universität wien

Dissertation

Titel der Dissertation

Einbaum nach Drüben

In mythische Erzählungen und kosmologische Vorstellungen der Asmat eingeschriebene Strukturen der sozialen Ordnung

Verfasser

MMag. Alexander de Antoni

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, im Februar 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 092 307
Studienrichtung lt. Studienblatt:	Kultur- und Sozialanthropologie
Betreuer:	Ao. Univ.-Prof. Dr. Manfred Kremser

Inhaltsübersicht

	Kapitel:	Kommentar zu dem Kapitel:
1	Einführung	
2	Strukturierende Ebene eines kollektiven Gedächtnisses	Für eine jeweilige ethnische Gruppe typische soziale Praktiken werden in dieser angewandt und auch weitergegeben. Der Ursache für die Reproduktion von derartigen mit typologisch gleichen Merkmalen ausgestatteten sozialen Verhaltensweisen, wird auf den Grund gegangen. Ein im Kulturraum tradiertes regulatives Prinzip, das in unserem mentalen Bereich anzusetzen ist, soll als Erklärung präsentiert werden.
3	Quellen für eine Theorie	Die für die Theorie herangezogenen Quellen werden erörtert. Es handelt sich dabei in erster Linie um einen Mythos, der in einem im Anhang übersetzten Liedtext wiedergegeben wird. Der Mythos wird in den mythischen Kontext der Ethnie eingebettet, der er angehört. Neben dieser mythischen Erzählung werden die konkreten Bereiche des sozialen Lebens der Asmat beschrieben. Vorweg soll allerdings die Landschaft, in der diese ethnische Gruppe lebt, thematisiert werden. Sie stellt eine wesentliche Quelle dar, aus der die These begründet wird.
4	Zusammenfassung der Theorie einer Denkstruktur	Mechanismen eines mentalen Strukturmusters, welches das soziale Leben determiniert, sollen theoretisch entfaltet werden.
5	Anhang: Saunat-Lied	Ein Liedtext wird wiedergegeben, der einen Teil eines Mythos der Asmat beinhaltet. Er dient als eines der Belege für die Theorie einer Denkstruktur.
6	Bibliographie	

Inhaltsverzeichnis

1. **Einführung** 5

2. **Strukturierende Ebene eines kollektiven Gedächtnisses** 13
2.1. Soziale Funktion eines Strukturmusters 14
2.2. Inhaltliche Beschaffenheit eines kulturellen Wissens 18
2.3. Wandelbarkeit eines Strukturmusters 21
2.4. Speicherung und Tradierung des Strukturmusters 26
2.5. Zusammenfassung - kulturelles Wissen und Strukturmuster 29

3. **Quellen für eine Theorie** 31
3.1. **Landschaft** 31
3.1.1. Asmat, Land und Leute 32
3.1.2. Grenzen, geographisch wie mental 35
3.2. **Mythos** in der Kultur- und Sozialanthropologie 37
3.2.1. Liedtext 40
3.2.1.1. Transkription des Saunat-Liedes 41
3.2.1.2. Übersetzung des Saunat-Liedes 47
3.2.1.3. Liedtexte synoptisch 47
3.2.1.4. Mehrschichtigkeit des mythischen Textes 78
3.2.2. Saunat-Mythos 80
3.2.2.1. Saunat, Mythos oder Mythen 81
3.2.2.2. Interview in Nanai 87
3.2.2.3. Interview in Basim 88
3.2.2.4. Platz des Saunat-Mythos im Leben der Asmat 100
3.2.3. Strukturale Analyse des Saunat-Liedes 101
3.2.3.1. Methode der Strukturanalyse 102
3.2.3.2. Anwendung der Methode 102
3.2.3.2.1. Ebenen der Saunat-Erzählung 104
3.2.3.2.1.1. Geographischer Aspekt 105
3.2.3.2.1.2. Ökonomischer Aspekt 110
3.2.3.2.1.3. Soziologischer Aspekt 115
3.2.3.2.1.4. Kosmologischer Aspekt 123
3.2.3.2.2. Verwobenheit der Aspekte 128
3.2.3.3. Zusammenfassung: Strukturanalyse Saunat 131
3.2.4. Kontext und Funktion des Mythos 133
3.2.4.1. Kontext des Saunat-Mythos 136
3.2.4.2. Mythologischer Kontext 139

3.2.4.2.1. Geister als Tiere in Mythen . . . 141
3.2.4.2.2. Menschen als Tiere in Mythen . . . 145
3.2.4.2.3. Unterwelt in Mythen . . . 149
3.2.4.2.4. Oberwelt in Mythen . . . 152
3.2.4.2.5. Nacht in Mythen . . . 156
3.2.4.2.6. Mythen - Zusammenfassung . . . 157

3.2.5. Musikalische Ebene . . . 160
3.2.5.1. Trommel . . . 160
3.2.5.2. Rhythmus . . . 163
3.2.5.3. Rhythmik des Saunat-Liedes . . . 164

3.3. **Soziale Bereiche** . . . 168

3.3.1. Position . . . 171

3.3.2. Ehe . . . 175

3.3.3. Ökonomie . . . 176

3.3.4. Krieg . . . 179

3.3.5. Kosmologie . . . 185
3.3.5.1. Zeit . . . 186
3.3.5.2. Ahnen . . . 199
3.3.5.3. Einbaum . . . 201
3.3.5.4. Kosmologisches Konzept und soziale Struktur . . . 209

4. **Zusammenfassung der Theorie einer Denkstruktur** 211

4.1. Rekonstruktion einer Denkstruktur bei den Asmat . . . 211

4.2. Theorie einer Denkstruktur . . . 215

4.3. Diverse Strukturmuster . . . 219

5. **Anhang: Saunat-Lied** 223

6. **Bibliographie** 271

6.1. Literaturverzeichnis . . . 271

6.2. Nachschlagewerke . . . 277

6.3. Unveröffentlichtes Forschungsmaterial . . . 278

6.4. Verzeichnis der Illustrationen . . . 279

1
Einführung

Noch ein paar Schritte über einen festgetretenen Sandboden im Schatten von hohen Palmen und da war ich wieder am Ufer des Fayit-Flusses, zu dem es mich in den Unterbrechungen meiner Arbeit immer wieder hinzog. Die Sonne hatte an diesem Spätnachmittag die Wolkendecke, die hier tagsüber in der Regel über dem Land lag, verschwinden lassen. Die Flusslandschaft und die nahe Ufersiedlung lagen in einem Klarheit und satte Farben spendenden Licht getaucht vor mir. Ich wollte bloß die gemächlich vorbei gleitenden Einbäume, die noch vor Einbruch des Abends zurückkehrten, betrachten. Von weiten sah ich schon einen in die Kehre vor meiner Unterkunft einfahren. Es musste ein besonders großer und voll beladener sein. Ich zählte zwölf stehende Männer mit ihren weit über ihre Köpfe hinausragenden Rudern, vierzehn Frauen und Kinder, die jeweils zu ihren Füßen im Boot saßen. Während sie die Kehre ausfuhren, konnte ich mich an dem langsamen vollkommen gleichmäßigen Rhythmus nicht satt sehen, mit dem sie im Gleichklang miteinander die Ruder aus dem Wasser zogen, nach vorne versetzten, wieder in das Wasser tauchten, um sie dann wieder nach hinten zu drücken. Wassertropfen, die von den Ruderblättern jedes Mal abtropften und auf die Flussoberfläche fielen, ließen mich kurzzeitig den Rhythmus auch akustisch wahrnehmen, mit dem der Einbaum schweigend unmittelbar an meiner Uferstelle vorbei glitt.

Erleichtert beobachtete ich den Einbaum auf seiner Weiterfahrt einen kleinen Seitenfluss etwas stromabwärts einfahren. Es hätte ja auch sein können, dass er am Ufer anlegt, um den Passagieren die Möglichkeit zu geben, durch den Uferschlamm zu waten und dann auf das trockene Ufer hochzusteigen. Aber er entschwand meinem Blick. Er war von flussaufwärts gekommen und an mir vorbeigefahren. Das verankerte sich in meiner Erinnerung, er blieb, als er aus meinem Blickfeld entschwand, unterwegs auf seiner Fahrt, die er irgendwohin fortsetzte.

Damit war er als Transportmittel erkennbar, das Verbindungen herstellt, das soziale Kontakte über Flusslängen aber auch darüber hinaus ermöglicht. Diese Eigenschaft betrifft

jedoch nicht nur begrenzte Distanzen in unserem Teil der Welt. Einbäume, die geschnitzt werden, um den Ahnen eine Transportmöglichkeit zur Verfügung zu stellen, überwinden die Weiten, die zwischen der Lebenssphäre, in der wir leben und der, die den Ahnen als Heimat dient, liegen. Die Verstorbenen brauchen eine Verbindung in ihr Reich, aber genauso soll ihnen die Möglichkeit offen stehen - zumindest auf Zeit - in unseren Lebensbereich zurückzukehren.

Das Verkehrsmittel, das für nötige Transporte innerhalb unseres Bereiches der Welt sorgt aber auch die Verbindung in ganz andere Lebenssphären schafft, stellt für die Asmat der Einbaum dar. Er hilft also Grenzbereiche überwinden aber auch Grenzen gar nicht erst aufkommen zu lassen.

Das Fehlen von Grenzen, die hier in der natürlichen Umgebung der Asmat durch fließende Übergänge ersetzt sind, sollen ausführlich beschrieben werden. Dieses Phänomen wird über die Erörterung hinaus zu einer Grundlage für eine These, mit der ich mich in dieser Arbeit auseinandersetzen möchte. Grenzenlosigkeit ist nämlich hier nicht nur ein charakteristisches Merkmal der Umwelt, sondern auch eines Großteils der sozialen Ordnung der Asmat. Mit dieser Ordnung ist eine Summe an Regeln und Konventionen gemeint, die sämtliche Aktivitäten des sozialen Zusammenseins konditionieren. Die Ordnung bestimmt somit die Formen des Umganges der Mitglieder einer ethnischen Gemeinschaft miteinander, aber auch mit Fremden, also mit außerhalb der Gruppe stehenden.

Nach diesem Vorgriff auf einen der Quellen - nämlich die landschaftliche Umgebung (Siehe die zu 3.1. gehörenden Abschnite) -, die ich zur Beantwortung der Forschungsfrage heranziehen werde, aber auch auf einen Ausblick auf Schlüsse, die ich den Quellen entlocken werde, möchte ich mich aber doch der Frage zuwenden, die mich durch diese Arbeit begleiten wird. Ich darf also zunächst einmal die Forschungsfrage formulieren und die Quellen abstecken, die zu einer Beantwortung herangezogen werden.

Die soziale Ordnung manifestiert sich also in Verhaltensweisen, die Menschen in ihrem gemeinschaftlichen Leben praktisch umsetzen. Das geschieht auf den verschiedenen Feldern des sozialen Lebens, in denen sich Individuen oder Gruppen der Ethnie bewegen. Derartige Felder können Gruppen und Subgruppen darstellen, in die sich die betreffende menschliche Gemeinschaft - ihrem eigenen Verständnis entsprechend - aufgliedert. Dementsprechend kann die soziale Ordnung in Betätigungsfeldern einzelner Menschen oder für eine begrenzte Zeit miteinander Agierender wirksam werden. In solchen Feldern entfalten sich dann vom Habitus vorgegebene Formen des praktischen Handelns. Das sind für die ethnische Gruppe typische und charakteristische Formen des Agierens. Die Wurzeln und die Herkunft derartiger

Habitusformen, wie sie in den bedeutenden Forschungen Bourdieus eine wesentliche Fragestellung bildeten, interessieren mich hier nicht. Ich möchte ihre Stellung innerhalb von Vermittlungsprozessen von Mustern und Strukturen unter die Lupe nehmen. Der Habitus ist ja im Sinne Bourdieus ein Bindeglied zwischen Mustern und Strukturen und dem praktischen Verhalten des Menschen. Der Habitus ist die in ein menschliches Verhalten inkorporierte Struktur (Zips 2001: 221f).

Konsequenterweise stellt das Verhalten - also die Praxis des Menschen - eine Möglichkeit dar, Einblick in die hinter einem derartigen Verhalten liegenden Strukturen und Muster zu erlangen. Ich werde aus praktizierten Verhaltensweisen versuchen, Kriterien für die Auswahl von Elementen der Strukturen und der Muster zu entdecken. Es ist davon auszugehen, dass es eine Variation an Möglichkeiten gibt, die solche Strukturen und Muster konditionieren können. Nach welchen Kriterien lässt sich die spezifische Konfiguration einer sozialen Struktur, eines Grundmusters kategorisieren? Damit ist auch die Fragestellung dieser Arbeit formuliert. Wie lässt sich ein dem kulturellen Gedächtnis einer Ethnie zugehöriges Strukturmuster beschreiben und definieren? Es bewirkt konkrete Ausformungen des Habitus, die in einer sozialen Gruppe, einer ethnischen Gemeinschaft miteinander lebender und agierender Menschen, praktisch umgesetzt werden.

Die spezifische Konfiguration solcher Muster interessiert mich, nicht ihre langfristige Entstehung. So werde ich mich nicht in einer diachronen Studie mit dem Habitus auseinandersetzen, sondern mich maximal mit mikro-diachronen Veränderungen auseinandersetzen, die mit der Wahl der einen oder der anderen Habitusartikulation zusammenhängen.

Somit sind auch die Quellen anvisiert, die ich für eine Beantwortung der Fragestellung heranziehen werde. Einen breiten Raum werden Mythen dabei einnehmen. Das hängt damit zusammen, dass Mythen im Prozess der Auswahl und vor allem der Tradition von Ausdrucksformen des Habitus eine zentrale Position zukommt. Ich werde beispielhaft veranschaulichen, wie in Mythen derartige Muster und Strukturen artikuliert werden. Sie bieten eine Möglichkeit, etwas Abstraktes zu veranschaulichen und damit der eigenen ethnischen Gruppe kommunizierbar zu machen.

Am Beispiel einer Ethnie und seiner Kultur, nämlich der Asmat in West Papua, möchte ich aufzeigen, wie verschiedene Bereiche des sozialen Lebens und der Kultur miteinander verwoben sind. Ich möchte darlegen, wie aus dieser Vernetzung Mechanismen herauszulesen sind, die zur konkreten Ausfaltung bestimmter Praktiken und Vorstellungen in einer ethnischen Gruppe führen. Mein Forschungsfeld ist also der kognitive Bereich des Menschen,

der in seiner Vernetzung für die Ausfaltung konkreter Formen des sozialen Lebens verantwortlich ist. Was ich definitiv nicht will, ist, auch wenn mein Fokus fast ausschließlich auf die Asmat gerichtet bleiben wird, die Kultur dieser Ethnie als einen Sonderfall zu exotisieren. Im Gegenteil, ich gehe davon aus, dass aus bestimmten Gründen, die ich auch noch ausführen will, die kulturellen Vorstellungen dieser Ethnie in der Lage sind, Prozesse zu erhellen, denen ein universeller Charakter zukommt.

Theoretisch möchte ich mich dabei auf Erkenntnisse beziehen, die so etwas wie ein kulturelles Gedächtnis betreffen. Sein Entstehen, seine ständigen Veränderungen und seine Vermittlung sollen zunächst einmal betrachtet werden. Ein Schwerpunkt stellt für mich der Prozess der Ausformung von Ideen dieses Gedächtnisses in sozialen Praktiken dar. Die Thesen Aleida Assmanns zum kulturellen Wissen und einem kollektiven Gedächtnis werden dabei einen Ausgangspunkt darstellen, um einen neuen theoretischen Entwurf vorzustellen.

Was den einen weiteren Schwerpunkt dieser Arbeit, nämlich den der Quellen für die auszuarbeitende These, betrifft, möchte ich im Verlauf der Arbeit einen Überblick über die Ethnographie der Asmat vorstellen. Über einen längeren Zeitraum durchgeführte anthropologische Forschungen im Asmat-Gebiet gibt es nur so wenige, dass es nicht schwer fällt, sie im Überblick mit einzubeziehen und somit den Forschungsstand zu umreißen. So sollen kosmologisches Weltbild und rituelle Praktiken in ihrem sozialen Kontext beschrieben werden (Siehe die zu 3.3. gehörenden Abschnitte). Die Dokumentationen und Analysen der spezifischen Kultur der Asmat betreffend, möchte ich mich vorwiegend auf eine Unterlage stützen. Detailreiche Recherchen und Dokumentationen wurden in den Jahren 1970 bis 1981 gesammelt und in einer Reihe von gehefteten Broschüren unter dem Serientitel „An Asmat Sketch Book“ veröffentlicht. Die Hefte sind unter folgender Anschrift erhältlich: American Museum of Asmat Art at the University of St. Thomas, Mail 57p, 2115 Summit Avenue, St. Paul, MN 55105, USA.

Nachdem eine mythische Erzählung eine zentrale Quelle in meiner Argumentation einnehmen wird, möchte ich mich auf die Mythenforschung in Asmat konzentrieren. Der Stellenwert von Mythen in der Konstruktion des sozialen Gefüges der Asmat soll beleuchtet werden. Der gegenständliche Mythos soll mit Hilfe der Methode der Strukturanalyse, die wir Lévi-Strauss verdanken, interpretiert werden[1] (Siehe die zu 3.2.3. gehörenden Abschnitte).

[1] Es war das Verdienst von Lévi-Strauss, Erkenntnisse der Linguistik in der Anthropologie anzuwenden. Die Idee Ferdinand de Saussures von dem Wert eines linguistischen Zeichens, das sich von seinem Gegensatz zu anderen Zeichen ableitet, war für Lévi-Strauss Ausgangspunkt für die Entwicklung von Methoden, die Modelle für Strukturen der sozialen Praktiken anschaulich machen (Barnes 2001: 15223). Lévi-Strauss hat den Versuch unternommen, Methoden zu entwickeln, die Modelle der sozialen Wirklichkeit herstellen lassen (Heydebrand 2001: 15232). Er ging davon aus, dass Menschen in Klassifikationen denken. In besonderer Weise ortete er solche in binären Gegensatzpaaren. Sie werden in die Welt projiziert und prägen somit die Wahrnehmung.

Damit ist ein wesentlicher theoretischer und methodischer Ansatz genannt, der für diese Arbeit Grundlage sein wird.

Das Material, das mir für diese Arbeit zur Verfügung stand und das mir half meinen theoretischen Standpunkt zu finden, verdanke ich einerseits einigen mehrwöchigen Feldforschungen im Forschungsgebiet. Andererseits konnte ich auf Forschungsmaterial zurückgreifen, das bereits publiziert ist. Wie ich zu dem mythischen Material und dann zu Übersetzungen dieser Quellen kam, habe ich bereits in meiner Diplomarbeit (de Antoni 2007a) ausgeführt. Es soll hier seine Fortsetzung finden. Vor allem bei der Übersetzungstätigkeit konnte ich seit der dort dokumentierten Arbeit einiges an Erkenntnissen dazugewinnen, die hier detailliert beschrieben werden sollen (Siehe Abschnitte 3.2.1. und 3.2.2. inklusive der dazugehörigen Subabschnitte). Die übersetzten Texte konnten dann textanalytischen Methoden unterzogen werden. Hier waren es neben quantitativen Methoden die Methode der Strukturanalyse, die dazu beitrug, Grundlagen für Interpretationen der Lieder ans Tageslicht zu bringen. Auch der Inhalt der Lieder wurde dann noch mit komparativen inhaltsanalytischen Methoden durchleuchtet.

Neben den Mythen sollen exemplarisch aus einer möglichst breiten Palette an Bereichen des sozialen Lebens Manifestationen des Habitus beschrieben werden. Abgesehen von den sozialen Feldern sollen, wie bereits angedeutet, Landschaftsmerkmale beschrieben werden, die möglicherweise in einem Bezugsverhältnis zu Strukturen der sozialen Ordnung stehen. Es sollen dadurch Hinweise gesammelt werden, die zu klären in der Lage sind, inwieweit geographische Gegebenheiten der natürlichen Umwelt, in der Menschen leben, über das Strukturmuster soziales Verhalten beeinflussen.

Mangels einer Beschreibung und einer Definition der vollständigen Menge solcher sozialer Bereiche beschränkt sich die vorliegende Arbeit auf die Erörterung unsystematisch ausgewählter Beispiele aus den unterschiedlichen sozialen Feldern. Außerdem fehlen Kriterien für eine Gewichtung der einzelnen Felder einer Ethnie untereinander. Die diskutierten Beispiele werden aneinandergereiht, eine vergleichende Bedeutungsrelation eines Beispiels zum andern muss allerdings offen bleiben.

Angesichts der Gewichtung, die in der zeitgenössischen Kultur- und Sozialanthropologie der Reflexion des Faktors Veränderung von sozialen Praktiken und Repräsentationen zukommt,

---

Dementsprechend sind auch Mythen erklärbar. Ihre Bedeutung entdeckt er in deren Strukturen und analysiert diese unabhängig von ihrem sozialen Kontext (Segal 2001: 10275). Auch Sahlins geht davon aus, dass beispielsweise in der hawaiianischen Kultur, in Mythen Quellen für die Konstruktion eines „Schemas des sozialen Lebens“ zu finden sind. Er bezeichnet es als „Reproduktionsstruktur“. Diese umfasst „Beziehungen zwischen König und Volk, Gott und Mensch, Mann und Frau, Fremden und Einheimischen, Krieg und Frieden, Himmel und Erde“. „Das Politische erscheint als ein Aspekt des Kosmologischen“ (Sahlins 1992: 85f).

soll dieser Themenbereich nicht unbehandelt bleiben. Das, obwohl die vorliegende Arbeit Konstanz und Bewahrung von Identität stiftenden Faktoren einer Kultur gewidmet ist. Kulturelle Phänomene sind einem ständigen Wandel unterworfen, und in diesem Prozess haben beide Faktoren eine konstitutive Funktion. Inwieweit sie in einem sich gegenseitig ergänzendem, synthetischen Verhältnis (Sahlins 1992: 150) stehen, soll erörtert werden (Siehe dazu Abschnitt 2.3.).

Manches an theoretischen Begründungen und auch an notwendigen Begriffsdefinitionen werde ich im Fußnotenbereich abhandeln. Ich habe mich zu dieser formalen Gliederung entschlossen, um den flüssigen inhaltlichen Gedankenlauf nicht durch längere Erörterungen zu unterbrechen. Trotzdem möchte ich es nicht unterlassen, manche Klarstellungen beizufügen, die Missverständnisse verhindern können.

Bedanken möchte ich mich für die Begleitung meiner Überlegungen durch drei Professoren des Instituts für Kultur- und Sozialanthropologie in Wien. In alphabetischer Abfolge darf ich zunächst einmal ao. Univ.-Prof. Dr. Manfred Kremser meinen Dank zum Ausdruck bringen. Seine Begeisterung, seine ermutigenden Impulse und klaren Vorgaben für die Formulierung von Aspekten der Forschung haben mir geholfen, Bereiche in den Blickwinkel meiner Betrachtung mit einzubeziehen, die ohne sein Engagement unbeleuchtet geblieben wären. Frau Univ.-Prof. Dr. Elke Mader hat meine Arbeit mit Interesse begleitet. Ihr verdanke ich so etwas wie eine Initialzündung zu den Ansätzen, die ich verfolgt habe. Mit wertvollen Hinweisen hat sie geholfen, wesentliche Quellen zu erschließen und Ideen präziser formulieren zu können. „Last not least“ möchte ich ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Hermann Mückler insbesondere für eine Möglichkeit danken, die er mir mit einem großzügigen Vertrauensvorschuss anbot, meine Ideen einer interessierten Öffentlichkeit zu präsentieren. Ein Vortrag war für mich rückblickend eine massive Herausforderung, die mir die Chance gab, Ideen durch Formulierung logisch zu ordnen.

Für die Übersetzungsarbeit aus dem Indonesischen verdanke ich Josef Haas und Very Korsin neben vielen Mithelfern während meiner Feldforschung in Asmat die Übertragung zahlreicher Texte und Interviews ins Deutsche. Meiner Mutter darf ich schließlich ein großes Dankeschön zukommen lassen für die vielen Stunden, eigentlich Tage, die sie mit Korrekturlesen und Übersetzungen zugebracht hat.

Übersetzt werden mussten zunächst einmal 1984 auf Audiokassetten aufgenommene, von Trommeln begleitete, im Sprechgesang vorgetragene mythische Texte. Sie stehen mir als zentrale Quelle für die These dieser Arbeit zur Verfügung. Weitere Anhaltspunkte und Daten zu diesem Mythos konnte ich im Rahmen einer Feldforschung 2007 in Asmat sammeln. Sie

sollen hier festgehalten und erörtert werden. Ich möchte vorweg allen Dank ausdrücken, die mich bei der Beschaffung und Übersetzung der Interviews und Texte unterstützt haben. Besonders darf ich in diesem Zusammenhang Bavo Felndity sowie Mateus aus Waras, Lukas Bayua aus Biopis und Yukem Amaita aus Nanai nennen.

Es ist der Einbaum, der aus meiner Sicht so etwas wie ein Symbol für die Asmat sein könnte. Er repräsentiert das Weltbild, das die Menschen dieser alluvialen Sumpflandschaft durch ihr Leben begleitet. Er steht unter anderem für die Überwindung oder die Annullierung von Grenzbereichen, die ihre Entfaltungsmöglichkeiten einschränken würden. Der Einbaum überwindet nicht nur im Alltag trennende Distanzen, er schafft auch Verbindungen zu anderen Sphären unserer Welt.

Der Kreation dieses Symbols geht allerdings ein Empfinden der Grenzenlosigkeit in dem Denken und Fühlen der Menschen voraus. Vorstellungen von der überbrückten Nähe zu den verschiedenen Sphären unserer Welt müssen in ihren Köpfen gegenwärtig sein. Es sind also mentale Voraussetzungen, die dem Besetzen von Gegenständen, Handlungen, Verwandtschaftsbeziehungen oder Begriffen - sie können nach Gagliardi Symbolobjekte werden (Gagliardi 2001: 10279) - mit Bedeutungen[2] vorausgehen und damit das Entstehen von Symbolen konditionieren. In dem Prozess der Ausfaltung von sozialen Systemen kommt diesen eine funktionale Position zu. Damit möchte ich mich zunächst einmal auseinandersetzen. Das Etablieren einer symbolischen Bedeutung, die etwa dem verbindenden, soziale Beziehungen ermöglichenden und grenzüberschreitenden Asmat-Einbaum zukommt, stellt das Thema dar, dem ich diese Arbeit widme. Zunächst einmal soll die theoretische Themenstellung und der Forschungsstand umschrieben werden. In der Folge sollen dann die Quellen behandelt werden, die theoretisch als Begründungen und Belege herangezogen werden.

[2] Der Begriff Bedeutung bekommt, im anthropologischen Kontext verwendet, besondere Konnotationen. Diese ergeben sich aus der Beziehung zu einer sozialen Gemeinschaft, in die er hineinversetzt wird. Sahlins beschreibt eine derartige Strukturierung von Bedeutung als historischen Prozess. Er drückt das in Neubewertungen aus, die durch das geschichtliche „praktische Handeln“ maßgebend werden. Er beschäftigt sich mit der kulturspezifischen Sichtweise von Geschichte als prägenden Faktor von Bedeutungen. Umgekehrt sind es kulturelle Bedeutungsschemata, die durch die Geschichte strukturiert werden (Sahlins 1992: 7). Damit ist nicht die Bedeutung angesprochen, die Personen aus ihrer individuellen Sichtweise zuteilen, sondern „allgemein anerkannte Bedeutung“ die beigemessen wird (Sahlins 1992: 10).

2

Strukturierende Ebene eines kollektiven Gedächtnisses

Vergleichbare Charakteristika verschiedenster Erscheinungen des kulturellen und sozialen Lebens der Asmat drängen den Schluss auf, dass diese untereinander vernetzt sind oder aber, dass ihnen ein Prinzip übergeordnet ist, das sie prägt. Theoretisch möchte ich der zweiten Erklärungsvariante nachgehen. Von einem in unserem mentalen Bereich angesiedelten Prinzip, dem eine Regelfunktion unserer sozialen Beziehungen zukommt, möchte ich ausgehen. Es dient der Vorgabe von paradigmatischen Maßstäben, aus denen sich eine Ordnung eines Großteils der Vollzüge unseres Lebens, die mit einem gesellschaftlichen Zusammenleben verbunden sind, ableiten lässt. Ich möchte es in der Folge als „paradigmatisches Strukturmuster“ bezeichnen.

Die Benennung erinnert an eine von Lévi-Strauss eingeführte Terminologie. Im Zusammenhang mit der Analyse von Mythen, stellt er einer syntagmatischen Struktur eine paradigmatische gegenüber. Es handelt sich bei der letztgenannten um eine strukturale Dimension eines Mythos, die, verglichen mit einem Musikstück, Harmonie schafft. Die syntagmatische ist hingegen für das Melodische verantwortlich. Sowohl Musik als auch Mythen haben beide Strukturen, die miteinander vergleichbar sind (Rubel 1996: 1267). Losgelöst von einer von dieser Dichotomie ausgehenden Definition soll hier das Attribut des Paradigmatischen für das Strukturmuster anders abgeleitet werden. Paradigmatisch verstehe ich im Sinne einer beispielhaften Vorlage. Es handelt sich um ein Muster, das als Prinzip eine modellartige Vorlage darstellt. Es liegt diversen Bereichen des sozialen Lebens zugrunde, beziehungsweise ist diesen im Sinne eines kausalen Prinzips übergeordnet. Der modellhafte Charakter des Prinzips scheint mir mit dem Begriff eines Musters ausgedrückt.

Für die Bezeichnung des kulturell tradierten Prinzips als Muster habe ich mich hier aus einem zweifachen Grund entschieden. Mit diesem Begriff kommt zunächst einmal der definierbare prägende Charakter zum Ausdruck, mit dem das Strukturmuster auf einen

Bereich gestaltend wirkt. Ein Muster ist klar erkennbar und behält seine Charakteristik, selbst wenn es einem anderen Objekt appliziert wird. Auch das andere Feld wird dann mit charakteristischen Merkmalen dieses Musters ausgestattet und von diesen auch gekennzeichnet.

Der zweite Grund, warum mir der Begriff eines Musters für das Strukturprinzip angebracht erscheint, ist die Partialität des sozialen Bereichs in der das Prinzip prägend wirksam wird. Ein Muster ist auf einen bestimmten Bereich des Feldes, den er mitbestimmt, klar abgrenzbar. Es bestimmt etwa das äußere Erscheinungsbild eines Gegenstandes, dann aber nicht seine Funktion. So lässt auch das Strukturmuster trotz seiner prägenden Funktion individuelle Entfaltungen zu.

Eine Variationsbreite an Entfaltungen ist bei der praktischen Realisation des Strukturmusters in den unterschiedlichen Feldern auch bei den Asmat zu belegen. Im Feld des Kriegswesens, das noch ausführlich analytisch in seiner Prägung durch das Strukturmuster betrachtet werden soll, waren regional unterschiedliche Strategien festzustellen. Das betraf die Versuche Allianzen zu gründen, aber auch unterschiedliche Bereitschaft zur Aufrechterhaltung von Feindschaften, die sich in gewalttätigen kriegerischen Eskalationen äußerten. Die Kopfjagd wurde gebietsweise und zeitweise in manchen Gebieten extensiv praktiziert, während sie wieder in anderen kaum ausgeübt wurde.

2.1. Soziale Funktion eines Strukturmusters

Eine gesellschaftliche Funktion des Strukturmusters leitet sich von einer dem Individuum zukommenden ab. Es gibt nämlich auch für die Entwicklung einer individuellen Identität ein paradigmatisches Schema vor, mit Hilfe dessen der einzelne sich in der Welt einordnen kann. Er kann seine Position nicht nur in der Gesellschaft markieren, sondern sich auch Orientierung in einer komplexen Welt, in der er sich bewegen soll, schaffen. Letztere konfrontiert das Individuum mit Fragen, von deren Beantwortung seine existentielle Positionierung abhängt. Solche Fragen, mit denen sich der Mensch auseinandersetzt, können demnach sein: Wer bin ich, woher komme ich und in welche Weltordnung muss ich mich eingliedern?

Die Suche des Individuums nach Selbstdefinition trifft auf Inhalte, die orientierende Unterstützungshilfen sein sollen und die symbolisch vermittelt werden. Aleida Assmann, die sich differenziert mit diesem Themenbereich auseinandergesetzt hat, reiht in diese einen

Großteil von kulturellen und religiösen Grundtexten ein, zu denen in besonderer Weise auch Schöpfungsmythen gehören (Assmann 2004: 91ff).

Die Selbstdefinition des Menschen artikuliert sich in zwei voneinander zu differenzierenden Dimensionen. Zunächst einmal versucht sich der Mensch in der zeitlichen Dimension, historisch zu definieren. Er erklärt sich als von einem Ursprung her entwickelt. Diesem Ursprung verdankt er auch vieles an Erkenntnissen, die er für die Bewältigung seiner Lebensaufgaben benötigt. Hier sind auch Entstehungs- beziehungsweise Schöpfungsmythen einzuordnen. Sie werfen ein Licht auf die Quellen, denen der Mensch die Möglichkeit zu leben verdankt.

In derartigen mythischen Überlieferungen wird der Mensch in einen diachronen Kontext gestellt. Neben dieser zeitlichen Dimension, in der sich der Mensch einordnen kann, existiert aber auch eine grundsätzlich synchrone Dimension der Selbstdefinition des Menschen. Man könnte sie als kosmologische bezeichnen. Sie kann wohl historische Bezüge haben, sie kann auch parallel zu einer Historie laufen, ist aber räumlich und nicht zeitlich konzipiert. Sie ist vermittelbar in Erzählungen von Exkursionen in räumliche Dimensionen, in denen man sich nicht unmittelbar befindet. Zu solchen zählen auch spirituelle Räumlichkeiten.

Sowohl die zeitliche als auch die räumliche Dimension stellen den Rahmen für Mythen oder vergleichbare symbolische Ausdrucksformen dar. Mit Hilfe von diesen werden Vorstellungen in mythische Schilderungen verwoben, die in einer menschlichen Gemeinschaft tradiert werden. Durch eine Vermittlung in einem sozialen Raum kommt Mythen eine wesentliche Funktion zu, nämlich Identität in einem sozialen Kontext zu stiften.

Solche sozial relevanten Funktionen bestehen aus Regelwerken, die ein konkretes soziales Lebensfeld konstituieren und erhalten. Neben zur Anpassung an neue kontextuelle Situiertheiten notwendigen Veränderungen (Siehe Ausführungen im Abschnitt 2.3.) geschieht die Erhaltung des Bestandes einer sozialen Ordnung auf zwei Ebenen. Das Regelsystem muss in einer Kontinuität erstens erhalten bleiben. Darüber hinaus muss zweitens dafür Sorge getragen werden, dass es neuen Mitgliedern der Gesellschaft vermittelt wird. Strategien werden dafür eingesetzt, die beides gewährleisten. Gelingt das nicht und werden Regelwerke nicht mehr akzeptiert und eingehalten, dann ist auch die soziale Balance gefährdet. Die Aufrechterhaltung dieses Gleichgewichtes wird nämlich durch Regelsysteme gewährleistet, die sich in Mythen traditionell artikulieren. Durch diese können die Ideen weitergegeben werden.

Bei seinen Versuchen den Aufgaben, die von Mythen erfüllt werden, auf die Spur zu kommen stieß Bronislaw Malinowski im Rahmen seiner Feldforschungen auf den Trobriand

Inseln, auf Regelfunktionen, die eine derartige soziale Balance stützen. So schreibt er zwei Funktionen der Mythen eine besondere Bedeutung zu. Einerseits geben sie soziologische Modelle vor, andererseits vermitteln sie Grundmuster der Moral, die in der zugehörigen Gesellschaft realisiert werden (Malinowski 1954: 144). Damit ist die, auch von Kohl festgestellte, Erkenntnis Malinowskis einer fundamentalen Verwobenheit von Mythen mit dem sozialen Leben belegt (Kohl 1992: 11).

Spannungen und Konflikte in der jeweiligen Gruppe sind unter Umständen der Auslöser für eine Gefährdung der Weitergabe oben beschriebener Regelsysteme. Eine Möglichkeit, Spannungen, die durch eine neue Konstellation in oder unter den Gruppen entstanden sind, zu artikulieren und auch zu thematisieren, stellen Rituale dar. Sie können daher einen wesentlichen Faktor zur Verarbeitung potentieller Konflikte und daher zur Wiederherstellung einer verloren gegangenen Balance darstellen.

Die Auseinandersetzung mit potentiellen Konfliktursachen ist genauso notwendig wie die Vermittlung einer bestehenden Gruppenordung an neue Mitglieder, damit diese Ordnung erhalten bleiben kann. Es sind somit auch Balance erhaltende Strukturen, die an neue Gesellschaftsmitglieder weitergegeben werden müssen. In diesem Sinn ist van Genneps Beschreibung der Funktion von Ritualen, die der Erlangung von Stabilität dienen, zu verstehen (Biasio 1980: 51). Vergleichbar definiert Radcliffe-Brown die Funktion von Ritualen in der Erhaltung und Stabilisierung des sozialen Gefüges (Seitz 2001: 375).

Die beschriebene soziale Dimension, in der sich sowohl die Konstitution als auch die Bewahrung von Identität stiftenden Regelfunktionen vollzieht, zeigt die wesenhafte Vernetzung von kulturellen und sozialen Vollzügen auf. Sowohl Kultur als auch eine soziale Ordnung sind ihrem Wesen nach kollektive Phänomene. Mehr noch, sie haben eine für die Gesellschaft konstitutive Funktion. Sie tragen dazu bei, dass sich eine menschliche Gemeinschaft als zusammengehörig, als Ethnie begreift und dass sie auf eine gemeinsame, zusammenhaltende Identität aufbaut. Sie garantieren aber auch, dass die Grundlage der ethnischen Identität zum Beispiel einer nachfolgenden Generation vermittelt werden kann. Dazu muss ein bestimmtes Wissen jenen weitergegeben werden, die in diese Gesellschaft integriert werden wollen oder sollen. Das angesprochene Wissen wird zwar von dem Individuum angenommen und reflektiert, ist aber seinem Wesen nach ein kollektives und nicht ein individuelles Wissen. Ansonsten könnte es auch nicht die ihm wesentliche Gesellschaftsidentität stiftende Funktion innehaben.

Dem kollektiven Gedächtnis schreibt Assmann eine gemeinschaftsbildende Funktion zu, wie sie bereits als wesenhafte Funktion eines Strukturmusters beschrieben wurde. Im wiederholten

Erzählen, das zur Tradierung gehört, wird eine „Erinnerungsgemeinschaft“ grundgelegt, also ein Fundament für die soziale Gruppe, der Identität zukommen soll (Assmann 2000: 25). Auf die These einer solchen Gemeinschaft aufbauend, möchte ich die soziale Verhältnisse konstituierende Funktion des Strukturmusters analytisch nachzeichnen. So gehe ich davon aus, dass, wie bereits skizziert, auf der mentalen Ebene des kollektiven Gedächtnisses ein Strukturmuster inkludiert ist, welches das soziale Leben regelt.

Versuche des Menschen sich in einer mehrdimensionalen Welt zu positionieren werden nicht individuell unternommen, sondern von kollektiv vermittelten Konzepten bestimmt. Folglich gehen seine Positionierungsstrategien Hand in Hand mit der Entwicklung von Kultur. Kultur könnte man nämlich mit der Gesamtheit der Antworten erklären, die auf die Grundfragen des Menschen, eine Selbstdefinition betreffend, gefunden wurden.

Dem Strukturmuster, das die jeweiligen inhaltlichen und symbolischen Artikulationen einer spezifisch ethnischen Identität prägt, kommt damit eine auf die Zukunft hin gerichtete Perspektive zu. Es gestaltet Kultur, es prägt soziale Ordnungen, in denen sich menschliches Zusammenleben entfalten kann. Es ist außerdem als Teil des kollektiven Gedächtnisses anzusehen, wie Assmann die dem Strukturmuster übergeordnete Fähigkeit benennt. Sie verschleiert allerdings mit dieser Benennung eine Zukunftsperspektive der Fähigkeit. Gedächtnis ist doch vorwiegend vergangenheitsorientiert. Das mentale Strukturprinzip hat aber, genauso wie das kollektive Gedächtnis, als dessen Teil es anzusehen ist, eine wesenhafte auf Zukunft ausgerichtete Funktion. Über die vergangenheitsorientierte Gedächtnisfunktion aber auch die gegenwartsorientierte Weitergabedimension hinaus möchte ich eine derartige zukunftsorientierte Ordnung sozialer Beziehungen in die Argumentation mit einbeziehen. Den Begriff des kulturellen und kollektiven Wissens möchte ich daher dem des kollektiven Gedächtnisses ergänzend hinzufügen.

Ein Wissen, dass für die Gesellschaft konstitutiv ist, muss also erhalten bleiben, beziehungsweise vor dem Vergessen bewahrt werden. Mit dem in Vergessenheit geraten beziehungsweise mit dessen Verhindern setzt sich Eliade auseinander. Er erwähnt auch ein von der Tradition gestaltetes kollektives Gedächtnis, das wach gehalten werden muss (Eliade 1988: 129).

Auf die tiefenpsychologischen Erkenntnisse Sigmund Freuds bezieht sich Eliade in seiner Erörterung der Erinnerung wachrufenden Funktion der Mythen. So erkennt Freud in einem pränatalen Stadium des Menschen, also in einer Zeit des Ursprungs seiner Existenz, eine Glückseligkeit, die sein Leben bestimmen wird. Traumatische Erlebnisse, oft in der frühen Kindheit, können dieses Glück zerstören. Ein neuerlicher Zugang zu der verloren gegangen

Seligkeit, kann nur durch ein Erinnern an jene zerstörerischen Erlebnisse ermöglicht werden. Sie müssen ins Bewusstsein gehoben werden, also reaktualisiert oder abermals durchlebt werden (Eliade 1988: 79). Damit ist eine Funktion von Mythen in dem Prozess einer Gesellschaft auf der Suche nach einer Sinn gebenden Lebensform gleichnishaft beschrieben.

Damit ist auch ein thematischer Umriss für das Ziel einer Analyse mythischer Texte, wie sie hier projektiert sind, definiert. Dieser Arbeit zugrunde liegende Texte sollen einer analytischen Betrachtung unterzogen werden, welche die Strukturen zu Tage fördern, mit denen sie soziale Konzepte prägen. Der Versuch einer Erörterung und einer graphischen Darstellung dieser Strukturen soll in dieser Arbeit noch unternommen werden.

Nach dem Versuch, die Funktion des Strukturmusters zu umreißen, soll eine weitere Dimension dieses Wissensschatzes, nämlich die inhaltliche, beleuchtet werden.

2.2. Inhaltliche Beschaffenheit eines kulturellen Wissens

Worin dieses Wissen, das ethnische Identität begründet, besteht, ist natürlich von der spezifischen Gruppe abhängig, der das Wissen zuzusprechen ist und die es tradiert. Artikuliert wird dieses Wissen in einer symbolisch kodifizierten Form. Umgekehrt lässt sich das Wissen auch aus diesen Artikulationen herauslesen.

Die symbolische Kodifizierung von kulturellem und sozialem Wissen hat nicht nur die Aufgabe dieses für die Tradierung zu erhalten. Sie ermöglicht auch die Aufnahmefähigkeit von neuen Bedeutungen und damit eine Wandelbarkeit des Wissens. In der symbolischen Verkodierung des Wissens ist ein Faktor zu sehen, der Prozesse, die mit einer Weitergabe verbunden sind, wesentlich fördert.

Als sprachliches Medium, in dem Wissen weitergegeben werden kann, werden universell von Kulturgruppen Mythen entwickelt. Es handelt sich dabei um für das gesellschaftliche Leben konstitutives Wissen, das in Mythen verschlüsselt wird, Wissen, das eine „Grundlage für Weltbild, Religion und Ritual“ darstellt (Mader 2008: 7). Zusammen mit Elke Mader war es wieder Aleida Assmann, die mich mit ihren Thesen zu einer Auseinandersetzung mit dem Symbol inspiriert hat. Beiden verdanke ich die Betrachtungsweise der symbolischen Texte von Mythen der Asmat als konstitutive Bausteine ihrer Kultur. Die Beziehung zwischen den Inhalten und einer Gesellschaft aufbauenden und erhaltenden Funktion von Symbolen möchte ich in die projektierte Analyse der Liedtexte einbinden.

