frau tötet ihren Mann, weil er ihr Salz weggenommen hat.

(10) Männer werden zu Tauben und fliegen davon. Nachdem der jüngste Bruder getötet war, nehmen seine Brüder den Toten und legen ihn ins Männerhaus. Dann werden sie zu Tauben, nehmen den Toten in ihre Mitte und fliegen in die Luft. Hier gibt es zwei Aspekte: Erstens, die Yali glauben, dass die Tauben ursprünglich Menschen waren, die sich in Tauben verwandelten. Die Tauben fliegen immer in einem Schwarm und nicht einzeln. Manchmal erscheint es so, als ob in der Mitte des Schwarms etwas Schwarzes ist. Wahrscheinlich sind das Vögel, die eng aneinander gedrückt fliegen. Es gibt einige Wassertümpel mit leicht salzig schmeckendem Wasser, an denen sich Tauben versammeln. Dann verbreiten die Tauben einen eigenartigen menschlichen Geruch, genannt *abul amben*, was bedeutet, ‚menschlicher Geruch‘. Zweitens, das traurige Ende des Märchens beschreibt auch die Realitäten von soziokulturellen Konflikten. Zwar werden Flüchtlinge meistens freundlich akzeptiert, aber im Verlauf des Zusammenlebens gibt es häufige Konflikte zwischen ihnen und den ursprünglichen Dorfbewohnern. Manchmal müssen sie auch wieder in ein anderes Dorf umziehen.

(11) *Saho malum* ist ein Bündel in Salzwasser getauchte und getrocknete Bananenfasern. Die Salzgewinnung ist mühsam, daher ist die Wut der Frau erklärbar. Das Märchen hat einen lokalen Bezug, es gibt einige besondere Wasserquellen in dem Bereich. Ihre Namen sind *sahole/suwele/yalmele*, *sahole* bedeutet Salzquelle, *suwele* bedeutet Vogelquelle und *yalmele* bedeutet Taubenquelle. An der Taubenquelle (*yalmele*) versammeln sich die Tauben und genießen das salzige Wasser. Das geschieht vor allem in den Monaten August bis Dezember. Natürlich kommen auch andere Vogelarten, aber vorwiegend große Schwärme von Tauben. Sie fliegen hin und her, bis ihre Saison vorbei ist. Die Yali haben in diesem Märchen die Salzquelle der Tauben mit dem Salz der jungen Frau in dieser Geschichte assoziiert.

C. Zusammenfassung einiger Gesichtspunkte zu Märchen und Geschichten

1. Die Vorstellung von Geistern.

Die Märchen und Geschichten zeigen, dass die Yali sich in ihrem ganzen Leben von Geistern umgeben wissen. Geister gehören zur Realität des Lebens. Die Geister erzeugen Angst und fordern die Menschen heraus, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Die Haltung der Menschen gegenüber den Geistern ist eine doppelte: sowohl Abwehr wie Hilfesuche. Daher stehen die Yali unter dem Zwang, eine gute Verbindung zu den Geistern aufzubauen. Es gibt viele Riten, Handlungsmöglichkeiten und Verhaltensweisen, mit denen die Yali ihr Leben im Einklang mit den Geistern führen können.

Man kann die Geister, von denen sich die Yali umgeben wissen und die ihr Leben beeinflussen, in drei Gruppen aufteilen: (1) Gute Geister, die den Menschen helfen und nützen. Sie halten sich in der Regel in der Nähe der Menschen auf, in der Nähe des Dorfes, in den Gärten, aber auch in den Jagdgebieten. (2). Böse Geister, die den Menschen Schaden zufügen. Die bösen Geister existieren auch in der Nähe der Menschen, in der Nähe des Dorfes, in den Gärten, auch den Jagdgebieten, in den Wäldern und in den Bergen. Böse wie gute Geister existieren in der Nähe der Menschen, in den Dörfern und in ihrer Umgebung.

Ob ein Geist böse oder gut ist, hängt sehr davon ab, welche Beziehung die Menschen zu den Geistern aufgebaut haben. Die Beziehung zu den Geistern wird mit Gaben (Opfergaben) in der Form von Schweinefett oder auch Tabak gepflegt. Diese Gaben werden im Rahmen eines Ritus übergeben. Man unterscheidet natürlich auch zwischen Geistern in der Nähe der Menschen und solchen, die weit weg leben, im Wald oder auf den Bergen. Auch zu den letzteren müssen die Menschen schon durch Riten und Gaben von Schweinefett ein gutes Verhältnis aufbauen. Diese erscheinen oft als Tiere, zum Beispiel als *silsil* und *manu*.

Silsil ist eine große Schlange, aber sie hat viele Beine, ähnlich wie ein Tausendfüßler. Diese Schlange lebt normalerweise auf hohen Bergen, in Höhlen und in hohen Klippen. *Manu* ist auch eine sehr große Schlange, die an kalten Orten auf dem Berg lebt. Beide Arten von Schlange werden selten von Menschen gesehen. Daher sieht man in ihnen die Erscheinung von Geistern.

Die Totengeister von Verwandten sind in der Regel gute Geister. Sie schützen die Menschen und helfen ihnen in bestimmten Situationen, zum Beispiel im Krieg. Jedoch müssen sie durch Riten und Opfergaben gut behandelt werden, sonst können sie auch böse werden. Sie können auch böse sein, wenn sie während ihres Lebens als Menschen schlecht behandelt

wurden, wenn ihnen im Alter oder in Krankheiten nicht geholfen wurde, ihnen nichts zu essen gegeben wurde, oder wenn sie nach ihrem Tod nicht rituell geehrt wurden. Dann werden sie zu bösen Geistern und üben Vergeltung.

Schließlich gibt es auch neutrale Geister, weder gut noch böse. Sie leben außerhalb der Wohngebiete und haben keine Beziehungen zu den Menschen. Auch sie werden mit bestimmten Tieren in Verbindung gebracht, z.B. mit dem *keremu*-Kuskus. Manchmal sind sie an einen sakralen Ort gebunden und haben keinerlei Verbindung mit den Menschen. Aber auch sie können böse werden, wenn die Menschen sie stören und belästigen, wenn Menschen ihren sakralen Ort zerstören.

Zu den Gruppen verschiedener Geister schreibt Zöllner:

„Unter dem Gesichtspunkt ihrer lokalen Zuordnung lassen sich jedoch vier Kategorien herausstellen, nämlich Waldgeister, Dorfgeister, Berggeister und Wassergeister. Diesen Kategorien entspricht eine unterschiedliche Einflussnahme der jeweiligen Geister auf die Menschen. Waldgeister können dem Menschen nutzen, aber auch schaden. Dorfgeister haben in den meisten Fällen eine helfende Funktion. Berggeister sind immer gefährlich und Wassergeister, die sog. *samahi*, verhalten sich neutral.“ (Zöllner 1977: 67).

Zöllner erwähnt noch die Geister unter der Erde – oft in den Märchen genannt - und die Zwerggestalten auf bzw. über dem Himmelsgewölbe, *uluwayeg*, die man eigentlich nicht als Geister, sondern als Zwerge ansehen muss, die wie Menschen leben.

Auf dem Hintergrund dieser komplexen Beziehungen zwischen Menschen, Geistern und Ahnen sprechen die Anthropologen von einer horizontalen Religion der Melanesier.

„Melanesia religion is a horizontal religion in which the sharing of life between gods, ancestors and men is the main theme.“ (Mannis and Skinner 1973: xiv).

Ich bin nicht der Meinung, dass die melanesische Religion eine horizontale Religion ist. Natürlich sind die Beziehungen von Menschen und Geistern horizontal, aber sie sind nicht der Kern der religiösen Überzeugungen. Wie ich schon dargestellt habe, ist das Zentrum der Religion der Glaube an die Schöpfung und an die mit der Schöpfung verbundenen Gestalten. In der Schöpfungsgeschichte, die mir von meinem Vater überliefert wurde, waren das *Alapungi*, *Maria / Loli* und *Yeli*. Auch Zöllner sieht im Urschwein *Loli* und der Frau, aus der es entstand, sowie im *Yeli*-Baum den eigentlichen Kern der Yali-Religion. Nach Zöllner bilden die Geistervorstellungen einen äußeren Kreis um diesen inneren Kern herum. Der vertikale Aspekt wird besonders deutlich, wenn die Medizinmänner (*hal inap*) bei einer Krankenbehandlung im Lied *Yeli* mit den Worten *nyeli, nyeli* ‚mein Yeli‘ anrufen. Ihr Vertrauen auf dieser Ebene hat

nichts mit den Geistern der Vorfahren und anderen Geistwesen zu tun, sondern mit dem Schöpfer, der eher „vertikal“ Zentrum des Glaubens und Vertrauens ist. Das Urschwein (*Maria / Loli*) ist in den Initiationsriten, besonders im *murawal*, präsent, während *Yeli* in den Gesängen der Medizinmänner präsent ist. Diese sind die zentralen Riten. Die Riten zur Abwehr oder Beschwichtigung der Geister sind nach Zöllner periphere Riten, Rahmenhandlungen. (Zöllner 1977: 336-345).

2. Interaktion von Menschen und Geistern

Die Märchen beschreiben die Interaktion zwischen Menschen und Geistern. Man kann vier Kategorien dieser Interaktion unterscheiden: (1) Die Geister als Objekt des Glaubens begegnen den Menschen in den Riten. (2) Ein Geist, der in Menschengestalt erscheint, nimmt einen Menschen zum Ehepartner. Sie leben zusammen wie Menschen in einem Dorf. (3) Ein Mensch geht mit einer bestimmten Absicht in die Welt der Geister, etwa um einen verstorbenen Verwandten, meist den Ehepartner, zurück ins Leben zu holen. (4) Ein Mensch verwandelt sich für einen begrenzten Zeitraum in ein Tier.

Diese Vorstellungen widersprechen natürlich der Realität. Noch nie ist ein Mensch in die Welt der Geister gegangen, und noch nie hat ein Mensch einen Geist geheiratet. Aber diese Vorstellungen oder Phantasien sind in Mythen und Märchen vorhanden und beeinflussen die Phantasie der Menschen.

Als ich in der Grundschule war, geschah im Dorf Sali folgendes. Eine Frau aus Panggema heiratete einen Mann aus Ulum. Die Mutter dieser Frau stammte aus Sali, meinem Nachbardorf, wo ich zur Schule ging. Einmal ging diese Frau mit ihrem Mann nach Wamena, ein Fußweg von drei Tagen. Zweimal mussten sie übernachten, einmal in einer Höhle auf den hohen Bergen. Da dies das Wohngebiet der Berggeister ist, dürfen Menschen nach Meinung der Yali hier keinen Geschlechtsverkehr haben. Doch die beiden hatten in der Höhle Geschlechtsverkehr. Dabei beobachtete sie ein *werene*-Vogel. Als die beiden später in ihr Dorf zurückkehrten, wurde die Frau geistig verwirrt. Die beiden gaben der Kirche eine besondere Spende und ließen für ihre Gesundheit beten. Doch es wurde nicht besser mit der Frau. Eines Abends kam die Frau von Panggema nach Sali und ging dann weiter nach Werenggikma. Von dort ging sie in die Berge an einen Ort, der *usahik* genannt wird. *Usahik* bedeutet sakrales, heiliges Wasser. Sie blieb drei Monate dort, die Sali-Leute suchten sie, aber fanden sie nicht. Im dritten Monat suchten auch die Leute aus meinem Dorf nach ihr und fanden sie. Sie hatte ein Loch in den

Boden gegraben und schlief darin. Sie war über und über mit Schlamm und Erde bedeckt. Sie hatte Erde gegessen und wilde Taroknollen, die dort wuchsen. Die Leute von Panggema konnten gar nicht an diesen Ort gehen, da dort die Geister ihrer Feinde wohnten, denn mein Dorf war schon immer mit ihnen verfeindet. Die Frau wurde nach Sali gebracht, zwei Tage später starb sie. Ich sah die Frau, sie war völlig abgemagert, ihr Haar war ausgerissen, ein trauriger Anblick. Die Leute sagten, sie sei von den Geistern an jenen Ort gebracht worden, sie hätte drei Monate in der Welt der Geister gelebt. Die Lebensseele der Frau sei schon von den Geistern mitgenommen worden. Man habe nur noch ihren Leichnam zurück ins Dorf gebracht.

3. Die Rolle der Frau im Märchen

Es gibt einige mythische Elemente in Geschichten und Märchen, die erklären, dass viele menschliche Gewohnheiten und Techniken von Frauen erschaffen wurden. Es heißt dann: *hiyaben wal tibag* ‚von einer Frau erschaffen‘, *hiyaben indag enepfag* ‚Frauen haben sie geboren‘, *hiyaben hiyahibag* ‚Frauen haben es gefunden‘, *hiyaben werehap tibag* ‚Frauen haben es sichtbar gemacht‘, *hiyaben amul enepfag* ‚Frauen haben es gelehrt‘, *hiyaben wituk sibag* ‚Frauen haben es gebaut, aufgerichtet, hingelegt‘, *hiyaben sehen og nisibag* ‚Frauen haben Pfeil und Bogen hergestellt und uns gegeben‘, *hiyaben indok munggalfag* ‚Frauen haben das erste Feuer entzündet‘. In diesen Geschichten wird gesagt, dass alles von Frauen erschaffen wurde, die Frauen dann aber den Männern befohlen hätten, diese Dinge zu gebrauchen und anzuwenden. Aus den Tränen einer Frau entstand die Salzquelle, aus dem Menstruationsblut der Frau entstand die rote Pandanus, Frauen erfanden die Initiationsriten für Knaben, Frauen zeigten den Männern, wie man Sex macht. Daher sagen die Männer immer: *obog angge tuma hiyaben wal tibag* ‚alles ist von den Frauen gemacht worden‘. *Nit ap iren wal tegma suruk lahe* ‚wir Männer machen nur, was von den Frauen geschaffen wurde‘.

Nachdem die Männer alles von den Frauen übernommen hatten, haben sie die Frauen marginalisiert. Frauen haben keine Macht, können keine Entscheidungen treffen und haben keinen Platz im Ritus. Die wichtigen Riten werden nur von den Männern durchgeführt. Frauen gelten als schmutzig, sie können nicht sakral sein, sie zerstören den Ritus. Zöllner schreibt:

„Dieser ihrer hervorragenden Stellung als Urheber korrespondiert ein eigentümlich distanziertes Verhältnis von Mann und Frau, das in den Gewohnheiten des Umgangs beider Geschlechter seinen Ausdruck findet und sich auch darin zeigt, dass die Frauen von einem

Großteil ritueller Aktivitäten ausgeschlossen sind und das Männerhaus nicht betreten dürfen. (Zöllner 1977: 347).

Das Verhältnis von Männern und Frauen wurde von den Männern dadurch manipuliert, dass sie alle Erfindungen und Findungen der Frauen sakralisiert haben. Dadurch haben sie die Frauen aus diesen Bereichen entfernt. Eigentlich wissen sie, dass die Frauen oft mehr können als die Männer. Wenn Frauen die gleichen Chancen wie Männer haben, können sie besser sein als die Männer. Die wichtigen Rollen in der Gesellschaft würden dann von Frauen wahrgenommen.

Auch mein Vater erzählte, dass viele Dinge in der Yali-Gesellschaft durch Frauen ins Leben gerufen (geschaffen) wurden. Insgeheim wissen und kennen sie alles, was die Männer tun. Die Männer befahlen Geheimhaltung, betrügen die Frauen, zum Beispiel, wenn sie in Heilungsriten Gegenstände aus dem Leib des Kranken „herausziehen“. Sie wollen mehr Macht haben als die Frauen. Daher sind die Frauen von den Männerhäusern und den Riten, die dort stattfinden, ausgeschlossen.

In unserm Bildungssystem sehe ich, dass Yali-Frauen einiges erreicht haben, was die Männer noch nicht geschafft haben. Drei Frauen haben als erste eine hervorragende Stellung in der modernen Gesellschaft erreicht: Olha Yuhame ist eine Hebamme, die im Krankenhaus Angguruk ausgebildet wurde und schließlich an der Universität den Magister im Gesundheitswesen gemacht hat. Später wurde sie als Abgeordnete in den Kreistag und auch in den Volksrat für Papua (MRP) gewählt. Miriam Ambolon, die Tochter eines Evangelisten, wurde als erste Frau aus dem gesamten Hochland ins Provinzparlament gewählt. Eine andere Frau ist Eni Kinangalem, sie wurde die erste Ärztin aus dem Yali-Volk und damit die erste Ärztin aus dem Hochland. So haben diese drei Frauen verwirklicht, was einige Mythen und Märchen uns über die Frauen berichten. Frauen waren immer die ersten, die einen bestimmten Weg für das Leben der Menschen eröffnet haben.

4. Krieg und Gewalt in den Märchen

In den Märchen und Geschichten ist oft von Kriegen und Konflikten zwischen den Dörfern die Rede. Die Schilderungen entsprechen der Realität im wirklichen Leben der Yali. Es werden auch Menschen geschildert, die andere unterdrücken, gewalttätig sind, töten und rauben. Oft werden sie *puwahun* ‚Riese‘ genannt (siehe Märchen Nr. 8 Seite 230). Wenn der

Riese getötet wird, können die Menschen wieder in Frieden leben. Geflüchtete können zurückkehren, selbst vom Riesen Getötete kommen zurück, wenn das Herz des Riesen aus dem Leichnam herausgeschnitten und rituell behandelt wird. Ein verlassenes Dorf wird neu belebt. Die Märchen schildern auch die Helden, denen es gelingt, die Riesen zu töten. Auch dies entspricht der Realität im Leben der Yali. Es gibt mutige und geschickte Männer, die im Krieg die Führung übernehmen und den Feind besiegen können. Sie haben viele Gärten, Schweine und auch viele Frauen. Mit anderen Dörfern nehmen sie freundschaftliche Beziehungen auf, oft durch Heirat, Handel und Schweinefeste. Damit erfüllen sie die Kriterien als Führungspersönlichkeit. So zeigt sich in den Märchen die Realität des Lebens in der Yali-Gesellschaft.

In den Märchen wird auch erklärt, wie die Menschen ihre Kriegsstrategien planen und entwickeln, um den Feind zu besiegen. In Märchen Nr. 8 zum Beispiel ist der Gegner ein Geist in Gestalt eines *piringi*-Kängurus, das sich am Penis des jungen Mannes festbeißt. Der Mann gebraucht eine List. Er überredet das Känguru, ihn loszulassen, damit er für sie beide etwas zu Essen besorgen kann. Darauf lockert das Känguru seine Zähne und erlaubt dem Mann, den Pandanusbaum zu besteigen. Damit hat er die Möglichkeit, das Känguru zu töten, indem er schwere Pandanusfrüchte von der Spitze des Pandanusbaums auf das Känguru wirft. So wird es auf dem Boden zerquetscht und stirbt. Mit einer List, seiner Überredungskunst und mit einer Lüge hat der junge Mann zunächst den Geist besiegt. Sein Sieg verschafft ihm dann die Hilfe der Papageien, als der Geist – wieder zum Leben erwacht - ihn ertränken will.

Nun kam eine neue Herausforderung auf ihn zu. Er traf einen riesigen Mann, der von allen Menschen sehr gefürchtet wurde. Der junge Mann schaffte es, den riesigen Mann auf Geheiß einer alten Frau zu töten. Die alte Frau gab dem jungen Mann Pfeile und einen Bogen. Damit veranschaulicht sie zwei Dinge: Erstens, die Rolle einer Frau im Krieg. In der Yali-Kultur können bestimmte Frauen eine wichtige Rolle in einem Krieg spielen. Diese Frauen hatten eine historische Beziehung zum sakralen Männerhaus und zum Kriegshaus in ihren Dörfern. Sie übergaben den Männern symbolisch Pfeil und Bogen, um den Krieg zu gewinnen. Zweitens gibt die Frau im Märchen den Auftrag, den bösen Riesen zu töten. Die Rolle der Frau besteht darin, die Menschen vom Unglück zu befreien. Die Gewalt in diesem Märchen wird ausschließlich gegen die Bedrohung des Menschen durch böse Geister eingesetzt. Sie verhilft den Menschen zu einem Leben in Frieden und Wohlstand.

Ganz anders in der Erzählung Nr. 7. Hier ist das Motiv für die Gewalt Rache, Vergeltung. Die Eltern des Ilabahun wurden von Feinden aus anderen Dörfern getötet. Ilabahun ist unglücklich und einsam, solange er keine Rache üben kann. Dazu verhilft ihm schließlich eine

junge Frau namens Maniken. Maniken bringt Ilabahun zur Hütte ihrer Brüder und bittet sie, Ilabahun zu helfen, einige Menschen aus dem feindlichen Dorf zu töten. Mit dieser Hilfe kann Ilabahun den Tod seiner Eltern rächen. Natürlich zeigt die Erzählung auch die Rollen, Strategien und Methoden, mit denen der Feind im Krieg besiegt wird.

Ein ganz anderes Motiv für die Tötung von Menschen zeigt das Märchen Nr. 11 und die Erzählung Nr. 5. Hier geht es um die Bestrafung von Menschen, die gegen das Inzesttabu verstoßen haben. In Märchen Nr. 11 hat ein junger Mann mit der Frau seines Bruders sexuell verkehrt. Er wurde hingerichtet und seine Leiche in den Fluss geworfen. In der Erzählung Nr. 5 hat ein Bruder mit seiner Schwester sexuell verkehrt. Die beiden werden ebenfalls hingerichtet. Das Tötungsmotiv in Märchen Nr. 11 und Erzählung Nr. 5 ist Bestrafung wegen Verstoßes gegen die in der Gesellschaft geltenden Gesetze und Gebräuche. Nur durch Vollzug der Todesstrafe kann die Gemeinschaft wieder „gereinigt“ werden. Nur so können großes Unglück, Krankheit und Hungersnot von der Gemeinschaft abgewendet werden.

In Märchen Nr. 14 rächt sich ein junger Mann an dem Ehemann seiner Schwester. Dieser Ehemann, sein Schwager, hatte nach der Hochzeit von seiner Frau verlangt, ihren hässlichen kleinen Bruder zu töten. Der Junge überlebte jedoch, indem er sich in ein Schwein verwandelte. Als er herangewachsen war, rächte er sich an seinem Schwager. Er schoss ihn mit einem Pfeil, tötete ihn jedoch nicht. Das Motiv dieser Gewalt war persönliche Rache. Diese wurde von allen im Dorf als fair angesehen und akzeptiert.

In Märchen Nr. 17 tötet ein Mann eine Frau, weil diese bei der Ernte im Garten eine Yamsknolle fallen ließ, die dann den Hang herunter rollte und den Penis des Mannes zerquetschte. Allerdings gehörten der Mann und die Frau zu Dörfern, die untereinander verfeindet waren. Doch er geriet in solchen Zorn, dass er die Frau tötete, obwohl sie ihn nicht absichtlich verletzt hatte. Der Mord führte zu einem Krieg zwischen den verfeindeten Dörfern. Am Ende dieses Märchens Nr. 17 ereignet sich eine ähnliche Szene, ein Totschlag aus Wut: Ein Mann nahm etwas Salz, das seiner Ehefrau gehörte. Sie wurde so wütend, dass sie ihn erschlug. Gewaltakte aus Motiven, wie sie in diesem Märchen beschrieben werden, kommen in der Realität der Yali-Gesellschaft häufig vor. Wenn man solche Märchen den Kindern erzählte, stand auch die Absicht dahinter, die Kinder zu warnen. Sie sollen sich nicht so verhalten wie die Personen im Märchen, um böse Folgen zu vermeiden.

5. Die Rolle der Lieder in den Märchen

Häufig wird in den Märchen auf dem Höhepunkt der Handlung eines Märchens ein Lied gesungen. Von den 10 Märchen, die ich hier erstmals veröffentliche, ist das bei drei Märchen der Fall: 3. Märchen (Erzählung Nr. 10), 4. Märchen (Erzählung Nr. 11) und 9. Märchen (Erzählung Nr. 16). Auch in der Erzählung Nr. 5 wird auf dem Höhepunkt der Erzählung ein Lied gesungen (Lied Nr. 5). Die Lieder in vielen Märchen beziehen sich in der Regel auf den Kern der Geschichte. Sie benutzen Symbolsprache, metaphorische Ausdrucksweisen.

Mit ihrem Lied im Märchen Nr.11 bekennt die Frau des älteren Bruders, dass sie mit dem jüngeren Bruder sexuellen Verkehr hatte. Durch ihr Lied wird die verbotene Tat öffentlich bekannt. Der junge Mann antwortet mit einem Lied und bekennt sich zu der Tat. Aufgrund seines Bekenntnisses wird er getötet. Das Lied hat hier die Funktion des Bekenntnisses. Der Erzähler des Märchens erhöht mit dem Lied die Spannung und verlangt von seinen Zuhörern, dass sie selbst die Metaphern deuten. Gleichzeitig erspart der den beiden Übeltätern, offen ihre Schandtata zu gestehen. Er denkt sich hinein in das Schamgefühl, mit dem die beiden schon seit einiger Zeit leben müssen. Nur im Lied können sie sich öffnen.

Eine ähnliche Rolle spielt das Lied im 3. Märchen (Erzählung Nr. 10). Der alte Mann Kulog kämpft um die Zuneigung seiner jungen Frau. Letztlich gewinnt er diese Zuneigung mit einem Lied. Vorher hatte er mit einer Lüge und anschließender Vergewaltigung die Abneigung seiner jungen Frau nicht überwinden können. Auch hier antwortet die Frau mit einem Lied. Für die Zuhörer löst sich mit dem Lied die Spannung.

Das Lied im 9. Märchen (Erzählung Nr. 16) bewegt die böse Geistfrau, das Bündel mit der Lebensseele des verstorbenen Mannes herauszugeben. Auch hier ist das Lied ein Höhepunkt der Erzählung: Die Zuhörer fragen sich: Wird der Geist das Bündel herausgeben? Das Lied hat schließlich das Mitleid des bösen Geistes hervorgerufen. Er gibt das Bündel heraus.

Das Lied hat also eine Funktion innerhalb der Erzählung: Es führt zum Höhepunkt. Es spricht auch innerhalb der Erzählung die Gefühle der handelnden Personen an, erzeugt das Mitleid des bösen Geistes, bringt eine Frau zum Nachdenken über ihre Ehe, ist die Form für das Bekenntnis einer Schandtata. In gleicher Weise berührt es auch die Gefühle der Zuhörer. Für sie ist das Lied Höhepunkt der Erzählung und Auflösung der Spannung.

In der Erzählung Nr. 5 wird berichtet, dass der Mann nach dem Geschlechtsverkehr mit seiner Schwester aus Trauer seinen Schmuck ablegt und ein Lied (Lied Nr. 5) singt, mit dem er seine Schuld bekennt. In diesem Lied übermittelte er sowohl seinen Frauen als auch seinen Kindern die Nachricht, dass er schmutzig geworden sei und dass er wegen seines Verstoßes

gegen das Inzestgesetzes bald durch seinen Tod von ihnen getrennt werden würde. Er bereut seine Tat.

6. Dualismus in den Märchen

In der Yali-Gesellschaft gibt es einen Dualismus, der sich am deutlichsten in dem Gegenüber der beiden exogamen Moieties *winda* - *waya* zeigt. Dieser Dualismus bestimmt das Leben: Männlich – weiblich, Mann – Frau, Ehemann – Ehefrau, Krieg – Frieden, Leben – Tod, Geister – Menschen. Die Yali gebrauchen das Wort *ut-toho* ‚parallel‘ und *ubak-toho* ‚in zwei Teile gespalten‘ Diesen Dualismus findet man auch in den Märchen. Es gibt Ähnlichkeiten und Widersprüche.

Ein Beispiel: Ein junger Mann trifft eine junge Frau. Sie stammt aber aus der Geisterwelt. Er nimmt sie mit in sein Dorf, heiratet sie und sie bleiben für immer in diesem Dorf. Umgekehrt: Eine junge Frau aus der Geisterwelt begegnet einem jungen Mann (einem wirklichen Menschen) und nimmt ihn mit in ihre Geisterwelt, wo die beiden heiraten und für immer bleiben.

Auch die immer wieder auftretenden Konflikte und die Lösung der Konflikte sehe ich als einen Dualismus an. Das Märchen Nr. 14 beschreibt einen Konflikt und seine Lösung durch einen Friedensschluss. Ein junger Mann steht im Konflikt mit dem Ehemann seiner Schwester. Dieser verlangt von seiner Frau, den Jungen zu töten, später rächt sich der junge Mann, indem er seinen Schwager mit einem Pfeilschuss verletzt. Doch dann schließen sie Frieden durch den Austausch von Schweinen. Der Dualismus von Krieg und Frieden in den Märchen zeigt das soziale und kulturelle Leben in der Gesellschaft, das oft von Kriegen und Friedensschlüssen geprägt war. Gegenwärtig gibt es auch oft Konflikte zwischen den Menschen, ausgelöst durch Streit um Schweine oder Grenzen von Landbesitz. Auch wurden der Frieden und die Harmonie in der Gemeinschaft durch bestimmte Verstöße beeinträchtigt, Ein Beispiel bietet das Märchen Nr. 11. Die Beziehung zwischen zwei Brüdern wurde gestört, weil die Frau des älteren mit seinem jüngeren Bruder sexuell verkehrte. Die Frau entwickelte eine Strategie, um die Beziehung ihres Mannes zu seinem Bruder zu beschädigen. Sie führte den jungen Mann in den Wald und zeigte ihm ihre Vagina. Schließlich wurde der junge Mann getötet.

In der Schöpfungsgeschichte Nr. 1 beschreibt die Geschichte des *Yeli*, der getötet wird. Durch seinen Tod schuf er Menschen, Land, Tiere und Pflanzen, und viele andere Elemente in der Welt. Auch in der Geschichte vom *Loli*-Schwein entstehen die Menschen aus den

Körperteilen getöteten Schweins. Hier liegt der Ursprung des Dualismus von Leben und Tod, von geboren werden und sterben.

Die Erzählung Nr. 4 beschreibt zwei Merkmale des Menschen in der Yali-Kultur. Yuwele und Falahikhe gingen zur Jagd in den Wald. Da verwandelte sich Yuwele in eine riesige Schlange und kletterte von einem Baum zum anderen, um Kuskus zu finden und zu fangen. Er aß seine Jagdbeute selbst roh und brachte sie nicht in die Hütte, um sie mit Falahikhe zu teilen. Ganz anders verhält sich Falahikhe. Sie sammelte die *kiyahe*-Frösche und brachte sie in die Hütte, um sie gemeinsam zu essen. Dies zeigt auch den Dualismus zwischen Männern und Frauen, Ehe und Trennung, allein essen und gemeinsam essen, roh essen und kochen. Die Männern jagen vor allem Kuskus und Vögel, die Frauen sammeln Frösche und Grashüpfer. Dieser Dualismus findet sich in vielen Aspekten der Kultur, in den Erzählungen und Märchen und auch in der Schöpfungsgeschichte kommt er zum Ausdruck

7. Erzieherische Aspekte im Märchen

Die Erzähler der Märchen schildern manchmal auch bewusst die Motive für die Handlungen der Personen im Märchen. Sie wollen damit das Verhalten und den Charakter bestimmter Leute im Dorf nachzeichnen. Sie sehen, dass es Leute gibt, die immer nur betteln und fordern: Sie fordern Schweine, Geld, Tabak oder Salz von anderen, geben aber nicht zurück, was ihnen gegeben wurde. Auch diese Leute werden in den Märchen als *puwahun* bezeichnet. Es werden auch solche Leute dargestellt, die Hilfe beim Hausbau oder bei Gartenarbeit von andern erbitten und dafür Versprechungen machen, die sie aber nie erfüllen. Sie benutzen andere Leute für ihre eigenen Zwecke. Die betrogenen Opfer solcher Versprechungen werden in den Märchen dann *alulumni*, *sululungni* oder *wabak ahun* genannt. Mit diesen Worten bezeichnet man Menschen, die leicht beeinflussbar sind, keine feste eigene Meinung haben, sich einfach missbrauchen lassen, wenig Selbstbewusstsein haben. Wenn sie dann merken, dass sie betrogen und missbraucht wurden, reagieren sie mit Aktionen, die zu Gewalt und Krieg führen können. Im 3. Märchen (Erzählung Nr. 10) und im 4. Märchen (Erzählung Nr. 11) werden am Ende der Erzählung deutlich Ratschläge für die jungen Leute weiter gegeben. Es ist bemerkenswert, dass beide Märchen aus der Sammlung Natan Pahabol stammen, die in den Jahren nach 2010 entstanden ist. Die Erzähler haben seit mehr als 30 Jahren Kontakt mit der Außenwelt und kennen zum Beispiel auch die Gefahr von AIDS, daher die Warnungen vor frühen sexuellen Aktivitäten. Das 7. Märchen (Erzählung Nr. 14) enthält in sich

schon die Warnung, Mitglieder der Familie zu akzeptieren, auch wenn sie unsympathisch erscheinen: Der Ehemann wollte den jungen Bruder seiner Frau aus dem Weg schaffen, viele Jahre später trifft ihn die Rache. Auch die Erzählungen meines Vaters, die hier nicht als Märchen aufgenommen wurden (Erzählung Nr. 5 über Inzest und Nr. 2 über den faulen jungen Mann), haben einen deutlich erzieherischen Aspekt.

Auf diese Weise kritisieren Märchen auch das, was im Dorf geschieht. Sie schildern Verhaltensweisen anderer und stellen sie an den Pranger. Gleichzeitig enthalten sie auch Mahnungen und Warnungen an die junge Generation. Heeschen schreibt dazu: „Ob auch die Eipo in den Märchen kritisieren und Klage und Wut und Freude in verhalten-zurückhaltender Form vortragen, entzieht sich meiner Kenntnis. Immerhin gibt es Anhaltspunkte. Die Märchen erzählen im Modus der Möglichkeitsform, sie beginnen nicht fiktiv versichernd“ (Heeschen 1990: 334).

Bei den Yali sagen die Erzähler von Märchen häufig:

Suwit ari ap wereg ane fahet uruk, nit wirim turuk, o wirim turuk, ap unubabut wirim turuk, unubabut halukag ulug.

„Das Märchen erzählt über die Situation der Menschen, es malt unser Leben, es malt unsere Welt, es zeichnet den Charakter der Menschen, damit sie ihr Verhalten ändern.“

Ein anderer Aspekt ist allerdings auch die Erinnerung an die Vergangenheit und die Hoffnung für die Zukunft:

wilatfag ane, ap wilamuhup ane fahet.

Das Märchen erzählt, „wie es früher war und wie die Menschen in Zukunft leben werden.“

KAPITEL SECHS

LIEDER UND SPRÜCHE (POESIE)

A. Lieder und Sprüche

Bevor ich in diesem Kapitel Lieder und Sprüche der Yali beschreibe und analysiere, möchte ich betonen, dass ich kein Musikethnologe bin. Daher möchte ich mich auf die Analyse der Texte und ihrer Inhalte beschränken. Lieder und Sprüche waren immer Teil meines täglichen Lebens in meinem Heimatdorf. Nun sehe und beschreibe ich sie als Anthropologe, aber sie bleiben Teil meiner eigenen Erfahrungen und meiner Kultur. Viele Forscher haben Lieder und Sprüche gesammelt, darüber geschrieben und ihre Ergebnisse veröffentlicht. Ich nenne einige dieser Studien: Heeschen veröffentlichte 19 Lieder der Eipo (Heeschen, 1990: 305-333). Zöllner veröffentlichte 140 Sprüche aus dem rituellen Bereich und 40 Lieder, vor allem Heilgesänge von Medizinmännern (*hal inap*) (Zöllner 1977: 523-641), von denen in diesem Kapitel drei Sprüche analysiert werden. Außerdem sammelte er 162 Lieder, größtenteils Tanzlieder, die noch nicht publiziert sind. Neun dieser Lieder (mit über 50 Strophen) werden in diesem Kapitel beschrieben. Friedrich Koch schrieb acht Lieder, vor allem Kriegslieder (Koch, 1974: 15, 83-86). Tometten (2011) sammelte geistliche (christliche) Lieder, die nach 1970 entstanden sind und vor allem in Gottesdiensten gesungen werden. John D. Wilson (1999) hat in seiner Dissertation über Hymnen und Lieder aus dem südlichen Yali-Gebiet geschrieben.

Stephen Feld schrieb ein Buch mit dem Titel *Sound and Sentiment* (1982). Damit setzte er ein neues Paradigma der ethnographischen Studien in Neuguinea. In seiner Studie veranschaulicht er im Detail die kulturelle Bedeutung der Kaluli auf Grund ihrer Lieder und Melodien. Er vergleicht Lieder und Melodien von Menschen und Vögeln und sucht nach den Bedeutungen dahinter. Rumsey & Niles (2011) sammelten die Ergebnisse von Studien einiger Experten zu Liedern aus verschiedenen Kulturen in den Bergen Neuguineas. Sie zeigen die Zusammenhänge von Liedern und Melodien zwischen Menschen und der Natur in der melanesischen Kultur.

Lieder und Sprüche sind wichtige Elemente in der Kultur der Yali. Bei den verschiedensten Anlässen singen sie Lieder und rezitieren Sprüche, um ihre Absichten, Wünsche und Ereignisse, die ihr tägliches Leben betreffen, auszudrücken. Jedes Lied und jeder Spruch hat eine spezielle Bedeutung und beinhaltet Botschaften, die an andere weitergegeben werden sollen. In Liedern und Sprüchen beschreiben sie auch ihre Welt und alle Aspekte des

menschlichen Lebens. Sie beschreiben die Natur in ihrer Umgebung wie Flüsse, Berge, Wälder, Pflanzen, Erde, Himmel, Regen und Wolken. Auch die Tiere in ihrer Umwelt werden genannt. In Liedern und Sprüchen werden Besitzrechte, die Beziehung der Menschen zur Natur und viele Assoziationen zum täglichen Leben der Menschen genannt.

Goodale beschreibt die Bedeutung von Liedern und Musik in der Kaulong-Kultur in Papua-Neuguinea:

„Music is everywhere in Kaulong. People sing in their houses, while leaving the village and walking along the forest paths, and as they approach a known clearing. Children learn to sing almost as they learn to form meaningful sounds in speech.“ (Goodale 1995: 158).

Ähnlich schreibt Steven Feld über Lieder, Musik und Gedichte in der Kaluli-Kultur im Süden von Neuguinea:

“For Kaluli there is no "music," only sounds, arranged in categories shared to greater or lesser degrees by natural, animal, and human agents. Knowledge of these categories is widespread, tacit background for everyday life in the forest” (Feld 2009: 384).

James F. Weiner und Don Niles beschreiben die Lieder und Sprüche der Foi-Kultur im südlichen Teil von Papua-Neuguinea. Sie unterscheiden Lieder von Frauen und Männern. Die Lieder singen von Sago, von Tieren, Pflanzen und Natur. Sie sagten, dass es im Leben der Foi-Menschen keinen Ort ohne Lieder und Gedichte gibt. (Weiner und Niles 2015).

Einerseits ist es schwierig, Lieder und Sprüche streng voneinander zu unterscheiden. Viele Einzelelemente sind miteinander verwandt. In einem Lied können in poetischer, dichterischer Form auch bestimmte Botschaften ausgedrückt werden. Auf der anderen Seite können die Lieder und die Sprüche klar getrennt werden, denn Lieder werden gesungen, während Sprüche rezitiert werden. Allerdings geht der Sprecher manchmal auch in eine melodische Rezitation über. Man kann fünf Kategorien unterscheiden. Diese Kategorien habe ich selbst gefunden auf der Grundlage meiner Beobachtung der Formen und des Aufbaus der Lieder und Sprüche. (1). Lieder, die keine Spruch-Elemente enthalten. Die Lieder in dieser Kategorie beschreiben das tägliche Leben. Sie haben keine politische oder religiöse Bedeutung. (2). Lieder, welche Texte und Melodien haben und gleichzeitig Spruch-Poesie enthalten. Lieder in dieser Kategorie haben poetische Elemente am Anfang, in der Mitte oder am Ende des Liedes. Gesungene Lieder und rezitierte Sprüche sind also sehr integrativ. (3). Die Lieder enden oft mit einem Refrain, der manchmal mehrmals wiederholt wird. Manchmal hat der Refrain einen klaren Text, manchmal besteht er nur aus einer Abfolge von unterschiedlich lang

gezogenen Tönen. Bei manchen Liedern erscheinen ein Tonrefrain nach jeder Zeile und ein längerer Refrain nach jeder Strophe, zum Beispiel Lied Nr. 21. (4). Text und Melodie enthalten als Ganzes Poesie. Yali-Poesie ist in der Regel sehr lang und hat keinen Refrain. Diese Lieder/Gedichte sind religionsbezogen und werden während der Durchführung von Ritualen rezitiert. Sie werden teils gesungen, teils gesprochen, sie heilen die Kranken, helfen bei der Geburt, vertreiben böse Geister, helfen im Krieg und gewinnen die Herzen von Frauen. Diese Lieder/Sprüche sind nur bestimmten Personen bekannt. (5) In Liedern und Gedichten wird dichterische Sprache verwendet. Es handelt sich natürlich um die Yali-Sprache, aber sie entspricht oft nicht dem täglichen Sprachgebrauch. Worte werden abgekürzt, sie werden an die Melodie angepasst, oder Vokale werden verändert bzw. variiert. Man „spielt“ mit der Sprache. Beispiele: Lied Nr. 18 Strophe (4): mit dem Wort *suwa* ist die verkürzte Form von *suwan-* Stängelgemüse bezeichnet. Lied Nr. 18 Strophe (8): der Fluss Pondeng wird zu Pundeng. An anderer Stelle wird der Ambo-Fluss zu Imbo oder *ap* zu *ip* Lied Nr. 11 Strophe (10): *wiroho po waroho po*.

Melodien können Assoziationen hervorrufen und dadurch eine Botschaft sagen.

„Songs are sung poetry, that is, their texts are in a language that is somehow different from normal speech. For a knowledgeable listener, these texts also tend to encapsulate important aspects of culture. Here I am interested in what makes sung language different from normal speech“ (Weiner and Niles 2015: xxxvii).

Als Jugendlerner in meinem Dorf haben wir immer Lieder der ersten drei Kategorien gesungen. Die Lieder der vierten Kategorie waren uns nicht bekannt, aber ich hörte oft die Männer in unserem Männerhaus darüber reden. Lieder der ersten und dritten Kategorie waren allen bekannt. Jeder konnte solche Lieder selbst dichten und sie dann mit anderen singen. Ich selbst habe auch einige Lieder kreiert und sie mit anderen Freunden gesungen. Wir haben natürlich auch Melodien dazu komponiert. Manchmal kreierten wir Lieder, um uns gegenseitig zu loben, zu ärgern und zu verspotten. Diese Lieder stimmten wir dann auch während der Tänze an, anlässlich von Schweinefesten oder zum Weihnachtsfest, bei dem die jungen Leute ebenfalls tanzen. Manchmal tanzten wir auch bei der Gartenarbeit und sangen dann diese Lieder. Natürlich sangen wir diese Lieder in der Absicht, dass unsere Eltern und unsere Schwestern im Dorf unsere Stimmen hörten. Wir hatten mehrere Gründe: (1) Wir wollten, dass unsere Eltern und unsere Schwestern gut von uns dachten, dass sie uns lobten, denn wir gaben uns Mühe, eine schöne Melodie mit guter Stimme zu singen. (2) Wir sangen nach Beendigung der Gartenarbeit auf dem Heimweg zurück ins Dorf. Unsere Eltern und Schwestern sollten uns

hören, damit sie das Essen für uns vorbereiteten. (3) Wir sangen, weil wir gelegentlich aus dem Wald zurückkamen und dort Früchte, z.B. *pandanus*, gefunden oder ein Tier als Jagdbeute erlegt hatten. Dann kündigten wir an, dass wir Nahrung mitbringen würden und die Frauen bitte Feuerholz und Blätter bereit legen sollten. Kamen wir mit leeren Händen zurück, sangen wir natürlich nicht.

B. Lieder

Wie schon gesagt, beziehen sich die Lieder auf viele Aspekte ihres Lebens in der Yali-Kultur, wie religiöse, soziale, kulturelle, wirtschaftliche und politische Aspekte und auf die Umwelt. Lieder werden gesungen, um die Einsamkeit zu vertreiben, den Arbeitseifer zu wecken, die Sicht der Menschen auf die Natur auszudrücken, Erfahrungen zu erzählen und zukünftige Wünsche auszudrücken. Wenn es einen Todesfall im Dorf gibt, versammelt man sich und singt, um die Trauer auszudrücken. Die Lieder beschreiben dann das Leben des Verstorbenen, seine Familie, Verwandten und Freunde. Mit den Liedern wird die Seele des Toten in die Totenwelt geführt, bestimmte Vögel werden genannt als die Begleiter und Führer des Verstorbenen auf seinem Weg in die Welt der Geister.

Wenn Menschen krank waren, sangen sie, um ihre Krankheit zu schildern. Die Mütter sangen Lieder für ihre Kinder, mit den Liedern erzählten sie Geschichten. Ich sah, dass mein Vater oft morgens um 3 oder 4 Uhr aufstand. Dann sang er manchmal allein im Männerhaus. Er erzählte mir seine Erfahrungen über Traurigkeit, Leidenschaften und viele andere Geschichten. Er erklärte den Hintergrund, die Bedeutung der Lieder und den Rat, den sie uns für unsere Zukunft geben. Heeschen beschreibt diese Situation in der Eipo-Kultur. Frauen, die Netze knüpfen, singen oder sind dabei, neue Lieder zu erfinden.

„Zwei Jungen, Terban und Hingkwan, die vor meiner Hütte saßen, sangen über eine $\frac{3}{4}$ Stunde das Repertoire der *Yaltapenang*-Lieder, wobei Hingkwan, ein Gast aus Larye, lernte und Terban ihn führte und verbesserte. In der Familienhütte überrascht man die Eipo dabei, wie sie einem Sänger zuhören, einstimmen, hörend lernen und wie sie Sinn und Bedeutung der Lieder kommentieren“ (Heeschen 1990: 305).

Wenn man in den Gärten sang, erzählten die Lieder von Süßkartoffeln, Bananen, und vielen Gemüsearten. Die Männer lobten ihre Frauen und Töchter durch die Lieder, weil Frauen die Gärten in Ordnung halten. Im Dschungel sang man Lieder über die Berge, Flüsse, Wasserfälle, Teiche, die Farbe des blauen Wassers, Bäume, Vögel und andere Waldtiere. In den

Liedern werden auch Wetter, Regen, Wolken, Feuchtigkeit und blauer Himmel dargestellt. Sie drücken den Wunsch nach wärmeren Tagen und sonnigem Wetter aus. Für uns sind die Lieder, die all dies darstellen, nicht nur eine Melodie, sondern Kommunikation mit Ahnengeistern, Boden, Bergen, Flüssen, Tieren und Pflanzen, mit allen natürlichen Elementen unserer Welt.

„Kaluli communicative resources are addressed: flowing Hymes` s lied, as logical patterns of symbolic material that exist not for themselves but in order to activate and bring forth meaningful social relations through structured expression. From this assumption follows the notion that the explication of a syntactic choice, a phonological alteration, a lexical set, a melodic phrase, or a metric pattern are not activities intended to reify linguistic or musical form, but are instead concerned with demonstrating how communicative capacities are involved in are cultural contractions of pattern“ (Feld 1982: 16).