Die Bildhaftigkeit der Symbole begründet eine Dynamik, die sich in unserer Psyche entfalten kann. Assmann stellt das differenziert dar, auch wenn sie diese Bildhaftigkeit nicht als wesenhaft dem Symbol zugehörig sondern als eine mögliche Artikulationsvariante des Symbols betrachtet. Dem Bild sind Potenzen zuzuschreiben, die unsere Phantasie, unsere Gedächtniskapazitäten, also unsere imaginativen Fähigkeiten nachhaltig und effektiv zu animieren in der Lage sind. Der Grund dafür ist darin zu sehen, dass Bilder in ihrer Symbolhaftigkeit einen direkten Zugang zu unserem Unterbewussten haben. Als Bilder können sie unmittelbar in unser Unterbewusstsein eindringen und sich dort festsetzen. Assmann illustriert das an Hand von Bildern aus der Kindheit, die ein Leben lang das Individuum mit seinem Denken und Empfinden prägen können (Assmann 2004: 96f). Diese tiefenpsychologischen Zugangsmöglichkeiten symbolischer Bilder können nicht nur sowohl textlich als auch musikalisch vermittelt werden, sie sind auch in der Lage, beide - Texte und Musik - zu höchst geeigneten Trägern von Wissen zu machen, das für das Fort- und Überleben einer sozialen Gemeinschaft erforderlich ist. Es sollte unmittelbar und nicht hinterfragt jedem Mitglied der Gemeinschaft zugänglich sein. Es wird deshalb an das Unterbewusstsein und nicht an das kritisch reflektierende Bewusstsein adressiert.

Symbolische Bilder, mit denen kulturelles und soziales Wissen verknüpft werden, können eine zweifache Herkunft haben. Sie können archetypischen Ursprungs sein oder in einem kulturkollektiven Prozess entstanden sein. Archetypischen Ursprungs sind Bilder und Symbole, die zum psychischen Erbgut jedes Menschen gehören. Es handelt sich somit um Bilder, die vorgeprägt sind und zu einer anthropologischen Grundausstattung des Menschen gehören (Assmann 2004: 97).

Bemerkenswert ist die Begrenzung solcher Bilder mit „psychologischer Tiefenresonanz“ nach C.G. Jung auf ein eingeengtes Kontingent von Lebensbereichen. Zu diesen würden Vorstellungen von Himmel und Hölle gehören, aber auch Erlebnisse mit einer Unterwelt. Aber genauso wären dieser Kategorie Ereignisse zwischen Helden und deren Widersachern zuzuschreiben, sowie Konfrontationen mit Schuld und Sühne aber auch unterschiedliche Bilder von Frauen, die dem Typ der großen Mutter aber auch der Verführerin entsprechen können (Assmann 2004: 98). Dass sich auch das kulturelle Wissen und das Strukturmuster archetypischer Bilder als Träger seiner Inhalte bedient, ist durchaus denkbar. Aufgrund ihrer Kulturzugehörigkeit müssten sie solche Symbole mit den Bedeutungen verknüpfen, die ihrer spezifischen Charakteristik entsprechen. Ansonsten wären sie nicht in der Lage, das für die Kulturgruppe wesentliche Wissen zu vermitteln.

Neben den Symbolen archetypischen Ursprungs wären noch kulturspezifische zu bestimmen. Sie werden in einer kulturell zusammengehörigen Gruppe kollektiv konstruiert und transformiert, um dann tradiert zu werden.

Im Gegensatz zu Assmann möchte ich von einer bildhaften Symbolik ausgehen, wobei ich Gefühlsbilder inkludieren möchte. Ich gehe also von Bildern aus, die einem unterschiedlichen Abstraktionsgrad unterliegen. Die Sprache beziehungsweise den Text, den Assmann neben dem Bild als weitere Möglichkeit anführt, in dem sich ein Symbol artikulieren kann (Assmann 2004: 96), würde ich noch, wie bereits festgestellt, durch die Musik ergänzen. Auch sie kann als Medium herhalten, das die Bildwelt der Symbole vermitteln kann. Sowohl in einem Text als auch in Musik lassen sich Bilder mitteilen und weitergeben. Die Musik steht also wie die Sprache im Dienst der Kommunikation von - in Symbolen und deren Bildern - verpacktem Wissen und kann somit dieses auch vermitteln und weitergeben.

In symbolischen Bildern werden Inhalte und Bedeutungen kodiert, die memoriert im Gedächtnis behalten werden sollen. Diese Inhalte können sich entscheidend voneinander unterscheiden, je nachdem ob sie dem kollektiven Gedächtnis oder dem individuellen zuzuordnen sind.

Dazu kann Assmann drei Kriterien anführen, die alle auch auf das mentale Strukturmuster anwendbar sind. Erstens ist das kollektive Gedächtnis nicht außerhalb des kulturellen Raumes vernetzt, das heißt es ist kulturell beheimatet und wird auch in der Gruppe tradiert und zwar ausschließlich in dieser. Es ist so etwas wie ein Markenzeichen der Gruppe. Außerdem ist es nicht fragmentarisch, wie etwa unser individuelles Gedächtnis, das selektiv nach bestimmten Kriterien nur Gedankensplitter in Erinnerung behält. Das Strukturmuster wird wie das kollektive Gedächtnis in Mythen mit narrativem Aufbau und integrierten Aussagen abgespeichert. Und drittens ist es nicht flüchtig oder labil, das heißt es wird symbolisch über Generationen weitergegeben (Assmann 2000: 21f).

In einem vierten Kriterium entspricht es allerdings dem individuellen Gedächtnis und zwar mit seiner perspektivistischen Charakteristik. Assmann beschreibt diese beispielhaft in der unterschiedlichen Sichtweise eines selben Familienereignisses durch zwei Brüder. Die Subjektivität ihrer jeweiligen Erinnerung ist hier angesprochen. Diese ist auch ein Identität stiftendes Element für jede Person (Assmann 2000: 21f).

Ebenso wäre auch dem paradigmatischen Strukturmuster eine solche perspektivistische Charakteristik zuzusprechen. Das trifft ebenso auf die Historizität zu. Die Art und Weise Geschichte aufzunehmen ist an eine bestimmte Kultur gebunden, das heißt sie ist von dieser geprägt. Die Perspektive von Historie unterscheidet sich von Kultur zu Kultur (Sahlins 1992:

11). Genauso ist dieses Muster, trotz seines universellen Vorhandenseins, in seiner Beschaffenheit kulturspezifisch. Es ist als einer Gruppe genuin zugehörig und somit gleichzeitig als Garant ihrer Identität anzusehen. Versucht man diese gruppensubjektive Dimension des Strukturmusters näher unter die Lupe zu nehmen, stößt man auf einen Faktor, der von einer ethnischen Gruppe zur anderen in seiner Ausprägung variiert. Dieser wird somit je nach Gruppe durch seine Dominanz oder einen Mangel ausschlaggebend. Er könnte mit „Abgrenzung“ umschrieben werden. Bei klarer Ausgeprägtheit hat er Komplementarität und Polarität zur Folge. Bei einem Fehlen von Abgrenzung fließen hingegen voneinander distanzierte Bereiche ineinander. Es kommt zu einer Integration letzterer. Das spezifische Strukturmuster einer Gruppe lässt sich folglich durch seine „integrative“ oder im gegensätzlich Fall seine „desintegrative“ Charakteristik definieren.

Mit diesem Begriffspaar sollten Kategorien eingeführt werden, die sich möglichst einer moralischen Bewertung entziehen. Zu klären wäre noch inwieweit es Veränderungen im Grad der Integrativität im Strukturmuster geben kann oder inwieweit dieser unveränderlich ist und eine solche auszuschließen ist.

2.3. Wandelbarkeit eines Strukturmusters

Jede menschliche Kommunität ist natürlich ständigen Veränderungen in den Rahmenbedingungen, unter denen sie existiert, ausgesetzt. Die Frage, die diese Tatsache aufwirft ist, inwieweit solche neuen Lebenssituationen auch transformierte Paradigmen für die Gestaltung von sozialen Ordnungen erforderlich machen? Das Strukturmuster hat ja eine zukunftsorientierte Funktion. Muss ihm nicht, um dieser gerecht zu werden, Anpassungspotential innewohnen? Aktuell würde das im Fall von veränderten Rahmenbedingungen. Das könnte etwa durch Verschiebungen von ethnischen Grenzen, die durch neue Allianzen hervorgerufen wurden, oder die Einführung völlig neuer ökonomischer „terms of trade“ bedingt sein.

Solche Veränderungen hinterlassen etwa in der Auswahl dessen, was von dem kollektiven Gedächtnis abgespeichert wird, ihre Spuren. Assmann beschreibt dieses Phänomen in einer veränderten Auswahl des Gespeicherten. Sie spricht davon, dass es neben einer Ebene mit konkreten Erinnerungen an historische Ereignisse, die nationale Identität konstituieren, auch eine Ebene gibt, die diese Sammlung an gespeicherten Erinnerungen an neue nationale Situiertheiten anpasst. So erfordert eine geänderte geopolitische Situation Korrekturen der

Auswahl[3]. Internationale Vernetzungen haben eine neue kritische Betrachtungsweise der eigenen Geschichte zur Folge. Perspektiven für die Zukunft müssen erschlossen werden und rücken andere Erinnerungen in den Blickwinkel (Assmann 2000: 24).

Das geschieht in einem komplexen Prozess, der dem kollektiven Gedächtnis übergeordnete Entscheidungsebenen abverlangt. Auf dieser regulierenden Ebene, und nicht in den Bereich bewusster Erinnerungen, würde ich das paradigmatische Strukturmuster lokalisieren. So könnte beispielsweise die Diskussion über eine Aufnahme der Türkei in die EU Änderungen in der Auswahl der für eine österreichische Identität konstitutiven Erinnerungen zur Konsequenz haben. Wachgehaltene Erinnerungen an die Verteidigung Europas vor der Türkengefahr vor den Toren Wiens im 17. Jh. würden der neuen politischen Konstellation nicht nur nicht entsprechen sondern entgegenstehen. Veränderte Rahmenbedingungen würden in diesem Fall eine Veränderung des Inhalts von kulturellem Wissen erforderlich machen.

Von einer kulturspezifischen Betrachtungsweise von Historie geht schon Marshall Sahlins aus. Dabei ist Historizität an eine bestimmte Kultur gebunden, von dieser geprägt und unterscheidet sich von der einer anderen Kultur (Sahlins 1992: 11). Aus einem weiteren Grund ergänzen seine Reflexionen die hier vertretenen Thesen. Sahlins setzt sich mit dem Zusammenwirken von Veränderung und Kontinuität als konstituierenden Faktor für soziales Verhalten auseinander. Er bezieht dabei neben historischen auch mythische Traditionen ein. Beide sind austauschbar. Mythische Überlieferungen werden herangezogen oder auch verändert, um beispielsweise Strategien für die Wahrung von Machtinteressen zu rechtfertigen.

Diese beiden Aspekte, die Individualität von Historizität und das synthetische Zusammenwirken von Veränderung und Konstanz, exemplifiziert Sahlins an Ereignissen, die im Jahr 1779 zum Tod Kapitän James Cooks führten. Sie wurden von den Engländern und von den Hawaiianern völlig different interpretiert (Sahlins 1992: 151). Aus der Perspektive der Hawaiianer wurde Cook zunächst einmal, auf Grund seines Erscheinens zu einem Zeitpunkt, da gerade rituelle Feiern zu Ehren des Gottes Lono stattfanden, mit diesem identifiziert. Seine Wiederkehr nach einer Zeit, aber noch vor dem Ablauf des diesem Gott zugedachten rituellen Zyklus, ließ den König von einer bedrohlichen Absicht, mit welcher der Gott zurückgekehrt sein müsse, ausgehen. Dieser Verdacht lässt sich aus in Traditionen der

[3] Mit zwei sich entgegengesetzt gegenüberstehenden Eigenschaften von Mythen setzt sich Karl-Heinz Kohl auseinander. Da ist zunächst einmal der unveränderliche Überlieferungskern, dem eine vom Wandel gekennzeichnete kreative Adaptierung an aktuelle Situationen gegenübersteht. Die differenzierte Beschreibung der Mythen veranlasst Kohl den Mythos als ein „Reservoir kollektiver Orientierungsmuster“ zu bezeichnen. Er bezieht sich in seinen Ausführungen auf die Feldforschungsergebnisse Mark Münzels in Südamerika (Kohl 1992: 13).

Hawaiianer festgeschriebenen Schemata rekonstruieren (Sahlins 1992: 115). Naturgemäß deuteten die Engländer die Ereignisse anders.

Die Analyse dieser unterschiedlichen geschichtlichen Wahrnehmungen liefert Argumente für theoretische Ansätze. Sahlins wendet sich gegen ein diachrones, antithetisches Verständnis von Stabilität und Veränderung. Neben der Veränderung steht die Bewahrung von Identität nicht in einem dichotomen sondern in einem synthetischen Verhältnis zu diesem (Sahlins 1992: 150). Beide erfüllen ihren funktionellen Teil an der Reproduktion von Kultur, die auch Veränderung ist (Sahlins 1992: 140f).

Zu einem vergleichbaren Ergebnis kommt Fredrik Barth. Er geht allerdings nicht von der Anpassung an neue historische Faktizitäten aus. Von ihm wird das Vergessen von mit rituellen Vollzügen verbundenen Details als ein Faktor, der Veränderungen bewirkt, in die Diskussion eingebracht. Das trifft dann in besonderem Maße zu, wenn es beträchtliche, auch Jahrzehnte dauernde Zeitabstände sind, die verstreichen, bis es zu einer Wiederholung der Riten kommt (Barth 1993: 24ff). Es sind diffusionistische Einflüsse von benachbarten Gruppen, die dann maßgebend werden. Barth geht auch von Ideen aus, die entliehen werden und zu einer neuen Modellierung der eigenen Traditionen führen. Er benennt in diesem Zusammenhang kulturelle Muster und Symbolsysteme. Die Akzeptanz durch die eigene Gruppe stellt in solchen Prozessen ein entscheidendes Kriterium für die Aufnahme in das Kulturgut dar. Der Vorgang, der zu einer solchen führt, spielt sich oszillierend zwischen öffentlichen Aufführungen und dem Austausch in kleinen Gruppen von Experten ab. Modifikationen entwachsen der Kreativität der Fachleute. Trotzdem muss der Gehalt erhalten bleiben. Barth geht von einer, zumindest teilweisen, Reproduktion von ”identity of content“ aus (Barth 1993: 29). So steht - neben neuen Variationen von kulturellen Ausdrucksweisen - das langfristige Beharren auf Konsistenz und Kohärenz, auf Beständigkeit und Übereinstimmung (Barth 1993: 54).

Mit einem ganz anderen spezifischen Bereich unserer menschlichen Ideen setzt sich Paul Ricoeur auseinander, nämlich mit der Vorstellung von Zeit. Was seine Überlegungen als Ergänzung hier so erwähnenswert machen, ist ein Bereich, den er als Feld beschreibt und analysiert. Was dieses Feld nach Ricoeur auszeichnet sind nämlich Wandlungen von Ideen, die sich in ihm vollziehen. Er erkennt Phasen einer Transformation und der Vermittlung von Ideen und Vorstellungen verbunden mit dem kompositorischen Entstehen eines Mythos. Dieses wieder ist für ihn mit einer nachahmenden Darstellung der mythischen Schilderung verbunden. Das stellt eine wertvolle Ergänzung zu meinem theoretischen Diskurs dar, der auf der Grundlage von mythischen Texten der Asmat aufbaut. Sein Diskurs bezieht sich zwar auf

das Phänomen Zeit. Die präzise Rekonstruktion dieser Prozesse lässt sich allerdings auch auf andere Bereiche und Erscheinungen übertragen. So werde ich sie dem hier gegenständlichen Strukturmuster unterlegen.

Ricoeur betrachtet die Entstehung von Fabeln und mythischen Erzählungen als erste Phase der Konstitution von Artikulationen von Vorstellungen. Er sieht das Vortragen solcher Erzählungen als einen kreativen Prozess der Komposition und der Neudeutung (Ricoeur 1988: 127f). Diesem Vorgang der dichterischen Schöpfung spricht er eine starke „Innovationskraft“ für ein Verständnis von Zeit zu (Ricoeur 1988: 90). Von einem Vorverständnis, das sowohl dem Dichter als auch dem Leser, in unserem Fall einer schriftlosen Gesellschaft dem Vortragenden und dem Hörenden zukommt, löst sich die Komposition (Ricoeur 1988: 103). Ricoeur unterscheidet hier zwei Phasen, in denen eine solche Emanzipation vollzogen wird. Zunächst einmal sind es Episoden oder Ereignisse, die in der Erzählung entfaltet werden. In einem folgenden Schritt werden diese in einem geschichtlichen Rahmen miteinander verknüpft. Es wird Geschichte komponiert (Ricoeur 1988: 107).

Das geschieht in zwei mit Auseinandersetzungen verbundenen Prozessen. Der nachahmenden Darstellung, der μιμησιζ , als die er diese bezeichnet, steht eine diskursive, auch mit Konflikten behaftete Auseinandersetzung gegenüber. Letztere zielt auf eine Verschmelzung zweier Welten ab, die nicht immer konfliktfrei vonstatten gehen kann. So wird die „Welt des Lesers“, in unserem Fall einer ursprünglich schriftlosen Kultur die Welt des Hörenden, mit der „Welt des Textes“ konfrontiert. Ricoeur spricht dabei von einer Horizontverschmelzung (Ricoeur 1988: 125).

Auch dieser Wandlungsfähigkeit des Inhaltes des Tradierten, wie sie hier am Beispiel der Zeitvorstellung analytisch beschrieben wurde, kommt eine für das Fortbestehen der Ideen überlebenswichtige Funktion zu. Die Anpassungsfähigkeit kultureller Konzepte und Grundideen an extern oder auch intern veränderte Gesellschaftsbedingungen aber auch eine Neudefinition oder eine Beantwortung von neuen Lebensfragen stellt in der geschilderten Form eine Strategie dar, die eine Kultur vor der Aufgabe von Ideenkomplexen bewahren kann, die ihrer Identität wesentlich zugrunde liegen.

Neben solchen auf Veränderungen und neue Rahmenbedingungen reagierenden Mechanismen, hält Assmann auch solche fest, die eine Kontinuität gewährleisten und dauerhafte konstante Koordinaten absichern (Assmann 2000: 25). Diesen letzteren wäre dann auch das Strukturmuster zuzurechnen.

Das Strukturmuster stellt eine Ganzheit dar, die gerade aus ihrer Geschlossenheit, mit der es tradiert wird, einen Großteil der Bereiche des sozialen Systems der zugehörigen Gruppe prägt.

Das soll noch im Verlauf dieser Arbeit an Hand von Beispielen der Asmat verdeutlicht werden. Es wird in einer Gesamtheit weitergegeben und erstaunlicherweise auch in völlig gewandelten sozialen Konzepten, die eine ethnische Gruppe angenommen hat, immer wieder umgesetzt. Selbst wenn das für die Gruppe von Nachteil ist, wird das Strukturmuster der sozialen Gestaltung, auch bei veränderten Rahmenbedingungen, zugrunde gelegt. Wie das zu problematischen Phänomenen führen kann, werde ich in dem Abschnitt über das ökonomische System bei den Asmat erörtern (Siehe Abschnitt 3.3.3.). In diesem wird nämlich eines besonders deutlich, nämlich die Stabilität des Denkmusters, die alles andere als „flüchtig und labil“ ist. Damit ist das Kriterium der Konstanz des kollektiven des kollektiven Gedächtnisses angesprochen, das Aleida Assmann diesem im Gegensatz zum individuellen Gedächtnis zuschreibt (Assmann 2000: 21f).

Der Faktor der Konstanz dieses kulturellen und sozialen Wissens schließt seine Veränderung nicht aus. Er stellt allerdings einen Garant für den Fortbestand des ethnischen Bewusstseins und damit der Identität der Gruppe dar. Beide Elemente, das der Kontinuität und der Erhaltung der Identität aber auch das der Anpassung und der Veränderung, müssen gewährleistet sein. Das Wissen trifft nämlich auch auf variable Faktoren, die zu Wandlungen des Selbstverständnisses der Gruppe führen. Eine unaufhörliche Anpassung des kulturellen und sozialen Wissens ist somit ebenfalls erforderlich. Veränderungen können dabei extern, durch von außerhalb der Ethnie kommende Einflüsse, oder intern, durch individuelle Reflexionen und Inspirationen hervorgerufen werden. Solche Wandlungen müssen allerdings, wie schon erwähnt, durch eine kollektive Anerkennung angenommen werden.

Veränderung wird also durch die Behauptung der Konstanz eines verursachenden Strukturmusters keinesfalls in Frage gestellt. Beide Faktoren sind nebeneinander nicht nur möglich sondern synthetisch aktiv (Sahlins 1992: 150). In ihrem Zusammenwirken vervielfältigen sie ihre Funktionen. So ist flexible Veränderung ein Garant für die Anpassung an einen veränderten äußeren Kontext. Der konstante Parameter hingegen gewährleistet Kontinuität. Nachdem in dieser Arbeit der zweite Faktor Gegenstand ist, wird in den vorliegenden Ausführungen der Faktor der Veränderung unterbelichtet bleiben. Es ist davon auszugehen, dass - auch wenn das hier nur am Rande thematisiert wird - auch ein derartiges Strukturmuster Veränderungen unterliegt. Nachdem Veränderung und Konstanz in einer funktionalen Wechselwirkung zueinander stehen, können Studien eines der beiden ein Beitrag zum Verständnis des anderen werden. Synchrone Betrachtungen der Konstanz können die Perspektive auf diachrone Auseinandersetzungen mit dem Wandel öffnen.

2.4. Speicherung und Tradierung des Strukturmusters

Um im menschlichen Bewusstsein eine prägende Position einnehmen zu können und seine Identität konservierende Funktion zu erfüllen, muss das kulturelle Wissen einen Prozess im Individuum durchlaufen. Assmann unterscheidet in diesem Prozess, in Anlehnung an Burke, vier Phasen. Zunächst einmal wird das Wissen symbolisch kodiert, um dann zweitens kommuniziert werden zu können. Drittens wird die Information gespeichert und an vierter Stelle steht dann die Übertragung (Burke 1966: 2-24 nach Assmann 2004: 106). Aus diesen Phasen lassen sich zwei Grund-Funktionen unseres Bewusstseins ableiten. Erstens ist es in der Lage Inhalte mit speicherungsfähigen Bildern zu verknüpfen und diese auch abzuspeichern. Diese Funktion wird in den Dimensionen Kodieren und Speichern angesprochen. Eine zweite Funktion betrifft die Vermittlung der in symbolische Bilder transponierten Inhalte auf andere Individuen. Diese Funktion benennt Burke mit den Dimensionen Kommunikation und Übertragung.

Um abgespeichert werden zu können muss das Wissen, aus dem sich das Strukturmuster aber auch das sonstige kulturelle Wissen zusammensetzt, einer Kodifizierung unterzogen werden. Sie kann in archetypische sowie in kulturellen Symbolbildern vollzogen werden. Die Bilder sind dann Träger eines in der Gesellschaft weiterzugebenden Wissens und müssen artikuliert werden, um als solche zu funktionieren. Ihre Verknüpfung mit einem Medium ist ja die Vorraussetzung für eine Tradierung des Wissens. Aber auch die Lesbarkeit des Artikulationsmediums stellt einen Faktor dar, der sie für die Weitergabe in der kulturellen Gruppe brauchbar macht. Die Inhalte des Wissens müssen in der Kollektivität lesbar bleiben. Das unterscheidet sie von individuellen Kenntnissen, die auf der Erinnerungsfähigkeit des einzelnen beruhen und zunächst einmal nach außen hin nicht lesbar sein müssen. Das kulturelle Wissen bedient sich hingegen des Textes, um in der Kollektivität lesbar zu bleiben (Assmann 2000: 25).

Inwieweit sich die Artikulation von diesem Wissen in Kulturen mit beziehungsweise ohne schriftliche Traditionen voneinander unterscheidet, wäre eine zusätzliche Frage, die sich hier stellt. Es ist anzunehmen, dass das kulturelle Wissen sich in Schriftkulturen vorwiegend in schriftlichen Aufzeichnungen artikuliert, während in schriftlosen Kulturen Musik, Tänze, Rituale, beziehungsweise Gegenstände der materiellen Kultur, in denen es sich manifestiert, für die Tradierung des Wissens eher die tragende Rolle spielen.

Auf den Inhalt des weiterzugebenden Wissens bezieht sich Eliade, wenn er dessen Weitergabe analytische betrachtet. Der Mythos und dazugehörige Rituale dienen der Funktion

einer „Reaktualisierung“ des Ursprungs. In dem Ursprung sind nämlich kreative Kräfte enthalten, die aktiviert werden können (Eliade 1988: 22ff). Wissen über diese Ursprünge und die Rekapitulation solcher Kenntnis reaktiviert Wirksamkeit (Eliade 1988: 25f). Dazu müssen die Ursprünge zunächst einmal in Erinnerung gerufen werden. Das geschieht durch den Vortrag von Mythen. Sie wird begleitet von einer rituellen Reaktualisierung der geschilderten Ereignisse (Eliade 1988: 31). Die Hauptfunktion des Mythos besteht also in einer Erneuerung durch das Zurückgehen in die starke „Zeit des Ursprunges“. Sie soll wiederhergestellt werden (Eliade 1988: 43f).

Die Vermittlung von Zeitvorstellungen in Mythen, ist eines der Themen mit denen sich Ricoeur in seinen Reflexionen auseinandersetzt. Wiederholende Darstellungen einer Erzählung sind ein Phänomen, an dem sich eine solche Intention ablesen lässt. Er spricht von dem „zeitlichen Charakter der menschlichen Erfahrung“, der in allen Kulturen ein konstitutiver Bestandteil der Erzählung wird (Ricoeur 1988: 87f). Die Einbindung von Zeitlichkeit in die „symbolische Gliederung der Handlung“ fördert ihre Erzählbarkeit (Ricoeur 1988: 90). Die mythische Erzählung wird so zu einem Vermittlungsmedium für Vorstellungen von Zeit (Ricoeur 1988: 106).

Mit der Lesbarkeit hängt eng die Art und Weise der Vermittlung des gespeicherten Wissens zusammen. Die Artikulation des Gespeicherten stellt eine Phase dar, in der es zu einer Verfremdung des gespeicherten Inhaltes kommen kann. Diese wird durch das Trägermedium verursacht. Dieses gewährleistet nämlich eine Fixierung der gespeicherten Inhalte in der Form von Schrift, Bildern oder Denkmalen. Die Speicherung der Zeichen führt zu einem Erstarren der Inhalte. Was sich allerdings mit der Zeit wandelt ist ihre Leseart. Das kann eine Verschleierung der zu vermittelnden Bedeutung zur Folge haben. Demgegenüber ermöglichen labiale Wiederholungen anpassende Variationen, welche die Vermittelung des unveränderten Sinnes gewährleisten, auch wenn der Text sich immer wieder neu formuliert (Assmann 2000: 25). Kamma, der sich mit mythischen Texten von West Neuguinea auseinandersetzt, geht ebenfalls von einer diachronen Struktur von Mythen, also einer Flexibilität gegenüber Einflüssen von außen aus. Er stellt auch die Fixierung der Inhalte und eine Stabilisierung der Entwicklung durch die Niederschrift der Texte fest[4] (Kamma 1975: 1). Assmann geht doch

[4] Die sprachliche Formulierung als Fixierung von Inhalten oder Bedeutungen zu interpretieren, dem widerspricht Stuart Hall. Er setzt sich mit Prozessen, die kulturintern ablaufen und im Kontext der zugehörigen Ethnie verständlich und interpretierbar sind, auseinander. Gegenstände, Menschen aber auch Ereignisse sind nicht mit unveränderlichen Bedeutungen besetzt. Letztere sind Wandlungsprozessen unterworfen. Sprache ist das Medium, das von Menschen herangezogen wird, um solche Bedeutungen zu konstruieren und zu wandeln. Als einen Prozess der Repräsentation könnte man diesen Vorgang bezeichnen (Hall 1997b: 61).

An den theoretischen Konzepten von F. de Saussure, R. Barthes und M. Foucault orientiert sich Stuart Hall in seiner Erörterung der Entwicklung von Bedeutungen, die verkodifiziert werden, um innerhalb einer

noch einen Schritt weiter, wenn sie in ihren analytischen Überlegungen die mündliche Wiederholung der schriftlichen Niederlegung gegenüberstellt.

Zwischen dem Aufnehmen und dem Weitergeben des kulturellen Wissens steht aber eine weitere Prozessphase. Es handelt sich dabei um eine Phase der Reflexion und der persönlichen Verarbeitung. Sie bietet den Wissensinhalten ebenfalls die Möglichkeit für Transformationen. Denn das kulturelle Wissen ist nicht als eine Summe statischer, unveränderlicher Bedeutungen zu sehen. Es wird schon durch die persönliche Rezeption individuell aufgenommen und verstanden. Durch den eigenen Verständnishintergrund kann es verändert oder selektiv aufgenommen werden. So ist der erste Schritt für eine Transformation gelegt, der das kulturelle Wissen konstant ausgesetzt ist. Weitergegeben kann es dann als ergänzte oder gewandelte traditionelle Datensammlung werden. Entscheidend für die Durchsetzung des Wandels ist aber dann wieder eine kollektive Akzeptanz und Annahme der Veränderungen des Wissens.

Durch diese Prozesse der immer neu und angepasst vollzogenen Abspeicherung verbunden mit dem individuellen und kollektiven Akzeptieren des Wissens, wird seine fortgesetzte Weitergabe ermöglicht. Assmann spricht dem kulturellen Gedächtnis die Funktion der Konservierung dieses Wissens zu. Alle für die Gruppe und ihr Selbstbewusstsein wesentlichen und weiterzugebenden Inhalte sollen erhalten bleiben. Das kulturelle Wissen manifestiert sich in symbolischen Zeichen und gewährleistet mit deren Hilfe die Tradierung über Generationsgrenzen (Assmann 2000: 22). Somit wird das Fortbestehen von Grundideen, die für die Gruppe Identität erhaltend sind, gewährleistet. Diesen gehören auch die hier theoretisch vorgestellten Prinzipien und Muster für soziale Strukturen an.

Für die Abspeicherung eines Strukturmusters oder anderer Daten eines kulturellen Gedächtnisses bedient sich dieses nach Assmann „memorialer Zeichen und Symbole, Texte, Bilder, Riten, Praktiken, Orte und Monumente“ (Assmann 2000: 22), also Medien außerhalb des menschlichen mentalen Bereiches. Sie spricht damit Inhalte an, die memoriert und somit abgespeichert werden müssen. Eine Differenzierung zwischen dem Gedächtnis, als „Fähigkeit, Informationen abrufbar zu speichern“, und den Gedächtnis-Inhalten (Brockhaus 1989: 197), also dem Wissen, würde eine präzisere Darstellung ermöglichen. So gibt es dem Gedächtnis zugehörige aber von seinen Inhalten zu trennende Kontroll- und

---

Kulturgruppe verständlich weitergegeben werden zu können (Hall 1997b: 62). Damit wird der Vorgang der Adaptierung von Vorstellungen angesprochen und differenziert, beziehungsweise analytisch, betrachtet.

Die Idee des kreativen Potentials, das in der Auseinandersetzung mit einem Gegenüber steckt, ist in der Lage Bedeutungen zu erschaffen. Im Bereich der Linguistik wird das von Mikhail Bakhtin aufgezeigt. Er geht davon aus, dass wir das Gegenüber brauchen, da wir Bedeutung nur durch einen Dialog mit dem anderen kreieren können. Ihm folgend ist die Besetzung mit Bedeutung ein Produkt von Kommunikation (Hall 1997a: 235).

Regulierungsmechanismen, die nicht außerhalb der menschlich physischen Ganzheit angesetzt werden können. Solchen unserem mentalen Bereich zugehörigen regulierenden Prinzipien wäre jedenfalls ein Strukturmuster zuzurechnen.

Am Beispiel der Asmat lässt sich das anschaulich belegen und soll in dieser Arbeit noch ausführlicher erläutert werden. Die Liedtexte, die hier in folgenden Abschnitten behandelt werden und deren symbolische Bildwelt einer Analyse unterzogen werden soll, nutzen ja vordringlich die beiden Medien Text und Musik, um ihr Wissen und dessen Inhalte zu vermitteln. Symbole können da zunächst einmal mit Erzählelementen, Personen oder Gegenständen verknüpft sein. Sie werden auf einer bildlich imaginativen Ebene vermittelt. Dann ist aber auch die Sprache, in der sie artikuliert werden, als symbolisch geprägt anzusehen. Die poetische oder rituelle Sprache in der die Mythen vorgetragen werden ist nämlich nicht die Alltagsprache der jeweiligen ethnischen Gruppe, sondern eine von dieser differente symbolische Sprache. Selbst die Sprache, in der die symbolischen Bilder übersetzt sind, ist also eine von der Symbolik, in die das Wissen kodifiziert wurde, geprägte.

Die symbolische Kodierung des Strukturmusters soll in Folge an Hand eines Beispieles der Asmat detailliert veranschaulicht werden. Sie geht einer kollektiven Tradierung voraus, die wieder eine Voraussetzung für ihre prägende Wirkung auf soziale Konzepte und auch auf das soziale Empfinden darstellt. Man könnte das Strukturmuster somit auch als so etwas wie eine Basisprogrammierung des sozialen Denkens und Fühlens bezeichnen. Dieses Strukturmuster wird kulturell weitergegeben. Es wird also in Symbolen verschlüsselt, um dann in Mythen tradiert werden zu können.

2.5. Zusammenfassung - kulturelles Wissen und Strukturmuster

Soziale Bedingungen und Phänomene, in denen eine ethnische Gruppe lebt, reflektieren ein Strukturmuster, das ihnen gemeinsam zugrunde liegt. Sie sind von diesem mitgeprägt. Somit sind von den sozialen Erscheinungen Spuren eines derartigen Musters ablesbar. Es wird in der Art und Weise, wie sich soziales Leben in einer ethnischen Gruppe entfaltet, offenkundig.

Dem Strukturmuster kommt damit, wie dem gesamten kulturellen Wissen, dem es angehört, eine für die Gesellschaft prägende Funktion zu. Es konstituiert nämlich eine sinn- und Identität stiftende Position des Individuums in der eigenen sozialen Gruppe, aber auch der ganzen Gruppe nach außen hin. Das Strukturmuster gestaltet gesellschaftliche Identität, und

gewährleistet eine Kontinuität dieser Identität und damit die dauerhafte ethnische Abgrenzung der Gruppe.

Das in Bezug auf eine Selbstdefinition angesammelte Wissen wird zu diesem Zweck von Individuum zu Individuum in Bildern und Symbolen verkodiert weitergegeben. Zu diesem kulturellen Wissensschatz gehört auch das Strukturmuster. Seine Vermittlung geschieht auf einer bewussten aber auch auf einer unbewussten Ebene der Psyche. Es wird in einer Kulturgruppe tradiert. Während das kollektive Wissen einer ständigen Transformation unterworfen ist, ist das Strukturmuster von einer Stabilität gekennzeichnet. Das Strukturmuster selbst ist vom Faktor einer dauerhaften Fixierung bestimmt. Anpassung an extern veränderte Rahmenbedingungen findet im Bereich der Umsetzung des Musters in soziale Praktiken statt.

Der Faktor der kulturellen Weitergabe des kollektiven Wissens, dem auch das Strukturmuster angehört, ist mit weit reichenden Konsequenzen verbunden. Es werden durch die Tradierung des Wissens spezifische Formen eines sozialen Lebens mit den einer kulturellen Gruppe zugehörigen Lebensbereichen verknüpft. Die Entstehung und Entwicklung von kulturell verknüpften sozialen Systemen lässt sich aus diesem Konnex verstehen.

Was verdeutlicht werden konnte, ist also die Verbindung zwischen Strukturmuster, kulturellem Wissen und sozialem Leben. Diese soll anhand der Quellen, die zu einer Begründung des Strukturmusters dienen, in der Folge noch nachgezeichnet werden. Es sind mythische Motive, eingepackt in Vorstellungen, Erzählungen und Liedern der Asmat, die als Beispiele für Quellen herangezogen und thematisiert werden, um eine hier vorgenommene Argumentation zu untermauern und zu belegen.

Die Bereiche, in welche die Mythen einer Ethnie eingebettet sind, sollen ebenfalls ausgeleuchtet werden. In den Mythen gespeicherte Ideen sind in diesen Bereichen verwurzelt und deshalb auch aus ihnen heraus verständlich. Die Landschaft, die den Asmat ein zu Hause bietet, korreliert auffällig mit der konkreten Ausgestaltung des Strukturmusters. Sie steht offenbar in einem engen Zusammenhang mit diesem und stellt zumindest einen Teil des Bodens dar, auf dem mythische Vorstellungen wachsen. Eine Beschreibung der landschaftlichen Umwelt der Asmat soll daher der Erörterung von mythischen Erzählungen vorangestellt werden.

3

Quellen für eine Theorie

Im Grunde genommen sind in dem Konzept eines mentalen Prinzips[5], das soziale Prozesse regelt und konditioniert, bereits wesentliche Quellen angedacht, die für die Begründung der hier entfalteten These herangezogen werden sollen. Es werden die sozialen Vollzüge selber sein und dann Mythen, die als Träger für die Tradierung von Grundsätzen dienen, die diesen erstgenannten gesellschaftlichen Abläufen zugrunde liegen. Ein drittes Quellenreservoir soll den anderen beiden vorangestellt werden. Es handelt sich dabei um die Landschaft, die den Menschen als natürliche Umwelt zur Verfügung steht. In welcher Relation sie zu den Mythen und den konkreten Ausformungen des Soziallebens steht, soll dann in den folgenden Abschnitten nachgegangen werden.

3.1. Landschaft

Dem Land und den Impressionen, die sich von diesem in das Bewusstsein der Bewohner einprägen, soll dieser Abschnitt gewidmet sein. Es soll aber nicht nur bei einer Beschreibung bleiben. Die Landschaft soll in Bezug gesetzt werden zu einem mentalen Strukturmuster. Zahlreiche analoge Faktoren sollen beschrieben werden, um der Beziehung zwischen Landschaft und dem Struktur-Prinzip Konturen zu verleihen.

Die Beziehung zwischen Landschaft und den Menschen, die sie bewohnen, muss allerdings in einem reziproken Sinn gesehen zu werden. So geht die Prägung der Lebensweise der Menschen Hand in Hand mit der Rezeption von Landschaft, mit der sie vertraut werden.

[5] Das Konzept eines primitiven Denkens ist hier schon deshalb nicht anwendbar, weil es sich bei dem Prinzip des Strukturmusters um ein universell anwendbares Modell handelt. Das primitive Denken geht von einem Unterschied zwischen unserer und einer anderen Gesellschaft aus (Robertson 2001: 12046), der nicht beide egalitär nebeneinander stehen lässt, sondern die andere als unzivilisierter diskriminiert. Die Unterscheidung resultiert aus einem evolutionistischen Entwicklungsmodell. In der vorliegenden Arbeit soll an Hand der Analyse einer bestimmten Ethnie ein Mechanismus exemplarisch erläutert werden, dem universeller Charakter zukommt. Das heißt, das Strukturmuster kann nicht dafür herangezogen werden bestimmte Ethnien von anderen kategorisch zu differenzieren.

Eliade beschreibt dieses Phänomen als ein „Sprechen“ der Landschaft mit dem Menschen. Dem steht der Mensch gegenüber, der „kommuniziert mit der Welt“ (Eliade 1988: 139f). Aus der Landschaft wird eine „kulturelle Umwelt“ (Eliade 1988: 138). Es handelt sich dabei um so etwas wie das Objektiv, durch das die Landschaft betrachtet wird. Mythen und Rituale konditionieren die Perspektive, dadurch dass sie den Blick öffnen auf Sphären der Umwelt, die mit unseren Sinnen nicht wahrnehmbar sind.

Mit kulturspezifischen Sichtweisen von Landschaft, die durch Mythen ihre Prägung erfahren, setzt sich Elke Mader auseinander. Mythen drücken bestimmten Betrachtungsweisen der natürlichen Umgebung ihren Stempel auf. In mythischen Landschaften finden solche Vorgänge ihren Ausdruck (Mader 2008, 40). Es handelt sich dabei um einen Teil einer komplexen Vernetzung, die auch reziproke Wirkweisen impliziert. So gehe ich davon aus, dass auch die konkrete Landschaft, die einer ethnischen Gruppe als natürliche Umwelt zur Verfügung steht, ihre Prägung auf das kulturelle und soziale Leben aufdrückt.

3.1.1. Asmat, Land und Leute

Was die Landschaft charakterisiert ist eine klare flächendeckende Struktur. In ihrer Einfachheit liegt möglicherweise auch ein Grund dafür, dass hier in Asmat die in der Folge theoretisch entfaltete Beziehung eines übergeordneten Prinzips zu sozialen Strukturen so augenscheinlich ist.

Fahrten durch Asmat vermitteln bald den Eindruck endloser Entfernungen. Man ist Stunden lang auf den sich in Mäander windenden Flüssen unterwegs, bis man mit dem Boot ein Ziel erreicht. Der Blick auf eine Landkarte verrät dann erst, dass Asmat nicht einmal ein Drittel der Fläche Österreichs bedeckt. Die Region hat eine Größe von 26.725 km² (Schneebaum 1985: 23). Das vollkommen ebene Gebiet ist mit tropischem Wald überzogen, der auch die schlammigen Landesteile überwuchert. Flüsse und Wasserwege verbinden die Sumpfgebiete miteinander.

Asmat ist ein alluviales Sumpfland mit einem sehr geringen Gefälle. Einhundert Kilometer landeinwärts erhebt sich das Land bloß 150 m über dem Meeresspiegel. In einer späten Phase der Erdgeschichte brachten Flüsse erodiertes sandiges Material vom Bergland in die Tiefebene. So wurde dieser Inselteil angeschwemmt. Der Tidenhub, der Unterschied der Seehöhe zwischen Ebbe und Flut, in der Arafura-See vor Asmat kann über 5 Meter betragen (van Amelsvoort 1964: 33; Van Arsdale 1978: 100: Helfrich 1995: 37). Das Salzwasser des

Meeres fließt bei Flut bis zu 60 km landeinwärts. Das entspricht ungefähr 100 km der Flussläufe (Van Arsdale 1981: 27). So bestimmt das Meer nicht nur die Küstengebiete sondern auch die Landschaft weit im Inland. Das geringe Gefälle des Landes hat regelmäßige Überflutungen weiter bewaldeter Gebiete zur Folge, aber auch das Versumpfen des Bodens dieser Regionen. Außerdem tragen die überdurchschnittlichen Niederschlagsmengen zur Versumpfung bei. Jährlich sind es durchschnittlich 200 Regentage und 5000 mm Regen, die diese Region aufzuweisen hat (van Amelsvoort 1964: 33). Bis zu 40 km landeinwärts von der Küste finden sich ausgedehnte Gezeitensümpfe, weiter im Landesinneren Süßwassersümpfe (Eyde 1967: 87). Aus den beschriebenen Faktoren heraus ist das Fehlen einer klaren Grenze zwischen Land und Gewässer erklärbar (vgl. Van Arsdale 1978: 83).

Foto 2: Asmat mit Zentralgebirge im Hintergrund, Luftaufnahme 1984

Die gleiche Erscheinung charakterisiert auch die Meeresküste säumenden Gebiete Asmats. Weite Strecken der Küste können nicht durch eine Grenze zwischen zumindest gelegentlich überfluteten Landstrichen und trockenem Land definiert werden (vgl. Van Arsdale 1978: 100). Abhängig von den Gezeiten hat die Küste unterschiedliche Grenzlinien, da sich das Meer bei Ebbe, Sandbänke zurücklassend, bis zu eineinhalb km zurückzieht (Eyde 1967: 8; Trenkenschuh 1982e: 11).

So wird die Grenze zwischen dem Landbereich und dem Meer in der Region Asmats, auf die sich die Handlung des Saunat-Mythos bezieht, auf einer Landkarte des „Topografischen Dienstes“ der holländischen Marine aus dem Jahr 1956 sehr differenziert und fließend beschrieben. Es gibt zwar auf dieser geographischen Erfassung der Küstenregion eine klare Grenzlinie. Sie wird aber nach beiden Seiten durch markierte Kennzeichen in Form von unterbrochenen Linien, die in etwa parallel zu dieser laufen, in ihrer liminalen Stringenz relativiert. So sind in dem Küstenbereich durch unterbrochene Linien etwa 500m bis 1km breite Bereiche ausgewiesen, die bei Ebbe frei liegen und als Sandbänke gekennzeichnet sind.

Noch beweiskräftiger für die hier erörterte Theorie ist die Kennzeichnung von landeinwärts von der Küstenlinie befindlichen Landstreifen. Sie sind ebenfalls durch eine lineare Signatur in Form einer unterbrochenen Linie, die eine Vegetationsgrenze markiert, von den angrenzenden Landbereichen getrennt. Während das ebene Asmat-Land in hellgrünen Farbtönen eingefärbt ist, ist ein 400 bis 500m breiter Landstreifen, von der Küstenlinie weg, blau schraffiert gekennzeichnet. Es handelt sich um das gleiche hellblau mit dem auch der Meeresbereich koloriert ist. Bildhafte Signaturen definieren diesen Landstreifen entlang der Küste als mit Mangroven und auch teilweise mit Kasuarinen bewachsen[6].