Die Lieder haben einige besondere Kennzeichen. Erstens, sie sind deutlich in Strophen unterteilt. Jede Strophe hat in der Regel vier Hauptzeilen als den Liedkern (*ebe* ‚Körper‘), der die Nachricht enthält. Auf die Strophe folgt ein längerer oder kürzerer Refrain (*aluwag*). Zweitens, es gehören immer zwei Zeilen zusammen, die eine gleiche, parallele Aussage machen. Drittens, daraus folgt, dass eine Liedstrophe mit vier Zeilen nur zwei Hauptbotschaften enthält, sechs Zeilen enthalten drei Hauptnachrichten usw. Viertens, die beiden parallelen Zeilen variieren in einigen Punkten, haben jedoch nur eine Botschaft. Fünftens, ein Lied kann bis zu zwanzig oder mehr Strophen haben. Sechstens, jede Liedstrophe hat ihre eigene Botschaft. Zum Beispiel, in einem Vers eines Liedes wird eine Botschaft über ein Schweinefest vermittelt. In einem anderen Vers des gleichen Liedes wird etwas über einen Wasserfall, über Berge und Mädchen ausgedrückt. Siebtens, die Liedzeilen werden oft spontan entsprechend der jeweiligen Situation formuliert, zum Beispiel, wenn zwei Dörfer sich gegenseitig zu einem Schweinefest einladen und tanzen. Wenn die Gäste ein bestimmtes Lied singen und damit eine Nachricht an das gastgebende Dorf senden, antwortet der Gastgeber direkt mit einem bestimmten Lied. Die Lieder werden spontan entsprechend dem aktuellen Kontext formuliert.

Die Yali selbst unterscheiden und benennen einige Liedarten, ich erkläre sie im Folgenden kurz:

(1). *Suleng*: Das *suleng* wurde bei Tanzfesten in einem Dorf und bei traditionellen Freundschaftsfesten zwischen zwei Dörfern gesungen. Dabei ist ein Dorf Gastgeber und hat schon einige Zeit vorher ein anderes Dorf eingeladen. Die eingeladene Partei (Gäste) singen das *suleng*, wenn sie in die Nähe des einladenden Dorfes (Gastgeber) kommen und wenn sie das Dorf betreten. Wenn sie singen, müssen die Gastgeber aufmerksam zuhören, um die Botschaft zu erkennen, die in den Liedern vermittelt wird. Denn die Hauptbotschaft für das Fest

wird in den Liedern ausgesagt. Es werden immer nur zwei, vier oder sechs Lieder gesungen, niemals eine ungerade Zahl, eins, drei und fünf. Außer bei Tanzfesten singen sie auch diese Lieder bei verschiedenen Aktivitäten. Man erklärt damit Ereignisse, bringt Hoffnung zum Ausdruck, lobt oder verspottet andere, und vieles andere. Beispiele sind die Lieder Nr. 11 und Nr. 12.

(2). *Ungap*: Diese Liedart wurde gesungen, wenn man im Krieg einen Feind getötet hatte. Das Lied war Zeichen des Sieges im Kampf. Die Anzahl der Lieder wurde oft an die Anzahl der Getöteten angepasst. Bei zwei Getöteten sang man nur zwei, bei drei Getöteten drei Lieder. Diese Lieder waren die Siegesbotschaften an alle Parteien in den Dörfern, auch an die Feinde. Diese Liedart wird auch gelegentlich als *Ngalum* bezeichnet. Über diese Liedart habe ich nur gehört, was die Männer erzählten. Ich habe das Lied selbst nie gehört und habe auch kein Beispiel dafür.

(3). *Yite sini*: *Yite sini* bezeichnet Friedenslieder. Sie wurden bei Friedensschlüssen gesungen. Drei Parteien sangen diese Lieder, nämlich die beiden verfeindeten Parteien und die dritte Partei, die als Mediator für den Frieden aktiv war. Außerdem sangen sie die Friedenslieder bei bestimmten Riten, um mit den Geistern Frieden zu schließen. Ein Beispiel ist das Lied Nr. 13.

(4). Das *Tei*-Lied. Diese Liedart wurde vor allem von Männern und manchmal auch von älteren Frauen gesungen. Man singt diese Lieder sowohl beim Tanz wie bei Todesfällen und man tröstete sich selbst in Zeiten der Einsamkeit. Ein Beispiel ist Lied Nr. 19.

(5). Die *Kelem*-Lieder. Diese Liederart ist weit verbreitet und sehr bekannt. Mit den *Kelem* lobt oder verspottet man sich gegenseitig. Manchmal singen zwei Gruppen, die einander immer wieder antworten. Die Leute loben ihre Führer, die Fruchtbarkeit der Felder und die blühende Wirtschaft in ihren Dörfern. Sie loben ihre Töchter und ihre Söhne, verspotten faule Menschen, die keine Gärten machen und keine Schweine züchten. Sie loben auch ihre Missionare und die lokale Regierung. Andererseits drücken sie auch ihren Ärger über die indonesische Regierung aus, die das Volk mit falschen Versprechungen täuscht. Die *Kelem*-Lieder können in allen Situationen gesungen werden, manchmal werden sie aus aktuellem Anlass spontan formuliert. Ein Beispiel ist Lied Nr. 15, besonders die Strophen (1) und (2).

(6). *Piyasini*: *Piyasini*-Lieder sind Lieder von Liebe und Traurigkeit. Sie bringen Gefühle zum Ausdruck. Sie beziehen sich auf bestimmte Ereignisse, zum Beispiel den plötzlichen Tod eines Ehepartners, und drücken Erwartungen und Erlebnisse aus, die der Sänger in seinem Leben empfunden hat. Ein Beispiel ist Lied Nr. 14.

(7). Die *Maniya*-Lieder. Diese Lieder sind nicht allen Menschen im Yalimu-Gebiet bekannt. Sie wurden von den Menschen im Yahuli- und Ubahak-Tal gesungen, wenn sie die Rattan-Seile für ihre Ringgürtel (*sabiyap*) in *olobogma* geholt hatten. *Olobogma* bezeichnet die Tieflandgebiete an den Rändern der hohen Bergkette. Die Rattan-Seile wuchsen im südlichen Teil des Solo-Gebiets, stromabwärts der Flüsse von Solo, Seng, Huha und Palum. Heute wird das Gebiet Samohai genannt. Dort liegt die Bezirkshauptstadt des Landkreises Yahukimo, Dekai. Wenn die Männer ihre Körper mit neuen Rattan-Gürteln geschmückt hatten, fühlten sie sich glücklich und tanzten zusammen und sangen diese *Maniya*-Lieder. Ein Beispiel ist Lied Nr. 18.

(8). *Tabu Pit* oder *Pit*: Auch *Tabu Pit* ist eine Liedart, die nur Menschen aus bestimmten Gebieten bekannt ist, zum Beispiel in Salema, Soharam und Welarek. Diese Dörfer befinden sich im Grenzgebiet mit der Mek-Ethnie. Der Begriff *Tabu Pit* besteht aus zwei Wörtern, *tabu* von dem Wort *tabuwi*, das die wärmeren Gebiete bezeichnet, *Pit* ist der Name dieser Liedart. Dieser Begriff zeigt geographisch an, wo die Menschen leben, die diese Lieder gesungen haben. Diese Liedart wurde von der Mek-Kultur aus Kosarek, Kilika und Umgebung übernommen.

(9). *Indawi*: *Indawi* bezeichnet eine Liedart, die aus der Kultur der Hubula-Leute im Balim-Tal übernommen und in den Grenzgebieten mit dem Balim-Tal während der Tanzfeste gesungen wurde, z.B. in Abenaho, Apahapsili, Werenggik und im Pondeng-Tal. Die *Indawi*-Lieder gehören eigentlich nicht zur Kultur der Yali. Den Menschen aus Angguruk und dem Ubahak-Tal ist diese Liedart nicht vertraut.

(10). Die modernen Lieder. Die modernen Lieder singen vor allem junge Leute mit begleitenden Musikinstrumenten wie Ukulele, Gitarre und anderen Instrumenten. Diese neuen Lieder sind erst in den letzten Jahren bekannt geworden und haben sich verbreitet. Sie haben sich mit lokalen musikalischen Stilen vermischt. Sie sind älteren Menschen nicht bekannt. Junge Leute singen sie bei Gottesdiensten und kirchlichen Festen, bei der Begrüßung von Gästen der Kirche oder bei Besuchen von hohen Regierungsbeamten. Die Melodien entsprechen nicht den Melodien der ursprünglichen Lieder der Yali, die oben genannt wurden. Sie sind oft übernommen von Liedern aus den Küstenregionen oder aus Papua-Neuguinea. In den letzten Jahren wurden diese modernen Lieder auch elektronisch aufgezeichnet und vermarktet.

In bestimmten Liedern unterscheiden wir drei Teile: (a). *sini-ebe*, das bedeutet ‚Körper des Liedes‘. Wenn man ein Lied sang, dann sangen zwei oder drei Leute den Text eines Liedes bis zum Ende. Dies wurde *ebe* genannt. Zum Beispiel bei Lied Nr. 22 Strophe 1 sind die Wörter *pik piyu wareg* der ‚Körper‘. (b). *Inggangge* bedeutet ‚Hände‘ oder ‚Füße‘ des Liedkörpers.

Diesen Teil sangen alle in der Tanzgruppe zusammen. Zum Beispiel im Lied Nr. 22 in der ersten Strophe ist es das Wort *hu*. Das Wort *hu* ist nicht Refrain, sondern Teil des Liedkörpers. (c). *Aluwag* ist der Refrain des Liedes. Der Refrain wird am Ende des Liedes gesungen. Im Refrain werden manchmal bestimmte Wörter mit besonderen Bedeutungen abgekürzt, aber manchmal haben die Worte des Refrains keine besondere Bedeutung. In Lied Nr. 22 in der ersten Strophe lautet der Refrain *ha-yi-reg-hu, ha-wu-reg-hu*. Die Wörter *hayireg* und *hawureg*, bedeuten ‚leicht‘, ‚nicht schwierig‘. Das Lied Nr. 22 wurde nach einem Krieg gesungen. Der Refrain "*ha-yi-reg-hu, ha-wu-reg-hu*" sagt also, dass der Feind nicht stark und leicht zu besiegen war.

Die anderen Liedarten wie das *suleng*-Liedes Nr. 12 und das Liebeslied Nr. 15 haben nur den Liedkörper und einen Refrain. Diese Liederarten haben keine *inggangette*, ‚Hände‘ und ‚Füße‘. Das Trauerlied hat nur den Liedkörper, es hat weder ‚Hände‘, ‚Füße‘ noch einen Refrain (Zum Beispiel Lied Nr. 16 und Lied Nr. 17).

C. Sprüche

Sprüche in der Yali Kultur sind immer mit den Aspekten Religion, Gesundheit und Politik verbunden. Sie hatten die Form und Funktion von Formeln, die bei Initiationsriten, bei Riten für die Fruchtbarkeit des Bodens und für wirtschaftliches Wachstum ausgesprochen wurden. Mit der Rezitation dieser Formeln konnte die Gesundheit wieder hergestellt werden. Bei der Wiederverheiratung einer Witwe konnte der Geist des eifersüchtigen ersten Mannes vertrieben werden. Die Formeln halfen auch bei der Geburt eines Kindes. Sprüche konnten auch bestimmte politische Botschaften an andere Parteien zum Ausdruck bringen. Sie haben in der Yali-Kultur einige Merkmale, die sie von gewöhnlichen Liedern unterscheiden.

Erstens, Sprüche werden als heilig (tabu) betrachtet, weil sie mit religiösen Riten verbunden sind. Die Sprüche wurden daher meistens von Heilern (*hal ahun*) oder Männern mit Kenntnis der Riten (*usa ahun*) gesprochen. Zweitens, die Sprüche sind oft sehr lang und beziehen sich auf das Ritual. Drittens, die Sprüche haben keinen Refrain wie die Lieder. Viertens, in den meisten Sprüchen werden spezielle Wörter verwendet, die allgemein *lukuram* genannt werden. Fünftens, einige Sprüche bringen auch verschiedene Ereignisse zum Ausdruck, auch Trauer, Hoffnungen und Ziele. Diese Sprüche sind nicht geheim. Jeder in der Gesellschaft kann sie aussprechen, insbesondere diejenigen, die die Fähigkeit haben, Sprüche zu erstellen und bekannt zu machen. Doch solche Sprüche zu erstellen ist schwieriger als Lieder zu formulieren.

In Liedern werden verschiedenen Ereignisse und Botschaften durch Assoziationen mit anderen Elementen erzählt. Sie zeigen es direkt in den Melodien der Lieder. Die gleiche Symbolsprache wird in den Sprüchen der Yali-Kultur benutzt, zum Beispiel Spruch Nr. 4 Zeilen 1 und 2. Hier ist nicht von einem Mann die Rede, sondern von einem Geist und seinem Penis, von dem eine Gefahr ausgeht.

Einerseits können Lieder und Sprüche unterschieden werden, weil sie die genannten unterschiedlichen Merkmale haben. Andererseits sind Lieder und Sprüche manchmal schwierig zu trennen, weil viele Elemente in Beziehung zueinander stehen. Zum Beispiel können die Sätze eines Spruchs, als Lied gesungen, eine Nachricht übermitteln. Das wird von andern aufgegriffen, indem sie ein Lied singen. So bestehen Beziehungen zwischen Liedern und Sprüchen, um das menschliche Leben in dieser Kultur zu erklären. „Poetics are integral to song and do not exist as an isolated verbal entity“ (Feld 2012: 34).

D. Beispiele für Lieder und Sprüche.

Im Kapitel über Lieder und Sprüche können nur einige Texte als Beispiel ausgewählt werden. Die Lieder und Sprüche, die hier dargestellt werden, wurden (bis auf drei Ausnahmen) von Zöllner vor ca. fünfzig Jahre gesammelt. Sie sind größtenteils noch nicht veröffentlicht. Doch da sie für uns wichtig sind, widme ich ihnen hier ein eigenes Kapitel. Die Daten sind immer noch relevant, denn sie bringen die soziokulturellen Werte der Yali-Kultur zum Ausdruck. Einige Lieder und Sprüche beginnen heute wegen der Veränderungen der Moderne zu verschwinden, zum Beispiel die *Ngalum*-Lieder, *Maniya*-Lieder, *Yite-sini*-Lieder und die Sprüche im Kontext der religiösen Riten. Etwa 10 Jahre nach Ankunft der Missionare in dieser Region (1961) haben die meisten Dörfer das Christentum übernommen. Damit endeten die Stammeskriege und die religiösen Riten. Als Folge der modernen Zivilisation schmücken die Männer ihre Körper auch nicht mehr mit dem Rattan-Gürtel (*sabiyap*). Daher verschwand auch die *Maniya*-Liedart. Darum ist eine Dokumentation wichtig, damit die Kenntnis über die alte Kultur erhalten bleibt.

Die Auswahl der Lieder habe ich nach vier Kriterien getroffen: (1). Die ausgewählten Lieder enthalten konkrete Darstellungen, z.B. Nr. 15, ein *Kelem*-Lied. Es gibt verschiedene *Kelem*-Lieder, aber ich habe nur ein Lied als Beispiel gewählt. (2). Die ausgewählten Lieder enthalten kulturelle Elemente, zum Beispiel Lied Nr. 12. (3). Die ausgewählten Lieder haben auf Menschen bezogene, kulturelle und natürliche Elemente und unterscheiden sich dadurch

von anderen Liedern, zum Beispiel Sprüche Nr.1, 2, 3 und 4. (4). Die ausgewählten Lieder verbinden Melodien mit Sprüchen in einem Text oder den Versen des Liedes. zum Beispiel Lied Nr. 17 und Sprüche Nr. 1, 2, 3 und 4.

E. Ausgewählte Lieder und Analyse

Bereits in den Kapiteln zwei, drei und vier habe ich einige Lieder (Lied Nr. 1 – 10) eingefügt und auch analysiert. Die Lieder erläutern den jeweiligen Kontext oder wurden in Zusammenhängen gesungen, die in dem jeweiligen Abschnitt dargestellt wurden. Hier folgen die Lieder Nr. 11 bis 21. Die Auswahl der Lieder dokumentiert die Vielfalt der Liedarten.

Lied Nr. 11: Text eines *Suleng*-Liedes.

Ein Lied aus Angguruk, aufgeschrieben von Lilmal Kabag.

(Sammlung Siegfried Zöllner) Notation: Johanna Tometten

- | | |
|--|--|
| <p>(1) Nît ûken mun o nît yahanen mun o
E helî o alît neg lahe o
Henî helî o alît neg lahe o
Ulunggek helî o alît neg lahe o
Nît ûken mun o nît yahanen mun o
E helî o alît neg lahe o</p> | <p>Wir alle sind krank, von Krankheit geplagt,
die <i>Heli</i>-Bäume sind gefällt, nur Schösslinge sind geblieben,
die <i>Heli</i>-Bäume in Heni, nur Schösslinge sind geblieben,
die <i>Heli</i>-Bäume in Ulunggek, nur Schösslinge sind geblieben.
Wir alle sind krank, von Krankheit geplagt,
die <i>Heli</i>-Bäume sind gefällt, nur Schösslinge sind geblieben.</p> |
| <p>(2) Nît ibi onggok lûkmûen e - i
Kuluk yîhîk hîlanî îlît ahasa e - i
Henî kuluk yîhîk hîlanî îlît ahasa e - i
Ulunggek kuluk yîhîk hîlanî îlît ahasa e - i
Nît ibi onggok lûkmûen e - i
Kuluk yîhîk hîlanî îlît ahasa e - i -wayeng</p> | <p>Wir gehen über den <i>Ibi</i>-Baumstamm,
doch die gelb-reifen Gurken, die Mädchen haben sie schon gepflückt,
die Heni-Gurken, die Mädchen haben sie gepflückt,
die Ulunggek-Gurken, die Mädchen haben sie gepflückt.
Wir gehen über den <i>Ibi</i>-Baumstamm,
doch die gelb-reifen Gurken, die Mädchen haben sie schon gepflückt.</p> |
| <p>(3) O Henî masag luluwe hoho e - i
Alitmu he lendi fug himin e - i
Kilibin alitmu he lendi fug himin e - i
O pelo alitmu he lendi fug himin - o
O Heni masag luluwe hoho e - i
Alitmu he lendi fug himin e - i - wayeng</p> | <p>Der Erdrutsch bei Heni, er rutscht immer weiter,
die Frau Alitmu dort oben, schau, sie ist nicht mehr,
die Fau Kilibin, schau sie ist nicht mehr,
die Frau Alitmu von Pelo dort oben, schau, sie ist nicht mehr.
Der Erdrutsch bei Heni, er rutscht immer weiter,
die Frau Alitmu dort oben, schau, sie ist nicht mehr.</p> |
| <p>(4) O Heni alo e mûtîl mûtîl o loholag alo
Suwe kin ele yeg ngog aye - i
Henî kin ele yeg ngog aye - i
Loholag alo kîn ele yeg ngog aye - i
O Heni alo e mûtîl mûtîl o loholag alo- u
Suwe kin ele yeg ngog aye - i - wayeng</p> | <p>Auf dem Heni Bergrücken ist alles Holz gefällt, auf dem Loholag,
dort ist die Stimme des <i>kin</i>-Vogels jetzt zu hören.
Auf dem Heni hört man ihn nicht mehr,
auf dem Loholag Bergrücken, dort zwitschert der <i>kin</i>-Vogel.
Auf dem Heni Bergrücken ist alles Holz gefällt, auf dem Loholag,
dort ist die Stimme des <i>kin</i>-Vogels jetzt zu hören.</p> |
| <p>(5) Pondeng hûl ti-rulug te-rulug tûwalegma
Folu-reg î îlît tûwalegma folu reg î</p> | <p>Der Pondeng – Wasserfall spritzt und sprüht,
er gleicht einer aufgespannten Regenkappe,</p> |

Hisan tûwalegma folu reg î
 Mak Pondeng hûl ti-rulug te-rulug tûwalegma
 tûwalegma folu reg î - wayeng

die Regenkappe ist ausgebreitet, darauf plätschert er,
 der Pondeng-Fluss, – sein Wasserfall spritzt und sprüht,
 wie auf eine ausgebreitete Regenkappe.

(6) Pondeng Ilake eleruk sok funggak langgak-i
 Wiliptuk lit ehok no
 Írig wiliptuk lit ehok no
 Sawen wiliptuk lit ehok no
 Pondeng ilake eleruk sok funggak langgak - i
 Wiliptuk lit ehok no - wayeng

Der Pondeng-Fluss, der Ilake-Fluss, ihre Quellen öffnen sich polternd,
 was sagt er, wenn er es herauskommen lässt?
 Was sagt er, wenn er das *irig*-Baumkänguru heraus lässt?
 Was sagt er, wenn er das *sawen*-Baumkänguru heraus lässt?
 Der Pondeng-Fluss, der Ilake-Fluss, ihre Quellen öffnen sich polternd,
 was lassen sie dort herauskommen?

(7) Suwe werene-i kiniyang apmane-i
 wahareg a - e - i
 memeleg lit waha a - e - i
 pun memeleg lit waha a - o - o
 wil memeleg lit waha a - e - i
 Suwe werene - i kiniyangapmane waha no - i
 memeleg lit waha a - e - i wayeng

Der *werene*-Vogel, unter den Grasrock ist er gekommen,
 Sich erinnernd kam er,
 sich erinnernd an die Frucht,
 sich erinnernd an die Blüte.
 Der *werene*-Vogel, unter den Grasrock ist er gekommen,
 Sich erinnernd ist er gekommen.

Nít û - ken mun o _____ nít ya - ha - nen mun o _____

E he - lí o _____ a - lít neg la - he o _____

He - ní he - lí o _____ a - lít neg la - he o _____

U - lung - gek he - lí o _____ a - lít neg la - he o _____

Nít û - ken mun o _____ nít ya - ha - nen mun e i _____

E he - lí o _____ a - lít neg la - he o _____

Alle Strophen dieses Liedes sind klar gegliedert: Die Zeilen eins und zwei werden in den Zeilen fünf und sechs fast wortgleich wiederholt. Die Zeilen drei und vier sind parallel gestaltet. Dies zeigt, dass der Parallelismus in variiert Form hier angewandt wird. In den parallelen Zeilen drei und vier wird jeweils ein Begriff ausgetauscht. Austauschbar sind Namen von Orten, Vögeln, Flüssen, Bäumen und anderen Arten von Tieren. Zum Beispiel *Heni* in der dritten Zeile (Strophe 1) und *Ulunggek* in der vierten Zeile, diese Begriffe sind Ortsnamen. Die Assoziationen in den Zeilen zwei, drei, vier und sechs in dieser Strophe sind dichterische Sprache. Das gleiche wird in den späteren Strophen illustriert und zeigt die Nähe von Liedern und Sprüchen in Bezug auf Inhalt und Struktur.

Der Text dieses Liedes enthüllt sieben kulturelle Aspekte der Gesellschaft. Jeder Strophe beschreibt ein Thema, die Themen der Strophen sind nicht miteinander verbunden. Auch werden jeweils andere Orte genannt. Die Ereignisse von Strophen 1 – 4 spielen in Angguruk, die Strophen 5 – 7 wechseln ins Pondeng-Tal. Eigentlich könnte jede Strophe ein eigenes Lied für sich sein. Aber das Ganze ist eben ein *Suleng*-Lied und muss deshalb als eine Einheit gesehen werden.

(1). Die erste Strophe des Liedes beschreibt den Tod in einem Dorf, der von Krankheit verursacht wurde. Die Krankheit wird in der ersten und fünften Zeile genannt. Auch die zweite und sechste Zeile nennen den Tod durch das Unglück der Krankheit. Hier wird das Dorf mit dem *Heli*-Baum verglichen. Dieser Baum verliert von Zeit zu Zeit alle Blätter, dann treibt er neue Schösslinge. Todesfälle durch Krankheit oder auch durch Krieg werden assoziiert mit den Blättern des *Heli*-Baumes. Wenn alle Blätter abgefallen sind, sieht er wie ein trockener und toter Baum aus. In der dritten und vierten Zeile werden die Orte der Todesfälle genannt. Der Name des Dorfes wird nicht direkt genannt, aber an den Namen der Berge und der Gartenflächen lässt sich das Dorf erkennen. Zum Beispiel sind *Heni* und *Ulunggek* Orte in der Nähe von Angguruk. Die genannten Orte gehören den Klänen der Verstorbenen.

Mein Vater hat eine Geschichte erzählt, die in meinem Dorf Panal vor acht Generationen geschehen sein soll. Sie zeigt, welche Bedeutung ein Lied haben kann. Die Dörfer Panal und Panggema waren verfeindet und führten Krieg gegeneinander. Weil Panal häufig von Panggema angegriffen wurde, zogen die Panal-Leute sich in das Werenggik-Tal zurück. Dieses Gebiet war für Panggema nicht mehr leicht erreichbar. Eines Tages ging Pigo Tuliahanuk, ein Mann aus Sali, nach Panggema und er blieb dort etwa zehn Jahre. Seine Mutter war eine Frau aus Panal und einige seiner Mutterbrüder waren von Panggema-Leuten getötet worden. Pigo hörte im Männerhaus, dass die Panggema-Leute gern ins Werenggik-Tal gehen würden um Panal-Leute

anzugreifen und zu töten, aber sie kannten den Weg nicht und hatten keine Vorstellung von dem Siedlungsgebiet dort. Pigo bot sich an, er sei bereit sie nach Werenggikma zu führen. Aber er schickte heimlich eine Nachricht an die Panal-Männer in Werenggikma, damit sie bereit waren, die Angreifer zu töten. Einen Tag vor dem geplanten Angriff schickte er seine Familie nach Sali in sein Dorf.

Die Panggema-Leute und Männer aus den Nachbardörfern Piliyam, Pronggoli, Hiklahin, Utlu, Yanggali zogen zusammen mit Pigo ins Werenggik-Tal, um die Panal-Leute zu überfallen. Pigo geleitete sie durch das Werenggik-Tal in ein offenes sumpfiges Gelände und machte sich dann aus dem Staub und kehrte nach Sali zurück. Die Panal-Männer hatten die Feinde inzwischen umzingelt, viele Männer wurden getötet. Wer entkommen konnte, verirrte sich im Wald und starb dort oder fand den Weg in die nahen Dörfer Salema, Langam und Poholanggen. Doch dort wurden sie auch getötet.

Eines Tages ging ein Mann aus Panggema nach Poholanggen, er besuchte seinen Schwager und seine Schwester. Sie versteckten ihn im Haus seiner Schwester und am Abend, als es dunkel war, ging sein Schwager mit ihm ins Männerhaus, wo er sich in der dunklen Ecke des Hauses schlafen legte. Einige Männer in diesem Haus saßen am Feuer und rösteten ein Stück Fleisch, es war Menschenfleisch. Sie gaben auch dem fremden Gast ein Stück, ohne zu wissen, dass dieser aus Panggema stammte. Noch in der Nacht begleitete ihn sein Schwager zurück in sein Dorf. Er brachte das Stück Menschenfleisch mit als Beweis, dass ihre Männer nicht nur von Panal-Leuten getötet worden waren, sondern auch von Männern aus Salema, Langam und Poholanggen. Darauf entwickelten die Panggema-Männer eine Strategie für ihre Rache. Sie luden die Poholangge-Leute zu einem Schweinefest mit dem üblichen Tanz ein. Poholanggen stimmte zu, denn sie waren nicht mit Panggema verfeindet. Nur gelegentlich töteten sie heimlich Panggema-Leute aus Freundschaft oder im Auftrag von Panal. Sie dachten, dass dies den Menschen in Panggema unbekannt war. Am vereinbarten Tag gingen die Poholangge Leute nach Panggema zum Tanzen und als sie im Dorf ankamen, sangen sie ein *Suleng*-Lied mit folgendem Text:

*E heli ingga hoho Imbo ikma ambisi,
e heli ingga hoho Ambo ikma ambisi,*

Die Blätter des Heli-Baums, in den Imbo-Fluss sind sie gefallen,
die Blätter des Heli-Baums, in den Ambo-Fluss sind sie gefallen.

Die versteckte Botschaft ist: Panggema-Männer wurden nach ihrer Flucht aus Werenggikma an den Ufern des Flusses Ambo getötet und ihre Körper verfaulten dort. Während sie das Lied sangen, stand plötzlich ein Panggema-Mann auf und sagte: *Man amiyek*, bedeutet wörtlich: ‚Esst sie alle‘, also „Fangt und tötet sie alle.“ Dann standen die Panggema-Leute auf, griffen die Leute aus Poholanggen an und viele wurden dort getötet. Seit diesem Ereignis heißt dieser Ort *Manak*, *Manak* enthält das Wort *man*, was bedeutet: „Sie alle“.

(2). Die zweite Strophe beschreibt die Wirtschaft. Der Begriff *kuluk* ‚Gurke‘ hat zwei versteckte (symbolische) Bedeutungen. Erstens, *kuluk* ist Metapher für einen neuen Garten, der geerntet werden kann. Die Leute haben offensichtlich im Wald einen neuen Garten angelegt. Viele Bäume wurden gerodet, das Land gilt als sehr fruchtbar. Das lässt sich aus der Nennung des *Ibi*-Baumes schließen. Dieser Baum wächst im Dschungel (*farema*), und ein neu angelegter Garten dort wird *yabuk farema* ‚Garten im Wald‘ genannt. Ein solcher Garten bringt gute Ernte. Zweitens, das Wort *kuluk* ist oft Metapher für ein Schwein. Dieser Vers nennt also gute Ergebnisse der Gartenarbeit und der Schweinezucht. Die Mädchen werden hier genannt, weil die Haupttätigkeiten der Mädchen und Frauen Gartenarbeit und Schweinezucht sind.

(3). In der dritten Strophe wird ein Erdbeben an einem Ort namens Heni genannt. Der Vers beschreibt die häufigen Erdbeben in diesem Gebiet.

(4). Diese Strophe beschreibt die Aktivitäten im Garten in Heni. Der Satz *Heni alo e mutil* sagt, dass viele Bäume gefällt sind, um neue Gärten zu eröffnen. *Suwe kin ele* ‚Stimme des Kin-Vogels‘ weist auf menschliche Stimmen hin, aber auch auf die Stimmen der Ahnengeister, die ihre lebenden Nachkommen beschützen. So kann der Satz *suwe kin ele* zwei Bedeutungen haben: Er weist hin auf die Stimmen der Männer, die die neuen Gärten anlegen, und es sind die Stimmen der Ahnen, die gegen das Fällen von so vielen Bäumen protestieren.

Mein Vater nahm mich oft mit in den Wald, wo wir jagten und Pandanus-Früchte sammelten. Wenn wir in die Nähe unserer Waldhütte kamen, erhoben die *kin*-Vögel ihre Stimmen um uns zu begrüßen. Dann antworteten wir den Vögeln und wünschten ihnen einen guten Tag. Die Vögel riefen oft *Nori-o, Nori-o, Nori-o*, ‚Brüder‘, und wir antworteten auf ihre Stimmen mit *Nori-o, Nori-o, Nori-o, nit henembeg waharuk lahe*. ‚Brüder, wir kommen zu euch, unseren Brüdern‘, um ein paar Tage bei euch zu bleiben. Dann sagte der Vater wieder: *o hibi og nusumuk, hilak fanowon, suwe pak og-nusumuk*, ‚Meine Brüder, gebt uns schönes Wetter, gute Pandanus-Früchte, Vögel und Baumkängurus‘. Er fügte noch hinzu: „Weitere Tiere und Pandanus-Früchte legt zurück für die nächsten Tage und für unsere Kinder in der Zukunft.“ Wenn wir in der Hütte waren, flogen die Vögel ganz nahe an die Hütte, sogar bis an die Tür. Aber wir töteten sie nicht. Mein Vater sagte immer, wir sollten nur einige Vögel und

Baumkängurus erlegen, genug für uns zu essen. Die andern Tiere sollten am Leben bleiben, damit wir auch in der Zukunft noch zu essen haben. Wenn alle Tiere im Wald getötet würden, würde der Wald absterben, gelb, trocken und leer werden. Die Wälder müssen von Vögeln, Baumkängurus und anderen Tierarten bewohnt sein, dann wird der Wald fruchtbarer, in sich geschlossen, saftig grün. Wir müssen auch Freunde im Wald haben, mit denen wir spielen können, wir müssen lernen mit den Tieren zu sprechen, einander tadeln und warnen. Sie sind unsere Brüder. Sie haben immer Grüße, Informationen und Nachrichten für uns. Sie lieben es, unsere Stimmen zu hören. Weil sie glücklich sind, singen und tanzen sie auf den Bäumen um uns herum. „I find in my sampling of fifty-five bird songs that rarely were the four birds listed in a consistent order, only that in all of them.“ (Goodale 1995: 208)

Der Wald inspirierte uns, Lieder zu erfinden. Ein Lied ist folgendes:

*Ap ngeg-ngog te holuhuk fug o
ap ngeg-ngog te holuhuk fug o
naruwe ele hol hilahuken
imbokma walamu ele
naruwe ele holoho wilaha
ambokma kiyahi ele*

die Stimmen der Männer werden wir nicht mehr hören,
die Stimmen der Menschen werden wir nicht mehr hören,
die Stimme von *naruwe* werden wir hören,
in Imbok die Stimme der *Walamu*-Vögel,
die Stimme von *naruwe* werden wir hören,
in Ambok die Stimme der *Kiyahi*-Vögel.

Für uns sind Flora und Fauna der umliegenden Wälder Teil unseres Lebens. Die Wälder sind unsere Häuser, die uns Schutz und Nahrung geben, Wenn wir sterben, kehren unsere Körper in die Erde zurück, aber unsere Geister werden weiter im Wald leben.

(5). Diese Strophe erzählt von dem Wasserfall des Pondeng-Flusses und spielt damit an auf sexuelle Beziehungen zwischen Männern und Frauen. Dieser Bezug wird in den nächsten Zeilen des Verses deutlich. Die Begriffe *ilit* ‚Regenkappe‘ und *hisan* ‚Schlafmatte‘ haben die symbolische Bedeutung von Frauen. *Ilit* wird aus Pandanusblättern hergestellt, dient als Regenkappe, aber auch als Schlafmatte, weil es weich und geschmeidig ist. *Hisan* wird als Schlafmatte von Blättern der Sagopalme gemacht und ist ebenfalls sehr weich und angenehm. Der Wasserfall symbolisiert in diesem Kontext das Sperma des Mannes. Wenn Frauen auf ihren Mann wütend sind, sagten sie manchmal: *Hayanggol ik hul mutuk piyaltuk angge* ‚dein Sperma wie ein fallender Wasserfall‘. Da das *Suleng* bei Tanzfesten von Männern gesungen wird, spielen sie gern auf sexuelle Abenteuer an, die sie möglicherweise erwarten oder erhoffen.

(6). Diese Strophe bezieht sich auf die Baumkänguru-Jagd im Wald. In der ersten und fünften Zeile werden ein Erdbeben und eine Überschwemmung an den Quellen des Pondeng- und des Ilake-Flusses beschrieben. Der Erdbeben wurde von den Ahnengeistern ausgelöst, um

die Kuskus aus ihren Verstecken zu treiben. Dann können die Jäger diese Tiere besser finden und fangen. *Irig* und *sawen* sind die Namen von den zwei Baumkänguru-Arten, die immer in kalten Regionen leben, wo sich die Quellen der Flüsse befinden. Die Wendung *wiliptuk lit ehek-no* bedeutet: ‚was sagt er, während er sie heraus treibt (aus ihren Verstecken)?‘ Die Frage ist, wer hier etwas sagt. Gemeint ist wohl der Ahnengeist, der Erdbeben und Überschwemmungen verursacht, um den Menschen bei der Jagd die Beute zuzuführen. Die Yali meinten, dass die Waldtiere wie Vögel, Kuskus und Schweine von den Geistern ihrer Vorfahren gepflegt werden. Doch wenn die Menschen Jagdbeute gebrauchen, können sie die Ahnengeister bitten, und diese helfen ihnen dann. Sie legen auch Schweinefett und Tabak für die Ahnengeister in die Ecken ihrer Waldhütten und bitten die Ahnen um Jagdbeute.

(7). Diese Strophe beschreibt eine heimliche intime Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau. Die erste und fünfte Zeile enthalten zwei Elemente. Erstens, der *werene*-Vogel wurde mit den Männern assoziiert. Zweitens, der Begriff *kiniyang* ist ein anderer Name für den Lendenschurz (Grasrock) der Frauen. Gelegentlich streichen sie Lehm (*kiniyang*) auf den Grasrock. Dieser mit Lehm bestrichene Grasrock wird *kem ayuhuk kiniyang* genannt. Man sieht also die Spitzen des dicken mehrschichtigen Grasrocks. In den folgenden Zeilen heißt es: *pun memeleg lit / wil memeleg lit*, wörtlich: ‚...immer sich daran erinnernd‘. Der *werene*-Vogel erinnert sich immer an die Blüte und die Früchte, die er unter dem weiblichen Lendenschurz genossen hat. Natürlich ist an die heimliche sexuelle Beziehung gedacht. Gerade während der Tanzfeste war eine Situation gegeben, bei der Männer und Frauen offen waren für unerlaubte sexuelle Abenteuer. Dieser Vers zeigt diese heimlichen Beziehungen zwischen Männern und Frauen in der Gesellschaft.

Lied Nr. 12: Fortsetzung des Suleng-Liedes.

Ein Lied aus Angguruk, aufgeschrieben von Lilmal Kabag.

(Sammlung Siegfried Zöllner)

(10) Sawi yûanggeyen
 tiringe sûk angge wiroho po waroho po ik-
 pilikmu-i
 hahabû uram arom – e – i
 Pûdeng pilikmu hahabû uram arom – e – i
 Ilake pilikmu hahabû uram arom – e – i
 tiringe sûk angge wiroho po waroho po
 ik pilikmu hahabû uram arom – e – i wayeng

Der Jüngling dort, am Ufer des Flusses,
 den jungen *tiringe*-Baum hackt er, verbrennt er,
 dein Rauch steigt auf,
 am Ufer des Pondeng steigt Rauch auf,
 am Ufer des Ilake steigt Rauch auf,
 den jungen *tiringe*-Baum hackt er, verbrennt er,
 am Ufer des Flusses steigt Rauch auf.

(13) Sindel pusog ike e yamog ike – e – i Die *sindel*-Blätter rascheln, die Zweige knacken,

îlawi ele o wilip aha – e – i
 Homok îlawi ele o wilip aha – e – i
 Mahamûg îlawi ele o wilip aha – e – i
 Sindel pusog ike e yamog ike – e – i
 îlawi ele o wilip aha – e – i

der *ilawi*-Vogel hat gesungen und dann sein Haus verlassen,
 auf dem Homok hat er gesungen und dann sein Haus verlassen,
 auf dem Mahamûg hat er gesungen und dann sein Haus verlassen,
 die *sindel*-Blätter rascheln, die Zweige knacken,
 der *ilawi*-Vogel hat gesungen und dann sein Haus verlassen.

(16) Anggusine lukumen wising elenma
 pik suwap lo roho welale– e – i
 hûrûrûben hare yuk lahî – e – i
 Wimbuk hûrûrûben hare yuk lahî– e – i
 Hohom hûrûrûben hare yuk lahî– e – i
 Anggusine lukumen wising elenma
 hare noluk-toho welale– e – i
 hûrûrûben hare yuk lahî– e – i wayeng

Du hättest mir sagen sollen, dass der *anggusine*-Vogel dort singt,
 dann hätte ich mit meinem Vogelpfeil gelauert,
 das Flattern des Vogels hat mich, deinen Bruder, aufgeschreckt,
 das Flattern des *wimbuk* hat mich aufgeschreckt,
 das Flattern des *hohom* hat mich aufgeschreckt,
 du hättest mir sagen sollen, dass der *anggusine*-Vogel dort singt,
 dann hätte ich, dein Bruder, es gewusst.
 Das Flattern des Vogels hat mich, deinen Bruder, aufgeschreckt,

(18) Îlmû hî ho hîlangma ho rîbîhî – e – i
 tûwalin lemlêm îlmû tûwalin lemlêm hîlangma
 tûwalin lemlêm îlmû hî ho – e – i
 hîlangma ho rîbîhî – e – i
 tûwalin lemlêm wayeng

Auf dem blanken Fels habe ich den Garten gemacht,
 die *tûwalin*-Blätter bewegen sich im Wind.
 Die *tûwalin*-Blätter im Garten,
 am Fels habe ich den Garten gemacht.
 Die *tûwalin*-Blätter bewegen sich.

(19) Sirik ûnggûl fahet wam ûnggûl pîhî
 fal fene îmbilin - e – i
 Tuluk fal fene îmbilin – a – e – i
 Nîla fal fene îmbilin – a – e – i
 Sirik ûnggûl fahet wam ûnggûl pîhî – a – e – i
 fal fene îmbilin a – e – i wayeng

Den Kopf des *sirik*-Strauchs hielt ich für den Kopf eines Schweins,
 lass ihn die Felswand hinunter rollen,
 die Tuluk-Felswand, lass ihn dort rollen,
 die Nîla-Felswand, lass ihn dort rollen,
 Den Kopf des *sirik*-Strauchs hielt ich für den Kopf eines Schweins,
 lass ihn die Felswand hinunter rollen,

(20)
 Sawi uwan anggeyen pîrîrik memele felûg-e-i
 i walonggok sok so – u
 Tuluk walonggok sok so – u
 Nîla walonggok sok so – u
 Sawi uwan anggeyen pîrîrik memele felûg -e- i
 i walonggok sok so – u wayeng

Die Jungen – noch nicht groß – sie denken nur an Mädchen,
 Wasser fließt durch das Bambusrohr,
 Tuluk-Wasser fließt durch das Bambusrohr,
 Nîla-Wasser fließt durch das Bambusrohr,
 die Jungen – noch nicht groß – sie denken nur an Mädchen,
 Wasser fließt durch das Bambusrohr.

1). Diese Strophe (10) drückt Kritik an den jungen Männern im Dorf aus. Sie sitzen oft am Ufer des Flusses und spielen dort, indem sie ihre Körper mit verschiedenen Schmuckstücken ausschmücken. Aus dem *tiringe*-Baum machen sie Holzkohle, die dann vermisch mit Schweinefett in die Haare gerieben wird. Schwarze lange glänzende Haare gelten als schön und attraktiv. Die jungen Leute sollten sich nicht immer nur mit ihrem Körper befassen, sondern ihren Eltern und Familien bei der Gartenarbeit helfen.

2). Die Strophe (13) beschreibt die Mobilität der Menschen zwischen den Dörfern. Wenn der *sindel*-Baum blüht, siedeln sich die *ilawi*-Vögel in Massen auf diesen Bäumen an. Sie fliegen zwischen den *sindel*-Bäumen hin und her und finden in den Blüten und an den vielen Insekten Nahrung. Das wird durch die Begriffe *pusog* und *yamog* ‚sich hin und her bewegen‘ zum Ausdruck gebracht. Wenn die Vögel Menschen sehen, flattern sie mit mächtigen Geräuschen davon, um anderen Vögeln davon zu erzählen. So erzählten die Sänger dieses

Verses von ihren Besuchen in anderen Dörfern der Region, wo sie manchmal Monate oder Jahre bei Verwandten blieben.

Mein Vater hat seine Leute im Dorf immer mit *elawi*-Vögeln und *sindel*-Bäumen verglichen. Denn wir zogen immer zwischen Panal und Werenggikma hin und her. In der Saison der roten Pandanus zogen wir nach Panal und wohnten dort. Wenn aber die Saison der weißen Waldpandanus kam, zogen wir zurück nach Werenggikma und wohnten dort einige Monate. Deshalb sagte mein Vater oft: Wir sind die *sindel-pisog*-Leute, wie *elawi*-Vögel. Sie fliegen hin und her, von einem Baum zum anderen, immer zu dem Baum, der in Blüte steht. Die Leute aus anderen Dörfern haben uns auch so genannt. Als wir in der Grundschule waren, haben wir immer im Wettstreit gelegen mit den Kindern aus den andern Dörfern, zum Beispiel beim Volleyball- oder Fußballspiel, beim Säubern des Schulhofs und bei der Gartenarbeit für die Lehrer. Wenn die Schüler aus meinem Dorf in diesem Wettstreit gewonnen hatten, gab es immer Ärger mit den anderen Schülern. Sie verspotteten uns immer mit diesen Begriffen, *elawi sindel fusog*, Leute, die sich immer zwischen zwei Dörfern bewegen. Für sie war das negativ, aber es zeigte unsere Mobilität und Beweglichkeit.

3). In dieser Strophe (16) beschwerten sich die Sänger, dass ein Tanzfest ganz plötzlich und unerwartet stattgefunden hat, sie nicht im Voraus informiert wurden und ihnen das Fest gleichsam aufgezwungen wurde. Daher hätten sie auch keine Vorbereitungen treffen können. So etwas kommt gelegentlich vor, man nennt das *yunggul mondogo* ‚zum Tanz gedrängt‘. *Anggusine* ist eine Papageienart, natürlich sind hier die Menschen gemeint, die unerwartet zum Tanz erschienen sind. *Lukumen wising elenma* bedeutet, ‚du hättest mir sagen sollen, dass er dort singt‘. Hier wird der Vorwurf deutlich ausgesprochen. *pik suwap lo roho wilale* bedeutet: ‚dann hätte ich mit meinem Vogelpfeil gelauert‘. Gemeint ist, dann wäre ich vorbereitet gewesen. Ich hätte Schweine und Süßkartoffeln bereitgestellt. Die folgenden drei Zeilen beschreiben das Erschrecken und die Überraschung durch die unerwartete Ankunft der Tänzer. *hururumen yuk lahi* ‚das Flattern hat mich erschreckt‘. Normalerweise wird ein Schweinefest zwischen zwei Dörfern abgesprochen und geplant. Hier hat ein Dorf sich selbst im befreundeten Dorf eingeladen. Einige Tage später kommen die Gastgeber nun als Gäste zum Gegenbesuch. In diese Situation hinein ist diese Strophe gesagt bzw. gesungen.

In den Strophen 13 und 16 dieses Liedes wird nur poetische Sprache benutzt. In Assoziationen wird die soziokulturelle Realität beschrieben. Die Realität versteckt sich hinter diesen Symbolen. Die Botschaften dieser Lieder kann man nur verstehen, wenn man die symbolische Sprache entschlüsselt. An diesem Punkt bedarf es eines tieferen Verständnisses und Gefühls, um die Poesie zu interpretieren.

Als Kind erlebte ich häufig Schweinefeste mit den üblichen Tänzen zwischen unseren beiden Dörfern Werenggikma und Panal. Einmal erschienen bei einem Fest in Werenggikma plötzlich gegen Mittag Leute aus Sali. Sie waren nicht eingeladen, hatten ihr Kommen auch nicht angekündigt. Sie vereinten sich auch nicht mit den Panal Leuten, ihren direkten Nachbarn, zum Tanz. Sie tanzten vor dem Dorf und dann vor dem Männerhaus. Schließlich wurden sie von Werenggikma willkommen geheißen. Am Abend kochten sie neun Schweine und gaben sie den Sali-Leuten. Am folgenden Tag kehrten alle (Panal und Sali) mit dem Rest des Schweinefleisches in ihre jeweiligen Dörfer zurück. Eine Woche später kamen die Werenggikma-Leute und tanzten in Panal und Sali. Dies ist der soziokulturelle Hintergrund dieser Strophe.

4). Diese Strophe (18) beschreibt Aktivitäten der Gartenarbeit und die Hoffnung auf die Fruchtbarkeit der Pflanzen. In der ersten und vierten Zeile erklären die Sänger, dass sie ihre Gärten komplett fertig gestellt haben und keine Überreste zurück geblieben sind. Die anderen Zeilen drücken die Hoffnung aus, dass die angebauten Pflanzen gedeihen können.

5). Dieser Strophe (19) beschreibt wieder eine Szene aus dem Schweinefest. *Sirik* ist eine kleine Farnpflanze, die Wurzel dieses Farns ist schwarz und ähnlich wie die schwarzen Borsten eines Schweins. Daher ist die Pflanze mit dem Schwein assoziiert. *fal fene imbilin* bedeutet wörtlich: ‚rolle es den Fels hinab‘. Hier ist wohl auf das Schwein angespielt, das bei einem gut gezielten Pfeilschuss tot zusammenbricht und an einem Hang hinabrollt. *Tuluk* und *Nila* sind zwei kleine Flüsse in Angguruk, die tosend in die Tiefe stürzen. Damit ist eine Ortsbestimmung gegeben. Es geht um ein Schweinefest in Angguruk.

6). Diese Strophe (20) kritisiert wieder wie Strophe 10 oben die jungen Männer im Dorf. Obwohl die jungen Männer noch nicht das heiratsfähige Alter erreicht haben, verkehren sie oft mit den jungen Frauen. *sawi uwan anggeyen* bedeutet: ‚obwohl noch nicht erwachsen‘, *piririk memele felug* bedeutet: ‚sie denken nur an Mädchen‘. Mit dem Wort *piririk* wird satirisch auf die Vagina verwiesen. Es ist abgeleitet von *pi*, ‚glatt‘ und weist auf die feuchten Sexualorgane beim Geschlechtsverkehr hin. *I walonggok sok so* bezeichnet ein Bambusrohr, das als Wasserleitung oder als Zuleitung oder Auslauf für eine Quelle dient. Diese Bambusrohre sind hier mit dem Penis der jungen Männer assoziiert. *Tuluk* und *Nila* sind wieder zwei kleine Flüsse in Angguruk, sie lokalisieren das im Lied Gesagte. Das Lied erzählt also versteckt, dass die jungen Männer und Mädchen sexuell miteinander verkehren und daran Vergnügen haben.

Im Dorf sah ich oft Männer und Frauen, die sich gegenseitig belästigten, wenn sie zum Beispiel zusammen im Steinofen rote Pandanus kochten. Dies Verhalten nannte man *mirip ngiyatnog*, ‚sich gegenseitig stören‘, ‚spielen‘, ‚aufmuntern‘. Man entspannte sich so mit Familie, Verwandten, Freunden, Bekannten und Nachbarn. Nachdem das Essen gar ist, werden

die roten Kerne mit Wasser gemischt und ausgepresst. Der rote Saft wird über die Süßkartoffelknollen und das vorhandene Gemüse geträufelt. Das Wasser holt man mit einem Bambusrohr, *walonggok* genannt, im Fluss. Beim Wasserholen ärgert oder neckt man sich. Die Frauen sagen, die Männer haben ein langes Rohr wie ein *walonggok*, sie müssen im Fluss Wasser holen. Die Männer antworten, unser langes Rohr (*walonggok*) ist für euch Frauen, also müsst ihr Frauen das Wasser holen. Das Bambusrohr (*walonggok*) ist Metapher für den Penis.

Lied Nr. 13: *Yite Sini*- ein Friedenslied

Gesungen anlässlich eines Friedensschlusses (Sammlung Siegfried Zöllner).

<p>(1) An nele irikik no warikik ik le - o habiyen a - e Masahi le - o habiyen a - e Fuluman le - o habiyen a-e</p>	<p>Ich habe immer wieder geredet und gewarnt, du am Fluss dort oben, doch du warst starrköpfig, du am Masahi-Fluss dort oben, doch du warst starrköpfig, du am Fuluman-Fluss dort oben, doch du warst starrköpfig.</p>
<p>(2) Har-oho hami - o an - oho nami-o sak ingga we tuwaleg laruhu – o sak kolum ingga we tuwaleg laruhu – o sak saluwan ingga we tuwaleg laruhu – o</p>	<p>Er ist auch dein Mutterbruder, und er ist mein Mutterbruder, die Blätter der Pandanus sollen ausgebreitet liegen bleiben, die Blätter der <i>kolum</i>-Pandanus, sie sollen ausgebreitet liegen bleiben, die Blätter der <i>saluwan</i>-Pandanus, sie sollen ausgebreitet liegen bleiben.</p>
<p>(3)Har-oho wimbuk-o an-oho huhum - o ilili lamuhuk - o e piyoho owilmu ilili lamuhuk - e e salama owilmu ilili lamuhuk - e</p>	<p>Du bist ein schwarzer <i>werene</i>-Vogel, und ich bin ein roter <i>werene</i>-Vogel, wir wollen auf einem Zweig sitzen bleiben, an den Blüten des <i>piyoho</i>-Baumes wollen wir sitzen bleiben, an den Blüten des <i>salama</i>-Baumes wollen wir sitzen bleiben.</p>
<p>(4)Nare, haren ita sibik-siban ane urukmu hol-hiyihi-o sak osoko ambiyeg nuk amuhuk - e sak Kolum osoho ambiyeg nuk amuhuk-e sak Saluwan ambiyeg nuk amuhuk-e wayeng.</p>	<p>Mein Bruder, deine freundliche Rede, die du sagtest, habe ich gehört, wir wollen fortan gemeinsam die rote Pandanus essen, wir wollen gemeinsam die <i>kolum</i>-Pandanus essen, wir wollen gemeinsam die <i>saluwan</i>-Pandanus essen.</p>

In diesem Friedenslied werden einige Dinge genannt, die Beziehung zum vorausgegangenen Konflikt haben. Es sind die folgenden: Erstens, das Lied nennt die Ursache und den Anfang des Konfliktes. Zweitens, es nennt die verwandtschaftlichen Beziehungen und Begegnungen, die zum Frieden beitragen können. Drittens, das Lied drückt die Hoffnung auf ein Leben in Frieden aus. Viertens, das Lied formuliert seine Aussagen mit Assoziationen von Elementen aus der Natur und Kultur.

In der ersten Strophe (1) wird gesagt, dass eine Partei immer über die Gefahren des Krieges gesprochen hat und schon lange Frieden schließen wollte, aber die andere Partei war

nicht dazu bereit. Die Folge war, dass viele Menschen getötet wurden und viele ihr Eigentum verloren. Deshalb heißt es im Text des Liedes: *an nele irikik no warikik no*, was bedeutet: ‚ich habe immerzu geredet‘. Der folgende Satz *Masahi/Fuluman o habiyen* bedeutet, dass die Flüsse *Masahi* und *Fuluma* nicht hören wollten und starrköpfig blieben. Die beiden Flüsse fließen im Dorf Pasikni (Nähe Angguruk) im Yahuli-Tal. Wenn die Flussnamen im Lied genannt werden, so sind damit natürlich die Menschen gemeint und angesprochen, die an diesen Flüssen wohnen. Die feindliche Seite hat dies Lied gesungen und damit eine politische Botschaft übermittelt. In den Liedern wurden keine Dörfer genannt, aber mit der Nennung der Flussnamen ist der Adressat deutlich.

In der zweiten Strophe (2) wird die Position des Mediators in diesem Konflikt angesprochen. Diesen Vers sangen die Angguruk-Leute, um ihre politische Botschaft an die Piliyam-Leute zu überbringen. Angguruk und Piliyam waren die beiden verfeindeten Seiten. Mediator im Konflikt war das Dorf Tanggiyam, dort fand auch 1968 der offizielle Friedensschluss statt, bei dem dies Lied gesungen wurde. Die erste Zeile lautet: *har-oho hami, an-oho nami*, und bedeutet: ‚er ist dein Mutterbruder und auch mein Mutterbruder‘. Der Satz stellt einfach fest, dass beide Parteien den gleichen Mutterbruder haben, und dass dieser daher die Autorität hat, im Konflikt zu vermitteln. Die folgende Zeile lautet: *sak inggama we tuwaleg laruhu*, und bedeutet: ‚die Blätter der Pandanus sollen ausgebreitet liegen bleiben‘. Die „ausgebreiteten Blätter“, auf denen man gemeinsam sitzt, sind Metapher für den Frieden, der nun für immer bleibt. Frieden ist notwendig für das menschliche Leben.

In Tanggiyam gibt es viele Arten der roten Pandanus (*sak*). Das hängt mit der günstigen geographischen Lage am Nordhang des Hochgebirges im Mündungsbereich der Flüsse Sibi und Yahuli zusammen. Dieser natürliche Zustand ermöglicht eine fruchtbarere Anbaufläche mit verschiedenen Arten von Pflanzen, neben der roten Pandanus auch Sago, Brotfrüchte und viele verschiedene Taro-Arten. Auch wichtige Rattan-Arten wuchsen in den Wäldern von Tanggiyam. Diese Dinge sind sehr wichtig in unserer Kultur. Menschen aus dem Yahuli- und dem Sibi-Tal kamen nach Tanggiyam zu ihren Verwandten und Bekannten. Sie erhandelten diese Erzeugnisse und brachten sie in ihr Dorf. Daher war den Dörfern in Tanggiyam der Friede sehr wichtig.

Die dritte Strophe (3) ist die Antwort der Leute aus Piliyam. Sie vermittelten damit ihre politische Botschaft. Sie lautet: Wir sind Brüder und miteinander verwandt, wir wollen Frieden. Die erste Zeile lautet: *Har-oho wimbuk an-oho huhum*. Das bedeutet wörtlich: ‚Auch du bist ein *werene*-Vogel, der schwarze (*wimbuk*), auch ich bin ein *werene*-Vogel, der rote‘ (*huhum*). Beide *werene*-Vogelarten fliegen immer zusammen und paarweise. Die genannten Vögel sind

Metaphern dafür, dass wir Geschwister, Verwandte und Freunde sind. Die folgenden Zeilen lauten: *piyoho/ salama owilmu ilili lamuhuk*, das bedeutet wörtlich: ‚In den Blüten des *piyoho/salama*-Baumes wollen wir sitzen bleiben‘. Die politische Botschaft lautet: Als Brüder und Verwandte wollen wir gemeinsam an den Blüten dieser Bäume essen. Damit ist natürlich das Tanggiyam-Gebiet gemeint, wo beide Dörfer in friedlicher Atmosphäre die roten Pandanusfrüchte essen werden. Weil die Tanggiyam-Leute von beiden Seiten als ihre Mutterbrüder angesehen werden, sind beide Seiten mit einander verwandt und können in Frieden leben.

Die vierte Strophe (4) ist eine Antwort auf die vorausgehende dritte. Die erste Zeile sagt, dass die Friedensbotschaft „gehört“ wurde. Das bedeutet, sie wird angenommen, beide Seiten sind zum Friedensschluss bereit. Darum wird in den folgenden Zeilen gesagt: „Wir (!) werden die Pandanusfrüchte kochen und werden sie zusammen in Frieden und Freundschaft essen.“ Damit verpflichten sich beide Parteien zum Frieden zwischen ihren Dörfern.

Der Friedensschluss zwischen den Menschen im Yahuli-Tal und im Sibi-Tal fand in Tanggiyam August 1968 statt. Das Dorf Tanggiyam spielte eine große Rolle als Vermittler. (siehe Zöllner 1977: 285-295). Die politischen Botschaften in den Liedern sind natürlich bei jedem Friedensschluss unterschiedlich, weil die Lieder je nach dem sozialen und politischen Kontext formuliert wurden. Die wichtigste politische Botschaft für den Frieden bleibt jedoch dieselbe. Sie enthüllt die Wurzeln des Konfliktes, die sozialen Beziehungen und Verwandtschaftsverhältnisse und die Hoffnung auf Frieden in der Region.

Lied Nr. 14: Piyasini: Lieder von Liebe und Trauer

Lieder aus Angguruk, aufgeschrieben von Lilmal Kabag. (Sammlung Siegfried Zöllner)

<p>(1) Hili-o nunggarehen wiye suku hilaruk perukmen-o hili-o nunggarehen wiye pelek ahap hilaruk perukmen-o suhun kembu sabu suwal nenesug sawi yuangge - ye - ye suhun kembu sabu suwal nenesug – e yi we yi wa yi yo yu-e</p>	<p>Die junge Frau denkt, ich hole mir ein <i>suku</i>-Stängelgemüse, die junge Frau denkt, ich hole mir ein <i>pelek</i>-Stängelgemüse, wie <i>suhun</i>-Holz, klein, hässlich, nennen sie uns, der junge Mann, ye, wie <i>suhun</i>-Holz, klein, hässlich, nennen sie uns. yi we yi wa yi yo yu-e</p>
<p>(2) O Mimi alo tuli kungguk lanu wirig aha – e O Uwap alo talu kungguk lanu wirig aha – e San kisiltuk laruhu Woruwa yalsehe wikal pikal uhali san kisiltuk laruhu yi we yi wa yi yo yu-e</p>	<p>Auf dem Bergrücken von Mimi steht eine reife <i>tuli</i>-Banane, Auf dem Bergrücken von Uwap steht eine reife <i>tal</i>-Banane. Wer wird sie abschneiden? Im Dorf Woruwa, die schäbigen Bananen, wer wird sie abschneiden? yi we yi wa yi yo yu-e</p>

In der ersten Strophe (1) drückt eine junge Frau ihr Gefühl aus. Sie hoffte auf einen jungen Mann, wurde aber abgewiesen. Sie fühlt sich als ein hübsches und normales Mädchen, wie die anderen Mädchen in ihrem Dorf. Sie wollte ihren Mann selbst auswählen. Im Lied benennt sie den jungen Mann mit den Metaphern *suku*- und *pelek*-Stängelgemüse. Doch ihr Wunsch wird nicht erfüllt, sie muss einen älteren und hässlichen Mann heiraten. Der ältere Mann wird mit einem *suhun*-Baum assoziiert. Der Begriff *suhun* bezeichnet eine kleine, krumme, krüppelige Baumart. So sieht sie ihren Mann an, alt, hässlich, körperlich und geistig ungesund.

In der zweiten Strophe (2) werden zwei junge Frauen mit zwei Bananenarten, nämlich der *tuli* und der *taluh*-Banane, assoziiert. Die beiden Frauen sind im heiratsfähigen Alter (*wirig aha* ‚reif‘), aber noch nicht verheiratet. Mit dem Satz *san kisiltuk laruhu* ‚Wer wird sie abschneiden‘ wird gefragt, wer sie wohl zur Frau nehmen wird. Denn offensichtlich sind sie hässlich: *wikal pikal uhali* ‚die schäbigen Bananen‘. Der Begriff *kisiltuk* deutet an, dass bei der sexuellen Vereinigung der weibliche Körper auch gequält wird.

Die beiden genannten Bananenarten werden auch oft mit großen Schweinen in einem Dorf assoziiert. Sie können auch die beiden Moieties im Dorf andeuten, nämlich *Winda* und *Waya*. (siehe Seite 162).

Lied Nr. 15: Kelem sini: Liebeslieder, Loblieder oder auch Spottlieder

Lieder aus Angguruk, aufgeschrieben von Limal Kabag. (Sammlung Siegfried Zöllner)

- | | |
|---|---|
| <p>(1) Senggeyen lawag ulug
Sombowen lawag ulug,
ke yinggig haleg lahi
hun yamanen puwanggun lisoho
yi-o yi-o-e hu-e hu-e hu.</p> | <p>Damit die Frau Senggeyen gehen kann,
damit die Frau Sombowen gehen kann,
habe ich den Weg geebnet,
darum hat der Mann den Grabstock in der Hand.
(Refrain)</p> |
| <p>(2) Senggeyen pisanggo anggen
Sombowen malong anggen
il oko wilig-angge-o
yi Het-heri helep elmo.</p> | <p>Die Frau Senggeyen ist wie ein Schlangenei,
die Frau Sombowen ist wie ein Eidechsen-
ei, sie lauern in ihrem Versteck,
unter den Steinen in Het-heri.</p> |
| <p>(3) Laharuk lit hihi-angge
wamburuk lithihi-angge
loloho areng ehen-o
Yinggya sali anggen.</p> | <p>Als ich hinaufging, habe ich sie gesehen,
als ich wieder herab kam, habe ich sie gesehen,
trotzdem sind sie nun weg, abgefallen,
wie Früchte des Sali -Baumes in Yinggiya.</p> |
| <p>(4) Ninggareg huren-ane
ni nare huren-ane
nimi nare huren-ane
oruk-o hina paltuk
Watnamteg ngi-ngi-ahun.</p> | <p>Es ist mein eigener Totengeist,
es ist der Totengeist meines Bruders,
es ist der Totengeist meines Freundes,
nur das Haar fliegt im Wind davon,
(das Haar) des <i>ngi-ngi-ahun</i>-Baumkängurus,</p> |

im Watnamteg-Wald.

(5)Ilihig siyelu wahareg	Von unten herauf kam der Orkan,
wirihig humane wahareg	von oben herab kam der Sturmwind,
Inggila ut watuken pisa-ruruken	die Blätter und Zweige schlagen hin und her,
Mimbaham sulahe onggombi	die Spitze des Sulahe-Baumes von Mimbaham.

Die ersten beiden Strophen (1) und (2) erzählen von zwei jungen Frauen im Dorf, die immer noch unverheiratet sind. Ihre Namen sind *Senggeyen* und *Sombowen*. Im ersten Vers wird erzählt, dass ein Mann oder mehrere Männer mit einem Stock einen Weg für die Frauen geöffnet haben in der Hoffnung, dass die jungen Frauen über diesen Weg bei ihnen vorbeikommen können. Die Worte im Lied haben keine versteckte symbolische Bedeutung, sondern sagen nur, dass die Männer Gefühle für diese Frauen haben und sie heiraten möchten. Der alte Mann mit dem Grabstock könnte die Person sein, die den Weg zu einer Beziehung ebnet. Manchmal arrangieren die Eltern, Brüder und Verwandten eines Mädchens, dass solche Lieder für ihre eigenen Töchter gesungen werden, damit junge Männer auf sie aufmerksam werden. Jungen und junge Männer versammelten sich gegen Abend im Dorf, um die Frauen, die aus den Gärten zurückkehrten, zu sehen. Dann sangen die Jungen solche Lieder für ihre Schwestern. Sie wollten auch erreichen, dass ihre Schwestern ihnen Lebensmittel wie Gurken, Bananen und andere Früchte gaben, darum lobten sie die jungen Frauen mit ihren Liedern. Ich habe selbst viele Male Lieder wie diese hier gesungen, wenn meine Schwester und verwandte Frauen und Nachbarinnen aus den Gärten kamen. Dann gaben sie uns Gurken, Bananen und Stängelgemüse. Wenn sie aber nichts dabei hatten, gingen sie in ihre Häuser, kochten etwas und riefen uns, um zusammen mit ihnen zu essen.

Die zweite Strophe (2) erzählt die körperliche Verfassung der Frauen. *Senggeyen* und *Sambowen* werden mit einem Schlangenei bzw. mit einem Eidechsenei verglichen. Diese Eier sind weiß, glatt und sauber. In der dritten und vierten Zeile werden die Augen der Frauen genannt, ihre Augen sind klein und verstecken sich unter ihrer Stirn, als ob sie sich hinter einem Stein in *Het-heri* verstecken.

Ich sah oft den Mann, der immer diese Lieder sang, er heißt *Hibiyim*. Er ist der Sohn der Schwester meines Großvaters väterlicherseits. Wir unternahmen vieles gemeinsam. In der Pandanus-Fruchtsaison gingen wir oft zusammen in den Wald und wohnten dort einige Tage. Am Nachmittag oder Abend sang er diese Lieder, manchmal sangen wir auch zusammen. Nach dem er gesungen hatte, beschrieb er, wie schön die Frauen sind. Manchmal erzählte er von seinen eigenen Wünschen und Phantasien, wie er an die Frauen herankommt und sie zu seinen Frauen macht. Viele Männer erzählen so ihre Wünsche und Phantasien, wie sie immer in

Märchen und Liedern dargestellt wurden. Auf der Basis solcher Geschichten erfanden die Männer immer neue Lieder über die Frauen.

Die dritten Strophe (3) beschreibt einen jungen Mann, der immer eine junge Frau sah und beobachtete. Er wollte sie haben, doch bevor er Gelegenheit hatte, sie anzusprechen, hat sie einen anderen Mann geheiratet. Das wird in der dritten und vierten Zeile bildhaft ausgedrückt: *loloho areng ehen*, bedeutet: ‚abgefallen und verschwunden‘; *Yinggiya sali anggen* bedeutet: ‚die Frucht des *sali*-Baums in Yinggiya‘. Die Frau wird mit einer abgefallenen und verschwundenen Frucht des *sali*-Baums verglichen. Sie hat einen anderen Mann geheiratet und wohnt nun im Dorf ihres Mannes. Der junge Mann kann sie nicht mehr sehen.

In der vierten Strophe (4) beschreibt sich ein Mann selbst als Totengeist. Der Grund ist: Er wird immer von den Frauen abgelehnt. Frauen sahen Männer, die ihnen Heiratsanträge machten, aus ihrer bestimmten Perspektive, zum Beispiel: Hat er Schweine? Ist er körperlich gesund und kräftig? Ist er fleißig? War das nicht der Fall, lehnten die Frauen solche Männer ab. Aus der Perspektive der Frau sah sich der Mann in diesem Lied wie der Geist eines Toten. Nicht nur er selbst beschreibt sich so, sondern auch seinen Bruder und andere Freunde nennt er Totengeister, weil sie dasselbe Schicksal haben und die Frauen sie nicht heiraten wollen. Da die Yali die Vorstellung haben, dass Verstorbene als Baumkängurus im Wald leben, treibt der Wind die Haare dieser Männer in den Wald in Watnamteg. Dort werden sie zu *ngi-ngi-ahun*-Baumkängurus.

Die letzte Strophe (5) beschreibt eine Frau, die von vielen Männern umworben wird, aber sich nicht entscheiden kann, wen sie nehmen sollte. *Ilihig siyelu wahareg, wirihig humane wahareg*. ‚Der Orkan (*siyelu*) kommt von oben herab, der Sturmwind (*humane*) kommt von unten herauf‘. Damit sind die vielen Männer gemeint, die um diese Frau werben. Die dritte Zeile lautet *inggila ut watuken pisa-ruruken* und bedeutet: ‚die Blätter und Zweige schlagen hin und her‘. Gemeint ist allerdings, dass das Herz der Frau schwankt, weil sie sich nicht für einen Mann entscheiden kann. Mit dem *sulahe*-Baum in der vierten Zeile ist die Frau selbst gemeint. Genannt wird in der vierten Zeile auch der Ort, an dem sie lebt, nämlich das Dorf Mimbaham, nördlich von Angguruk im Yahuli-Tal.

Lied Nr. 16: Hunu sini – Trauer- und Klagelieder

Lieder aus Angguruk, aufgeschrieben von Limal Kabag. (Sammlung Siegfried Zöllner)

Ilong aru-e suwe fibe Ilanget aru-e ilanget aru-e suwe yuma ilanget aru-e yinggilik wahasa–o Haluwik Kikani soho owil fu hehekteg yinggilik wahasa – o yu we wa yo yu wi - e	Ein Schwarm dort, ein Schwarm weißer <i>fibe</i> -Vögel, ein Schwarm dort, ein Schwarm dort, ein Schwarm grüner <i>yuma</i> -Vögel, sie lassen sich nieder, am Haluwik-Berg haben sie die Blüten des <i>soho</i> -Baumes gesehen, darum haben sie sich niedergelassen. yu we wa yo yu wi - e
---	---

Dies Lied erzählt davon, dass die Vögel sich zu einem Schwarm sammeln und sich zusammen auf blühenden Bäumen niederlassen. Die *Hunu sini*-Lieder sind Trauerlieder für bestimmte traurige Situationen, die der Sänger erfahren hat. Auch hier greift das Lied eine bestimmte Situation auf. Die beiden Vogelarten *fibe* und *yuma* repräsentieren Menschen. Zwei Gruppen von Menschen haben immer zusammengearbeitet. Nun ist in der einen Gruppe jemand gestorben. Damit endete die bisher gute Zusammenarbeit. Das Lied will die beiden Gruppen an ihre Zusammengehörigkeit erinnern. In der vierten Zeile werden ihre gemeinsamen Aktivitäten mit dem *soho*-Baum assoziiert. Der *soho*-Baum ist ein niedriger Baum. In der Blütsaison kommen viele Vogelarten und setzten sich auf diesen Baum, um die Blüten zu essen. Damit soll symbolisch gesagt werden, dass die verschiedenen Gruppen zusammen gehören und ihre Aktivitäten im Dorf gemeinsam durchführen sollten.

Lied Nr. 17: Hunu sini - Ein Trauer- und Klagelied

Arrangiert von Studenten aus Jayapura: Sammlung: Ibrahim Peyon.

Notation: Johanna Tomettten

(1) Kereg wi ehekon etema o-e Nori-o it laruk lit ehesa o-e Wasa wi ehekon etema o-e Malik-o it laruk lit ehesa o-e Liloho wilip ahesa o-e Usande ambulpul apmane-o Liloho wilip ahesa o-e Lendima ki sahi apmane-o o-e yiyo hae huhu wiye yiwe ha o e	Der <i>kereg</i> -Vogel hat „wi“ gerufen, dort oben auf dem Berg, meine Brüder, als sie gingen, haben sie das gesagt. Der <i>wasa</i> -Vogel hat „wi“ gerufen, dort oben auf dem Berg, Kinder, als sie gingen, haben sie das gesagt. Sie gingen hinaus wie ein Nieselregen unter dem wuchernden <i>usande</i> -Moos am Berg, Sie gingen hinaus wie ein Nieselregen unter den <i>ki-sahi</i> -Bäumen am Berg. O, wir lieben euch...
(2) Wasa suwe o og nenebin o-e Kereg suwe o hondog nenebin o-e lelareg halelareg walawon o-e Tom Wiyet Pohot waling a o Lelareg halelareg walawon Tom puli oweleg luhareg o	<i>Wasa</i> -Vogel, halte uns und trage uns dorthin, <i>kereg</i> -Vogel, geleite uns dorthin, Wir wären gegangen, wir hätten gesehen und wir wären zurückgekehrt, um den Wiyet-Pohot Berg herum. Wir wären gegangen, wir hätten gesehen und wir wären zurückgekehrt, über den Puli-Oweleg Berg hinüber.

yiyo hae huhu wiye
yiwe ha o e

O, wir lieben euch.....

(3) Ip Peyonsi lahesa unggalem o-e
Ap Wayasi lahesa unggalem o-e
hunggalem o hinayen saleheg o-e
Hobuhul Hubuwen waling o-e
hunggalem o hinayen saleheg o-e
yiyo hae huhu wiye
yiwe ha o e

Die Menschen vom Peyon-Klan sind den Weg gegangen,
die Menschen vom Waya-Klan sind den Weg gegangen,
dein Weg ist von Wolken bedeckt,
um den Habuhul-Hubuwen Berg herum.
Dein Weg ist von Wolken bedeckt.
O, wir lieben euch.....
yiwe ha o e

(4) Hobuhul keyahi ele o-e
ki famen uruk pehe - o e
Hobuwen walamu une o-e
Sahi famen uruk pesehe o-e
Nori-o it laruk lit ehesa o -e
Hobuhul Habuwen luhareg
Nori-o it laruk lit ehesa o-e
yiyo hae huhu wiye
yiwe ha o-e

Die Stimme des *keyahi*-Vogels von Hobuhul,
wir dachten sie ruft auf dem *ki*-Baum.
Die Stimme des *Walamu*-Vogel von Habuwen,
wir dachten sie ruft auf dem *sahi*-Baum,
Meine Brüder, sie haben das gesagt, als sie gingen,
über den Hobuhul-Habuwen Berg hinüber.
Meine Brüder, sie haben das gesagt, als sie gingen.
O, wir lieben euch.....
yiwe ha o e

(5) Ip notsi naliluk angge o-e
Ap notsi niraham angge o-e
lilusing wilip ahesa a-o-e
Wiyet Wimpuken inda hilalug o-e
Lilusing wilip ahesa o-e
Pohot huhumen inda hilalug a-o
Lilusing wilip ahesa o-e
yiyo hae huhu wiye
yiwe ha o e

Meine Brüder sind neben mir,
meine Brüder sind neben mir.
Sie sind rufend hinaus geflogen.
Der *wimpuk*-Vogel nahm sein Herz mit,
Sie sind rufend hinaus geflogen.
Der Pohot *huhum*-Vogel nahm sein Herz mit,
sie sind rufend hinaus geflogen.
O, wir lieben euch.....
yiwe ha o e

(6) Peyonsi larusa kere o-e
Piliyam hul etema apmane o-e
Wayasi lahesa kere o-e
Haluwag hul etema apmane o-e
hinahik hul lugo mago o-e
Piliyam hul o Haluwag hul o-e
hinahik hul lugo mago
yiyo hae huhu wiye
yiwe ha o e

Die Menschen vom Peyon-Klan gingen den Weg,
unter dem Piliyam-Wasserfall dort oben,
Die Menschen vom Waya-Klan gingen den Weg,
unter dem Haluwag-Wasserfall dort oben.
Euer Wasserfall fließt und strömt hinunter,
der Piliyam-Haluwag Wasserfall,
euer Wasserfall fließt und strömt hinunter.
O, wir lieben euch.....
yiwe ha o e

(7) Kereg suwe o ip amin o-e
Wasa suwe o ap amin o-e
niraham hut arik walenon o-e
horiyon nit lililon yatukmu o-e
nalilug hut arik walelon o-e
horiyon nit lililon yatukmu o-e
yiyo hae huhu wiye
yiwe ha o-e

Kereg-Vogel, werde wieder ein Mann,
Wasa-Vogel, werde wieder ein Mann.
Du solltest dich neben mich setzen,
wir sind deine Brüder, wir weinen Tränen.
Du solltest dich zu mir setzen,
wir sind deine Brüder, wir weinen Tränen.
O, wir lieben euch.....
yiwe ha o e

Ke-reg wi e-he - kon e - te - ma o - e _____

No - ri - o _____ it la - ruk _____ lit e - he - sa o - e _____

Wa - sa wi e-he - kon e - te - ma o - e _____

Ma - lik - o _____ it la - ruk _____ lit e - he - sa o - e _____

Li - lo - ho wi - lip a - he - sa o - e _____

U - san - de am - bul - pul ap - ma - ne o - e _____

Li - lo - ho wi - lip a - he - sa o - e _____

Len - di - ma _____ ki sa - hi ap - ma - ne o - e _____

Yi - yo ha - e _____ hu - hu wi - yo _____ e _____

Yi - we ha _____ o - e _____ iye ha - he a o _____

Das Lied ist wie schon Lied Nr. 16 ein Trauerlied (*hunu sini*). *Hunu* bedeutet ‚traurig‘. Dies Lied wurde zum ersten Mal in Jayapura gesungen. Einige Studenten arrangierten das Lied, weil damals zwei unserer engsten Verwandten gestorben waren. Einer von ihnen war mein

Bruder (Vetter), Yoel Peyon, der Sohn des Bruders meines Vaters. Nach Abschluss seiner Senior High School nahm ich ihn nach Jayapura mit, und er wohnte mit meinen anderen Brüdern bei mir in meinem Haus in Jayapura. Ich finanzierte seinen Lebensunterhalt und auch die Studiengebühren. Dann schloss er das Studium der Rechtswissenschaften ab. Er war auch ein Aktivist des Nationalkomitees von Westpapua (KNPB). Daher nahm er immer mit anderen jungen Menschen an Demonstrationen gegen die indonesische Besetzung von Westpapua teil. 2012 wurde er mit 20 anderen jungen Männern von den indonesischen Polizisten verhaftet und geschlagen und gefoltert, weil er für die Unabhängigkeit Westpapas demonstriert hatte. Nach drei Monaten starb er an den Folgen der Folter.

Zur gleichen Zeit starb auch mein anderer Verwandter, Abner, der Sohn der Schwester meines Vaters. Meine Eltern hatten ihn seit vielen Jahren adoptiert. Alle Schulgebühren wurden von meinen Eltern und später auch von mir bezahlt. 2009 baute ich eine *Junior High School* (SMP) in meinem Dorf. Abner unterrichtete an dieser Schule. In der gleichen Zeit starben noch drei andere Verwandte, nachdem sie ihr Studium an den Universitäten abgeschlossen hatten. Sie waren Yosep Funangi, Sonny Halerombo und Wanny Aliknoe. Sie waren krank. Wir lebten und arbeiteten immer zusammen, ich habe ihnen Aufgaben gegeben und sie haben diese ausgeführt. Sie waren auch Aktivisten im Kampf für die Unabhängigkeit Westpapas. Wir alle waren sehr, sehr traurig, und wir haben mit anderen Freunden dies Klagelied für sie zusammengestellt, damit wir und unsere Verwandten sich an sie erinnern.

Die erste Strophe (1) erzählt die Reise ihrer Seelen in die Totenwelt. In der ersten und dritten Zeile werden zwei Vogelarten genannt, nämlich *kereg* und *was*. In unserer Kultur werden diese Vögel immer mit den Geistern assoziiert, die die Geister der gerade Verstorbenen in die Totenwelt geleiten. Die Vögel können aber auch als die Verkörperung der Geister der gerade Verstorbenen angesehen werden. In den Bergen erheben diese Vögel ihre Stimmen und rufen. Damit teilen die gerade Verstorbenen ihren Verwandten in den Dörfern mit, dass sie auf dem Weg in die Totenwelt sind. Das ist der Inhalt der Zeilen zwei und vier. In den Zeilen fünf und sieben wird beschrieben, wie diese Reise vonstatten geht, die Geister sind wie Tau und Regen, die spritzen, fließen und dann spurlos verschwinden. Die Zeilen sechs und acht beschreiben, wie der Regen im Wald aus den Blättern der Bäume und dem Moos tröpfelt. Das *ambulpul*-Moos hängt in den kälteren Gebieten in den *ki*- und *sahi*-Bäumen. Aus der Ferne betrachtet glänzen diese Moosarten rot und gelb und erinnern an Feuerflammen. Daher der Name *ambulpul*, was bedeutet: ‚die Flammen lodern‘. Dieser Strophe beschreibt die Reise der Geister, die wie Tau sind, der aus Moos und Blättern der Bäume herabtröpft.

Obwohl die letzten beiden Zeilen Refrain sind, habe ich sie mit „wir lieben euch“ wiedergegeben, weil dieser Refrain Liebe zu den Verstorbenen und tiefe Trauer ausdrückt.

In den Texten der Lieder sind die Vögel, Vogelstimmen, Moos, Bäume, Blätter der Bäume, Tau und Wolken poetische Sprache. Hier findet sich diese Sprache in der ersten Strophe in den Zeilen eins und drei: *kereg wi ehekon etema* und *wasa wi eheson etema*. Die Vogelstimmen und das Flattern der Flügel stehen für die Stimmen der Totengeister. Zeilen sechs und acht sind parallel mit fast gleicher Bedeutung, aber unterschiedlichen Melodien, Metaphern und Assoziationen. Hier versuchen Menschen die Welt der Geister (Seelen) der Verstorbenen zu beschreiben. Damit dies gelingt, machen sie Gebrauch von poetischer Sprache.

Die zweite Strophe (2) beschreibt die Entfernung zwischen Jayapura, der Provinzhauptstadt an der Küste, und dem Bergland, wo unsere Verwandten starben und begraben wurden. Wir, die in Jayapura lebten, konnten nicht an den Begräbnisriten teilnehmen. In der ersten und zweiten Zeile werden der *kereg* und *wasa*-Vogel angesprochen. Die Vögel hätten zu uns kommen sollen und sie hätten uns in die Berge getragen. Die dritte und fünfte Zeile sagen, dass wir dann wie die Vögel oder von den Vögeln getragen ins Bergland geflogen und auch wieder zurückgeflogen wären. Die vierte und sechste Zeile nennen zwei Berge in der Nähe der Heimatdörfer.

Die dritte Strophe (3) beschreibt den Weg, den die Geister (Seelen) der Verstorbenen gehen werden. Die erste und zweite Zeile nennen die Klan-Namen der Verstorbenen. Die dritte und fünfte Zeile sagt, dass ihre Wege von Wolken bedeckt waren. *Hunggalem o hinayen saleheg* bedeutet, ‚dein Weg ist von Wolken verhüllt‘. Die Yali glauben, dass die Seelen der Verstorbenen durch die Flüsse und Berge in die Totenwelt gehen. Ihr Weg ist mit Wolken und Regen verhangen. Wenn jemand im Dorf gestorben war und gleichzeitig die Berge von Wolken verhüllt waren, assoziierte man das mit dem Verstorbenen. Man glaubte, dass die Geister aus der Totenwelt gekommen waren, um die Seele des gerade Verstorbenen zu holen.

In der vierten Strophe (4) werden die Stimmen der Vögel mit den Stimmen der Geister der Toten assoziiert. In den ersten beiden Zeilen werden zwei Vogelarten genannt, nämlich *kiyahi* und *walamu*. Sie leben in den Bergen Hobuhul und Hobuwen. Die beiden Vögel sind sich sehr ähnlich, sie sind eigentlich eine Spezies. Der *kiyahi* ist etwas kleiner als *walamu*. Die Vögel suchen die Nähe der Menschen, leben in der Nähe der Siedlungen, Gärten, Jagdhütten in den Wäldern außerhalb des Dorfes. Wenn sie Menschen sehen, kommen sie in ihre Nähe und grüßen sie. Zur Begrüßung rufen sie ‚*nori-o, nori-o*‘, das bedeutet ‚meine Brüder, meine Brüder‘. Wenn es anfängt zu regnen, rufen sie ‚*sit, sit*‘, das bedeutet ‚Regen, Regen‘. Die zweite und vierte Zeile sagen, dass die Menschen zunächst dachten, die Stimmen der Vögel

kämen von den Bäumen, die Vögel saßen im *ki*- und *sahi*-Baum. Aber die Stimmen waren keine Vogelstimmen, sondern die Stimmen unserer eben verstorbenen Verwandten. Sie wollen uns mit den Vogelstimmen mitteilen, dass sie auf dem Weg in die Welt der Toten sind. Dies wird in der fünften und der siebten Zeile deutlich. Goodale sagte:

“My informants say that sometimes the birds are temberants, ‘deceased spirits’. This would explain the humanlike activities of some of the bird listings, but, of course, other activities are characteristic of birds not of humans” (Goodale 1995: 209).

Was Goodale beobachtet und hier beschrieben hat, findet sich auch in den Strophen eins und vier. Die Vögel grüßen mit ihren Stimmen die Menschen, sie nähern sich ihnen und zeigen menschenähnliches Verhalten. Aber die Vögel sind ein Teil der unsichtbaren Welt der Geister und der Verstorbenen. Daher überbringen sie den Lebenden die Grüße von Verstorbenen und informieren auch über anstehende Todesfälle und geben bestimmte Informationen über etwas, das den Menschen noch verborgen ist. Es besteht also eine enge Verbindung zwischen Vögeln und Menschen. Denn die Vögel können eine Verkörperung der Seele der Menschen sein.

Die fünfte Strophe (5) beschreibt die Zusammengehörigkeit eines Bruders mit seinen jüngeren Brüdern. Die ersten beiden Zeilen erklären, dass die Verwandten immer zusammen leben und zusammen arbeiten, auch wenn sie weit weg vom Heimatdorf und den dort lebenden Verwandten sind. Die räumliche Entfernung ändert nicht die Verbundenheit in allen Aspekten des Lebens. Aber nun sind sie von uns gegangen und haben uns allein zurückgelassen. Die dritte Zeile mit dem Begriff *lilusing* bezeichnet die Stimme des *werene*-Vogels. Wenn ein *werene*-Vogel fliegt, stößt er immer leise und lange Töne aus. In der dritten und fünften Zeile wird angezeigt, wann die Verwandten starben. Sie haben mit leiser Stimme eine Botschaft gegeben als Zeichen, dass sie sterben werden und dass ihre Seele bald ins Reich der Toten fliegt. In der vierten und sechsten Zeile wird erklärt, dass der rote und der schwarze *werene*-Vogel ihre Herzen genommen haben und dass die Vögel sie lieben, und ihre Seelen schließlich in die Totenwelt bringen werden.

Die sechste Strophe (6) beschreibt den Weg, den die Seelen der Verstorbenen durch Flüsse und Wasserfälle gehen müssen. Der Strophe ist ähnlich wie die dritte Strophe oben. Der Unterschied in dieser Strophe ist die Nennung von Flüssen und Wasserfällen. Nach unserer Vorstellung waren Flüsse der Weg, den die Geister gingen, und die Seelen folgten diesem Weg in die Totenwelt. Die ersten beiden Zeilen nennen die Namen der Toten. Die dritte und vierte Zeile nennen die Namen der Wasserfälle von zwei kleinen Flüssen und die Quellen der Flüsse, die sich an einem sakralen Ort befinden. Nach dem Glauben der Yali halten sich die Geister der

Verstorbenen an sakralen Orten auf. Die fünfte und siebte Zeile nennen die Wasserfälle, die tosend herunterstürzen. Die Seelen der Toten folgten den Flüssen und den Wasserfällen und gingen dann zu den sakralen Orten bei den Quellen der Flüsse.

Die siebte Strophe (7) beschreibt mein Gefühl der Einsamkeit im Leben, nachdem meine Verwandten gestorben waren. Die erste und zweite Zeile sprechen den *kereg*- und den *was*-Vogel an. Die Vögel sollen sich wieder in Männer verwandeln. In der dritten und fünften Zeile wird gesagt, dass der *kereg*- und der *was*-Vogel zu mir kommen und sich als meine Verwandten und Freunde neben mich setzen sollten. Sie sind meine Verwandten und Freunde in der Zeit der Trauer. In der vierten und sechsten Zeile wird deutlich, dass die Vögel Freunde sind und helfen, dass das trauernde Herz ruhig wird.

Die Trauerlieder haben drei Bedeutungen. Erstens, die Yali drücken in diesen Liedern ihre Traurigkeit aus, dass sie geliebte Menschen verloren haben. Zweitens, die Lieder können die Seelen der Verstorbenen in die Geisterwelt geleiten, denn die Lieder beschreiben den Weg und die Richtung, die die Seelen gehen sollen. Drittens, mit diesen Liedern werden die Seelen der Verstorbenen getröstet und ermutigt, den Weg zu gehen. Sie sollen beruhigt und zufrieden sein, denn ihre Verwandten begleiten sie mit Tränen und Liedern. Die Seelen sind anfangs noch nicht stark genug, in der Totenwelt zu leben. Sie gebrauchen einige Monate, um sich daran zu gewöhnen. Dabei helfen ihnen die Trauer und das Gedenken der zurückgebliebenen Verwandten.

**Lied Nr. 18: Maniya sini: Ein Lied, gesungen beim Anlegen des Rattan-Ringgürtels.
Ein Lied aus Angguruk, aufgeschrieben von Limal Kabag. (Sammlung Siegfried
Zöllner)**

Ik Seng-o peli e ha rûlûg wîrîg aha o	Der Seng-Fluss, er reißt den <i>peli</i> -Baum stromabwärts,
Ik Ahari-o wali e ha rûlûg wîrîg aha o	Der Ahari-Fluss, er reißt den <i>wali</i> -Baum stromabwärts,
Wîrîg hik oho hûn Uwag weregma	flussabwärts stößt er, wirft er ihn, dorthin wo Uwag wohnt.

Die so genannten *Maniya*-Lieder sind relativ kurz und haben auch keinen langen Refrain wie andere Liedarten. Die *Maniya*-Lieder wurden gesungen, wenn man in guter Stimmung war. Insbesondere war das bei jungen Männern der Fall, wenn sie ihre Körper mit den Rattan-Ringgürteln (*sabiyap*) schmückten. Diese Kleidung ist ein besonderes Merkmal der Yali.

Der Liedtext nennt zwei Flüsse, nämlich den *Seng*- und den *Ahari*-Fluss. Die beiden Flüsse fließen aus den Bergen nach Süden und münden in den Asmat-Fluss im südlichen

Tiefeland. Das Lied sagt, dass diese Flüsse zwei Baumarten an ihre Mündung gespült haben, nämlich den *pele-* und den *wali-*Baum. Dort treffen sie auf einen alten Mann, genannt *Uwag*, wörtlich ‚Knochen‘. Dorthin gingen die Yali von Angguruk und holten in den Wäldern das Rattan, das sie für die neuen Ringgürtel gebrauchten. Die beiden Baumarten im Lied stehen für die Yali-Männer aus Angguruk. In ihren Heimatdörfern wachsen *pele-* und *wali-*Bäume, festes Holz, das hier die Kraft der Männer symbolisiert. Der Satz *hun Uwag weregma* heißt wörtlich ‚der Ort von dem Mann namens Knochen‘. Der Mann wird „Knochen“ genannt, weil er alt ist. Er ist wohl der Besitzer der Wälder, in denen das Rattan wächst. Er ist aber kein Mensch, sondern ein kraftvoller Geist in jener Gegend. Diese Geister schützen den Wald, die Pflanzen und Tiere. Daher ist es für die Yali von Angguruk gefährlich, in jene Gegend zu gehen und das begehrte Rattan zu holen.

Koch schreibt, dass die Angguruk-Männer ins Heluk- und Seng-Tal gingen, um Rattan zu holen.

“Since the man in Pasikni and surrounding villages have to cut the material for their ratan dress in the lower parts of the Seng Valley and since one expedition there usually requires a journey lasting almost two weeks, they are entirely dependent on the hospitality provided by the local people. The Jaxole (Yahuli) Valley people reciprocate lodging, food, and help with the preparation of the ratan by providing similar accommodation and meals when their hosts come for salt and by helping them with the processing”. (Koch1974, S.42-43).

Lied Nr. 19: Tei (Ti) Lieder über Frauen

Ein Lied aus Angguruk, aufgeschrieben von Limal Kabag.

(Sammlung Siegfried Zöllner)

(1) Îl apmû e wenggi îl apma o
 Îl apmû e pangge îl apma o
 Wa î yu e e
 Singange werehen o
 Helem singange werehen o
 Wi yu o yu o yi

Unter dem Astloch, am *wenggi*-Baum unter dem Astloch,
 unter dem Astloch, am *pangge*-Baum unter dem Astloch,
 wa î yu e e,
 dort ist es schwarz,
 ein Ameisennest, dort ist es schwarz.
 Wi yu o yu o yi

(2) Ari ûlûg wilim ke suruk lat nareg anû
 Ari ûlûg fare ke suruk lat nareg anû, wa-yi yu-we
 nûmalik mase reg
 Lûmû wasubag sup îsalûg laruken – o
 Yi yu we yu o yi

Das sagtest du, dann hast du im Gras mit mir geschlafen.
 Das sagtest du, dann hast du im Wald mit mir geschlafen.
 Nun hängt mir das Kind schwer auf der Schulter,
 aber du spuckst vor mir aus und gehst.
 Yi yu we yu o yi

(3) Ilsingen sen naplen
 Onggoliyen sen naplen, wa-yi yu-we
 Ūsamon nabeheh,
 O Angguruk ūsamon nabeheh – o
 Yi yu we yu o yi

In Ilsing hättest du mich fassen sollen.
 In Onggoli hättest du mich fassen sollen.
 Doch am Ort, der tabu ist, hast du’s mir getan.
 In Angguruk, am Ort der tabu ist, hast du’s mir getan.
 Yi yu we yu o yi

(4) Wenda he hamiye lilo lilo kut ingga fene-i-o
 Waya he hamiye lilo lilo suwa ingga fene -i-o
 wa-yi yu-we
 lilo lilo laruken o
 sibiling tahi taho laruken o
 Yi yu we yu o yi

Wenda-Frau, dein Urin tropft auf die *kut*-Blätter.
 Waya-Frau, dein Urin tropft auf die *suwa*-Blätter.
 Ich laufe und spüre die Tropfen,
 ich springe und die Tropfen feuchten mein Bein.
 Yi yu we yu o yi

(8) El a yet eleg wahû wareg – e
 Hom a fum eleg wahû wareg – e wa-yi yu-we
 malikon nît aruma
 Pündeng som tî watukon welahe – o
 Yi yu we yu o yi

Du kommst, wir sehen keine Zuckerrohr-Stecklinge.
 Du kommst ohne Taro-Stecklinge.
 Wir alle Kinder hier,
 wir tanzen nur am Ufer des Pündeng.
 Yi yu we yu o yi

Die *Tei*-Lieder erzählen sehr verschiedene Szenen aus dem Leben der Menschen. Es sind keine Lieder zu ganz speziellen Anlässen. Im Allgemeinen werden diese Lieder von Männern und auch Frauen gesungen. Sie drücken damit Erfahrungen, Ereignisse, Wünsche und Perspektiven für ihr Leben aus. Tatsächlich interessieren sich junge Leute nicht mehr für diese Liederart. Sie sind der Meinung, dass diese Lieder keine Begeisterung hervorrufen. Auch Melodie und Rhythmus dieser Lieder sind langsam, entspannt und ohne Schwung.