Mangroven wachsen in oder zumindest angrenzend an Gezeitenbereichen, die zu Zeiten von Flut unter Wasser stehen (Spolding 2001: 1533). Es handelt sich also um kaum über dem Meeresspiegel liegende Landteile, die Brackwasser ausgesetzt sind. Von ihrer spezifischen geographischen Lage her wird die Landschaft hier von einer Flora und einer Fauna charakterisiert, die sowohl dem Land als auch dem Meeresbereich zuzuordnen ist. Verschiedene Fische, Krabben und Krebsarten sind hier genauso heimisch wie Insekten, Amphibien, Reptilien, Vögel und auch Säugetiere (Hogarth 2001: 853ff).

Die Küste ist auf Grund ihres geringen Gefälles bestimmt von weiten Landteilen, die bei Ebbe in Form von Sandbänken aus der Meeresoberfläche auftauchen. Auf der anderen Seite sind hier küstennahe Teile des Landes zu bestimmten Gezeitenphasen als von Meerwasser überflutet dokumentiert.

Mit einer Bevölkerung von etwa 65.000 Einwohnern ist Asmat dünn besiedelt (Helfrich 1995: 36). Die Natur ist in der Lage die Bewohner mit genügend Nahrung zu versorgen. Bis heute leben die Asmat folglich als Jäger und Sammler. Fisch ist stets in den Flüssen und Sago im Wald verfügbar. Beide stellen nach wie vor ihre Grundnahrungsmittel dar.

Arm an Bodenschätzen, die auswärtige Interessen anlocken könnten, hat Asmat bis zum heutigen Tag praktisch keine andere als eine natürliche Infrastruktur. Alle Transporte werden

auf den Flusswegen bewerkstelligt. Eine Handvoll Flugpisten und größere Dörfer, die mit Hafenanlagen ausgestattet sind, ermöglichen Verkehrsverbindungen mit der weiter entfernten Außenwelt. Holz und besondere Holzsorten[7] stellen das wichtigste Exportgut dar[8]. Auch für die Bewerkstelligung der übermäßigen Ausfuhr dieser Ressourcen des Landes stellen die Wasserwege die einzigen Verkehrsverbindungen dar. Sie sind nicht nur dazu da, Distanzen zu überwinden. Durch ihr Netz ist das durchlässig werden und Verschwinden von Grenzen allgegenwärtig.

3.1.2. Grenzen, geographisch wie mental

Im Laufe von fünf Reisen durch Asmat zwischen 1984 und 2007 verstärkte sich bei mir ein Eindruck. Dieser resultierte zunächst einmal von meiner eigenen Reflexion darüber, wie ich die Umwelt zur Kenntnis nahm, die ich hier vorfand. Grenzen erschienen mir dabei hier auf eine spezifische Art erlebt zu werden. Will man Asmat bereisen ist man auf den Transport mit Booten auf den endlosen Flussläufen dieser Waldlandschaft angewiesen. Nach der Durchfahrt durch eine Flusskehre hat man immer wieder den gleichen Blick, eine die Ufer säumende Wand üppiger Urwaldvegetation. Man bekommt nie einen Blick auf den Horizont jenseits des Dickichts. Es bleibt bei dem Eindruck zweier Elemente, der Wald auf dem Land und der sich über diesem spannende Himmel.

Einmal kam ich weit am Oberlauf eines Flusses nahe an die das Asmat-Gebiet abgrenzenden Berge. Am Dairam Kabur verbrachten wir damals eine Nacht auf einem Hügel mit einem überwältigenden Ausblick über den Fluss hinweg auf das weite Tiefland, das sich bis zum Fuß des fernen Gebirges erstreckte. Während zahlreicher Aufenthalte in Asmat bekam ich sonst nie einen derartigen Eindruck eines weiten Landes, das irgendwo an den Himmel angrenzt. Man vermisst bisweilen diesen Weitblick, der wesentliche Sphären unseres Universums teilende Grenzen bewusst machen würde. Befindet man sich im Landesinneren vermitteln Flusslandschaft und Himmel eher den Eindruck einer zusammengehörenden Ganzheit.

---

[6] Siehe folgende Landkarte: Nederlands Nieuw-Guinea, 1:100 000, Nr. 23 U, Birab. Die Karte ist in der „National Library of Scotland“, George IV Bridge, Edinburgh EH1 1EW, Great Britain archiviert.

[7] Eine für den Export gesuchte Baumsorte ist Gaharu. Die im lokalen Indonesischen so benannten Bäume besitzen ölhältige Holzteile, die für die Parfumindustrie und die Erzeugung von Räucherstäbchen wertvolle Grundmaterialien liefern.

[8] Ergiebige Kupfervorkommen, ausgebeutet von der U.S.-indonesischen Firma Freeport Mc. Moran, befinden sich weitab nördlich des Asmat-Gebietes.

Diese Impressionen der Landschaft sind aber auch Gleichnisse für Grenzen, um die es mir hier eigentlich geht, nämlich soziale Grenzen. Möglicherweise sind die Eindrücke mehr als bloße Parabeln und stehen in einem ursächlichen Zusammenhang mit sozialen Begrenzungen, beziehungsweise mit deren Fehlen. Ich meine damit, Grenzlinien, die ich zwischen mir und dem anderen ziehe, oder eben bewusst nicht ziehe. Sie dienen einer Abgrenzung[9], und sind das Produkt von Prozessen, die im Englischen treffend als „othering" bezeichnet werden. Dieses Abgrenzen hat soziale Funktionen und ist eingebunden in gesellschaftliche Strategien. Es gehört zu den Grundkomponenten sämtlicher sozialer Prozesse, mehr noch, es scheint mir so etwas wie ein Maßstab für soziales Verhalten zu sein. Ich möchte in der Folge exemplarisch zeigen, wie das Grenzziehen zu einem Kriterium werden kann, an Hand dessen eine Bewertung sozialen Verhaltens möglich wird. Vorerst aber soll die geographische Struktur noch etwas betrachtet und reflektiert werden. Sie gibt Vorstellungen von Grenzen vor, deren weit reichende Prägung noch erörtert werden soll.

Wie sich offensichtliche Grenzen in der Landschaft bei näherer Betrachtung auflösen und sich als das Gegenteil von Grenzen herausstellen, lässt sich am Beispiel eines Phänomens beschreiben, das zu den ganz signifikanten in dieser Region gehört. Es sind die Flüsse, die sich schon bei der Betrachtung des Landes aus einem Überflug oder mittels einer Landkarte, als strukturierendes Merkmal aufdrängen. Die Flussläufe bieten sich auch als Grenzen etwa zwischen ethnischen Gruppen an, und werden auch bisweilen irrtümlicherweise als solche angegeben. In Wirklichkeit sind sie genau das Gegenteil, nämlich Kommunikationswege. Es sind nicht die Flüsse sondern zwischen diesen befindliche unwegsame Urwald- und Sumpfgebiete, die Menschengruppen und deren Siedlungen voneinander isolieren (de Antoni 2007a: 10). Klare Grenzlinien drängen sich dort keine auf, erscheinen schließlich und endlich angesichts der undurchdringlichen Weite dieser Sumpfwald-Regionen auch nicht mehr notwendig.

[9] Seit Fredrik Barth wissen wir, dass ethnisches Bewusstsein mit Grenzen zusammenhängt. Es sind mentale, soziale und kulturelle Grenzen, die allerdings nicht notwendigerweise territorial festmachbar sind. Barth sieht diese Grenzen als solche, die wohl eine Gruppe einschließen, nicht aber ihr Kulturgut abgrenzen (Sollors 2001: 4816). Ethnische Identität ist das Produkt einer relationalen Abgrenzung und stellt so eine Grundlage für spezifische Formen von Interaktion zu anderen Gruppen dar (Barth 1969: 10). Für Barth ist ein Übersetzen der Grenzen und ein Unterhalten von Beziehungen über solche Grenzen hinweg nicht damit verbunden, dass die Dauerhaftigkeit und Beständigkeit der Grenzen gestört wird. Es handelt sich, so stellt Donnan präzise fest, bei den hier diskutierten Grenzen um Metaphern und Hilfskonstruktionen (Donnan 2001: 1292). Derartige ethnische Grenzziehungen können vom Individuum auch mehrfach gezogen werden und damit auch Gruppen teilen. Die Art wie sich einer unterschiedlich oder ähnlich zu anderen fühlt, umschreibt nach Luhrmann Identität (Luhrmann 2001: 7154). Wie die Vorstellung von Identität in einer vernetzten Welt komplexer wird, beschreibt er an Hand des theoretischen Ansatzes von James Clifford. Wir sind zwischen Kulturen ansässig und gleichzeitig mit anderen involviert (Luhrmann 2001: 7157). Ethnische Grenzziehungen können also in sehr komplexen Konfigurationen auftreten und konstituieren immer weniger geschlossene Gruppen. Deshalb habe ich mich entschlossen hier, eher von Ethnien als von ethnischen Gruppen zu schreiben.

An einem Beispiel konnte beschrieben werden, wie sich erwartete oder vordergründlich scheinbare Grenzen, bei einer kritischen Betrachtung als nicht existent erweisen. Es soll ein ursächlich prägender Einfluss der Landschaft auf ein mentales Strukturprinzip, das wieder soziale Systeme determiniert begründet werden. Dazu würde nicht nur die Aufzählung von vergleichbaren Phänomenen in beiden Bereichen, in dem geographischen und im sozialen, ausreichen. Es soll dem Prozess der Übertragung von Merkmalen der Landschaft auf spezifischen Eigenheiten des sozialen Lebens nachgegangen werden. Wie findet die Umsetzung des von den Landschaftsimpressionen geprägten Strukturprinzips in das Ordnen des sozialen Lebens statt? Eine Schlüsselstellung im Rahmen dieses Vorgangs spielt der Mythos. Er soll in der Folge einen Beitrag leisten, die mit dem hier gegenständlichen Phänomen verbunden komplexen Abläufe zu verstehen.

3.2. Mythos in der Kultur- und Sozialanthropologie

Der Begriff Mythos wird zunehmend in einem kaum definierbaren erweiterten Sinn angewandt. Immer neue Kategorien werden mit ihm subsumiert. Das antike griechische Verständnis von in fiktiven und nicht rationalen Bereich angesiedelten Schilderungen erscheint eine zu enge Definition vorzugeben. Sie stellt aber nach wie vor die konkreteste und gängige dar. Die dieser Definition entsprechende Beurteilung als unwahr, oder anders beschrieben als mit wissenschaftlichen Methoden unzugänglichem Wahrheitsgehalt, hat lange zu einer Ignorierung von Mythen durch die Anthropologie geführt (Overing 1997: 1-39) (vgl. Kohl 1992: 11). Mythen hatten keine emanzipierte Stellung als Datenquellen. Sie galten nicht als beweiskräftige Argumente in der Theorienbildung.

Als wahre Geschichten bezeichnet Mircea Eliade den Mythos. Allerdings entsprechen die Dimensionen, in denen er Wahrheit vermittelt nicht denen, in denen wir den Wahrheitsbegriff ansetzen. Eliade versucht trotz Vorbehalte, den Begriff Mythos zu definieren. Er meint nämlich, dass Mythos eine höchst „komplexe kulturelle Realität“ bezeichne. Es handle sich um eine „heilige Geschichte“, die sich auf eine Zeit außerhalb unserer chronologischen Zeit bezieht (Eliade 1988: 15). Mythen begründen das Sosein der Welt dadurch, dass sie eine Schöpfung oder den Ursprung einer Faktizität beschreiben. Je nachdem unterscheidet Eliade Schöpfungs- von Ursprungsmythen.

Geschichten, die im Heiligen, außerhalb unseres profanen Lebens, außerhalb unserer Zeit anzusetzen sind, stehen in einer Beziehung zu den aktuellen Verhältnissen in unserer Welt. So

können es auch soziale oder ökonomische Aspekte sein, die in einem Rahmen religiöser Bilder beschrieben werden (Siehe Kamma 1975: 2). Die Absurdität und fehlende Logik ist auf die Rahmenhandlung zurückzuführen. Erwähnen möchte ich in diesem Zusammenhang van Baal schon deshalb, weil sein Lebenswerk dem Studium der Marind-anim gehörte, einer ethnischen Gruppe, die Landstriche südlich von Asmat besiedelte. Er widmete einen der drei Teile seines Hauptwerkes der Mythologie und einzelnen Mythen dieser Ethnie. Auch wenn er davon ausgeht, dass Mythen religiöse Wahrheiten in erzählender Form darstellen, betont er die Realitätsnähe dessen, was in mythisch entrückter, weit entfernter Zeit dargestellt wird. Er betont, keine klare Grenze zwischen dem mythischen und dem realen Leben zu erkennen (van Baal 1966: 205f).

In unserem menschlichen Leben sind Bedeutungen verwurzelt. Die Bedeutungen umfassen Ideen, die eine soziale Relevanz haben und daher in der Lage sind, eine bestimmte Beschaffenheit von Lebenspraktiken zu erklären. Bei Bedeutung handelt es sich um einen Begriff, der in der Kultur- und Sozialanthropologie angesichts seiner Verwobenheit mit sozialen Prozessen viel diskutiert wird[10]. Zwei Prämissen, die Bedeutung definieren und auch in ihrer anthropologischen Dimension offenbaren, benennt Sahlins. Bedeutung wird einerseits konstruiert, andererseits ist sie auch etwas Strukturierendes (Siehe Sahlins 1992: 7). Die Bedeutungen werden dann in mythische Rahmenhandlungen verpackt[11]. Das heißt, sie werden in eine entfremdende Dimension transponiert. Die Handlungen sind mit Bedeutungen besetzt, die wieder von ihrer Funktion her auf das soziale Leben zielgerichtet sind. So können sie dieses soziale Leben nicht nur reflektieren, sondern auch logische Modelle vermitteln, die Widersprüche zu überwinden helfen (Burridge 1969: 195). Burridge bietet auch Erklärungen für die Verschlüsselung der Bedeutungen in mythische Erzählungen. Letztere sind nämlich wohl den Zugehörigen der sozialen Gemeinschaft, der der Mythos entstammt, vertraut, nicht aber Außenstehenden (Burridge 1969: 203). Es handelt sich, um ein Wissen, das mit Kenntnissen verbunden ist, die zu den intimen und deshalb auch geheimen der jeweiligen ethnischen Gruppe gehören. Burridge geht davon aus, dass die Vielschichtigkeit einer Bedeutungsvielfalt einen Fremden, dem das Wissen der Gruppe fehlt, nicht zugänglich ist (Burridge 1969: 201f).

[10] Einen Überblick der Diskussion über Bedeutung, „meaning“, in der Kultur- und Sozialanthropologie bieten Rubel und Rosman in ihrem Artikel über den Strukturalismus und den Poststrukturalismus. Die Diskussion kam in den 1960er und 1970er Jahren auf und wurde unter anderen von Victor Turner, David Schneider, Clifford Geertz und Mary Douglas federführend geführt. Die Beschäftigung mit diesem Fragenkomplex sprengte die Grenzen der Anthropologie und involvierte Vertreter der Linguistik und der Psychologie (Rubel 1996: 1269ff).

[11] Mit einer Übersetzung spricht Lévi-Strauss die Übertragung in andere Worte an. So geht er davon aus, dass „>bedeuten< die Eigenschaft jeder Art von Daten bezeichnet, in eine andere Sprache übersetzt werden zu können“ (Lévi-Strauss 1980: 24).

Es waren zwei theoretische und methodische Ansätze, die diesen verkodierten Bezug der Mythen zu unserer Lebenswelt entschlüsseln ließen. Damit wurden Mythen wieder in einen ernst zu nehmenden Blickwinkel der Kultur- und Sozialanthropologie gerückt. Beide waren mit Stärken und Schwächen versehen.

Der Funktionalismus entdeckte die Funktion von Mythen für soziale Systeme. So wurden sie in ihrer prägenden Funktionalität für das Zusammenleben von ethnischen Gruppen offenkundig. Die das soziale Leben reflektierende oder Konflikte zu überwinden helfende Funktion, wie sie von Burridge beschrieben wird, wurde bereits erwähnt. Eine weitere bringt Telban zur Sprache, wenn er das Erkennen einer definierenden und differenzierenden Identität als wesentliche Funktion des Mythos anspricht. Das betrifft zunächst einmal den einzelnen aber auch die Gruppe als ganzes. Der Mythos befähigt durch diese Funktion gegenwärtige und auch künftige Beziehungen (Telban 1998: 158). Diese Funktionen umfassend fasst Eliade die Funktion des Mythos damit zusammen, beispielhafte Modelle für Riten und auch für menschliche Handlungsweisen festzuhalten und weiterzugeben (Eliade 1988: 17).

Was der Funktionalismus vernachlässigte war die inhaltliche Dimension der Rahmenhandlungen von mythischen Erzählungen. Einer zweiten theoretischen Erkenntnis des zwanzigsten Jahrhunderts verdanken wir die Fokussierung auf Mythen zugrunde liegenden Strukturen. Claude Lévi-Strauss entwickelte Methoden, welche die inhaltliche Oberfläche einer mythischen Erzählung durchbrachen, um Strukturen, die darunter liegen freizulegen und in Betracht nehmen zu können. Er ging davon aus, dass Mythen mentale Prozesse, die ihnen zugrunde liegen in ihrem strukturellen Grundgerüst ans Tageslicht bringen. Die Verwurzelung im Bewusstsein, die den Erzählern und Zuhörern zwar nicht bewusst ist, tritt in den Strukturen an die bewusste Oberfläche (Rubel 1996: 1267). Es ließe sich die das Verhältnis zwischen der dem Mythos zugrunde liegenden Struktur und diesem selbst mit der Grammatik vergleichen, die der Sprache erst die Struktur bietet in der sie sich formulieren kann. Es handelt sich dabei um ein Bild das auf Franz Boas zurückgeht. Auch die Differenzierung von „langue“ und „parole“, der Ferdinand de Saussure nachgeht, entspricht der Unterscheidung eines Phänomens von der Struktur, auf die es basiert (Rubel 1996: 1264). Mit dem hier erörterten mentalen Strukturprinzip soll genau dieses mentale Muster näher in Betracht gezogen werden, das Mythen und nicht nur diesen zugrunde liegt. Es verhält sich zu den Mythen, wie die Grammatik zur Sprache.

Eine Nebenwirkung dieses strukturalen methodischen Ansatzes lag allerdings darin, dass der alltägliche Kontext des Mythos ausgeblendet wurde und aus der Betrachtung entfiel. Overing

gelingt es mit einer Klarheit und Prägnanz diese beiden Ansätze gegenüberzustellen (Overing 1997: 8f).

Die Stärken eines der beiden Ansätze entpuppten sich als Schwäche des anderen und umgekehrt. Eine Synthese beider Methoden erschiene da als ideale Lösung. Eine solche wäre dadurch zu erreichen, dass eine theoretische Verbindung beider Thesen und damit beider Methoden nachzuweisen wäre. Ein Strukturprinzip, wie ich es hier entwerfen möchte, würde ein Baustein für eine solche Zusammenführung darstellen. Es würde sowohl eine Erklärung für Mythen zugrunde liegende Strukturen als auch für deren Funktion im sozialen Alltag anbieten. Damit wäre der soziale Einfluss von mythischen Erzählungen erklärbar, den bereits Malinovski erkannte (Overing 1997: 8).

Eine der Funktionen eines Mythos ergibt sich aus seiner Möglichkeit Inhalte aufzunehmen und zu speichern. Er bietet sich also dem kollektiven Gedächtnis als textliches Speichermedium an. Zu den in Mythen gespeicherten Daten gehört auch die bereits beschriebene mentale Denkstruktur, welche die gruppenspezifische soziale Ordnung prägt. Das mythologische Wissen ist die textliche Speicherung dieser Strukturen. Dadurch werden Mythen auch zu einem Medium, das eine Tradierung dieser Struktur innerhalb der kulturellen Gruppe gewährleistet.

Die Funktion steht also auch hier in einer Beziehung zu den Inhalten. Die Bezogenheit einer funktionalistischen zu einer strukturalistischen Analyse kündigt sich an - zwei Methoden, die eigentlich zusammengehören, weil sie eine gemeinsame konzeptuelle Begründung haben. In der Folge soll versucht werden einer parallelen Sicht beider Ansätze zu folgen. Dadurch sollen Blöcke herausgeschält werden, die sich als Bausteine für die Erklärung eines Strukturprinzips entpuppen werden. Als Fundgrube für diese Elemente möchte ich den Mythos des Saunat präsentieren. Diesem Mythos soll breiter Raum in der vorliegenden Arbeit gegeben werden. Es soll mit seiner Hilfe veranschaulicht werden, wie funktionalistische und strukturalistische Analysen den Ablauf sozialer Prozesse einer ethnischen Gruppe plausibel machen können.

3.2.1. Liedtext

Bei den Versuchen eine möglichst wortgetreue Übersetzung des Asmat Textes des mythischen Liedes von Saunat zu bekommen habe ich mir eine blutige Nase geholt. Schon die Bemühungen um eine Transkription ließen mir immer klarer werden, dass es nicht möglich

war, eine authentische zu erarbeiten. Warum ich schlussendlich beschloss mit drei Übersetzungen eines Textes zu arbeiten möchte ich versuchen zu erklären.

3.2.1.1. Transkription des Saunat-Liedes

Schon die erste Transkription meiner Audioaufnahmen von 1984, die ich 2004 (de Antoni 2007a: 65ff) durchführen lassen konnte, gab Anlass zu Zweifeln über ihre Präzision. Zunächst einmal fiel die Länge der festgehaltenen Texte der einzelnen Strophen auf. Sie standen offensichtlich in einem Missverhältnis zu der Länge der entsprechenden gesungenen Strophenteile. So haben die Texte einen Umfang von bloßen 2 bis 9 Zeilen (de Antoni 2007a: 76-90). Dabei entsprechen sie gesungenen Strophen in der Länge von jeweils 17 bis 135 Sekunden. Zu diesen Zeitangaben muss ergänzend vermerkt werden, dass es sich bei den kürzesten Aufnahmen um solche handelt, die unvollständig sind. Mit dem Beginn der Aufnahme wurde erst im Verlauf des Gesangs eingesetzt (de Antoni 2007a: 51).

Der Verdacht, dass Wort- oder Satzwiederholungen im Gesang bei der Transkription ignoriert worden waren, erhärtete sich beim Anhören des Liedes und dann bei einer neuerlichen Transkription, die ich 2007 durchführen ließ und die in der Folge beschrieben werden soll. Ich halte mich dabei an die Notizen meines Forschungstagebuches, die ich hier detailliert wiedergeben möchte. Sie können nämlich die Qualität der hier wiedergegebenen Transkriptionen und Übersetzungen ins rechte Licht rücken und helfen sowohl ihre Stärken als auch ihre Schwächen einzuschätzen.

Am 16.7.2007 war ich von Agats nach Basim angereist, um dort etwa 14 Tage zu bleiben. Nachdem Basim am Fayit-Fluss liegt und der Ort ist, an dem ich seinerzeit die Kassettenaufnahme des Liedes von Saunat durchführen konnte, wollte ich unter anderem hier versuchen eine Transkription und eine Übersetzung dieses gesungenen Mythos zu bekommen. Basim liegt etwa eine halbe Stunde Motorbootfahrt oder etwa 11 km. stromabwärts von Nanai. Das ist der Ort aus dem die Sänger und Trommler stammten, die mir 1984 für die Audioaufnahme das Lied von Saunat vorgesungen hatten. Ausgehend von der Vermutung, dass der Asmat-Dialekt[12] des Gesangs hier besser verstanden würde als anderswo, hoffte ich

[12] In dem lokalen Asmat-Dialekt der Kaweinag Dialektgruppe waren die Strophen des Liedes von Saunat gesungen worden, also in einer Papua-Sprache. Grace schlägt vor sie anstelle von Papua-Sprachen als Non-Austronesisch zu bezeichnen. Die Gruppe wäre damit negativ und nicht positiv bestimmt. Das entspräche der wissenschaftlichen Ableitung der vorgenommenen linguistischen Diversifikation. Die Papua-Sprachen stehen den Austronesischen gegenüber (Grace 1968: 63). In das gleiche Horn stößt Laycock, wenn er die Bezeichnung Papua-Sprachen schon deshalb als irreführend bezeichnet, weil nicht einmal erwiesen wäre, dass die so benannten Sprachen miteinander verwandt wären. Er bevorzugt ebenfalls die Bezeichnung non-austronesische

hier am ehesten Mitarbeiter zu finden, die eine Übertragung der Texte bewerkstelligen konnten. Immerhin war Asmat hier nach wie vor die Umgangssprache.

Basim ist nicht nur der Sitz der Bezirksvertretung, einer polizeilichen und militärischen Niederlassung, sondern auch eines für die Region zuständigen kirchlichen Missionspostens. Basim hat etwa 700 Einwohner, Waras die Nachbarortschaft, mit der es bereits zusammengewachsen ist, weitere 500.

Ich hatte auch noch weitere Projekte für meinen Aufenthalt in Basim vorbereitet. Irrtümlicherweise war ich der Meinung, in wenigen Tagen die Transkription und Übersetzung erarbeitet zu haben. In der Realität war sie nach den zwei Wochen nicht annähernd geschafft. Obwohl ich dann mangels einer Rückfahrtmöglichkeit noch bis zum 6.8. in Basim blieb, konnte ich die Arbeit nicht zu einem endgültigen Abschluss bringen. Bavo Felndity erklärte sich bereit, die Übersetzung der letzten Texte noch nach meiner Abfahrt zu veranlassen und sie mir zukommen zu lassen. Mateus Akin aus Waras erledigte das dann auch und ich erhielt einen Großteil der ausständigen und zugesagten Übersetzungen der Asmat Transkription ins Indonesische im Oktober 2007.

Den ersten Versuch einer Transkription unternahm ich 2007 mit Lukas Bayua aus Biopis. Die Schwierigkeiten mit der Technik, dem Drücken der Pausetaste, dem gelegentlichen Zurückspulen und dem Anhören von bloß einer kurzen Textpassage, die er memorieren konnte, schienen nach 3 Stunden Arbeit recht gut zu klappen. Demgegenüber, so musste ich bemerken, fiel ihm der Umgang mit für ihn unverständlichen Teilen des Gesanges schwerer. Von meiner Anregung Wörter, die ihm unverständlich waren, jeweils mit einem „X“ im niedergeschriebenen Text festzuhalten, machte er allerdings bloß einmal Gebrauch, dann nie wieder (de Antoni 2007b: 22.7.).

Yukem Amaita aus Nanai war mir als Trommler für die projektierte Arbeit empfohlen worden. Nachdem er aus dem Dorf stammte, aus dem die Sänger und Trommler der Aufnahme gekommen waren, sollte er sich besonders leicht tun die gesungenen Texte zu verstehen. Er war bereit mitzuarbeiten. Er war allerdings nicht in der Lage den Text niederzuschreiben. So entschloss ich mich ihn zu bitten den gehörten Textteil zu wiederholen und Lukas übernahm die Aufgabe das diktierte zu Papier zu bringen. Yukem und ich hatten jeder einen Ohrstöpsel des Kopfhörers im Ohr. Ich betätige selbst den Pausenknopf und

---

Sprachen und nennt verschieden Phylen, die in Neuguinea regional nebeneinander gesprochen werden (Laycock 1971: 68ff). Eine sprachliche Verwandtschaft des Asmat ortet McElhanon mit den Sprachfamilien Kamoro und Sempan und diagnostiziert sie als Teil eines „Central New Guinea Macro-phylum“ (McElhanon 1970: 1; Van Arsdale 1975: 48). Er sieht weitere linguistische Verwandtschaftsverhältnisse äußerst niedrigen Grades, die dieses Phylum als Teil eines einen Großteil Neuguineas zusammenfassenden „Trans-New Guinea Phylum“ einordnen würde (McElhanon 1970: 102).

konnte so die Länge der abgehörten Passagen steuern. Das hatte schon Lukas anfangs Schwierigkeiten bereitet, für Yukem schien es noch komplizierter. Er hörte sich zunächst einmal solche Längen der Liedstrophe an, dass mir ein Memorieren des Strophenteils unmöglich erschien. Jetzt unterbrach ich das Anhören jeweils nach wenigen gesungenen Takten.

Die neue Arbeitstechnik schien sich zu bewähren. Die transkribierten Texte nahmen an Länge zu, ein gutes Zeichen. Obwohl Lukas bestätigte den Asmat-Dialekt von Yukem verstehen zu können, hatte ich den Eindruck, dass seine Aussprache nicht wirklich klar und artikuliert war. Er sprach sehr schnell. Wir gingen dazu über die von ihm gesprochenen textlichen Wiederholungen als Diktat auf MD (Mini Disc) aufzunehmen.

Ein Interview, das ich bei unserer ersten Begegnung mit Yukem gemacht hatte, verriet ebenso seine sprachlichen Defizite. Wir hatten damals versucht das Interview auf Indonesisch zu machen. Bei der Transkription des Interviews musste Lukas feststellen, dass Yukem im Verlauf des Interviews immer mehr sich in der Asmat-Sprache ausdrückte und dass dieses nicht immer verständlich wäre (de Antoni 2007b: 23.7.). Bei der Transkription ersuchte ich Yukem wiederholt laut und langsam zu sprechen. Es gelang ihm schwer. Er schien sich immer wieder von dem raschen Rhythmus des Sprechgesanges mitreißen zu lassen.

Dabei entdeckte ich, wie schwierig es für Yukem war Wiederholungen von Wörtern, Wortgruppen und Satzteilen, wie sie im Gesang vorgegeben waren, im repetierenden Sprechen wiederzugeben. In der ersten Phase unserer Arbeit kommentierte er immer wieder eine kurze Passage des Liedes, die wir miteinander abgehört hatten, mit einer Bemerkung, die zum Ausdruck brachte, dass er das bereits wiederholt hätte, anstatt den abgehörten Textteil auszusprechen.

Was mir allmählich bewusst wurde war die Schwierigkeit, die er damit hatte Wiederholungen, die im Gesang, dem Rhythmus entsprechend, selbstverständlich waren, auch im nicht gesungenen Artikulieren auszusprechen. Bei vergleichbaren Versuchen mit anderen Asmat machte ich ähnliche Erfahrungen. Die Kürze der Strophen bei der ersten Transkription im Jahr 2004 dürfte damit auch zu begründen sein. Erst als ich im Rahmen der Arbeiten 2007 die wiederholten Satzteile selbst Wort für Wort zu Papier brachte, waren meine Mitarbeiter ebenfalls bereit es fortan so zu handhaben. Die Transkriptionen werden länger, Wiederholungen werden festgehalten. Ich lasse eine Passage, die schon bearbeitet war nochmals transkribieren. Das CD-Abspielgerät hatte ausgesetzt und ich hoffte es würde bei einem abermaligen Versuch die Strophe bis zum Ende wiedergeben. Das bot mir die Möglichkeit die beiden Transkriptionen der gleichen Strophe miteinander zu vergleichen. Ich

konnte feststellen, dass sie bis auf einige zusätzliche oder einige fehlende Wiederholungen nicht von der ersten differierte (de Antoni 2007b: 24.7.).

Am darauf folgenden Tag beobachtete ich, wie Lukas an einem Interviewtext von Yukem, den er für mich transkribierte, im Nachhinein Veränderungen vornahm. Er strich Worte, die er niedergeschrieben hatte durch und flickte andere ein. Ich war mir nicht im Klaren, ob seine Müdigkeit die Ursache dafür war, oder ob er Yukem doch nicht so gut verstand. Es stellte sich dann heraus, dass das letztere der Fall war. Er versicherte mir, dass das bei den Liedtexten nicht der Fall gewesen war. Die hätte er durchgehend verstanden (de Antoni 2007b: 25.7.).

Ein nicht unwesentlicher Unterschied beider Tonaufnahmen half mir ihm zu vertrauen. Die Audioaufnahme der Transkription war wesentlich deutlicher als die des Interviews. Beim Interview war das Mikrophon etwa einen Meter von Yukem, während bei der Transkription dieses unmittelbar vor ihm aufgestellt war.

Bei einem weiteren Versuch einer Änderung der Arbeitsmethode, habe ich das Niederschreiben in Asmat übernommen. Es ging viel flüssiger. Lukas hörte sich die Aufnahme von Yukems Textwiederholungen an und ich schrieb sie nieder. Ich fragte oft nach, kannte aber auch schon etliche Ausdrücke von ihrer Lautmalerei her. Ich merkte wie Lukas erleichtert war. Offenbar war ihm das viele Schreiben schon zur Belastung geworden (de Antoni 2007b: 26.7.). Ich hatte schon beobachten können, wie das viele zu Papierbringen, sein Handgelenk beanspruchte. Er schüttelte es aus oder massierte es zwischendurch leicht mit der anderen Hand (de Antoni 2007b: 27.7).

Bedenken, die mir nach der Transkription 2004 kamen, wurden etwas relativiert. Sie resultierten aus der Verwendung von geographisch definierbaren Ortsbezeichnungen. Flüsse und Ortschaften erschienen mir zu weit entfernt von dem Gebiet zu liegen, das dem Einzugsgebiet der Gruppe zuzurechnen wäre, die das Lied ursprünglich vorgetragen hatte. Sie schienen eher dem Gebiet zuzurechnen zu sein, dem der Transkribierende angehört hatte (de Antoni 2007a: 68). Hier konnte ich allerdings 2007 feststellen, dass bis auf eine Ausnahme, die gleichen geographischen Angaben auch in der neuen Transkription vorkamen.

Ein weiterer möglicher Faktor, der unter Umständen sowohl für die Transkription als auch für eine danach durchzuführende Übersetzung mit Konsequenzen verbunden wäre, entpuppte sich zunehmend als kaum ausschlaggebend. Schon Voorhoeve geht davon aus, dass sich die Sprache, in der Lieder der Asmat formuliert werden, von der Alltagssprache unterscheidet. Er fügt allerdings diesem Kommentar ausdrücklich hinzu, selber die Sprachdifferenzen nicht erforscht zu haben (Voorhoeve 1965: 286). Die poetische Sprache, in der die Lieder der Asmat verfasst sein sollen, war allen Asmat, die ich bat mir bei einer Transkription und

Übersetzung des Saunat-Liedes zu helfen, kein Problem. Allein Fabianus, Lehrer in Basim, meinte zu einzelnen Worten, die ich mit ihm übersetzte, dass er sie nicht kenne, oder dass sie von einem *Ketua Adat*[13], einem Vorsteher eines *Yai*[14], eines Männer- oder Kulthauses, übersetzt werden müssten (de Antoni 2007b: 30.7.).

Im Rahmen seiner Bemühungen mythische Erzählungen der Asmat zu sammeln und zu veröffentlichen erarbeitete Robert F. Baudhuin, während seiner mehrjährigen Arbeit als katholischer Priester im Asmat-Gebiet, kommentierte Transkriptionen und Übersetzungen von Liedtexten. Eine von diesen ist bemerkenswert, weil hier inhaltlich vergleichbare Textpassagen sowohl in der Alltagssprache als auch in der poetischen Sprache wiedergegeben werden. In der Wiedergabe von Liedern zum Mythos der Bis, die ohne Trommelbegleitung gesungen werden, findet sich eine Strophe, die sich viermal, jeweils mit geringen Variationen, wiederholt. Die ersten beiden Versionen werden als in der Alltagssprache und die letzten als in der poetischen Sprache verfasst deklariert. Als Quelle des Liedes werden Paulinus Amenpit, Yosephat Awornamnen, Yohanis Yirmboworpit und Ponsianus Pumat aus Ewer angegeben (Baudhuin o.J. (ca. 1997b): 42). Ein wörtlicher Nachdruck der betreffenden Seite wird in der Folge wiedergegeben. Offensichtliche Schreibfehler, wie das doppelte „the“ in der letzten Zeile der Übersetzung oder „jewer“ anstatt „binar“ in der ersten Übersetzungszeile der dritten Wiederholung, wurden mit übertragen. Unterstreichungen wurden entsprechend dem Original auch hier vorgenommen.

„Solo: (daily language)
Yaka ope yewer ambisi ca temta ememora.
Bisi Tewerawuta temta ememoraaaaa. Bisi tewerawuta temta ememora.
Yauma nemoraaaaaa, yauma nemoraaaaaaaaa.
Ara yiwi epera piri yu yauma nemoraaaaa.
Who has climbed up and stands in that jewer tree?
Bis Tewerawut has climbed up that tree.
She is dancing with cassowary feathers tied to her waist.
The edges of her cassowary feather skirt flow down the the estuary.

Chorus: (daily language)
Yaka ope <u>yewer</u> ambisi ca temta ememora.
Bisi Tewerawuta temta ememoraaaaa. Bisi tewerawuta temta ememora.
Yauma nemoraaaaaa, yauma nemoraaaaaaaaa.
Ara yiwi epera piri yu dawma nememayiraaaaa.
Who has climbed up that jewer tree?
Bis Tewerawut has climbed up that tree.
She is dancing with cassowary feathers tied to her waist.

[13] Ein Ausdruck in indonesischer Sprache, der übersetzt soviel wie Vorsteher des traditionellen Lebens bedeutet. Er hat im *Yai*, oder *Yeu*, eine präsidiale Funktion.
[14] Das Männer- oder Kulthaus *Yeu* wird in Basim und Umgebung wie „Jei“ in deutscher Schreibweise ausgesprochen. Um der lokalen Orthographie gerecht zu werden, habe ich hier die Schreibweise *Yai* gewählt.

The edges of her cassowary feather skirt flow down the the estuary.

Solo: (poetic language)
Yaka ope binar ambisi ca temta ememora.
Cemene Yisarawuta temta ememoraaaaa. Cemene Yisarawuta temta ememora.
Auma demema yiraaaaaaa, auma demema yira.
Ara sesaw epera yuwa sere auma demema yiraaaa.
Who has climbed up that jewer tree?
Bis Tewerawut has climbed up that tree.
She is dancing with cassowary feathers tied to her waist.
The edges of her cassowary feather skirt flow down the the estuary.

Chorus: (poetic language)
Yaka ope binar ambisi ca temta ememora.
Cemene Yisarawuta temta ememoraaaaa. Cemene Yisarawuta temta ememora.
Auma demema yiraaaaaaa, auma demema yira.
Ara sesaw epera yuwa sere auma demema yiraaaa.
Who has climbed up and stands in that binar tree?
Bis Tewerawut has climbed up that tree.
She is dancing with cassowary feathers tied to her waist.
The edges of her cassowary feather skirt flow down the the estuary."
(Baudhuin o.J. (ca. 1997b): 105)

Als von der Alltagssprache unterschiedlich erweisen sich hier in der poetischen Sprache, neben einer geringen Anzahl an einzelnen Wörtern, bloß die Eigennamen der handelnden Personen und des Baumes. Die Ausdrücke scheinen außerdem, von ihrem Klangbild her, einander in beiden Sprachen ähnlich zu sein.

So wäre es denkbar, dass diese poetische Sprache sich nicht durch ein wesentlich differentes Vokabular auszeichnet. Es wären nur eine begrenzte Anzahl an spezifischen Wörtern, die sie charakterisiert und ansonsten möglicherweise eine Symbolik, mit der nicht alle Asmat in gleicher Weise vertraut wären. Einen klaren Hinweis auf eine derartige Beschaffenheit einer poetischen Sprache kann ich aus einem Interview anführen, das ich mit dem *Ketua Adat* von Basim, Antonius Arke, durchführen konnte. Eine meiner Fragen bezog sich darauf, inwieweit traditionelle Lieder, wie das des Saunat, für Frauen bei den Asmat in Basim verständlich wären. Befragt, ob ihnen die unterschiedlichen Namensbezeichnungen, die Namen und linken Namen unbekannt wären, oder ob es ihnen gegenüber geheime Worte gäbe, beantwortete Arke mit einem klaren „Nein" (de Antoni 2007c: 11).

Bei der Übersetzung sollte sich dann auch, aus anderen Gründen, mancher Mitarbeiter, dem die symbolischen Inhalte der mythischen Erzählung, mit der er sich befasste, nicht fremd waren, besonders bewähren.

3.2.1.2. Übersetzung des Saunat-Liedes

Schwieriger als erwartet erwies sich in der Folge auch die Übersetzungsarbeit aus dem Asmat ins Indonesische. Die Defizite der Schulbildung in Basim und Umgebung haben zur Folge, dass es nur wenige gibt die schreiben können und die über eine halbwegs zufrieden stellende Kenntnis des Indonesischen verfügen. An der raschen Ermüdung derer, die sich auf diese Arbeit einließen, konnte ich erkennen, dass es für sie alles andere als eine gewohnte Tätigkeit war und dass sie diese außerdem oft überforderte.

Von Anfang an gehörte Lukas zu denen, die mit viel Mühe sich dieser Aufgabe widmeten. Er bewies dabei auch einiges an Kenntnissen über Mythen. So machte er auf die Verwendung zweier Namen für die gleiche Person aufmerksam. Dieses Phänomen wird bei der Behandlung der sozialen Position für die Argumentation herangezogen werden (Siehe Abschnitt 3.3.1.). Lukas konnte darüber hinaus durch seine Erläuterungen einige in den mythischen Texten geschilderte Details verständlich machen (de Antoni 2007b: 27.7).

Die Verlässlichkeit von Lukas ließ dann zunehmend zu wünschen übrig. Er arbeitete jetzt bereits 8 Tage, seine Familie und andere Beziehungen hatte er hintanstellen müssen. Die ungewohnte Arbeit hat ihm sichtlich zugesetzt. Versuche mit anderen, die mir empfohlen wurden, brachten auch nicht die gewünschten Resultate. Immer wieder entdeckte ich eine Überforderung, die dazu führte, dass ein Mitarbeiter Minuten vor dem leeren Blatt saß und nichts schrieb oder ganze Sätze durchstrich, um wieder neu zu beginnen. Ein Mitarbeiter plagte sich einen halben Tag mit der Übersetzung, erschien aber dann nie mehr wieder.

Mateus ist es, der dann die Übersetzungsarbeit zu einem Abschluss bringen konnte. Er war nur zu der Zeit meines Aufenthaltes in Basim so beschäftigt, dass er diese Arbeit erst nach meiner Abreise beenden konnte. Den Großteil seiner Übersetzung habe ich noch vor der Endredigierung dieser Arbeit erhalten und konnte sie deshalb auch in die dreisprachige Wiedergabe des Saunat-Liedes im Anhang einfließen lassen (Siehe: Kapitel 5).

3.2.1.3. Liedtexte synoptisch

Drei Versionen des Mythos sind in folgender Tabelle synoptisch wiedergegeben. Rechts von der unbearbeiteten, d.h. wörtlichen deutschen Übersetzung der vorgetragenen Mythosstrophen, die mir 2004 erarbeitet wurde, finden sich die von mir protokollierten

übersetzten zusammenfassenden Erklärungen, wie sie die Trommler aus Nanai nach jeder vorgetragen Strophe 1984 schilderten.

Eine Unschärfe, die Korrelation der „Zusammenfassungen“ zu den „Liedstrophen“ betreffend, möchte ich nicht unerwähnt lassen. Sie betrifft den Bereich der Zusammenfassungsstrophen 1-9. Die Zuordnung der Texte erwies sich deshalb als schwierig und war nicht eindeutig möglich, da ich mich in diesem Bereich mit zwei überzähligen Strophen konfrontiert sah, also 11 Strophen standen 9 Zusammenfassungen gegenüber (de Antoni 2007a: 52ff). Die fragwürdige Zuordnung konnte ich auf drei Zusammenfassungstexte reduzieren, die in einer zusammenfassenden Tabelle durch Fragezeichen gekennzeichnet wurden (de Antoni 2007a: 53). Mit Hilfe der Übersetzungen der jüngeren Transkription des Liedes, konnten diese Unsicherheiten jetzt beseitigt werden. Inhaltliche Analogien der Zusammenfassungstexte zu den hinzugekommenen Übersetzungen, ließen eine eindeutige Zuordnung vornehmen. So handelt der 3. Zusammenfassungstext davon, dass er das Kind trägt und seiner Frau deshalb Vorwürfe macht. Der Text stimmt damit mit den Übersetzungen 1b:5 überein, die schildern, wie Tayuruwiata das Kind mit Honig auf den Rücken Saunats klebt. Dieser Analogie folgend konnte der 3. Zusammenfassungstext der 5. Strophe des Liedes zugeordnet werden. Konsequenzen aus dieser Korrektur waren dann die Bestätigung der Zuordnung der Zusammenfassungstexte 4 und 5 zu den Strophen 6 und 7. Eine bestätigende inhaltliche Analogie kam dann auch zwischen dem 5. Zusammenfassungstext und der Übersetzung der 7. Strophe zutage. Beide schilderten den Rückgang des Wassers, das eine Bootsfahrt auf dem Fluss unmöglich machte. Die Zuordnung des 4. Zusammenfassungstextes zu der 6. Liedstrophe beruht auf die Argumente, die eine chronologische Reihung der Zusammenfassungstexte festlegen und daher eine Umreihung dieser Texte ausschließen. Die Reihung der Strophentexte ist ebenfalls festgelegt.