Die erste Strophe (1) dieses Liedes beschreibt auf metaphorische Art und Weise die Frauen im Dorf. Mit dem *wenggi/pangge*-Baum sind die Frauen gemeint. *Il apmu/apma* bedeutet wörtlich ‚unter dem Astloch‘, aber hier ist der Unterleib der Frauen gemeint. Die dritte und vierte Zeile erzählt, dass es am Astloch ein schwarzes (*singangge*) Ameisennest gibt. Das Ameisennest (*helem*) beherbergt eine Ameiseart, *nini* genannt. Das Nest befindet sich oft in Astlöchern an Bäumen und erinnert in seiner ovalen Form an die Vagina der Frau. Der Vers stellt in versteckter und doch etwas anzüglich-respektloser Weise die Frauen in den Mittelpunkt.

Die zweite Strophe (2) hat als Hintergrund eine Regel, dass Männer und Frauen keinen sexuellen Verkehr im Wald haben sollten, sondern nur in ihren Häusern. In der Natur gibt es überall heilige Orte, dort ist es unangemessen oder sogar gefährlich, Geschlechtsverkehr zu haben. Kinder, die dort gezeugt werden, sind oft krank oder abnormal, oder sie sterben früh. Diese Umstände werden hier beschrieben. In der ersten und zweiten Zeile wirft eine Frau ihrem Mann vor, dass er im Wald mit ihr geschlafen hat. In der dritten Zeile heißt es dann *numalik mase reg*. Das bedeutet wörtlich ‚mein Kind ist krumm‘, gemeint ist: es ist krank und ungesund. Das ist nach Meinung der Mutter die Folge ihres Geschlechtsverkehrs im Wald. Die vierte Zeile lautet: *lumu wasubag supe isalug laruken* und bedeutet wörtlich: ‚dort spucken sie aus und gehen‘. Das bedeutet: wenn die Menschen sehen, dass das Kind ungesund, klein und mager ist, spucken sie das Kind an, sie verachten es. Denn sie wissen genau, dass der Zustand des Kindes durch das Verhalten der Eltern verursacht wurde, sie haben nicht die Regeln und Verbote

unserer Kultur befolgt. Es gilt als eine soziale Bestrafung für den Verstoß gegen die Regeln in der Gesellschaft.

Die dritte Strophe (3) macht die gleiche Aussage, etwas konkreter durch die Nennung der Ortsnamen. In den Häusern der Dörfer *Ilsing* und *Onggoli* wäre der sexuelle Verkehr erlaubt gewesen. Aber er geschah in Angguruk, einem sakralen Ort. Es gab dort einen Teich und eine Baumgruppe als so genanntes *usama* ‚Tabuplatz‘. Die Strophe beschreibt, dass der Mann und seine Frau dort verkehrt haben.

1988-89 erlebte ich einen Fall in der Familie von Pilemon im Dorf Tiyap, einem kleinen Dorf zwischen Poholanggen und Langam. Pilemon war verheiratet mit einer Frau aus Tanggiyam. Sie lebten in einer Hütte am Ufer des Ambo-Flusses, bearbeiteten dort ihre Gärten und hielten dort auch ihre Schweine. Nicht weit von ihrer Hütte gibt es einen sakralen Ort, der für Menschen tabu ist. Dieser Ort gilt als sakral, weil er eine eigene Geschichte hat: In der Vergangenheit gab es am Ufer des Ambo Flusses ein Dorf mit vielen Bewohnern. In diesem Dorf lebte ein Mann, er war körperlich ungesund, dünn, mager und ein Zwerg. Die Leute beachteten ihn kaum, gaben ihm nur kleine Süßkartoffeln, wenig Taro und andere Nahrung. Wenn sie Schweinefleisch kochten, gaben sie ihm nur sehr wenig Fleisch. Der Mann selbst hatte keine Schweine und Gärten, aber er war der Besitzer des Dorfes und der Region. Er war auch der Besitzer eines sehr sakralen Ortes in der Nähe des Dorfes. In der Fruchtsaison der *hilak*-Pandanus gingen alle Männer in den Wald, im Dorf lebten nur die Frauen und die Kinder. Eines Tages legte der Zwergenmann seinen Tanzschmuck an, nahm eine Trommel und sammelte alle jungen Frauen und Kinder im Dorf. Die Trommel hatte einen besonderen Klang, nämlich: *hobog, hobog, tuluk, tuluk*, was bedeutet: ‚räumt es weg, macht sauber‘. Er führte alle Frauen und Kinder in eine Höhle an dem sakralen Ort. Die Höhle wurde mit einem großen Stein verschlossen. Von der Höhle führte ein Tunnel zu einem schönen Wasserfall, einem sakralen Ort namens *Samaruki hul*. Diese Höhle gilt als ein Ort der Totengeister und als Ort, an dem auch die noch Lebenden später einmal sein werden, denn die Frauen und Kinder sollen dort immer noch existieren. Man nannte diesen Ort *Samaruki usama*.

Pilemon und seine Frau wohnten in ihrer Hütte, arbeiteten in ihren Gärten in der Nähe des sakralen Ortes. Sie hatten oft Geschlechtsverkehr in ihren Gärten. Die Frau wurde schwanger und sie brachte ein ungewöhnliches Baby zur Welt. Es hatte einen sehr kleinen Kopf wie eine Taube, eine Woche später starb es.

Die Frau wurde wieder schwanger und gebar ihr zweites Kind, es war wieder nicht normal. Es hatte zwei Hände wie Vogelflügel, und ein paar Tage später starb das Baby. Pilemon und seine Frau sagten, dass sie oft in Hütten und Gärten in der Nähe des sakralen Ortes sexuell

verkehrten. Dies sei wohl der Grund für die Missgeburten. Doch die Leute sagten der Frau, ein böser Geist hätte die Gestalt ihres Mannes angenommen und mit ihr verkehrt. Der Geist habe meistens die Gestalt eines Vogels, darum seien die Babys teils Mensch, teils Vogel.

Die Familien luden Evangelisten und Gemeinde ins Dorf ein, schlachteten einige Schweine, beteten für die Familie und gaben den Evangelisten ein besonderes Opfer in der Form von Geld für die Arbeit der Kirche. Die Evangelisten kümmerten sich seelsorgerlich um Pilemon und seine Frau. Das Ehepaar zog zurück ins Dorf und lebte mit allen anderen zusammen. Die Frau brachte ihr drittes Kind zur Welt, das Baby war normal und gesund. Die Lieder beschreiben diesen soziokulturellen Kontext der Yali.

Die vierte Strophe (4) sangen die Männer über die Frauen. Sie wollten damit ihre Begeisterung steigern, Begeisterung sowohl im Blick auf bestimmte Aufgaben, aber auch ihre sexuelle Lust. Der Urin der Frauen wird hier genannt, damit wird auf den Geschlechtstrieb angespielt, das Lied soll die Männer stimulieren. Mit *wenda* und *waya* sind die beiden Moieties genannt und an die Grundregel der sozialen Ordnung erinnert. *Kut* bezeichnet eine Süßkartoffelart, *suwa* ist die verkürzte Form von *suwan*, dem Stängelgemüse, wichtiger Teil der täglichen Nahrung (Zeile zwei).

Die letzte Strophe (8) singt eine Frau über ihren Mann. Sie erzählt ihre Situation im Blick auf das Verhalten ihres Mannes. Die erste und zweite Zeile beschreiben, wie unglücklich die Frau nach ihrer Heirat im Dorf ihres Mannes ist. Die beiden Sätze *el a yet eleg* und *hom a fum eleg* haben die gleiche Bedeutung: Wörtlich: ‚kein Zuckerrohr/Taro zu sehen‘. Die Frau hat im Dorf ihres Mannes weder Zuckerrohr noch Taro-Pflanzen gesehen. Dieser Mann hat offensichtlich keine Gärten und Schweine, so dass die Frau keinen Garten bepflanzen kann. Sie ist abhängig von ihren Schwiegereltern, für eine Yali-Frau eine unmögliche Situation. In den folgenden zwei Zeilen wird beschrieben, dass sie am Ufer des Flusses Pondeng sitzt und mit anderen spielt und singt, weil sie keine Gartenarbeit leisten kann, denn ihr Mann besitzt keinen oder bearbeitet keinen Garten. Er ist faul. Sie ist sehr unglücklich, denn andere Frauen arbeiten in ihren Gärten. Das würde sie auch so gern tun.

Lied Nr. 20: Fortsetzung von Nr. 18

Ein Tei/Ti - Lied aus Angguruk, aufgeschrieben von Limal Kabag.

(Sammlung Siegfried Zöllner)

- (11) Uluk humiyen oho hare nahumi hîlalûg
mahayo humiyen oho hare nanggûbak hîlalûg
wa-yi yu-we
ik Emberim som wîrîg atuk lit
salowen yûhere nakolen – o
Yi yu we yu o yi
- Im *uluk*-Gestrüpp wurde mein Penisrohr weggenommen, Bruder.
Im *mahayo*-Gestrüpp, Bruder, wurde meine Wasserflasche
weggenommen.
Den Emberim-Flusslauf flussabwärts gehend
fliegt der *salô*-Vogel, die junge Frau, ich bewundere ihn.
Yi yu we yu o yi
- (12) O re hîk hîk nînda nînaruken – e – o
O re hûp hûp nîrahe nînaruken-e-o wa-yi yu-we
Angguruk pisi aplohok kilit kalat
Yûhûlîg hîk nîsa maniyek
Yi yu we yu o yi
- Der Tag geht zu Ende, wir haben Hunger,
es wird Abend, unser Magen knurrt.
In Angguruk knarrt der Rindenboden in den Häusern,
werft uns die gebackenen Süßkartoffeln zu.
Yi yu we yu o yi
- (15) Ûg waling waling yaho fat tihyon
sili waling waling wiri fat tihyon, wa-yi yu-we
hom yanggîn heriyeg
hîlî nûnggareg heriyeg, heriyeg hahen – o – i
Yi yu we yu o yi
- Um den *ug*-Stein herum habe ich gepflanzt,
um den *sili*-Stein herum habe ich Beete gemacht.
Dort sitzt die *yanggîn*-Knolle,
wie ich mich selbst hingesetzt habe.
Yi yu we yu o yi
- (16) Ît hiyap lema hom yanggîn nenggesa – o
ît hiyap lemu hom puron nenggesa-o wa-yi yu-
we
o helep muhû–o hîm îlawe homo welahe– i – o
Yi yu we yu o yi
- Die Frauen dort oben, sie haben *yanggîn*-Knollen gegessen,
die Frauen dort unten, sie haben *puron* -Knollen gegessen,
Nur wir im Dorf Helep-Muhu, nur wilde Knollen essen wir.
Yi yu we yu o yi
- (17) Tomulmu nowen nunuyug nisahup fuhen
tanggema nowen nunuyug nisahup fuhen
wa-yi yu-we
yu ahun hililihig helelaheg
nin tot seg talug lamihin – o
yi yu we yu o yi
- Ihr werdet unsere Füße nicht im Schlamm sehen,
ihr werdet unsere Füße nicht im Matsch sehen,
den jungen Mann, den mag ich,
geh erst, wenn du es mit mir gemacht hast. (Geschlechtsverkehr)
Yi yu we yu o yi
- (19) Piren angge nowen og hitnin fuhen,
hinahan angge nowen og hitnin fuhen,
Nerek hebe re – yi lamihin – o
nerek hanggembu hilalug lamihin – o
yi yu we yu o yi
- Ich habe keinen zweiten (Penis), drum gebe ich ihn dir nicht,
ich habe keinen dritten, drum gebe ich ihn dir nicht
Meine Schwester, geh wie du bist, geh,
mein Bruder, nimm deinen Penis mit und geh.
Yi yu we yu o yi

In der ersten Strophe (11) wird eine Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau beschrieben. Der Strophe erzählt die folgende Geschichte: Ein Mann geht am Emberim-Fluss flussabwärts (Zeile drei) und trifft dort eine junge Frau (Zeile vier, der *salô*-Vogel steht für die Frau). Vielleicht sucht sie Frösche, denn die Yali-Frauen gehen gern an die Flussläufe und fangen dort Frösche, gekocht oder geröstet sind sie besondere Leckerbissen. Er bewundert die Frau. *Nakol* drückt sowohl Bewunderung aus, aber auch die Angst, denn er versucht diese junge Frau zu vergewaltigen. Doch sie schreit wie der aufgeschreckte Vogel, so dass der Mann davon läuft. Bei der Flucht gerät er in dichtes Gestrüpp (*humi*, Zeilen eins und zwei). Das Gestrüpp

besteht aus dornigen langen Schlingpflanzen, die ihm sein Penisrohr (*nahumi* ‚mein Penisrohr‘) herunter reißen. Die beiden Zeilen sind parallel formuliert. Es werden zwei Arten von Schlingpflanzen genannt (*uluk* und *mahayo*), die ein dichtes Gebüsch bilden und dem Sprecher den Penisköcher herunterreißen. Das Wort *hare* bedeutet wörtlich ‚dein Bruder‘. Damit bezeichnet sich der Sänger selbst, er spricht damit seine Hörer an und will sagen: „Das hat dein Bruder (also ich selbst) erlebt.“

Die folgende Strophe (12) beschreibt die Männer im Männerhaus, nachdem sie gegen Abend (*hup* ‚Abend‘; *hik* ‚dunkel‘) von der Gartenarbeit ins Dorf zurückgekehrt sind. Sie warten darauf, dass ihnen ihre Frauen das Essen bringen. Dabei singen sie oft solche Lieder. Damit zeigen sie an, dass sie hungrig sind (*ninda ninaruken* ‚unser Inneres frisst uns‘ bedeutet ‚unser Magen knurrt‘; Zeilen eins und zwei). Sie bitten ihre Frauen, ihnen die zubereiteten Süßkartoffeln zu bringen (Zeile vier). Wenn die Männer dann an die Tür gehen, um die Süßkartoffeln entgegen zu nehmen – oder wenn sie selbst die Süßkartoffeln am Haus ihrer Frau abholen, knarrt der Fußboden aus *pisi*-Baumrinde (Zeile drei).

Diese Strophe (15) beschreibt ein Taro-Beet, das offenbar sehr fruchtbar ist. In den ersten beiden Zeilen erzählt der Sänger, dass er das Beet um zwei Steine herum angelegt und bepflanzt hat. Die Steine werden *ug* und *sili* genannt. *ug* ist eine schwarze und *sili* ist eine weiße Steinart, eine Art Kalk. In der Nähe dieser Steine ist der Boden fruchtbar, da die Steine den Boden erwärmen. Die dritte und vierte Zeile beschreiben die Fruchtbarkeit dieses Taro-Beetes, denn die Taro-Pflanze setzt sich hin (*heriyeg*) wie ein Mensch, breitbeinig, großartig, dick. *Hom yanggin* ist die Taro-Art. *Hili ninggareg heriyeg hahen* bedeutet ‚wie ich mich selbst hinsetze‘. Es besteht bei den Yali die Vorstellung, dass ein Gartenbesitzer seine eigene Fruchtbarkeit, also seinen festen Körperbau, auf die von ihm gepflanzten Stecklinge überträgt.

Diese Strophe (16) schildert eine Hungerperiode in Helep-Muhu, einem kleinen Dorf in der Nähe von Welarek. In der ersten und zweiten Zeile wird gesagt, dass Leute in den anderen Dörfern schon ausgewachsene Taro-Knollen (*yanggin* und *puron*) essen. Die Helep-Muhu-Bewohner sahen den Rauch aus den Häusern dort drüben aufsteigen und sie hörten auch, dass die Leute dort schon ihre neuen Gärten ernten. „Aber wir im Dorf Helep-Muhu leben nur mit *him ilawe*.“ *Him* und *ilawe* sind wild wachsende Knollenarten, die man in einer Hungerperiode im Wald sammelt.

In der folgenden Strophe (17) geht es wieder um eine Liebesbeziehung. Die Frau singt das Lied und spricht darin den Mann an, mit dem sie eine intime sexuelle Beziehung hatte. In der ersten und zweiten Zeile sagt sie: „Ihr werdet unsere Fußspuren nicht im Schlamm sehen.“ Denn die intime sexuelle Beziehung hinterlässt keine Spuren im Schlamm, anders als jemand,

der durch den Schlamm läuft. Die dritte Zeile *yu ahun hilihig hilaheg* bedeutet ‚den jungen Mann habe ich immer wieder genommen‘, also ‚ich liebe diesen jungen Mann, habe immer Geschlechtsverkehr mit ihm.‘ Das wird auch in der vierten Zeile noch deutlicher. *Nin tot seg talug lamihin* heißt wörtlich: ‚geh erst, wenn wir es noch einmal gemacht haben.‘

In der folgenden Strophe (19) geht es wieder um die sexuelle Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau. Da die Frau den Mann in Zeile drei und vier mit *nerek* anspricht, handelt es sich um ein Paar der gleichen Moiety, also um einen schweren Tabu-Bruch. Das Lied schildert die letzten Worte der beiden, bevor sie sich trennen. Zeile eins und zwei singt der Mann: *piren/hinahan angge nowen og hitnin fuhen* heißt wörtlich: ‚ich kann dir keinen zweiten/keinen dritten geben‘. Er spricht hier von seinem Penis. Er will sagen, ich habe nur einen Penis, hätte ich mehr als einen, würde ich ihn dir geben. Die Frau antwortet: *nerek hebe re lamihin, nerek hanggembu hilalug lamihin* bedeutet wörtlich: ‚Mein Bruder, geh nur, wie du bist. Mein Bruder, nimm deinen kleinen Mann (Penis) mit‘. Der Begriff *henggembu* bedeutet wörtlich ‚dein kleiner Mann‘ und meint damit den Penis des Mannes.

Der Hintergrund dieser Strophe ist eine überall bekannte Geschichte von einem Mann aus Tanggiyam, der nach Salema ging und dort eine junge Frau traf. Die beiden verliebten sich ineinander und hatten auch Geschlechtsverkehr. Allerdings gehörten sie der gleichen Moiety an und mussten sich also wieder trennen, bevor ihr Vergehen bekannt geworden wäre. Die Sänger des *tei* legten ihnen diese Abschiedsworte in den Mund.

Als ich noch in meinem Dorf lebte, hörte ich oft diese Lieder, besonders die Strophen 16, 17 und 19, die besonders gern von einem Evangelisten namens Saul Walilo gesungen wurden. Er erzählte, dass Strophe 17 des Liedes von einer Frau aus Tanggiyam arrangiert und gesungen wurde. Die Frau ist mit einem Mann verheiratet. Allerdings hatte sie mit einem anderen jungen Mann heimlich sexuell verkehrt, ohne dass ihr Mann dies bemerkte. Von Strophe 19 erzählte Saul eine ganz andere Version. Er erzählte, dass ein Mann aus Tanggiyam nach Salema (Sauls eigenes Dorf) kam und dort einige Monate bei einem Bekannten lebte. Er lernte dort eine andere Frau kennen. Sie war verheiratet und hatte Kinder. Aber sie hatten oft heimlich Geschlechtsverkehr miteinander. Als der Mann schließlich nach Tanggiyam zurückkehren wollte, sang sie ein Lied für den Mann.

O yoho tu re Tahuli in atmihin o	Du wirst heute auf den Tahuli-Berg steigen,
O tiya tiya re Yinggiyi hut atmihin e	jetzt wirst du auf dem Yinggiyi-Berg sitzen.
Nerek hebe re lamihin o	Mein Bruder, du kannst ruhig gehen,
Nerek hanggembu hilalug lamihin o	mein Bruder, aber leider nimmst du deinen kleinen Bruder (deinen Penis) mit.

Der Mann antwortete mit einem anderen Lied (andere Version):

Piren angge nowen og hitmin fuhen
hinahan angge nowen og hitmin fuhen
Nerek hilihik hilahek o
hat oho hanggiring hinim wilamuk e.“

Da ich keine zwei habe, kann ich dir nichts geben,
da ich keine drei haben, kann ich dir nichts geben.
Meine Schwester, leider, leider,
du lebst auch mit deinem *kiring*-Kürbis (Vagina).

Saul kannte zwei andere Versionen der Strophen des Liedes, die wohl aus einem anderen Lied in dies Lied eingefügt worden sind.

Lied Nr. 21: Ein Lied aus Panal, überliefert von Palu Peyon

(Sammlung: Ibrahim Peyon)

(1) Wir aruhuk fuhen hili nibam hik lahin u o
War aruhuk fuhen hene nubam pog ambin o
Ya - u - wi e yu - o
nawirik nim wilahi o
henehe nakimbu ninim wilahi - i
wilahi u u yu we
waa iii..

Ich werde nicht sterben, darum spring auf mich,
ich werde nicht sterben, fall auf mich herab,
Ya - u - wi e yu - o
ich bin stark und kräftig,
deine Schwester, wenn ich auch mager bin, lebe ich,
ich lebe, ich lebe.
waa ii

(2) O ketiya tiya Ulusi inala o
o kitiya Hinasi hurala o
Ya - u - wi e yu - o
hakolen hinda angginen u o
Suweyon hinda hakolen
hakolen iii
hakolen uuu yu e
wa iii..

Jetzt werden wir nach Ulusi gehen,
heute werden wir nach Hinasi gehen,
Ya - u - wi e yu - o
Du hast Angst, dein Herz ist schwer,
Suweyon, dein Herz hat Angst,
dein Herz hat Angst,
dein Herz ist besorgt.
waa iii

(3) Wim onlongge sa hawag ulug u
Tog onlongge sa nawag ulug o - e
hune aniyen e hindi aniyen u
aniyen u o
alin salo suwe hune aniyen
aniyen iii
aniyen u u o
way iii..

Der Krieg ist hart, wer soll es sehen?
Der Krieg ist schwer, wen wird er verschlingen?
Deine Stimme ist laut, dein Herz ist stark,
stark ist es,
alin-salo-Vogel, deine Stimme ist stark,
stark ist sie,
stark ist es.
way iii

(4) Siep he tun murin o
Kepno he kirag murin o e
Wandik walilo hiyap
selukmu ilig ahase sa o
inabit nuwog ulug u
sehese - i
sehese - u u o
way iii

Frau vom Siep-Klan, schneide die *tun*-Waldbanane,
Frau vom Kepno-Klan, schneide die *kirak*-Waldbanane,
Frauen vom Wandik- und Walilo-Klan,
sie haben sich in die Ecke des Hauses zurückgezogen,
sie wollten ihre Lebensmittel selbst essen,
sie haben es getan,
sie haben es getan.
way iii

Die erste Strophe dieses Liedes (1) singt eine Frau, sie spricht ihren Mann an, der sie offensichtlich für schwach hält. Mit der ersten und zweiten Zeile fordert sie ihren Mann auf,

sich auf sie zu legen, sie zu umarmen und mit ihr Geschlechtsverkehr zu haben. Sie sagt: „Ich werde nicht sterben.“ In der dritten Zeile betont sie ihr Kraft, in der vierten sagte sie: „Wenn auch mein Körper klein und dünn erscheint, ich bin trotzdem noch stark und meine Energie ist noch intakt.“

Die zweite und dritte Strophe des Liedes (2) und (3) singen ein Mann und eine Frau. Sie leben in einem Dorf zwischen Werenggikma und Welarek, genannt Mohi. Die Frau ist verheiratet mit einem Mann in diesem Dorf. Aber sie hat heimlich sexuellen Verkehr mit einem anderen Mann, der aber auch verheiratet ist. Sie haben sich oft heimlich getroffen, niemand im Dorf hatte davon erfahren. Sie leben noch bis heute in diesem Dorf. Mit dem zweiten Vers (2), den die Frau singt, fordert sie ihren heimlichen Geliebten auf, mit ihr nach Panal zu gehen, um dort gemeinsam zu leben. Der Name des Geliebten ist Suweyon (Zeile vier). In der ersten und zweiten Zeile werden zwei Berge genannt, Ulusi und Hinasi. Sie liegen zwischen Mohi und Werenggikma, auf dem Weg nach Panal, den die beiden gehen wollen. Doch in der dritten und vierten Zeile wirft die Frau ihrem Geliebten Suweyon vor, dass er Angst hat, das Risiko einer Flucht in ein fremdes Dorf auf sich zu nehmen.

Die dritte Strophe (3) wird von Suweyon als Antwort auf das Lied seiner Geliebten gesungen. Suweyon fürchtet einen Krieg. Er fürchtet, dass die Flucht der beiden zu einem schweren Konflikt wird (Zeile eins und zwei). In Zeile drei und vier wird die laute Stimme des *alin-salo*-Vogels genannt. Der Vogel steht für die Frau, die ihn zur Flucht mit lauter Stimme zwingen will. Aber Suweyon will nicht.

Das Lied beschreibt etwas, das häufig in der Gesellschaft vorkommt. Es entsteht eine Liebesbeziehung zwischen einem verheirateten Mann und einer verheirateten Frau, die beiden werden sich einig und gehen in ein anderes Dorf. Das führt sehr oft zum Krieg. Es gibt Verletzte, manchmal auch Tote. Am Ende muss der Mann, der die Frau heiraten wollte, bezahlen, da er den Konflikt verursacht hat.

Die letzte Strophe (4) beschreibt eine Hungerperiode in einem Dorf im Apahapsili-Gebiet. Das Lied sang ein junger Mann von Walilo-Klan, der damals noch nicht verheiratet war. Im Dorf gab es eine schwere Hungerperiode, die Leute hatten nichts mehr in ihren Gärten. Eines Tages ging dieser junge Mann in den Garten und arbeitete dort einige Tage. Seine Schwestern konnten ihm nichts zu essen bringen. Am dritten Tag hatte er Hunger und fand eine große wilde *tun*-Banane und aß sie mit der Schale. Dann saß er in seiner Gartenhütte und sang dies Lied.

Die dritte und vierte Zeile in dieser Strophe erzählt, dass die Walilo- und die Wandik-Frauen sich in die Ecke ihres Hauses zurückgezogen haben, weil sie von ihrem wenigen Essen nichts abgeben wollen. Die ersten beiden Zeilen sagen, dass Frauen vom Kepno- und Siep-Klan

kommen werden und die *tun*-Bananen abschneiden werden. Mit dem Lied will der junge Mann sagen, dass er eine Frau vom Siep oder Kepno-Klan heiraten wird. Das entspricht durchaus der Norm der Heiratsregeln. Der Walilo-Klan und der Kepno-Klan gehören unterschiedlichen Moieties an. Er hat schließlich eine Kepno-Frau aus Yarema, einem Dorf bei Apahapsili, geheiratet.

Lieder wie dieses habe ich sehr oft gehört. Sie wurden im Männerhaus gesungen, und oft haben meine Freunde und ich sie gesungen. Mein Vater hatte für uns Jungen eine eigene Hütte in der Nähe des Männerhauses gebaut, und jeden Abend saßen wir Jungen dort zusammen. Oft sangen wir, bevor wir uns schlafen legten. Manchmal brachten Freunde Lieder aus anderen Dörfern mit, wenn sie dort gewesen waren. Auch wenn wir in den Wald oder an den Fluss gingen, sangen wir. So lernten wir diese Lieder.

Lied Nr. 22: Pik piyu wareg Das getötete Piyu-Baumkänguru

Ein Lied aus Angguruk. Verfasser unbekannt. (Sammlung: Siegfried Zöllner).

Notation: Johanna Tometten.

(1) Pik piyu wareg - hu
solikmu yu-felug - hu
pik suhari wareg - hu
sayegma yu-felug - hu
yanggila wak wambulen - hu
sale sabul yanggila - hu
ha - yi - reg - hu, ha - wu - reg - hu

Das tote *piyu*-Baumkänguru
haben wir in die Ecke der Hütte gelegt,
das tote *suhari*-Baumkänguru
haben wir hinten ins Haus gelegt.
Lasst uns hinab gehen und Blätter holen,
Blätter von Sale-Sabul.
Das ist leicht, das ist leicht (Textrefrain)

(2) Alik sou aheik - hu e
palik-oho anggeyen - ha e
Wunam sou aheik - hu
palik-oho anggeyen - hu
talik taloho hun Ambolabiye - hu
ha-yi-reg hu, ha-wu-reg hu.

Der Alik ist ein großer Fluss,
als wir ihn durchquerten,
der Wunam ist ein großer Fluss,
als wir ihn durchquerten,
doch er fiel zu Boden, der Mann Ambolabiye.
Das ist leicht, das ist leicht (Textrefrain)

(3) Ik Alik paloho
nit nenemu weregman - hu
Ik Wunam paloho
nit nenemu weregman - hu
inggik manggap- turuken
sale sabul meyumen - hu
ha-yi-reg hu, ha-wu-reg hu.

Sie durchquerten den Alik-Fluss,
während wir hier ganz allein waren.
Sie durchquerten den Wunam-Fluss,
während wir hier ganz allein waren.
Sie winkten uns mit der Hand herbei,
wie ein Paradiesvogel von Sale-Sabul ruft.
Das ist leicht, das ist leicht (Textrefrain)

(4) Ambolabiye hahun - hu
hihireg fug - a - o
Amboltak hahun - hu
hihireg fug - abi - e
amu ikma laha - hu
Alik Wunam ikma - hu

Deinen Mann Ambolabiye
habe ich nicht gesehen.
Deinen Mann Amboltak
habe ich nicht gesehen.
Er ist allein zum Fluss herabgegangen,

ha-ye-reg hu ha - wu - reg hu.

(5) Alik sinali a lilog lilog, - hü
Sabul sinali a lilog lilog - hü
ayo og-nesemok
Kumiyen Kasoken - hu
ha-ye-reg hu ha - wu - reg hu.

(6) Kumiyen humalik-te - hu
Kasoken og-utug - hu
Kasoken humalik-te - hu
Kumiyen og-utug - hu
humalik e palimu helemok - hu
Ki palimu sahi palimu - hu
ha-ye-reg hu ha - wu - reg hu.

(7) Ik Alik paloho - hu
lahireg wahireg - o - hu
ik Wunam paloho - hu
lahireg wahireg-o hu
ahun werehon fahet - hu
ahun elehon ulug - hu
ha-yi-reg hu ha - wu-reg - hu

ins Wasser des Alik und des Wunam.
Das ist leicht, das ist leicht (Textrefrain)

Die Bohnen am Ufer des Alik, ihre Saat ist schon trocken.
Die Bohnen am Ufer des Sabul, ihre Saat ist schon trocken.
Gebt mir doch von der Saat,
du Frau Kumiyen, du Frau Kasoken.
Das ist leicht, das ist leicht (Textrefrain)

Kumiyen, dein Kind
hast du der Frau Kasoken gegeben,
Kasoken, dein Kind
hast du der Frau Kumiyen gegeben.
Holt eure Kinder oben vom Baum herab,
sie hängen oben im *ki*-Baum und oben im *sahi*-Baum
Das ist leicht, das ist leicht (Textrefrain)

Den Alik-Fluss durchquerend
ging ich hinüber und kam wieder zurück,
den Wunam-Fluss durchquerend
ging ich und kam wieder zurück,
denn sie hat schon einen Ehemann,
und ich dachte, sie hätte noch keinen.
Das ist leicht, das ist leicht (Textrefrain)

I-yo

A-lik sou a - heik i - yo

pa-lik o-ho lit o - i hu-e

Wu-nam sou a - heik i - yo

pa-lik o-ho lit o - i hu-e

ta - lik ta-lo - ho i - yo

hun Am-bo - la-bi-ye hu-e

ta - lik ta-lo - ho i - yo

yi - yi-o i hu-e

hu - hu - o i hu-e yi - yi-o e

Dies Lied erzählt von einem Krieg zwischen Panggema und Panal, meinem eigenen Dorf im Pondeng-Tal. Wie in Kapitel zwei bereits genannt, gab es langjährige Feindschaft zwischen diesen beiden Dörfern. Eines Tages besuchte Ambolabiye Funangi, ein bedeutender Mann aus Panggema, das Dorf Sali, ein Nachbardorf von Panal. Er schlief dort im Männerhaus bei seinen Bekannten. Am nächsten Tag wollten seine Bekannten mit ihm im Erdofen ein Festessen kochen, und zwar am Rand der Gartengebiete von Sali. Dort gibt es ein kleines Tal genannt Sale-Sabul. Sabul ist der Name des Flusses. Das Tal liegt zwischen Alik- und Pondeng-Fluss. Dort am Sabul-Fluss sollte die Mahlzeit als Zeichen der Freundschaft mit Ambolabiya stattfinden. Doch ein anderer Mann aus Sali ging heimlich nach Panal und informierte die Panal-Leute über diesen Plan. Sofort gingen die Panal-Leute in das Sabul-Tal und töteten Ambolabiye und einige seiner Begleiter aus Panggema. Danach wurde dies Lied gesungen.

In der ersten Strophe (1) werden zwei sakrale Baumkänguruarten (*piyu* und *suhari*) genannt, sie werden mit Ambolabiye assoziiert. Denn Ambolabiya war ein bedeutender Mann und ein Führer im Krieg. Die erste und dritte Zeile in diesem Vers beschreiben den Mord. In der zweiten und vierten Zeile wird gesagt, dass sie die Leichen in eine Ecke in dem Gartengelände gelegt haben. In den Zeilen fünf und sechs wird der Ort genannt und die Vorbereitungen für das Kochen der Leichen. *Yanggila* ist eine wilde Kürbisart und wächst normalerweise an den Rändern der Gärten. Das Lied beschreibt die Praxis des Kannibalismus.

Die zweite Strophe (2) erzählt den Mord an Ambolabiye. Er beschreibt, dass Ambolabiye den großen Alik- und Wunam-Fluss überqueren wollte, dann sprang er am Ufer des Flusses auf und ab und fiel dann zu Boden, nachdem er von Pfeilen getroffen worden war. Wie genannt, die Panal-Leute selbst haben eine leicht variierte Version des Liedes gesungen, nämlich: *Alik su ahik palik oho lit* (,der Alik ist ein großer Fluss, als wir ihn durchquerten...') und *Uwiya su ahik palik oho lit...* Der Flussname Wunam wird durch den Namen Uwiya ersetzt. Der Name Uwiya steht für den Pondeng-Fluss. Die hier wiedergegebene Version des Liedes wurde in Angguruk gesammelt. Dort waren die Leute mit den geographischen Details nicht so vertraut, so wurden Flussnamen ihrer Kenntnis entsprechend eingesetzt oder geändert. Übrigens hieß der Alik-Fluss ursprünglich Suwiya oder Suwi. Er wurde in Alik geändert, weil eine Frau namens Alikon Peyon in dem Fluss ertrunken ist.

In der dritten Strophe (3) wird beschrieben, dass ein Mann aus Sali die Botschaft über die Anwesenheit von Ambolabiye nach Panal brachte. Die Panal-Leute singen hier, dass sie allein waren, gemeint ist wohl, ohne jede böse Absicht (Zeile zwei und vier). Aber da kam ein Sali-Mann über den Alik-Fluss und winkte ihnen mit der Hand, d.h. er brachte ihnen die Nachricht. Der Bote wird hier Paradiesvogel von Sale und Sabul genannt. Man wollte den Namen des Boten im Lied nicht nennen, um ihn nicht zu verraten und damit zu gefährden. Darum singt man von einem Paradiesvogel, der eine wunderbare Botschaft überbringt, so schön und selten wie dieser Vogel: Man kann Ambolabiye problemlos töten.

In der vierten Strophe (4) behaupten die Panal-Leute, dass sie Ambolabiye nicht gesehen haben (Zeilen eins bis vier). Dementsprechend haben sie ihn auch nicht getötet. Er hat sich selbst in den Fluss geworfen, dann hat ihn der Fluss stromabwärts fortgetragen. Diese Strophe ist eine Todesbotschaft an die Panggema-Leute. Darum sagen sie *Ambolabiye hahun* ,dein Mann Ambolabiye' er ist tot (Zeilen eins und drei).

Diese Strophen 2, 3 und 4 dieses Liedes hörte ich oft im Dorf, weil sie immer wieder gesungen wurden. Das Lied war in meinem Dorf arrangiert worden, nachdem sie Ambolabiye getötet hatten. Bei den Tänzen anlässlich von Schweinefesten und auch Weihnachten und bei

der Vorbereitung auf diese Feste tanzten wir zusammen am Abend und in der Nacht, immer sangen wir diese Lieder. Manchmal tanzten wir in zwei Gruppen, Männer und Frauen, und wir tanzten getrennt an verschiedenen Orten. Manchmal tanzten die Frauen nicht mehr, sie sahen dem Tanz der Männer zu. Manchmal kamen die Erwachsenen und tanzten mit Jungen zusammen. Die Jungen tanzten bis Mitternacht und gingen dann schlafen. Männer und Frauen tanzten oft bis 4 Uhr morgens. Wenn wir Jungen Lieder sangen, hörten die Männer zu und korrigierten uns, wenn wir falsch sangen. Sie korrigierten jeden Fehler. Im Pondeng-Tal gibt es zwei Dörfern, nämlich: Panal und Folungsili. Sie arrangierten viele Lieder und stimmten sie aufeinander ab. Sie sangen parallel, und das war sehr schön anzuhören.

Zum Weihnachtsfest versammelten sich alle Dörfer auf dem Missionsposten in Panggema. Von allen Seiten kamen sie tanzend zusammen und tanzten dort. Aber manchmal standen sie nur um uns herum und bewunderten den Tanz der Männer aus Folungsili und Panal. Gerade in diesen beiden Dörfern entstanden immer neue Lieder. Als wir in der Grundschule waren, sangen wir immer, wenn wir zum Beispiel Grass auf dem Schulhof schneiden oder Gärten für die Lehrer machen mussten. Wir entdeckten, dass die Schüler aus den anderen Dörfern wie Sali und Salema kaum noch Lieder kannten.

Die folgenden drei Strophen haben ein anderes Thema, das verbindende Element sind die Flüsse Alik und Sabul. Man besingt in Angguruk, was dort an den Flüssen geschah.

In der fünften Strophe (5) werden zwei junge Frauen aus dem Dorf Sali genannt, Kumiyen und Kasoke. Sie sind noch unverheiratet, mit dem Lied fordern die Männer sie auf zu heiraten. In den ersten drei Zeilen bitten die Männer darum, dass diese Frauen ihnen die bereits trockene Bohnensaat geben. Hier stehen die Bohnen für die beiden Frauen. Wenn die Bohnen hier als trocken bezeichnet werden, bedeutet es, dass die Frauen längst im heiratsfähigen Alter sind und heiraten sollten.

In der sechsten Strophe (6) phantasieren die Männer ein wenig, um die Frauen zur Heirat zur bewegen. Sie wollen sagen, dass es nicht der Kultur entspricht, unverheiratet zu bleiben. Denn auch ein Tausch von Kindern entspricht nicht der Kultur, auch holt man sich Kinder nicht von den Bäumen. In den Liedern drücken sich Beobachtungen der jungen Männer aus, z.B. bestimmte Bewegungen, Verhaltensweisen und Worte, die von den Frauen gesprochen werden. Daraus entstehen dann Lieder. Die Männer singen diese dann bei ihren Arbeiten oder Reisen oder Tanzfesten als Unterhaltung und zur Ermutigung. Diese Strophe kann in besonderer Weise die Phantasie der Männer veranschaulichen.

Die letzte Strophe (7) dieses Liedes wurde von einem Mann namens Andrik Aliknoe gesungen. Er war einige Mal in das Dorf Sali gegangen, um zwei jungen Frauen einen

Heiratsantrag zu machen, aber er wurde höflich abgelehnt, indem ihm gesagt wurde, dass die Frauen schon mit anderen Männern verheiratet waren. Danach kehrte er in sein Dorf zurück und formulierte dies Lied. In den Zeilen dieses Liedes erklärt er, dass er bereits einige Male den Alik-Fluss überquert hat, um die Frauen zu fragen, doch er wurde abgelehnt. Mit dem Lied drückte er seine Enttäuschung aus, weil seine Erwartungen sich nicht erfüllt haben.

F. Sprüche (Gedichte) und Kommentare

In diesem Abschnitt werden vier Sprüche dargestellt, die ich als Gedichte (Poesie) kategorisieren möchte. Die Sprüche eins, zwei und drei (1, 2, 3) wurden bereits publiziert. Zöllner beschreibt sie als Teil der Einführungsriten (Initiation) für Knaben (*wit*) und Männer (*muruwal*). Die deutschen Übersetzungen finden sich bei Zöllner auf den Seiten 106, 107, 132, die Yali-Texte auf Seiten 525 und 528 (Zöllner, 1977). Diese Sprüche werden hier noch einmal aufgenommen, um kulturelle Elemente in ihrer poetischen Sprache zu analysieren. Diese drei Sprüche wurden *usane* ‚sakrale Rede‘ genannt. Sie wurden von einem so genannten *usa ahun* ‚sakraler Mann‘, dem Mann mit der Kenntnis sakraler Riten, rezitiert oder gesungen. Nach Zöllner hatten sie ihren Ort in den Initiationsriten. Sie sollten das Wachstum und die Fruchtbarkeit der Jungen stärken. Den vierten Spruch habe ich selbst notiert, es ist ein so genannter *hal ane* ‚Spruch zur Behandlung einer Krankheit‘. Ein *hal ahun*, ‚Heiler‘, ‚Medizinmann‘ hat ihn gesprochen. Diesen Spruch verdanke ich Meselek. Er war früher als Medizinmann tätig. Diesen Spruch rezitierte er anlässlich der Wiederverheiratung einer Witwe. Der Ritus sollte den Geist des verstorbenen Ehemanns davon abhalten, seiner noch lebenden Frau zu schaden. Diese Sprüche sind Beispiele, die zeigen, welche hintergründigen Vorstellungen und Details in den Liedern und den Gedichten der Yali-Kultur enthalten sind.

Ich habe keine eigenen Erfahrungen, habe nie an einem Initiationsritus teilgenommen, weil ich geboren wurde, als der Missionar schon mehr als 10 Jahre in meiner Heimatregion tätig war und die Menschen bereits die christliche Religion akzeptiert hatten. Alle Riten, die mit der ursprünglichen Religion zusammenhingen, waren aufgegeben. Das letzte Initiationsritual (*muruwal*) in meinem Dorf wurde durchgeführt, als ich etwa zwei Wochen alt war. Meine beiden älteren Brüder nahmen daran teil. Daher kann ich keine eigenen Erfahrungen wiedergeben. Meine Analyse des Textes gründet sich auf Informationen, die ich von meinem Vater und anderen Männern in meinem Dorf gehört habe.

Nr. 1. Spruch zur Stärkung eines Jungen im Ritus

(Sammlung: Siegfried Zöllner, Spruch 10)

1 Yog wurûhû-rohon	1 Er soll keinen Kot ausscheiden,
2 miye si-rûhû-rohon	2 er soll nicht urinieren,
3 abong laroho kukag	3 der Anus soll verschlossen bleiben,
4 keleg ukag	4 er soll sich füllen,
5 unu amag	5 es soll zu Fleisch werden,
6 ahap amag	6 es soll zu Haut werden,
7 sei amag	7 es soll zu Fett werden,
8 hom aru	8 dieser Taro, wenn sie sagen,
9 nungge ahom uruk îsalûg-te	9 was für ein Taro dies ist,
10 hom Ikenam anggen yinggili wahî	10 es ist <i>ikenam</i> -Taro, den ich geknetet habe,
11 Yeli alma wak lahîreg	11 vom Stamm des Yeli habe ich ihn geholt,
12 To alma wak lahîreg	12 vom Stamm des To habe ich ihn geholt,
13 yinggili wahî	13 und knete ihn nun,
14 Palibu anggen	14 Palibu-Taroknollen,
15 Kelende anggen	15 Kelende-Taroknollen,
16 hal nahûnen	16 ich bin ein Mann, der die Formeln kennt,
17 ûsa nahûnen	17 ich bin ein Mann, der die sakralen Dinge kennt,
18 Yeli alma nahûnen	18 ich bin ein Mann, der den Ursprung des Yeli kennt,
19 To alma nahûnen	19 ich bin ein Mann, der den Ursprung des To kennt,
20 Melime alma nahûnen	20 ich bin ein Mann, der den Ursprung Melimes kennt,
21 Mirine alma nahûnen	21 ich bin ein Mann, der den Ursprung Mirines kennt.

Dieser Spruch hat seinen Ort in dem *homanggen*-Ritus, der in vielen Riten wichtiges Kernstück ist (siehe Kapitel Sechs). Bei Zöllner ist er Teil der Knaben-Initiation (*wit paltuk*), meinen Informationen nach hat er seinen Platz auch bei der selten durchgeführten *muruwal*-Initiation für alle Männer. Die *ikenam*-Taroknolle wurde mit Kängurufleisch und Schweinefett vermischt und geknetet, dann aßen die Initiationsteilnehmer ein kleines Stück. Dabei rezitierte ein *usa ahun* diesen Spruch. Sowohl die *ikenam*-Taroknolle wie auch das Känguru, dessen Fleisch gegessen wurde, hatten eine Beziehung zum *Yeli*-Baum, der die Schöpfung symbolisiert. Der Spruch greift zurück auf die *Yeli*-Geschichte. (siehe Schöpfung Seite 39). Die leichte Variierung von immer wiederholten Sätzen ist das typische Kennzeichen der poetischen Sprache.

Zeilen 1 - 2 sind parallel formuliert, es variieren die Worte *yog* ‚Kot‘ und *miye* ‚Urin‘. Die Bedeutung der Zeilen 1 - 7 ist deutlich: Die Nahrung, welche die jungen Initianden aufnehmen, soll nicht schnell und damit wirkungslos ausgeschieden werden, sondern im Körper bleiben und diesem Kraft geben. Die dritte und vierte Zeile ist wieder parallel formuliert. Das wichtige Wort in der dritten Zeile ist *abong* ‚Loch‘, das sich sowohl auf den Anus als auch auf die Penisöffnung bezieht. Das Grundwort in der vierten Zeile ist *keleg*, ‚voll‘, ‚gefüllt‘. Der

Körper soll durch die Nahrungsaufnahme wachsen. Das wird bildhaft in Zeilen 5 - 7 beschrieben. Wo die Nahrung zu Haut, Fleisch und Fett wird, wächst ein Mensch kräftig heran.

In den Zeilen 8 bis 15 werden die Namen der Taroarten und ihre Herkunft beschrieben. Zunächst wird der *ikenam*-Taro erwähnt, eine Taroart, die als wichtig angesehen wird, weil sie mit anderen hier nicht erwähnten Arten (*unahom*, *tonak*, *hilambuken*) von *Yelis* Körper stammen und deshalb im *homanggan*-Ritus verwandt werden müssen. Mit den beiden in Zeilen 14 und 15 genannten Taro-Arten *palipu* und *kelende* könnten auch zwei Baumarten gemeint sein, deren Früchte sehr hart sind. So hart und kräftig soll der Initiand werden.

In den Zeilen 11 und 12 wird der Ursprung der Taroknolle angegeben. Sie stammt vom *Yeli*-Baum. Der Sprecher bringt seine enge Verbindung zum *Yeli*-Baum, also zum Ursprung alles Lebens, dadurch zum Ausdruck, dass er sagt, er habe den Taro selbst von dort geholt, eingewickelt und geknetet. Seine Verbindung zu *Yeli* bekräftigt er noch einmal in den Zeilen 18 bis 21.

In den Zeilen 16 bis 21 betont der Sprecher seine Autorität in religiösen und sakralen Angelegenheiten. Er nennt sich *hal nahunen* ‚ich bin Mediziner‘, und *usa nahunen* ‚ich bin ein sakraler Mann‘. Seine Autorität ist in der Verbindung zu *Yeli* begründet: *Yeli alma nahunen*, ‚ich bin ein Mann, der vom *Yeli*-Baum herkommt‘. Oder: ‚ich bin ein Mann, der am *Yeli*-Baum steht‘. Oder, wie Zöllner übersetzt: ‚Ich bin ein Mann, der den Ursprung des *Yeli* kennt‘. In den folgenden drei Zeilen wird *Yeli* jeweils durch *To*, *Melime* und *Mirine* ersetzt. *To* ist ein Körperteil von *Yeli*. Als der *Yeli*-Baum stürzte, teilte er sich in drei oder mehr Teile, die jeweils auf ihrem Weg nach Westen unterschiedliche Richtungen eingeschlagen haben. Der Sprecher verbindet sich hier mit der Schöpfungsgeschichte und bezieht von dort seine Autorität.

Nr. 2. Spruch zur Förderung des Wachstum

(Sammlung: Siegfried Zöllner, Spruch 12).

1 Holi fen fen lo	1 Der Holi-Vogel zwitschert ``fen fen``,
2 Kereg ya yung-i	2 der Kereg-Vogel singt, ``yung yung``,
3 Pi su su	3 Pi-Zuckerrohr, groß, groß,
4 Ki su su	4 Ki- Zuckerrohr, groß, groß,
5 Peli suk	5 Schössling des Peli-Baumes,
6 Wali suk	6 Schössling der Kasuarine,
7 Ik suk sil sul	7 wachse, wachse,
8 Min mon heik hak	8 tropfe, tropfe,
9 Ki-kululung	9 strecke dich, springe,
10 Hi-hururup	10 flattere wie Vögel,
11 Wi-wising	11 wie der wising-Vogel,
12 Kulu suk	12 Schössling des Kulu-Baum, wachse,

13 Samle suk	13 Schössling des Samle-Baum, wachse,
14 Ili suk	14 Schössling des Ili-Baum, wachse,
15 Puwe suk	15 Schössling des Puwe-Baum, wachse,
16 Kaliye kululung	16 Kaliye-Schlange, schlängele dich,
17 Wese kululung	17 Wese-Schlange, schlängele dich.

Auch dieser Spruch hat seinen Ort im Initiationsritus der Knaben. Er soll das Wachstum der Jungen fördern und sichern. In den 17 Zeilen dieses Spruches werden abwechselnd Vögel, Pflanzen, Flüsse, Bäume und Schlangen genannt. In den parallelen Zeilen 1 und 2 werden die Vogelarten *holi* und *kereg* genannt. Beide Vogelarten gelten als intelligent und lebendig, sie können schnell fliegen. Die Jugendlichen sollen so werden wie diese Vögel.

Auch in den folgenden Zeilen geht es um das Wachstum. In Zeilen 3 und 4 werden Zuckerrohrarten (*pi*, *ki*), genannt, in 5 und 6 schnell wachsende Baumarten (*pele* und *wali*). *Ki* könnte allerdings auch eine Baumart bezeichnen. Da im Initiationsritus *wit* in einem abschließenden Akt ein Zuckerrohr über den Köpfen der Initianden gespalten wird, macht die Nennung von Zuckerrohrarten Sinn. Auch das Zuckerrohr gilt als schnell wachsend.

In den Zeilen 7 und 8 geht es um den Vergleich mit Wasser. Wasser ist lebensnotwendig. Wasser fließt und verändert sich, Bäche werden groß, Wasser tropft. Die Wörter *min mon heik hak* beschreiben, dass die Jungen aufwachsen werden und ihre Körper glänzend und sauber wie Wasser sein werden.

In den Zeilen 9 – 11 geht es um die Agilität, Intelligenz und Beweglichkeit der Jungen. *kululung* bedeutet ‚sich strecken‘, ‚sich winden‘, z.B. von Schlangen (siehe Zeilen 16 und 17) Wieder werden Vogelarten (*wising*) und das Flattern der Vögel (*hururup*) genannt.

In den Zeilen 12 – 15 werden in paralleler Formulierung vier Baumarten genannt. Diese Baumarten sind nicht hart und auch nicht so groß wie die in Zeile 5 und 6 erwähnten. Sie wachsen jedoch schneller und sind fruchtbarer, sie symbolisieren Fruchtbarkeit. Die Erde um diese Bäume herum ist besonders fruchtbar, alles wächst dort sehr gut. Hier wird den Initianden Wohlstand und wirtschaftlicher Reichtum, wie Schweine, Gärten, Tabak usw. zugesprochen.

Die Zeilen 16 und 17 sind wieder parallel formuliert und nennen zwei Schlangen, *kaliye* und *wese*. Die Jungen sollen wachsen und beweglich wie Schlangen sein. Das Besondere an den Schlangen ist, dass sie so schnell verschwinden können. Das ist eine Fähigkeit, die sich die Menschen vor allem im Krieg immer wünschen.

Der Spruch hat keine direkte Beziehung zu der Schöpfungsgeschichte, wenn man vom Motiv des Baumes, das immer an *Yeli* erinnert, absieht. Aber der Spruch verbindet den Menschen sehr eng mit den Manifestationen der Schöpfung, mit der Natur, mit Vögeln, Pflanzen, Schlangen, Bäumen und Flüssen.

Der Spruch enthält einige besondere Elemente der poetischen Sprache: die Verdoppelung, den lautmalerischen Wechsel von Vokalen und die Verdoppelung der Anfangsilbe:

- Verdoppelung: *fen fen, su su, suk suk*
- lautmalerischen Wechsel von Vokalen: *sil sul, min mon, heik hak*
- Verdoppelung der Anfangsilbe: *ya-yung-i, ki-kululung, hi-hururup, wi-wising*

Das sind typische Kennzeichen der poetischen Sprache. Wenn wir Yali Rezitationen mit diesen poetischen Elementen hören, dann trifft uns das und bewegt unsere Herzen emotional.

Nr. 3. Spruch im *murawal*-Ritus zur Festigung der Wurzeln der Initianden.

(Sammlung: Siegfried Zöllner, Spruch 28:

1 Hun Piltin humanggen ki ki	1 Du Mann Piltin, deine Adern, ruhig, fest,
2 Hun Owalog humanggen ki ki	2 du Mann Owolog, deine Adern, ruhig, fest,
3 Hun Hasama humanggen ki ki	3 du Mann Hasama, deine Adern, ruhig, fest,
4 He Iyakil humanggen ki ki	4 du Frau Iyakil, deine Adern, ruhig, fest,
5 Tangge woholam humanggen ki ki	5 Tangge Woholam-Erde, deine Wurzeln, ruhig, fest,
6 Ung humanggen ki ki	6 Ung Baumkänguru, deine Adern, ruhig, fest,
7 Kongkil humanggen ki ki	7 Kongkil deine Adern, ruhig, fest,
8 Pimbik humanggen ki ki	8 Pimbik-Gras, das sie öffneten, deine Wurzeln, ruhig, fest,
9 Ug talamlu humanggen ki ki	9 Ug-Talamlu-Stein, deine Wurzeln, ruhig, fest,
10 Fek wendin humanggen ki ki	10 rote Wendin-Cordyline, deine Wurzeln, ruhig, fest,
11 Hame humanggen ki ki	11 Schilfrohr, deine Wurzeln, ruhig, fest,
12 Suwe humanggen ki ki	12 Vogel, deine Adern ruhig, fest,
13 Kongkil humanggen ki ki	13 "Kongkil", deine Adern ruhig, fest,
14 Pisalma humanggen ki ki	14 "Pisalma", deine Adern ruhig, fest,
15 Uwahu humanggen ki ki	15 "Uwahu", deine Adern ruhig, fest,
16 Hog liru humanggen ki ki	16 Hog-Liru-Baum, deine Wurzeln, ruhig, fest,
17 Palip palak humanggen ki ki	17 Palip-Palak-Schlingpflanze, deine Wurzeln, ruhig, fest,
18 Wisabu humanggen ki ki	18 Wisabu-Stängelgemüse, deine Wurzeln, ruhig, fest,
19 Ki-ru-o seneru-o	19 haltet fest, greift und haltet fest,
20 Hun Mimirungi	20 du Mann Mimirungi,
21 Hun Lalfarungi	21 du Mann Lalfarungi,
22 Mil mil sek sek uruk lamok	22 werde fest, werde fest, werde stark,
23 Pasap lamok	23 wachse wie die Pasap-Banane
24 Tamali yahamok	24 sei gepflanzt wie die Tamali-Banane.

Bei Zöllner hat dieser Spruch seinen Ort im *murawal*, also in dem Initiationsritus, der nur einmal in jeder Generation stattfindet und an dem alle Männer und Jungen teilnehmen, die bisher noch nicht eingeführt waren. (Zöllner 1977: 124 – 141). Der rituelle Akt, bei dem dieser Spruch rezitiert wird, wird *ap kiyap eneptuk* ‚die Männer festigen‘ genannt. (*ki-ruruk* ‚festhalten‘) Eine andere Bezeichnung ist *umanggen yatuk* ‚die Wurzel pflanzen‘. Der Ritus

formt und bildet die Identität der Teilnehmenden, nicht im Sinne einer Individualität, vielmehr ist er ein die Gemeinschaft tief prägendes Ereignis.

Der Spruch besteht in dieser Fassung aus 24 Zeilen, die sich in acht Teile gliedern.

(1) In den Zeilen 1 - 4 werden die Namen von drei Männern (*hun*) und einer Frau (*he*) genannt. Es sind Namen aus den Schöpfungsgeschichten und den Anfängen der Ansiedlung von Menschen. Die hier genannten sind die Begründer der Initiationsriten, sie führten sie zum ersten Mal durch.

(2) In den Zeilen 5 - 7 werden schon *lukuram*-Worte gebraucht. Die Wörter *tangge*, *ung* und *kongkil* sind keine gebräuchlichen Wörter der Yali-Sprache, sondern geheimes Wissen, das hier im Ritus an die nächste Generation weitergegeben wird. Doch jeder Begriff weist auf eine Sache, ein Tier, einen Gegenstand, eine Pflanze hin. Zöllners Informationen zufolge ist mit *tangge* das Land gemeint, in Zeilen 6 und 7 wird auf Baumkänguruarten verwiesen. Immer sollen die Wurzeln (= Adern) befestigt werden. Es geht wirklich um die Grundlage des Lebens. Während des *murawal*-Ritus wurde nur Baumkänguru-Fleisch gegessen. Zu den *lukuram*-Geheimwörtern schreibt Zöllner:

„Das den Initianden beim *murawal* vermittelte Geheimwissen umfasst besondere Namen für Kulturpflanzen, Tiere, Bäume und Gegenstände, mit denen der Yali täglich zu tun hatte“ (Zöllner 1977: 135).

(3) In den Zeilen 8 - 11 geht es um Pflanzen, die in der Vorstellung der Yali – sowohl religiös wie kulturell – eine wichtige Rolle spielen. *Pimbik* ist eine Grasart mit starken Wurzeln, in vielen Märchen zeigt sie den Weg in die Welt der Geister. *Ug talamlu* ist wieder ein *lukuram*-Wort für einen bestimmten Stein, der als ein Splitter *Yelis* angesehen wird. *Fek wendin* ist die rote *wendin*-Cordyline. Die rote Farbe wird manchmal assoziiert mit dem Blut *Yelis*. Diese Pflanze wird normalerweise an Grenzen von Landbesitz gepflanzt. Sie hat tief gehende Wurzeln, die auch abrutschende Erde halten können. Sie wird auch in der Nähe der Häuser gepflanzt, weil sie böse Geister fernhalten kann. *Fek* wird auch in bestimmten Riten verwendet. *Hame* ist ein Schilfrohr, eine wild wachsende Pflanze mit starken Wurzeln, die die Erde festhalten. Dieser gesamte Abschnitt bezieht sich auf Yeli und die Schöpfungsgeschichten.

(4) In den Zeilen 12 - 15 werden zunächst die Vögel (*suwe*) angesprochen, dann folgen drei *lukuram*-Wörter, die Baumkängurus bezeichnen. *Kongkil* und *Pisalma* sind in der Liste bei Zöllner als geheimen Namen von Baumkänguru aufgeführt (Zöllner 1977: 642). *Uwahu* gehört daher wohl auch in diese Reihe. Diese Tierarten haben eine eigene Geschichte, die mit dem Initiationsritus verbunden ist.

(5) In den Zeilen 16 - 18 werden drei Pflanzenarten genannt, *hog*, *palip* und *wisabu*. *Hog* ist ein Baum mit starken Wurzeln, die auch als Wurzeln des *Yeli*-Baums angesehen werden. *Palip* ist eine Schlingpflanze, die überall an den Bäumen hochkriecht. Diese Pflanze hat keine starken Wurzeln wie andere Pflanzen, aber sie rankt sich an den Bäumen hoch. Auch mit der Nennung dieser Pflanze wird der *Yeli*-Baum repräsentiert. *Lin* und *palak* sind wohl auch Geheimnamen (*lukuram*). *Wisabu* soll ein Stängelgemüse sein, *pisabu* erscheint als Geheimname für Stängelgemüse in Zöllners *lukuram*-Liste (Zöllner 1977: 642).

(6) Die Zeile 19 beendet die Aufforderung an die Wurzeln festzuhalten, fest zu bleiben. Sie wiederholt noch einmal: „Haltet!“, „Greift!“ (*ki-ruruk* ‚festhalten‘, *senetuk* ‚fassen‘, ‚greifen‘).

(7) In den Zeilen 20 - 22 werden zwei Namen von Männern genannt. Es gibt eine alte Geschichte, nach der diese beiden Männer sich in Baumkängurus verwandelten, und zwar in das *irik* und das *sawen* Baumkänguru. Das Fell dieser Baumkängurus wurde mit *tihindik*-Holz verbrannt, die Asche wurde mit Schweinefett vermischt und damit die Körper der jungen Männer eingerieben. Die Geschichte begründet einen wichtigen Akt während des *murawal*: Die Initianden werden mit Ruß, Holzkohle und Schweinefett eingerieben, so dass der ganze Körper schwarz ist. So kommen sie dann am letzten Tag aus dem Wald zurück ins Dorf. Auf diese Weise werden sie zu starken und würdevollen Männern.

(8) Die letzten zwei Zeilen (23 – 24) nennen zwei Bananenarten, *pasap* und *tamali*. Es sind kräftige und langlebige Bananenarten. In meinem Dorf gab es solche Bananenstauden, die von meinem Großvater gepflanzt wurden und seither immer neue Triebe hervorbrachten. Sie waren etwa 80 Jahre alt. Es war immer wichtig, diese Bananen zu pflegen, und die Umgebung zu säubern. Diese Bananen werden hier im Spruch mit den jungen Männern assoziiert. Die Initianden, die gerade in den *murawal*-ritus eingeführt wurden, werden wie diese Bananen in ihrem Leben wachsen und sich vermehren.

Auch dieser Spruch hat poetische Form. Die vielen gleich lautenden Wiederholungen (*humanggen ki ki*) erhöhen die Spannung bei den Hörern. Die Auflösung dieser Spannung in Zeile 19 ist der Höhepunkt, der nun direkt auf die Initianden zielt und sie anspricht.

**Nr. 4. Spruch bei der Wiederverheiratung einer Witwe: Gesungen und Erzähler: Meseleg
Peyon aus Werenggikma. (Sammlung: Ibrahim Peyon)**

1 Hun Hereplu hantok	1 Du Mann Hereplu, dein Pfeil,
2 Hun Wareplu hantok	2 du Mann Wereplu, dein Pfeil,
3 Mo lilit fam kilabik waha hantok	3 bei Sonneuntergang, dein Pfeil trat ein,
4 Mo raho fam kilabik waha hantok	4 bei Sonneuntergang, dein Pfeil trat ein,
5 Ilibuk mirun hantok	5 der <i>Mirun</i> -Pfeil vom <i>Ilibuk</i> -Baum,
6 Pumbabi tanggu hantok	6 der <i>Tanggu</i> -Pfeil von <i>Pumbabi</i> -Baum,
7 Ambulu libi-lebe elma kilabik wahayon	7 unter der zuckenden Klitoris, sein Pfeil trat ein,
8 Ambulu hal-hale elma kilabik waha-ya	8 unter der zuckenden Klitoris, sein Pfeil trat ein,
9 Simel kem abma silibin tehon	9 sein Pfeil steckt unter dem <i>Simel</i> -Grasrock,
10 Tahanggem apma silibin tehon	10 sein Pfeil steckt unter dem <i>Tahanggem</i> -Grasrock,
11 Meli libi lebe elma wereg angge	11 unter der zuckenden Menstruation steckt er,
12 Meli kahaleg elma wereg angge	12 unter der zuckenden Menstruation steckt er,
13 Hun Hereplu antok heneri wahi	13 du Mann Hereplu, seinen Pfeil reiße ich aus,
14 Hun Wereplu antok heneri wahi	14 du Mann Wereplu, seinen Pfeil reiße ich aus,
15 Ambulu libi lebe apma wereg angge wilibik ma	15 unter der zuckenden Klitoris, komm und zieh ihn heraus,
16 Ambulu hal-hal le abma wereg angge wilibik ma	16 unter der zuckenden Klitoris, komm und zieh ihn heraus,
17 Meli sul sul nim wilibik ma	17 mit dem Fluss der Menstruation, komm heraus,
18 Hamep tep tep nim wilibik ma	18 mit dem tropfenden Blut, komm heraus,
19 An Yeli alma nahunen i wahi	19 ich bin einer, der den Ursprung des <i>Yeli</i> kennt, sage ich,
20 An To alma nahunen i wahi	20 ich bin einer, der den Ursprung des <i>To</i> kennt, sage ich,
21 An usa nahunen i wahi	21 ich bin ein Mann, der die Formeln kennt, sage ich,
22 An fulu nahunen i wahi	22 ich bin ein Mann, der die Formeln kennt, sage ich,
23 Wilibik ma	23 zieh ihn heraus,
24 Piyalik ma	24 fließe heraus.

Dieser Spruch wurde bei der Wiederverheiratung einer Witwe gesungen. Es war unerheblich, ob der erste Mann an Krankheit gestorben oder getötet worden war. Der Ritus wurde *musan antok henetuk* genannt, ‚den Pfeil heraus ziehen‘. Gemeint ist der Pfeil, den der Geist des verstorbenen Mannes auf seine Frau abgeschossen hat. Erst nach Durchführung dieses Ritus durften die beiden neuen Ehepartner miteinander sprechen, zusammen arbeiten und auch Geschlechtsverkehr miteinander haben. Vorher durfte der Mann das Haus der Witwe nicht betreten, er kam bis an die Tür und die Frau reichte ihm das Essen nach draußen.

Die Yali waren der Auffassung, dass der Geist des toten Mannes seinen idealen Platz in der Vagina seiner Ehefrau hatte. Der Geist wachte über seine Frau und beschützte sie. Wenn sich ein anderer Mann der Frau näherte, sie belästigte oder sexuell mit ihr verkehrte, konnte der Geist ihn ins Unglück stürzen. Daher war dieser Ritus erforderlich. In dem Spruch ist der Pfeil das Symbol für den Penis des Toten. In dichterischer Sprache wird der Geist aufgefordert, die Frau freizugeben.

In den Zeilen 1 und 2 wird der Name des verstorbenen Ehemanns genannt, in poetischer Sprache verdoppelt: *Hereplu*, *Wereplu*. Er wohnt noch in der Vagina seiner Frau. Sein Pfeil ist gefährlich, er solle entfernt werden. Die Zeilen 3 und 4 erzählen, was bei Sonnenuntergang

geschieht: das ist die Stunde der Geister, jetzt sind sie unterwegs mit ihren Pfeilen und schützen die Frau. Jetzt dringt der Geist auch noch einmal mit seinem Pfeil (Penis) in die Vagina der Frau ein. In den Zeilen 5 und 6 werden die Pfeilarten genannt: *mirun* und *tanggu*. Sie wurden aus dem Holz der Bäume *ilibuk* und *pumbabi* hergestellt. Es sind wieder die sakralen Bäume, die mit dem *Yeli*-Baum assoziiert werden.

Das Holz des *ilibuk*-Baums hat noch eine andere Bedeutung. Es war der Stock, den Mädchen bei ihrer ersten Menstruation für den Ritus des „Brückenbauens“ in der Hand hielten und der einen Penis symbolisierte. Zöllner beschreibt diesen Ritus folgendermaßen:

„Am nächsten oder übernächsten Tag, wenn die stärksten Blutungen vorbei waren, fand der Ritus des ‚Brückenbauens‘ statt. Dazu behandelte der Mediziner den Grabstock des Mädchens, indem er ein Bündel mit Schwanzknorpeln (*kîm*) eines Baumkängurus an der Spitze des Stockes befestigte. Hübûlû gab wieder, was er dabei zitierte:

.....
Grabstock aus *libuk*-Holz,
Grabstock aus *suwon*-Holz.

Dann übergab er den Grabstock dem Mädchen, das nun mit den anderen Frauen zusammen das Haus verlassen und in die Gärten gehen konnte. Vor jedem Fluss jedoch, den das Mädchen überqueren wollte, musste es den Grabstock entweder wie eine Brücke quer über das Wasser legen oder hinüberwerfen. Danach erst durfte es den Fluss überqueren. Es geht hier um Realisierung der mythischen Vorstellung von *Yeli*, der Brücken schlug“ (Zöllner 1977: 121)

Die Zeilen 7 - 12 sprechen vom Unterleib der Frau. Zwei Zeilen beschreiben, dass der Pfeil in der Vagina unter der zuckenden Klitoris (*ambulu*) steckt. Weiter wird gesagt, dass er unter dem Grasrock sitzt. *Simel kem* und *tahang kem* sind Binsenarten, aus denen die Grasröcke der Frauen hergestellt werden. Der Pfeil kann auch in der Vagina sitzen.

In den Zeilen 13 – 18 wird der Mediziner aktiv. Er richtet sich noch einmal an den Geist des Verstorbenen, nennt ihn bei seinem Namen, sagt: „Ich bin gekommen, den Pfeil herauszuziehen“, (*antok heneri wahi*). Dann ruft er den Pfeil und wiederholt noch einmal die Positionen des gefährlichen Gegners: „Mit dem Menstruationsblut komm heraus!“

Von Zeile 19 an betont er seine eigene Autorität, die darin begründet liegt, dass er die Anfänge und den Ursprung von *Yeli* kennt, bzw. unter diesem *Yeli*-Baum sitzt. Mit seiner Autorität, die durch *Yeli* und seine Kenntnis über die Ursprünge und Riten begründet ist, befiehlt er dem Pfeil sehr direkt, herauszukommen (Zeile 23 -24).

Die poetische Sprache ist hier der ganz konsequent durchgehaltene Parallelismus Membrorum, der in den letzten kurzen Befehlen (Zeilen 23 – 24) seinen Höhepunkt hat.

G. Generalisierung – Bedeutung - Interpretation

In den Liedern und Gedichten der Yali finden sich vier Aspekte, die immer wieder auftauchen. (1). Bei Liedern und Gedichten sind zwei Zeilen immer parallel formuliert (2). Lieder und Gedichte enthalten Botschaften, die oft versteckt durch Metaphern ausgedrückt werden. Die Botschaften berichten von Ereignissen oder bringen Forderungen, Wünsche und Erwartungen zum Ausdruck. (3). In Liedern und Gedichten zeigt sich das Wissen der Yali über Kultur und Natur. (4). Lieder werden oft spontan aus Anlass bestimmter Ereignisse arrangiert. Jeder dieser Aspekte wird in diesem Abschnitt kurz beschrieben.

1. Parallelismus im Lied und Gedicht

(1) Mindestens zwei Zeilen, oft auch mehr, werden in Liedern und Sprüchen parallel formuliert, ein oder zwei Worte der ersten Zeile werden in der fast identischen zweiten Zeile ersetzt, aber die Bedeutung ist die gleiche. Viele Beispiele finden sich in den Liedern Nr. 18, 19, 20. (2). Manchmal springt die Parallele aus Zeile eins in Zeile drei, während Zeile zwei und vier wieder parallel formuliert sind. Ein Beispiel ist das Lied Nr. 16. (3). Es gibt Ausnahmen. Ein Beispiel dafür ist das Lied Nr. 11. In der Strophe (13) ist die erste Zeile parallel mit der fünften Zeile, die zweite Zeile ist parallel mit der siebten Zeile, und dritte Zeile ist parallel mit der vierten Zeile.

Bei den Sprüchen finden sich zwei Kategorien: (a). Das Beispiel für die erste Kategorie ist Spruch Nr. 1. Die ersten vier Zeilen sind parallel formuliert und haben die gleiche oder ähnliche Bedeutung. Sie nennen Vögel, Baumkängurus oder Ortsnamen. Die folgenden Zeilen sind wieder parallel formuliert, nennen aber andere Elemente. Während in den ersten Zeilen Vögel genannt wurden, nennen die Zeilen fünf bis acht Ortsnamen oder Namen von Menschen. So werden die nächsten Zeilen parallel und regelmäßig bis zum Ende des Gedichts gesungen.

(b). Ein Beispiel für die zweite Kategorie ist Spruch Nr. 2. Hier sind der erste und der zweite Teil parallel formuliert. Der zweite Teil wiederholt die Elemente Tiere und Bäume, die im ersten Teil schon genannt wurden. In diesem Spruch sind die Zeilen 1 und 2 parallel mit den Zeilen 16 und 17, die von Tieren erzählen. Die Zeilen 3, 4, 5 und 6 sind parallel mit den Reihen 12, 13, 14 und 15, in denen Baumarten genannt werden. Hier ist also der zweite Teil eine Wiederholung des ersten.

Im Allgemeinen kann der Parallelismus in Liedern und Gedichten der Yali in vier Kategorien gruppiert werden. (1). Zwei-Zeilen-Lieder von Anfang bis Ende mit den gleichen Worten. (2). Lieder und Gedichte, die zwei oder mehr verschiedene Arten von Tieren, Pflanzen, Orten und Menschen für das gleiche Objekt oder auch für verschiedene Objekte nennen. Dabei haben sich die Form der Wörter und die Struktur des Satzes geändert, aber die Wörter oder Sätze haben die gleiche Bedeutung. (3). Oft steht das Verb am Ende der Zeile. Das entspricht der Struktur der Papua-Sprache (nicht-austronesisch). (4). Viele Zeilen enden mit einem Suffix, z.B. *-on* („derjenige, welcher“) das sich auf Menschen, Orte, Tiere, Pflanzen und Natur beziehen kann.

2. Lieder und Gedichte als versteckte Botschaft

Lieder und Gedichte vermitteln bestimmte, meist versteckte Botschaften an andere. Man sagt die Botschaft nicht mit direkten Worten, sondern übermittelt sie in einem Lied oder Gedicht. Die Gründe für diese Art der Übermittlung einer Botschaft sind Scham, Angst oder Widerwillen. Man vermeidet eine direkte Konfrontation, direkte Ablehnung einer Bitte, Gesichtsverlust. Wenn es um Krieg oder Frieden geht, kann auch der Wunsch nach Geheimhaltung zu dieser Verschlüsselung führen.

Ein typisches und häufiges Beispiel sind Lieder, in denen es um den Tausch von Schweinen geht. Ein Mann möchte sein eigenes Schwein gern mit dem Schwein seines Freundes tauschen. Dennoch zögert er, direkt mit seinem Freund zu sprechen. Bei der Gelegenheit eines Schweinefestes singt er dann ein Lied, in dem er seinen Wunsch zum Ausdruck bringt, so dass sein Freund die Nachricht versteht. Sein Freund antwortet mit einem anderen Lied. Er kann den Wunsch akzeptieren oder ablehnen. Wenn er akzeptiert, dann tauschen sie ihre Schweine während des Festes. Doch ihre Beziehungen hören nicht beim Austausch von Schweinen auf, sondern werden auf mancherlei andere Weise fortgeführt, zum Beispiel durch den Austausch von Nahrungsmitteln, oder sie essen zusammen, arbeiten zusammen im Garten und besuchen einander.

Sehr häufig geht es bei diesen Botschaften auch um Liebe. Ein junger Mann möchte ein Mädchen heiraten, oder ein Mädchen wünscht sich einen bestimmten jungen Mann. Es ist ihnen peinlich, ihre Meinung direkt zu sagen, sie vermitteln dieses Verlangen in einem Lied. Der oder die Angesprochene antwortet mit einem anderen Lied und stimmt zu oder lehnt ab. Ist der junge

Mann oder das junge Mädchen einverstanden, können die beiden Familien nach den Heiratsregeln der Kultur weiter miteinander kommunizieren.

Manchmal geht es um sensible und vertrauliche Botschaften. In diesen Liedern werden Nachrichten über Mord, Selbstmord, Krieg und Frieden weitergegeben. Oft geht es um Dinge, die sehr geheim, sensibel und fundamental sind. Man will die Botschaften nicht direkt übermitteln, weil damit neue Konflikte in der Gesellschaft ausgelöst werden können. Deshalb versteckt man die Botschaft in Liedern, die mit anderen Elementen der Kultur verbunden sind. Der Empfänger soll die Nachrichten verstehen, evtl. den Kontakt mit dem Absender aufnehmen oder selbst nach einer Lösung suchen. In den Liedern werden Ratschläge, Wünsche und Hoffnungen zum Ausdruck gebracht. Die Botschaften in diesen Liedern sind vielfältig und komplex.

3. Lieder und Gedichte als Kompendium des Wissens über Natur und Kultur

In Liedern und Gedichten werden sehr komplexe Aspekte der soziokulturellen und natürlichen Umwelt dargestellt. Sie bewahren das Wissen über Menschen, Geschichte und Mythologie, soziale Verhältnisse, Kultur, Tiere und Pflanzen und Natur und geben dies Wissen an die nächste Generation weiter.

Wie schon gesagt, beweisen die Lieder und Gedichte die hochkomplexe und profunde taxonomische Struktur des Wissens über Menschen, Flora, Fauna und Natur. Zahllose unterschiedliche Namen von Spezies werden genannt, der Parallelismus fordert geradezu heraus, immer neue Namen von Elementen zu nennen. Zum Beispiel nennt das Lied Nr. 1 viele Elemente, Wald, Fluss, Wolke, Wasserfall, Wind, Weg, Missionare / Evangelisten, Licht, Krieg und Frieden. Diese Elemente sind verbunden mit komplexen sozialen, politischen, Kriegs-, Friedens- und Vertrauenselementen. Im Spruch Nr. 2 und in anderen Sprüchen werden Baumarten taxonomisch klassifiziert, in denen eigene Baumarten in einer Art gleich oder ähnlich sind, Beispiel: *ili*, *puwe* und *samle*. Obwohl diese Bäume nur eine Baumart sind, hat jeder Baum sein besonderes Merkmal. Er wurde taxonomisch klassifiziert und erhielt seinen eigenen Namen. Diese verschiedenen Arten werden in einem Satz zusammengefasst und bilden eine Nachricht, die an andere weitergegeben wird. Die Klassifizierung und Interpretation der soziokulturellen Bedeutungen, die in diesen Liedern beschrieben werden, veranschaulichen die Komplexität des Wissens.

Lieder und Gedichte können ein Kompendium des Wissens genannt werden, weil sie viele Aspekte der sozialen Kultur, Tiere, Pflanzen und Natur nennen. Die Klassifizierung und Komplexität von Elementen bilden auch menschliche Wissenssysteme auf der Ebene ihrer Wahrnehmung über die kulturelle und natürliche Umwelt der Menschen, zum Beispiel in dem Spruch Nr. 4. Hier wird das Wissen über die weiblichen Geschlechtsorgane beschrieben, die mit Geistern und anderen Elementen verbunden sind. Der Spruch belegt das komplexe Wissen der Menschen über seine Organe, über Kulturen, Pflanzen, Tiere und Natur.

4. Lieder im soziokulturellen und umweltbezogenen Kontext

Viele Lieder und Gedichte stehen in soziokulturellen und umweltbezogenen Kontexten, die von den Yali in ihrem Leben gesehen, gehört, gefühlt und erfahren werden. Diese Aspekte von Gefühl, Erfahrung und Wissen werden in Worten und Sätzen beschrieben und dann in einer Liedform gesungen. Die Lieder und Gedichte beschreiben den Kontext, in dem die Verfasser, die Sänger oder Sprecher leben. Es ist das Alltagsleben der Yali.

Die Kontexte geben die kognitiven Strukturen und ihre Wissenssysteme über die soziale Kultur und ihre natürliche Umwelt vor. Diese werden von den Verfassern genutzt, um mit Kreativität Lieder zu arrangieren. In bestimmten Kontexten arrangierten sie spontan Lieder, um etwas zu erzählen, die Natur zu beschreiben, ihre Gefühle und Ideen auszudrücken. Im Allgemeinen gibt es drei Kontexte, die sie ermutigen, spontan neue Lieder und Gedichte zu arrangieren.

Erstens, der sozio-politische Kontext. In den Tänzen und Liedern aus Anlass eines Schweinefestes werden viele Lieder spontan arrangiert, um das Fest zu beschreiben. Sie beziehen sich auf die Schweine, auf das Fest: die Tänzer, die ja gleichzeitig die Sänger sind, loben ihre Führer, die das Fest organisiert und ermöglicht haben. Wenn es Besuche hochrangiger Gäste gibt, Missionare oder Regierungsvertreter, werden spontan Lieder für diese Gäste angestimmt. Bei diesen spontanen komponierten Liedern gibt es zwei Kategorien: (a). Lieder mit positiven Botschaften: die Gäste werden gelobt, weil sie etwas Nützliches für die Gemeinschaft getan haben oder tun. (b). Man komponiert auch Lieder und Gedichte, um die Gäste zu verspotten und zu verärgern. Das geschieht, wenn Regierungsbeamte leere Versprechungen gemacht haben oder etwas anordnen, was nicht gut ist. Auch wenn jemand sich merkwürdig aufführt, verspottet man ihn. Was die Yali hören, sehen, fühlen und erleben, das wird spontan in Liedern und Gedichten dargestellt.

Zweitens, der Kontext ist das Gegenüber von zwei Gruppen – Dorfgruppen oder Klane – und ihr Verhältnis zueinander. Man lobt einander, wirbt umeinander oder fordert sich gegenseitig heraus. Bei Weihnachtsfesten sind oft mehrere Dörfer zusammen. Es kann ein Wettstreit um die besten Tänze oder den besten Tanzschmuck geben. Die Tanzgruppe aus einem Dorf arrangiert spontan ein Lied über die andere Gruppe, dann antwortet diese mit anderen Liedern. Die Lieder werden spontan komponiert und beschreiben die Situation. Zum Beispiel: Einmal sah man einen Mann aus der anderen Gruppe, der etwas lustig und etwas komisch war, sein Tanzschmuck passte nicht zu ihm. Sofort wurden Lieder komponiert, um die Gruppe, zu der dieser Mann gehörte, zu verspotten. Natürlich antwortete die Gegenseite mit einem anderen Lied.

Drittens, Lieder sind häufig Liebeslieder. In vielen Tänzen, bei Weihnachtsfesten und anderen Veranstaltungen oder auch bei der Gartenarbeit sangen die Männer und Frauen oft Liebeslieder. Männer lobten die Frauen und umgekehrt. Die Männer sangen oft Liebeslieder, um ihre Töchter, ihre Schwestern und andere Mädchen in ihrem Dorf zu loben. Sie hatten dabei eine doppelte Absicht: (a). Männer wollen die Mädchen zur Frau nehmen, sie wollen sie für ihren Sohn, ihren jüngeren Bruder und andere Verwandte als Ehefrau gewinnen. (b). Sie loben ihre eigenen Töchter, Schwestern und ihre Frauen, um gute und fleißige Schwiegersöhne oder Schwäger zu gewinnen. Aber es steckte auch Selbstruhm und Eigenlob dahinter. Gerade in diesem Kontext entstanden spontan viele neue Lieder.

Bei diesen Liedern gab es zwei mögliche Formen: Einige Lieder sprechen sehr direkt von der Schönheit der Körper, der Gesichter und vom guten Verhalten der besungenen Personen. Andere Lieder verstecken und verschlüsseln ihre Botschaften: sie singen von der Natur, von Tieren, Pflanzen und Gärten. Sie singen von einem schönen Wasserfall oder von bunten *werene*-Vögeln. Gemeint sind die schönen Mädchen, die man besingen will. So werden Lieder und Gedichte mit einer bestimmten Absicht spontan arrangiert.

KAPITEL SIEBEN

ERKENNTNISSE, ERGEBNISSE UND ZUSAMMENFASSUNG

Diese Dissertation zeichnet ein Bild von mir selbst, von unserem kollektiven Leben, unserer Kultur und Natur. Ich musste und konnte mich daran erinnern, zurückschauen und über unser eigenes Leben und unsere Welt als indigenes Volk sprechen. Meine Kenntnisse über unsere Geschichte, Kultur und Natur beruhen auf all dem, was von Generation zu Generation weitergegeben wurde. Es wurde durch die Interaktion mit unseren Mitmenschen, der spirituellen Welt, mit Tieren, Pflanzen und Natur erlernt. Geschichte, Kultur und Natur sind für uns Quelle der Inspiration und des Wissens. Wir hatten keine formalen Bildungsinstitutionen wie Schulen, Kurse, Universitäten und Bücher als Wissensquelle wie in der modernen Welt. Lebenserfahrungen, praktische und soziale Interaktionen mit den Menschen und der Natur erhalten die Bedeutung von Leben, Ausgeglichenheit, Inspiration und Wissen.

Diese Zusammenfassung ist nicht der Abschluss meiner Darstellung. Für mich ist diese Dissertation der Beginn weiterer Darstellungen unserer Geschichte und unserer Kenntnisse. Ich bin der Meinung, dass ein Indigener, der über sich selbst und seine Kultur spricht, dies niemals abschließen kann. Die Geschichte, die Kultur und Natur entwickeln sich immer weiter und sind ständig im Fluss. Auch wir selbst und unsere eigenen Beziehungen zu den sozialen und natürlichen Umgebungen entwickeln sich weiter, es entstehen neue Erfahrungen und Kenntnisse. Die autoethnographische Beschreibung deckt nur einen kleinen Teil der Wirklichkeit ab. Als Autoethnologe blicke ich zwar zurück, um meine Erfahrungen und mein Wissen aus autoethnographischer Perspektive zu beschreiben. Jedoch habe ich nur einen kleinen Teil meiner Erfahrungen und Kenntnisse meiner Kultur wiedergegeben.

Viele verschiedene praktische Kenntnisse wurden in dieser Dissertation dokumentiert. Sie bilden die Grundlage und Motivation für nachfolgende anthropologische Studien mit neuen Perspektiven. Norman George Dale schreibt:

„Especially, what does what I have learned in practice and writing about practice, bring perspective to other scholarship, to other empathic settlers who have tried, or continue to try to decolonize, and, most importantly, to the main stage of decolonization: the self-determination struggles of Indigenous people and their Nations.“ (Dale 2014: 292).

1. Kolonialisierung des Wissens

Ich spreche von Kolonialisierung des Wissens, wenn nichtindigene Anthropologen in Neuguinea Untersuchungen machen und dann ein Bild von den Papua und ihrer Kultur aus ihrer Perspektive zeichnen, das negative Nuancen hat. Wir empfinden das als diskriminierend, wie ich bereits im Vorwort dargelegt habe. (siehe Vorwort Seiten 18 - 22). Beispiele dafür sind Malinowsky, Margaret Mead und einige andere. In ihren Theorien sprechen sie von Kannibalen, Primitiven, Wilden, Pygmäen, Heiden und benutzen andere Begriffe mit negativer Konnotation. Die Kultur und Religion der Papua werden als primitiv, als Geisterglaube (Animismus) oder Cargo-Cult dargestellt. Solche Anthropologen entwickeln ihre Theorien aus der Perspektive ihrer eigenen Kultur. Heute sind es weniger die Anthropologen, sondern eher die Touristen, die gern ein Bild von primitiven und nackten Papua nach außen tragen in die sensationslüsterne Öffentlichkeit.

„I am using the word "theory" by design. A widespread tendency in the anthropology of the past several decades has consisted in refusing savage thought [la pensee sauvage] the status of a veritable theoretical imagination. What this denial primarily enlightens us about is a certain lack of theoretical imagination on the part of anthropologists.. Anthropology cannot content itself with describing in minute detail "the indigenous point of view" (in the Malinowskian sense) if it is only subsequently going to be gratified to identify, in the best critical tradition, the blind spots in that perspective, and thereby absorb it in the point of view of the observer“ (Castro 2014: 77).

Ethnographische Studien von intellektuellen Indigenen werden oft als ein Teil der Entkolonialisierung des Wissens betrachtet, weil ihre anthropologische Perspektive aus der indigenen Gesellschaft heraus sich unterscheidet von der Perspektive der wissenschaftlichen Erkenntnistheorie (scientific epistemology) oder traditionellen Epistemologie. Dort haben sie bestimmte Aspekte der indigenen Gesellschaft untersucht und eine Analyse entsprechend ihrer eigenen Perspektiven erstellt. Manchmal verstehen sie die miteinander verbundenen Aspekte von indigenen Gesellschaften nicht ganzheitlich und integrativ und ziehen falsche Schlussfolgerungen. Eins meiner Ziele in dieser Dissertation ist nachzuweisen, dass alle Aspekte der Yali-Gesellschaft immer miteinander verbunden sind. Zusammenfassend darf nicht nur ein Aspekt im Vordergrund stehen. Auch im Blick auf die Hypothese des fremden Forschers lassen sich keine Schlussfolgerungen ziehen. Viele Forscher von außerhalb der Gemeinschaft schreiben über Indigene aus der Perspektive ihrer eigenen Hypothesen. Sie sammeln Informationen aus den indigenen Kulturen, um ihre vorab festgelegten Hypothesen zu bestätigen. Solche Forschungen zeigen nicht die kulturelle Basis aus indigener Perspektive. Sie

machen vielmehr die indigene Kultur und Gesellschaft zu einem Objekt, um ihren eigenen Diskurs und ihre Theorien zur Kolonialisierung von Wissen aufzubauen. Butt schrieb die Geschichte von Wyn Sargent im Balim-Tal. In den 1970er Jahren kam die US-Amerikanerin Wyn Sargent in das Balim-Tal und heiratete ganz offiziell den Ubakharok, einen Big Man in der Hubi-Kossay-Allianz. Bei den Hochzeitsfeierlichkeiten wurden 50 oder mehr Schweine geschlachtet, gekocht und verzehrt. Das Fest dauerte eine Woche. Nach zwei Monaten kehrte Sargent nach Amerika zurück. Die Dani sagten, dass dieser Fall von Sargent eine Exploitation ist, wie auch bei anderen Touristen, die nur ihre eigenen Interessen verfolgen. Butt sagte:

„In the several versions of the Dani story I was told, Sargent has been made to look and act like the many tourists who roam the valley. The Dani describe Sargent in the same terms they use to describe tourists--as exploiters. Tourists come with backpacks, want to see and experience a pig feast, want to take photographs and establish a "relationship" with the Dani, and then they want to be free to leave. The relationships are all controlled by the outsider and are ones of unequal reciprocity.“ (Butt 1998: 60).

Auch Rupert Stasch schreibt:

„In the 1990s tourists from Europe, North America, and Japan began visiting Korowai and Kombai lands, to meet and photograph people who fit their stereotypes of primitive humanity (Stasch 2009: 66 und siehe auch Sitat Von Heeschen 2015: 8).

In dem Film *Cannibals and Crampos* lobt ein Tourist mit Namen Bruce einen Javaner namens Supatman, weil er sehr klug sei und das Gelände zwischen den Asmat und den Korowai besser kenne als die einheimische Bevölkerung. Diese Haltung bringt ein Überlegenheitsgefühl der Ausländer zum Ausdruck. In der 7. und 8. Minute des Films sieht man das Erschrecken des Bruces, als er den Korowai-Männern begegnet, die ihren Penis nur mit Blättern bedeckten. Die Kamera hebt das Bild des männlichen Geschlechts der Korowaier besonders hervor. Dies veranschaulicht ihre Ansichten über primitive und kannibalische Gesellschaften, wie schon der Titel des Films sagt. Die Korowai-Leute haben die Einstellung dieser und anderer Touristen bereits verstanden, daher weigern sie sich, den Fremden die Hände zu schütteln. In der Kultur vieler Papua-Völker bedeutet die Verweigerung eines Händedrucks eine Ablehnung des Gegenübers. Sie sehen in ihm jemand, der ihr Leben stört oder verdächtigen ihn gar als Dieb. Dieser Tourist zwang sich jedoch selbst zum Händedruck und versteckte seine negative Einstellung gegenüber diesen „Primitiven“. Bruce sagte: “I’m very happy, thank you very much for coming here this morning”. Doch in der 16. Minute des Films vertrieb ein Korowai

schließlich Bruce und seine Gruppe aus seinem Jagdrevier. (*Cannibals and Crampos* - selected Scenes. youtube).

Die Korowai-Leute haben die Touristen nicht eingeladen und die Touristen brachten ihnen keine Vorteile. Sie kamen nur aus eigenen Interessen, nämlich Gewinn mit ihren Filmen, Fotos und Büchern zu machen. Sie wollen von unserem Leben und unseren Kulturen profitieren. Der Film *Cannibals and Crampos* stellt die Papua als exotische Kannibalen dar und soll bei den Zuschauern Angst und Grauen erwecken. Das können wir nur als Diskriminierung und Rassismus ansehen. Aber Bruce und seine Gruppe werden nicht getötet und ihr Fleisch wird nicht von den Kannibalen gegessen. Hier muss ich fragen: Wer ist Kannibale in dieser modernen Welt? Wer produziert hier immer Kannibalen? Werden die Kannibalen nur in den Köpfen dieser Touristen in Form von Filmen, Büchern und Massenmedien produziert? Diese Konstruktion kritisierte Heeschen, wie folgt:

“Von der sensationslüsternen Meldung, dass ‚ein letzter Kannibalen-Stamm‘ entdeckt sei, über den diskreten Hinweis, dass, wenn man das spurlose Verschwinden von Kriegerern erklären will, auch auf Fälle von Kannibalismus zu verweisen sei, bis hin zu dem den Verkauf fördernden Titel ‚Unter Kannibalen. Eine Philosophin im Urwald von Westpapua‘ – es besteht offenbar ein Bedürfnis, um nicht zu sagen, ein Trieb, sich den exotischen Fremden nicht als Menschen, sondern als Menschenfresser vorzustellen.“ (Heeschen et al. 2015: 8).

Aus dieser Perspektive werden Erkenntnistheorien, Theorien und Methoden zu einem Wissenssystem aufgebaut. Es werden die Daten von indigenen Gesellschaften gesammelt, um die Interessen dieser Forscher zu unterstützen. Auf diese Weise verfügen sie über ein Wissenssystem, mit Hilfe dessen sie die indigenen Völker strukturiert und systematisch erobern und kontrollieren. Indigene Völker werden ermutigt, sich diesen Systemen durch akademische Ausbildung, Forschungseinrichtungen, politische und staatliche Systeme und Medien zu unterwerfen. Die Theorien und Methoden wie Strukturalismus und Funktionalismus sind zwei Beispiele solcher Kräfte, die die Grundlage von Machtorganisationen und -systemen bilden. Diese Theorien legitimieren die Strukturen und Funktionen der Macht, die durch koloniale, kapitalistische und liberale Machtsysteme und durch den Bau von Maschinen, Strukturen und Infrastruktur ausgeübt werden. Auf diese Weise erfolgt neben der physischen auch eine geistige Kolonialisierung.

Indem sie das Wissen organisieren, verdrängen sie indigenes Wissen, Methoden, Disziplin und zerstören gleichzeitig alternatives Wissen, das außerhalb ihrer Zone aufgebaut wurde. Gleichzeitig übernehmen sie das, was für die Gestaltung ihrer eigenen Interessen als

nützlich erachtet wird. Die Kombination von Naturwissenschaft und Variationen unter den Menschen wird zu einer Ersatztheorie, damit rassistische Theorien wieder aufleben können. Indem Gruppen von Menschen in bestimmte Ebenen kategorisiert werden, werden Strukturen von Minderwertigkeit und Überlegenheit geschaffen. Diese erkenntnistheoretischen Einstellungen werden zum Beispiel durch die Theorie des Evolutionismus und des Diffusionismus repräsentiert.