In einer anschließenden Spalte sind einige Übersetzungen wiedergegeben, die ich 2007 in Basim aufgrund einer neuen Transkription erarbeiten ließ. Aus der Zusammensicht der verschiedenen Übersetzungsvarianten lassen sich zwei Schlüsse ableiten. Erstens ist das interpretierende und assoziierende Verständnis der bearbeitenden Übersetzer erkennbar. Es ist nicht auszuschließen, dass sprachliche Schwierigkeiten, Unkenntnis der verwendeten symbolisch poetischen Sprache dazu führten, dass Kenntnisse der mythischen Bilder und Zusammenhänge der Übersetzer in die Übersetzung einflossen. Das könnte geschehen sein, obwohl ich immer wieder auf eine wörtliche Übersetzung drängte.

Zweitens können aus der Gesamtsicht aber dann doch Gemeinsamkeiten erkannt werden. Sie als Bausteine des mythischen Gesanges zu betrachten, ermöglicht dann eine Rekonstruktion

des mythischen Inhaltes, der vermittelt werden sollte. Auch die individuellen, möglicherweise assoziativen Verbindungen, die in die Übersetzung einflossen, können eine Hilfe sein, die Bedeutungen zu beschreiben, die Asmat aus den vorgetragenen Mythen hören.

Mateus hat etwa, das ist aus der Gegenüberstellung seiner Übersetzung mit der von Lukas und Petrus ersichtlich, versucht Namen von Tieren ins Indonesische zu übersetzen. So übersetzt er „Dua“ mit „ikan lumba-lumba“ (1b:19,22ff), einem Delphin und „Usuru“ und „Tamutu“ mit „ikan pari“ (1b:22,11f), einem Meeresstachelrochen. Auch „Supuru“ überträgt er nicht ins Indonesische (1b:19,30ff). Er verwendet nicht die Asmat Namensbezeichnung, sondern eine verständliche Übertragung. Die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier wird in seiner Übersetzung verwischt. So finden sich Tiere in seiner Übersetzung als Menschen und umgekehrt. Der Vogel Upipamorufa wird in seiner Übersetzung zum Menschen (1b:8,6ff), Berayaito oder Tenaito, wie er auch genannt wird, erscheinen in der Übersetzung von Mateus als roter Urip Vogel (1b:25,2ff).

Damit wird eines sichtbar. Eigennamen sind für die Asmat, zumindest in diesen Fällen, nicht starre Benennungen eines Wesen, sondern Träger von Identitätsmerkmalen. Mensch und Tier, die sich den Namen teilen, weisen auch identische Wesensmerkmale auf. Auch dann, wenn sie symbolisch nur durch die gleiche Farbe zum Ausdruck kommen. Das wäre beispielsweise das Rot des Urip Vogels und Berayaito mit seiner geröteten Haut.

Unterschiedliche Schreibweisen von Eigennamen oder auch Tiergattungen in Asmat habe ich den Transkriptionen entsprechend wiedergegeben. Daraus lässt sich die Aussprache der Ausdrücke ersehen. Beispielsweise die offenbar äquivalente Verwendung von Y und J (Siehe Saunat 1b: 28,15.16.22) am Beginn von Eigennamen lässt die Aussprache dieser Namen eher nachvollziehen. Rechtschreiberegeln sind den Asmat kaum bekannt. Rechtschreibung ist hier eher etwas, das sich an individuellen Aussprache- und Schreibgewohnheiten orientiert.

Zusammenfassend möchte ich festhalten, dass die Gegenüberstellung von Übersetzungsvarianten, wie sie auf Grund des Verdachtes von unpräzisen Übersetzungen bei der Feldarbeit 2007 vorgenommen wurden, erst die Schwierigkeiten ans Tageslicht brachte, die eine solche Übersetzung für die beteiligten Asmat bedeutet haben muss. Das Fehlen von entsprechenden Ausdrücken in der anderen Sprache, im Indonesischen, führte dann auch zu missverständlichen Übertragungsversuchen.

Die in der Folge vorgenommene synoptische Auflistung sämtlicher Übersetzungen, Übertragungen und Zusammenfassungen der einzelnen Liedstrophen, könnte eine Hilfe darstellen, das Schillern von Bedeutungen, das erst im Kontrast offenkundig wird, zu erkennen. Zwei unterschiedliche Versionen bringen unter Umständen eine Mehrdeutigkeit

zum Ausdruck, die auf eine Mehrdimensionalität der Bedeutung hinweist. Eine solche wäre bei einer einzigen Übersetzungsvariante nicht einmal angedeutet.

Ein weiterer Effekt, der aus der Gegenüberstellung der Übersetzungen der beiden erfolgten Transkriptionen resultiert, soll nicht unerwähnt bleiben. Hinweise auf fehlerhafte Worte oder Satzteile sowohl in einer der Transkriptionen als auch in deren Übersetzung werden offenkundig. Sie können nach ihrem Deutlichwerden dadurch relativiert werden, dass alternativen Übersetzungen Präferenz erteilt wird. Ein Beispiel soll angesprochen werden. Sowohl in der 20. als auch in der 21. Strophe erscheint in der Übersetzung der Transkription aus dem Jahr 2004 ein „Clan Sawi“ als Subjekt auf (1a:20,1 und 1a:21,1). Aus der Gegenüberstellung zu den Übersetzungen, die 2007 entstanden, tritt an Stelle von Sawi Sawini beziehungsweise Sawinatu. Diese beiden Namen stellen ja den linken Namen Saunats dar. Eine verkürzende Verballhornung dieses Namens könnte möglicherweise zu dem „Clan Sawi“ geführt haben.

Die gleiche Erklärung könnte auch den nur in der Version aus dem Jahr 2004 einige Male vorkommenden Namen Tairi (1a:7,2; 1a:9,1; 1a:10,2; 1a:24,3; 1a:25,1) und einmal verwendeten Namen Kairi (1a:23,1) als eine Verkürzung des Namens Tayuruwiata auslegen lassen. Das gilt möglicherweise auch für den Namen Tarrai Ant (1z:1). Die Frau von Saunat ist ja eben Tayuruwiata. Die Gegenüberstellung der Übersetzungen beider Transkriptionen, würde jedenfalls dafür Anhaltspunkte bieten.

	Saunat-Lied Übersetzung 2004:	**Zusammenfassung 1984:**
1	(1a:1): [1] Vom Mündungsgebiet gibt es die schöne Hand, die hier streichelt. [2] Die hübschen zwei Frauen streicheln dort mit der Hand, [3] Richtung Westen. [4] Vom Mündungsgebiet gibt es die Hand, die hier streichelt. [5] Zwei hübsche Frauen streicheln mit der Hand [6] dort. Alle Leute sind sehr glücklich. [7] Die Sau ist zur hübschen Frau geworden und ist glücklich. Die Sau wird zur hübschen Frau und sehr glücklich.	(1z:1): Saunet sucht im Fayit-Fluss mit seiner Frau Tarrai Ant vom Fluss Jissy nach Fisch.
2	(1a:2): [1] Mein Kind ist schon kaput, gebrochen (behindert). [2] Der Vogel Saki singt "sasa", sagt man. Der Vogel Saki im Mündungsgebiet, Ane singt "sausau", sagt man.	(1z:2): Am nächsten Tag kommen sie zur Mündung des Fayit. Das Wasser ist zu seicht, um hinein zu fahren. Sie gehen entlang dem Meeresufer.
3	(1a:3): [1] Vogel Saunet, deine langen Haarspitzen sind im Baum *Kaera* verwickelt, [2] im Stamm des Baumes Bambu verwickelt. Du nimmst immer deinen Schweinespeer. [3] Vogel Saki deine langen Haarspitzen sind verwickelt, verwickelt am Stamm [4] des Baumes *Yusak*, verwickelt am Stamm des Baumes *Ipat*. Du nimmst immer [5] den Schweinespeer, nimmst du immer.	
4	(1a:4): [1] Der Vogel Saunet hat Angst vor dem bösen Geist, der zum Ufer des Wi Flusses fliegt. [2] Er kriecht in der dunklen Nacht. Er kriecht alleine. [3] Der Vogel Saura hat Angst vor dem bösen Geist, er fliegt zum Ufer des Flusses Dasa. [4] Er kriecht in der dunklen Nacht. Er denkt an etwas alleine.	

Saunat-Lied Übersetzung 2007:

(1b:1): [1] Der Verbindungsfluss ist sehr schön von einem Ende zu dem anderen Ende. [Dort unten weinst du mit einer sanften Stimme.] [2] Da unten gibt es Stimme des Weinens von Tayuruwiata. [Dort unten weint Tayuruwiata mit einer sanften Stimme.] [3] Sie klingt sehr schön. [Dort unten weint sie mit einer sanften Stimme.] [4] Der Verbindungsfluss ist gerade, wie eine Reihe von Vögeln. [Dort unten weinst du mit einer sanften Stimme dort.] [5] Naminiyoro benütze weiter den Verbindungsfluss. [Dort unten weint Naminiyoru (linker Name von Tayuruwiata) deinetwegen mit einer sanften Stimme dort.] [6] Es kommt Sawini, es kommt immer die Stimme [Sawini hat ein taubes Ohr, da er dort ein Schwein jagt.] [7] sehr schön.

(1b:2): [1] Sawini, das Geschrei des Schweins im Wasser fortwährend, Sawini das Geschrei des Schweins im Wasser fortwährend, der Einbaum ist voll mit Schweinen. [Sawini, der Einbaum ist voll mit Kasuaren. Der Einbaum voll mit Kasuaren.] [2] Im Einbaum voll Geschrei immerfort Geschrei. [Bereits voll, ein Vogel (*Utua*) schreit „saka-saka" dort.] [3] Der Seidenreiher pfeift über dem Fluss Aku und seine Mündung beendet von da her. [Saki ruft „saka-saka" dort in der Mündung des Aku Flusses „saka-saka".] [4] Es kommt gerade die Stimme eines Vogels von oben. [So ist es.]

(1b:3): [1] Saunato du spießt gut mit Speer das Schwein, Saunato du spießt gut mit Speer das Schwein, mach mich zufrieden [Saunato, du hast einen Schweinespeer und er reicht bis zum Wald des Manau-Flusses. Saunato, du hast einen Schweinespeer und er reicht bis zum Wald des Manau-Flusses.] [2] bis zum Verbindungsfluss, bis zum Verbindungsfluss, nimm immer den Hund mit. [Es reicht in den Wald des Pisi-Flusses. Es reicht in den Wald des Pisi-Flusses. Nimm den Schweinespeer.] [3] Sawini du spießt gut mit Speer das Schwein, dann nimm immer den Hund mit. [Du hast den Schweinespeer und zieh los, Sawini.] [4] Befehle dabei, befehle dabei, befehle dabei, [Du hast einen Schweinespeer. Du hast einen Schweinespeer. Du hast einen Schweinespeer.] [5] während zum Verbindungsfluss hinauf rudern. [Er reicht bis zum Wald des Akau-Flusses.] [6] Befehle dabei rudere ich mit Sawini. [Nimm und zieh los Sawini, Schweinespeer und geh.] [7] Die Spitze des Ruders bis zum Verbindungsfluss, [Geh bis zum Wald des Akau-Flusses,] [8] seine beiden Spitzen enden im Verbindungsfluss. [bis zum Wald des Pisi-Flusses dort.]

(1b:4): [1] Saunato fürchtet den bösen Geist, Saunato fürchtet den bösen Geist am Rand des Verbindungsflusses. [Saunato fürchtet den bösen Geist, Saunato fürchtet den bösen Geist bis er das Ufer des Verbindungsflusses erreicht.] [2] Alles tönt, weil Saunato den bösen Geist befürchtet. [Er lärmt, weil er Angst hat vor dem bösen Geist. Saunato fürchtet den bösen Geist an dem Ufer des Verbindungsflusses.] [3] Alles tönt, weil Angst vor bösen Geist haben, [Er lärmt in seinem Einbaum, weil er den bösen Geist fürchtet, es macht ihn verrückt,] [4] beherrscht den Gedanken von allen Leuten im Haus, [es macht ihn verrückt, es macht ihn verrückt.] [5] beherrscht den Gedanken im Ort. Saunatu fürchtet den bösen Geist. [Macht ihn verrückt, Saunato fürchtet den bösen Geist.] [6] Saunata fürchtet den bösen Geist. Saunata geht am Rand des Verbindungsflusses. [Saunata hat Angst vor dem bösen Geist, Angst vor dem bösen Geist bis zum Verbindungsfluss.] [7] Saunatu fürchtet den bösen Geist. Saunatu geht zum Verbindungsfluss wohnen. [Saunatu hat Angst vor dem bösen Geist, Saunato hat Angst vor dem bösen Geist bis zum Verbindungsfluss.] [8] Nur vor dem bösen Geist Angst haben beherrscht den Gedanken nur im Ort, [Angst vor dem bösen Geist, macht ihn verrückt und verwirrt.] [9] allein immer weiter nachdenken wegen der Angst. [Schon verrückt, schon

5	(1a:5): [1] „Oh Vater“ sagt er/sie an diesem Abend, „Oh Mutter“, sagt er/sie an diesem Abend. Tairi sympathisiert. [2] Was soll ich tun mit diesen beiden Kindern an diesem Abend? Was wird sie tun in dem Haus? [3] Der Schöpfer während des heutigen Abends. „Oh Vater“, sagt er/sie an diesem Abend, „oh [4] Mutter“, sagt er/sie an diesem Abend. [5] „Oh Vater“, an diesem Abend, „oh Mutter“, sagt er/sie an diesem Abend. [6] Ich habe euch beide geformt und wie ist eure Verfassung heute Abend? [7] Wie ist eure Verfassung in der häuslichen Umgebung der Schöpfer an diesem Abend?	(1z:5): Er trägt das Kind und sagt der Frau: „Du faule Frau, lässt mich das Kind tragen.“
6	(1a:6): [1] Er/sie sitzt in der Hockestellung, wie ein Frosch im Wasser. In dieser Weise [2] möchte Tairi auf sie schauen bis sie erwachsen sind. Die Drachenschlange im Wasser möchte [3] sie beschützen. Er hockt im Wasser. Saunate wurde eine wahnsinnige Person, Saunate tut ihr [4] leid, er wurde wahnsinnig im Wasser. [5] Er geht vorsichtig in das Männerhaus (Kulthaus). [6] Er möchte die Leute von Samendoro großziehen in dem Kulthaus. [7] Sawine bekommt Mitleid, Sawine wurde wahnsinnig. Mitleid mit ihm/ihr im Wasser.	(1z:6): Er geht zurück und legt sich in den Einbaum. Seine Frau legt ihren Lenden-schurz über ihn. Er legt ihn weg.
7	(1a:7): [1] Er/sie spricht an diesem Abend. Es sind andere Leute hier. Es sind viele Leute diesen Abend, [2] Tairi. Er/sie fliegt wie eine Taube. Leute fliegen wie Tauben. Es ist Wasser [3] dort, und gleichzeitig geht er/sie hinaus. [4] Das Wasser fließt über.	(1z:7): Es ist kein Wasser, um den Fluss hinaufzufahren.

verrückt.] [10] Sawina fürchtet den bösen Geist, zugleich schreit Sawina weiter. [Sawina Angst vor dem bösen Geist, Sawina Angst vor dem bösen Geist.] [11] Alle Leute haben Angst, alle Leute haben Angst, haben Angst an der Stelle. [Er lärmt durch trommeln auf die Seite des Einbaumes, weil er Angst hat vor dem bösen Geist. Er lärmt durch trommeln auf die Seite des Einbaumes, weil er Angst hat vor dem bösen Geist.] [12] Er denkt immer nur so etwas, er denkt immer nur so etwas. [Er ist bereits verrückt, schon verrückt, schon verrückt.] [13] Er denkt immer nur so etwas. Sein Gedanke nur an sich selbst. [Bereits verrückt, verrückt, verrückt.] [14] Sawina fürchtet den bösen Geist. Sawina fürchtet den bösen Geist, steigt in den Einbaum hinunter, [Sawina hat Angst vor dem bösen Geist, Sawina hat Angst vor dem bösen Geist, lärmt durch Trommeln auf die Seitenwände des Einbaumes aus Angst vor dem bösen Geist.] [15] allein Angst haben vor allem. [verrückt.]

(1b:5): [1] Es gibt Vater, der die ganze Nacht hindurch unaufhörlich schreit. [Oh Vater, oh Papa, oh Mama, oh Mama.] [2] Oh Vater, komm schrei zugleich, oh Mutter, komm schrei zugleich. [Oh Vater, oh Papa, oh Mama, oh Mama.] [3] Oh Vater, komm schrei zugleich, oh Mutter, komm schrei zugleich. [Oh Vater, oh Papa, oh Mama, oh Mama.] [4] Oh Mutter, komm schrei zugleich. Tayuruwiata geht mit Saunato. [Oh meine Mutter, Tayuruwiata gibt das Kind auf den Rücken Saunatos.] [5] An der Spitze des Ohres klebt der böse Geist (mit) Honig, der böse Geist klebt (mit) Honig. [Gib ihn auf den Rücken, gib ihn auf den Rücken.] [6] Tayuruwiata hat schon Saunato am Rücken geklebt. [Tayuruwiata gibt das Kind auf Saunatos Rücken, gibt das Kind auf den Rücken.] [7] Während des Klebens schreit er „oh Vater“, schreit weiter, [Gib das Kind auf den Rücken, Papa.] [8] Oh Mutter, komm, er schreit weiter. Oh älterer Bruder, schreit er weiter. [Oh Mama yo, Oh Mama yo.] [9] Oh Großvater, komm, oh Großmutter, komm, Naminiyoru schreit weiter. [Er schreit, Oh Großmutter, Namininyoru gib das Kind] [10] Sawini der Honig ist hinten kaputt. Der ganze Honig ist hinten kaputt. [auf den Rücken von Sawini, gib es auf den Rücken, gib es auf den Rücken.] [11] Naminiyoru klebt Honig am Rücken von Sawini. [Naminiyoru gib das Kind auf Sawinis Rücken, gib es auf den Rücken.] [12] Oh Mama, komm. Sie hat schon auf meinen Rücken geklebt. Oh Großvater, komm. [Gib es auf den Rücken, O Mama yo, Oh Mama yo.] [13] Er/sie schreit die ganze Nacht weiter. [Oh Großmutter.]

(1b:6): [1] Die ganze Nacht wurde Tayuruwiata weiter vergrößert, [Das Krokodil macht ein Nest in der Gebärmutter von Tayuruwiata.] [2] noch größer jeden Tag und jede Zeit. [Gerne zieht sie das Krokodilnest auf, mit Freude zieht sie das Krokodilnest auf.] [3] Will im Bauch Bintutuas (= Schlangendrachen) vergrößert werden. [Sie zieht das Nest Bintutua groß in ihrer Gebärmutter. Gerne sie zieht das Krokodilnest groß.] [4] Der Stamm ist im Bauch von Bintutua. [Macht Bintutau ein Nest in ihrer Gebärmutter, das Nest machen.] [5] Sawinatu ist ein schöner Mensch. Sawinato ist ein schöner Mensch. Sawinatu [Sawinatu ist ein verrückter Mann, Sawinato ein verrückter Mann. Er ist kein guter Mann.] [6] ist kein guter Mensch. Sawinatu ist kein guter Mensch. [Er ist ein verrückter Mann, er ist ein verrückter Mann.] [7] Ein schlechter Mensch mag den Mund öffnen. [Krokodilnest, Nest von Waratutua.] [8] Auch im Einbaum nistet er. [Er macht ein Nest in der Gebärmutter.] [9] Bintutua vergrößert das Nest im Bauch von Waratutua. [Bintutua möchte ein Nest machen, Waratutua macht ein Nest.] [10] Sawini verlässt das Nest von Waratutua. [Waratutua macht ein Nest, Sawini macht ein Nest.] [11] Sawini geht direkt zum Nest. [Sawini macht solch böse Sachen, er ist verrückt.]

(1b:7): [1] Es gibt dort die ganze Nacht ein menschliches Gesicht, es gibt dort die ganze Nacht ein menschliches Gesicht. [Gibt es dort Wasser, gibt es im Verbindungsfluss Wasser?] [2] Tayuruwiata versucht bei der Mitteilung das Gesicht jenes Menschen anzuschauen, [Tayuruwiata sagt dort im Verbindungsfluss soll kein Wasser sein, soll kein Wasser im Verbindungsfluss sein.] [3] die ganze Nacht beim Gehen verkündet er [Gibt es im

8	(1a:8): [1] Saunata, offenbar hast du dein Gesicht gewechselt und wurdest eine Eule. Du siehst die alten [2] Frauen wurden Sagomaden. Sie wechselten ihren Zustand und wurden zu fetten Schweinen, [3] sie alle. [4] Sawinai hat offenbar sein Gesicht gewechselt und wurde eine Eule. [5] Alte Frauen wurden Sagomaden. [6] Sie verwandelten sich in fette Schweine.	(1z:8): Er geht hinauf zu den Wolken und schläft dort. Seine Eltern fragen: „Wo ist unser Kind?“
9	(1a:9): [1] Saunata blickt zärtlich auf Tairi und begehrt sie in Liebe, aber meine weiblichen Genitalien, [2] es bekommen durch Spalten mit der Axt. [3] Sainai schaut zärtlich und möchte Liebe haben, [4] bedient sich der Genitalien durch Trennung mit einer Muschelschale.	(1z:9): Ich muss mit meiner Frau schlafen. Er nimmt ein Messer aus Bambus und schneidet sie auf, um mit ihr schlafen zu können.
10	(1a:10): [1] Saunat betritt das Haus von hinten, Saunat schlank und hochgewachsen. [2] Zwei Töchter von Tairi öffnen ihre Kleider vor meinen Augen (Saunata). [3] Sawina betritt das Haus von hinten. Sawin ist sehr groß. [4] Zwei Mädchen öffnen ihr Gewand vor meinen Augen.	(1z:10): Sie ist einverstanden. Sie geht hinter die Hütte und legt ihren Lenden-schurz ab.

Verbindungsfluss Wasser? Gibt es im Verbindungsfluss Wasser?] [4] Naminiyoru ist mit Wasser dort. [Gibt es im Verbindungsfluss Wasser, fragt Naminiyoru.] [5] Wirf ihn in die Nacht. [Sie beklagen sich bei ihr, weil es kein Wasser gibt.]

(1b:8): [1] Sawinatu wird ein Mensch auf dem Baum die ganze Nacht. [Sawinatu verwandelt sich in den Vogel Upipamorufa, ist schon geschehen.] [2] Sawinatu wird ein Mensch auf dem Baum die ganze Nacht. [Sawinatu verwandelt sich in den Vogel Upipamorufa, ist schon geschehen.] [3] Tamutapis (= Gemeinschaft der Frauengeister, die nach der Entbindung sterben) (böser weiblicher Geist) geht und isst zugleich. [Du steigst hinauf ins Haus der Frauen, die bei der Geburt gestorben sind, und isst ihr Essen, das wir nicht kennen.] [4] Tamutapis, während sie/er geht, isst sie/er die ganze Nacht. [Wir wissen es nicht. Du steigst hinauf in ihr Haus, isst ihr gutes Essen, Sagomaden.] [5] Vielleicht essen sie ein Blatt und werden (wie ein) Blatt. [Isst ihre Speise, die wir nicht kennen, Schweinefett und was du schon dort gegessen hast.] [6] Saunatu wird ein Mensch auf dem Baum die ganze Nacht, [Saunatu ist der Vogel Upipamorufa geworden. Wir wissen es nicht.] [7] wird hindurch immer ein Mensch auf dem Baum. [Du bist zum Vogel Upipamorufa geworden, wir wissen es nicht. Du bist zum Vogel Upipamorufa geworden, wir wissen es nicht.] [8] Saunatu, weil er ein Blatt isst, wird ein Mensch hier oben, [Du bist zum Vogel geworden, wir wissen es nicht. Saunatu du bist zum Vogel geworden, wir wissen es nicht.] [9] wird ein Geist von der in der Schwangerschaft gestorbenen Frau, [Du bist zum Vogel Upipamorufa geworden, du kommst ins Haus der Frauen, die bei einer Geburt gestorben sind, wir wissen es nicht.] [10] vielleicht wird eine Sau. [Du isst Schweinefett, wir wissen es nicht. Du isst Schweinefett, wir wissen es nicht.]

(1b:9): [1] Saunatu schau mal, die Vagina von Tayuruwiata ist schön. [Saunatu blickt auf den schönen Geschlechtsteil von Tayuruwiata.] [2] Er gibt einen formenden Schnitt an der Vagina. [Er schneidet den Geschlechtsteil mit der Axt auf, er schneidet auf.] [3] Saunato sieht die schöne Vagina von Tayuruwiata. [Saunatu blickt auf den schönen Geschlechtsteil von Tayuruwiata.] [4] Er gibt einen formenden Schnitt an der Vagina. [Er schneidet den Geschlechtsteil mit der Axt auf, er schneidet auf.] [5] Oh! mein Gechlechtsteil und mein Gesäß, Oh! mein Geschlechtsteil und mein Gesäß, Saunatu schreit Tayuruwiata. [Auweh, mein Geschlechtsteil und mein Gesäß. Auweh, mein Geschlechtsteil und mein Gesäß. Tayuruwiata ist die Frau von Saunatu.] [6] Die schönste Vagina, die ich sehe, [Sie hat einen schönen Geschlechtsteil. Er schneidet auf,] [7] Saunato gibt ihr einen formenden Schnitt. [schneidet mit der Axt auf. Saunatos Frau ist Tayuruwiata.] [8] Er sieht Frau wegen ihres schönen Schnittes, [Er schaut das schöne an, er schneidet mit der Axt auf.] [9] gibt eine Formung mit scharfem Bambusspan, weil es gut (angenehm) ist. [Er schaut den Geschlechtsteil an und schneidet mit einer Muschelschale auf, schneidet mit der Axt auf.] [10] Oh! Ich Vagina und Gesäß, [Auweh, mein Geschlechtsteil und Gesäß. Auweh mein Geschlechtsteil und Gesäß.] [11] Sawini, du tötest Naminiyoru, es ist gut. [Sawini schaut die hübsche Naminiyoru an, er schneidet mit der Muschelschale auf.] [12] Vater, warum machst mir keine Axt. [Er schneidet mit der Axt auf. Er schaut das Gesäß an.] [13] Ich sehe Naminiyoru von hinten, ich habe Reue. [Er schaut den schönen Geschlechtsteil von Naminiyoru an.] [14] Männer machen das, nicht Frauen. [Er schneidet den Geschlechtsteil mit der Axt auf. Er schneidet mit der Axt auf.]

(1b:10): [1] Saunatu läuft hinter das Haus weg, läuft weg. [Saunatu geht, geht hinter sein Haus, geht, geht.] [2] Saunatu ist der große Mann, lauft nach hinten. [Saunatu ist hoch gewachsen, er geht hinter sein Haus.] [3] Die Spitze des Lendenschurzes der Tayuruwiata mache ich auf. Die Spitze des Lendenschurzes der Tayuruwiata mache ich auf. [Tayuruwiata öffnet ihren Grasrock vor mir, Tayuruwiata öffnet ihren Grasrock vor mir.] [4] Die Spitze des Lenden-

11	(1a:11): [1] Am Morgen kommt die Wolkenreihe ähnlich wie das Haus am Oberlauf des Flusses Fait. [2] Vogel Saunat, deine Schwestern weinen deinetwegen. Weinen, [3] die Jagdbeute (Schweine), Saunat am Morgen. [4] Am Morgen kommt die schöne Wolkenreihe wie das Haus am Oberlauf des Flusses Yim. [5] Vogel Sainor deine Schwestern weinen deinetwegen am Morgen, [6] weinen deine Jagdbeute (Schweine) [7] am Morgen.	(1z:11): Die Eltern loben Saunet, weil er immer so viele Schweine erlegt.
12	(1a:12): [1] Gute Großmutter komm her. Das Sonnenlicht kommt von Osten. [2] Fluss Fait komm her. Die Häuser am Meer, leere Häuser, [3] sie haben keine Bewohner. Was übrig ist, nur leere Häuser. [4] (leere) [5] Menschen, mein Sonnenlicht, kommt gut, [6] Jagd mit dem Hund, rudert gut. [7] Der *Bakau*-Baum steht auf, der *Bakau*-Baum steht leer da.	(1z:12): Es ist wunderbares Wetter. Mit den Hunden geht er flussabwärts Schweine jagen.

schurzes der Tayuruwiata mache ich auf. [Tayuruwiata öffnet ihren Grasrock vor mir,] [5] Vor mir öffnet sie den Lendenschurz, geht nach hinten, [öffnet ihn vor mir und Sawini geht, geht.] [6] ich gehe hinter das Haus. Gehe weiter, [Hinter dem Haus, geht, geht hinters Haus, Sawini geht,] [7] springen, springen, springen hinter wegen der Größe, [geht, geht, geht, der hoch gewachsene Sawini geht von hinterm Haus,] [8] springen hinter das Haus der Naminiyoru. [geht, Tayuruwiata öffne deinen Grasrock für mich!] [9] Vor mir öffnet sie den Lendenschurz, geht nach hinten, [Sie beginnt ihren Rock für mich zu öffnen und sie beginnt zu öffnen.] [10] Naminiyoru macht den Lendenschurz für mich. [Naminiyoru beginnt ihren Grasrock für mich zu öffnen.] [11] Naminiyoru ist die eigentliche, die ich wollen muss. [Naminiyoru beginnt ihren Grasrock für mich zu öffnen.] [12] Naminiyoru ist die eigentliche, die ich wollen muss. [Naminiyoru beginnt ihren Grasrock für mich zu öffnen.] [13] Nur zu mir wollte ich, Naminiyoru öffnet. [Öffnet vor mir, Naminiyoru öffnet ihren Grasrock,] [14] Nur zu mir wollte sie. [öffnet vor mir, öffnet vor mir.] [15] Sawini geht nach hinten weiter, weiter nach hinten, [Sawini geht von hinter dem Haus, geht,] [16] nach hinten weiter, schnell hinter das Haus. [geht von hinter dem Haus.]

(1b:11): [1] Die Wolke über dem Fluss Fayit ist sehr schön. [Am Morgen Wolken über dem Fayit-Fluss, sieht wunderschön aus, Wolken über dem Fayit-Fluss.] [2] Die Wolkenreihe ist sehr schön über dem Fayit, [Die Sonne sieht wunderschön aus durch die Wolken über dem Fayit-Fluss.] [3] ihre Schönheit ist gleich wie in den Reihen der Wohnhäuser. [Die Wolken stehen geordnet über dem Fayit-Fluss und es ist wunderschön.] [4] Es sieht allzu schön aus, Saunato siehst du es. [Am Morgen hat Saunato eine Schwester.] [5] Alle Frauen weinen wegen des Schweins Saunato. [Am Morgen weinen Frauen wegen Saunato. Sie weinen deinetwegen.] [6] Die Mutter des Saunatu alle weinen weiter, [An diesem Morgen weinen sie noch immer nach Saunatu. Deine Schwestern weinen deinetwegen.] [7] weinen, weil Saunato, der Held, mit Hund jagen geht. [Noch immer weinen wegen Saunatu. Sie denken an den Hund, der Schweine jagt.] [8] Alle Wolken über Fayit sind alle schön, [Die Wolken über dem Fayit-Fluss sind wirklich wunderschön.] [9] so schön sind alle Wolken. [Die Wolken über dem Fayit-Fluss sind wirklich wunderschön.] [10] Ich sehe alle schönen Wolken, [Die Wolken über dem Fayit-Fluss sind wirklich wunderschön.] [11] alle Wolken sind schön und rot wie eine *Jambu*frucht. [Die Wolken über dem Fayit-Fluss sind wirklich wunderschön.] [12] Die Wolken sind schön und ich bin traurig. [Der Sonnenschein durch die Wolken ist wunderschön.] [13] Die Geschwister des Saunato sind alle traurig. [Saunato, deine *Yakumen*-Schwester weint deinetwegen.] [14] Alle weinen Sawini weiter, [Weinen wegen deines Schweins, sie weinen noch immer bis zu diesem Morgen,] [15] weinen gleichzeitig. [diesem Morgen.]

(1b:12): [1] Saunatu der Sonnenstrahl von der Seite des Fayit ist schön. [Saunatu am Oberlauf des Fayit. Der Sonnenaufgang kommt.] [2] Der Hund rudert schnell die Hand des Saunato. [Nimm deinen Hund und das Ruder und geh weg zum Oberlauf des Fayit.] [3] Während des Jagens ist der Sonnenstrahl schön, der Hund rudert. [Die Sonne hat gute Wolken, kommt. Nimm den Hund und das Ruder und geh weg.] [4] Lieg vor mir den besten Ertrag. [Ruder und geh weg, nimm deinen Hund, dein Penis ist unbedeckt.] [5] Ich gehe später leer in die Hütte. [Du stehst nackt auf, du stehst nackt auf.] [6] Saunato rudert mit nackter Brust. [Du stehst nackt auf, Saunato am Oberlauf des Fayit. Die Sonne scheint gut.] [7] Während des Ruderns ist der Hund im Einbaum. [Die Sonne kommt gerade. Nimm den Hund und rudere und geh weg. Es ist gut.] [8] Komm bitte in mein Haus herauf. [Du geh weg. Steh auf und geh weg.] [9] Der Sonnenstrahl kommt ins Haus, der Sonnenstrahl kommt ins Haus, der Sonnenstrahl kommt ins Haus. Sawini die Wolke ist schön, [Steh auf, es ist gut. Steh auf, es ist gut. Steh auf, es ist gut. Sawini der Sonnenschein ist gut.] [10] kommt gerade ins Haus, alles ist beleuchtet. [Sie (die Sonne) ist am kommen. Steh deshalb auf. Das Haus ist noch dort.] [11] Die Hausreihe, die Hausreihe ist sehr schön. [Dieses Haus ist leer, es ist noch leer.] [12] Das Haus über dem Fayit

13	(1a:13): [1] Meine Mutter, bitte schau zum Flussunterlauf in Richtung [2] Unterlauf des Flusses Fait. Morgenrot vom Osten, [3] das Morgenrot vom Unterlauf des Flusses Fait, bitte [4] komm. Die Stimme des Vogels *Hantu* (Eule oder Gespenst) ist hörbar. [5] Der Vogel *Raja udang* (Garnelen-König) singt. [6] Meine Mutter komm, gute Morgenröte [7] komm her. Der Vogel *Hantu* singt [8] Am Morgen singt der Vogel *Raja Udang*.	(1z:13): Seine Frau sagt: „Es ist dunkel. Saunet komm zurück, die Vögel beginnen bald zu singen. Die Sonne kommt schon heraus.“ Saunet kommt mit dem Einbaum.
14	(1a:14): [1] Meine Sonne nimmt das Ruder und setzt das Ruder [2] in das Meerwasser des Flusses Fait. Setzt das Ruder im Schlamm. Sonne schnell, [3] Sonne vom Westen schnell, Sonne [4] komm schnell. [5] Ich gehe, setz das Ruder im Meer. Im Mündungsgebiet [6] Fait setze ich das Ruder im Meereswasser. Sonne schnell [7] komm(t) am Morgen. Sonne vom Westen schnell, [8] Sonne vom Osten kommt schnell.	(1z:14): Er fährt vom Flussoberlauf zur Mündung. Das Ruder im Sand sagt er zur Sonne: „Beeile dich, ich möchte schon weiter.“

ist ganz leer. [Dieses Haus ist noch leer. Saunato am Oberlauf des Fayit.] [13] Der Sonnenstrahl ist sehr schön von der dortigen Richtung. [Der Sonnenschein ist gut. Sie kommt, geh auf die Schweinejagd.] [14] Hilf bitte rudern auf diesem Einbaum. [Rudere weg, versuche weiterzukommen. Das Haus ist nach wie vor leer.] [15] Alle Hölzer beim Fluss am Oberlauf des Fayit sind leer wegen Sawini. [Sawini, die Sonne stromaufwärts.] [16] Die Reihe der Wolken über dem Wasser ist auch sehr schön, [Die Morgenwolken kommen, Schweinejagd ist gut.] [17] gleichzeitig weiterrudern. [Du rudere weg.]

(1b:13): [1] Saunato versuche einmal, da oben hinzuschauen. [Saunat hebe deine Augen und schau!] [Saunato versucht nach oben zu schauen. (L.)] [2] Versuch mal Saunato auf dem Fluss am Oberlauf des Fayit zu schauen, probier es, [Schau zum Oberlauf des Fayit, Saunato.] [Schaut den Fluss Fayit hinauf. (L.)] [3] schau mal auf dem Fluss am Oberlauf des Fayit. [Schau dorthin zum Oberlauf des Fayit-Flusses.] [Saunato versucht nach oben zu schauen. (L.)] [4] Aber es muss von hier sein. [Schau!] [Den Fayit hinauf versucht zu schauen. (L.)] [5] Saunatu, versuch mal da oben zu schauen. [Saunato versuche deine Augen zu heben und hinauf zu schauen.] [Saunato versucht nach oben zu schauen. (L.)] [6] Probier mal auf dem Fluss am Oberlauf des Fayit zu schauen, Saunato, probier es. [Schau dir den Kampf an am Oberlauf.] [Schaut den Fluss Fayit hinauf. (L.)] [7] Sawina versuche mal anzuschauen, aber muss von hier sein. [Sawina versuche deine Augen zu heben und hinauf zu schauen.] [Saunato versucht nach oben zu schauen. (L.)] [8] Probier mal auf dem Fluss am Oberlauf des Fayit, Saunato, probier es, [Schau dir den Kampf an am Oberlauf.] [Versucht, den Fayit hinauf zu schauen. (L.)] [9] Sawina schaut es von oben. [Saunatu, schau die Sonne kommt vom Oberlauf des Fayit.] [Saunatu, die Sonne steigt auf über dem Fayit. (L.)] [10] Probier mal auf dem Fluss am Oberlauf des Fayit zu schauen. [Versuch den Fluss Fayit hinauf zu schauen.] [Versuch den Fayit hinaufzuschauen. (L.)] [11] Die Stimme des Sarai Vogels singt wegen des Morgens. [Yumi (Vogelname) gibt einen Laut von sich und Sarai (Vogel) gibt einen Laut von sich.] [Yumi gibt einen Laut von sich und Sarai gibt einen Laut von sich. (L.)] [12] Diese Vögel haben Gefallen am Singen. [Sie geben Laute von sich und Yumi lässt ihre Stimme klingen.] [Sarai gibt einen Laut von sich, Yumi gibt einen Laut von sich. (L.)] [13] Die Stimme des Vogels Sarai ruft weiter, alles ist schön. [Sarai zeigt ihre Stimme, sie lassen ihr Stimmen erklingen.] [Yumi gibt einen Laut von sich, Sarai gibt einen Laut von sich. (L.)] [14] Sawini versuch mal auf den Fluss am Oberlauf des Fayit zu schauen. [Sawini versucht den Jimipi (Fayit) hinaufzuschauen.] [Saunato versucht stromaufwärts den Fayit zu schauen. (L.)] [15] Der Sonnenstrahl über dem Fluss ist gut. [Die Sonne kommt stromaufwärts Jimipi.] [Die Sonne steigt über den Jimipi (Fayit) auf. (L.)] [16] Sawini ist erstaunt über den Sonnenstrahl von oben. [Sawini, die Sonne kommt vom Jimipi stromaufwärts.] [Sawini, die Sonne will über den Fayit aufsteigen. (L.)] [17] Der Sonnenstrahl sieht so gut aus. [Die Wolken am Himmel stromaufwärts und sind wunderschön.] [Sonnenstrahl will kommen. (L.)] [18] Die Stimme des Akumi-Vogels klingt klangvoll. [Akumi (linker Name von Yumi) weint traurig.] [Yumi gibt einen Laut von sich. (L.)] [19] Die Stimme des schwarzen Pombo-Vogels ist auch zu hören. [Kakau (linker Name von Sarai) weint traurig.] [Sarai gibt einen Laut von sich. (L.)]

(1b:14): [1] Saunatu pflanzt das Ruder in den Schlamm, [Saunatu geht, um seine Ruder in den Schlamm zu setzen.] [Saunatu geht das Ruder einpflanzen, (L.)] [2] pflanzt das Ruder in der Mündung des Flusses Fayit. [Geh, um das Ruder am Unterlauf des Fayit zu pflanzen.] [das Ruder in die Mündung des Fayit einpflanzen. (L.)] [3] Saunatu pflanzt das Ruder in den Schlamm, [Saunatu geht, um seine Ruder in den Schlamm zu setzen.] [Saunatu geht das Ruder einpflanzen, (L.)] [4] pflanzt das Ruder in der Mündung des Flusses Fayit. [Geh um das Ruder am Unterlauf des Fayit zu pflanzen.] [das Ruder in die Mündung des Fayit einpflanzen. (L.)] [5] Die Sonne geht schnell auf, neben dem Einbaum. [Die Sonne geht schnell auf.] [Sonne, komm bitte schnell. (L.)] [6] Die Sonne über dem Fluss Fayit kommt schnell. Die

15	(1a:15): [1] Der Vogel *Bangao Hitam* (schwarzer Reiher) schlägt das Wasser mit seiner Hand, das Meereswasser ist geschlagen. [2] Wolke im Westen kommt näher dem Wasser, Wolke(n) [3] von Osten kommt in die Wassernähe. [4] Der Vogel *Bangao Hitam* schlägt das Wasser mit seiner Hand. Das Wasser [5] des Flusses ist geschlagen.	(1z:15): Er schlägt auf das Meereswasser, damit es keine Wellen gibt.
16	(1a:16): [1] Kinder im Meer sind Rauch, der qualmt an der Flussmündung [2] Dere. Meine Kinder leben auf der Erde an der Bayunmündung [3] am Morgen. [4] Der Besitzer von Dere ist Rauch an der Dere Flussmündung. [5] Die Kinder des Bodens sind mein Besitz, [6] sind im Mündungsgebiet Bayun, kommen zurück [7] nach Hause am Morgen.	(1z:16): Er kommt nach Tambor. Er sieht Rauch aus der Erde aufsteigen, weil Menschen in der Erde leben. Sie haben keine Hütten.

Sonne Fayit ist schnell. [Sonne des Fayit-Flusses komm rasch. Sonne des Fayit-Flusses komm rasch.] [Sonne oben über dem Fayit, komm bitte schnell. (L.)] [7] Die Sonne über dem Fluss Fayit kommt schnell. Die Sonne Fayit ist schnell. [Erst einmal, komm Sonne.] [Komm Sonne, komm schnell, komm Sonne, komm schnell. (L.)] [8] Während er um die Sonne Fayit bittet, sitzt er. [Die Sonne am Oberlauf des Fayit-Flusses kommt rasch. Sonne am Oberlauf des Fayit-Flusses kommt rasch.] [9] Saunatu schläft unbewusst im Einbaum, [Saunatu, bitte die Sonne rasch zu kommen.] [10] schnell schon. [11] Sawini pflanzt das Ruder in den Schlamm in der Mündung Fayit. [Sawini ist unterwegs, um das Ruder in den Schlamm stromabwärts am Fayit zu pflanzen,] [12] Während des Aussteigens pflanzt Saunatu das Ruder, [geht, um das Ruder zu pflanzen, Saunatu geht, um das Ruder zu pflanzen.] [13] in Mündung Fayits pflanzt das Ruder, nebenbei bittet um die Sonne. [Geht, das Ruder stromabwärts am Fayit zu pflanzen, geht das Ruder zu pflanzen.] [14] Die schöne Mündung Fayit ist die beste. [Er geht das Ruder stromabwärts am Fayit-Fluss zu pflanzen, geht um zu pflanzen.] [15] Die Sonne geht schnell auf, während er im Einbaum schreit. Er schreit. [Die Sonne kommt schnell herunter, schnell hinunter den Fayit-Fluss.] [16] Die Sonne geht schnell auf, während er im Einbaum schreit. Er schreit. [Zuerst einmal komm schnell Sonne. Zuerst einmal komm schnell Sonne.] [17] Die Sonne kommt, die Sonne Fayit ist schnell, die Sonne Fayit ist schnell, [Die Sonne des Fayit-Flusses kommt rasch. Die Sonne des Fayit-Flusses kommt rasch.] [18] das Ruder im Schlamm einpflanzen, dabei um die Sonne bitten. [Sonne komm schnell. Sawini geht das Ruder pflanzen.] [19] An der Mündung tönt auch die Stimme des Vogels, [Stromabwärts Fayit, geh setz das Ruder und warte dort.] [20] komm Sonne schnell an die Mündung, schreit er, [Die Sonne steigt schnell, die Sonne des Fayit-Flusses kommt schnell.] [21] schnell Sonne, schnell geh auf. [Die Sonne kommt schnell, die Sonne kommt schnell.] [22] Oh! Ob die Sonne schnell aufgeht? [Sonne, komm zunächst einmal.]