Diskriminierung und Rassismus gegenüber den Papua wurden vor allem von den evolutionistischen Anthropologen aus Europa entwickelt. Beispiele dafür sind Julien-Joseph Virey, Crawford, Wilson Earl und Wallace. Bronwen Douglas und Chris Ballard beschreiben die Ansichten dieser evolutionistischen Anthropologen und ihren rassistischen und diskriminierenden Äußerungen gegenüber den Papua und Melanesiern im Allgemeinen. Ein Beispiel, Julien-Joseph Virey sagte:

„... 'white European race' as 'superior to all the others in physical and moral qualities' and positioned it 'at the head of the human genus', as 'no longer a simple animal'; he maligned the 'blackish' 'Papuan' of New Guinea, 'Australasia', and New Caledonia as being of characteristically 'diminished occipital capacity', 'the ugliest of men and the closest to the orang-outangs', while conceding that the latter 'belong to another genus' (Douglas and Ballard 2008: 50).

Die Papua sind Menschen, die bis heute sehr stark unter diskriminativen Bezeichnungen, Kannibalismus-Vorwürfen und verschiedenen Diskriminierungen bis zum Genozid-Vorwurf leiden. Das Etikett der rassistischen Diskriminierung, das von Europäern der Vergangenheit konstruiert wurde, wird jetzt von den Indonesiern weiter verwendet. Das Schicksal des papuanischen Volkes wurde auch von Amerika, den Niederlanden, Indonesien und den Vereinten Nationen wegen unseres natürlichen Reichtums und wegen der euro-amerikanischen Interessen im Kalten Krieg geopfert. Indonesien kaufte Waffen aus der Sowjetunion, um die Niederländer aus Papua zu vertreiben. Dann drohte es Amerika und dem Westen, dass Indonesien dem Ostblock beitreten würde, wenn Papua nicht „an Indonesien zurückgegeben würde.“ Damit wären die Interessen des Westens und Amerikas im Pazifik bedroht gewesen. Schließlich wurden die als Untermenschen bezeichneten Papuas von Amerika, den Niederlanden und den Vereinten Nationen an Indonesien „verkauft“. (Saltford 2004; Drooglever 2010; Peyon 2009; Pigay 2001).

Heute sprechen manche von einem Genozid Indonesiens an den Papua. Auch das entspricht den Interessen Amerikas und anderer Länder, denn sie liefern Waffen an Indonesien, so zum Beispiel Amerika (die USA), Großbritannien, die Niederlande, Australien und

Neuseeland. Sie bilden auch Militär und Polizei aus und trainieren Elitetruppen. So wurde zum Beispiel das berühmte Detachment 88 von Australien ausgebildet. Indonesien setzt diese Kräfte auch gegen die Papua ein. (siehe: Osborne 1985; AHRC and ICP 2013; Kirksey and Harsono 2007; Brundige, Elizabeth etc. 2004; Wing und King 2005). Ballard schreibt in seiner Zusammenfassung:

„Papuan nationalists in the Indonesian half of New Guinea, long subject to racist discrimination under Dutch colonial and later Indonesian rule, themselves repeat the distinctions advanced by Crawford, Earl, and Wallace when they insist on dichotomizing black-skinned, curly-headed Papuans and their straight-haired Indonesian Malay opponents“ (Ballard 2008: 343).

Wie schon oben erwähnt, verglich Marshall Sahlins polynesische und melanesische Typen von Politik. Dabei behauptet er, dass der Politik-Typ von Polynesien entwickelter und intelligenter sei als der von Melanesien (Sahlins 1963: 280-290). Das ist eine ungerechtfertigte und diskriminierende Herabsetzung der Melanesier.

Indigene Kulturen und indigenes Wissen erfahren oft Diskriminierung und werden von Wissenschaftlern nicht erkenntnistheoretisch gewertet und in der akademischen Welt nicht anerkannt. Die diskriminierende Haltung zeigt sich in der Benennung und in der Sprache, zum Beispiel „primitive“ Gesellschaften und Kulturen, „heidnische“ Religionen, „Götzenanbeter“. Die Geschichte, Überzeugungen und Religionen indigener Gemeinschaften werden als Mythen und Phantasien kategorisiert. Stattdessen werden die Geschichte und die so genannten „Hoch“religionen als moderne Religionen bezeichnet, sie werden institutionalisiert und den indigenen Gesellschaften aufgezwungen.

„The stigma of New Guinea arises from comparative anthropology, the specialty of which is the component of human civilization labeled as "primitive" and connoting multiple levels of history, economy, polity, religion, psychiatry, and so on. It is the Western psychological frame of reference to maintain a mirror image of itself projected as the Other, a lesser and simpler person, in order to define itself as "better"“ (Iamo 1992: 76).

Die indigenen Gesellschaften des Pazifiks haben einander selbst früher nie rassistisch diskriminiert. Wir leben in gegenseitigem Respekt miteinander und schützen unser Land und unsere Gebiete. Wir sehen einander als Mitmenschen auf gleicher Ebene.

2. Indigene versus wissenschaftliche Erkenntnistheorie

Die Wissensmethode aus unserer Perspektive der indigenen Gesellschaft bezieht unsere Gefühle in die wissenschaftliche Analyse ein. Unsere Wissenschaft kann Gefühle nicht beiseite lassen, weil die guten Gefühle die Objektivität und Subjektivität unseres Wissens bestimmen und soziale und kulturelle Probleme in unserer Gesellschaft analysieren können. Gefühle können Elemente in unserer Kultur, Beziehungen zwischen Menschen, menschliche Beziehungen zur Natur, menschliche Beziehungen zu Vorfahren und menschliche Beziehungen zur Totenwelt verbinden. Das ist die Art und Weise, wie wir Naturphänomene analysieren und soziale Krisen in der Gesellschaft wie Unglück und Tod (siehe Kapitel zwei Abschnitt E. Krankheit in der Familie Seite 67) überwinden. Das sind unsere Methoden zum Umgang mit diesen Problemen (siehe Märchen Nr. 15 Seite 280 und Nr. 16 Seite 287). Diese Märchen veranschaulichen Methoden zur Beobachtung und Analyse von Phänomenen und Prozessen zur Bewältigung von Problemen aus der Perspektive der indigenen Gesellschaft.

Solche Methoden zur Beobachtung und Analyse von Phänomenen und Methoden des Umgangs mit den Methoden unterscheiden sich sehr von den wissenschaftlichen Methoden der euro-amerikanischen Wissenschaft, die eher auf objektiven Methoden beruhen und als vernünftig oder logisch betrachtet werden. Mit den Unterschieden dieser Perspektiven sind die Wege der Analyse der soziokulturellen Phänomene der Indigenen und der wissenschaftlichen Erkenntnistheorie sehr unterschiedlich und widersprüchlich. Zum Beispiel stufen euro-amerikanische Wissenschaftler die Schöpfungsgeschichten der Indigenen oft als Mythen ein und verkennen, dass es sich um die Grundlage ihrer Religion, um die Basis ihres Lebens, ihrer Existenz handelt. Im Gegenteil: Indigene sehen die Schöpfungs- und Religionsgeschichte in ihrer Kultur als Religion, genauso wie andere Religionen der Welt, Beispiel das Christentum, der Islam und der Hinduismus.

Daher beschreiben die Kapitel zwei und fünf dieser Dissertation die Geschichte der Yali, insbesondere die Geschichte meines Klans, nicht als Mythen, sondern als Geschichte (Historie) auf der Basis der Schöpfungsgeschichten. Wenn wir die Geschichten der Bibel des Alten Testaments lesen, finden wir viele mythologische und unvernünftige Elemente. Wie können die Erde, die Menschen, Pflanzen und Tiere in nur sechs Tage erschaffen werden? Wer schrieb damals die Geschichte der Schöpfung? Damals existierten nur Gott, Adam und Eva. Wie hat Moses die zehn Plagen gemacht und das Meer in zwei geteilt? Wie ist es möglich, das Essen vom Himmel fallen zu lassen? Diese Fragen sind logisch und es lohnt sich, nach wissenschaftlichen Beweisen zu fragen, wenn die modernen Religionen keine Mythen sind.

Auf dem Hintergrund dieser Fragen ergibt sich kein Unterschied zu den indigenen Kulturen hinsichtlich von Geschichte und Religion, die als Mythologie kategorisiert werden; man kann daher nicht die Geschichte, Religion und Kultur aus Israel und Arabien höher einstufen als die indigenen Kulturen. Alle Religionen und ihre Ursprungsgeschichten haben viele Elemente der Mythologie, der Fantasie, aber auch der Realität. Der Grund für die unterschiedliche Bewertung der beiden religiösen Gruppen ist die Form der Überlieferung. Die Gruppe der Indigenen kennt nur mündliche Überlieferung, Judentum, Christentum und Islam haben schriftliche Dokumente ihrer Geschichte und Kultur. Deshalb werden Geschichte und Kultur der indigenen Gemeinde – oft abwertend - als Mythen kategorisiert.

Die Unterschiede hinsichtlich der Perspektiven und des Wissens zwischen indigenen und nicht-indigenen Intellektuellen treten aufgrund der wissenschaftlichen Erkenntnistheorie gegenüber der indigenen hervor. Die wissenschaftliche Erkenntnistheorie ist euro-amerikanisch zentriert als traditionelle Erkenntnistheorie, während die indigene auf den indigenen Gesellschaften basiert. Indigene Erkenntnistheorie wurde als Reaktion auf die wissenschaftliche Erkenntnistheorie geboren und entwickelt. Die wissenschaftliche Erkenntnistheorie wird als Manifestation des Kolonialismus und des Kapitalismus angesehen.

„The epistemic culture of Western civilization, based on the ideas of “knowledge society” has long established foundational principles of epistemic traditions, recognizing science or scientific enquiry as the most trustful source of knowledge. Scientific paradigm of epistemic culture predominantly relies on such concepts as objectivity of approach and acceptability of the results... Indigenous epistemology has emerged as a new epistemic culture out of a necessity to provide indigenous ethnic groups to assert the validity of their own “ways of knowing and being, in resistance to the intensifying hegemony of mainstream epistemology from the metropolitan powers.“ (Ritchie 1923; Gegeo and Watson 2001; in Grincheva 2013: 146-147).

Die ältere Wissenschaft wurde als Teil der Systeme von Kolonialismus, Kapitalismus und Imperialismus gegenüber indigenen Völkern betrachtet. Daher sollten indigene Wissenschaftler einschließlich indigene Anthropologen eine Anthropologie entwickeln, die auf den Prinzipien der Dekolonisierung und einer indigenen Anthropologie basiert. Jones schreibt, dass:

A "native anthropology" that involves theories based on a set of non-Western assumptions and principles. The native anthropologist would look at social phenomena from a point of a view different from traditional anthropology, and the emergence of a native anthropology would be central to the decolonization of the discipline.“ (Jones 1970 in Bañales 2012: 9).

Dieses neue Wissen ist genealogisch abgeleitet von postkolonialen Studien, in denen die Indigenen ihr Wissen dekolonisieren und alternative Wissenschaften entwickeln, um ihre

Existenz wieder zu beleben, indem Weltanschauung, Geschichte, Kunst, Kultur und Sprache verbessert, revitalisiert und analysiert werden und aus der Perspektive der indigenen Völker selbst entwickelt werden.

„Tracing the genealogy of indigenous epistemology in postcolonialism reveals that the indigenous voice was first addressed as nativism, which can be perceived as a form of cultural essentialism, and then as a more nuanced conceptualisation of indigenous worldviews in “indigenous epistemology“ (Haifa S. Alfaisal 2011: 25).

Im Sinne der Dekolonisierung der Anthropologie und des Wissens der Indigenen unterscheidet Thamans die alte Wissensmethode von der indigenen Wissensmethode im Kontext der Entkolonialisierung der Länder im Pazifik wie folgt:

„Our discussions are not exempt from critique because a discourse between western academic researchers and Oceanic peoples does not represent an encounter between equals, and researchers’ cultures often influence what they see or do not see. What we might perceive to constitute Pacific studies (knowledge) therefore constitutes a type of power exercised over those who are “studied” or “known,” and those who produce the discourse (that is, we) have the power to enforce its validity and its scientific status and make it “true.” Your way: objective, analytic, always doubting, the truth, until proof comes, slowly, quietly and it hurts. My way: subjective, gut-feeling like, always sure, of the truth, the proof, is there, waiting and it hurts.“ (Thaman 2003: 3-4).

Offensichtlich widersprechen sich diese beiden Ansichten. Einerseits entwickeln beide Erkenntnistheorien eine Wissenschaft aus beiden Perspektiven (der fremden und der indigenen), sowohl theoretisch als auch zur praktischen Anwendung für die Entwicklung des Menschen. Andererseits ist es notwendig, eine Kombination der Wissenschaft aus beiden Perspektiven des Wissens zu entwickeln. Das soziokulturelle Phänomen verschiedener Gesellschaften konnte nicht nur von einer Erkenntnistheorie überwunden werden, jede Erkenntnistheorie hat ihre Stärken und Schwächen. Beide können sich nicht in ausschließlicher Gegensätzlichkeit gegenüberstehen, sondern sie müssen sich gegenseitig anerkennen und respektieren. Es müssen ausgewogene kombinatorische Systeme entwickelt werden, um verschiedene soziokulturelle Phänomene anzusprechen, die weder durch die eine noch durch die andere Erkenntnistheorie überwunden werden können.

3. Die Yali-Gemeinschaften als Beispiel für indigene Forschung

Autoethnographische Studien werden von den indigenen Intellektuellen erstellt. Sie wollen aus der Indigenenperspektive sich selbst und die soziokulturellen Phänomene ihrer Gemeinschaft beschreiben. Sie wollen darstellen, wie sie selbst ihre eigene Kultur erfahren, sehen, hören und fühlen. Die autoethnographischen Studien können zur Entwicklung von Epistemologie, Theorien und Methoden einer Wissenschaft aus indigener Perspektive beitragen, wie Smith sagte:

„Indigenous peoples have been, in many ways, oppressed by theory. Any consideration of the ways our origins have been examined, our histories recounted, our arts analysed, our cultures dissected, measured, torn apart and distorted back to us will suggest that theories have not looked sympathetically or ethically at us... The development of theories by indigenous scholars which attempt to explain our existence in contemporary society (as opposed to the 'traditional' society constructed under modernism) has only just begun.“ (Smith 1999: 38).

Hier betonte Smith, dass indigene Wissenschaftler ihre indigene Existenz aus ihrer eigenen Perspektive in eine Theorie bringen. Die Existenz von Indigenen, die geprägt ist von ihrer eigenen Geschichte, Kultur, Kunst und Sprache steht im Konflikt und im Widerspruch zu den kolonialen Theorien der Wissenschaftler von außen und ihren Perspektiven. Indigene Wissenschaftler haben die Absicht, zu ihrer eigenen Existenz zurück zu finden, indem sie die kolonialen Theorien verbessern, rekonstruieren oder auch gänzlich widerlegen. Narokobi schrieb dazu:

„Our history did not begin with contact with the Western explorers. Our civilization did not start with the coming of the Christian missionaries. Because we have an ancient civilization, it is important for us to give proper dignity and place to our history. We can only be ourselves if we accept who we are rather than denying our autonomy. Our history did not have the binding effect of the written word. It did not have the wheel to travel distances and it did not have the naked power of the barrel of the gun. Accordingly, our influence was limited. Still, it was lasting human experience. But today, we have the gift of the written word and the privilege of the wheel. We can reflect on our ancient past and the modern life. We can have a responsibility to ourselves and to the world to bring to the world the treasures of our civilization. For far too long we have known ourselves through books written by others.“ (Narokobi 1983: 3-4).

Diese Dissertation ist nicht nur eine autoethnographische Untersuchung meines eigenen Lebens und meiner Erfahrungen, sondern sie beschreibt auch den soziokulturellen Kontext der Yali-Gemeinschaft im Allgemeinen. Andere soziokulturelle Studien ohne die Erfahrungen eines Autoethnographen sind rein ethnographische Studien. In dieser Dissertation werden zwei

Aspekte gleichzeitig nebeneinander dargestellt. Die Kapitel zwei und drei beschreiben meine persönlichen Erfahrungen, sie sollen eine autoethnographische Studie sein. In den andern Kapiteln geht es zwar auch um meine persönlichen Erfahrungen, aber gleichzeitig um die ausführlichen Beschreibungen des sozio-kulturellen Kontextes in meiner Gesellschaft, in dem wir verschiedene sozio-kulturelle Phänomene kollektiv erfahren, gefühlt, gesehen und gehört haben.

Zum Beispiel wird in Kapitel drei ein Verbrechen beschrieben, das von Menschen aus meinem Dorf und anderen Dörfern im Bergland damals erlebt wurde. Solche und ähnliche Fälle erleben andere Dörfer in Papua bis heute. Das in Kapitel drei beschriebene Ereignis ist ein Fall, der die gesellschaftspolitischen Probleme seit der Annexion von Westpapua durch Indonesien 1963 darstellt. Seither ist Westpapua „militärisches Operationsgebiet“ (*Daerah Operasi Militer*) mit geschätzten 100.000 Toten. Seit 56 Jahren leidet Papua unter dieser Situation.

In Kapitel drei beschreibe ich die Realität unseres Lebens als Menschen aus dem Bergland in Jayapura. Wir Studenten in jener Zeit waren die zweite Generation nach der älteren Generation, die mit den Missionaren, dem Christentum und der modernen Entwicklung in unserer Region konfrontiert wurde. Wir waren die Pioniere, wir kamen in die Städte und gingen in die Schulen. Wir erlebten Herausforderungen und Unzulänglichkeiten, aber wir sind den Problemen nicht aus dem Weg gegangen. Wir begründeten unsere Solidarität mit anderen, um in der modernen Welt zu überleben. Wir waren in abgelegenen Gebieten und Dörfern aufgewachsen, zwischen weiten und dichten Wäldern und hohen Bergen. Wir wurden in die Steinzeit hineingeboren, in der unsere Eltern noch lebten. Wir waren nicht vertraut mit den Veränderungen und Entwicklungen der modernen Welt.

In dieser Situation kamen die Missionare, sie öffneten unsere Augen, so dass wir die moderne Welt sehen konnten. Sie lehrten uns Glauben und gaben uns dadurch Hoffnung in unser Leben. Mit diesem Glauben und dieser Hoffnung standen wir, die zweite Generation, vor großen Herausforderungen und Schwierigkeiten. Wir waren überzeugt, dass die Schwierigkeiten nicht das Problem sind, sondern uns herausfordern zu kämpfen, um das neue Leben zu bewältigen. Wir waren aufgewachsen als die Eroberer des Dschungels, der hohen Berge, gewohnt an die Kälte und den Hagel in unserer Gegend. Diese Herausforderungen der oft feindlichen Natur konnten uns motivieren, mit den neuen Problemen zu kämpfen und sie zu bewältigen. Mit dieser Haltung kamen wir nach Wamena, Jayapura, Biak, Manokwari und in andere Städte Indonesiens, ohne Geld, mit ungenügender Schulbildung. Aber wir hatten den Mut und den Willen, die Situation zu meistern. Wir erlebten Krankheit, Hunger, Mangel an Geld und Nahrung. Um zu überleben, mussten wir „Dienstmädchen“ für andere sein, in den

Gärten, als Zeitungsverkäufer, Marktverkäufer und Hausboys arbeiten. Einige von uns lebten sogar wie Straßenkinder. Wir erlebten, dass viele Freunde an Malaria und Hunger starben.

Das Kapitel vier beschreibt einige Elemente der Gesellschaft und der Kultur der Yali im Allgemeinen, insbesondere die soziale Struktur, das Verwandtschaftssystem, Konföderationen und Allianzen zwischen Dörfern. Diese sozialen Strukturen bildeten sich im Verlauf der Geschichte und werden mit bestimmten Mythen erklärt. Die Mythen werden von uns als Frühgeschichte angesehen. Besonders wichtig ist die Moiety-Struktur mit ihren Regeln und Tabus. Heirat und auch außerehelicher Geschlechtsverkehr innerhalb der gleichen Moeity gelten als Inzest und sind daher verboten. Wer gegen die Regeln verstößt, wird streng bestraft.

Wir sind erstaunt, dass im Alten Testament in der Geschichte Israels solcher Inzest offenbar die Regel war, was in unserer Kultur als höchst unmoralisch galt. Zum Beispiel, heiratete Nahor die Milka. Sie war die Tochter seines Bruders (Genesis 11,29). Isaak heiratete Rebekka, die Tochter von Bethuel, Enkelin von Nahor (Genesis 22-24). Jakob heiratete Lea und Rahel, die Töchter von Laban. Laban war der Bruder Rebekkas, seiner Mutter und Enkelin von Nahor. Ebenso Ruben verkehrte sexuell mit Bilha, der Frau Jakobs, seines Vaters (Genesis 35: 22a). und Yehuda verkehrte mit Tamar, der Exfrau von Er und Onan, seinen Söhnen, nachdem diese gestorben waren (Genesis 38). In unserer Kultur sind die Ehe und sexuelle Beziehungen mit Verwandten verboten, wie Vater und Tochter, Mutter und Sohn, Bruder und Schwester, Schwiegertochter und Schwiegervater, Schwiegersohn und Schwiegermutter, und so weiter. Sie verletzen das Inzesttabu, gelten als unmoralisch. Wer diese Regeln verletzt, muss getötet werden, ihre Körper werden in den Fluss geworfen.

Das Alte Testament schildert hier die Ursprünge des Judentums, dieses gilt als eine anerkannte offizielle „Hochreligion“. Im Gegensatz dazu gelten die Ordnungen in indigenen Gesellschaften als primitiv, heidnisch, niedrig, und ihre Religion wird als auf Mythen basierend kategorisiert, sie sei unmoralisch und dämonisch. So etwas hörte ich immer in der Kirche in Papua, wenn die Pfarrer predigten. Dabei haben indigene Gesellschaften klare und positive soziale Normen. Hier zeigen sich gegensätzliche Perspektiven und Interpretationen, die offen diskutiert werden müssen.

In diesem vierten Kapitel beschreibe ich auch ökonomische Elemente wie Süßkartoffelanbau, Schweine- und Tanzfeste zwischen Dörfern, die ein wichtiger Teil der Kultur der Yali sind. Auch die jeweilige Saison von roter und weißer Pandanus ist sehr wichtig in unserem Leben. Sie spiegeln einen Dualismus in unserer Kultur. Die rote Frucht symbolisiert Fruchtbarkeit, Schönheit und Frauen, denn sie ist der Ursprung der Menstruation. Die weiße Frucht wird mit den Männern assoziiert, mit Mut und Festigkeit. Denn sie wuchs aus dem

Schädel eines alten Mannes, nachdem er getötet und begraben wurde. Daher glauben sie, dass der Verzehr vieler weißer Früchte viel Sperma produziert. In der Gesellschaft und Kultur waren Geschichte und Mythen immer die Grundlage von vielen Aspekten, ebenso wie Dualismus oder Parallelismus immer ein Bild in jedem Element der Kultur sind.

4. Indigene Erkenntnistheorie in Märchen und Liedern.

In den Kapiteln fünf und sechs werden Märchen, Geschichten, Lieder und Gedichte beschrieben. Sie beschreiben Aspekte der Kultur und des Wissens auf detaillierte Weise. Sie erklären das Weltbild, die Schöpfungsgeschichte und Entstehung von Mensch und Leben, Land, Tieren, Pflanzen und Kultur. Sie beschreiben auch die Sicht der Yali auf die Welt der Menschen, der Geister und auf die Natur in ihrer Umgebung. Dabei können sieben Prinzipien der Weltsicht unterschieden werden: (1). Der Schöpfer schuf den Menschen, das Land und den gesamten Inhalt der Erde nach seinem eigenen Bild und als Teil seines Körpers. (2). Das Land ist unsere Mutter und unser eigener lebendiger Körper. Die Berge sind unser Rücken und unser Kopf, die Ebenen und Täler sind unser Bauch, die Flüsse sind unsere Adern und ihr Wasser unser Blut. Die Pflanzen und Wälder sind unsere Haare, die Tiere sind unsere Haut und die Flöhe und Läuse, die darin nisten. (3). Das Wissen der Menschen ist ganzheitlich, integrativ und interdependent. Es besteht eine enge Beziehung zwischen den Menschen und allen anderen lebenden und nichtlebenden Wesen. (4). Die Beziehungen der Menschen zu ihrem Schöpfer und zu den Geistern sind individuelle und kollektive Überzeugungen. Sie kommen in den Riten und sowie in den Märchen, Liedern und Sprüchen zum Ausdruck. Durch die Riten werden die Beziehungen gepflegt und so Ausgeglichenheit und Harmonie aufgebaut. (5). Die Beziehungen zwischen Menschen, Tieren, Pflanzen und der ganzen Natur sind für das Gleichgewicht, die Harmonie und die Kontinuität unseres Lebens sehr wichtig. (6). Menschliches Leben und Beziehungen der Menschen untereinander sind uns sehr wichtig. (7). Die Erfahrungen mit all diesen Elementen unserer Umwelt sind unsere Quelle der Inspiration und unseres Wissens.

Die Prinzipien dieser Weltsicht zeigen den Schöpfer und den Menschen als eine Einheit, die sich gegenseitig unterstützen, miteinander kommunizieren und Ausgeglichenheit, Harmonie und Kontinuität unseres Lebens sichern. Die Menschen lernen durch die täglichen praktischen Erfahrungen, in dieser sozialen und natürlichen Umgebung werden sie zu einem Yali-Menschen, Mann oder Frau, geformt. Für uns als Yali können folgende Grundprinzipien und Werte genannt werden: (1). Der Geist und die Seele des Yali sind seine Kultur. (2). Ein Yali

gehört sehr genau den kulturellen Richtlinien. (3). Ein Yali lebt mit den Riten und mit seinen religiösen Überzeugungen (siehe das Männerhaus Seite 149; Erekon - Geschwister und pabiyon - Inzest-Tabu Seite 168). (4). Ein Yali ist fest und verlässlich in seinen Überzeugungen, Versprechen und seinem Engagement. (5) Die Yali verwalten wirtschaftliche und soziale Funktionen wie andere Stämme in Papua, aber sie halten ihre wirtschaftlichen Rituale konsequenter aufrecht (Erekon - Geschwister und pabiyon - Inzest-Tabu Seite 169 und siehe auch Zöllner 1977) (6). Das Männerhaus bzw. Sakralhaus ist die Garantie für die folgenden Aspekte des gemeinschaftlichen Lebens: (a) Stärkung der inneren sozialen Solidarität in einem gemeinsamen Konsens. (b) Grundlage für die Kommunikation mit der Welt der Geister, den Vorfahren und der Natur. (c) Wertschätzung der "Persönlichkeit" des Individuums. (d) Der Mensch als ein ernst genommener Zuhörer. (e) Die soziale Organisation wird zum Schlüssel für die Stabilität ihrer Kultur. (f) Der Geist der Kultur ermutigt jeden Einzelnen, zu denken, zu handeln und einen Sinn für sein Leben zu entwickeln (siehe Männerhaus Seite 149).

(7). Die kulturellen Werte der Yali spiegeln sich in der Lebensführung wieder: (a) Sie wollen, dass andere so ehrlich sind wie sie selbst ehrlich sind; (b) sie sagen nur einmal, was für sie wahr ist, Wiederholungen sind nicht erforderlich; (c) sie vertrauen zunächst anderen ganz und gar; darum sagten sie, er ist ein Mann, er wird es schon richtig machen. Beispiel: Wenn sie ein Schwein kochten, um zusammen zu essen, wurde eine Person beauftragt, das Fleisch zu verteilen. Man vertraute ihm, dass jeder seinen Teil bekommen würde. (d) Wenn ein Vertrauensverhältnis, das öffentlich bekannt war, für kriminelle Zwecke missbraucht wird, kann es nie wieder hergestellt werden; (e) wenn etwas als Wahrheit angesehen wird, dann verteidigt man diese Wahrheit mit aller Kraft. Wenn jemand einen Fehler macht, wird er als Yali seine Schuld öffentlich zugeben, zum Beispiel mit einem Lied wie in Märchen Nr. 11, (Siehe Seite 252) heute in der Kirche oder im Männerhaus. Danach werden ihm sein Selbstwertgefühl und seine Würde auch in der Öffentlichkeit zurückgegeben. (g) Ein Yali hält sich an sein Versprechen und erwartet dies auch von anderen. (h) Die Yali glauben einer Person, nachdem diese bewiesen hat, dass sie vertrauenswürdig ist. Gegenüber bloßen Versprechungen ist man abwartend. (i) Der Wert des Gebens an andere hat eine symbolische Bedeutung hinsichtlich der Erwartung einer Reziprozität (siehe Wam *muwo* – Schweinefest Seite 189 und *ap lisuruk* - Einladung zum Schweinefest Seite 194).

(8). Das Land wird – wie beschrieben – als lebendige Mutter angesehen, daher kann es nicht anderen gegeben oder verkauft werden. Es kann nur anderen zur vorübergehenden Nutzung unter der Bedingung entsprechender Gegenleistungen überlassen werden (siehe Kapitel Vier Abschnitt F Seite 200). (9). Der Yali hat ein ausgeprägtes Selbstwertgefühl. Er

möchte nicht als niedrig aber auch nicht als übermächtig angesehen werden. Die Yali glauben an sich selbst und respektieren andere in gleicher Weise. Deshalb begrüßen sie auch alle Gäste und Fremden, einschließlich Regierungsbeamten, mit dem Begriff *nare* ‚mein Bruder‘. Damit betonen sie: Wir sind alle gleich, stehen auf der gleichen Stufe. Die Begrüßungen mit *nikni*, ‚mein Vater‘, ‚mein Herr‘ oder *nowe*, ‚mein älterer Bruder‘, gilt Personen, die einen höheren Status haben. Aber jeder Mensch wird als gewöhnlicher Mensch angesehen, nicht als Gott, Engel oder Geist. (10). Die Konkurrenz zwischen Yali-Männern um den Status eines *big man* ist natürlich vorhanden und zeigt sich an ihren Aktivitäten. (Peyon 2015: 20-22).

Diese grundsätzlichen Werte im Leben der Yali sind geformt von ihrer Weltanschauung. Sie sind ein Leitfaden zur Gestaltung ihres Lebens. Sie sind der Rahmen für die Quellen des Wissens, ihre Geschichte, ihren Glaube, ihre praktischen Erfahrungen und die Interaktion mit der sozialen und natürlichen Umwelt. Das sind unsere Prinzipien, die unserer Weltsicht entsprechen. Sie sind die Grundlage für unser Verständnis unserer Umwelt und unserer Zukunft.

Die in den Kapiteln fünf und sechs beschriebenen Geschichten und Märchen erklären die Elemente dieser Welt, nämlich Geister und Glauben, Menschen, Kultur, Tiere, Pflanzen und Natur. Die Elemente sind miteinander verbunden, ergänzen sich und sind ausgewogen. Der Mensch hat die Pflicht, mit diesen Elementen zu kommunizieren, um sein Leben mit diesen Elementen in Einklang zu bringen. Die Medien dazu sind die Riten, das Rezitieren spezieller Sprüche, das Singen von Liedern, das Erzählen von Geschichten, der Bau eines sakralen Hauses, die Stärkung der Identität von Jungen und Mädchen.

In diesen Aktivitäten werden die Menschen immer mit anderen Elementen verbunden, symbolisch werden integrative Beziehungen hergestellt. Zum Beispiel wird im Initiationsritus eine Stärkung der Identität durch den so genannten *homanggan*-Bissen durchgeführt. Die Taroknolle (*hom*) verbindet die Initianden mit dem Körper von Yeli, das Schweinefett symbolisiert die erste Frau, durch deren Tod die Menschen entstanden sind. Der *tihindik*-Baum ist ein Splitter des *Yeli*-Baums. Die *heliya*-Palmenblätter symbolisieren eine Frau, die erstmals die Initiation durchführte. Sie ging dann in den Süden und starb dort. Aus ihrem Schädel wuchs diese Palme. Der Initiand wird durch dies Blatt mit jener Frau im Ritus verbunden. (siehe Kapitel zwei). In den Sprüchen wird dies alles erzählt: über den Schöpfer, die Geister und Vorfahren, über den Ursprung des Menschen, die Ursprünge der Initiation, über die Pflanzen und Tiere. Namen von Bergen, Flüssen, Wasserfällen, Landschaften werden genannt. Alles steht miteinander in Verbindung, die Geisterwelt, die Menschen und die Natur.

Dies beschreibt Prinzipien der Erkenntnistheorie, die die Beziehungen strukturell zwischen den Elementen auf umfassende und integrative Weise verbinden. Natalia Grincheva schreibt:

„Being holistic and cyclic in nature, the indigenous knowledge as a human-environmental wisdom stresses deep connections between people and their spiritual reality and opens up opportunities for understanding the world around us on a different level. It is imperative to understand, acknowledge, recognize, and appreciate epistemic cultures originating from various historical, social and cultural backgrounds, because these various epistemologies can significantly enrich the nature of human research enquiry and enhance our harmonic world perception.“ (Grincheva 2013: 159).

Die oben beschriebenen Beziehungen sind nicht nur Beziehungen der Menschen im Gleichklang mit den anderen Elementen, sondern sie werden auch als genealogische Beziehungen angesehen. Der Mensch ist also mit allen anderen Elementen verwandt, er steht in einer genealogischen Verwandtschaftsbeziehung mit ihnen. Das ergibt sich aus der Geschichte der Schöpfung, aus den Geschichten von *Yeli* und vom Schwein *Loli*, die als Ursprung von Mensch und Natur angesehen werden können. (siehe Schöpfungsgeschichte Seite 39). Die Beziehungen der Menschen haben drei Dimensionen: die Geisterwelt, die Natur und die Kultur. Sie sind miteinander durch eine Genealogie verbunden und sind daher in symbolischem Sinne miteinander verwandt.

In unserer Kultur sind Riten und Lieder sehr wichtig, weil durch sie alle Aspekte ganzheitlich und integrativ miteinander verbunden werden. In den Riten werden Lieder und Sprüche rezitiert. Damit tritt man mit den Schöpfern, den Ahnengeistern und der geistigen Welt in Verbindung. Auch sind das Land, Berge, Flüsse, Tieren, Pflanzen und andere natürlichen Elemente darin eingebunden. In den Riten sind nicht nur spirituelle Aspekte angesprochen, sondern auch die sozialen, wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Aspekte. Victor Turner schreibt:

„I think, becoming widely recognized that religious beliefs and practices are something more than "grotesque" reflections or expressions of economic, political, and social relationships; rather are they coming to be seen as decisive keys to the understanding of how people think and feel about those relationships, and about the natural social environments in which they operate.“ (Turner 1991: 6).

Das sechste Kapitel handelt von den Liedern und Sprüchen. Sie erzählen von dem gesellschaftlichen Leben. Sie nennen verschiedene Vogelarten, Kuskus, Schlangen, Schweine, Frösche, Schmetterlinge und vieles andere. In den Liedern werden diese Elemente in Klänge

umgesetzt, man kann z.B. hören, wie die Vögel von Baum zu Baum fliegen. Hier wird auch die Welt der Geister dargestellt, ihre Stimmen und ihre Reise in die Totenwelt. Die Lieder klassifizieren verschiedenen Arten von Bäumen, Gräser, Büsche, Sträucher, Laub, Moos, Bäche, Wasserfälle, Regen, Tau, Wolken, Wind, Sturm, das Blau des Himmels und vieles andere. Sie nennen Namen und Besonderheiten dieser Naturelemente. Dies sind unsere Methoden, taxonomisch in der indigenen Erkenntnistheorie zu klassifizieren und zu erklären.

“Epistemology is concerned with the prospects for human knowledge, and because these prospects depend on the powers and frailties of our cognitive equipment, epistemology must work hand in hand with cognitive science.“ (Robert and Frank 1999: 280).

Erkenntnistheorie im Kontext der Yali-Kultur ist ihre Erkenntnis und ihr Wissen um ihre natürliche Umgebung und ihr Umgang damit. In Liedern und Sprüchen spiegeln sich diese Erkenntnis und dies Wissen. Daher bringen Lieder und Sprüche zum Ausdruck, wie sie ihre Welt verstehen. Häufig wird die Natur bzw. bestimmte Eigenheiten von Pflanzen oder Tieren oder auch Flüssen als Metapher für menschliche Beziehungen benutzt. Nur wer die Natur kennt, kann die Metaphern richtig deuten. So wird z.B. im Lied Nr. 20 Strophe 1 (Seite 354) die intime heimliche Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau besungen. Nur wer die Metaphern deuten kann, versteht die Botschaft.

Robert Audi definiert die Erkenntnistheorie in drei Kategorien wie folgt:

„The study of the nature of knowledge and justification; specifically, the study of (a) the defining features, (b) the substantive conditions or sources, and (c) the limits of knowledge and justification.“ (Audi 1999: 273).

Im Kontext unserer Systeme des Wissens und der Erkenntnistheorie befassen wir uns mit dem Spirituellen, der Weltanschauung, der Bedeutung von Beziehungen und Konnektivitäten mündlich überlieferter Geschichte, Beobachtungen, Erfahrungen, praktischen Aspekten in der Realität des Lebens, Verständnis und Perspektiven, Gefühlen und Emotionen, Wörtern, Liedern und Sprachen, um unsere Ansichten und unser Wissen auszudrücken. Für uns sind diese Dinge unsere Erkenntnistheorie. Manulani Aluli Meyer kategorisiert einige erkenntnistheoretische Prinzipien indigener Hawaiianer wie folgt:

„The first is spirituality, meaning the relationship people have with their world. The second is culture and how this shapes and mediates peoples’ relationship with their world. Third, relationships with people, relatives — alive and deceased — and with the environment mediate how people see, experience, and understand. Fourth is utility, the usefulness of

knowledge that makes it meaningful. The fifth category, words, is about language and causality.“ (Meyer 2001 in Cram and Mertens 2016: 175).

Diese fünf Prinzipien spiegeln sich zum Teil auch in den Märchen Liedern und Sprüchen, die in den Kapiteln fünf und sechs dargestellt sind. Märchen und Lieder zeigen die zu Grunde liegende Spiritualität und die Beziehungen zwischen Menschen und Geistern, die Welt der Toten, die Grundlagen des Verhältnisses der Menschen zur Natur. Besonders deutlich wird das in den Märchen Nr. 8 (Seite 230) und Nr. 13 (Seite 267). Die Menschen erleben Gefahren und Bedrohungen, aber auch Vertrauen und Hilfsbereitschaft. Sie erkennen und verstehen ihre Umwelt und bauen ihre Beziehungen dazu auf. Wie sich die Beziehungen zwischen Menschen (Frauen und Männern) gestalten und welche Probleme sich ergeben können, zeigt besonders Lied Nr. 21 (Seite 357). Spruch Nr. 3 (Seite 368) gibt einen Einblick in die Spiritualität.

Das Land und die natürliche Umwelt sehen wir nicht aus rein wirtschaftlicher Sicht, der wirtschaftliche Nutzen hat für uns keine Priorität. Denn der Boden und die natürliche Umgebung sind unser eigener Körper und unser Geist, die für das Gleichgewicht in unserem Leben und für die Zukunft unserer Kinder bewahrt und geschützt werden müssen. Aus unserer Sicht sind das Land und die uns umgebende Natur die Grundlage und die Wurzeln unseres Lebens. Ohne diese Wurzeln können wir nicht leben. Wir singen unsere Lieder, um sie zu loben, sie in unsere Gefühle und Emotionen hineinzubringen. Mit diesen Liedern und Ritualen sind diese Wurzeln Teil unseres Lebens, unseres Geistes, unserer Seele und geben uns Leben, Fruchtbarkeit, Frieden und Sicherheit.

ANHANG

VERWANDTSCHAFTSSTRUKTUREN BEI DEN YALI

Der Abschnitt „Verwandtschaftsstrukturen bei den Yali“ enthält Kapitel V meines Buches „Struktur Sozial dan Kekerabatan Orang Yali“. Das Buch wurde 2012 von der Kelompok Studi Nirentohon herausgegeben. Dr. Siegfried Zöllner hat das Kapitel V aus dem Indonesischen ins Deutsche übersetzt und an einigen Stellen leicht gekürzt.

A. Einleitung

In diesem Kapitel stellen wir folgende Formen von Verwandtschaftsstrukturen vor: a) die Kernfamilie, b) die Großfamilie, c) *kindred*, d) *lineage*, e) Sippe, f) großer Klan, g) Gruppe der *Fratri*, h) die Zweiteilung der Gesellschaft in *Moiety*.

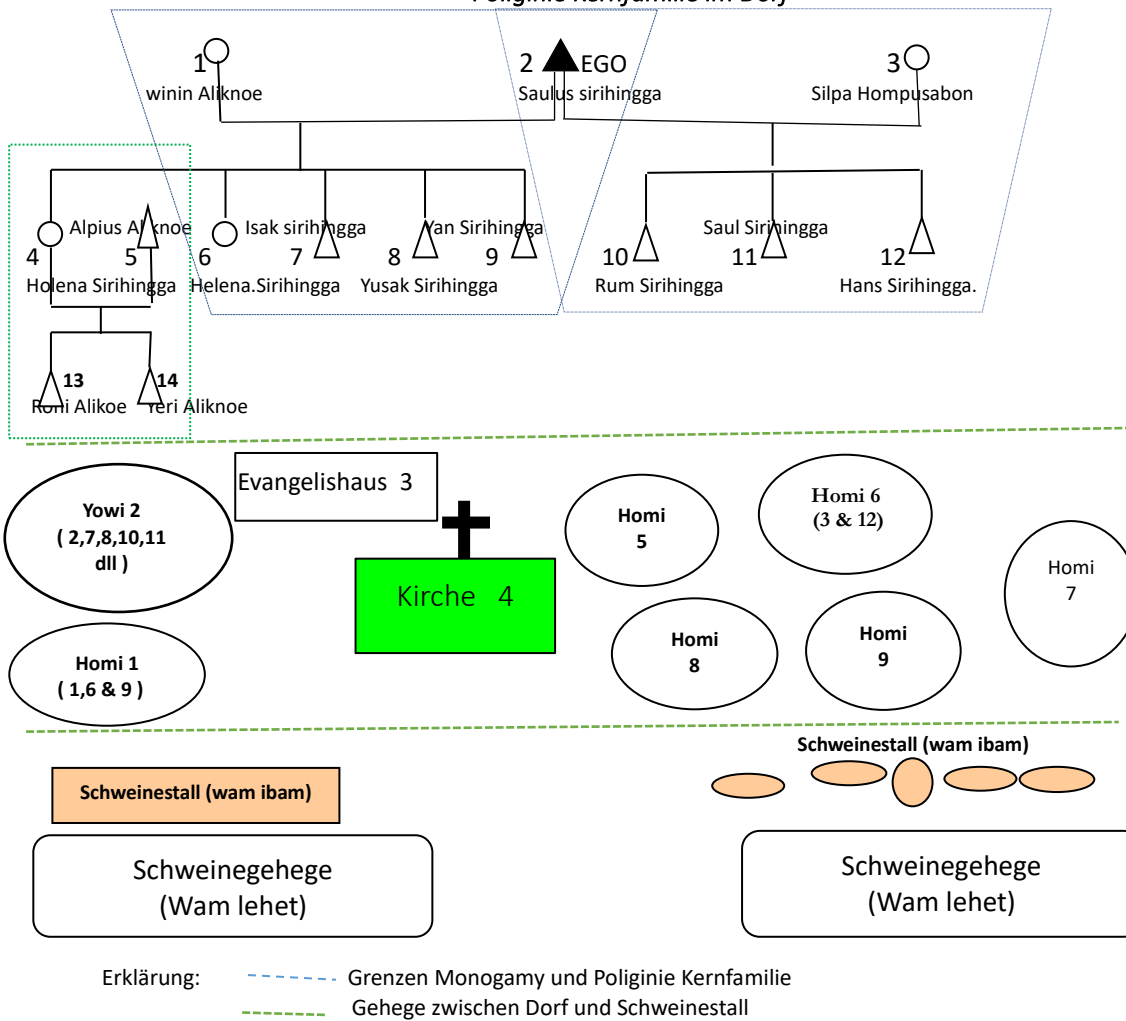
B. Die Kernfamilie

Als Folge einer Heirat entsteht eine Form der Verwandtschaft, die Kernfamilie, *nuclear family*. Die Yali-Sprache hat kein spezielles Wort für diese Art der Verwandtschaft. Manchmal sprechen sie von *uhemalik tukuwon*, die Ehefrau und ihre Kinder. Nach Murdock besteht die Kernfamilie entweder aus einer Verbindung durch Heirat, durch Blutsverwandtschaft oder durch Adoption. Diese bilden eine Familie, die zusammen leben und ihre je eigene Rolle haben als Vater, Mutter oder Kinder, und die ihre überlieferte Kultur formen und bewahren.

Nach Murdock hat diese Kernfamilie die folgenden besonderen Kennzeichen: (1) gemeinsam wohnen; (2) gemeinsam wirtschaften; (3) Reproduktion. Daraus ergeben sich nach ihm weitere fünf Grundsätze: 1. eine sexuelle Verbindung der Partner, 2. eine formelle Heirat oder soziale Ordnung, durch die sexuelle Verbindung Gültigkeit erhält, 3. es muss eine Nomenklatur (Benennung) geben, 4. es muss eine wirtschaftliche Funktion vorhanden sein, 5. ein gemeinsamer Wohnort (Murdock 1949: 1-3 und Harsojo 1999: 146).

Das kleinste Element im Rahmen von Verwandtschaftsbeziehungen ist die Kernfamilie. Diese soziale Einheit kann aus zwei Kernfamilien auf der Basis einer Heirat bestehen, entweder

Diagramm 2
Poliginie Kernfamilie im Dorf



In einem *o pumbuk* leben mehrere Kernfamilien. Die Gründung eines gemeinsamen Dorfes beruht auf genealogischen, historischen und mythologischen Gemeinsamkeiten. Auch Land- und Besitzrechte in einer gemeinsamen geographischen Lage spielen mit.

Zu Diagramm 2 ist noch anzumerken, dass das *homi* Nr. 5 bewohnt wird von der Kernfamilie Meahun, ein afinaler Verwandter von Saulus Sirihingga. Denn Meahun ist verheiratet mit der Schwester von Saulus Sirihingga, Sabuhe Sirihingga. *Homi* Nr. 7 wird bewohnt von der Kernfamilie Yumameke Sirihingga, der ein kolateraler Verwandter von Saulus Sirihingga ist. *Homi* Nr. 8 wird von Yulius Sirihingga bewohnt, einem Bruder von Saulus. Und in *homi* Nr. 9 wohnt die Kernfamilie Markus Hombusabon, der ein Angestellter der Kirche ist, aber auch dem gleichen Klan wie Silpa Hombusabon angehört.

Es gibt eine Reihe von Faktoren, warum die Männer und große Jungen im *yowi* leben, während die Frauen und Kinder von ihnen getrennt ihr eigenes *homi* haben. Die Welt der

Männer gilt als sakral, religiös und politisch, während die Welt der Frauen als profan und schmutzig angesehen wird. Wenn Frauen ihre Menstruation haben, ist ihre Welt für die Männer nicht nur tabu, sondern auch gefährlich und risikobehaftet. Während ihrer Periode haben die Frauen eine übernatürliche Ausstrahlung, die Krankheit und andere böse Folgen haben kann. Wenn Männer damit in Berührung kommen, kann auch ihre religiöse Welt Schaden nehmen.

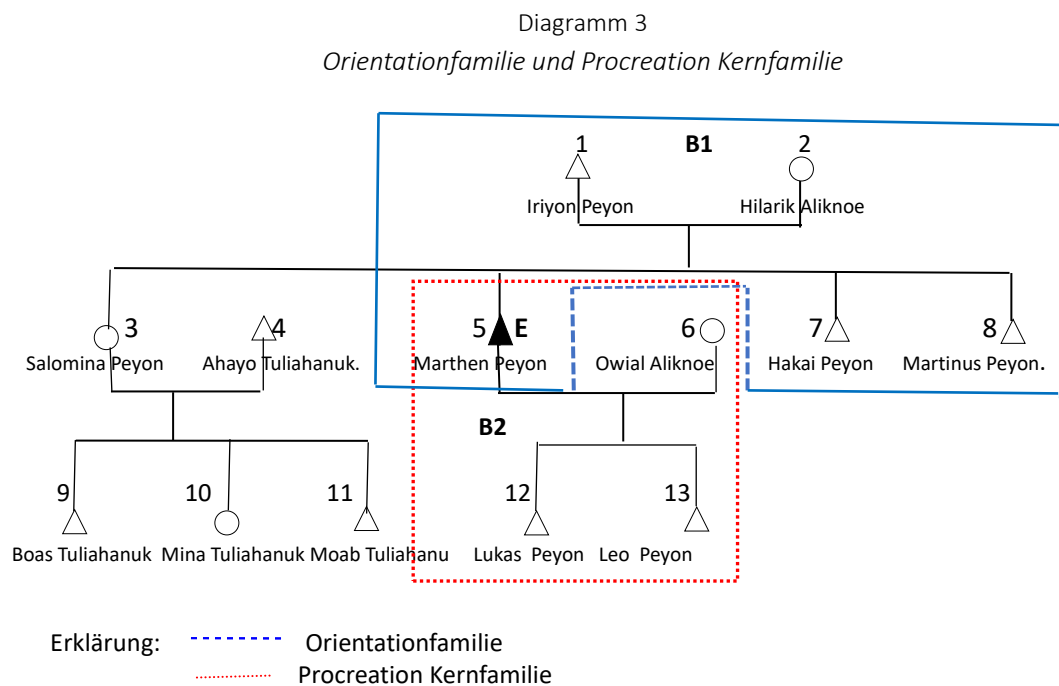
Eine polygyne Kernfamilie besitzt für jede Ehefrau ein eigens *homi*. Nicht immer verstehen sich beide Frauen gut, Streit und Eifersucht können das eigene *homi* minimieren. Außerdem wird damit eine Privatsphäre für den sexuellen Verkehr gewährleistet. Bei den Yali hat die erste Ehefrau eine Sonderstellung. Man nennt sie in der Yali-Sprache *uhe ilimuwon*. Die besondere Behandlung zeigt sich z.B. bei der Zuteilung der Gärten durch den Ehemann, bei der Verteilung der Jagdbeute oder wenn ein Schwein geschlachtet wird. Die *uhe ilimuwon* hat immer Priorität. Die zweite Frau wird auch *umbulabihe* genannt. Da die *umbulabihe* sich oft benachteiligt fühlt, zieht sie manchmal in ein anderes *o pumbuk*, um nicht von ihrem Ehemann abhängig zu sein. Auch die Kinder der zweiten Ehefrau werden oft benachteiligt. Daher gelten sie in der Gemeinschaft als vernachlässigt oder gar verwahrlost. Allerdings wird die Haltung des Ehemanns zu seinen Frauen dadurch bestimmt, wie gut sie die Gärten bearbeiten, wie erfolgreich sie Schweine züchten und pflegen und somit wirtschaftlichen Erfolg in die Familie einbringen können.

Ein weiteres Kennzeichen in einer polygynen Familie ist die Verpflichtung des Ehemanns, gerecht gegenüber seinen Frauen zu sein. Er muss die Häuser seiner Frauen abwechselnd besuchen, um sexueller Eifersucht bei den Frauen vorzubeugen. Wenn er sieht, dass das Kind einer Frau älter als vier Jahre ist, sieht man ihn häufiger bei dieser Frau. Das erlaubt ihm mehr sexuellen Verkehr mit dieser Frau, die dann auch aufhört, ihr Kind zu stillen. Der Begriff für das Abstillen in der Yali-Sprache ist *ag paltuk*. Die Yali haben die Vorstellung, dass es für das Wachstum des Kindes schädlich ist, wenn es noch gestillt wird und die Eltern gleichzeitig häufiger Geschlechtsverkehr haben. Nach Meinung der Yali würde das Kind in dieser Zeit mit der Milch der Mutter auch das vermischte Blut beider Eltern aufnehmen. Das vermischte Blut der Eltern besitzt supranaturale und sakrale Elemente, gilt aber auch als schmutzig und behindert die Entwicklung des Gehirns und des Körpers des Kindes ganz allgemein. Daher ist Sex für die Eltern tabu, solange das Kind noch sehr klein ist. Daher verkehrt der Mann häufiger mit der anderen Frau und eben umgekehrt.

Noch einmal zurück zum Diagramm 2 oben: Holena Sirihingga (4) gehört nicht mehr in diese Gruppe, denn sie gehört nicht mehr zur Kernfamilie-*orientasi*. Sie bildet eine neu geschaffene Kernfamilie-*prokreasi*, weil sie mit Alpius Aliknoe verheiratet ist. Diese

Kernfamilie besteht aus den Nummern 4,5, 13 und 14 und sie lebt am Ort des Ehemannes. Die verheiratete Frau lebt nach der Adat der Yali virilokal. Deshalb gehört die Nummer 4 nicht mehr zu der sozialen Einheit des *o pumbuk* ihrer Eltern.

Noch deutlicher wird das Verhältnis von Kernfamilie-*orientasi* und Kernfamilie-*prokreasi* im Diagramm Nr. 3 folge.



Die Analyse des Diagramm Nr. 3 zeigt, dass in der Familie-*orientasi* (B1) EGO (Nr.5) der älteste Sohn von Inon Peyon (1) und Hilarik Aliknoe (2) ist. Aber in der Familie-*prokreasi* (B2) durch Heirat mit Nr. 6 und ihren gemeinsamen Kindern Nr. 12 und 13 hat er die Rolle des Vaters und hat sein eigens *homi*. Aber er lebt noch mit seinen Eltern zusammen an einem Ort. Sein sozialer Status ist der eines Familien-Oberhauptes mit den entsprechenden Verantwortlichkeiten.

Die Kernfamilie-*orientasi* besteht also aus den Eltern mit ihren verheirateten oder unverheirateten Kindern. Die Kernfamilie-*prokreasi* dagegen besteht aus den Eltern mit Kindern, die allerdings noch selbst Eltern haben.

„...every normal adult in every human society belongs to at least two nuclear families—a *family of orientation* in which he was born and reared, and which includes his father, mother, brothers, and sisters, and a *family of procreation* which he establishes by his marriage and which includes his husband or wife, his sons, and his daughters“ (Murdock 1949: 13).

Die wichtigen Funktionen liegen bei der Kernfamilie. Sie ordnet die sexuellen Aktivitäten, die Reproduktion, die wirtschaftliche Grundlage der Familie und die Erziehung der Kinder. Diese Funktionen können als die universalen Grundbedürfnisse des Menschen verstanden werden. Emotionale Verbindungen, Romantik, Äußerung von Gefühlen und sexuelle Anrechte erhalten ihren Platz durch Heirat von Mann und Frau. Dafür gibt es den Begriff *uhe tukuwan nim*, nämlich ‚mit seiner eigenen Frau und Kinder‘. Mit der Gründung einer Kernfamilie wird das normative System fortgeführt. Daraus ergibt sich auch die Regelung von sexuellen Aktivitäten: Sex außerhalb der Ehe entspricht nicht der Norm. Austausch von Gefühlen und biologische Bedürfnisse haben ihren Platz im *homi*. Nach den Regeln der Yali-Kultur hat Sex zwischen Eheleuten auch etwas Sakrales und sollte geheim bleiben. Andere Leute sollen nicht davon erfahren. Daher spielt sich Sex vor allem nachts ab, oder am Tag an einem völlig sicheren Ort. Daher hat auch jede Kernfamilie ihr eigenes *homi*. Hier lebt die Kernfamilie, daraus ergibt sich die Funktion des *homi*.

Die Funktion der Reproduktion: Es wurde schon gesagt, dass jeder Mensch gern eine Kernfamilie bildet, um Nachkommen zu haben. Auch bei den Yali besteht der Wunsch nach Nachkommen. Ein Ehepaar, das keine Kinder bekommt, trennt sich oft nach einigen Jahren.

Eine andere Funktion der Kernfamilie ist die Sicherung der wirtschaftlichen Grundlage der Familie. Dazu gehören die Pflege der Gärten für die tägliche Nahrung und der Bau von Wohnraum. Jede Kernfamilie bemüht sich, selbständig und unabhängig zu sein und für sich selbst zu sorgen. Doch die Kernfamilie bleibt immer eingebunden in die Verwandtschaft und die soziale Einheit des *o pumbuk*. Trotzdem ist sie bemüht, ihre eigene Schweinezucht und die eigenen Gärten zu haben, unabhängig von der Kernfamilie-*orientasi* und der Kernfamilie-*prokreasi*. Ein Yali-Mann ist nur wirklich zufrieden, wenn er sein tägliches Essen aus dem eigenen *homi* - von der Ehefrau zubereitet – in das *yowi* holen kann, auch wenn seine Altersgenossen ihm dort von ihrem Essen abgeben würden. Denn normalerweise essen die Männer zusammen im *yowi*.

In der Kernfamilie werden die Aufgaben geteilt. Die Männer sind zuständig für den Bau von Häusern und Anlegen der Gartenbeete. Die Ehefrauen bepflanzen die Beete, säubern sie von Unkraut, holen die Ernte und tragen sie nach Haus. Sie bereiten auch das Essen zu. Die größeren Kinder haben die Aufgabe, auf kleine Geschwister aufzupassen und Trinkwasser und Brennholz zu holen. Wenn sie älter werden, helfen sie ihren Eltern in den Gärten.

Auch die Erziehung und Bildung der Kinder geschieht in der Kernfamilie. Solange sie klein sind, werden sie von den Eltern liebevoll umsorgt und gepflegt. Alles notwendige Wissen

wird ihnen von den Eltern vermittelt. Wenn die Kinder größer werden, verkehren sie mit anderen, meist verwandten Altersgenossen im *o pumbuk*. Das ist auch Wunsch der Eltern.

C. Die Großfamilie

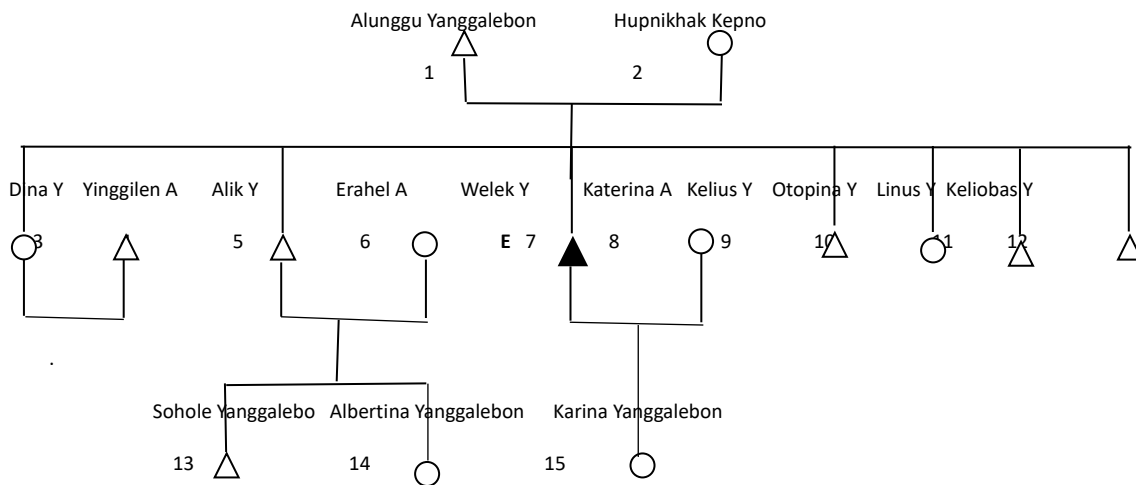
Die Großfamilie - auch genannt *extended family* – besteht aus mehreren Kernfamilien, die eine klare genealogische Verbindung haben. Sie bilden zusammen eine enge soziale Einheit, und wohnen zusammen an einem Ort. Murdock definiert die Großfamilie wie folgt:

„An *extended family* consists of two or more nuclear families affiliated through an extension of the parentchild relationship rather than of the husband-wife relationship i.e., by joining the nuclear family of a married adult to that of his parents." (Murdock 1949: 2).

Die anthropologischen Ausführungen über Großfamilien in verschiedenen Völkern zeigen drei Typen von Großfamilie auf: (a) die utrolokale Großfamilie (b) die virilokale Großfamilie und (c) die uxorilokale Großfamilie (Harsojo 1999: 117). Bei den Yali ist die virilokale Großfamilie die häufigste Form einer größeren sozialen Einheit. Viele Aktivitäten werden von dieser Einheit gemeinsam durchgeführt, darum ist diese Großfamilie innerhalb des *o pumbuk* besonders wichtig. Diese Gruppe gründet sich auf die gleichen Werte und Normen, daher besteht auch ein Bewusstsein einer besonders engen Gemeinschaft. Bei den Yali finden sich alle Merkmale der Großfamilie, die von Anthropologen genannt wurden. Die Merkmale stimmen überein mit den Verwandtschaftsgruppen, die Murdock analysiert und kategorisiert hat, und entsprechen der *corporate kingroup*.

Bevor wir die sechs Funktionen dieser Verwandtschaftsgruppe, der Großfamilie, erläutern, wollen wir noch ein Diagramm vorstellen, damit die Analyse besser verstanden wird. Das Diagramm zeigt eine virilokale Großfamilie in Werenggikma wie folgt:

Diagramm 4
Verwandtschaftsbeziehungen einer Großfamilie.



Erklärung: Y= Yanggalebon; A= Aliknoe

Die Senior-Kernfamilie (1,2,9,10,11 & 12) wohnt eng zusammen mit den Kernfamilien der beiden Söhne Alik Y. (5,6,13 & 14) und Welek Y. (7, 8 & 15). Sie haben ihre *homi* dicht beieinander gebaut, bleiben also verbunden mit den Kernfamilien-*orientasi*. In der Anthropologie nennt man diese Siedlungsweise auch *compound*. Die Tochter Dina Y. (3) jedoch ist verheiratet mit Yinggilen A. (4) und wohnt bei ihrem Mann in einem anderen *o pumbuk*. Sie und ihre Familie gehören also nicht zu der Großfamilie, die virilokal bzw. patrilokal siedelt, obwohl die Tochter auch zur konsanguinären Verwandtschaft gehört. Daher ist ein Merkmal der Großfamilie bei den Yali die virilokale Ansiedlung. Sie besteht aus den Kernfamilien der Eltern und denen ihrer Söhne. Daneben gibt es bei den Yali natürlich die polygynen Kernfamilien, so dass die sozialen Einheiten recht groß sein können. Die Individuen in dieser Einheit sind fest an die dort geltenden Normen gebunden. Durch den Bau je eigener *homi* sind die sexuellen Beziehungen festgelegt, für die Männer sind die *homi* anderer Kernfamilien tabu, sie dürfen nur die *homi* der eignen Frau(en) betreten. Wenn jemand die Regeln verletzt, entsteht Streit und die Harmonie des Zusammenlebens wird schwer gestört. Die Gemeinschaft in dieser Großfamilie schafft ein besonderes gemeinsam gefühltes Bewusstsein. Es prägt die Mitglieder sowohl im täglichen Leben wie bei Todesfällen und rituellen Anlässen.

In dieser Großfamilie werden auch die gemeinsamen Aktivitäten entschieden, wie die Anlage neuer Gärten, Jagd, oder Aktivitäten während der Saison der Walnuss oder der roten Pandanus, oder eine gemeinsame Mahlzeit im Steinofen. Die Männer und Jungen wohnen und schlafen gemeinsam im *yowi*.

In dieser Gemeinschaft gibt es Rechte und Pflichten für jeden Einzelnen. Wer z.B. Jagdbeute oder Überfluss an Nahrung hat, teilt diese mit den Verwandten. So erwirbt er sich das Recht, bei anderer Gelegenheit selbst etwas zu empfangen. Nach dem deutschen Anthropologen Thurnward ist das eine Symmetrie in der Gesellschaft oder symmetrisches Handeln. (Die Gemeinde der Banaro, Stuttgart 1921, in: Malinowski 1988). Die Wurzeln dafür liegen tief im Inneren des Menschen.

In dieser Großfamilie gibt es immer einen *ap suwon*, in der Regel ist er der Vater. Wenn dieser stirbt, geht seine Position über an einen anderen, der von allen als geeignet angesehen und akzeptiert wird. Ein weiteres Merkmal der Großfamilie sind die Rechte und Pflichten in Bezug auf den Besitz und das Erbe. Die Gruppe kennt ihr Land und ihr Jagd- und Waldgebiet. Eine wichtige Funktion der Großfamilie ist die Erziehung der nachfolgenden Generation. Dabei spielen die Jungen eine wichtige Rolle. Durch sie wird die Patrilineie fortgesetzt. Sie werden gründlich aufgeklärt über den Besitz und das Erbe. Aber auch die kulturellen Werte werden ihnen vermittelt, das richtige Verhalten in der Gesellschaft, dazu gehört auch die Kontrolle der Emotionen.

D. Kindred

Die Verwandtschaftsgruppe *kindred* besteht aus folgenden verwandtschaftlichen Beziehungen: alle Geschwister mit denselben Eltern, die Geschwister von Vater und Mutter, die Geschwister zweiten Grades von Vater und Mutter, die Geschwister der Ehefrau, alle Verwandten in der vorhergehenden Generation, d.h. die Eltern, die Geschwister der Eltern, die Eltern der Ehefrau, und oft auch die Geschwister der Eltern der Ehefrau. Schließlich gehören auch die nachfolgende Generation dazu, also auch Neffen und Nichten (Koentjaraningrat 1992:115). Goodenough beschreibt die *kindred*-Gruppe folgendermaßen:

„In traditional anthropological thinking, Kindreds have been seen as based on a reckoning of Kinship equally in all genealogical directions through both male and female links. The results of such reckoning is a circle and who excluded is determined by a principle of genealogical distance“ (Goodenough 1970: 47).

Im Prinzip ist diese Gruppe die Erweiterung einiger Großfamilien mit ihren Nachkommen, soweit sie bekannt sind. Hier gilt nicht das patrilineare Prinzip, wichtiger ist die bilaterale Verwandtschaft, verbunden durch gemeinsame soziale Aktivitäten. Die Merkmale

dieser bilateralen Verwandtschaftsgruppe, *kindred*, sind gemeinsame Aktivitäten von Individuen mit gleicher genealogischer Verbindung. Es können die folgenden sein:

(1). Die Zugehörigkeit zu dieser ambilinearen Gruppe beruht auf der Kenntnis gemeinsamer Vorfahren. (2). Das Verhalten zueinander ist reziprok. (3). Viele Aktivitäten werden gemeinsam durchgeführt. (4). Innerhalb dieser *kindred*-Beziehung pflegt man ein gutes Verhältnis zueinander. (5). In Notfällen hilft man sich gegenseitig. (6). Riten und Feste werden gemeinsam durchgeführt (Murdock, at el. 1971: 87).

In der Yali-Kultur gibt es für diese Gruppe keine eigene Bezeichnung. Man gebraucht ganz allgemeine Bezeichnungen wie *owenot uhemparikyamalsi obog*. *Owenot*, ‚ältere und jüngere Geschwister‘ bezeichnet alle Verwandten in der Linie des Vaters. *Uhemparikyamalsi* ‚Ehefrau, Schwager Schwiegerkinder und –eltern‘ bezeichnet die affinalen Verwandten. (*obog* = ‚alle zusammen‘). Diese Bezeichnungen umfassen also alle konsanguinealen und affinalen Verwandten. Daher ist die Gruppe der *kindred* ausgesprochen weit gefasst und in der Regel sehr zahlreich. Sie haben wenige Gemeinsamkeiten – außer den Geschwistern – da jedes Individuum ja gleichzeitig mehreren *kindred*-Gruppen angehören kann. In der Gruppe finden sich alle linearen, kolateralen und affinalen Verwandten. Das sind alle Blutsverwandten von EGO, also Eltern, Geschwister und Kinder, bis in die dritte Generation. Zu den kolateralen Verwandten gehören auch die Kinder der Geschwister sowie die Geschwister der Eltern (FB und FS; MS und MB) und ihre Nachkommen bis in die zweite folgende Generation. Doch hier wird die Verwandtschaft kaum noch wahrgenommen, man hat immer weniger Kontakt zueinander.

Die affinalen Verwandten bei den Yali sind die *parikyamal*, also Schwager/Schwägerin und Schwiegerkinder und –eltern, kurz, angeheiratete Verwandte. Dazu gehören die Eltern der Schwiegereltern (WFF, WFM, WMM, WMF), die Schwiegereltern und deren Geschwister und ihre Kinder. Zu den Schwiegereltern von EGO und insbesondere mit deren Kindern besteht eine enge Beziehung.

Die verwandtschaftliche Beziehung in dieser *kindred*-Gruppe zeigt sich bei Geburten, Geburtstagen, Initiation und Todesfällen. Besonders bei Todesfällen sind manchmal alle *kindred*-Verwandten versammelt. Bei Geburten, Geburtstagen und wirtschaftlichen Aktivitäten zeigt sich die Verwandtschaftsbeziehung nur dort, wo man zusammen wohnt. Hier hilft man sich bei der Gartenarbeit, dem Hausbau, der Finanzierung von Schulgeld für die Kinder und auch bei Konflikten. Deshalb gibt es die Redewendung *parik-yamal, owe-ot, ami-amlohon him fano-roho*. ‚Sorge für ein gutes Verhältnis zu Schwägern und Schwiegereltern, Geschwistern, und den Verwandten deiner Ehefrau‘.

Innerhalb dieser Grenzen erlaubt die Adat auch eine Heirat. Die Mitgliedschaft in dieser Verwandtschaftsgruppe ist nicht exklusiv. Denn die Individuen einer Gruppe innerhalb der *kindred* haben keine Verbindung zu den Individuen der anderen Gruppen außer über EGO. EGO ist das Verbindungsglied. Allerdings erlaubt die Adat Heirat nur unter Berücksichtigung der *exogamen moitey*.

E. Lineage

Die *lineage* sind die Blutsverwandten, die von demselben Vorfahren abstammen. Die genealogischen Linien müssen bekannt sein (Haviland 1993: 114). Keesing beschreibt das Konzept der Lineage wie folgt: „Members of a unilateral (unilineal) descent may be linked by a specific genealogical connection through a remembered line of ancestors. They are then called a lineage“ (Keesing 1954: 276). Die Zugehörigkeit zu einer *lineage* ist bei den Yali etwas anders als bei der *kindred*. Die Verwandtschaftsstruktur der *lineage* ist unilinear und folgt der patrilinearen Linie. Die der *lineage* zugehörigen Personen sind alle gleich und exklusiv. Die anthropologischen Ausführungen zeigen die Charakteristik der *lineage* im Unterschied zu den anderen sozialen Gruppierungen wie folgt:

- (1). Die Verbindung zum selben Vorfahren ist bekannt.
- (2). Die Heirat der Mitglieder wird gemeinsam geregelt.
- (3). Unterschiedliche Charakteristika sind wie folgt: Namen von Symbolen, Totemismus und Speisetabu.
- (4). Es gibt einen Führer, der das Erbe organisiert und regelt.
- (5). Das Wissen um Rechte und Pflichten aller Mitglieder der *lineage*, nämlich Geben und Nehmen.
- (6). Das Gefühl der Solidarität und gemeinsame Verantwortung für Besitzrechte am Erbe.
- (7). Pflege der Beziehung zur Großfamilie und Sippe (Murdock et al. 1971: 87).

Bevor wir die Merkmale der *lineage* bei den Yali behandeln, müssen wir klären, welche Individuen der *lineage* angehören und welche nicht. In der Kultur der Yali besteht für diese soziale Kategorie das *patrilineare* und *konsanguineare* Prinzip. Daher ist die Zugehörigkeit zu einer *lineage* etwas anders als bei einer *kindred*. Dazu gehören in der Generation vor EGO der Vater und seine Brüder, dann die Brüder und Schwestern von EGO und deren Nachkommen der ersten Stufe, in der zweiten Stufe die Kinder der männlichen Nachkommen. Weiter die *parallel cousin* des Vaters und ihre Nachkommen, bei Letzteren nur die männlichen Nachkommen. Die Kategorie *cross cousin* und *parallel cousin* von der Seite der Frau gehören

natürlich nicht dazu. Die Kinder der weiblichen Mitglieder der *lineage* gehören auch nicht dazu. Denn diese Kinder gehören automatisch in die *lineage* ihrer Väter.

Für die Heiratsregeln bedeutet das, dass die *lineage* exogam ist. Eine Heirat innerhalb der *lineage* gilt bei den Yali als *pabi*. Die Mitglieder einer *lineage* helfen sich gegenseitig bei der Bereitstellung des Brautpreises, wenn eine Heirat ansteht.

In der *lineage* weiß man um die Rechte und Pflichten, nämlich das Geben und Nehmen. Wer ein Schwein kocht, ist verpflichtet, den andern davon abzugeben, umgekehrt wird er auch etwas erhalten, wenn andere ein Schwein schlachten. Wenn einer nicht abgibt, wirft das Fragen auf: Warum teilt er nicht?

Zur gemeinsamen Verpflichtung einer *lineage* gehört auch die Bewahrung der sakralen oder überlieferten Gegenstände, die im *yowi* aufbewahrt werden. Sie können der *lineage*, dem Klan oder der *Fratri*-Gruppe gehören.

Auch das Merkmal einer *lineage*, nämlich die Führerschaft, ist bei den Yali vorhanden. Es gibt den *ap suwon*, der als Autorität anerkannt wird. Das letzte genannte Merkmal, Pflege der Beziehung zur Großfamilie und Sippe, wird von den Yali beachtet. Sowohl zur eigenen wie zu anderen *lineages* und auch zu anderen Sippen sollen gute Beziehungen unterhalten werden.

F. Der kleine Klan

Der kleine Klan besteht aus mehreren *lineages*. In der Yali-Sprache wird er *unggul* („Kopf“) genannt. Die Verwandtschaftsbeziehungen können nicht im Einzelnen verfolgt werden. Die Klan-Angehörigen wissen von einem gemeinsamen Vorfahren, möglicherweise mythologisch, oder können eine gemeinsame Herkunft erklären. (Schusky 1995:109). Keesing beschreibt das Konzept Klan wie folgt:

A clan will over arch lineages if they are part of the social structure. A clan system assigns a number of individuals in each generation to a common descent category or class which, by the unilateral principle, may be either patrilineal or matrilineal...In some instances historic clan or sib groupings have become divided into smaller units or subclans validated by some particular tradition. (Keesing 1954: 277-278).

Nach Meinung einiger Wissenschaftler kann man vier Funktionen für den kleinen Klan identifizieren:

(1). Bewahrung der ererbten Landrechte und des gemeinsamen Besitzes, vor allem des Landes und was dazu gehört. (2). Eine produktive Bewirtschaftung des Landes zur Sicherung des Lebensunterhaltes. (3). Verrichtung größerer gemeinsamer Aufgaben, bei denen viele Kräfte erforderlich sind. (4). Regelung von Heirat und Wachen über die Exogamie (Koentjaraningrat 1992: 124).

Es ist schwierig, die Rolle und Funktionalität zu beschreiben, ohne die Ethik und die Normen zu sehen, die hinter allen sozialen Interaktionen stehen. Die Verwandtschaftsbeziehungen können besser erkannt werden, wenn man sieht wie der Einzelne in die alltäglichen Aktivitäten eingebunden ist. Ethik, Normen, Gesetze und die empirische Kultur in der Gestalt sozialer Handlungen sind ein Index dafür, die Position und Rolle des Individuums im Verband des Verwandtschaftsgeflechts zu verstehen.

Die Mitglieder des kleinen Klans wohnen nicht unbedingt gemeinsam in einem *o pumbuk*. Die Adat erlaubt ihnen, sich in einer bestimmten geografischen Region anzusiedeln und neue Dörfer an neuen Orten zu bauen, vorausgesetzt das Land gehört ihrer Gruppe. Innerhalb der Gruppe ist die patrilineare Genealogie nachvollziehbar und bekannt, sie gehören derselben *unggul* an. Die Gruppe kann Duzende oder Hunderte Personen umfassen.

Jede *unggul*-Gruppe besitzt Land mit festen und allseits bekannten Grenzen. Grenzpunkte sind Flüsse, Hügel, Berge, Steine und Bäume. Die Grenzen müssen respektiert werden, bei Grenzverletzungen werden Sanktionen erlassen. In bestimmten Fällen, z.B. Heirat, können Angehörige eines anderen *unggul* Land zugewiesen bekommen. Doch sie haben nur Nutzungsrechte, keine Besitzrechte. Die Angehörigen eines *unggul* sind manchmal gemeinsam aktiv beim Anlegen von Gärten, kommen zusammen bei Todesfällen oder zu anderen Zeremonien, vor allem auch bei der Waldnussernte (*hilak*). Da trifft man sich auch aus verschiedenen Dörfern. Man hat ein Gefühl von Solidarität untereinander und ein emotionales gegenseitiges Verhältnis.

G. Der große Klan

Zum großen Klan gehören alle, die über mehrere Generationen von einem einzigen Vorfahren abstammen. Dabei können mehrere kleine Klans sich auch über mythologische Zusammenhänge auf einen gemeinsamen Vorfahren zurückführen (Koentjaraningrat 192: 126). Natürlich muss eine patrilineare Linie bestehen und verfolgt werden. Eigentlich unterscheiden die Yali nicht zwischen kleinem und großem Klan, für beide gilt die Bezeichnung *unggul* oder

unggul uwag. Ich möchte in dieser Analyse vorschlagen, den kleinen Klan *unggul* und den großen Klan *unggul uwag* zu nennen.

Die historischen und genealogischen Verbindungen eines *unggul uwag* sind schwierig nachzuvollziehen und zu beweisen. Die Angehörigen können sich nicht alle gegenseitig persönlich kennen. Es gibt auch keine gemeinsamen Aktivitäten, keine Interaktionen, diese spielen sich innerhalb der *lineage* oder des kleinen Klans ab, wo man sich gegenseitig kennt. Der große Klan hat eigentlich nur einige wenige Funktionen, die von den Anthropologen wie folgt genannt werden: (1). Heiratsregeln festlegen; (2). Das religiöse Leben der ganzen Einheit durchführen; (3). Als Bindeglied zwischen den Schichten in der Gesellschaft dienen; (4). Grundlage für politische Organisationen bilden (Koentjaraningrat 1992: 127). Murdock beschreibt sieben Funktionen eine Klangruppe in der Gesellschaft.

„a similar distribution of functions between clan and sib. In general, the clan seems to function primarily in the economic, recreational, political, and military spheres, while the sib is associated with totemism and ceremonial, acts as a unit in life crisis situations, and regulates marriage and inheritance“. (Murdock 1949: 73).

In meiner Analyse möchte ich mich auf die beiden ersten Punkte beschränken. Die Punkte 3 und 4 sind in der modernen Politik relevant und bedürfen einer viel gründlicheren Darstellung, vor allem die Bedeutung des *unggul uwag* für die moderne Parteipolitik.

Man kann bei einem gemeinsamen *unggul uwag* eigentlich nicht von einem Verwandtschaftsverhältnis sprechen. Man orientiert sich nur an einem gemeinsamen Vorfahren, der einen mythologischen Hintergrund hat und als gemeinsamer *unumba* angesehen wird. Die Angehörigen eines *unggul uwag* sind über große geographische Regionen verstreut. Der Klan Peyon z.B. findet sich in den Tälern des Pondeng, Werenggik, Habiye, Landik, Kenyam bis hin zu den Nduga westlich des Balim-Tals. Der Klan Wandik kommt bei den Yali vor, aber auch bei den Walak, Lani und Damal. Hier besteht wahrscheinlich eine gemeinsame Verbindung zu den Mythen von Yeli bei den Yali und Naruekul im Balim-Tal.

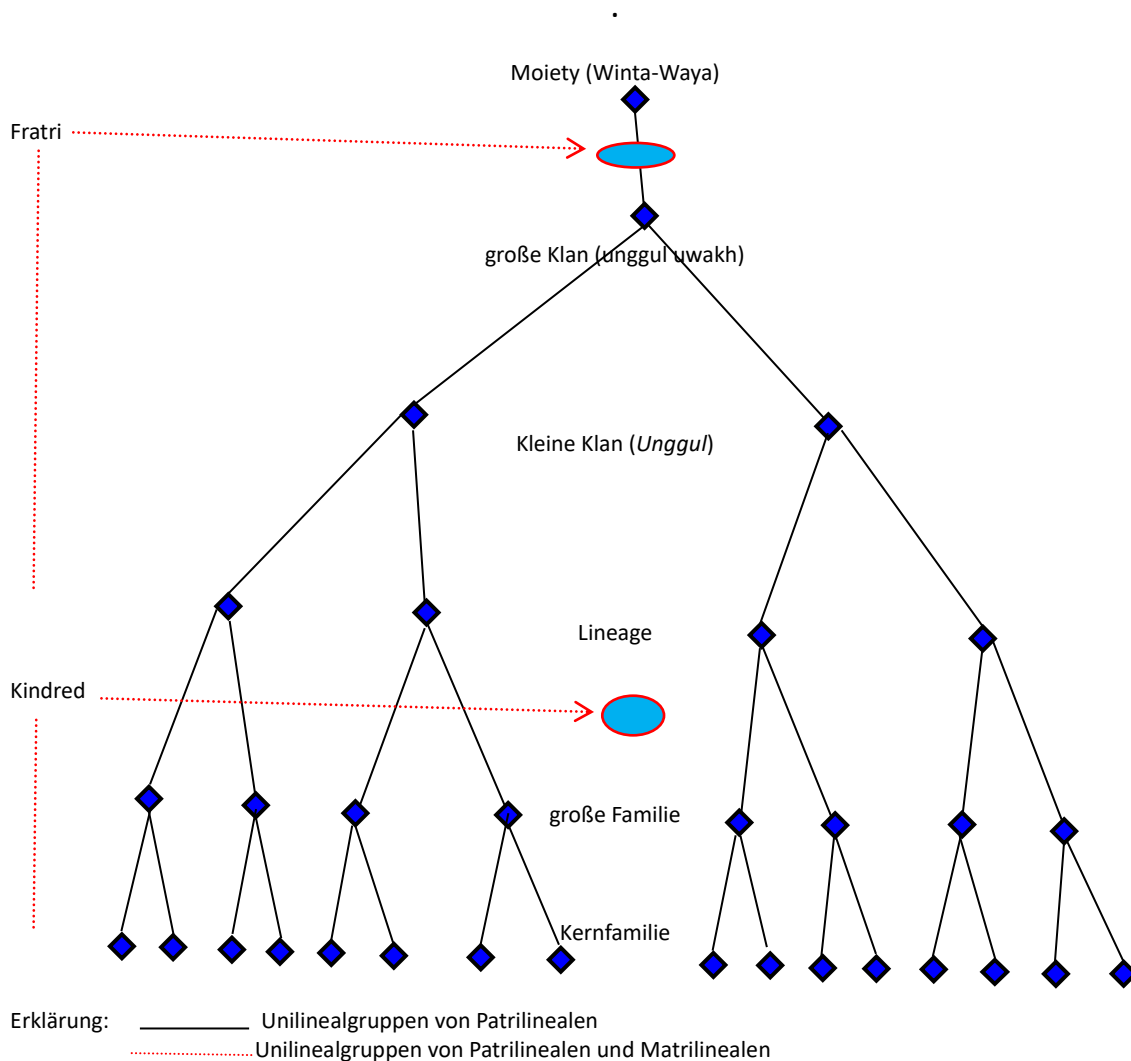
Es gibt aber auch Angehörige eines *unggul uwag*, die eigentlich aus anderen Klans stammen. Diese Klans wurden im Laufe der Zeit zu einer Minderheit, so dass sich ihre Angehörigen dem dominierenden Klan angeschlossen haben. Solche Klans sind aber nicht verschwunden, sondern nur überdeckt durch den dominierenden Klan. So haben sich zum Beispiel Angehörige der *unggul uwag* Suhuniyap und Nilambo im Werenggik-Tal mit dem Klan Peyon zusammen getan. Bei bestimmten Anlässen taucht der ursprüngliche Klan-Name wieder auf.

Die Funktion des *unggul* bei den Heiratsregeln wurde schon bei den Einheiten *lineage* und Sippe behandelt. Der Klan (*unggul*) bei den Yali ist streng exogam. Jede Person, die heiraten möchte, muss außerhalb des eigenen Klans seinen Partner/Partnerin suchen. Sex und Heirat innerhalb eines Klans wird schwer bestraft.

Die zweite Funktion, nämlich die religiöse oder rituelle, ist auch bei den Yali zu finden. Ein Informant erklärte mir, dass in früherer Zeit die *unggul uwag* Walilo, Mabel, Himan und Faluk ihre religiösen Zeremonien in einem Sakralhaus im Balim-Tal durchgeführt hätten, weil in jenem Sakralhaus die sakralen Gegenstände (*kanangge*) dieser Klans aufbewahrt worden seien. Obwohl ein Klan über ein großes Gebiet weit verstreut lebt, gibt es aufgrund der religiösen Tradition eine Gemeinsamkeit, die die Solidarität in dieser Gruppe fördert.

Ein anderes verbindendes Element innerhalb eines *unggul uwag* ist das gemeinsame überlieferte sakrale Symbol. Man kann es manchmal auch als Totem bezeichnen. Es wird angesehen als *ninamunggat* oder ‚unser gemeinsamer Ahn‘. Es unterscheidet diesen *unggul uwag* von allen anderen Klans. Das „Totem“ kann ein Tier oder eine Pflanze sein, aber auch ein Berg, eine Quelle, ein Fluss oder ein Stein. Ein solches Symbol bedeutet dann, dass der Klan früher einmal an dieser Stelle gewesen oder vorbeigezogen ist. Es kann auch die Kraftquelle eines Klans symbolisieren. Da es supranatural begründet ist, kann es nicht von andern Klans beansprucht werden.

Diagramm 5
Die Hierarchie in der Verwandtschaftsstruktur der Yali-Kultur.



H. Die Einheit *Fratri*

Diese Einheit besteht im Allgemeinen aus einer unilinearen Gruppe von mehreren Klans in der Gesellschaft, die durch unilineare Herkunft (matrilinear oder patrilinear oder auch beides) einander verwandtschaftlich verbunden wissen (Havilland 1993: 117). Keesing sagt, „Such a superclan unit is technically called a phratry“ (Keesing 1954: 278). Sie wissen auch um ihre Herkunft von einem gemeinsamen Vorfahren. Die nennen sieben Merkmale und Besonderheiten dieser *Fratri*-Gruppe.

(1). Eine oder mehrere unilineare Gruppen, die miteinander verwandt sind; (2). Endogame, agame oder exogame Heiratsregelungen; (3). Herkunft und Tradition als Charakteristika, die sie von anderen unterscheiden; (4). Als Gruppe fest organisiert sein und Zeremonien gemeinsam durchführen; (5). Es gibt Pflichten und Rechte der Angehörigen dieser Gruppe; (6). Ein Gefühl der Identität der Gruppe besitzen; (7). Die Normen und Adat der Gruppe beachten und pflegen (Murdock et al. 1971:88).

In der Yali-Sprache gibt es für diese Art Gruppe den Begriff *wilig lumbaleg*. *Wilig* bedeutet ‚die Hälfte‘, *lumbaleg* bedeutet ‚paralleles Paar‘. Es gibt Paar-Verbindungen von einigen *unggul uwag* in bestimmten Regionen. Diese Verbindungen sind historisch oder regional bedingt. Manchmal haben die Vorfahren lange an einem Ort gelebt, oder sie hatten ein gemeinsames religiöses Zentrum. Der Begriff *wilig lumbaleg* zeigt also eine lange bestehende Paar-Verbindung von zwei Klans an. Manchmal wird diese Verbindung auch *ahun-uhe* ‚Ehemann und Ehefrau‘ genannt. Damit wird die Dauerhaftigkeit dieser Verbindung angedeutet. Es kann sich um die gleiche oder auch um beide Moiety handeln. Heirat ist außerhalb oder innerhalb der *wilig lumbaleg* möglich. Innerhalb der Gruppe dürfen aber nur Partner aus unterschiedlichen Moiety heiraten. Die Einheit *wilig lumbaleg* ist relativ klein als Moiety. Man wohnt in einer Region und kennt sich gegenseitig. Auch wenn die gemeinsame Herkunft nicht klar verfolgt werden kann, ist man davon überzeugt.

In Yalimu gibt es einige *wilig lumbaleg*: Sirihingga-Waya in Poik, Peyon-Kepno in Panal, Sirihingga-Kinangalem in Feinggama, Winang-Walilo in Seherek, Faluk-Hisage in Kulet, Siliamet-Halerompo in Tangumsili, Yare-Mabel in Yarema und Wala-Luwa in Apahapsili, u.a. Die Paar-Verbindungen (*wilig lumbaleg*) sind nicht überall gleich. Während in Yarema der Klan Yare mit Mabel verbunden ist, ist der gleiche Klan in Abenaho mit dem Klan Loho verbunden. Dies ist eine Besonderheit in Yalimu.

Die Funktionen der *wilig lumbaleg* waren in der Vergangenheit die Sammlung und Konzentration der Kräfte im Fall eines kriegerischen Konfliktes. Oft hatte die Paar-Verbindung auch ein gemeinsames Sakralhaus (*usa-ibam/kananggela*). Entscheidungen über Feste und Zeremonien wurden gemeinsam getroffen, soziale Verpflichtungen bei Todesfällen gemeinsam erfüllt. Heute dient die Verbindung auch als Netzwerk der Politik im politischen System Indonesiens.

I. Die Teilung der Gesellschaft in Moiety

Die Klans oder Sippen bei den Yali bilden zwei große Gruppen, zwei Hälften, die in der Anthropologie Moiety genannt werden (Schusky 1995: 111). Der Sinn ist, dass ein soziales Gleichgewicht hergestellt wird. Die Yali-Begriffe für die beiden Hälften sind *winda* und *waya*. Je nach Struktur in der Gesellschaft können die beiden Hälften aus einer Verbindung von kleinen oder auch großen Klans (*unggul uwag*) bestehen. Die beiden Hälften und die ihnen zugeordneten Klans sind exogam. Die *winda*- und die *waya*-Gruppe haben keine besondere Funktion. Man kennt sich innerhalb der Gruppe nicht, dazu ist die Gruppe viel zu groß, sie ist ja über die gesamte Region verbreitet (Koentjaraningrat 192: 131). Die wichtigste Funktion der Teilung der Gesellschaft in Moiety ist die Regelung der Heirat (Murdock 1971: 88).

Bei den Yali gehört jeder Klan (*unggul uwag*) entweder in die *winda*- oder in die *waya*-Gruppe. Es ist nicht möglich, genealogisch nachzuvollziehen, warum ein bestimmter Klan in die *winda*- oder in die *waya*-Gruppe gehört. Möglicherweise gibt es einen gemeinsamen Ahn in mythologischer Urzeit. So vermutet es schon Haviland (Haviland 1993: 118). Im Folgenden nenne ich einige Klane in ihrer jeweiligen Moiety-Gruppe:

Diagramm 6

Die Klane in den Winda und Waya Moiety Gruppe

N0.	Klane von Winda Moiety Gruppe	N0.	Klane von Waya Moiety Gruppe
1.	Ambolon	1.	Aliknoe
2.	Amohoso	2.	Alua
3.	Funangi	3.	Endama
4.	Faryon	4.	Faluk
5.	Fikanon	5.	Halerombo
6.	Fusage/Hisage	6.	Himan
7.	Gombo	7.	Hombusabon
8.	Halerohon	8.	Kabak/Kobak
9.	Haliyap	9.	Kepno
10.	Helembo	10.	Kinangalem
11.	Hilakombo	11.	Kirakla
12.	Howelengga	12.	Logo
13.	Ilintanmon	13.	Meik
14.	Iksomon	14.	Mohi
15.	Iklay	15.	Mulibamle
16.	Kombo	16.	Salianggen
17.	Kossy/Kosay	17.	Siep
18.	Luku	18.	Silak
19.	Mabel	19.	Siliamet

20.	Nilambo	20.	Siringon
21.	Nekwek	21.	Tabi
22.	Peyon.	22.	Tuliahanak
23.	Pahabol	23.	Ulunggi
34.	Pusop	34.	Waliyon
25.	Sama	25.	Walianggen
26.	Sirihingga	26.	Wasage
27.	Sobolim	27.	Weby
28.	Solonggik	28.	Yahuli
29.	Suhuniap	29.	Yare
30.	Wandik	30.	Yual
31.	Wamu	31.	Yuhamé
32.	Walela		
33.	Weningga		
34.	Walilo		
35.	Wilil		
36.	Wamu		
37.	Yanggalebon		
38.	Yalak		
39.	Yebikon		

Doch die Yali sind überzeugt, dass jeder Angehörige der eigenen Moiety-Gruppe als eigener Bruder anzusehen ist. Eine Heirat oder sexueller Verkehr innerhalb dieser Moiety-Gruppe ist streng untersagt. Ein solches Vergehen wird als Inzest angesehen und hat bei den Yali die Bezeichnung *pabi*. Ein solcher Fall hat fatale Folgen für die Gemeinschaft.

Nach Malinowski (1988: 16) ist der Sinn dieser Teilung die Garantie für eine Symmetrie aller sozialen Transaktionen. Die Aufteilung der Gesellschaft in zwei Moiety-Hälften zeigt sich nicht nur bei der Heirat, sondern auch bei vielen anderen Aktivitäten, vor allem bei Riten, beim Bau eines Sakralhauses und bei der Kriegsführung (Zöllner 1977: 85-90).

LITERATUR

- ALFAISAL, Haifa S. 2011. *Indigenous Epistemology and the Decolonisation of Postcolonialism*. Jurnal: Studies in Social and Political Thought. Volume 19. Seite 24-40. <http://www.ssptjournal.wordpress.com>. Download 5. Januar 2017.
- ALLEN, Gerald R. 2015. *Four new species of Trimma (Pisces: Gobiidae) from Papua New Guinea and Indonesia*. Journal Ocean Science Foundation. Volume 14. Seite 28 – 48. <http://www.oceansciencefoundation.org>. Download 27 September 2019.
- ALUA, Agus A. et al. 2006. *Nilai-nilai hidup masyarakat Hubula di lembah Balim Papua*. Jayapura: STFT Fajar Timur.
- ALVESSON, M., & SKOLDBERG, K. 2000. *Reflexive Methodologies: Interpretation and Research*. London: Sage Publications
- ANDERSON, L. 2006. *Analytical autoethnography*. Journal of Contemporary Ethnography: Volume 35 Number 4 August. S. 373-395. USA: Sage Publications. <http://www.sagepublications.com/>. Download 5. Januar 2017.
- ANDREWS, P. and Fernández-Jalvo, Y. 2003. *Cannibalism in Britain: Taphonomy of the Creswellian (Pleistocene) faunal and human remains from Gough's Cave (Somerset, England)*. <https://www.researchgate.net/publication/253650169>. Download 5. August 2017.
- ARCHIBALD, Joann. (ed.) 1992. *Giving voice to our ancestors*. Canadian Journal of Native Education: Vancouver, B.C: University of British Columbia.
- ARTHUR, David Ritchie. 1923. *Scientific Method: An Inquiry into the Character and Validity of Natural Laws*. London: Routledge.
- Asian Human Rights Commission and Peace for Papua. 2013. *The Neglected Genocide, human rights abuses against Papuas in the central highlands, 1977-1978*, Germany and Hongkong: AHRC and ICP.
- ATAYA, Hamati Inanna. 2014. *Transcending Objectivism, Subjectivism, and the Knowledge In Between: The Subject in/of "Strong Reflexivity"*. *Review of International Studies* S. 153-175. <https://www.researchgate.net/publication/271997748>.
- AUDI, Robert (ed.). 1999. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Second Edition. New York: Cambridge University Press

- BAAL, Van J. 1966. *Dema Description and Analysis of Marind-Anim Culture (South New Guinea)*. Amsterdam, The Financial Aid of the Ministry of the Interior and the Royal Tropical Institute.
- BAÑALES, Samuel. 2012. *Decolonizing Being, Knowledge, and Power: Youth Activism in California at the Turn of the 21st Century*. Dissertation Doctor of Philosophy. Berkeley: University of California.
- BARTOSCH, Florian. 2008. *Vom Weiler in die Stadt – Das Leben junger Papuas während der schulischen Ausbildung*. München (unpublizierte Magisterarbeit an der Ludwig-Maximilians-Universität).
- BEEHLER, Bruce. ohne Jahr. *Foja Mountains discovering a los world*. In Papua Mountains CI Scientists Discover Rare Species in a Forest Untouched by Humans 6. Conservation International 1919 M Street, NW, Suite 600, Washington, DC 2003: www.conservation.org. Download 20. Juni 2017.
- BENTZ, Helmut. 1989. *Lebenszeichen aus der Steinzeit. Missionarische Pionierarbeit in Irian Jaya*. Neukirchen-Vluyn & Wuppertal: Aussaat- und Schriftenmissions-Verlag & Verlag der Vereinigten Evangelischen Mission (2. Aufl. 2012. Wahine: o. O.)
- BERNARD, Alan und SPENCER, Jonathan (eds.). 2010. *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, second edition, London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- BROMLEY, Myron. H. 1981. *A Grammar of Lower Grand Valley Dani*. Pacific Linguistics Series C - No. 63. Department of Linguistics Research School of Pacific Studies. The Australian National University.
- BRONDEWIE, Ernest. 2000. *Tempat orang besar dalam masyarakat Hagen tradisional di dataran tinggi tengah nugini*, dalam Frank Mcglynn dan Artbur Tuden 2000, Pendekatan antropologi pada perilaku politik. Jakarta: PT. Gramedia.
- BRUNO, Boulestin, et al. 2009. *Mass Cannibalism in the Linear Pottery Culture at Herxheim (Palatinate, Germany)*: <https://www.researchgate.net/publication/49132749>. Download 10. Mai 2017.
- BRUNDIGE, Elizabeth, et al. 2004. *Indonesian human rights abuses in West Papua: application of the law of Genocide to the history of Indonesia control*. Lomenstein international human rights clinic Yale law school, the Yale University.