(1b:15): [1] Sawinato schlägt das Wasser des Meeres mit der Hand. [Sawinato, nimm deine Hand und schlage auf das Meerwasser, schlage das Meerwasser.] [2] Sawinato schlägt das Wasser des Meeres mit der Hand. [Sawinato, nimm deine Hand und schlage auf das Meerwasser, schlage das Meerwasser.] [3] Die Wolke im Gebiet Batia ist hoffentlich gut. [Wolken über dem Gebiet von Batia (nördlich des Fayit) sehen friedlich aus.] [4] Die Wolke im Gebiet Safan geht hoffentlich gut auf. [Die Wolken über Safan (im Süden) sehen harmlos aus.] [5] Die Wolke im Gebiet Safan schlägt Sawini hoffentlich gut. [Die Wolken über Safan sehen harmlos aus.] [6] Das Wasser des Meeres, mit dem Ruder auf dem Wasser schlagen, [Nimm deine Hand und schlage das Meereswasser. Nimm deine Hand und schlage das Meereswasser.] [7] Sawini schlägt das Wasser des Meeres mit der Hand. [Sawini mit deiner Hand schlage das Meereswasser.] [8] Während er schlägt, bittet er das Wasser im Gebiet Safan. [Wenn du das Meereswasser schlägst, sehen die Wolken über Batia und die Wolken über Safan harmlos aus.] [9] Die Wolke oben ist hell, weil Sawini das Wasser schlägt. [Sawini mit deiner rechten Hand schlage das Meereswasser.] [10] Er hebt die Hände und das Meer ist ruhig geworden. [Er beginnt zu schlagen, Sawini schlägt mit der rechten Hand das Meereswasser.] [11] Die Wolke wurde hell. [Schlag das Meereswasser.]

(1b:16): [1] In der Flussmündung steigt Rauch auf. [Yoatiare (Name des Ahnen von Yaptambor) macht Rauch mit einem Feuer an der Flussmündung.] [2] In der Flussmündung Baini steigt Rauch auf von Yuator (= Vorfahre Dorf Tambor). [Flussmündung des Bayuni-Flusses Feuerrauch kommt heraus. Yoatiare.] [3] Rauch vom Feuer in der Mündung Baini, wer hat es gemacht? [Der Feuerrauch beginnt herauszukommen aus der Mündung des Baini Flusses.] [4] Ich bin auf der Welt, meine Kinder sind unter der Welt. [Der Feuerrauch beginnt herauszukommen, oh Kinder, versucht zu hören, versucht zu hören.] [5] Ich bin wirklich unter der Erde. [Ich bleibe nur auf dem Schlamm, ich bleibe bloß auf dem Schlamm.] [6] He, meine Kinder, die im Sumpf sind. [Oh Kinder, ich bleibe nur auf dem Schlamm, auf dem

17	(1a:17): [1] Am Morgen donnert Gewitter, am Morgen [2] dröhnt es ständig im Mündungsgebiet des [3] Flusses Kies. [4] Gewitter zieht bedeckend dorthin, donnernd [5] am Morgen. Mit schwingenden Armen geht er (sie, es) morgens [6] in Richtung Wald, am Morgen.	(1z:17): Ein Blitz kommt aus den Wolken und vertreibt die Sonne.
18	(1a:18): [1] Der Blitz schießt ins Wasser, ins Meer, [2] herunter ins Meer, schickt ins Meer Karai [3] zugleich fangen Fisch *Kakap*, zugleich fangen Fisch *Kuru* [4] im Meer. [5] Der Blitz schlägt herunter ins Meer. [6] Der Blitz schlägt in das Wasser des Flusses ein [7] Zugleich fängt Fisch *Kakap.* [8] Zugleich fängt Fisch *Kuru*.	(1z:18): Überall grollt der Donner.

Schlamm.] [7] Yuator, komm herauf, unter der Welt ist es nicht gut. [Sitze nur auf dem Schlamm, oh Kinder, mein Name ist Yocora (= Yoatiare).] [8] Rauch vom Feuer steigt auf in der Baini Mündung. [Feuerrauch steigt auf von der Mündung des Bayuni-Flusses. Feuerrauch steigt auf.] [9] Der aufsteigende Feuerrauch ist Feuerrauch von Yuator. [Feuerrauch steigt auf, Yoatiares Rauch, Feuerrauch steigt auf.] [10] Oh meine Flussmündung ist sehr schön, wie sie sich bewegt. [Mündung des Bayun-Flusses, kommt heraus. Der Feuerrauch gehört Yoatiare.] [11] Glühender Holzstummel bewegt sich, [Feuerrauch beginnt herauszukommen bei der Mündung des Basar-Flusses (= Bayuni), Feuerrauch.] [12] Feuerrauch steigt auf, ich bin im Sumpf. [Feuerrauch beginnt aufzusteigen. Ich sitze bloß auf dem Schlamm.] [13] Wer bist du, der kommt, weil ich unter der Welt bin, [Ich sitze bloß auf dem Schlamm an der Flussmündung. Ich sitze nur auf dem Schlamm,] [14] nur aufsteigender Rauch. [sitz bloß auf dem Schlamm.]

(1b:17): [1] Blitze zucken in der Nacht. [Der Blitz kommt herab, kommt herab, und auch die Sonne blitzt.] [Blitz fangt an die Sonne zu schlagen. Steig schnell ein, die Blitze schlagen ein. (L.)] [2] Während der Blitzschläge, zugleich sich bewegt. [Der Blitz schlägt stark ein und auch die Sonne blitzt herunter.] [Die Blitze schlagen ein, warten auf ihre Zeit. (L.)] [3] Die Blitze zucken in der Nacht. [Der Blitz schlägt ein und beginnt geschlagen vom Blitz.] [Die Blitze schlagen ein, die Blitze schlagen ein. (L.)] [4] Während der Blitz schlägt, zugleich bewegt sich. [Der Blitz schlägt ein, immer wieder.] [Warten auf die Zeit, wo die Blitze einschlagen, warten auf ihre Zeit. (L.)] [5] In der Nacht zucken die Blitze. [Der Blitz schlägt am frühen Morgen ein und er blitzt soeben.] [Warten auf den Augenblick, in dem die Blitze einschlagen. (L.)] [6] Während der Blitz schlägt, zugleich bewegt sich. [Der Blitz schlägt ein und er wartet auf den Blitzschlag.] [Warten auf den Augenblick, in dem die Blitze einschlagen. (L.)] [7] Der Blitz schlägt und er in der Erde. [Der Blitz beginnt einzuschlagen, einzuschlagen, einzuschlagen und fängt an einzuschlagen.] [Schlagen ein, die Blitze fangen an einzuschlagen. (L.)] [8] Der Blitz schlägt, der Blitz schlägt durch die ganze Nacht. [Der Blitz blitzt, blitzt, und beginnt zu blitzen.] [Die Blitze schlagen ein, fangen an einzuschlagen. (L.)] [9] Der Blitz schlägt auch, der Blitz schlägt auch bis in der Früh. [Der Blitz beginnt einzuschlagen, einzuschlagen, einzuschlagen und fängt an einzuschlagen.] [10] Der Blitz schlägt am Abend bis in den Morgen. [Der Blitz setzt an zum blitzen und er blitzt auf und ab.] [11] Die Blitzreihe schlägt in all diesem Ort ein. [Der Blitz beginnt einzuschlagen, einzuschlagen, einzuschlagen und fängt an einzuschlagen.] [12] Der Blitz schlägt auch, der Blitz schlägt auch bis in der Früh. [Der Blitz beginnt einzuschlagen und blitzt immer fort.] [13] Der Blitz schlägt vom Abend bis in den Morgen. [Der Blitz beginnt einzuschlagen und blitzt immer fort.] [14] Die Blitzreihe kommt von oben zum Boden herab, [öffnet und beginnt einzuschlagen.] [15] vom Boden zu den Wolken hinauf. [Er beginnt einzuschlagen.]

(1b:18): [1] Der Blitz schlägt auch über dem Meer. [Der Donner steckt sein Gesäß in das Wasser, sein Laut endet im Wasser.] [2] Der Donner kommt auch mit herunter. [Der Donner kommt herunter ins Wasser und endet im Wasser.] [3] Meer, das du schon öfter mit dem Donner gewesen warst. [Der Donner über dem Meer beginnt herunterzukommen. Donner über dem Meer kommt herunter.] [4] Das Meer tobt, auch die Fische des Meeres fürchten sich. [Der Donner kommt zum Wasser und tönt aus sich heraus.] [5] Der *Bulanak*-Fisch fürchtet sich wegen des Donners. [Die Augen des *Siri* (Name eines Fisches) machen Lärm.] [6] Außerdem hat der große und lange *Kuru*-Fisch Angst. [Umutu (Fisch) beginnt sich zu bewegen und lärmt. Umutu] [7] Er nimmt für sich den *Bulanak*-Fisch. [beginnt sich zu bewegen und *Siri* beginnt sich zu bewegen.] [8] Den großen *Kuru*-Fisch nimmt er auch. [Jetzt beginnt er zu lärmen. Umutu bewegt sich.] [9] Er ist geschickt im Spießen der Meeresfische. [Der Donner beginnt herunterzukommen in das Wasser.] [10] Meer, du hast das Meer. [Der Donner über dem Meer beginnt herunterzukommen in das Wasser.] [11] Ich bin auch so geworden. [Der

19	(1a:19): [1] Rudern mit Holz, [2] Ruder verwandelt in ein Schwein, [3] gehen zugleich schwitzend. [4] Meine Vater will dorthin rudern wie [5] wird ein *Kalong*-Vogel werden und später gehen, fliegen, [6] gehen, fliegen, kriechen, stehen, dorthin gehen, [7] Menschengestalt annehmen. Körper des Menschen, Name werden. [8] Ein Mensch, meine Mutter gibt diesem Fluss einen Namen [9] diesem kleinen, Vater, diesem kleinen Fluss hab ich den Namen Vater gegeben.	(1z:19): Er war ein guter Mensch. Er hat vor Schönheit geglänzt. Sein Körper hat vor Schweiß geglänzt wie ein Fisch. Er benennt die Mutter nach Schweinefleisch.

Donner beginnt herunterzukommen in das Wasser. Der Donner über dem Meer kommt herunter in das Wasser,] [12] Während dieses Gespräch geführt wurde, kam der Donner zum Meer. [beginnt zu lärmen hinunter in das Wasser.] [13] Meer, du hast das Meer. [Der Donner über dem Meer sein Lärm kommt zum Wasser.] [14] Der Donner kommt vom Land zum Meer hin. [Das Wasser beginnt sich zu bewegen und der Donner über dem Meer kommt ins Meer herunter.] [15] Nimm weg. [Der Lärm kommt herab.] [16] Der Donner donnert und geht ins Meer. [Der Donner bewegt sich ins Wasser und Umutu bewegt sich.] [17] Während er geht, nimmt er den *Kuru*-Fisch. [Es beginnt zu lärmen. Umutu bewegt sich.] [18] Der Fisch geht auch wegen des Donners zum Meer mit. [Jetzt beginnt der Donner tönen und der Lärm kommt ins Wasser herab.] [19] Das Geräusch, das ins Meer geht, ist der Donner. [Das Grollen kommt herunter in das Wasser und es kommt herunter in das Wasser.] [20] Der *Kakap*-Fisch geht auch ins Meer mit. [Der Donner über dem Meer kommt herunter in das Meer, beginnt zu grollen und herunterzukommen.] [21] Alle Fische, die dahingehen, sind *Kakap*, *Kuru*, *Bulanak*. [Isu (= Umutu) zwingt sich selbst eine Bewegung zu machen und beginnt sich zu rühren,] [22] Das, was die Fische mitnehmen, ist der Donner. [beginnt zu lärmen. *Siri* (Fisch) bewegt sich um Lärm zu erzeugen.] [23] Das Geräusch, das nur geht, ist das des Donners. [*Jani* (Fisch) beginnt sich zu bewegen, der Donner im Wasser.] [24] Der Donner des Meeres rauscht laut. [Der Lärm beginnt herunterzukommen, der Donner des Meeres beginnt herunterzukommen, in das Wasser herunterzukommen.] [25] Plötzlich donnert der Donner des Meeres. [Der Lärm kommt herunter.]

(1b:19): [1] Saunatu wandelt sich in einen Aal. [Saunatu schwitzt und verwandelt sich in einen Aal.] [2] Während er in Richtung Meer geht, während er in Richtung Meer geht, [Er wurde bereits zu einem Aal. Er wurde bereits zu einem Aal.] [3] wandelt sich Saunatu in einen Aal. [Saunatu wurde bereits ein Aal, wurde bereits ein Aal.] [4] Zu der Mündung in Richtung Meer. [Es geschah bereits, es ist schon passiert.] [5] Da er so viel geschwitzt hat, wandelte er sich. [Er ist bereits weggegangen, voll Schweiß. Er ist bereits weggegangen, voll Schweiß.] [6] Zur Mündung des Flusses Baini und dort ist es passiert. [Verschwitzt geht er weg, verschwitzt geht er weg.] [7] Während er mit der Hand geführt wurde, [Schwitzend geht er weg.] [8] Saunatu geht weiter, weil er schon zum Aal geworden ist. [Saunatu geht weg wie ein Aal.] [9] Er geht und wird dort zum Aal werden. [Er geht weg, er geht weg.] [10] Sawini rudert am Rand des Meeres. [Sawini ist voll Schweiß, verschwitzt geht er weg.] [11] Es gibt Sawini, der ein Erdaal wurde, [Er geht weg, er geht weg. Sawini wurde zum Aal.] [12] das ist dort geworden. [Er wurde bereits zum Aal und geht dann weg.] [13] Er wandelt in einen Aal. [Er wurde bereits zum Aal und ging und ging.] [Aal geworden, beginnt sich fort zu bewegen. (L.)] [14] Es gibt auch denjenigen, der zum Mooraal geworden ist. [Er wurde bereits zum Aal und geht und geht.] [Aal geworden, beginnt sich fort zu bewegen. (L.)] [15] Sawini wandelt in den Aal. [Sawini wird ein Aal, geht dann.] [Sawini ist Aal geworden, beginnt sich fort zu bewegen. (L.)] [16] Es gibt auch denjenigen, der zum Mooraal wandelt. [Er wurde bereits zum Aal und ging und ging.] [Aal geworden, beginnt sich fort zu bewegen. (L.)] [17] Das Wasser ist wie die Farbe der Feder des *Urip*-Vogels. [Seine Haut ist die eines *Biri* (Fisch). Die süßen Tropfen kommen aus seinem Körper und er geht.] [18] Während des Gehens zieht er weg, [Er wird zum Aal und geht dann und geht.] [Aal geworden, beginnt sich fort zu bewegen. (L.)] [19] wandelt zum Aal. [Er wird zum Aal und geht dann und geht.] [Aal geworden, beginnt sich fort zu bewegen. (L.)] [20] Während des Gehens zieht er weg, [Viel Schweiß kommt heraus, wie ein Aal.] [Er schwitzt stark wie ein Aal. (L.)] [21] zieht, während des Gehens und zieht [Viel Schweiß, er wurde wie ein Aal und geht.] [Er schwitzt und ist geworden, will sich fortbewegen. (L.)] [22] der Delphin und ich. [Dua (Fisch) du bist mein Magen. Dua du bist mein Magen.] [Dua, ich habe Bauch, ich habe Bauch. (L.)] [23] Der Delphin fühlt mit mir, [Dua, das bin ich. Dua du bist mein Magen.] [Dieser Dua bin ich, Dua bist du, ich habe

20	(1a:20): [1] Der Clan Sawi meine Haarspitzen sind vom Wind verweht, die Baumwipfel des Palm- [2] Baumes vom Wind verweht. Der Wind weht über dem Kasuarina-Baum. [3] Der Wind weht unter dem *Waru*-Baum, weht der Wind. [4] Die Haarspitzen (Haare) sind verwickelt im Baumstamm in der Meeresrichtung. [5] Der Wipfel des Kasuarina-Baumes ist auf dem Baumstamm verwickelt in Meeresrichtung. [6] Wipfel des *Waru*-Baumes ist verwickelt mit dem Baumstamm in Meeresrichtung. Der Wind [7] bläst gegen den Stamm des *Waru*-Baumes. Der Wind bläst auf den Körper [8] des Menschen.	(1z:20): Seine Haare sind lang, weil er Holzstücke angebunden hat.

Bauch. (L.)] [24] der Delphin ist mein Vater. [Dua im Meer, du bist mein Vater.] [Dua im Meer, du bist mein Papa. (L.)] [25] Saunatu gibt dem Delphin Namen ist seine Mutter. [Im Meer gibt Saunatu seines Mutters Name dem Dua.] [Saunatu gibt den Namen Du im Meer, den Namen der Mutter. (L.)] [26] Sawini, der Delphin ist seine Eltern. [Sawini gibt den Namen seiner Mutter dem Dua im Meer.] [Sawini gibt den Namen Du im Meer, den Namen der Mutter. (L.)] [27] Sawini schwimmt auf dem Meer wie das Treibholz. [Sawini gibt den Namen seiner Mutter dem Dua im Meer,] [Sawini gibt den Namen Dua im Meer, den Namen der Mutter. (L.)] [28] Dem Treibholz wurde auch der Name Eltern gegeben. [gibt den Namen seines Vaters dem Dua, gibt den Namen.] [Gibt den Namen Papa, gibt Mama, (L.)] [29] Das Holz treibt ins Meer, er gibt den Namen Großvater. [Dir Namen geben, du bist mein Vater.] [gib dir Namen, ist mein Vater. (L.)] [30] Das Holz schwimmt ins Meer, er gibt den Namen Großmutter. [Supuru du bist mein Vater.] [Supuru, du bist mein Papa. (L.)] [31] Sawini gibt dem ins Meer geschwemmten Holz den Namen stinkender Fisch. [Sawini gibt den Namen seines Vaters dem Supuru (linker Name von Dua),] [Sawini gibt den Namen Supuru im Meer, den Namen seines Vaters, (L.)] [32] Sawini hat Großmutter, während er tanzt. [gibt den Namen. Sawini gibt dem Supuru den Namen seines Vaters.] [gibt den Namen. Sawini gibt den Namen Supuru im Meer, den Namen seines Vaters, (L.)] [33] Du bist mein Großvater. [Supuru den Namen gebend, du bist mein Vater.] [gibt den Namen Supuru. Du bist mein Papa. (L.)] [34] Sawini hat Großmutter, während er tanzt. [Ich kenne dich, es muss Supuru sein und du bist mein Vater.] [Du Supuru, der bleibt. Du bist mein Papa. (L.)] [35] Du bist mein Großvater. [Du bist dort und musst Supuru sein und du bist mein Vater.] [Mein Vater bist du, der du bleibst, bist mein Vater. (L.)] [36] Richtig, du bleibst. [Du bist dort.] [Du, der du bleibst. (L.)]

(1b:20): [1] Die Haarflechte Sawinis ist vom Wind verweht, [Sawini, dein Haar, der Wind zieht daran.] [Die Haare von Sawini werden vom Wind gezerrt. (L)] [2] vom Meeres-Ostwind. [Der Wind vom Pisi-Fluss zieht daran.] [Der Wind von Pisi, der zieht. (L.)] [3] Die Haarflechte Sawinis wird von Wind des Meeres geblasen. [Sawinis Haar, der Wind vom Fluss Wi (=Pisi) zieht daran.] [Die Haare von Sawini werden vom Wind von Pisi gezerrt. (L)] [4] Das Ende seiner Haare geht bis zum Land. [Der Wind vom Pisi zieht an dem Haar.] [Deine Haare werden vom Wind von Pisi gezerrt. (L)] [5] Das Ende seiner Haare geht an die Mündung des Flusses. [Der Wind beginnt fort zu gehen, der Wind beginnt sich im Kreis zu drehen,] [Beginnen sich fort zu bewegen, beginnt sich fort zu bewegen, dann dreht sich im Kreis. (L.)] [6] Das Ende seiner Haare wickelt am Stamm des Kasuarinen-Baumes. [dreht sich beim Baumstamm des *Yi*, dreht sich.] [Verwickelt in dem *Ji*-Baum, bewegt sich fort, verwickelt sich. (L.)] [7] Wind, du bist sehr gut und köstlich. [Beginnt sich im Kreis zu drehen beim Baumstamm des *Yi*, dreht sich.] [Beginnt sich um den *Ji*-Baum zu verwickeln, bewegt sich fort und verwickelt sich. (L.)] [8] Wind, du bist sehr gut und köstlich. [Dreht sich, dreht sich im Kreis beim Baumstamm des *Yi*.] [Bewegt sich fort und verwickelt sich, bewegt sich fort und verwickelt sich um den Baumstamm *Ji*. (L.)] [9] Du ähnelst dem *Urip*-Vogel. [Beginnt sich im Kreis zu drehen, beginnt sich im Kreis zu drehen.] [Bewegt sich fort und verwickelt sich, bewegt sich fort und verwickelt sich. (L.)] [10] Die Haare von Saunatu schon am Stamm des Kasuarinen-Baumes. [Beginnt sich im Kreis zu drehen beim Baumstamm des *Yi*, wird sich drehen beim Haar von Saunatu.] [Bewegt sich fort und verwickelt sich in dem Baumstamm *Ji*, bewegt sich fort und verwickelt sich das Haar von Saunatu. (L.)] [11] Der Wind im Meer, der zum Land weht. [Der Wind, der bläst, ist der Wind des Pisi-Flusses, der weht.] [Der Wind bläst, der Wind von Pisi bläst. (L.)] [12] Das Ende der Haare von Sawini ist vom Meereswind verweht. [Der Wind, der Sawinis Haar erfasst, ist der Wind von Pisi.] [Will wehen Sawini. Dein Wind Pisi will wehen, (L)] [13] Der starke Wind macht die Haare gebrochen. [Der Wind weht um den Baumstamm des *Sefarabapan*-Baumes, der Wind weht.]

21	(1a:21): [1] Clan Sawi warum fliegt mein Kakatua dorthin? [2] Warum fliegt und setzt sich in die Mitte des Bootes? Ich will Krieg, [3] Krieg inmitten deines Dorfes. [4] Mensch, warum fliegt mein Kakatua dorthin? [5] Warum fliegt er und setzt sich in die Mitte des Bootes? Mensch [6] ich will den Krieg, Krieg inmitten deines Dorfes.	(1z:21): Er verwendet eine reich verzierte Lanze mit Federn.

[will wehen am Stamm des *Serabapan*-Baumes. Der Wind will wehen. (L.)] [14] Die Haare von Sawini sind vom Wind geschnitten worden, [Sawini, der Wind verweht gerne dein Haar.] [Sawini, dein Haar will der Wind wehen. (L.)] [15] gehen und wickeln um den Baumstamm, [Der Wind will wehen, will wehen, will im Kreis wehen,] [Der Wind will wehen, will verwehen, will sich fortbewegen und sich verwickeln. (L.)] [16] wickeln um den Stamm des Kasuarinen-Baumes. [möchte im Kreis wehen beim Baumstamm des *Sebapani*-Baumes,] [Will sich fortbewegen und sich um den Stamm des *Sebapani*-Baumes verwickeln. (L.)] [17] Der Stamm des Kasuarinen-Baumes ist voll mit den geflochtenen Haaren, [will sich im Kreis drehen beim Baumstamm des *Aunibapanifa*-Baumes,] [Will sich fortbewegen und sich um den Stamm des *Auni-Bapani*-Baumes verwickeln. (L.)] [18] voll geflochtener Haare. [wird im Kreise wehen.] [bewegt sich fort und verwickelt sich. (L.)]

(1b:21): [1] Sawinatu trägt nicht die Feder des Papageis. [Sawinatu geht mit einer gelben Kakadu Feder, die sich hin und her bewegt. (P)] [Sawinatu trägt während des Marsches Federn des Kakadu.] [Sawinatu trägt die Feder Jakob, will tragend gehen. (L.)] [2] In der Mitte des Einbaums, während des Glitzerns trägt Saunatu es nicht. [In der Mitte des Einbaumes fährt Saunatu mit der gelben Kakadu Feder, die glitzert. (P.)] [In der Mitte des Einbaums, in dem Saunatu steht, glitzern die Federn des Kakadus.] [In der Mitte des Einbaumes schlägt ein, geht die Feder Jakob von Saunatu. (L.)] [3] Die Feder des Kakadus ist glitzernd. In der Mitte des Einbaumes funkelt es. [In der Mitte des Einbaumes fährt, es glitzert (P.)] [In der Mitte des Einbaumes Funkeln, möchte gehen in die Mitte des Einbaumes.] [In der Mitte des Einbaumes schlägt ein, beginnt zu fahren in der Mitte des Einbaumes. (L.)] [4] Er geht direkt zum *Yai* (= das Männer- od. Ritualhaus) Tamutapis. [In der Mitte des Einbaumes fährt er, es glitzert, er plant einen Krieg, (P.)] [Funkeln, möchte in den Krieg ziehen.] [5] Mein Vater wollte jetzt werfen. [Krieg mit Tamatapis: “Papa, ich ziehe in den Krieg (P.)] [Zieht in einen Krieg gegen Tamutapis (Ort für Frauen, die bei einer Geburt starben).] [6] Tamutapis ich wollte dies werfen. [Er will in den Krieg ziehen. Ich ziehe in den Krieg.] [Will in den Krieg ziehen mit Tamatapis. (L.)] [Saunatu zieht gegen Yiwi und Tamatapis in den Krieg. (P.)] [7] Im Einbaum glitzert die Vogelfeder Saunatus, [Will in den Krieg ziehen, Saunatu trägt eine Kakadu-Feder jetzt einschlagend, (L.)] [Saunatu zieht in den Krieg und fährt mit einer gelben Kakadu Feder, die glitzert. (P.)] [8] im Einbaum glitzert die Feder des Kakadus. [In der Mitte des Einbaumes fährt er, sie glitzert (P.)] [fährt in der Mitte des Einbaumes, fährt einschlagend, (L.)] [9] Vor dem Einbaum glitzert sie so wie die Feder des Kakadus. [einschlagend fährt in der Mitte des Einbaumes, fährt einschlagend. (L.)] [Strahlend fährt er in der Mitte des Einbaumes, er fährt strahlend (P.)] [10] Er fährt mit dem Einbaum aber glitzert, [Fährt einschlagend in der Mitte des Einbaumes, (L.)] [Strahlend fährt er in der Mitte des Einbaumes (P.)] [11] die Mitte des Einbaums. [fährt einschlagend. (L.)] [Strahlend fährt er. (P.)] [12] Sawini trägt die glitzernde Feder des Kakadus, [Sawini, Kakadu Feder fährt einschlagend. (L.)] [Sawini fährt mit der gelben Kakadu Feder, die glitzert. (P.)] [13] in der Mitte des Einbaumes glitzert es. [Fährt einschlagend in der Mitte des Einbaumes, (L.)] [In der Mitte des Einbaumes fährt er strahlend. (P.)] [14] In der Mitte des Einbaumes glitzert es, [In der Mitte des Einbaumes, er fährt einschlagend, beginnt zu fahren. (L.)] [In der Mitte des Einbaumes fährt er strahlend. (P.)] [15] während des Ruderns des Einbaums. [Will in den Krieg ziehen gegen die Frauen Yiapisi. (L.)] [Papa, ich ziehe in den Krieg gegen Yiapisi (= Tamatapis), in den Kampf. (P.)] [16] Oh, mein Körper, Oh, Vater, komm, [Will in den Krieg ziehen, Papa, ich will in den Krieg ziehen. (L.)] [Papa, ich ziehe in den Krieg gegen Yiapisi, (P.)] [17] Oh, mein Körper, Oh, Mutter, komm. [Will in den Krieg ziehen gegen die Frau Jiapisi. (L.)] [ziehe in den Kampf. (P.)] [18] Ich möchte zum Ort der Frauengeister gehen. [Will in den Krieg ziehen gegen die Frau Jiapisi. (L.)] [Ziehe in den Krieg gegen Jiapisi, ziehe in den Kampf. (P.)] [19] Sauwini möchte dort essen, es gibt Sago, Fisch, [Will in den Krieg

22	(1a:22): [1] Der Rochen siegt schwimmend im ruhigen Meerwasser, der Rochen des Meeres. [2] Der Rochen schwimmt, deine Flügel bewegen sich und sammelt Meerwasser. [3] Roter Rochen, du schwimmst gerne im ruhigen Meereswasser, [4] im Meereswasser. Deine Flügel bewegen sich, sammeln [5] das Meerwasser, deine Flügel drücken das Wasser dorthin.	(1z:22): Sein Einbaum war voll Rochen. Er hatte so viele, dass er sie an Stricken hinter seinem Einbaum herzog.
23	(1a:23): [1] Frau des Dorfes Kairi, komm, ich helfe rudern, rudern das Boot. [2] Der Ausblick dort ist sehr schön, der Fluss Juliana bietet einen [3] schönen Anblick. [4] Die Aussicht ist dort sehr schön. Der Anblick der Gegend ist überwältigend, [5] der Strand ist überwältigend.	(1z:23): Er sagt zu seiner Frau: „Ruder du, ich bin müde. Ich möchte mich hinsetzen und das Laub der Bäume am Kronkel Fluss bewundern.“

Sawini, will in den Krieg ziehen. (L.)] [Sauwini zieht in den Kampf gegen Yiwi, (P.)] [20] ich möchte hingehen und muss dort essen. [Will in den Krieg ziehen, will in den Krieg ziehen. (L.)] [zieht in den Kampf, strahlend, er zieht. (P.)] [21] Auf dem Kopf Sawinis gibt es eine funkelnde Vogelfeder. [Will fahren, Sawini in der Mitte des Einbaumes fährt einschlagend. (L)] [Sawini zieht mit strahlendem Haupt. (P.)] [22] Während des Ruderns des Einbaums glitzert sie. [Einschlagend fährt in der Mitte des Einbaumes, einschlagend. (L.)] [Er fährt mit strahlend in der Mitte des Einbaumes. Glitzernd fahrt er, (P.)] [23] Sie glitzert gerade auf dem Kopf, [Fährt einschlagend, beginnt einschlagend zu fahren. (L.)] [glitzernd fährt er. (P.)] [24] in der Mitte glitzert sie auch auf dem Kopf. [In der Mitte des Einbaumes, fährt einschlagend. (L.)] [In der Mitte des Einbaumes fährt er strahlend. (P.)]

(1b:22): [1] Stachelrochen freut sich wegen des guten Meeres. [Stachelrochen, du bist im Wasser, im Wasser. (L.)] [Stachelrochen (Usuru) schlägt das Wasser mit den Flossen, schlägt das Wasser. (P.)] [2] Da das Meer ruhig ist, fährt er gut. [Im Wasser, Stachelrochen, du bist im Wasser. (L.)] [Meeres-Stachelrochen schlägt das Wasser. (P.)] [3] Meeres-Stachelrochen freut sich des Meeres. [Meeres-Stachelrochen, du bist froh am Sandstrand des Meeres. (L.)] [*Piri* (Meer) Stachelrochen schlägt das Wasser in der Küstennähe im Meer. (P.)] [4] Sein Flügel gleitet auf dem Meeresspiegel. [Er schwimmt mit den Flossen im Wasser. (L.)] [Mit der Unruhe im Wasser (*tutuma* = Wasser aufwühlen), Wellen, schwimmt das Wasser aufwühlend. (P.)] [5] Sein Flügel gleitet auf dem Meeresspiegel. [Oben bewegt er die Flossen und schwimmt, die Flossen bewegend. (L.)] [Mit der erzeugten Unruhe im Wasser schwimmt er mit aufgewühltem Wasser. (P.)] [6] Meeres-Stachelrochen freut sich des Meeres. [Schwimmt die Flossen bewegend an der Wasseroberfläche. (L.)] [Mit der erzeugten Unruhe im Wasser, mit der erzeugten Unruhe im Wasser schwimmt er, das Wasser aufwühlend, das Wasser aufwühlend. (P.)] [7] Er fliegt nicht drüber, aber seine Geschwindigkeit ist wie oben. [Schwimmt und bewegt dabei die Flossen an der Wasseroberfläche. (L.)] [Er schwimmt und wühlt das Wasser auf, und wühlt das Wasser auf. (P.)] [8] Beim Gehen spielt sein Flügel mit. [Gleichzeitig schlägt das Wasser und schwimmt. (L.)] [Er schwimmt und wühlt das Wasser auf, und wühlt das Wasser auf. (P.)] [9] Er kann so was (machen), weil das Meer ruhig ist. [Schwimmt schlagend, der Stachelrochen an der Wasseroberfläche. (L.)] [Er schwimmt und wühlt das Wasser auf, wühlt das Wasser auf. Der Usuru schlägt das Wasser. (P.)] [10] Er ist froh, weil das Meer ihm entspricht. [Du bist im Wasser, gerne im Wasser. (L.)] [Meeres-Stachelrochen schlägt das Wasser. (P.)] [11] Du gehst auch zu dem Ort, den ich gehe. [Du bist im Wasser, du bist im Wasser. (L.)] [Usuru (=Tamutu; Yua Tamutu ist der linke Name des Stachelrochens Usuru) schlägt das Wasser. (P.)] [12] Meeres-Stachelrochen freut sich über das Meer. [Stachelrochen des Meeres, du bist gerne im Wasser. (L.)] [Meeres-Stachelrochen schlägt das Wasser. (P.)] [13] Beim Gehen spielt sein Flügel mit. [Er schwimmt und schlägt das Wasser, das Meereswasser, (L.)] [Er schwimmt und wühlt dabei das Wasser auf, Meerwasser. (P.)] [14] Das Meer von dem, worüber er sich freut. [schwimmt schlagend, schwimmt schlagend, schwimmt dabei. (L.)] [Er schwimmt mit dem aufgewühlten Wasser. (P.)] [15] Das Meer von dem, worüber er sich freut. [Er schwimmt und bewegt den Schwanz hin und her an der Meeresoberfläche, schwimmt. (L.)] [Er schwimmt und wühlt dabei das Meereswasser auf. (P.)]

(1b:23): [1] Taiyuruwiata hilft mir das Boot rudern. [2] Sayiara hilft mir rudern. Die Form des Ruders Holzblatt Körper. [3] Das Abbild Holzblatt freut sich seiner Schönheit.[4] Der Sand auf dem Baum ist alles gut, sehr schön. [5] Jedes Holzblatt ist sehr schön auf dem Sand. [6] Seine Form ist sehr schön all seine Form ist sehr schön. [7] Sehr erfreulich ist jedes Blatt beim Rudern. [8] Der Einbaum ist von Tayuruwiata gerudert. [9] Der Einbaum ist von Tayuruwiata gerudert, Ruder im Einbaum, der Einbaum wird gerudert. [10] Das Baumblatt auf dem Sand ist sehr schön, [11] sehr erfreulich ist der gute *Kulit*-Baum (*kulit* = Haut, Rinde). [12] Das Abbild des

24	(1a:24): [1] Der Anblick der Bäume ist schön, wie glattgeschoren, und wächst [2] am Sand. Der Anblick der Bäume ist schön, wie glattgeschoren, am Morgen. [3] Liebe geliebte Tairi, lass mich dir helfen rudern. Das Ruder ist [4] aus *Bintanggur*-Holz angefertigt. [5] Der Anblick der Bäume ist schön, wie glattgeschoren. Schöne Bäume [6] wachsen auf dem Sand. Das Ruder ist aus *Bintanggur*-Holz [7] erzeugt, um das Boot zu rudern.	(1z:24): Das Grün der Bäume geht nicht auf und ab, bildet eine gerade Linie.
25	(1a:25): [1] Tairi verliebt sich, verliebt sich in Ter (Männername). Sie verliebt sich [2] wie sie schaut. Rötliches Licht strahlt aus [3] am Sandstrand. Ter geht auf dem Sand und er strahlt helles Licht auf den Sand [4] dorthin. [5] Yunut geht. Er reflektiert helles rotes Licht auf den Sand. [6] Bapitoro verliebt sich in Yunut.	(1z:25): Auch die Frau hat Freude daran. Schau die Sago-Bäume an. Die haben rote Blätter.
26	(1a:26): [1] Eine Frau namens Wana-ot rudert mit einem Einbaum, rudert mit einem Einbaum, der gebrochen ist. [2] Einbaum, den ich so gerne habe, geh schneller, sagt sie. Ruder, mein liebes, [3] rudert schneller, sagt sie, am Abend. [4] Mein allerliebstes Ruder rudere schneller, mein allerliebster Einbaum [5] geht schneller am Abend.	(1z:26): Plötzlich sucht er den Einbaum. Er muss ins Wasser tauchen. Das Boot ist verschwunden.

Baumrandes ist dessen Rinde, sehr schön. [13] Es ist das schöne Leder auf dem Fluss Ji. [14] Der gute Baum, das gute Leder ist sehr erfreut. [15] Das Ruder des Bootes ist das einer Tochter. [16] Bitte rudere den guten Einbaum. [17] Das Abbild ist vom Rindenholz, der gebrauchten Rinde.

(1b:24): [1] Das Holzblatt ist schön, so wie der weiße *Pombo*-Vogel. [Das Holzblatt ist schön wie Axt, gebrauchte Axt. (M.)] [2] Der Baum auf dem Sand ist schön, so wie die weiße Wolke, [Die Axt geht auf den Sand spazieren. (M.)] [3] wie der weiße *Pombo*-Vogel. [Die Form ist gleich wie Axt. (M.)] [4] Jene Bäume gehen wie Wolken. [Das Baumblatt ist gleich wie die gehende Axt. (M.)] [5] Der Baum auf dem Sand ist auch schön. [Das Sägemehl ist schön wie Axt. (M.)] [6] Das Baumblatt ist sehr schön auf dem Sand. [Das Gehen ist schon die Form wie eine Axt. (M.)] [7] Tayuruwiata hilf bitte den Einbaum rudern. [8] Tayuruwiata hilf bitte mein Einbaum rudern. [9] Ich freue mich sehr, die Schönheit des Baumes zu sehen. [10] So wunderschön ist das Baumblatt auf dem Sand. [11] Der Baum auf dem Sand ist wie die Vögel. [12] Das Blatt des Baumes ist dem weißen *Pombo* (Vogel) gleich. [13] Der Baum auf dem Sand ist wie die Vögel. [14] Tayuruwiata, hilf bitte den Einbaum rudern. [15] Da das Blatt des Baumes sehr schön ist. [16] Beim Gehen, beim Weggehen ist das Blatt des Baumes. [17] Beim Gehen, beim Weggehen ist das Blatt des Baumes. [18] Das Baumblatt ist wie der weiße *Pombo* (Vogel), [19] wie Naminiyoru, die da oben rudert. [20] Seine Art zu rudern ist gleich wie eine Frau.

(1b:25): [1] Tayuruwiata sie kämpfen sich, Saunatu isst ihn. [2] Tayuruwiata *Urip*-Vogel frisst gerade Obst. [3] *Urip*-Vogel steht gerade Sago auf dem Sand gegenüber, [4] dieser schöne *Urip* hat rote Farbe. [5] *Urip* ist ein schöner Vogel, kommt gerade. [6] *Urip*, der auf dem Sand ist, ist sehr schön. [Berayaito kommt mit geröteter Haut auf den Strand. (?)] [7] Der Rote, der kommt, ist der *Urip*. [Beraitu kommt mit geröteter Haut, Beraito kommt mit geröteter Haut. (?)] [8] Bitte, das, was gerade entgegenkommt, ist der rote *Urip*. [Papa kommt an den Strand. Beraitu kommt mit geröteter Haut. (?)] [9] Gerade kommt er bereit, der Sagobaum, auf den Sand. [Tenaitu (=Beraito) kommt mit geröteter Haut. (?)] [10] Der Sagobaum blüht in roter Farbe. [Am Strand kommt Tenaitu mit geröteter Haut. (?)] [11] Tayuruwiata zieht gerade die Aufmerksamkeit der Leute an. [Tayuruwiata zwinkert mit Bero, zwinkert. (?)] [12] Tayuruwiata, die auf dem Sand ist, mag gerne die Aufmerksamkeit des anderen. [Tayuruwiata zwinkert mit dem Strand, zwinkert. (?)] [13] Auf dem Sand ist der rote Urip. [Am Strand zwinkert Beroayato, kommt mit geröteter Haut. (?)] [14] Auf dem Sand ist der rote Sagobaum. [Tenawaitu mit geröteter Haut kommt an den Strand. (?)] [15] Rot ist der Baum auf dem Sand. [Tenaitu kommt mit der geröteten Haut. (?)] [16] Sago ist auch auf dem Sand rot. [Yunut kommt mit geröteter Haut. (?)] [17] Rot ist der Baum auf dem Sand. [Kommt mit der geröteten Haut, kommt. (?)] [18] Das Wasser des Flusses kommt auch zu Rot mit, [Am Strand kommt mit der geröteten Haut. (?)] [19] in der Nacht Naminiyoru ist das Wasser im Fluss rot. [Naminiyoru zwinkert, zwinkert. (?)] [20] Der Einbaum ist auch direkt weitergerudert [Naminiyorra zwinkert, zwinkert am Strand. (?)] [21] zum Ort des roten Sandes. [Yunutaitu kommt mit geröteter Haut. (?)] [22] [Yunutayatu kommt mit geröteter Haut an den Strand. (?)] [23] [Yunutayatu kommt mit geröteter Haut. (?)]

(1b:26): [1] [Wanawata schöpft Wasser und füllt den Einbaum. (?)] [2] [Füllt Wasser in den Einbaum. Wanawata schöpft und füllt Wasser in den Einbaum, (?)] [3] [schöpft das Wasser und füllt in den Einbaum, schöpft das Wasser und füllt in den Einbaum. (?)] [4] [Schöpft das Wasser und füllt in den Einbaum, schöpft das Wasser und füllt in den Einbaum. (?)] [5] [Füllt das Wasser in den Einbaum, Einbaum ist nicht gut, wegen der Eifersucht. (?)] [6] [Euer Ruder ist nicht gut, Eifersucht (unglücklich). (?)] [7] [Euer Ruder ist nicht gut, unglücklich. Euer Ruder ist nicht gut. (?)] [8] [Euer Ruder ist nicht gut, sagen sie. (?)] [9] [Wanauta schöpft das

27	(1a:27): [1] Er folgt dem Wasserstrom dorthin, folgt schneller dorthin, [2] folgt den Menschlichen Exkrementen dorthin. „Hund komm zurück, komm zurück. [3] Tier Tupai komm zurück, komm zurück. [4] Tier, Hund komm zurück, komm zurück. Hund komm zurück. [5] Hund komm zurück, komm zurück. [6] Folg der Spur des Hundes. Folg der Spur des Eichhörnchens. [7] Hund komm zurück, komm zurück.”	(1z:27): Ein Hund verfolgt ihn. Vor ihm ist ein Nagetier. Er sagt zum Hund: „Geh lieber nach Hause. Du kennst nicht den Weg.“ Der Hund bleibt.
28	(1a:28): [1] Meine geliebte Großmutter, warum ist es mir hier geschehen, warum hier. [2] Ich werde die Großmutter ins Haus der Frau Sauri bringen, ich, [3] ich werde sie in deren Haus hineinbringen. [4] Meine geliebte Großmutter, warum ist es mir hier geschehen, warum hier. [5] Ich werde bringen. Ich werde (sie) hineinbringen, [6] in ihr Haus. Ich werde (sie) in ihr Haus hineinbringen.	(1z:28): Er sagt zur Frau: „Geh Sago holen. Wir gehen zum Männerhaus der Geister der in der Kindheit Verstorbenen.“

Wasser und füllt es in den Einbaum.] [10] [Schöpft das Wasser, füllt in den Einbaum. Wanauta schöpft das Wasser, füllt in den Einbaum (?)] [11] [Schöpft das Wasser füllt in den Einbaum.Der Einbaum ist nicht gut, sagen sie. (?)] [12] [Man sagt, euer Ruder ist nicht gut. (?)] [13] [Euer Ruder ist nicht gut. Euer Ruder ist nicht gut (?)] [14] [Euer Ruder ist nicht gut. Euer Einbaum ist nicht gut (?)] [15] [Mit Bambus reißt Saunatu nieder das ungute Ritualhaus. (?)] [16] [Schöpft das Wasser, füllt den Einbaum (?)] [17] [Naminiyoru schöpft das Wasser, füllt den Einbaum. (?)] [18] [Sie fahren und dabei füllt das Wasser in den Einbaum, schöpft das Wasser, füllt in den Einbaum. (?)] [19] [Wasser in den Einbaum, weil es viele Leute sind. (?)] [20] [Euer Einbaum ist nicht gut. Man sagt, euer Einbaum ist nicht gut. (?)] [21] [Euer Ruder ist nicht gut. Man sagt, euer Ruder ist nicht gut. (?)]

(1b:27): [1] Vater kommt von hinten, kommt von hinten, [Papa kommt hinten nach, kommt hinten nach. (?)] [2] kommt von hinten mit, geht von hinten. [kommt hinten nach, kommt hinten nach. (?)] [3] Es kommt hinterher das Nest der Schlange Bintutua, [Bintu kommt hinten nach, (?)] [4] kommt ihm hinterher nach, von hinten. [kommt hinten nach, kommt hinten nach. (?)] [5] Die Vorderseite des Einbaumes muss umgedreht werden, [Yuri Bauch kommt zurück, kommt Sori zurück? (?)] [6] Vorderseite umdrehen und der Magen. [Bauch kommt zurück, Bauch kommt zurück. (?)] [7] Die Vorderseite dreht sich hier um, Souri hat Bauch, [Yuri komm zurück, komm zurück. Soiri kommt zurück. (?)] [8] von hinten geht er weiter. [Yuri komm hinten nach. (?)] [9] Von hinten geht Souri zu Fuß weiter. [Er kommt hinten nach. Soiri kommt hinten nach. (?)] [10] Die Hinterseite geht aber, dreht die Vorderseite um. [Kommt hinten nach, kommt zurück. (?)] [11] Die Vorderseite muss auch umgedreht werden, der Bauch auch, [Pasutu (=Yuri) komm zurück, komm. (?)] [12] der Hund muss zurückgegeben werden. [Pasutu komm zurück, komm zurück, komm zurück. (?)] [13] Das Wohlergehen über Souri verstreut sich überall. [Ani (?) kommt hinten nach. Sori kommt hinten nach. (?)] [14] Der Hund von hinten geht auch mit. [Pasutu kommt hinten nach. (?)] [15] Souri kommt dem Hund von hinten nach, [Soiri kommt hinten nach. Pasutu kommt zurück. (?)] [16] richtig diese Frau ist schön Souri. [Komm zurück, Sori komm zurück. (?)] [17] Der Hund ist vorne sehr laut, [Pasutu komm du zurück, komm hinten nach. (?)] [18] hinten geht Souri mit. [Soiri kommt hinten nach. (?)] [19] Der Hund muss nach Hause geschickt werden, [Pasutu kommt nach. Pasutu folgt nach (?)] [20] von hinten geht (Souri) zu Fuß weiter. [von hinten. (?)]

(1b:28): [1] Tayuruwiata, wohin gehst du, [Tayuruwiata, was willst du für mich tun? (?)] [2] was wollte diese Naminiyoru? [Was willst du machen Naminiyoru, was willst du tun? (?)] [3] Geh auf die andere Seite des Flusses springen. [Was willst du machen für mich, was willst du für mich tun? (?)] [4] Tayuruwiata, aus welchem Grund kommst du? Tayuruwiata, wohin gehst du? [Tayuruwiata, was willst du für mich tun? (?)] [5] Saunatu kommt, auch mich abzuholen. [Was willst du mir machen Saunatu. Ich (Tayuruwiata) will mitnehmen. (?)] [6] Bring mich auch zum Haus Tamutapis hin, [Du gehst in das Haus Tamutapis hinein. (?)] [7] komm mich auch abzuholen. [Ich nehme dich mit, ich nehme dich mit. (?)] [8] Saunatu kommt bloß von hinten. [Saunatu, ich werde dich mitnehmen. (?)] [9] Ich will dich ins Dorf Tamutapis hinbringen, [Ich werde dich in das *Yai* Tamutapis mitnehmen. (?)] [10] bring mich hin, aber nicht Sawini allein, [Ich werde dich mitnehmen, mein Sawini. (?)] [11] alle Hunde müssen mitgenommen werden. [Warum ist das so, warum ist das so, Naminiyoru? (?)] [12] Naminiyoru, wie hast du mich gemacht? [Warum bin ich mal so, mal so? (?)] [13] Sawini, nimm mich auch mit dorthin zu gehen. [Sawini, ich werde dich mitnehmen. (?)] [14] Sawini, du wolltest mich verlassen. [Warum ist mein Sawini mal so, mal so? (?)] [15] Jiapisi (Frauengeister) kommen mit dir mit. [Im *Yai* nimmt dich Yiapisi mit. (?)] [16] Nimm mich mit dorthin mitzugehen, [Ins *Yai* nimmt dich mit. (?)] [17] bring Jiapisi auf dem Verbindungsfluss zum Mitnehmen. [Nimmt dich, Yiapisi, ins Yai herein, (?)] [18] Nimm mich auch mit, gemeinsam mit Naminiyoru dorthin zu gehen, [holt dich meine Naminiyoru herein. (?)]

29	(1a:29): [1] Menschenwesen, ich belasse dich in deinem tiefen Schlaf. [2] Sawi, du mußt mich hören, Sawi, du mußt mich [3] hören. [4] Menschenwesen, du musst mich hören. Mensch, du musst [5] mich hören. Ich sage, spreche es aus, die Frau [6] schlägt die Trommel, wie die Stimme der Steine. Ich sage die Frau.	(1z:29): Sie kommen an und hören die Trommeln von weitem.

3.2.1.4. Mehrschichtigkeit des mythischen Textes

Die Datenquellen für den vorliegenden Abschnitt, das sind im Wesentlichen zwei Übersetzungen des zugrundeliegenden Liedtextes und Zusammenfassungstexte der einzelnen Strophen, bestehen aus Aneinanderreihungen von Symbolen. Grund genug sich hier mit dem Phänomen des Symbols grundsätzlich auseinander zu setzen.

Man könnte das Symbol als verschlüsseltes Wissen definieren. So können Gegenstände, Handlungen oder sprachliche Gebilde Symbole sein. Sie sind, entsprechend der Definition Gagliardis, mehrdeutig, wecken Emotionen und animieren zu einem bestimmten Tun (Gagliardi 2001: 10279). Das in Symbole verpackte Wissen kann inhaltlich beschrieben und auch analysiert werden. Das soll hier auch in der Folge versucht werden. Dem Wissen kommen über seinem inhaltlichen Gehalt hinausgehend auch Funktionen zu, die in einem Bezug zu dem Inhalt stehen. Nicht unerwähnt sollen außerdem die Transformationsprozesse bleiben, denen beide, sowohl das Wissen als auch die Funktionen, unterworfen sind. Diese

[19] wie ist es, nimm mich mit oder nicht. [Warum einmal so, einmal so? (?)] [20] Was wollte Naminiyoru mit mir machen. [Warum ist meine Naminiyoru einmal so, einmal so? (?)] [21] Ich will dich Sawini zur jenseitigen Welt hinbringen, [Warum so Sawini mitnehmen? (?)] [22] ich will dich zu Jiapisi hinbringen, [wird dich ins *Yai* mitnehmen Yiapisi. (?)] [23] will gemeinsam hinkommen mit ihm auch. [mitnehmen dich Yiwi, mitnehmen dich. (?)]
(1b:29): [1] Jeden Tag schreit Tamutapis weiter. [Fröhlich am Abend, Tamutapis, der Trommelklang. (?)] [2] Tamutapis kommt zum Fest dort mit. [Tanz, fröhlich am Abend, Tamutapis, der Trommelklang. (?)] [3] Es gibt immer Geräusch, es gibt Lärm. [So wie das Rauschen der Welle, fröhlich am Abend, fröhlich am Abend. (?)] [4] Saunatu hört das Geräusch, Saunatu hört das Geräusch, [Saunatu richtet sein Gehör auf, Saunatu richtet sein Gehör auf. (?)] [5] sei still, schnell Saunatu, ja überall. [Saunatu richte dein Gehör auf. (?)] [6] Hör mal bitte. [Richte dein Gehör auf. (?)] [7] Tamutapis fischt gerade leidenschaftlich. [Fröhlich am Abend Tamutapisi, der Trommelklang. (?)] [8] Das Geräusch kommt jetzt wegen Tamutapis. [Ähnlich dem Rauschen der Welle, fröhlich am Abend, Tamatapisi. (?)] [9] Sie schlagen die Trommel, wie das Geräusch der Welle. [Der Trommelklang, wie eine Welle, fröhlich am Abend. (?)] [10] Saunatu hört es gerne, Saunatu hört es gerade. [Saunatu richte dein Gehöhr auf, richte dein Gehör, (?)] [11] Die Stimme der Trommel wurde von Sawini gehört, sowie das Geräusch der Welle. [du Sawini richte dein Gehör auf, (?)] [12] Saunat richtet seine Ohren aufmerksam auf welche Stimme? [du Saunat richte dein Gehör, du Saunat richte dein Gehör. (?)] [13] Die schwangere Frau ist auch anwesend. [Fröhlich am Abend, Jiapisi, der Trommelklang. (?)] [14] Versuch mal mich zu holen, da ich hier bin. [Fröhlich am Abend, Jiapisi, der Trommelklang. (?)] [15] Hol mich, während der ganzen Nacht. [So wie das Rauschen der Welle am Abend. (?)] [16] Jiapisi müssen wir holen [Fröhlich am Abend, Jiapisi, der Trommelklang. (?)] [17] heute Nacht. [So wie das Rauschen der Welle am Abend. (?)]

Tabelle 1: Synopse der Übersetzungen des Saunat-Liedes

Dimensionen des in Symbolen versteckten Wissens sollen in der Folge erörtert werden, weil sie auch das Verständnis der hier gegenständlichen Liedtexte aber auch die diese begleitenden musikalischen Strukturen zu erhellen imstande sind. Nicht nur die sprachlichen Texte sondern auch die Musik sind nämlich als Träger eines symbolisch kodifizierten Wissens anzusehen.

Zunächst einmal sollen allerdings die Texte im Blickwinkel bleiben. Sowohl die übersetzten Liedtexte als auch die zusammenfassenden Erzähltexte beziehen sich also auf die gleichen mythischen Themen, die allerdings in den beiden Texten auf unterschiedlichen Ebenen und damit in verschiedenen Codes artikuliert werden. Beide Codes sind linguistisch kategorisierbar. Auf der einen Seite bedient sich der Liedtext Begriffe und bildhafter Ausdrücke, die mit schwer erkennbarem Zusammenhang aneinandergereiht werden, um seine Botschaft zu artikulieren. Der Text nimmt sich also einen sprachlichen Bildercode zu Hilfe. Die Zusammenfassungen setzen sich hingegen aus episodenhaften Passagen zusammen, die

jeweils Bruchstücke einer Erzählhandlung vermitteln. Hier wird also nicht in Bildern sondern in Handlungsabläufen Bedeutung kodiert. Ich gehe davon aus, dass es sich dabei bei beiden um dieselben mythischen Motive handelt, die allerdings auf jeweils unterschiedlichen Ebenen artikuliert werden. Die zusammenfassenden Texte betten in den Liedstrophen zu vermittelnde Ideen in einen erzählenden Handlungszusammenhang ein. Aus dieser Tatsache schließe ich, dass die - nach dem Gesangsvortrag ausgesprochenen - Zusammenfassungstexte bereits in einer Codierung formuliert sind, die gegenüber der in den Liedtexten angewandten mit einer interpretierenden Ebene erweitert ist. Im Verhältnis zur jeweiligen Zusammenfassung könnte man den eigentlichen Liedtext als sich auf einer Metaebene artikulierten Bedeutung bezeichnen. In der Zusammenfassung wird diese dann auf einer auf Handlungselemente reduzierten Erzählebene wiedergegeben. Auch wenn die in der Erzählebene beschriebenen Motive in ihrem Zusammenhang vorstellbar sind, sind sie doch in einem kulturspezifischen Kontext verwurzelt und müssen aus diesem heraus gedeutet werden.

Für die eigentliche Analyse des Mythos und somit die Herausdestillierung der in den codierten Bildern oder Handlungselementen verwobenen Bedeutungen, werde ich daher beide Texte als Grundlage heranziehen. Sie ergänzen sich als unterschiedliche Artikulationen von Bedeutungen, die im mythischen Lied vermittelt und in einer analytischen Bearbeitung ans Tageslicht gehoben und gedeutet werden sollen. Neben der sprachlich textlichen Ebene bei der Wiedergabe des Mythos soll auch die musikalische Ebene, die als Bestandteil des Vortrages fungiert, als Quelle erläuternder Hinweise durchforstet werden. Die Botschaft des mythischen Liedes soll also aus diesen drei miteinander verknüpften Ebenen herausgeschält werden. So sind die im Lied verschlüsselten Ideen zunächst einmal auf einer sprachlichen Ebene von begrifflichen Bildern und Handlungen codiert und dann auch auf einer musikalischen.

3.2.2 Saunat-Mythos

Nicht nur der Transkription und der Übersetzung von Audioaufnahmen, die ich von diesem Mythos hatte, war meine Feldforschung in Basim 2007 gewidmet. Eine der Forschungsfragen, denen ich außerdem noch nachgehen wollte, bezog sich auf eine eventuelle Erzählhandlung des Mythos des Saunat. Ich ging davon aus, dass es sich um eine Person handelte, die der Mythenwelt der Asmat zuzurechnen wäre. Die ersten Übersetzungen der mitgebrachten Lieder und vor allem die zusammenfassenden Erzählblöcke, die mir von den Trommlern und

Sängern im Verlauf der Darbietung 1984 mitgeteilt wurden (de Antoni 2007a: 52-55), schienen mir einer mythischen Kategorie anzugehören. Das zu verifizieren hatte ich mir jetzt vorgenommen. Weiters wollte ich in Erfahrung bringen, inwieweit in Zusammenhang mit dieser Persönlichkeit des Saunat ein Wissen um seine Lebensgeschichte und um seine Fähigkeiten bekannt war. Ich wollte mich erkundigen, ob es so etwas wie eine mythische Geschichte um diese Person gab. Die zweite Frage, die ich klären wollte, betraf den Sitz im Leben dieses mythischen Traditionsschatzes der Asmat heute. Ich wollte erforschen, zu welchen Anlässen man des Saunat gedachte und die mythischen Erzählungen über ihn vortrug.

Eine Klärung dieser Fragen sollte auch einen Beitrag dazu leisten können, Erzählmotive des Liedes, das ich analysieren wollte, einordnen und verstehen zu können. Ich war nämlich von der Möglichkeit ausgegangen, dass das Lied bloß ein Teil eines viel ausführlicheren Liedes und damit eines Handlungszusammenhanges sein könnte, der mir bis dahin unbekannt geblieben war. Es könnte so etwas wie eine Erzählung eines Saunat-Mythos geben, von dem das Lied bloß einen Ausschnitt wiedergab (de Antoni 2007a: 49).

Erste Hinweise auf eine zusammenhängende Erzählung hatten bereits die Zusammenfassungstexte geliefert, die ich mit den Tonaufnahmen der Liedstrophen mitbringen konnte. Sie wurden durch eine erste Übersetzung der Liedstrophen im Jahre 2004 ergänzt. Beide Datengrundlagen sollen zunächst einmal beschrieben werden.

3.2.2.1. Saunat, Mythos oder Mythen

Bisher habe ich immer nur von einem Mythos geschrieben. Eigentlich wäre es aber noch zu klären, ob es sich um eine oder mehrere Mythen handelt. Ein kontinuierlicher Handlungsverlauf, der sich durch das ganze Lied durchzieht, ist kaum festzustellen, wohl kann man aber einen solchen zwischen einigen aufeinander folgenden Strophen entdecken. So bilden folgende Strophengruppen jeweils eine Erzähleinheit indem sie einen Handlungsrahmen aufbauen, der allerdings ohne Zusammenfassungstexte nicht zu identifizieren wäre: 1+2, 9+10, 17+18, 23+24+25, 28+29.

Einen weiteren verbindenden Faktor der Strophen stellt die Nennung handelnder Personen dar. An erster Stelle ist da der Held „Saunat“, beziehungsweise „Sawini“ mit seinem Gegennamen, zu nennen. Sein Name ist der im Lied am häufigsten genannte. Seine Person findet auch ohne Nennung eines seiner Namen Erwähnung. Eine zweite immer wieder

erwähnte und einige Male mit Namen genannte Figur, die im Mythos als handelnde Person auftritt ist eine Frau, die dem Saunat zugesprochen wird: „Tayuruwiata“, beziehungsweise „Naminiyoru“.

Die genannten Namen werden mit unterschiedlicher Rechtschreibung und offenbar auch mit gelegentlicher Verballhornung verwendet. So kommt Tayuruwiata in der Übersetzung 2004 kein einziges Mal vor. Hier wird der Name mit Tarai Ant wiedergegeben. Das könnte auf eine andere Aussprache des Namens in der Gegend zurückzuführen sein, aus der der Übersetzer stammte, nämlich aus Semendoro. Es könnte aber auch sein, dass er den Namen nicht kannte und aus der Audioaufnahme nicht richtig verstehen konnte. Ich gehe davon aus, dass die Schreibweise aus der Übersetzung 2007 eher an die ursprüngliche Sprechweise des Namens herankommt, weil hier Männer die Übersetzung vornahmen, denen die Erzählung des mythischen Liedes vertraut war.

Erwähnen möchte ich einen weiteren Namen, der ausschließlich in der Übersetzung 2004 Erwähnung findet. Der Name Sawi kommt dort in einigen Strophen vor und ist deshalb zu den Namen zu rechnen, die Strophen miteinander verbinden und einem gemeinsamen Zusammenhang zuordnen lassen. Im Text wird dieser Name einer Personengruppe, die einen Clan oder eine vergleichbare Familiengruppe bildet, zugewiesen. Von meinen Übersetzern wurde Sawi mit dem Wort Clan definierend ergänzt.

Auch bei dem Namen Sawi sind einige Fragwürdigkeiten anzumerken. Zunächst einmal fällt die lautmalerische Ähnlichkeit dieses Namens mit dem Gegennamen Saunats Sawini auf. Letzterer wird in der Übersetzung 2007 annähernd so oft genannt wie Saunat, während er in der Übersetzung 2004 vollständig fehlt. Es könnte also sein, dass auch hier der Name von dem Transkribierenden nicht verstanden wurde oder in seiner ursprünglichen Heimat anders lautete. Die Kombination des Namens mit einem Clan könnte ebenfalls auf einen Hörfehler zurückgehen. Es wäre aber auch denkbar, dass in dieser Ergänzung eine Interpretation verpackt ist. Es ist nicht auszuschließen, dass die Geschichte des Saunat eine Geschichte ist, auf die ein Clan seine Herkunft und seine Identität zurückführt. Für eine solche Interpretation sind mir keine weiteren Hinweise bekannt. Deshalb möchte ich es bei der spekulativen Andeutung belassen. Ich werde allerdings davon ausgehen, dass die beiden Namen Sawi und Sawini gleichzusetzen sind. Die parallele Verwendung der Namen in den beiden Übersetzungen, von 2004 und 2007, geben, abgesehen von der Ähnlichkeit der Namen, genügend Begründung dafür.

Die beiden miteinander in einer Beziehung stehenden Personen, die Hauptrollen in der mythischen Erzählung einnehmen, sollen dazu herangezogen werden, um einen

Zusammenhang nachzuweisen, in dem zumindest eine Majorität der Strophen des Saunat-Liedes steht.

In der folgenden Tabelle habe ich die Nennungen der beschriebenen Personen in den einzelnen Strophen aufgelistet. Die Nennungen wurden dabei nicht nur einzelnen Strophen, sondern auch einer der beiden Übersetzungssammlungen beziehungsweise der Zusammenfassung zugewiesen.

Mehrfachnennungen von handelnden Personen in einer Strophe wurden durch die entsprechende hochgestellte Zahl (^{4}) vermerkt. Diese Angaben sind allerdings mit Vorbehalt zu betrachten. Wiederholungen von Wörtern, Sätzen oder Satzteilen im Gesang wurden in den Transkriptionen entweder unterschlagen oder in einer Form schriftlich wiedergegeben, in der die Anzahl der angegebenen textlichen Wiederholungen kaum mit der gesungenen übereinstimmen kann. Das war auch mit den technischen Mitteln, die für diese Arbeit zur Verfügung standen nicht möglich. Die Liedtexte wurden mehrstimmig und in einer derartigen Geschwindigkeit rekapituliert, dass eine schriftliche Wiedergabe nur annähernd möglich war.

Außerdem muss bei den Nennungen der Anzahl der verwendeten Namen in der Spalte der Übersetzung aus dem Jahr 2007 folgendes angemerkt werden. Es wurden hier bis zu vier verschiedene Übersetzungen nebeneinander zusammengefasst. Das heißt allein durch diese Wiedergabeform wurde ein gesungener Name unter Umständen viermal im Text genannt. Im Text selbst lassen sich die Übersetzungen natürlich durch Klammern und Quellenangaben voneinander unterscheiden. Um zu einer Anzahl der genannten Namensnennungen zu kommen, wurden diese aus verschiedenen Übersetzungen stammenden Nennungen, methodisch einer quantitativen Textanalyse entsprechend, einfach zusammengezählt.

Folgende Buchstabenkombinationen, beziehungsweise Zahlen entsprechen den in Klammern gesetzten Nennungen im Liedtext: Saw (Sawi), Sn (Saunat, Saunato, Saunatu), Sw (Sawini, Sauwini), N (Naminiyoru), T (Tayuruwiata), Tr (Tairi), 1 („er“, „ihn“, „ihm“, „sein“(Saunat)), 2 („sie“ (Saunat und Tairi)), 3 („sie“ Tairi, Tayuruwiata), 4 (Frau (Tayuruwiata).

	Übersetzung 2004	Zusammenfassung 1984	Übersetzung 2007
1		Sn, Tr	Sw^{2}, T^{2}, N^{2}, 3^{2}
2		2^{2},	Sw^{3}
3	Sn	1, 4^{2}	Sn^{4}, Sw^{4}
4	Sn, 1^{4}		Sn^{15}, Sw^{8}, 1^{17}
5			Sn^{4}, Sw^{4}, T^{4}, N^{4}
6	Sn^{2}, Sw^{2}, 1^{6}, Tr	1^{3}, 4	Sw^{10}, 1^{6}, T^{2}
7	$1/3^{3}$, Tr		T^{2}, N^{2}
8	Sn, Sw	1	Sn^{4}, Sw^{4}
9	Sn, Sw, Tr	1, 3, 4	Sn^{8}, Sw^{2}, 116, T^{7}, N^{4}, 3, 4^{3}
10	Sn^{2}, Sw^{2}, Tr	3^{2}	Sn^{4}, Sw^{5}, 1, T^{5}, N^{9}, 3
11	Sn^{2}	Sn	Sn^{10}, Sw
12		1	Sn^{6}, Sw^{4}
13		Sn^{2}, 4	Sn^{15}, Sw^{8}
14		1^{2}	Sn^{10}, Sw^{3}, 1^{8}
15		1	Sw^{10}, 1^{4}
16		1^{2}	
17			
18			
19		1^{4}	Sn^{9}, Sw^{20}, 1^{32}
20	Saw	1^{2}	Sn^{3}, Sw^{12}
21	Saw	1	Sn^{8}, Sw^{13}, 1^{13}
22		1^{4}	
23		1, 4	T^{3}
24	Tr		T^{3}, N
25	Tr	4	Sn, T^{6}, N^{3}
26		1^{2}	Sn, N
27	1	1^{3}	
28		1, 4	Sn^{4}, Sw^{8}, T^{5}, N^{8}
29	Saw^{2}	2	Sn^{12}, Sw^{2}

Tabelle 2: Nennungen der Hauptakteure im Saunat-Mythos

In der tabellarischen Aufstellung wird eines sichtbar. Es sind die Handlungsträger des Mythos, welche die einzelnen Strophen verknüpfen. Durch ihre Nennung sind alle Strophen bis auf zwei in einen Zusammenhang eingebettet. Bloß zwei Strophen lassen sich durch diese quantitative Methode nicht in den Kontext eines mythischen Handlungsrahmens einordnen. Die beiden Helden und handelnden Personen werden in den Strophen 17 und 18 in keiner Übersetzung oder Übertragung namentlich genannt. Es kann somit von einem Mythos ausgegangen werden, den ich, angesichts der zentralen handelnden Person, mit „Saunat-Mythos“ benennen möchte.

Aus der tabellarischen Zusammenstellung lässt sich noch etwas ersehen. Die Bekanntheit des mythischen Zusammenhangs, der Geschichte des Saunat, bei den Mitarbeitern an der Transkription und der Übersetzung 2007, findet vor allem in der durch die Mehrzahl der Strophen durchgehenden konsequenten Verwendung der Namen der handelnden Personen ihren Niederschlag. Die Strophen, in denen die Namen erwähnt werden entsprechen eher der Zusammenfassung, als das bei der Übersetzung 2004, der Fall ist. Dort gibt es 12 Strophen ohne Erwähnung der handelnden Person, wie sie in der Zusammenfassung genannt werden. In

der Übersetznung 2007 hingegen sind es bloß 3 Strophen, die eine in der Zusammenfassung genannte Person mit einer Hauptrolle, nicht erwähnt.

Die Tatsache eines strophenübergreifenden Zusammenhanges konnte mit der Zusammenstellung der Verwendung von Namen in dem Liedtext nachgewiesen werden. Möglich bleibt es allerdings trotzdem, dass es sich bei dem Saunat-Mythos nicht um eine Geschichte mit einem geschlossenen Handlungsverlauf handelt. So wäre es auch denkbar, dass die mythische Erzählung aus einzelnen in Strophen vorgetragenen Episoden eines Heldenmythos, ohne eine zusammenhängende chronologische Folge, zusammengesetzt ist. Die Handlungsepisoden könnten dann unter Umständen auch in anderen Reihenfolgen gedacht und vorgetragen werden.

Auf eine derartige Handlungskonzeption würde die fehlende Abfolgestruktur der geschilderten Ereignisse hinweisen. Es scheint zumindest in den Texten der mythischen Erzählung des Saunat kein strophenübergreifender Erzählzusammenhang zu existieren, der aus einer abschnittübergreifende Zeitfolge bestehen könnte.

Die Aneinanderreihung von Handlungsepisoden, die aber nicht in einem Konnex zueinander stehen, oder sich gegenseitig bedingen und somit in eine Reihenfolge zu setzen wären, entspräche dem natürlichen Empfinden von Zeitabläufen in der Region der Asmat. Es gibt in diesem Teilgebiet Neuguineas kaum markante Jahreszeiten und damit einen aus diesen resultierenden zyklisch wiederkehrenden Zeitbegriff. Auftretende Trocken- und Regenzeiten treten nicht mit der sonst üblichen Verlässlichkeit auf und haben nicht die in vergleichbaren Regionen zu Tage tretende Signifikanz. Niederschlagsmengen sind das ganze Jahr über hoch und Trockenzeiten kommen nicht mit der gleichen Regelmäßigkeit.

Den Lebenslauf strukturierten in der Vergangenheit Feldzüge gegen benachbarte Siedlungen. Diese dauerten mit den Vorbereitungen und dazugehörigen rituellen Praktiken Monate lang und waren an keine jahreszeitlichen Bedingungen gebunden. Sie standen einerseits in keinem Bezug zu saisonalen Vorgaben, andererseits waren sie von Anforderungen, die aus der Ahnenwelt kamen, bestimmt. Mit dieser musste in Einklang gelebt werden, sollte das Leben glücken und erfolgreich geführt werden.

Bestimmender für die Erfahrung von Umwelt als Jahreszeiten sind die Meeresgezeiten, die bis tief ins Landesinnere zu einer Anhebung beziehungsweise Absenkung der Flusspegelstände führen. Die kaum unterscheidbaren jahreszeitlichen Zyklen sind also bei den Asmat hier in der Küstennähe durch, an die Gezeiten gebundene, rhythmische Zeitintervalle ersetzt.

Aus einem weiteren Grund muss von der Möglichkeit, ja von der Wahrscheinlichkeit ausgegangen werden, dass hier nur ein Teil einer über das Ausmaß der in den Liedstrophen besungenen inhaltlichen Erzählzusammenhänge hinausgehende, umfangreichere mythische Ballade vorliegt. Für eine solche Annahme würde ein wesentliches Indiz sprechen, nämlich die Feste der Asmat. Sie bieten einen Anlass überlieferte Mythen vorzutragen. So sind ein Großteil der Mythen für den Vortrag im Rahmen bestimmter Feste oder Rituale konzipiert. Diese dauern in der Regel mehrere Nächte lang. Entsprechend ausführlich werden oft in stundenlangen Aufführungen die Details der Mythen in Liedern besungen.

Für die Verknüpfung der Mythen mit Ritualen bei den Asmat gibt es eine Reihe von Argumenten. Zunächst einmal wäre da ihre musikalische Strukturierung in Form von Liedern bei der Präsentation anzuführen. Dadurch soll der Vortrag eines Mythos einer bestimmten Situation vorbehalten bleiben und verhindert werden, dass er zu beliebigen Zeitpunkten und Anlässen präsentiert werden kann. Die Gegenwart verwende ich hier bewusst für Ausdrucksformen, die mir als gegenwärtig praktiziert geschildert wurden.

So gibt es in der Region des Fayit-Flusses zwei Kategorien von rhythmischer Begleitung, die jeweils an bestimmte Tageszeiten gebunden sind. So wird heute noch der *Dusa*-Rhythmus stehend, der *Jamera*-Rhythmus hingegen am Boden sitzend getrommelt (de Antoni 2007b: 2.8.). Der schnellere *Dusa*-Rhythmus wäre, nach Antonius Arke aus Basim, der Nacht vorbehalten, während der *Jamera* am Morgen oder untertags getrommelt würde (de Antoni 2007b: 4.8.). Der den Vortrag eines Mythos begleitende Rhythmus richtet sich auch nach dessen Thematik. So wären nach Matteus aus Waras Mythen, die von der Sonne, dem Mond oder Gestirnen handelten dem *Jamera*-Rhythmus vorbehalten. Das läge daran, dass sie eine höhere Konzentration beim Vortrag erforderten (de Antoni 2007b: 3.8.). Der sich aus der Thematik des im Gesang vorgetragenen Mythos orientierende begeleitende Rhythmus sei also bereits eine Vorgabe für den rituellen Kontext, dem der Mythos zugeordnet ist.

Außerdem war das Präsentieren eines Mythos nur mit Teilnahme des Eigentümers des Mythos als Vorsänger oder zumindest dessen Zustimmung möglich. Er hatte also ein Patentrecht auf die Aufführung des Mythos, die es ihm erlaubte zu bestimmen wer, wann und an welchem Ort das mythische Lied aufführen dürfe (Van Arsdale 1981:37f). Diese Tatsache exemplifiziert Van Arsdale am Liedzyklus von Bowep, der die Geschichte der Ahnen der Bismam-Asmat (Siehe de Antoni 2007a: 10), deren Taten und Migrationen schildert. Die Aufführung dieses mythischen Liedes wäre auf eine nächtliche Phase eines *Bis*-Festes beschränkt (Van Arsdale 1981: 46).

Der Vortrag eines Mythos war einer bestimmten Gruppe von Anlässen vorbehalten. Sie stehen in einem Kontext, den sie mit dem Ritual teilen, dem sie zugehören. Nach Konrad sind Mythen oft eine Vorgabe für das, was dann rituell nachvollzogen wird. Eine kosmologische Realität wird im Mythos vermittelt, die dann im Kultischen veranschaulicht wird (Helfrich 1995: 42f). Das Fest kann „als reale Fortsetzung der mythischen Erzählung" angesehen werden" (Konrad 1995b: 232). Dementsprechend werden bei den Schilderungen verschiedener ritueller Feste der Asmat von dem Ehepaar Konrad ausführlich die mythischen Traditionen dargelegt, die den entsprechenden Riten zugrunde liegen.

Die den hier vorliegenden Texten zugrunde liegenden Audioaufnahmen haben insgesamt bloß eine Gesamtlänge von 49,5 Minuten (de Antoni 2007a: 51). Ausgehen muss man aber von einer möglicherweise doppelt so langen Zeit, die für ihre Aufführung aufgewendet wurde. Etliche Pausenabschnitte zwischen den vorgetragenen Liedstrophen wurden nämlich nicht in den Aufnahmen festgehalten[15]. Trotzdem würde die Tatsache der relativ kurzen zeitlichen Länge der Tonaufnahmen auch darauf hindeuten, dass der vorliegende Text nur ein Fragment darstellt.

Einer Klärung der Struktur und des Umfangs der mythischen Geschichte Saunats brachte mich eine Feldforschung, die ich 2007 in Basim führen konnte, näher. Es waren Interviews, vor allem ein qualitatives Interview, die ich dort durchführen konnte, die mir den Blick auf den Kontext der bereits dokumentierten Tonaufnahmen aufhellten und somit klarer erkennen ließen.

3.2.2.2. Interview in Nanai

Die erste Chance jemanden, der mir als Trommler aus Nanai empfohlen wurde, zu interviewen bot sich 2007 wenige Tag nach meiner Ankunft in Basim (de Antoni 2007b: 21.7.). Das Interview, das ich mit Yukem in seinem Biwak, etwas stromaufwärts des Dorfes Nanai am Fayit-Fluss, durchführen konnte, erwies sich bei der Transkription und Übersetzung als Fehlgriff. Als wesentliches Problem entpuppten sich die dürftigen Indonesischkenntnisse Yukems, die wie erwähnt dazu führten, dass er immer wieder sprachlich ins Asmat wechselte. Lukas, Asmat aus Biopis, der das Interview zu transkribieren versuchte, bezeichnete sein Indonesisch als schwer verständlich (de Antoni 2007b: 23.7).

[15] Siehe dazu eine Tabelle mit den Zeitausmaßen der einzelnen Aufnahmeabschnitte der Audioaufnahme des Saunat Mythos in meiner Diplomarbeit (de Antoni 2007a: 51).

Eine Wiederholung des Interviews mit Yukem in Basim am 24.7.2007 führte ebenfalls zu keinem zufriedenstellenden Ergebnis. Lukas transkribierte das Interview, konnte aber dabei aus der Aufnahme heraus einzelne Passagen nicht verstehen (de Antoni 2007b: 25. u. 26.7.).

Trotz dieser Mängel hinterließen diese beiden Interviews ihre Spuren in der Taktik, die ich einschlug, um dem Kontext der mythischen Persönlichkeit des Saunat nachzuspüren. Deshalb sollen diesen Interviews, auch wenn sie im Wesentlichen fehlgeschlagen waren, ein eigener Abschnitt gewidmet sein.

Viel Zeit wurde investiert, um die Interviews auszuwerten. Schließlich musste allerdings immer mehr die Einsicht Oberhand gewinnen, dass ein Großteil der Übersetzungen inhaltlich und sprachlich so schwach war, dass ihnen nicht viel an Informationen zu entlocken wären. Nur Bruchteile einer mythischen Erzählung des Saunat konnten aus den Interviews erkennbar werden. Ganze Sätze der indonesischen Transkription machten einfach keinen Sinn.

Was allerdings wuchs, war das Interesse an Mythen der Asmat und die Neugier nach den traditionellen Wurzeln der Menschen, die hier in Basim und Umgebung lebten. Besonders dankbar bin ich für das Engagement und die Hilfe, die ich von Bavo Felndity erfahren durfte. Er hat viele Stunden damit verbracht mit Assistenz von Asmat, dieses Interview zu transkribieren und zu übersetzen. Er war es auch, der half einen Schlussstrich unter die Beschäftigung mit diesen Interviewvorlagen zu ziehen, indem wir akzeptierten, dass Yukem nicht die richtige Wahl für einen Interviewpartner, den wir mit unseren Forschungsfragen konfrontieren konnten, gewesen war. Der Weg war jedenfalls bereitet, einen anderen Interviewpartner zu suchen. Es war Felndity, der einen solchen in Antonius Arke auch ausfindig machen konnte.

3.2.2.3. Interview in Basim

Nachdem das Interview mit Yukem unbefriedigend verlaufen war, versuchte ich ein zweites Mal einen Interviewpartner zu finden, der über die Person des Saunat Auskunft geben könnte. Die Wahl fiel auf den *Ketua Adat* von Basim mit Namen Antonius Arke, Fam Bapán. Bavo Felndity, der mir Arke empfohlen hatte, schätzte sein Alter auf 52-54 Jahre. Er wurde als befähigt erachtet ein Interview in Indonesisch zu geben.

Dazu muss angemerkt werden, dass in den Dörfern der Region Asmat nach wie vor die Umgangssprache ist. Kenntnisse in der Nationalsprache Indonesisch sind bei den älteren Dorfbewohnern entweder gar nicht oder nur sehr dürftig vorhanden. Indonesisch wird im

Foto 3: Antonius Arke vor dem *Yai* Basim 2007

Asmatgebiet erst seit 1963 - seit der Aufnahme des damaligen Irian Barat in den indonesischen Staatsverband - in den Schulen unterrichtet und wurde seitdem Schritt für Schritt zur Unterrichtssprache. Schulen, die von der katholischen Mission aufgebaut und betrieben wurden, wurden zunehmend von den indonesischen Behörden übernommen. So wurde am 19. Juni 1967 im Dorf Erma die zweite Schule in Zentral-Asmat nach Pirimapun unter Regierungsverwaltung gestellt (Trenkenschuh 1982a: 34).

Heute weisen auch die Jüngeren, bedingt durch die Abwesenheit der bestellten Lehrer über einen Großteil des Schuljahres, beachtliche Mängel in ihren Indonesischkenntnissen auf. Bei meinen Bemühungen, Asmat Texte 2007 ins Indonesische übersetzt zu bekommen, trugen diese Defizite zu zeitraubenden Unterbrechungen im Arbeitsprozess bei. Die mangelhaften Rechtschreibkenntnisse sind in den Niederschriften dokumentiert.

Es sollte sich noch herausstellen, dass das Indonesisch Arkes von einigen ausschließlich lokal gebräuchlichen Ausdrücken durchsetzt war. Trotzdem erwies sich sein Indonesisch als derartig verständlicher als das Yukems, dass seine Wahl als Interviewpartner sich für die Beantwortung der Forschungsfragen bewährte (de Antoni 2007b: 2.8.). Außerdem ist seine Position im traditionellen Leben der Gemeinde von Basim als *Ketua Adat* ein Garant für die Kompetenz seiner Auskünfte.

Nachdem dieses Interview in der Argumentation der folgenden Analyse des Saunat-Liedes eine nicht unwesentliche Rolle spielen wird, soll sein Beitrag hier ausführlich dokumentiert werden.

Nachdem es sich um ein Indonesisch mit viel Papua-Lokalkolorit handelte, in dem sich Arke ausgedrückt hatte, versuchte ich noch an Ort und Stelle zu einer Transkription und auch einer Übersetzung des Interviews zu kommen. Es war Bavo Felndity selbst, der mir diese Arbeit übernahm (de Antoni 2007b: 3.8.). Bei der Übersetzung musste ich allerdings feststellen, dass er den transkribierten Text teilweise übertrug und Interpretationen in die englische Übersetzung einfließen ließ.

Bei einer abermaligen Übersetzung ins Deutsche durch Josef Haas im September 2007 kamen noch wertvolle Informationen über das Interview zu Tage. Haas ist von 1964 bis 1974 in Malaysia und seit 1974 in Indonesien tätig und arbeitete von 1982 bis 1992 in Asmat. Er erschien mir, auf Grund seiner mehrjährigen Tätigkeit in dieser Region, prädestiniert, ein Indonesisch ins Deutsche zu übersetzen, das von einem Asmat gesprochen worden war. Als unklar erwiesen sich zunächst einmal der Beginn und das Ende von Sätzen. Nachdem die Transkription keine klare Gliederung in Sätze aufwies, offenbar fehlten Satzzeichen, hörte sich Haas für eine kurze Passage in die Tonaufnahme hinein, um die Transkription zu beurteilen. Beim Anhören konnten auch keine neuen Hinweise für eine Satzgliederung herausgehört werden. Haas meinte Arke habe das Interviewgespräch monoton und oft sehr leise geführt, stellte aber fest, dass die Transkription gut gelungen wäre (de Antoni 2007b: 19.9.). Die stilistische Holprigkeit der Übersetzung resultiert aus meinem Wunsch eine möglichst wörtliche Übertragung zu erhalten. Sie ist hier weitgehend unbearbeitet wiedergegeben (Siehe Seiten 93ff: Tabelle 4).

Teile der wörtlichen Übersetzung blieben allerdings unverständlich. Da konnte die erwähnte Übertragung von Felndity zu einer Klärung verhelfen. Letzterer brachte vor allem sprachliche Kenntnisse mit, die hilfreich waren, den Text zu verstehen und deshalb in eine endgültige Version eingebaut wurden. Erstens stammt er von einer Nachbarinsel von Neuguinea. Das Indonesisch, das dort verbreitet ist gleicht in seinem Lokalkolorit dem hier gebräuchlichen. Er

konnte mir auch helfen einige Worte, die aus diesem lokalen Indonesisch stammen zusammenzufassen (Siehe Seite 92: Tabelle 3). Zweitens ist er als Seelsorger in dieser Region mit vielem vertraut, was zum Kontext des Saunat-Mythos gehört. So halfen sein geographisches Wissen manche Ortsnamen als solche einordnen zu können. Drittens hat er mir sowohl bei dem Interview mit Yukem als auch bei dem hier bearbeiteten mit Arke geholfen. Er war also inhaltlich in die Thematik der mythischen Erzählung eingearbeitet und konnte Querverbindungen zu Aussagen des jeweils anderen Interviewpartners herstellen. Mir war schon aufgefallen, dass er persönlich Interesse an der ganzen Materie entwickelt hatte. In Gesprächen mit anderen, mit denen er in Basim durch seine Arbeit bekannt war, hatte er bei Gelegenheit Fragen dazu eingeworfen.

Eine Portion Vorbehalte und kritischer Distanz brachte ich der freien, übertragenden Übersetzung von Felndity gegenüber allerdings auch auf. In seine Übertragungen flossen möglicherweise Vorstellungen aus seinem kulturellen Kontext ein, der mit dem der Asmat überhaupt nicht mehr übereinstimmt. So kam es zu einer Entstellung des Sinnes und der Bedeutung des Textes.

Das soll zur Veranschaulichung exemplarisch aufzeigt werden. Im 2. Absatz der hier wiedergegebenen deutschen Übersetzung des Mythos des Saunat nach Arke, wird vom Geschlechtsverkehr erzählt, den Tayuruwiata mit Saunat hinter dem Haus hatte. Aus dem folgenden Satz geht hervor, dass sie mit einem neuen Grasrock vom Meer zurückgekehrt war (Siehe Seiten 94: Tabelle 4: Abschnitt 10). Die Übersetzung dieser beiden Sätze durch Felndity ins Englische darf ich wörtlich wiedergeben: „...And they make love most of the time. When Tayuruwita comes back from the sea from catching fish and goes behind of her house to change her wet grass skirt, Saunat was always there" (de Antoni 2007c: 13).

Folgende Details der Übersetzung Felnditys variieren von der wörtlichen Übersetzung: Aus dem „immer hinter Tayuruwiata sein" in der Übersetzung wird bei Felndity der vorwiegende Austausch ihrer Liebesbeziehung und eine ständige Anwesenheit Saunats hinter dem Haus. Ein nasser Grasrock und das Wechseln dieses Rockes ist dem Text nicht zu entnehmen. Hier dürften in die Übertragung des Textes Interpretationen miteingeflossen zu sein, die aus diesem nicht geschlossen werden können.

Folglich habe ich die Übertragung Felnditys zunächst einmal unbeachtet gelassen. Später konnte ich ihn doch in manchen seiner deutenden Hinweise schätzen lernen. Mit kritischer Vorsicht habe ich dann manche dieser Interpretationen dazu verwenden können, die wörtliche Übersetzung zu überarbeiten und klarer zu formulieren. Bei dieser Überarbeitung der Übersetzung habe ich allerdings darauf geachtet, dass dabei ihre angestrebte Wortgetreue

nicht verloren geht. Das Heranziehen der Übertragung sollte höchstens bei der Entscheidung für eine von mehreren möglichen Übersetzungsvarianten angewendet werden.

Papua	**Indonesisch**	**Deutsch**
bawa		bringen, nehmen, tragen, kann in Papua „weil“ bedeuten. Hier wird nicht zwischen bawa und bahwa (=weil) unterschieden.
bikin		tun, machen
cuki		sich lieben
dia		er, sie, ihr, ihn
dong		sie (3. Pers. pl.)
dorang		sie (3. Pers pl.)
jadi		geschehen
kaum	kamu	du
ko	kau, engkau, kamu	du
pi	pergi	gehen
pigi	pergi	gehen
paitua		alter Mann
spok		Geist
toki		klopfen

Tabelle 3: Auswahl von Papua-indonesischen Ausdrücken

Nachdem Arke Sprecher für das *Yai*, das Kult- oder Männerhaus, des Dorfes Basim und für das traditionelle und rituelle Leben in diesem verantwortlich war, konnte ich davon ausgehen, dass er mit dem Zusammenhängen der mythischen Welt vertraut war. Vor dem Interview hatte ich in Basim auch nach Saunat Erkundigungen eingezogen. Die Persönlichkeit des Saunat war auch in Basim bekannt. Davon konnte ich mich vergewissern. Am 2. 8. 2007 konnte ich dann das Interview mit Arke durchführen (de Antoni 2007b: 2.8.)[16].

Im hier wiedergegebenen Interviewtext habe ich die deutsche Übersetzung in Abschnitten durchnummeriert, um später auf bestimmte Teile der mythischen Erzählung verweisen zu können. Kommentare, die die Übersetzung selbst betreffen, sind ebenfalls in der deutschen Übersetzung in Klammern gesetzt. Es sind das Bemerkungen, die zum Verständnis des Textes beitragen oder die auf Unklarheiten in der Übersetzung, wie etwa unbekannte Worte aus der indonesischen Transkription, oder auch mögliche Übersetzungsvarianten hinweisen.

[16] Die Audioaufnahme des Interviews ist in Form einer digitalen Kopie im Phonogrammarchiv der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (PhAÖAW, Wien 1., Liebigasse 5) unter „Projekt: de Antoni: West Papua 2007“ archiviert. Die Aufnahme des ganzen Arke Interviews ist unter der folgenden Archivnummer auffindbar: D6705.

Drei Sprecher werden in dem Interview ausgewiesen: (A) bezeichnet den Interviewten Antonius Arke, (B) Bavo Felndity, Pfarrer von Basim, der beim Übersetzen geholfen hat, und (deA) de Antoni als Interviewender.

Transkription: Indonesisch	**Übersetzun: Deutsch**
(A:) Saunat dari kecil berpacar dengan ini Tayuruwiata jadi mereka ini dorang tidak kawin sama dorang belok dengan Saunat kasih sama orang lain kasih sama laki-laki lain. Lalu sudah dia kawin di laki-laki lain di situ dan perempuan ini tidak bisa lepas Dia maukemana jaring ikan dia kemana malam hari Saunat tetap di belakang Tayuruwiata di situ di belakang rumah. Dia bikin pacar, mereka cuki-cuki. Soalnya dia datang dari laut pakai cawat baru dia pi ke belakang sana pakai cawat Saunat ada di situ. Dia lihat begini Saunat sudah ada di sini. Saunat anjing, dia bilang begitu dia bilang tidak apa-apa saya siap. Jadi dari situ sudah habis kerja perempuan pulang laki-laki pulang. Dia janji malam ko datang ambil ikan. Perempuan janji berturut-berturut setiap hari. Dari situ Saunat punya anjing jahat dia tukang bunuh babi terus. Anjing itu tidak tau namaya? Setiap hari begitu terus. Dia kasih babi. Perempuan juga di laut jaring di laut juga dia kasih ikan. Dong dua baku bawa terus. Saunat Kasih hamil perempuan itu Tayuruwiata dia kasih hamil perempuan itu sudah. Tunggu tunggu sampai perempuan punya hamil sudah besar hampir melahirkan. Saunat dia rencana dia punya bawaan mau pi ke atas sana. Tidur di kepala Fayit disitu. Di Pisi sana di mana Wiyarkagas, depan Kagas situ. Dia bawa rombongan besar. Laki-laki saja. Disitu satu paitua pigi tidur disitu perempuan ini dia mulai rasa-rasa mau melahirkan bawa dia dengar ada orang bawa berita sama Saunat dia punya rombongan sanak saudara sudah pigi berburu mau bermalam di Pisi sana, manawa sana. Sudah dia dengar begini ... perempuan dia melahirkan begini-begini, dia tekanan-tekanan begini sudah akhirnya perempuan habis. Sudah selesai selesai habis itu sudah. Saunat sekarang dia punya ya masyarakat dia punya kakak sanak saudara mereka bunuh babi. Bunuh banyak-banyak, kasuari, babi dan mereka ada sambil kerja belah babi terus sudah mau atur-atur degan dia punya keluarga adik-adik kakak-kakak dia punya kemenekan-kemenekan sudah mau bagi-bagi begini jadi satu paitua dia turun berak di bawa situ. Jadi pastor sudah tahu itu tempat itu kaya lapang di pinggir kali Pisi situ. Terus perempuan itu ta ada menangis di bawah sana. Dia punya anak eh ko diam sudah. Itu Bapa Saunat dia ada bakar-bakar babi di sana. Jadi bapa-bapa dorang, ko punya kaka dorang ada di sana. Mereka ada sibuk bakar binatang. Ada sibuk babi.	1. (A:) Saunat von klein auf verliebt in Tayuruwiata. Also diese zwei nicht verheiratet. Ein Umweg mit Saunat. Es gab andere Menschen, gab andere Männer. Also sie schon geheiratet mit anderen Männern dort. Doch dieses Mädchen sich nicht trennen. 2. Sie soll wohin, Fische zu fangen, wohin abends. Saunat immer hinter Tayuruwiata. Hier hinterm Haus. Sie liebten sich, sie hatten Geschlechtsverkehr. Tatsache, sie kam vom Meer mit einem neuen Grasrock. Sie dorthin zurück mit dem Grasrock. Saunat war/ist dort. Sie sieht Saunat schon da. Saunat, der Hund, sie sagt so. Sie sagt schon gleich, ich bin bereit. Also von hier schon Mädchen bearbeitet. Mädchen fort, Männer fort. Er versprach, abends kommst du, Fisch zu holen. Mädchen versprach immer, jeden Tag. Von hier ist der Hund Saunat schlecht. Er ist Schweinejäger durch und durch. Dieser Hund weiß seinen Namen nicht. Jeden Tag dasselbe. Er bringt Schweinefleisch. Auch die Frau bringt Fisch vom Meer her. Die zwei bringen ständig. Saunat hat Tayuruwiata geschwängert. Gewartet bis das Mädchen in der großen Schwangerschaft war schon bereits geschwängert. 3. Saunat hatte geplant, seine Begleiterin dorthin mit hinauf zu nehmen. Dort oben am Haupt (Oberlauf) des Flusses Fayit zu schlafen am Pisi, dort wo Wiyarkagas vor Kagas liegt. Dort bringt er eine große Schar mit, nur Männer. Dort ging ein Mann um zu schlafen, dort eine Frau, sie fühlt, will gebären. Sie hört Leute Saunat eine Nachricht bringen. Seine Verwandtschaft ist schon gegangen zu jagen und möchten übernachten dort beim Pisi (*mamawa* ?). So hat das Mädchen gehört. So gebar sie, das war ihr Druck. So ist die Frau schließlich verstorben. So war es beendet so geschah es. 4. Saunat jetzt seine Leute, sein älterer Bruder, die Geschwister haben ein Schwein erlegt. Erlegten viele Kasuare, Schweine und zerteilten das Schwein gleich in zwei Teile. So haben sie es immer wieder getan, seine jüngeren Brüder, seine älteren Brüder, seine ganze Verwandtschaft haben es so aufgeteilt. 5. Der alte Mann ist dort hinuntergegangen um zu defäkieren, hier an dieser Stelle. Pastor (der Interviewende) kennt schon diesen Ort, dieser Ort ist es, wie eine offene Weite hier am Ufer des Flusses Pisi. Ständig weint die Frau dort drüben. Ihr Kind, he du, schweigt schon. Sein Vater Saunat röstet ein Schwein dort. Dieser Bapa Saunat er röstet Schweinefleisch dort. Er wendet das Schweinefleisch.

Dari situ paru Paitua itu pergi berak dia dengar begini ini Tayuruwiata ini. Dia bilang Bapa Saunat di sana pela ini bahaya. Dia bilang begitu. Dari situ sudah dia pigi begini dia kasih tahu sama Saunat. Tanya sama orang-orang. Orang-orang, tadi saya jalan di sana saya tidak tahu saya tipukah, tidak tahu saya kontongkah. Jadi kalou bilang tipu bisa, kalou bilang kontong ko bisa bicara itu bisa bilang jadi saya dengar Tayuruwiata punya anak menangis di sana. Mungkin dia salah-salah hamilkan tidak. Ahai kotipu-kotipu dorang marah sama laki-laki itu kasihan Paitua itu. Sudah nanti kamu saya tipu jadi kamu dengar sendiri sebentar malam.	Diese Väter, die Leute, deine älteren Geschwister, die Leute sind dort. Sie sind beschäftigt Fleisch zu rösten, beschäftigt mit Schweinefleisch. 6. Von hier geht dieser alte Mann defäkieren. So begegnet er dieser Tayuruwiata. Sie sagt, Papa Saunat, dort auf der anderen Seite ist diese Gefahr. Sie sagt so. Von hier schon geht er so weiter, so hat er Saunat gesagt. Fragt die anderen Leute. Diese Leute, ich gehe dorthin. Ich weiß nicht, bin ich getäuscht worden? Weiß nicht (*kontongkah*? War es eine Blähung*?). Leute sagen Betrug kann sein. Die Leute sagen es kann (*kontong*? = eine Blähung*? *So übersetzt von Felndity) sein. So reden, kann man sagen, ich habe gehört, Tayuruwiata, ihr Kind weint dort. Möglich sie ist falsch geschwängert nicht. Ah du hast mich betrogen mehrere Male waren sie diese Männer (Felndity: Aha sagten sie, du lügst* (de Antoni 2007c: 13)). Es tut mir leid. Geschehen was kommt später werde ich dich betrügen also du hörst selber eine Weile abends.
Su (=Sudah?) mau sore begini dia mulai ini menangis dia punya anak. Baru menangis-menangis, A ena-ena anak itu dia menangis mama-mama ah mama-mama buat apa. Bapa dorang ada makan babi di bevak situ. Jalan saja. Ya sudah dia punya mama bawa. Sampai dekat rumah begini di sisikanan dia berdiri di situ Eh di rumah, kamu makan babi kaum diam-diam buat disitu apa ada Saunat disitu kah. Kamu kasih turun Saunat sudah. Saya mau bawa Saunat pulang.	7. So diesen Nachmittag er/sie fängt an zu weinen. Er/Sie hat ein Kind, während weint. Ah he dieses ihr Kind weint nach der Mama, Mama was tut sie. Papa, sie essen Schweinefleisch im Biwak dort. Geh nur. Ihre Mutter trägt das Kind schon. Bis hingekommen in der Nähe des Hauses, rechts abbiegend, dort bleibt sie stehen. Ah, im Haus, isst du Schweinefleisch. Du wohnst hier. Ist er hier? Gebt ihr mir Saunat zurück. Ich will Saunat mitnehmen.
Oh begitu baru mereka dorang semua kaget tidak baik, pater. Dia kaget tidak baik begini sudah dari situ dorang mulai bawa turun dengan tombak-tombak mau buru perempuan itu. Setan, roh itu. Dorang buruh sampai dia sudah naik ke rumah. Kamu ada rumah buru siapa saya ada di rumah sini. Tayuruwiata dong bilang begitu. Sudah dari situ dorang buru ke rumah lagi. Mereka tidak bisa tidur.	8. Oh so ist es, sie sind alle erschrocken, nicht gut, Pater (der Interviewende). Er/Sie erschrecken, nicht gut deshalb. Von hier fangen die Leute an Speere zu tragen, wollen jagen diese Frau, den bösen Geist, dieser Geist. Diese Leute jagen bis sie im Haus drinnen sind. Du hast eine Jagdhütte. Wer, ich bin in diesem Haus, Tayuruwiata sie sagt so. Aus diesem Grund (od. von hier an) jagen zu diesem Haus wieder. Sie konnten nicht schlafen.
Sudah kalou begitu kita turun sudah. Muat barang di perahu sudah dorang muat dorang punya daging-daging ke perahu. Mereka mau turun. Mau turun begini Saunat dong kasih tutup dia dengan tikar. Barang-barang tikarkah apa semua tutup di atas Saunat sudah Tayuruwiata dia langsung duduk di atas Saunat situ. Tidak bisa mundur pakai ...(?) saja.	9. So (ihr alle) wir gingen hinunter (stromabwärts?). Beluden den Einbaum mit Leuten, ihr Fleisch in den Einbaum. Sie wollen auf diese Weise hinunter, sie bedeckten Saunat mit einer Matte. Alles Ladegut, mit einer Matte alles zugedeckt über Saunat, fertig. Tayuruwiata sie ebenso sitzt oben auf Saunat hier nicht mehr hier können umgekehrt gebrauchen … (*saja = saya*?).
Sudah kamu jalan sudah saya ada di situ. Mereka kasih bubar mau usir dia, dia bilang ah kamu usir siapa saya ada di disini. Kamu kasih naik Saunat sini saya mau bawa. Saunat yang salah. Saya dari laut datang mau pakai cawat di hutan Saunat sudah ada di situ. Saya mau ke mana. Saya mau turun berak Saunat ada di situ. Saya punya cawat baru, bagus, murni Saunat yang kasih basah-basah kenapa mau sembunyi Saunat bagaimana. Mau dan tidak saya mau ambil Saunat barang ini.	10. Es reicht, geht nur, es reicht, ich bin hier. Sie wollen sie loswerden, sie vertreiben. Sie sagt ah wen verjagst du, ich bin hier. Du willst hinauf gehen. Ich will Saunat hier übernehmen. Saunat, der schuldig ist. Ich bin vom Meer gekommen, wollte mich mit einem Grasrock bekleiden im Urwald. Saunat ist schon hier gewesen. Wohin ich will, ich will hinunter defäkieren, Saunat ist dort. Mein neuer Grasrock schön sauber unbefleckt. Saunat der ihn nass gemacht hat, warum will man verstecken Saunat, wie soll das gehen? Wollen oder nicht, ich will mitnehmen Saunats Gepäck.
Dia tuntut terus. Tuntut terus sampai di kali potong situ. Bakair punya di atas situ. Jadi mereka tidak pikir putar ke kali Fayit tidak ada. Mereka bilang ayo kita	11. Sie hat das ständig verlangt bis sie zur Flussverbindung gekommen sind bei Bakair (Dorf)(de Antoni 2007c: 14) dort am Oberlauf. Also sie denken

belok di poti patah turun di situ. Kali potong ini nama Wi. Langsung dong mulai turun masuk di Wi begini sudah sampai di tengah-tengah sekali ...(?) sudah Tayuruwiata bilang air keluar dari situ. Kasih kering air. Sudah dari situ kasih kering. Kayu-kayu lapis. Mereka tolak-tolak begini tolak-tolak. Kamu tolak.

nicht mehr in den Fayit-Fluss zu fahren. „Ayo“ sagen sie abbiegen beim zerbrochenen (*poti*?) hier hinunter. Diese Flussverbindung heißt Wi. Sofort sind die Leute hinunter hinein gefahren in den Wi. So sind sie dann in die Mitte des Flusses hinunter gefahren … geschehen Tayuruwiata sagt/sagte das Wasser ist weg von hier. Mach es trocken vom Wasser. Von hier an ist das Wasser trocken. Viele Baumstämme übereinander. Sie schieben und schieben weiter. Ihr schiebt.

Kamu kasih keluar Saunat baru kamu bisa dapat air. Kalau kamu tidak kasih naik. Saunat nanti kamu sampai siang matahari tidak datang. Baru mereka usir dia lagi. Kamu usir saya percuma saja. Buat apa kamu tahan Saunat lebih baik kasih keluar Saunat sudah. Dari situ sampai mereka punya tangan mbelepuh-mbelepuh jadi luka. Kasih naik Saunat mereka menyerah. Terus laki-laki dalam perahu dia menyerah. Yo sudah Adik-adik, kakak-kakak, ipar-ipar, yapime(?) Ya tidak apa-apa. Kasih keluar saya sudah. Daripada saya kasih beban kamu.

12. Ihr gebt heraus Saunat, dann bekommt ihr Wasser. Falls ihr nicht aufladet Saunat, dann kommt keine Mittagssonne heraus. Nun aber vertrieben sie sie wieder. Ihr vertreibt mich vergebens. Von hier an ihre Hände werden wund und bekommen Blasen. Ladet auf Saunat. Sie geben nach. Dauernd die Männer im Einbaum übergeben ihn ihr. OK schon die jüngeren Geschwister, die älteren Geschwister, Schwager und Schwägerinnen (*yapime*?). Ja, es ist in Ordnung. Gebt mich jetzt heraus, damit ich euch nicht zur Last werde.

Langsung dia menyerah Saunat. Dia mulai buka-buka ya kasih keluar-keluar bawa Saunat ya sudah kasih keluar begini dia sambil bicara ya adik-adik, bapa-bapa, ya kemenakan-kemenakan tidak apa-apa. Jadi kamu juga ada di situ dan juga sanak saudara tidak usah pikir banyak dan tidak usah ya baku pukulkah apa. Tidak boleh dan kampung sayang kali sayang, fam sayang kamu atur baik dan juga dengan aman. Jadi sekarang saya mau ikut perempuan ini. Kesalahan ada pada saya. Ah dari situ ah tidak usah bicara banyak naik sudah sudah saya punya laki. Langsung sudah perempuan laki-laki dia mulai berdiri begini langsung tidak bicara banyak Tayuruwiata taruh anak di belakang Saunat taruh di belakang Saunat sudah.

13. Sofort übergab er/sie Saunat. Sie fing an auszupacken, Saunat herauszunehmen. Ja so haben sie ihn schon herausgegeben. Zugleich redend jüngere Geschwister, Väter, Verwandte. Macht euch keine Sorgen. Geschah so denn ihr alle seid hier, auch ihr Verwandten braucht nicht mehr viel Gedanken zu machen und auch nicht mehr streiten. Darf nicht und liebe das Dorf, liebe den Fluss und liebe den Clan. Ihr schafft das gut und dann ist Frieden. Also jetzt will ich mitgehen mit dieser Frau. Die Schuld liegt bei mir. So von hier an braucht nicht geredet zu werden. Geht hinauf schon, ich habe schon meinen Mann. Gleich darauf die Frau, die Männer, er/sie standen so gleich auf, redeten nicht viel. Tayuruwiata gibt das Kind auf den Rücken Saunats, gab das Kind auf den Rücken Saunats.

Jalan sudah. Ya sekarang matahari ko datang sudah. Air ko masuk sudah. Sudah air sudah besar matahari sudah mau terang. Sudah dorang dua Saunat sudah mau jalan. Sudah mau jalan dari situ sudah, dia mau jalan situ.

14. Geht schon. Ja jetzt komm schon Sonne. Wasser, du komm schon. Wasser ist da, die Sonne ist groß und will leuchten. Die zwei Menschen, Saunat, sind schon auf dem Weg, sind schon auf dem Weg von hier. Sie/Er schon auf dem Weg.

Baru Saunat tipu-tipu ko tinggal di sini, saya ambil itu buah-buah merah itu. Dia bilang ah. (B:) Nama apa buah merah itu ? (A:) Buah Anowe. Mau naik begini, tidak dia juga ikut, ikut ini tidak bisa lepas. Anak tetap di belakang. Dia mulai lihat buah Yasin, buah kayu itu. Dia lihat begini, ah sudah ko tinggal di sini saya mau ambil buah itu. Mau ambil buah itu. Mau lihat begini uh ini naik sudah dengan anak. Sudah naik dengan anak. Buah kasih turun sudah ambil langsung bawa di safan sana.

15. Neu fängt an Saunat zu betrügen. Du bleib hier. Ich hole diese roten Früchte. Er/sie sagt: Ah. (B:) Welchen Namen haben diese roten Früchte? (A:) Anowe-Frucht. Möchte so hinauf. Sie kommt nicht mit, ohne mitgehen geht nicht los. Das Kind ist noch am Rücken. Er sieht die Frucht Yasin, diese Baumfrucht. Er hat sie erblickt. Ja du bleibst schon da, ich möchte diese Frucht holen, möchte diese Frucht holen. Möchte sehen wie du mit dem Kind hinauf kletterst. Klettert mit dem Kind hinauf. Er bringt die Frucht schon herunter und bringt sie nach Safan dorthin.

Dong biasa dulu bilang itu kali Kuti sisi(?) Kali Yuliana dan kali Kok situ. Nama kali itu Kuti, Karayi, ...(?) Dari situ sudah dong punya ya bagian disitu. Dia bawa naik di situ. Bawa naik di situ habis itu sudah jadi dong kasih masuk di perempuan punya rumah panjang itu Tamutapisi yay aman, dia kasih masuk di situ sudah. Kasih masuk disitu sudah. Dong ambil tali-tali itu. Tali-tali dong ikat dari sini ikat sama. Saunat

16. Die Leute sagen gewöhnlich: Dort ist der Fluss Kuti (*sisi*?). Daneben der Fluss Juliana und der Fluss Kok dort. Der Name dieses Flusses Kuti, Karayi, ...? Die Leute von hier besitzen einen Teil davon hier. Er/sie haben sie (od. auch sich) dorthin gebracht. Dort hinaufgekommen. Hinaufnehmen anschließend. So kommen sie zu den Frauen, die das *Yai* Tamutapisi haben. Sicher er/sie bringen sie dort hinein, haben sie

di tiang situ. Tengah-tengah Wayit situ. Dong ikat, ikat-ikat sampai badan semua lipat. Ikat.

Dari situ sudah pagi itu dorong (=dorang?) pigi jaring, perempuan-perempuan. Duri-duri ikan mulai dari kaki dari jari-jari kaki sampai susun-susun. Berikut lagi sama. Hari berikut juga sama. Terus berturut-berturut di Saunat. Duri ikan tikam-tikam. Duri pari atau ikan segala apa saja. Semua penuh. Semua hampir sampai di sini.

Sudah baru ada dua orang bernama Yuri dan Soiri terus, macam kuskus begitu. Dia punya kulit yang biasa kita pakai. Ada putih ada hitam. Macam Soiri dan Yuri. Yuri kan punya sayap juga ada. Jadi dorang dua binatang tapi dorang dua manusia juga. Dorang dua pintar lebih ukir, pintar lagi pintar ukir. Tinggal di lubang kayu besi situ. Dorang dua dengar begini malam hari mereka dia sayang-sayang mereka punya Saunat ditengah ditengah rumah adat. Aduh saya punya mama bapa e, saya punya orang-orang e saya punya barang e. Dorang sudah susun-susun dengan duri-duri ikan-ikan. Saya bagaimana besok lusa saya sudah habis. Dia rasa hari yang berikut malam hari itu dorang dua dengar sudah pagi itu perempuan-perempuan itu dorang bubar cari ikan. Yuri dan Soiri dorang dua turun dari lubang kayu besi situ turun begini laki-laki satu kakak di Bawah adik di atas mau naik di rumah situ. Tamutapis punya rumah situ. Dong dua lihat begini tidak ada orang dong mulai jalan.

Dong dua sambil maju sambil maju dorang dua jalan begini di tengah-tengah mereka ada, engkau punya nama siapa. Aduh, kamu dua, saya minta maaf. Tamenio. Tameni berarti butuh. Tameniyetapio artinya orang bagus. Jadi ko punya bapa bunuh orang banyak, ko punya tete juga sama orang bagus dan juga bisa kasih keluar saya hari ini. Bisakah atau tidak. Dan dorang dua bilang yo sudah tidak apa-apa karena itu kami dua langkah.

Jadi tadi malam kami dengar ko menderita dan ko sayang-sayang ko punya orang itu yang kami dua langkah ke sini. Dan kami dua punya nama itu Yuri dan Soiri. Dan ini kamu mau turun buka engkau cepat sudah. Dorang dua belum buka-buka baru cabut-cabut duri-duri ini. Sudah sini sampai cabut semua coba ko lari sana. Su (=sudah?) dua lari su jatuh di situ. Ah mari kembali lagi. Dorang dua periksa lagi cabut-cabut, yo ko lari lagi. Lari lagi sama saja jatuh di situ. Dorang dua urut-urut sampai tiup sampai selesai yo ko lari di sana. Dia lari terus kembali lagi lari terus kembali tidak ada apa-apa lagi, tidak rasa lagi ya sudah dari situ bawa naik di dorang dua punya rumah:

schon dort hinein gebracht. Die Leute nehmen Stricke dort. Die Leute mit diesen Stricken gefesselt von hier gleich angebunden, Saunat an diesen Pfosten. In der Mitte vom Wayit. Die Leute haben sie dort angebunden bis alle Körperteile gekrümmt. Angebunden.

17. Von hier nach diesem Morgen gingen die Leute zum Netz, die Frauen. Dorn-Fisch fängt an von Fuß von den Zehen bis zu Haufen. Immer wieder, am folgenden Tag gleich wieder. Immer und immer wieder Saunat hat Fische mit dem Speer herausgezogen. Duri, Rochen oder Fische alle möglichen. Alles voll. Alles schon fast bis hier.

18. Gerade zwei Menschen mit Namen Juri und Soiri immer und immer wie Kuskus (kleines Beuteltier) so ähnlich. Seine Haut, wie wir sie gewöhnlich haben. Es ist weiß, ist schwarz. So wie Soiri und Juri. Juri hat auch wie einen Flügel. Also sie sind zwei Tiere aber genauso zwei menschliche Wesen. Beide sind sehr geschickt beim Schnitzen, geschickte, geschickte Schnitzer. Sie wohnen in Löchern von Eisenholz hier. Die zwei Leute hören sie an diesem Abend. Sie, die zwei lieben und schätzen die Leute mit Saunat in der Mitte des Ritualhauses. „*Aduh*“, meine Mutter, mein Vater, e, meine Leute e, mein Hab und Gut e. Die Leute haben das alles schon zusammengelegt mit dem Durifisch. Ich wie morgen, übermorgen, ich bin fertig. Er/sie verspürten an diesem folgenden Abend die zwei Leute hörten schon morgens diese Frauen diese Leute hörten auf Fische zu suchen. Juri und Soiri die zwei Leute kommen herunter vom Loch des Eisenholzes hier, kommen so herunter zwei Männer, der ältere trägt den jüngeren in dieses Haus hinein. Tamutapis gehört dieses Haus. Die zwei Leute sehen, wie kein Mensch sich bewegt.

19. Die zwei Leute gehen gleichsam vorwärts gleichsam vorwärts in die Mitte von ihnen. Du wie heißt du, wer bist du. „*Aduh*“, ihr zwei, ich bitte um Entschuldigung. Tamenio. Tameni heißt blind. Tameniyetepio bedeutet guter Mensch. Also dein Vater hat viele Menschen getötet. Dein Großvater ist gleich wie der gute Mensch und er kann mich auch heute herauslassen. Kann er es oder kann er es nicht? Dann sagen die zwei Leute „yo“ schon ist gleich, denn wir zwei unternehmen diesen Schritt.

20. Also gestern abends hörten wir, ihr habt gelitten und ihr schenkt Zuwendung an eure, diese Leute, wo wir diese zwei Schritte gesetzt haben hier. Und unsere beiden Namen hier sind Juri und Soiri. Ihr wollt herunterkommen, dich schnell zu befreien. Die zwei Leute haben noch nicht geöffnet. Zuerst ziehen sie die Stacheln heraus. Bis hierher sind alle herausgezogen. Versucht ihr (du) dorthin zu laufen. Schon seid ihr beide gelaufen. Schon seid ihr hier gefallen. Ah kommt wieder zurück. Die zwei Leute schauen wieder nach, um herauszuziehen. Jetzt lauft wieder. Wieder gelaufen, gleich wieder niedergefallen. Gleich wieder am selben Platz gefallen. Die zwei Leute massieren, blasen bis fertig. „*Yo*“ lauft wieder dorthin. Sie laufen weiter hin und zurück ohne irgendwelche Schwierigkeiten, spüren nichts mehr, und von hier hinaufbefördert zum Haus von diesen zwei Menschen.

Kasih makan: sagu, daging babi, daging apa saja kasih makan ulat sagu, kasih makan-makan jadi ambil ini ifat kecil, perahu kecil. Dan dayung kecil lagi. Sudah kasih turun sampai di kali sudah dorong kan roh jadi dia mulai toki perahu begini, perahu, perahu sudah panjang. Dan di pinggir itu perlengkapan semua. Ukiran terus dayung pun juga sama. Bikin kecil jadi toki dayung begini, dayung su panjang orang dewasa punya dayung panjang sekarang ko jalan sudah.	21. Haben ihnen zum essen gegeben: Sago, Schweinefleisch, alles mögliche Fleisch und essen Sagomaden, gaben ihnen viel zu essen. Sie holten sich dieses kleine („*ifat*“ möglicherweise „kleiner Einbaum“ in Asmat), dieser kleiner Einbaum und ein kleines Ruder. Schon hinuntergebracht bis zum Fluss schon geschoben durch den Geist also er/sie fangen an auf den Einbaum so zu klopfen. Der Einbaum, der Einbaum wurde schon lang. Und auf der Seite wurde alles vollkommen. Die Verzierungen auf dem Ruder erschienen gleich. Kleinmachen passiert durchs Klopfen des Ruders so gleichermaßen. Das Ruder wird schon lang wie für Erwachsene.
Dari situ dia mulai turun begini dayung-dayung su sampai di ujung rumah situ, dorong dua tarik perahu lagi kembali.Tarik perahu kembali, eh kenapa. Ah tidak kami dua tes. Sudah dari situ sudah dia punya kakak dia tolak ya sekarang kami ada tolak ko jalan terus sampai di Basim sana, di kali Fayit masuk di situ	22. So jetzt fährt los schon. Von hier er/sie fangen an so hinunter zu rudern bis sie zum Ende des Hauses kommen hier. Die zwei ziehen den Einbaum wieder zurück, ziehen den Einbaum zurück. Eh warum? Ah wir zwei haben noch nicht ausprobiert. Dann von hier an sein älterer Bruder er schiebt wieder, ja jetzt schieben wir. Ihr/Du geht schon bis Basim dorthin, fährt in den Fluss Fayit hinein.
jadi ko punya mama-mama kakak-kakak sanak saudara mereka jaring-jaring di laut. Sudah dari situ dia, dari sini ko jalan dia sambil bicara dari sini ko jalan pi kesana, di sana ada kencana mau perang, mereka panah koi di tempat sasaran tempat bahaya.	23. Denn deine Mütter und deine älteren Geschwister und deine Verwandten fischen auf dem Meer mit Netzen. Schon von hier er/sie von hier ihr geht zugleich redet von hier ihr geht („*bi*“ Asmat Wort für „Wasser“) dorthin. Dort ist Gefahr wollen Krieg, sie werfen euch Pfeile dort wo dieser gefährliche Ort ist.
Habis itu ko punya spok atau nyawa datang kembali sama kami dua. Dia bilang begitu. Dari situ sudah dia mulai datang begini di muara sini ada orang jaring. Dia itu haluan dari laut sekali, lautan biru dia mulai datang-datang.	24. Nachdem dein Geist oder deine Seele zurückgekommen ist zu euch beiden. Er/Sie hat so gesagt. Von hier er/sie kommt zurück zur Flussmündung hier, wo die Leute fischen. Er/Sie/Sie von diesem großen weiten Meer, von diesem blauen Meer sie fangen an hereinzukommen.
Mereka lihat begini eh itu buah-buah nibunkah, atau lihat kayu-kayu hanyutkah. Dorang lihat begini dia ada dayung-dayung begini sampai su dekat eh orang ini orang ada yang datang. Dia sambil dayung dengan dayung hiasan, bulu burung. Dia mulai dayung begini dorang lihat begini cara Saunat punya dayung, oh ini Saunat yang datang ini Tayuruwiata yang bawa Saunat sudah ada di sini lagi. Mereka lihat begini dia punya mamakah bapakah. Dia punya maitua ada hiasan perlengkapan untuk duka punya. Lihat begini Saunat ini mereka ramai-ramai ciumlah, peluklah, menangislah kiri kanan di laut situ. Dari situ sudah dorang ambil bawa. Bawa begini dia tinggal hari yang pertama kedua ketiga itu sudah	25. Sie haben dies gesehen.Eh, sind das Nibonfrüchte oder sehen sie Treibholz. Die Leute sahen dies, er/sie ruderten so nahe an die Leute, die gerade kommen. Er/sie rudern mit dem mit Vogelfedern verzierten Ruder. Er/Sie fängt an so zu rudern. Die Leute sehen dies wie Saunats Ruder. Oh das ist Saunat, der kommt, dies ist Tayuruwiata, die Saunat bringt. Sie sind schon wieder hier. Sie sahen dies. Sie sahen so ihre Eltern, wie ihre Mutter, ihren Vater. Er/Sie/Sie Ehegatte(in) vollkommen verziert für die Trauer. Haben Saunat so gesehen, kommen sie alle küssen, umarmen, weinen links und rechts auf dem Meer hier. Von hier die Leute nehmen ihn zurück, nehmen zurück so zu bleiben den ersten Tag, den zweiten Tag, den dritten Tag.
ada rencana mau perang. Tambor dengan Nanai. Sudah dari situ dong pigi begini sudah pertama Nanai yang bawa turun. Nanai yang bawa turun begini sudah Tambor dia mulai ambil tindakan bawa datang sudah Saunat dia mulai ambil tindakan lagi dari situ	26. So war von hier schon der Plan zum Krieg Tambor mit Nanai. Schon von hier gehen die Leute, so zuerst Nanai wer gekommen ist. Nanai, der so zuerst gekommen ist, Tambor beginnt vorzubereiten, weil Saunat schon gekommen ist, er/sie setzt an, weil Saunat schon gekommen ist. Er/sie beginnt Maßnahmen zu ergreifen.
Tambor dong taruh Saunat taruh dia di sini. Saunat habis. Dia punya spok itu lari ke Yuri dan Soiri punya rumah situ. Di atas lubang kayu besi, di kali Karai sana ke Yuri dan Soiri di situ tinggal di atas pohon, lubang pohon. Yuri dan Soiri tinggal bersama di situ. Habis itu dia punya mayat itu dorang bikin para-para. Dari situ dong tahu di situ ya bawa itu Yuri dan Soiri	27. Die Leute von Tambor legen Saunat hierher. Saunat fertig. Sein Geist läuft zum Haus von Juri und Soiri dorthin. Droben beim Loch vom Eisenholz am Fluss Karai dorthin zu Juri und Soiri, dort bleibt oben auf dem Baum. Im Loch des Baumes. Juri und Soiri wohnen mit ihm dort. Nachdem das geschehen ist machen die Leute für seinen Leichnam eine

sudah tarik ambil. Yuri sori yang di pesan jadi kita tidak bisa mempersalahkan lagi. Dorang bilang begitu. Ya laki-laki dan perempuan sudah bawa lari ke sana jadi karena orang bagus jadi Yuri dan Soiri dorang dua tarik ambil kembali. Pesan dan kesan dari Yuri Soiri yang bikin. Jadi itu. Saunat punya ceritera begitu. Selesai.	Aufbahrungsplattform. Von hier wissen die Leute hier, dass dies Juri und Soiri schon zurückgenommen haben. Juri Soiri, die das schon beauftragt haben, deshalb können wir damit nicht mehr beschuldigen. Die Leute sagen so. Ja die Männer und Frauen haben diese (Nachricht) verbreitet bis dorthin (od. hierher), weil der gute Mensch wird Juri und Soiri, diese zwei Leute haben zurückgenommen. Vorbereitung und Planung stammen von Juri und Soiri. So ist es geschehen. Die Geschichte vom Besitz Saunats in dieser Weise. Ende.
Baru mereka tarik lagu itu: Saunat soa. Yang buat itu Nanai. Ceritera Saunat dari Nanai. Jadi biasa Nanai juga bilang Saunat bukan dari Nanai tapi dari Basim sini. Ya itu keluarga sekretaris Bapa Lambert Karap, fam itu punya orang. Jadi lagu itu diciptakan di Nanai situ.	28. Angefangen von hier singen sie das Lied: Saunat-Lied. („*Soa*“ bedeutet „Lied“ auf Asmat). Wer das getan hat ist Nanai. Die Geschichte von Saunat stammt aus Nanai. Deshalb sagen die Leute von Nanai gewöhnlich, Saunat kommt nicht von Nanai, sondern von Basim hier. Ja das ist die Familie des Sekretärs Papa Lambert Karab, dessen Clans Leute. Deshalb ist dieses Lied hier in Nanai gemacht.
(deA:) One more question to Saunat. There is a song of Saunat. To which occasions do they sing this song? (B:) … (A:) Di rumah adat ada pesta sagu malam hari bisa pukul tifa lagu itu. Kalau kampung terlalu sunyi kita malam ini perlu keramaian taru dusa, habis itu baru taruh Saunat soa. Seperti itu.	29. (deA:) One more question to Saunat. There is a song of Saunat. To which occasions do they sing this song? (B:) … (A:) Im Adat-Haus („*Adat*“ bedeutet „Tradition“ auf Indonesisch) beim Sagofest kann es abends mit der Trommel vorgetragen werden. Falls das Dorf sehr still ist, brauchen wir in der Nacht Betriebsamkeit, legen den „*Dusa*“ Trommelrythmus hin. Dann folgt das Saunat-Lied.

Tabelle 4: Transkription und Übersetzung eines Teiles des Interviews mit Antonius Arke (de Antoni 2007c: 3-9)

In einer weiteren Tabelle sind die in der Übersetzung des Interviews mit Arke aufgegliederten Abschnitte nochmals inhaltlich zusammengefasst. In einer dritten Spalte wurden dann noch Motive genannt, die in der jeweiligen Strophe angeschnitten wurden. Die Zusammenstellung soll dazu dienen, die im Saunat-Lied besungenen Episoden der Geschichte der mythischen Erzählung im Überblick den inhaltlichen Themen, die im Interview erzählt wurden, zuzuordnen. In Klammer wurde in die Spalte “Inhalt” auch die Stellen des Saunat-Liedes angegeben, die ein selbes Motiv aufgreifen.

Abschnitt:	**Inhalt:**	**Motive:**
1	Lebenslange Liebe Saunat und Tayuruwiata.	Untreue Tayuruwiatas
2	Tayuruwiata kommt vom Fischen im Meer, Saunat von der Schweinejagd (1a:11,3;6; 1z:11). Er schwängert sie (1b:10; 1z:10).	Fisch, Schwein, Hund
3	Saunat auf der Jagd. Tayuruwiata bringt ein Kind zur Welt (1b:6).	Verwandtschaft des Saunat
4	Saunat mit Verwandten auf der Jagd.	Schwein, Kasuar
5	Tayuruwiata weint (1b:1,1-5), der alte Mann ist mit ihr, Saunat röstet Schweinefleisch.	
6	Gefahr auf der anderen Seite. Kind weint.	
7	Tayuruwiata geht zu Saunat, will ihn von Männern wegholen. Kind weint.	
8	Frau als Geist gejagt. Frau lässt sich nicht vertreiben, sie können nicht schlafen.	Frau böser Geist
9	Einbäume werden beladen. Saunat wird mit einer Matte abgedeckt (1z:6) und Tayuruwiata sitzt auf ihm und dem Ladegut.	
10	Tayuruwiata will Saunat.	Grasrock, Geschlechtsverkehr
11	In der Flussverbindung lässt Tayuruwiata den Wasserstand zurückgehen (1z:7; 1b:7,2).	
12	Saunat muss von seinen Verwandten ausgeliefert werden, sonst kommt das Wasser nicht zurück.	
13	Saunat wird übergeben. Er zieht mit ihr und bekommt das Kind auf den Rücken (1b:5,4-7;11f).	
14	Sonne und Wasser kommen wieder. Saunat denkt an ein Weggehen.	
15	Er holt Baumfrüchte mit dem Kind am Rücken.	Rote Frucht
16	Saunat wird im Langhaus von Tamutapisi (1z:28; 1b:28,6;9;15-17;22) an einem Pfosten angebunden.	
17	Leute gehen Fischen. Saunat macht reiche Fänge.	
18	Juri und Soiri kommen in das Langhaus	Baumloch Eisenholz.
19	Guter Mensch kommt. Kann der Großvater befreien?	
20	Hinunter kommen, um zu befreien. Sie entkommen hinauf zum Haus.	
21	Sie bekommen essen Sago, Fleisch, Sagomaden. Sie bekommen einen Einbaum und ein Ruder.	Kleiner Einbaum
22	Sie fahren mit dem Einbaum nach Basim.	
23	Die Verwandten fischen im Meer. Unterwegs werden sie kriegerisch angegriffen.	
24	Fischen in der Flussmündung.	
25	Saunat und Tayuruwiata kommen wieder zurück. Ihre Verwandten erkennen sie und nehmen sie auf.	Ruder verziert mit Vogelfedern
26	Krieg zwischen Tambor und Nanai.	
27	Saunat geht durch das Baumloch zu Juri und Soiri. Der Leichnam Saunats auf einer Aufbahrungsplattform.	Baumloch Eisenholz
28	Saunat-Mythos aus Nanai	
29	Gelegenheit, zu der Saunat-Mythos vorgetragen wird	

Tabelle 5: Inhaltsverzeichnis Interview Antonius Arke (de Antoni 2007c)

Foto 4: Unterwegs am Fayit-Fluss 1984

Es ist aber keine Kongruenz der Reihenfolgen der beiden Präsentationen des Mythos zu erkennen. Es scheint so als wäre die Reihenfolge der Episoden, zumindest in der gesungen vorgetragenen Version, nicht stringent vorgegeben. Möglich wäre eine Auswahl und Reihung von in die Liedstrophen aufgenommenen Themen, die variabel und nicht durch eine Handlungsabfolge vorgegeben sind.

3.2.2.4. Platz des Saunat-Mythos im Leben der Asmat

Bauelemente, aus denen sich Rituale zusammensetzen, versucht Michael Oppitz zusammenzustellen. Er unterscheidet zwischen solchen, die einer materiellen, einer sprachlichen, einer akustischen und einer kinetischen Ebene zuzurechnen sind (Oppitz 1999: 73). Zu den sprachlichen Bausteinen, aus denen sich Riten zusammensetzen, zählt Oppitz Mythen. Er bezeichnet sie als „Kompositionsbestandteile von Riten, in denen sie einen sinntragenden Platz einnehmen“. Die Verwobenheit von Mythen mit Riten ist für beide essentiell. Losgelöst voneinander würden sie das verlieren, was sie eigentlich sind. Der Ritus wäre „beliebig“ und „der Mythos nur eine Erzählung“ (Oppitz 1999: 84).

Damit wird der verknüpfte Kontext beschrieben, der mich bewegte im Rahmen der Forschungsfragen, die ich an den Fayit-Fluss mitgenommen hatte, der Frage nach dem Platz im Leben des Saunat-Mythos, besonders im rituellen Leben der Menschen, zu deren traditionellem Kulturgut er gehört, nachzugehen. Ich hoffte in Erfahrung bringen zu können, im Rahmen welcher Feste diese mythische Erzählung zum Vortrag kommen würde.

Der Mythos hat nach Aussage des Vorstehers des *Yai* in Basim, Antonius Arke, seinen Ursprung in Nanai, steht aber in Beziehung zu Basim und wird auch hier vorgetragen. Yukem aus Nanai war der erste, den ich dazu befragen konnte. Er erklärte, dass der Mythos dann gesungen würde, wenn sich das Dorf zu einem großen Teil geleert hätte, wenn also viele Dorfbewohner abwesend wären. Wenn das Dorf leer wäre, meinte er, würden die Zurückgeblieben sich einsam fühlen. Dieses Gefühl der Einsamkeit, wäre der wesentliche Faktor, der zu einer Vorführung des Mythos Anlass geben könne (de Antoni 2007d: 5).

Kurz nach dem Interview mit Yukem, konnte ich Arke mit der gleichen Frage konfrontieren. Seine Antwort bestätigte voll die Auskunft, die uns schon Yukem gegeben hatte. Sie ist in der Transkription und im Abschnitt 29 der Übersetzung wiedergegeben (Siehe Tabelle 4; Seite: 98). Danach wird also dieser Mythos ebenfalls dann vorgetragen, wenn es im Dorf still geworden ist. Die Menschen suchen dann eine Betriebsamkeit in das Dorfleben zurückzubringen. Das geschieht dadurch, dass Männer beginnen einen bestimmten Trommelrhythmus anzustimmen, der sich dadurch auszeichnet, dass die Trommeln im Stehen betätigt werden. Es handelt sich um den als *Dusa*-Rhythmus bezeichneten Trommelschlag. Zu dieser rhythmischen Begleitung wird dann das Lied von Saunat gesungen.

Arke konnte weiters noch ein rituelles Fest angeben, das zu einer Präsentation der mythischen Erzählung des Saunat im *Yai* zu Trommelbegleitung Anlass gab. Es wäre das Sagofest, das er zu diesem Helden-Mythos in Bezug brachte.

3.2.3. Strukturale Analyse des Saunat-Liedes

Um die Ideen zu rekonstruieren, die dem Saunat-Mythos zugrunde liegen, möchte ich mich zunächst einmal der analytischen Methode bedienen, die Claude Lévi-Strauss entwickelt hat. Im Anschluss an diesen Analyseversuch möchte ich auf der Suche nach Widersprüchen und Bestätigungen aber auch Ergänzungen weitere analytische Methoden an den mythischen Schilderungen anwenden.

3.2.3.1. Methode der Strukturanalyse

Claude Lévi Strauss war von Methoden der Linguistik inspiriert. Von diesen beeinflusst, galt sein Interesse dem dialektischen Verhältnis zweier Ebenen eines Mythos, nämlich der sprachlichen und der metasprachlichen. Verschlüsselt auf diesen beiden Ebenen ordnete Lévi-Strauss Regelsysteme für soziokulturelle Praxis und entwickelte eine eigene Methode der Strukturanalyse zu ihrer Decodierung. Vor ihm hatte Vladimir Propp bereits versucht aus traditionellen Erzählungen eine Struktur zu isolieren, indem er die Komposition von Sequenzen aus solchen herausdestillierte (Lévi-Strauss 1984: 295).

Mit Hilfe der strukturalen Analyse gelang es Lévi-Strauss die beiden Ebenen eines Mythos anschaulich zu isolieren und folglich darzustellen. So entlockte er exemplarisch dem Mythos des Asdiwal, einer mythischen Erzählung der Tsimshian Indianer an der nordamerikanischen Westküste, eine Struktur, die Schlüsse auf die soziale Ordnung dieser Ethnie zulässt.

In einem ersten Schritt nahm Lévi-Strauss in diesem Fall eine analytische Trennung von vier Ebenen der Handlung vor, der geographischen, der ökonomischen, der soziologischen und der kosmologischen (Lévi-Strauss 1984: 296). In einem anschließenden Schritt beschrieb er jede Ebene durch Nennung binärer Oppositionspaare, die als begriffliche Codeworte im Mythos Verwendung finden, näher.

Jetzt konnten dialektische Beziehungen zwischen den getrennten Schichten des Mythos gesucht werden. Damit offenbarte sich eine Logik, die die Ebenen miteinander verknüpfte. Diese Logik stellte er durch eine Zusammenstellung von, die mythische Handlungsebenen verbindenden, Codebegriffen dar. Damit trat auch die Struktur der Botschaft des Mythos zutage und war analytisch offen gelegt (Lévi-Strauss 1984: 313).

3.2.3.2. Anwendung der Methode

Davon ausgehend, dass der Saunat-Mythos im Unterschied zu der Erzählung des Asdiwal keine alle Strophen übergreifende chronologische oder sequentielle Strukturen aufweist, werde ich jede Strophe gesondert betrachten. Für solche Strukturen konnten bereits im Vergleich des Saunat-Liedes mit der von Antonius Arke gegebenen Erzählung der mythischen Tradition des Saunat keine Hinweise gefunden werden (Siehe Seiten 93-98).

Methodisch werde ich mich an der von Lèvi-Strauss am Beispiel des Asdiwal-Mythos vorexerzierten strukturalen Analyse orientieren und diese als Vorlage verwenden. Wie oben

beschrieben gibt die Umwelt, in der die Geschichte des Saunat-Mythos spielt, eher eine rhythmische als eine zyklische Zeitstruktur vor. So werde ich nach einem Code suchen, der in den einzelnen Strophen vorkommt und durch seine Kopierung die Strophen miteinander verbindet. Anders ausgedrückt, durch seine Wiederholung in den einzelnen Strophen würde dieser Code diesem Lied eine verbindende Rhythmik vorgeben und es zu einer Komposition zusammenschmelzen. Die Rhythmusstruktur muss sich also in den einzelnen Strophen wieder finden und mit der aller anderen Strophen übereinstimmen, um als verbindende Struktur des Mythos angesehen werden zu können.

In Anlehnung an die Vorgangsweise, die Lévi-Strauss exemplarisch beschreibt, werde ich zunächst einmal die vier Ebenen, die geographische, die wirtschaftliche, die soziale und die kosmologische aus den besungenen Motiven heraus sezieren, um dann die Verwobenheit der Ebenen beschreiben und darstellen zu können. Die Ebenen stehen in einem dialektischen Verhältnis zueinander und nur die Betrachtung aller Schichten in ihrer Verknüpfung miteinander, kann die Botschaft des Mythos entschlüsseln.

Das Bild einer mehrstimmigen Komposition zieht Lévi-Strauss heran, um die Bedeutung der unterschiedlichen Handlungsebenen für eine analytische Betrachtung von Mythen nochmals zu veranschaulichen (Lévi-Strauss 1984: 312). Genauso könnte man aber einen solchen Mythos auch mit einer Landschaftsimpression vergleichen. Sagen wir einer schönen Landschaft in dem Licht der untergehenden Sonne. Ich kann sie fotografieren, und damit einen Aspekt des Naturerlebnisses festhalten. Das Foto, kann ich dann herzeigen. Dem Betrachter, auch wenn das Bild von hervorragender Qualität ist, wird aber nur ein Ausschnitt des multidimensionalen Erlebnisses vermittelt, das ich damals hatte. Er wird bei der Betrachtung des Bildes vielleicht gar nicht verstehen, warum ich von diesem Abend so schwärme.

Ähnlich, wird das Verständnis für einen Mythos, wie dem hier behandelten, fehlen, wenn ich bloß die Erzähl- oder Handlungsebene in Form einer Geschichte nachzuvollziehen suche. Wie das Fühlen der Luft, das Aufspüren von Gerüchen, die polyphone Geräuschkulisse zu einem tiefen emotionalen Empfinden von der Natur führen können, so können durch das Wahrnehmen von versteckten symbolischen Mustern im Text Sinnzusammenhänge entdeckt werden, die den eigentlichen Gehalt des Mythos ausmachen. Wäre der Betrachter der Fotografie damals mit mir gewesen, hätte er wahrscheinlich mit der eigenen Aufnahme der Fülle von Eindrücken, meine Begeisterung für diesen Abend geteilt. Durch sein Miterleben hätte er gespürt, was dieses damalige Naturerlebnis so besonders auszeichnete.

In einer vergleichbaren Weise ist es möglich der in einem Mythos verschlüsselten Bedeutung und damit seiner eigentlichen Aussage auf die Spur zu kommen. es ist die strukturanalytische Betrachtung eine Methode, die die Mehrschichtigkeit eines Mythos zu erschließen in der Lage ist.

Diese Schritte der Trennung der Ebenen und der Suche nach Codes, die sie verweben, möchte ich in der Folge auf den gegenständlichen Saunat-Mythos anwenden. Dabei werde ich mich, wie bereits oben begründet, an eine Zusammensicht der Strophen und nicht an eine sequentielle Sichtweise halten.

3.2.3.2.1. Ebenen der Saunat-Erzählung

Die Differenzierung von vier Erzählebenen der Handlung des Liedes habe ich der methodischen Vorgabe entnommen, die Lévi-Strauss bei der Analyse des Asdiwal-Mythos anwendet. Die Kriterien einer auf den Kontext des Saunat-Liedes abgestimmte individuelle Anpassung der Anwendung dieser Analysemethode soll dann in den folgenden Abschnitten beschrieben werden.

Bei der Auflistung von Beispielen, die den jeweiligen binären Oppositionspaaren zugeordnet werden konnten, wurde eine Kategorisierung vorgenommen. Die einzelnen zitierten Textstellen sind nicht gleichwertig. Es gab auch immer wieder Argumente, die eine offene, nicht eindeutige Interpretation nahe legten. Das sollte anmerkend zumindest grob transparent gemacht werden. So wurde folgendes Kategorisierungsschema ergänzend angewandt:

1 Mehrmalige Nennung im Liedtext.
2 Einmalige Nennung im Liedtext.
3 Mehrmalige Nennung und fragwürdige oder mehrdeutige Übersetzung.
4 Einmalige Nennung und fragwürdige oder mehrdeutige Übersetzung.

Argumente für die Kategorisierung wurden dann der Beschreibung der zitierten Textpassagen teilweise beigefügt.

3.2.3.2.1.1. Geographischer Aspekt

Mit Hilfe des geographischen Aspekts entlockt schon Lévi-Strauss dem Asdiwal-Mythos eine prägende Struktur. So möchte ich mich ebenfalls primär diesem bei der Analyse des Saunat-Mythos zuwenden. Dazu scheinen mir geographische Spezifika aber auch textliche Details des Liedes Vorwände zu bieten.

Die territoriale Region, die einen Kontext für den Mythos darstellt, ist ein Teil des an die Westküste des Kaweinag-Asmat[17] Gebietes, das als Gebiet der Kasuarinenküste bezeichnet wurde, angrenzenden Schwemmlandes. Wie aus der Landkarte ersichtlich ist, verläuft die Küste etwa in einer Nord-Süd Richtung, während Flüsse, die in dieser Küstenregion ins Meer einmünden aus östlicher Richtung kommen und westwärts fließen. Durch das ebene Hinterland mit seinem geringen Gefälle winden sich die Flüsse in schlangenlinienförmigen Meandern zum Meer hin. Sie öffnen damit befahrbare Schiffwege durch die von einem geschlossenen Urwald bedeckten Alluvialsümpfe. Das heißt der Fluss ändert, auf seinem dem Meer, und damit dem Westen zugewandten Verlauf, ständig seine geographische Fließrichtung. Stellenweise fließt er in östlicher, stellenweise in nördlicher oder südlicher aber auch in westlicher Richtung. Stromabwärts kann daher nicht immer mit westwärts gleichgesetzt werden.

Zur Karte des Gebietes, in dem die Handlung des Mythos spielt wären noch einige Anmerkungen anzuführen. Flussnamen beziehungsweise Orte wurden, soweit bekannt, in die Karte eingetragen. Ich gehe aber davon aus, dass auch die anderen im mythischen Lied genannten Ortsbezeichnungen lokalisierbar wären.

Zu unterscheiden, wären die lokalen Namen von denen, die von der holländischen Kolonialverwaltung eingeführt wurden. Zu letzteren gehören beispielsweise die Flussnamen Kronkel oder Juliana. Werden diese in den Übersetzungen der Liedtexte erwähnt ist davon auszugehen, dass sie deshalb hier eingesetzt wurden, weil die Übersetzer annahmen, dass diese Namen uns geläufiger wären, als die in ihrer Sprache verwendeten.

Das auf dem Plan eingezeichnete Japtambor kann mit dem Tambor in der mythischen Erzählung gleichgesetzt werden. Dafür habe ich einen klaren Hinweis von meinem Besuch in Japtambor 1984 mitgebracht. Ein Jugendlicher gab mir damals einen Brief mit. Er ist abgezeichnet mit „Tambor“ vor einer anschließenden Datumsangabe und der Unterschrift des

[17] Als Kaweinag wird eine von fünf Asmat-Dialekten bezeichnet (Eyde 1967: 5). Bei dieser Kategorisierung wurden allerdings nur die küstennäheren Zonen der Region, die von Asmat bewohnt werden, berücksichtigt. Die tief im Landesinneren gelegenen Gebiete, beispielsweise der Kao (allgemein als Citak bezeichnet), der Korowaj und der Kombaj, blieben ausgeschlossen.

Verfassers. Tambor ist also zumindest eine einheimische Bezeichnung für das Dorf. Möglicherweise führen sich beide Ortschaften, sowohl Yaptambor als auch Santambor, auf ein gemeinsames Ursprungsdorf Tambor zurück.

Was die geographischen Windrichtungen betrifft, so werden diese von den Asmat umschreibend bezeichnet. So wird der Osten durch die am Morgen aufgehende Sonne angesprochen oder vom Meer aus gesehen mit dem Wald, der das östlich gelegene Festland kennzeichnet. Diese Perspektive ist den hier ansässigen Asmat durchaus vertraut. Mit ihren Einbäumen fahren sie immer wieder Küstenstreifen ab, um zu der nächsten Flussmündung und damit einem benachbarten Siedlungsgebiet zu gelangen.

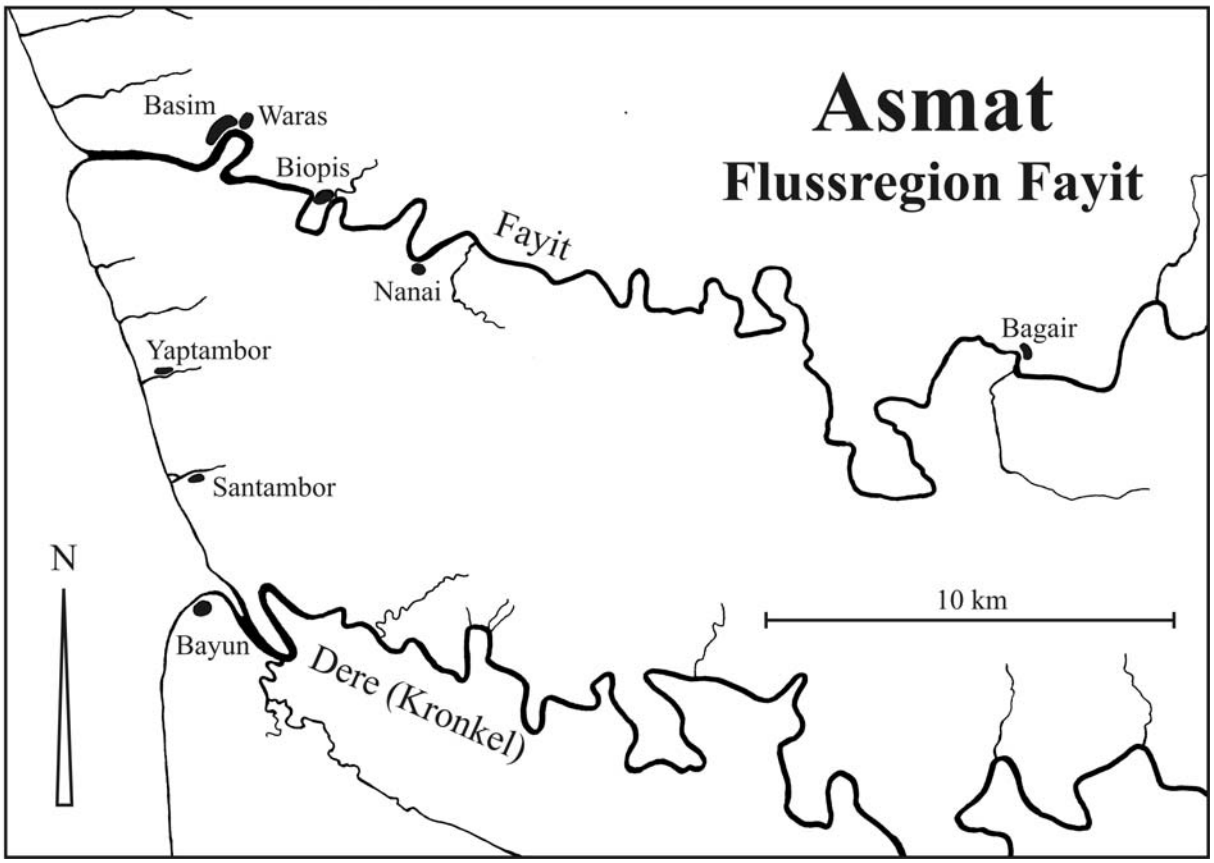

Abb. 1:Landkarte eines Teiles des Territoriums der Kaweinag-Asmat, West Papua

In den hier bearbeiteten Texten wird dementsprechend der Westen mit Richtung Flussmündung, beziehungsweise Meer, angesprochen. Damit wäre schon ein erstes binäres Oppositionspaar genannt, das als Grundlage für die Analyse herangezogen werden wird. Auf die Windrichtungen bezieht sich eine erste Gruppe von zueinander in Beziehung stehenden Gegensatzpaaren. Sie werden mittels zweier Koordinaten umschrieben. Erstens wird der Sonnenstand durch die Tageszeit angegeben. Beispielsweise wird der Osten einige Male im

Saunat-Lied als Bezugspunkt für eine Richtung oder als Tageszeitbezug durch die „Morgenröte“ angegeben. Zweitens wird die Windrichtung durch die Fließrichtung der Flüsse beschrieben. Als Bezugspunkte werden dabei der Oberlauf, die Mündung und das Meer genannt. Das Oppositionspaar könnte folgendermaßen begrifflich umrissen werden:

West – Ost
flussabwärts – flussaufwärts

Einen Überblick über die Handlung des Saunat-Mythos bot Antonius Arke in dem Interview, das ich mit ihm durchführen konnte (Siehe Seiten 93-98). Sie kann unter dem Aspekt betrachtet werden, dass es einen Verlauf gibt, der sich geographisch in eine tendenzielle Zielrichtung definieren lässt. Der Handlungszyklus kulminiert, dem Arke Interview entsprechend, immer mehr in der Meeresnähe, also im Westen. So spielen die letzten Handlungsepisoden in der Küstennähe oder am Meer. Dort wird gefischt und eine kriegerische Handlung ausgefochten. Anschließend kehren Saunat und Tayuruwiata wieder zurück. Ein Krieg zwischen Nanai und Japtambor führt wieder an die Küste, in deren Nähe Japtambor angesiedelt ist. Abschließend wird dann von dem Eintritt Saunats in die Welt der Verstorbenen erzählt (Siehe Seiten 97f; Interviewabschnitte 23-27).

Eine dreifache Kategorisierung möchte ich für die Windrichtungsangaben im Lied selbst vornehmen. Zunächst einmal sollen Menschen, die sich in einer bestimmten Richtung befinden oder auf sie hin fortbewegen (a) zusammengefasst werden. Dann möchte ich noch die Schilderungen erwähnen, die von Menschen erzählen, die ihre Aufmerksamkeit in eine bestimmte geographisch zuordenbare Richtung ausrichten (b). Schließlich sollen Naturerscheinungen (c) zusammengefasst werden, die geographisch mit einer Windrichtung verknüpft werden.

Diese dreifache Aufgliederung wird jeweils bei Handlungselementen durchgeführt, die geographisch im Osten oder in östlicher Richtung (A) orientiert sind und in einem zweiten Schritt bei solchen, die als westlich ausgerichtet (B) zu beurteilen sind.

Aa	Um zunächst einmal die Bewegungen zusammenzufassen, die von West nach Ost stattfinden, muss die Schweinejagd hervorgehoben werden. Sie wird am Oberlauf des Fayit unternommen und wird ausführlich beschrieben. Die Erwähnung des Sonnenaufgangs im	1b:12,1.2.6	1

	ersten Vers verstärkt die Klarheit der festgestellten östlichen Windrichtung.		
	Erwähnt wird der niedrige Wasserstand der eine Fahrt flussaufwärts unmöglich macht.	1z:7	2
Ab	Seine Aufmerksamkeit schenkt Saunat, der Held des Mythos, dem Oberlauf des Fayit.	1b.13,1-10. 14	1
Ac	Naturerscheinungen, die vom Westen kommen und östlich orientiert sind, werden etliche erwähnt. Die von Westen kommende Sonne steht, zweimal in der 14. Strophe angeführt, der von Osten kommenden gegenüber. Die Angabe einer Windrichtung erscheint allerdings fraglich. Ob es in Asmat für solche Begriffe gibt, ist mir nicht bekannt.	1a:14,3.7	4
	Ein Wind, der vom Meer zum Land weht erscheint da schon eher einem Asmat Text zu entsprechen.	1b:20,11f	1
	Wolken werden im Osten, am Oberlauf des Fayit am Morgen geortet.	1a:11,1.4 1b:11,1	1
	Ebenso über den Landstrichen Safan im Süden	1b:15,4.5.8	1
	sowie über Batia.	1b:15,3.8	1
	Schließlich zieht ein Gewitter ostwärts von der Flussmündung aufs Land.	1a:17,2.6	1
Ba	Nach Westen hin orientierte Handlungsdetails sollen nun in einem zweiten Schritt aufgezählt werden. Fischfangexpeditionen, die in die andere Richtung nämlich nach Westen gehen, gehören zu den angeführten Begründungen für Ausfahrten mit dem Einbaum. Gleich in der ersten Liedstrophe wird das Mündungsgebiet eines Flusses im Westen als Handlungsareal bezeichnet. Aus dem dazugehörigen Zusammenfassungstext ist die Aktivität des Fischens herauszulesen.	1a:1,3f 1z:1	2
	Ein Ankommen an der Flussmündung des Fayit wird erwähnt.	1z:2	2
	Möglicherweise ist eine Strophe der Jagd nach Rochen im Meer, also im Westen, gewidmet. Nachdem keine Hinweise auf ein Fangen dieses Fisches gegeben wird, wäre auch eine andere Bedeutung dieses Tieres, als die einer Jagdbeute, denkbar.	1a:22 1z:22 1b:22	3
	Fraglich erscheint außerdem die Angabe der flussabwärts gerichteten Zielrichtung einer unternommenen Jagd. Die Übersetzung	1z:12 1b:12,1f.6	3

	des zugehörigen Liedtextes gibt nämlich dreimal die Zielrichtung dieses Jagdausfluges mit dem Oberlauf an.		
	Eine zur Flussmündung, also flussabwärts verlaufende Fahrt wird angegeben und in der entsprechenden Liedstrophe immer wieder bestätigend erwähnt.	1z:14 1b:14,2.4. 11.13f.19f	1
	In Richtung Mündung und Meer befindet sich Saunat in einen Aal verwandelt.	1b:19,2.4.6	1
	Eine Belegstelle für so etwas wie eine Unterwelt führt auch in ein Flussmündungsgebiet.	1a:16,1f.4.6 1b:16,1-3.8. 10f.13	1
Bb	Eine Mutter wird gebeten ihre Aufmerksamkeit durch Hinschauen nach Westen zu richten. Fraglich wird diese Version durch die später durchgeführte Transkription. Hier kommt es zu einer Umkehrung der Blickrichtung, und Saunat selbst ist der Schauende.	1a:13,1.2	3
Bc	Flussaufwärts findet bezüglich Naturerscheinungen nur als Herkunftsrichtung Erwähnung. So kommen die Sonne, das Morgenrot und Wolken vom Osten. In dem gleichen Zusammenhang werden allerdings auch solche genannt, die vom Westen kommen.	1a:12,1 1a:11,4 1a:13,2 1a:15,2f	2 2 2 3
	Ebenso kommt die Sonne einmal von Osten, auch wenn sie in den vorgehenden Versen zweimal von Westen kommt.	1a:14,8	4

Zusammenfassend kann im Lied eine tendenzielle Ausrichtung der Handlung festgestellt werden, die sich geographisch definieren lässt. Dabei wird der kategoriale Bereich „a“ berücksichtigt. Der Bereich „b“ blieb aus zwei Gründen unberücksichtigt. Die beschriebenen Fragwürdigkeit der Übersetzung der unter diesem Punkt zusammengefassten thematischen Elemente und die Unvergleichbarkeit einer Orientierung der Blickrichtung mit einer Veränderung der Position durch Fortbewegung gaben den Ausschlag für diese Vernachlässigung. Schlussendlich sind die Bemerkungen, die unter „c“ subsumiert sind, nicht als eine Richtung angebende anzusehen. Sie bieten eher statische Orientierungspunkte.

Allein das Übergewicht der Menge an zuordenbaren Handlungsbereichen in der Kategorie „a“ lässt schon eine Tendenz feststellen. Eindeutig überwiegt hier die Orientierung auf den Westen hin, das heißt auf die Flussmündung und auf das Meer zu. Es gibt eigentlich nur ein Handlungsthema, das in die östliche Richtung verweist, nämlich die Jagd des Saunat. Wo sie nicht mehr im Blickwinkel der Handlungsbetrachtung steht, orientiert sich das Geschehen auf das Mündungsgebiet und das Meer um. Fischfang aber auch die Konfrontation mit neuen

Weltdimensionen, wie der Unterwelt, sind mit dieser Neuorientierung verbunden. Eine ergänzende Betrachtung dieses analytischen Kommentars mit der Erzählung des Saunat-Mythos durch Antonius Arke in seinem Interview, kann das analysierte Resultat nur bestätigen. Arke schildert Saunat als einen, der von Tayuruwiata durch ihr strategisches Vorgehen erst von seinem Jagdwahn geheilt werden muss, um frei zu werden für sie und neue Erlebnisse. Im Lied wird sein Schwimmen der Flussmündung entgegen thematisiert. Er hat sich von der Jägerei abgewandt und ist nun als Aal unterwegs (1b:19). Damit sind zwei strukturelle Tendenzen des Liedes herausdestilliert. Es ist eine prozessuale Entwicklung von der Jagd zum Fischfang und dann noch vom Flussoberlauf zur Mündung und damit zum Meer, die als vorläufiges Resultat der strukturalen Analyse festgehalten werden können.

3.2.3.2.1.2. Ökonomischer Aspekt

Der wirtschaftliche Bereich wird vom Auffinden, Sammeln und Verteilen von tierischer Nahrung dominiert. Dem gegenüber steht eine Funktion, die den gleichen Tieren zukommt, die als Nahrungsressource zur Verfügung stehen. Sie gelten als Wesen in denen Verstorbene eine körperliche Basis finden, um in der Welt gegenwärtig sein zu können. Damit kontrastiert ein wirtschaftlicher Bereich bei den Asmat mit einem dem kosmologischen zugehörigen. Verknüpft ist also der Bereich der Nahrungsbeschaffung, der Leben, gesundes vitales Leben ermöglicht mit dem, der Leben auch über die Todesgrenze hinaus gewährleistet. Damit ist ein weiteres Gegensatzpaar definiert, dem in der sozialen Ordnung der Asmat eine wesentliche Funktion zugemessen werden muss. Es nimmt deshalb nicht überraschenderweise auch einen zentralen Platz im Saunat-Mythos ein. So soll diesem binären Oppositionspaar, die ihm zukommende Aufmerksamkeit geschenkt werden.

Die Asmat leben bis heute, ihrer Grundeinstellung entsprechend, als Jäger und Sammler. Nahrung ist kein Handelsgut. Die Versorgung mit Nahrung obliegt jedem Clan und seinen Subgruppen in Eigenverantwortung. So ist die Aufteilung von Jagd- und Sammelterritorien ein für die Aufgliederung der Gesellschaft wesentlicher Faktor. Sie bestimmt außerdem Allianzen und Heiratsverbindungen ist aber auch oft Ursache für kriegerische Konflikte. Nahrung wird von und für die eigene Gruppe gesammelt. Sie gewährleistet aber auch die existentiellen Beziehungen zu Verstorbenen und Ahnen, denen Zuwendungen an Nahrung immer wieder zuteil werden.

So wird im Rahmen bestimmter Feste den Repräsentanten kürzlich Verstorbener Nahrung angeboten. Maskenträger, die die Stelle der verstorbenen Verwandten bei Festen einnehmen, sind die Empfänger von Versöhnungsgaben (Konrad 1995c: 178; 209). Auch mythische Geistwesen, die bei rituellen Festen in Form von Maskengeistern gegenwärtig sind und in einem Bezug zu den Verstorbenen stehen, weil sie die Grenzen zwischen der Welt der Lebenden, der Verstorbenen und der Ahnen besetzen, empfangen Nahrungsgaben (Konrad 1995c: 126 und 140).

In Zusammenhang mit rituellen Traditionen wird Nahrung auch an außerhalb der Gruppenangehörigen stehende verteilt. So bekommen bestimmte Funktionsinhaber wie Schnitzer, Trommler oder Sänger von den Angehörigen des in einem *Bis* Repräsentierten Lebensmittelzuwendungen (Konrad 1995a: 290).

Dem gegenüber steht die Einstellung, in Tieren nicht nur einen Teil der Nahrungsressourcen zu sehen, sondern auch eine Wesensform, in der Verstorbene in unserer Welt gegenwärtig sein können. Gerade Vogelstimmen werden heute noch als Stimmen von Verstorbenen erkannt. Der 19-jährige Yanto[18] aus Syuru, den ich 2004 befragen konnte (de Antoni 2007a: 45f), bezeichnete in diesem Interview die Vogelstimme als eine der Manifestationen der Gegenwart von Ahnen. Als im ökonomischen Feld zu betrachtendes binäres Oppositionspaar soll daher folgendes thematisiert werden:

Tiere erbeuten – in Tiere verwandeln

Im Saunat-Lied finden sich zwei Gruppen von Tierarten, die erbeutet (A) werden, um als Nahrungsressourcen zu dienen. Es ist zunächst einmal eine Vielzahl an Fischen (Aa), die gefangen werden. In zweiter Linie werden dann Tiere genannt, die in den Wäldern des Landes gejagt werden. Es sind dies Wildschweine, Kasuare und Kleintiere (Ab). Den zweiten Teil des hier erörterten Gegensatzpaares betreffend, sind im Lied etliche Hinweise zu dokumentieren. Es handelt sich um Tiere, die nicht nur als Nahrungsquelle angesehen werden, sondern auch als Körper, die den Verstorbenen für eine Inkarnation zur Verfügung stehen (B). Der Gegenpol zu dem ökonomisch zuordenbaren Ursprungsbegriff der Tiere, die als Nahrung dienen, weist somit bereits auf eine thematische Ebene, die noch zu erörtern sein wird, auf die kosmologische, das Weltbild der Asmat betreffende.

[18] Yanto war übrigens damals, als ich ihn interviewte, gefirmter Katholik und Ministrant in der Pfarrgemeinde von Syuru. Etliche Aussagen im Interview zeigen allerdings, wie stark er trotzdem in traditionelle kosmologische Konzepte der Asmat verwurzelt war.

Aa	Fischfangzüge werden zumindest in zwei Strophen angesprochen. So ist Saunat einmal mit seiner Frau fischen. Es ist davon auszugehen, dass Tarai Ant eine Verballhornung des Namens Tayuruwiata darstellt. Die Zusammenfassungstexte wurden in den Unterbrechungspausen des Vortrages des Gesanges Josef Haas mitgeteilt. In seinem Aufnehmen der Erzählung, seiner spontanen Übersetzung ins Deutsche und schließlich meiner akustischen Aufnahme und sogleich erfolgten Niederschrift, sind genügend Möglichkeiten für Lautverschiebungen vorhanden. Eine derartige Verzerrung des Namens erscheint also nicht unwahrscheinlich.	1z:1	2
	Zumindest ein weiterer Fischfangzug, der diesmal im Meersgebiet stattfindet, wird im Verlauf des Liedes besungen.	1a:18,3.7f 1b:18,7-9	1 1
Ab	Jagdzüge auf Wildschweine werden zumindest in drei Strophen besungen. So wird Saunat, beziehungsweise mit seinem Gegennamen Sawini, als Jäger auf Schweine besungen.	1b:1,6 1a:11,3 1z:11 1b:11,7	2 1
	Wie Saunat sich auf die Schweinejagd begibt, davon handelt auch noch die 12. Strophe.	1z:12 1b:12,3.13.16	1
	Auf seine Tätigkeit als Jäger von Schweinen wird mit der Erwähnung des Schweinespeers Bezug genommen, den er mit sich trägt.	1a:3,2.5 1b:3,1-6	1
	Schweine, welche die Jagdbeute darstellen, die Saunat von seinen Jagdzügen mitgebracht hat, werden in der 11. Strophe erwähnt.	1a:11,3.6 1z:11	1
	Ob die Schweine beziehungsweise Kasuare, die Saunat der 2. Strophe entsprechend in seinem Einbaum mitführt als Trophäen eines Jagdzuges anzusehen sind, ist unklar.	1b:2,1	2
	Die Jagd auf ein Nagetier, ähnlich einem Eichhörnchen, findet außerdem Erwähnung. Hier scheint der Hund, der dabei ist, eher Thema der Strophe zu sein, als die nicht beschriebene Jagd.	1z:27 1a:27,6	1
Ba	Saunat, der Held des Mythos selbst, tritt in Form von etlichen Tieren auf. Dabei gibt es Hinweise darauf, dass er nach einem physischen Tod in Tiergestalt eine neue Form der Existenz in der Welt gefunden hat. So wird er in den Strophen, wie sie unter „1a“ von Philippus aus	1a:3,1	1

Semendoro übersetzt wurden, immer wieder als Vogel angesprochen. Dabei kommt es zu Verballhornungen des Namens Saunats. 1a:4,3 wird er mit Saura angesprochen. Aus der Übersetzung 1b:4 geht klar hervor, dass es Saunato ist, der Angst vor dem bösen Geist hat.	1a:4,1.3	
Vergleichbar wäre auch die Nennung des Namens Vogel Sainor in der 11. Strophe zu deuten. Hier würde sich in der gleichen Strophe ein Beleg finden lassen. Sowohl der Vogel Saunat (11,2) als auch der Vogel Sainor (11,5) werden von seinen Schwestern beweint. Ein Schreibfehler, würde das gut erklären.	1a:11,2.5?	3
Als Vogel Bangao Hitam, als schwarzer Reiher wird er in der 15. Strophe bezeichnet. Die Identifikation Saunats mit diesem Vogel geht nur aus der Zusammensicht der Übersetzung „1a“ mit „1z“ und „1b“ hervor. In 1b wird Saunat klar als der das Wasser schlagende genannt.	1a:15,1.4 1z:15 1b:15,1f.7. 9f	1 1
Saunat wird als eine Eule, beziehungsweise als der Vogel Upipamorufa in der korrespondierenden Übersetzung in der 8. Strophe dargestellt.	1a:8,1.4 1b:8,1f.6-9	1
In der 19. Strophe wird Saunats Verwandlung in einen Aal oder einen dem Aal ähnlichen Fisch besungen. Bemerkenswert ist an dieser Passage, die mit der Verwandlung verbundene Integration in eine Verwandtschaft, die sich ebenfalls aus Tieren zusammensetzt. Du oder Dua, der Delphin, und auch Supuru werden als Vater und auch Mutter bezeichnet. Auch seine Großeltern werden in diese animalische Genealogie eingereiht (1b:19, 24ff).	1z:19 1b:19,1-3.8. 10-16. 18-21	 1 2
Schließlich gibt es noch einige Belegstellen, die ihn in einem Schwein erkennen lassen. Größtenteils unterliegen sie allerdings einer gewissen Fragwürdigkeit. Einmal wird er als Schwein bezeichnet. Die Bezeichnung bleibt als einzige klare in der Strophe unwiederholt. Ein möglicher zweiter Hinweis bezieht sich nicht eindeutig auf Saunat. Er könnte sich auch auf eine Jagdbeute beziehen.	1b:11,5.14?	4
Das Werden zu einer Sau ist mit vielen Fragezeichen in der 8. Strophe auf Saunat zu beziehen, der im Vogel Upipamorufa angesprochen wird.	1b:8,10	4

	Schließlich soll ein weiteres Tier, trotz zweier nicht unwesentlicher Vorbehalte, angeführt werden. Es ist nämlich dem Strophentext nicht zu entnehmen, dass es sich bei diesem Tier um die Repräsentation Saunats aber auch nicht um die einer anderen Person handelt. Es gibt allerdings Hinweise, die eine derartige Interpretation des Motivs untermauern würden. So werden dem Meeres-Stachelrochen detailliert individuelle Fähigkeiten und Qualifikationen zugeschrieben, die als anthropomorphe Attribute angesehen werden können. Dazu gehören seine Schnelligkeit (1b22,7) sowie seine Wendigkeit und seine dynamische Kraft (1b22,4-6.8f.11-15). Außerdem wird seine Gefühlslage als freudig beschrieben (1b:22,1.3.6.10.12.14f). Derartige Beschreibungen sind Indizien dafür, dass der Meeres-Stachelrochen hier als Manifestation eines Helden in Erscheinung tritt.	1a:22 1z:22 1b.22	3
Bb	Neben Verwandlungen des Helden der mythischen Erzählung in diverse Tiere, sind es etliche weitere Menschen, die in Tiergestalt auftreten. Auch bei diesen sind es zunächst einmal Vögel, in die sie sich verwandeln. Fragwürdig ist die Identifikation der in der 2. Strophe erwähnten Vögel mit Menschen. Die Vögel Saki, Utua, beziehungsweise Seidenreiher werden hier als singend bezeichnet. Aus dem Text ist weder ein Bezug zu Sawini, noch zu anderen Personen herauslesbar.	1a:2,2 1b2,2f	3
	Wie Tauben, heißt es in der 7. Strophe, fliegen Menschen. Einer davon könnte Tairi sein. Mit hoher Wahrscheinlichkeit ist sie mit Tayuruwiata gleichzusetzen.	1a:7,2	2
	Angesprochen wird die Verwandlung eines Vaters in einen Kalong-Vogel.	1a:19,5	2
	Von der umgekehrten Verwandlung einer Sau in eine Frau erzählt die erste Strophe.	1a:1,7	2
	Außerdem werden Tiere wie etwa Sagomaden und fette Schweine, die ansonsten als wertvolle Bestandteile der Nahrung gelten, genannt. Sie werden allerdings nicht als Leckerbissen besungen, sondern als Frauen, die sich in diese Wesen verwandelt hatten. Fraglich wird diese Passage durch ein Fehlen korrespondierender Aussagen in der	1a:8,2.5f	3

Übersetzung „1b“.

Die Auseinandersetzung mit dem im Lied behandelten ökonomischen Bereich hat bereits bei der Suche nach einem Oppositionsbegriff dazu geführt, dass eine Schwerpunktverlagerung hin zum Themenbereich der Kosmologie vollzogen wurde. Bei der Betrachtung der Praktiken zur Sammlung von Nahrung, konkret von Tieren, die der Nahrungskette angehören, drängte sich in der mythischen Erzählung eine andere Sichtweise von Tieren als die eines oppositionellen Gegenübers[19] auf. Es waren dies Tiere, in die Menschen sich verwandelt hatten. Sie konnten mit der äußeren Erscheinungsform von Tieren in der Welt präsent sein[20].

So kann zusammenfassend festgestellt werden, dass die Beschäftigung mit der Ökonomie der Asmat zur Nagelprobe der Durchlässigkeit von Liminalität zwischen zwei Feldern wurde. Die wirtschaftlichen Belange bei den Asmat sind mit der Verwobenheit des weltlichen Lebens mit von Geistern bestimmten Sphären der Welt bestimmt.

Dass diese neue Existenzform in Tiergestalt für den Menschen auch mit einer Neuorientierung verbunden ist, gehört aber eindeutig nicht mehr zum Bereich des ökonomischen Aspektes. Wie er jetzt klar als Aal[21] den Fluss hinunter zur Mündung (1b:19,4) oder als Delphin im Meer schwimmt (1b:19,24), beziehungsweise als Vogel sich der Baumkrone und den Wolken und damit der Oberwelt zuwendet – das ist eindeutig bereits ein Vorgriff auf den Abschnitt, der sich mit dem kosmologischen Aspekt auseinandersetzt.

3.2.3.2.1.3. Soziologischer Aspekt

Zwei Gegensatzpaare bieten sich in diesem Feld an, die in der Folge auch dokumentiert und erörtert werden sollen. Zunächst einmal der Bereich der Geschlechterrollen. Sie werden

[19] Ein anschauliches Beispiel ist dem Interview mit Antonius Arke zu entnehmen. In seinen Erörterungen (Siehe Seite 96, Tabelle 4, Abschnitt 18) über die Überlieferung von Saunat zwei mythische Personen, Soiri und Yuri. Sie treten in zwei Erscheinungsformen auf, als Tiere und auch als menschliche Wesen. Arke erwähnt dabei die unterschiedliche Hautbeschaffenheit beider Erscheinungsformen. Als Tier, in dem sie auftreten können, wird ein in West Papua heimisches Beuteltier, das Kuskus genannt. Kuskus ist ein katzengroßes Streifenbeuteltier, ein Dactylopsila (Konrad 1981: 18).

[20] Ein Prinzip der Transformation spricht Elke Mader indianischen Kulturen zu. Sie spricht es dabei besonders indigenen Ethnien Amazoniens zu. Es manifestiert sich in „fließenden Übergängen zwischen den verschiedenen Kategorien von Wesen“, beispielsweise Menschen und Tieren. Mader ortet Gesetzmäßigkeiten in den Verwandlungen, die sich an dem Phänomen der Macht orientieren (Mader 2002: 219).

[21] Die Bezeichnung des Tieres, in das sich Saunat verwandelt, als Aal ist möglicherweise irreführend. In seinem Katalog von Asmat-Objekten beschreibt Gerbrands einen Fisch, ähnlich einem Aal, mit zwei Rückenflossen (Gerbrands 1967b: 261). Einige Seiten darauf ist die schematische Darstellung eines Zick-Zack-Musters abgebildet, das in den Schnitzereien der Asmat Verwendung findet und einen Rochen symbolisiert (Gerbrands 1967b: 263). Inwieweit die genannten Fischarten, auch auf Grund der mangelhaften Kenntnisse der Übersetzer der Texte, voneinander differenzierbar sind, ist fraglich.

allerdings auf das Paar Saunat und Tayuruwiata eingeschränkt. Diese beiden sind ja die Hauptakteure der mythischen Erzählung. Es gibt deshalb im Lied etliche Detailangaben, die Aufschluss geben über das Rollenverhalten, das auch ihre Beziehung prägt.

Frau (Tayuruwiata) – Mann (Saunat)

Um mit Tayuruwiata (A) zu beginnen, bei ihr sollen vier Lebenslagen unterschieden werden. Ihre Verliebtheit (Aa) wurde von den Beschreibungen der sexuellen Kontakte (Ab) differenziert. Es folgt dann Verhalten im Zusammenhang mit Enttäuschungen und Eifersucht in der Beziehung (Ac) und schließlich Handlungen, die sie setzt, um Saunat dorthin zu bringen, wo sie ihn haben will (Ad). Um die Darstellung Saunats in dem Lied zu veranschaulichen, habe ich in einem ersten Punkt prestigeträchtige Zeichen, die ihm zugeschrieben werden, gesammelt (Ba). Dann habe ich alle Erwähnungen zusammengefasst, die seine sexuelle Begegnung mit Tayuruwiata beschreiben (Bb). Schließlich sollen dann andere Beschreibungen seiner Situiertheit in Verbindung mit seiner Beziehungsgeschichte mit Tayuruwiata aufgezählt werden (Bc).

Aa	Tayuruwiata geht mit Saunat. Sie begleitet ihn und lässt ihn das Kind tragen.	1b:5,4	2
	Auf die Aufforderung Saunats hin, rudert sie den Einbaum.	1b:23,1 1b:24,8	1
Ab	Tayuruwiata ist mit einer geschlechtlichen Begegnung einverstanden.	1z:10	2
	Sie öffnet ihren Lendenschurz, einen Grasrock.	1b.10,3f. 9-14	1
	Tayuruwiata legt den Lendenschurz über Saunat, der im Einbaum liegt.	1z:6	2
	Sie wird von ihm geschwängert. Das wird damit beschrieben, dass sie ihre Gebärmutter zur Verfügung stellt und ein Kind als Pflegekind aufnimmt.	1b:6,1.3f	1
	Nicht unerwähnt soll auch die Zuwendung bleiben, die Tayuruwiata erfasst und die an Verliebtheit erinnert. Erwähnt werden ein Zuzwinkern und eine Rötung der Haut. Eine mögliche Deutung könnte diese von der Schamröte ableiten. Ob der beschriebene Sagobaum mit seiner roten Blüte mit im Text benannten Männern zu	1a:25,1-5 1z:25 1b:25,11f. 19	1

identifizieren ist, ist nicht klar.

Ac	Tayuruwiata weint, ergänzend wird bemerkt, mit sanfter Stimme.	1b:1,1-5	1
	Sie lädt Saunat das Kind auf seinen Rücken und verhindert, dass er es heruntergeben kann. Sie setzt sich damit dem Vorwurf faul zu sein aus.	1b:5,4.6.11 1z:5	1
Ad	Tayuruwiata füllt den Einbaum Saunats mit Wasser und versenkt ihn dadurch.	1b:26,17	1
Ba	Saunat wird beschrieben mit Haarpflöcken. Genannt werden Bäume in denen sich seine Haare verwickelt haben.	1a:3,1-5	1
	Er trägt einen Speer für die Schweinejagd bei sich.	1b:3,1-4.6	1
	Sein Speer wird als mit Federn reich verziert beschrieben.	1z:21	2
	Besondere Erwähnung findet eine gelbe Kakadufeder, die er am Kopf trägt. Es handelt sich um ein Zeichen, das mit seiner kriegerischen Absicht in Verbindung steht.	1b:21,1-3. 7-14.21	1
Bb	Saunat geht hinter das Haus. Er sucht damit offenbar einen Platz auf, der für den Geschlechtsakt geeignet ist.	1b:10,1f.6f. 15	1
	Er legt sich in den Einbaum.	1z:6	2
	Saunat öffnet den Grasrock, die Spitze des Lendenschurzes von seiner Geliebten.	1b:10,3-5	1
	Die Blicke Saunats auf Tayuruwiata werden als zärtlich bezeichnet. Ich gehe davon aus, dass Tairi, genauso wie Tarai Ant, als Verballhornung des Namens Tayuruwiatas anzusehen ist. Ihre Genitalien finden im Zusammenhang mit dem Schauen Saunats ausdrückliche Erwähnung.	1a:9,1.3 1b:9,1.13	1
	Saunat öffnet ihre Genitalien mit einer