- BUCK, Pem Davidson. 2010. *Colonized Anthropology: Cargo-Cult Discourse*. Harrison, Faya F. (ed.), *Decolonizing Anthropology. Moving further toward an anthropology for liberation*. Arlington, Virginia: American anthropological association.
- BUTT, Leslie. 1998. *The Social and Political Life of Infants Among the Baliem Valley Dani, Irian Jaya*. McGill University, Montreal. Thesis. Ph. D: "www.papuaweb.org. Download 10. August 2018.
- CARRIER, James G. (ed.). 2005. *A Handbook of Economic Anthropology*, Cheltenham, UK and Northampton, MA, USA: Edward Elgar Publishing, Inc.
- Catholic Justice and Peace Commission of the Archdiocese of Brisbane. 2016. *We Will Lose Everything, a Report on a Human Rights Fact-Finding Mission to West Papua*, Brisbane: CJPC the Archdiocese of Brisbane.
- CASTRO, Eduardo Viveiros De. 2014. *Cannibal Metaphysics for a Post-Structural Anthropology* (Übersetz Peter Skajish). Minneapolis: Univocal Publishing.
- CEBALLOSA, Gerardo and EHRLICH, Paul R. 2008. *Discoveries of new mammal species and their implications for conservation and ecosystem services*. <http://www.pnas.org/cgi>. Download 27 September 2019.
- CHANG, Heewon. 2008. *Autoethnography as Method*. <http://www.eastern.edu/publications/emme>. Download 21. Januar 2017.
- CLAESSEN, H J.M. 1987. *Antropologi politik, suatu orientasi*, Jakarta: PT. Erlangga
- CLANDININ, D.J. & CONNELLY, F. M. 2000. *Narrative inquiry: experience and story in qualitative research*. San Francisco: CA: Jossey-Bass.
- CRAM, Fiona and MERTENS, Donna M. 2016. *Negotiating solidarity between indigenous and transformative paradigms in evaluation*. In *Evaluation Matters—He Take Tō Te Aromatawai*: <http://www.nzcer.org.nz/nzcerpress/evaluation-matters>. Download 5. August 2017.
- CROCOMBE, Ron. 2007. *Asia in the Pacific Islands: Replacing the West*, IPS Publications, University of the South Pacific.
- DALE, Norman George. 2014. *Decolonizing the Empathic Settler Mind: an Autoethnographic Inquiry (Dissertation Doctor of Philosophy)*. Submitted to the Ph.D. in Leadership and Change Program of Antioch University. <http://aura.antioch.edu/etds>. Download 4. Juni 2017.

- DAWN, Bastian E. and JUDY, Mitchell K. 2004. *Handbook of Native American Mythology*. Santa Barbara, California: Abc-clio, Inc.
- DELIA, Dumitrica D. 2010. *Choosing Methods, Negotiating Legitimacy. A Metalogue on Autoethnography*, Graduate Journal of Social Science June, Vol. 7, Issue 1.
- Deutschland Grundgesetz 2013. *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Textausgabe mit Stichwortregister*. Bundeszentrale für politische Bildung, Deutsche Bibelgesellschaft, Ohne Jahr. *Die Neue Gute Nachricht Bibel für dich*. (one Ort und one Verlag nama).
- DIAMOND, Jared. 2012. *Vermächtnis: Was wir von traditionallen Gesellschaften lernen können*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- DOUGLAS, Bronwen and BALLARD, Chris. (eds.). 2008. *Foreign bodies: Oceania and the science of race 1750-1940*. Canberra ACT 0200, Australia: ANU E Press.
- DROOGLEVER, Pieter J. 2010. *Tindakan Pilihan Bebas, orang Papua dan Penentuan Nasib sendiri*, Edition Übersetzung Dr. Jan Riberu. Jakarta: Kanisius.
- ELLER, Jack David. 2007. *Introducing Anthropology of Religion, Culture to the Ultimate*. New York and London: Routledge Taylor and Prancis Group.
- ELLIS, C. & BOCHNER, A. P. 2000. *Autoethnography, personal narrative, and personal reflexivity*. In: Denzin, N. & Lincoln, Y., 2000. *Handbook of qualitative research*. 2nd ed. Thousand Oaks, CA: Sage. S. 733-768.
- ELLIS, C. 2004. *The Ethnographic I. A Methodological Novel about Autoethnography*. Walnut Creek, Lanham, NY, Oxford: Altamira Press
- EPELI, Hau'fa. 1975. *Anthropology and Pacific Islanders*, Oceania 45:4, s. 285
- ERARI, Philip. 1995. *Tanah kita dan Hidup kita*. Jakarta: Gramedia.
- FEEST, Christian F. et al. 2005. *Wörterbuch der Völkerkunde*. Begründet von Walter Hirschberg. Germany: Dietrich Reimer Verlag.
- FELD, Steven. 1982. *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Songs in Kaluli Expression*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- FELD, Steven. 2009. *Dialogic Editing: Interpreting How Kaluli Read Sound and Sentiment*. Blackwell Publishing and American Anthropological Association are collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to Cultural Anthropology. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/656355>. Download 20. August 2012.
- FRANK, Abdi Simon dan PEYON, Ibrahim. et al. 2012. *Kesenian orang Yali di Kabupaten Yahukimo*. Jayapura: Antropologi Uncen dan lembaga nilai-nilai tradisional.

- FROMM, Erich. 2015. *Märchen, Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache*. München: Deutsche Verlags-Anstalt und Deutscher Taschenbuch Verlag.
- GEGEO, David and WATSON-Gegeo, Karen Ann. 2001. "How We Know: Kwara'ae Rural Villagers Doing Indigenous Epistemology," *The Contemporary Pacific* 13.
- GEGEO, David Welchman and WATSON- Gegeo, Karen Ann. 2001. *The Contemporary Pacific*, Volume 13, Number 1, Spring 2001. Hawaii: University of Hawai 'i Press. S. 55–88.
- GELPKE, J.H.F. Sollewijn. 1993. *On the Origin of the Name Papua*. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 149:318-32.
- GERTRUDIS, Offenberg A.M. and POWWER, Jan. (eds.). 2002. *Amoko in the Beginning: Myths and Legends of the Asmat and Mimika Papuans*. Adelaide: Crawford House Publishing.
- CRAWFURD, John F.S.R. 1856. *A Descriptive Dictionary of the Indian Islands and Adjacent Countries*. London: Bradbury and Evans.
- GREEN, Thomas A. (ed.). 1997. *Folklore: an encyclopedia of beliefs, customs, tales, music, and art*. Santa Barbara, California Denver, Colorado Oxford, England: printed on acid-free paper ∞. Manufactured in the United States of America.
- GRIAPON, Alexander, L. et al. 2009. *Cerita Rakyat Papua dari Jayapura: Yang Terhempas Dalam Goncangan Peradaban*. Jayapura: Pemerintah Kabupaten Jayapura dan Arika.
- GRIAPON, Alexander, L. et al. 2010. *Cerita Rakyat Papua dari Jayapura: Untuk Generasi yang Sedang Berubah*. Jayapura: Pemerintah Kabupaten Jayapura dan Arika.
- GRINCHEVA, Natalia. 2013. *Scientific Epistemology Versus Indigenous Epistemology: Meanings of 'Place' and 'Knowledge' in the Epistemic Cultures*. *Logos & Episteme*, IV, 2 (2013): 145–159.
- GODELIER, Maurice and STRATHERN, Marilyn. (eds.) 2008. *Big Men and Great Men, Personifications of Power in Melanesia*. New York: Cambridge University Press.
- GOODALE, Jane C. 1995. *To Sing with Pigs is Human. The concept of Person in Papua New Guinea*. Seattle and London: University of Washington Press.
- GOODENOUGH, Ward H. 1970. *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- HARVEY, Graham. 2003. *Guesthood as Ethical Decolonizing Research Method*. – *Numen* 2003, 50 (2): 125–145.

- HARMSWORTH, Garth R. and Awatere S. 2013. *Indigenous Māori Knowledge and Perspectives of Ecosystems*. In Dymond John R. ed. *Ecosystem services in New Zealand – conditions and trends*. Manaaki Whenua Press, Lincoln, New Zealand. <https://www.landcareresearch.co.nz>. Download 5. März 2018.
- HARSOJO. 1999. *Pengantar Antropologi*, Jakarta: PT. Rineka Cipta.
- HEESCHEN, Volker. et al. 1990. *Ninye bún Mythen, Erzählungen, Lieder und Märchen der Eipo*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- HEESCHEN, Volker, et al. 2015. *Die Eipo in Papua Weltbilder, Ethnographie und Erzählungen*. München: e publication (Studien aus dem München Institut für Ethnologie 19: ix, 1-567). <https://epub.ub.uni-muenchen.de/25303>.
- HEIDEMANN, Frank. 2011. *Ethnologie*. Germany: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & KG. Göttingen.
- HENRY, John, et al. 2002. *Indigenous Research Reform Agenda Rethinking research methodologies*, Cooperative Research Centre for Aboriginal & Tropical Health. Links Monograph Series: 2.
- HEZEL, Francis X., SJ. 2015. *Spirit Possession in Chuuk: A Socio-Cultural Interpretation*. (Artikel). <http://www.micsem.org/pubs/articles/socprobs/frames/spiritposschkfr.htm>. Download 1. Januar 2017.
- IAMO, Warilea. 1992. The Stigma of New Guinea: Reflections on Anthropology and Anthropologists. In Lenora Foerstel and Angela Gilliam (eds.). *Confronting the Margaret Mead Legacy: Scholarship, Empire, and the South Pacific*. Philadelphia, USA: Temple University Press.
- JACKSON, Patrick Thaddeus. 2011. *The Conduct of Inquiry in International Relations: Philosophy of Science and its 3 Implications for the Study of World Politics*. New York: Routledge.
- JAMME, Christoph und MATUSCHEK, Stefan. 2017. *Handbuch der Mythologie*. Germany: Philipp von Zabern Verlag.
- KAMMA, Freerk C. 1972. *Koreri. Messianic Movements in the Biak-Numfor Culture Area*. (übersetzt ins Englische: Mrs. M. J. van de Vathorst-Smit). KITLV. Vol. 15. The Hague: Martinus Nijhoff.
- KAMMA, Freerk C. 1975. *Religious Texts of the Oral Tradition from Western New-Guinea (Irian Jaya) Part A. The Origin and Sources of Life*. Leiden: E. J. Brill.
- KAMMA, Freerk C. 1978. *Religious Texts of the Oral Tradition from Western New-Guinea (Irian Jaya) Part B. Religious Texts Translation Series Nisaba*. Leiden: E. J. Brill.

- KAMMA, Freerk C. 1994. *Ajaib di Mata Kita. Masalah komunikasi antara Timur dan Barat dilihat dari sudut pengalaman selama seabad pekabaran Injil di Irian Jaya III*. Jakarta: PT BPK Gunung Mulia.
- KEESING, Felix M. 1954. *Cultural Anthropology the Science of Custom*. New York: Rinehart & Ompany, inc.
- KEESING M. Roger (1989). *Antropologi Budaya Suatu Perspektif Kontemporer jilid 1* (überetzt: Samuel Gunawan). Jakarta, Erlangga.
- KEESING M. Roger (1992). *Antropologi Budaya Suatu Perspektif Kontemporer Jilid 2* (überetzt: R.G. Soekadijo). Jakarta, Erlangga.
- KIRKSEY, Eben S. 2008. *Freedom in Entangled Worlds: Lived Experiences of Possibility in West Papua*. PhD thesis, History of Consciousness, University of California. (draft dissertation).
- KIRKSEY, Eben S. and HARSONO, Andreas. 2008. *Criminal collaborations? Antonius Wamang and the Indonesian military in Timika*. South East Asia Research, 16, 2, pp. 165–197.
- KLUGE, Emma. 2018. *Passion and Purpose: what I've learnt from West Papuans in Papua New Guinea*. <https://www.emmakluge.com/blog/>. Download 10. September 2018.
- KLUGE, Emma. 2018. *First Week Update*. <https://www.emmakluge.com/blog/>. Download 10. September 2018.
- KOCH, G. 1984. *Malingdam: Ethnographische Notizen über einen Siedlungsbereich im oberen Eipomek-Tal, zentrales Bergland von Irian Jaya (West-Neuguinea)*, Indonesien. Germany: Reimer Verlag.
- KOCH, Klaus-Friedrich. 1974. *War and Peace in Jalémó. The Management of Conflict in Highland New Guinea*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- KOENTJANINGRAT. 1958. *Beberapa metode antropologi dalam penyelidikan-penyelidikan masyarakat dan kebudajaan di Indonesia*, Djakarta: Universitas.
- KOENTJANINGRAT. 1992. *Beberapa pokok antropologi Sosial*. Jakarta: Dian Rakyat.
- KONRAD, Gunter. et al. 1987. *Zur Kultur der Asmat; Mythos und Wirklichkeit*. Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde.
- KONRAD, Gunter. et al. 1995. 'Emakcem – Mythe und Ritual', in: Gunter Konrad and Ursula Konrad (eds.), *Asmat; Mythen und Rituale. Inspiration der Kunst*, pp. 227- 163. Venezia: Erizzo Editrice. [Expanded edition of Konrad, Konrad and Biakai 1987.]
- KÜGLER, Sabine. 2005. *Dschungelkind*. München: Droemer Verlag.

- LEON, Anderson. 2006. *Analytic Autoethnography*, Journal of Contemporary Ethnography. <http://www.sagepublications.com>. Downlaod 23. Januar 2017.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1977. *Strukturele Anthropologie I*. Germany: Suhrkamp Verlag. (übersetzt von Hans Naumann: Auflage 2012).
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1991. *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (Übersetzt von Eva Moldenhauer).
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2014. *Wir sind alle Kannibalen*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- LIEP, John. 1991. Great man, big man, chief: a triangulation of the Massim. Godelier and Strathern (eds.) *Big Men and Great Men, Personifications of Power in Melanesia*. New York: Cambridge University Press.
- LIESHOUT, Frans, ofm. 2009. *Sejarah Gereja Katolik di lembah Baliem-Papua; kebudayaan Balim tanah subur bagi benih injil*. Jayapura: Sekretariat Keuskupan Jayapura.
- LIN, Ching-Hsiu. 2015. Pigs for Money: Kinship and the Monetization of Exchange among the Truku. Christina Toren and Simonne Pauwels (eds.). *In Living Linship in the Pacific*. New York, Orford: Berghahn books.
- LYON, Pimm Stephanie. 2016. *Six new species of New Guinea Corybas*. Malesian Orchid Journal Vol. 18. xx–xx. Seite 1-19. <https://www.researchgate.net>. Dounwlaod 28 September 2019.
- MACDONALD, Fraser. 2013. *Christianity and Culture Change among the Oksapmin of Papua New Guinea*. A thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy of The Australian National University.
- MACLEOD, Jason. 2003. *Standing Up for West Papua: How Australia profits from an illegal and brutal occupation and what you can do about it*. <http://wpik.org/Src/standing>. Dounwlaod 7 Desember 2018.
- MAKARUKU, Marlita H. 2008. *Kajian agronomi dan Pemanfaatan Buah Merah (Pandanus conoideus Lamk.)*, Jakarta: Jurnal Agroforestri Volume III Nomor 2 Juni 2008.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1988. *Tertib hukum dalam masyarakat terasing* (übersetzt von R.G. Soekadijo). Jakarta: Erlangga.
- MANSOBEN J.R. 1995. *Sistem Politik Tradisional di Irian Jaya*. Jakarta: LIPI-RUL.
- MANSOBEN, J.R. und MORIN. Jecky J. 2010. *Sejarah Papua: Masa Lalu dan Masa Kini*. Jayapura: Bappeda Provinsi Papua.
- MEAD, Margaret. 1930. *Growing Up in New Guinea*. New York: Morrow.

- MEAD, Margaret. 1935. *Sex and Temperament in Primitive Societies*. New York: Morrow
- MEAD, Margaret. 1965. *Leben in der Südsee: Jugend und Sexualität in Primitiven Gesellschaften*. Szczesny. München: Verlag München.
- MEAD, Margaret. 1967. *The Rights of Primitive Peoples, Papua New Guinea: A Crucial Instance.* Foreign Affairs, January, pp. 304-18
- MEISELAS, Susan. 2003. *Encounters with the Dani: Stories from the Baliem Valley*. New York and Germany: Steidl Verlag.
- MEYER, M. A. 2001. *A cultural understandings of empiricism: A Native Hawaiian critique.* Canadian Journal of Native Education. 25 (2), s.188–198
- MICHEL, Th. 1983. *Interdependenz von Wirtschaft und Umwelt in der Eipo-Kultur von Moknerkon: Bedingungen für Produktion und Reproduktion bei einer Dorfschaft im zentralen Bergland von Irian Jaya (West-Neuguinea)*, Indonesien. Germany: Reimer Verlag.
- MIEDEMA, J. 1997. *Irian Jaya Source Materials. Texts from the Oral Tradition in the Eastern Bird's Head Peninsula of Irian Jaya*. Inventory, Transcripts, and Reproductions of (Origin) Stories in Dutch and Indonesian c. 1955-1995. Leiden-Jakarta: DSALCUL.
- MILLIKEN, William. ohne Jahr. *Ethno botany of the Yali of West Papua*, Royal Botanic Garden, Edinburgh. <http://rbg-web2.rbge.org.uk/ethnobotany/Yali.pdf>. Downlaod 25. Januar 2018.
- MONAGHAM, Patricia. 2004. *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Foklore*. New York: Facts on file.Inc.
- MOODY, Roger. (ed.) 1993. *The indigenous voice: visions and realities*. Rev., 2nd ed. Utrecht: International Books.
- MORGAN, Lewis H. 1871). *System of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (introduction by E. Tooker). Lincoln: University of Nebraska Press.
- MURDOCK, George Peter. 1949. *Social Structure*. New York and London: Collier-Macmillan Limited.
- MURDOCK, George Peter. et al. 1971. *Outline of cultural materials Behavior Science cultural*. Volume I 4 thn Revisid Edition. New Harven: Human Relation Area files, 1ne.
- MULDER, Mark Mattijs. 2009. *A Shared and Contested Heritage the Dutch and American Expedition to New Guinea Of 1926*. Thesis presented to the University of Amsterdam as a requirement for obtaining the degree 'MA in Cultural Heritage Studies' 30 January.

- NARAKOBI, Bernard. 1983. *The Me Lanes Ian Way*. The Institute of Papua New Guinea Studies (Borokoi ami the Institute of Pacific Studies (Suva) seit 1-17 www.alastairmcintosh-com/general/resoursches.htm. Download 2. September 2018.
- NAZARUK, Maja. 2011. *Reflexivity in anthropological discourse analysis*, Anthropological Notebooks 17 (1): 73–83
- OSBORNE, Robin. 1985. *Indonesia's Secret War: The Guerilla Struggle in Irian Jaya*. Sydney: George Allen & Unwin
- PEYON, Ibrahim. 2009. *Kolonialisme Dan Cahaya Dekolonisasi di Papua Barat*, nintien focus dan PT. Kreatama.
- PEYON, Ibrahim. 2012. *Struktur sosial dan kekerabatan orang Yali*. Jakarta: Kelompok studi nirentohon dan PT. Kreatama.
- PEYON, Ibrahim. 2013. *Struktur Mitos Orang Sentani: Telaah Antropologi Struktural Lévi-Strauss*. Jayapura: Jurusan Antropologi (nicht publizierte Masterarbeit an der Cenderawasih-Universität).
- PEYON, Ibrahim. 2015. *Terang Bersinar di Balik Gunung: Kisah Pelayanan para penginjil GKI-TP di Pegunungan Papua Barat*. Jakarta: Kelompok studi nirentohon Jayapura dan United Evangelical Mission, Wuppertal.
- PEYON, Ibrahim. 2017. *Antropologi Papua kembali ke rumah*. Jayapura: Tabloid Suarapapua.com. <http://www.suarapapua.com>.
- PEYON, Ibrahim. 2018. *Dekolonisasi Antropologi Papua*. Jayapura: Tabloid Suarapapua.com: <http://www.suarapapua.com>.
- PIGAY, Dekky Natalis. 2001. *Evolusi Nasionalisme dan Sejarah Konflik Politik di Papua*, Jakarta: pustaka sinar harapan.
- POMPPER, Donnalyn. 2010. *Researcher-Researched Difference: Adapting an Autoethnographic Approach for Addressing the Racial Matching Issue*. Journal of Research Practice Volume 6, Issue 1, Article M6, 2010, <http://jrp.icaap.org/index.php/jrp/article/view/187/181>. Downlaod 5. März 2017.
- POUWER, Jan. 2010. *Gender, Ritual and Social Formation in West Papua a Configurational Analysis Comparing Kamoro and Asmat*. Leiden: KITLV Press.
- RAPPAPORT, Roy A. 1967. *Ritual Regulation of Environmental Relations Among a New Guinea People*. Ethnology, Vol. 6, No. 1 (Jan., 1967), pp. 17-30. University of Pittsburgh: <http://www.jstor.org/stable/3772735>. Downlaod 21. Mai 2018.

- RAPPAPORT, Roy A. 1968. *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New, enlarge edition. New haven, CT: Yale University Press.
- REUTER, Klaus. *Rundbrief 1/1977; Rundbrief 1/1979*; Archiv der Vereinten Evangelischen Mission, Wuppertal.
- RICHARDSON, Don. 1977. *Penguasa-penguasa bumi*, Bandung: Kalam Hidup.
- ROTH, Adam. 2004. *Aus Meinem Leben 1935-1975. Besuch in Panggema 1986 aufgeschrieben für unsere Kinder Johannes und Cornelia Priscilla*. Von Pfr. i. R. Adam Roth. Frankfurt am Mein: Weihnachten 2004 (nicht publiziert).
- ROTH-FLIER, Hannelore. 1987. *Vom Geisterkult befreit, Jesu Sieg in Neuguinea*. Germany: Hänssler-Paperback.
- RICHARDS, Stephen (ed.). 2017. *Biodiversity Assessment of the PNG LNG Upstream Project Area, Southern Highlands and Hela Provinces, Papua New Guinea*. Port Moresby: Papua New Guinea. ExxonMobil PNG Limited
- RICHARDS, Stephen J. and WHITMORE, Nathan (eds.). 2015. *A Rapid Biodiversity Assessment of Papua New Guinea's Hindenburg Wall Region*. Goroka: Wildlife Conservation Society Papua New Guinea Program
- RUMSEY, Alan & NILES, Don. 2011. *Sung Tales from the Papua New Guinea Highlands Studies in Form, Meaning, and Sociocultural Context*. Canberra. The Australian National University E Press
- SAHLINS, Marshall. 1963. *Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Politic types in Melanesia and Polinesia*. Comparative studies in society and history, Vol. 5, No 3, Cambridge University Press. <chrome-extension://mhjfbmdgcfjbbpaeojofohoefgihjai/index.html>. S. 285-303. Downlaod 25. Juni 2017.
- SALTFORD, John. 2003. *The United Nations and the Indonesia takeover of West Papua 1968 - 1969. The anatomy of betrayal*. London and New York: Routlege Curzon.
- SCHEDL, Karl E. 1975. New Scolytidae and Platypodidae from Papua and New Guinea IY. 317. Contribution to the Morphology and Taxonomy of the Scolytoidea. Manuskript eingelangt am 16. Jänner 1975. Wien. Naturhistorisches Museum. <http://www.biologiezentrum.at/>. Download 27 September 2019.
- SCHEURICH, James Joseph & Young, Michelle D. 1997. *Coloring Epistemologies: Are Our Research Epistemologies Racially Biased?* – Educational Researcher 1997: S. 26:4, 4–17.

- SCHOORL, J.W. 1997. *Kebudayaan dan perubahan Suku Muyu dalam arus modernisasi Irian Jaya* (Übersetzt ins Indonesische von G. Winaya). Jakarta: Gramedia.
- SCHUSKY, Ernest L. 1995. *Pedoman untuk menganalisis kekerabatan* (übersetzt von Barkis Suraatmadja), Jayapura: Universitas Cenderawasih.
- SMITH, Linda Tuhiwai. 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.
- SOBREVILA, Claudia. 2008. *The Role of Indigenous Peoples in Biodiversity Conservation the Natural but Often Forgotten Partners*. Washington, D.C: The world bank.
- STEBBINS, Susan. 2013. *Native Peoples of North America*. New York: State University of New York at Geneseo. Open SUNY Textbooks, Milne Library (IITG PI). http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/deed.en_US. Downlaod 5. Januar 2018.
- STRELAN, John G. dan GODSCHALK, Jan. 1989. *Kargoisme di Melanesia, Suatu studi tentang sejarah dan teologi kultus kargo*. Jayapura: Pusat studi Irian Jaya.
- SUTTON, Mark Q. and ANDERSON, E. N. 2010. *Introduction to Cultural Ecology*, Second Edition. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Lanham. New York. Toronto, Plymouth, UK: Altamira press.
- THAMAN, K. Helu. 2003. *Decolonizing Pacific Studies: Indigenous Perspectives, Knowledge, and Wisdom in Higher Education*. The Contemporary Pacific, Volume 15, Number 1, Spring 2003: University of Hawai Press. s. 1–17.
- THOMPSON, Christian. et al. 2011. Final Frontier: Newly discovered species of New Guinea (1998 – 2008). WWF Western Melanesia Programme Office. www.greenroomenvironmental.com. Downlaod 12. April 2018.
- TURNER, Victor W. 1969. *The Ritual Process, structure and anti-structure*. Ithaca, New York: Cornell University.
- VELDKAMP, Frits. 1997. *Membuka Baliem, Menghadapi Sejumlah Dilema. In Belanda Di Irian Jaya. Amtenar di Masa Penuh Gejolak 1945-1962*. Penyunting Pim Schoorl. Leiden: KITLV Press. (uberzetzet).
- WARTE, Christian Mag. Plip. 2011. *Religiositäten in Bewegung Adat, Schriftreligionen und Nationalismen in Papua, Indonesia*. Dissertation Ph.D. Wien: Universität Wien.
- WEINER, James F. and NILES, Don. 2015. *Songs of the empty place: the memorial poetry of the Foi of the Southern Highlands Province of Papua New Guinea*. Australia: The Australian National University Press.

- WILLIAM A. Haviland (1993). *Antropologi*, jilid 2, (übersetzt R.G. Soekaedijo). Jakarta, Erlangga.
- WILSON, J. D. 1986. 'Steps toward knowledge: Male initiation practiced by the Yali of the Heluk Valley in the Jayawijaya Mountains of Irian Jaya. Jayapura: Buletin of Irian Jaya. Volumen. XIV. s. 3-13.
- WILSON, J. D. 1988. (adapted 1999). *Scripture in an oral culture: The Yali of Irian Jaya*. M.Th. dissertation, University of Edinburgh.
- WINGERT, Paul S. 1962. *Primitive Art. Its Traditions and Styles*. New York and Oxford: University Press.
- WOLLASTON, A. F. R. 1912. *Pygmies & Papuans The Stone Age To-Day In Dutch New Guinea*. New York: Sturgis & Walton Company.
- WILLIAM, Haviland A. 1993. *Antropologi*, jilid 2, (übersetzt R.G. Soekaedijo). Jakarta: Erlangga.
- WING, John and KING, Peter. 2005. *Genocide in West Papua? The role of the Indonesian state apparatus and a current needs assessment of the Papua People*". Sydney: Center for peace and conflict studies, The University of Sydney.
- WINICK, Charles. 1964. *Dictionary of anthropology*. New Jersey: Littlefield, Adam & Co, Paterson.
- Yahya, H. M dan Wiryanta, T.W.. 2005. *Khasiat & Manfaat Buah Merah*. Jakarta: PT. Agromedia Pustaka.
- YUNXIANG, Yan. 2005. The gift and gift economy. James G. Carrier (ed.). *A Handbook of Economic Anthropology*. Cheltenham, UK and Northampton, MA, USA: Edward Elgar.
- ZEEB-LANZ, Andrea. 2017. *Herxheim-Rätselhafte Rituale am Ende der Bandkeramik*. Archäologie in Deutschland, Anthropologie die Lehre von Menschen. Deutschland: aid Magazin.de. April-Mai. S. 8-13. <https://www.researchgate.net/publication/315697440>. Downlaod 13. Oktober 2017.
- ZIMMER-Tamakoshi, Laura. 1997. "The Last Big Man: Development and Men's Discontents in the Papua New Guinea Highlands." *Oceania* 68, no. 2: s. 107-22.
- ZÖLLNER, Siegfried. 1977. *Lebensbaum und Schweinekult. Die Religion der Jalí im Bergland von Irian-Jaya (West-Neu-Guinea)*. Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus.
- ZÖLLNER, Siegfried. 2013. *Vergessene Welt. Erste Begegnungen mit den Yali im Bergland von West-Papua*. Germany: Wahine-Verlag.

ZÖLLNER, Siegfried and Ilse, Zöllner. 2017. *Wörterbuch Yali (Angguruk) – Deutsch*. Canberra: Asia-Pacific Linguistics. The Australian National University.

Zeitung und Film Quellen

ENEMBE, Lukas. 2014. Orang Papua Wajib Tanam Buah Merah. Selasa, 15 April 2014 04:45

WIB. <https://nasional.tempo.co>. Download 4 März 2018.

Film. Ohne Jahr. *Cannibals and Crampos - deleted Scenes*. youtube. Downlaod 2. Februar 2018.

ZEITTADEL und ERKLÄRUNGEN

Die Daten von 1961 bis 1964 (Zöllner 2015).

- 24.3.1961 Die Missionare Dr. Siegfried Zöllner und Dr. Willem Hendrik Vriend treffen im Dorf Piliyam im Sibi-Tal ein. Eine Woche später besucht Zöllner das Dorf Utlu und blickt zum ersten Mal ins Pondeng-Tal, in dem sich Ibrahims Heimatdorf Panal befindet.
- 19.5.1961 Eröffnung der Missionsstation Angguruk im Yahuli-Tal
- November 1961 Zwei Evangelisten der Evangelischen Kirche in Papua (Gereja Kristen Injili di Tanah Papua- GKI-TP), Petrus Ondi und David Padwa werden in Piliyam im Sibi-Tal stationiert.
- Februar 1962 eröffnen die beiden eine Station im Dorf Yanggali im Pondeng-Tal. Die Station wird nach einem halben Jahr aufgegeben, da die beiden Evangelisten Depondoje und Padwa an die Küste zurückkehren.
- März 1962 erster Besuch der Dörfer Tukam, Ulum, Sali und Panal auf der nördlichen Seite des Pondeng-Flusses durch Zöllner und die GKI-Evangelisten.
- Mai 1963 Beginn des Flugplatzbaus in Poronggoli (bei Piliyam)
- Oktober 1964 Das Ehepaar Jouri wird als Grundschullehrer in Poronggoli stationiert.

Die Daten von 1967 bis Juni 1975 (Roth 2004).

- August 1967 Missionar Adam Roth beginnt mit dem Flugplatzbau in Panggema im Pondeng-Tal, nicht weit vom Dorf Panal entfernt.
11. Oktober 1967 Überfall auf die Gruppe von Missionar Helmut Bentz, der von Apahapsili nach Angguruk unterwegs war. Der Überfall geschah in der Nähe der Dörfer Sali und Panal. Möglich, dass diese Dörfer beteiligt waren. Am 18. Oktober erreicht eine Polizeitruppe das Dorf Sali. Sie wird mit Pfeilen beschossen und erschießt darauf einen der Angreifer. Die Regierung verbietet Adam Roth, vorübergehend die nördliche Pondeng-Seite zu betreten.
24. Februar 1968 Das Ehepaar Adam und Hannelore Roth kommt endgültig nach Panggema, um den Flugplatz dort fertigzustellen und die Station aufzubauen. Zwischenzeitlich hatte Adam Roth den Flugplatz Poronggoli verbessert.

- August 1968 Friedensschluss zwischen den Dörfern des Yahuli- und Sibi-Tals in Tanggiyam.
25. Januar 1969 Eröffnung und erste Landung auf dem Flugplatz Panggema.
- Januar 1970 Eröffnung einer Schule in Panggema
- Dezember 1970 Eine Polizeipatrouille wird in Panal angegriffen und steckt einige Häuser in Brand.
- Dezember 1971 Pfr. Pinehas Sawen wird in Poronggoli stationiert. Erste Verbrennung sakraler Gegenstände in Yanggali und Panggema. (Zweite Verbrennung am 24. Juni 1972)
- Mai 1972 Eine deutliche Spaltung der Bevölkerung von Piliyam/Poronggoli. Einige Häuptlinge lehnen jede Veränderung ab und drohen mit Auswanderung ins Balim-Tal. Sie werden stark beeinflusst von Verwandten im Mugwi- und Balim-Tal. Andere unterstützen Pfr. Sawen und die Schularbeit, die er intensiviert hat.
- Oktober 1972 große Konferenz in Panggema (zwischen Angguruk und Panggema setzt der Motor einer Cessna aus)
- November 1972 Bau einer Schule und eines Lehrerhauses in Sali
- Dezember 1972 Weihnachtsgottesdienst in Panggema mit 1.500 Teilnehmern aus allen Dörfern des Pondeng-Tals.
- Februar 1973 Erster Kirchbau in Sali. Lesekurse *Nare* („mein Bruder“) in Sali.
- Juli 1973 Kirchbau in Salema
25. August 1974 Erste Taufe in Panggema
23. Februar 1975 Erste Taufe in Salema, viele Leute aus Panal sind anwesend.
- März 1975 Erster Kirchbau in Panal. Mese erster Evangelist in Panal.
6. April 1975 Geburt von Ibrahim Peyon (das Datum wurde allerdings vom Dorfschullehrer festgelegt)
- Juni 1975 Familie Roth verlässt Panggema, Evangelist Salomo Mofu wird sein Nachfolger

Die Daten von 1976 bis 1979 (Reuter, Rundbrief 1/1977 und 1/1979)

- Dezember 1976 Militäraktion in Poronggoli und im Pondeng-Tal gegen die christlichen Gemeinden und Evangelisten (Reuter berichtet darüber im Dezember 1976,

RB 1/1977 und RB 1/1979) ca. 100 oppositionelle Dani unterstützen das Militär

9. Juni 1977 Kirche in Fulungsili wird von oppositionellen Yali in Brand gesteckt. Einige Tage später sammelt sich die oppositionelle Gruppe, um die Station Panggema zu zerstören. Dies wird von Polizisten verhindert. Allerdings geht die Polizeipatrouille dann sehr hart gegen die Opposition vor, sieben Menschen werden erschossen, Evangelisten sollen an der Strafaktion beteiligt gewesen sein. (Reuter, Rundbrief 1/1979)

14.4.1979 Ehefrau und zwei Kinder des Evangelisten Orgenes Peyon sowie der aktive Christ Hendrik Kabag werden in Luruktek (Lulupteg) /Piliyam im Sibi-Tal von oppositionellen Yali getötet. Nach Reuter war dies Rache für die von der Polizeipatrouille 1977 erschossenen Oppositionellen. Der oppositionelle Häuptling sei sogar vom Militärkommandanten zu eigenen Racheakten ermutigt worden.

Hintergrund ist der Konflikt zwischen den Kommandanten des indonesischen Militärs und der indonesischen Polizei und der Aufstand der Balim-Bevölkerung 1977 gegen Indonesien, der 10.000 Menschen das Leben kostete.

Die Daten von 1984 bis 2018 (von Ibrahim Peyon)

Juli 1984 Ich kam in die Grundschule Sali, der einzige Lehrer war Habel Itlay. Im Mai wurde er wegen Polygynie verhaftet und in Wamena vor Gericht gestellt. Zwar wurde er freigesprochen, aber kehrte nicht zurück nach Sali. Die Schule blieb zwei Jahre geschlossen

Juni 1986 Wenand Peyon wird als Lehrer in Sali eingesetzt. Ich gehe wieder dort zur Schule.

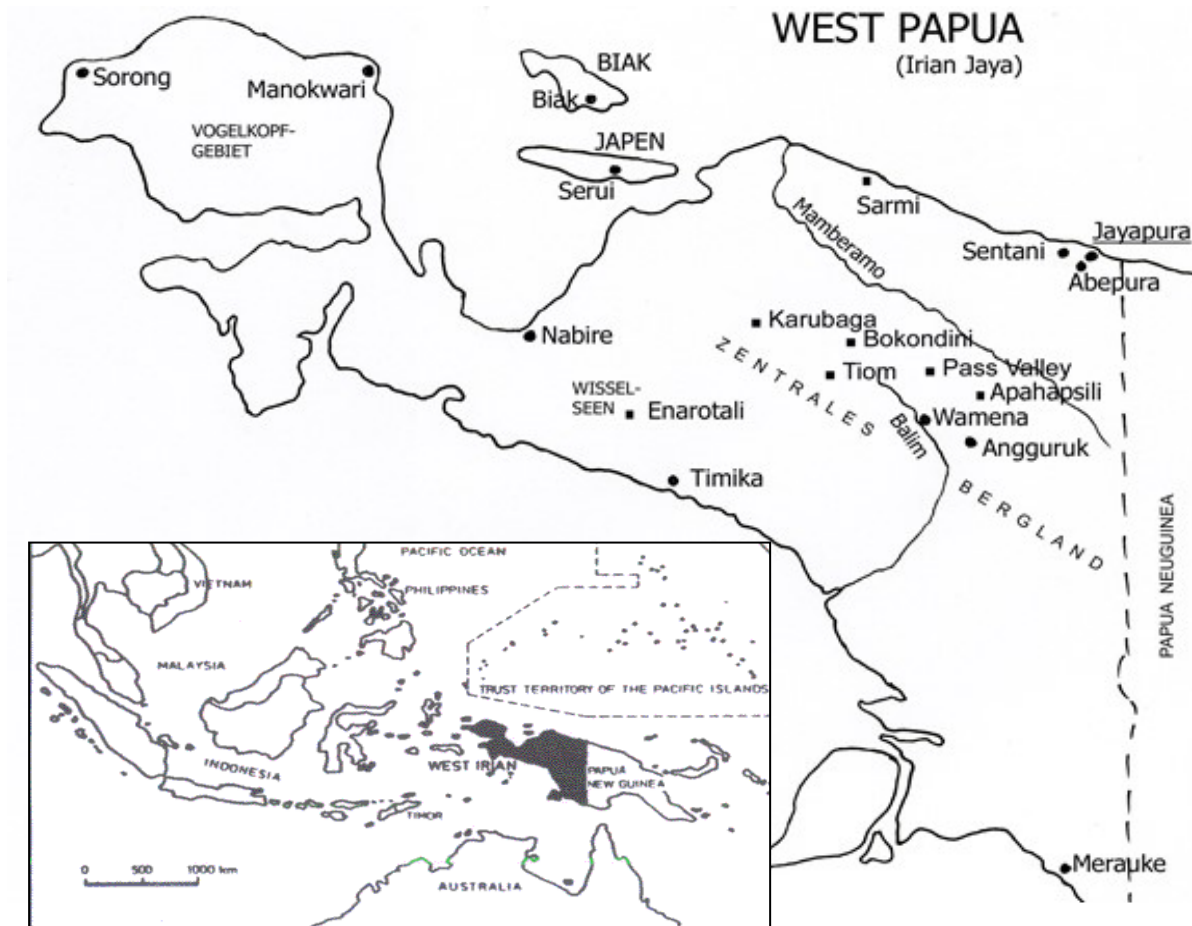
Juni-Juli 1991 Ich beendete die Grundschule und wurde von Lehrer Wenand Peyon nach Jayapura geschickt. Dort besuchte ich die Mittelstufenschule SMP YPK Sion in Padang Bulan und wohnte im Schülerheim der GKI Liborang in Hedam.

Juni 1993 Erstmals hatte ich Gelegenheit, in den Ferien mein Heimatdorf Panal und meine Eltern dort zu besuchen.

Juni-Juli 1994 Erfolgreicher Abschluss der SMP und Wechsel zur Oberstufenschule (SMA YPK Diaspora in Abepura).

- Juni-Juli 1997 Ich beendete erfolgreich die Schule und begann das Studium an der Cenderawasih-Universität im Fach Anthropologie.
- Juli 2002 Nach Abschluss des Bachelors arbeitete ich sechs Monate zusammen mit einigen kleinen und mittleren Unternehmen in Jayapura.
- Januar 2003/4 führte ich in Jayapura, Wamena und Bintuni einige Forschungsprojekte durch.
- Januar 2003/4 Arbeit an der Cenderawasih-Universität als Assistent eines Dozenten im Fachbereich Anthropologie.
- Februar 2004 bis September 2004: Achtmonatiger Englischkurs an der internationalen Schule in Sentani
- Januar 2005 Von der Cenderawasih-Universität wurde ich fest angestellt als Dozent im Fachbereich Anthropologie
- 2005-2013 Neben meiner Dozententätigkeit führte ich Forschungsprojekte in verschiedenen Regionen in Papua durch.
- 2010 Ich arbeitete als Leiter der Abteilung für soziale und kulturelle Angelegenheiten der regionalen Entwicklungsplanungsagentur des Landkreises Yalimu.
- 2012-2013 Ich absolvierte das Masterprogramm in Anthropologie an der Cenderawasih Universität.
- Januar 2014 Ankunft in Deutschland als Stipendiat meiner Kirche GKI in Zusammenarbeit mit der VEM
- September 2014 Registrierung als Doktorand am Institut für Ethnologie an der Ludwig-Maximilian-Universität in München.

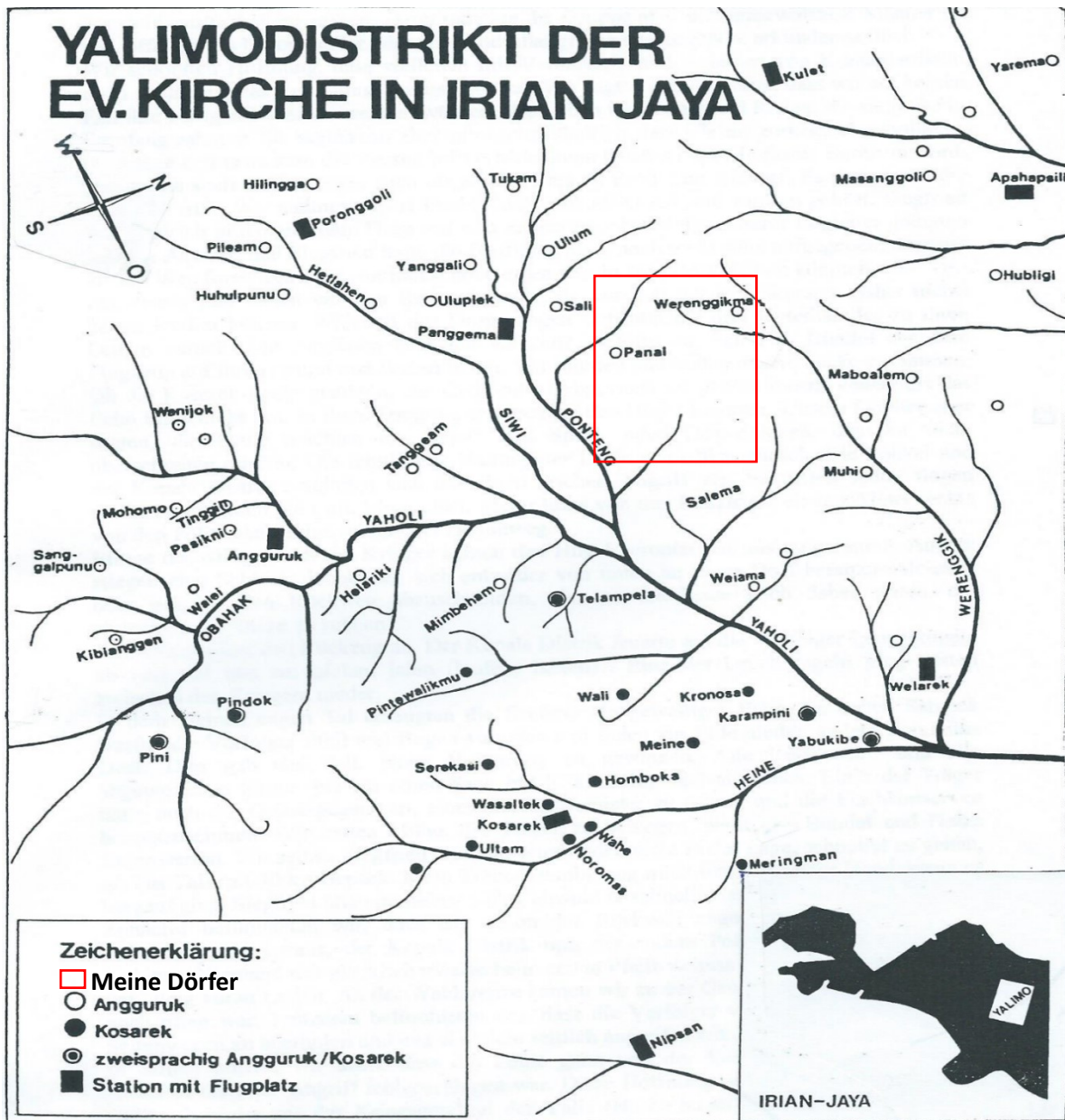
LANDKARTEN



Die Karte: oben West Papua. Quelle: Siegfried Zöllner. Vergessene Welt 2013: 13-14



Die Karte: Quelle: Siegfried Zöllner. Vergessene Welt 2013: 13-14



Die Karte des Yalimu Gebietes. Quelle: Adam Roth. Aus meinem Leben 1935-1975, 2004: 61.

FOTOS



Fotos von 2017. Oben: das Panal Dorf mit dem kleinen Flugplatz. Unten: der Flugplatz in Panal.





Fotos 2017. Oben: Das Dorf Werenggikma. Unten: das kleine Flugzeug auf dem älteren Flugplatz in Werenggikma.





Fotos 2009. Oben: unsere Grundschule in Sali. Unten: unser Klassenraum in der Grundschule.





Fotos 2010. Oben: meine Mutter gab mir das Schwein. Unten: mein Haus im Dorf.





Fotos 2010. Oben: meine Mutter ganz rechts und ich ganz links mit anderen Verwandten. Unten: das Grab vom Vater.

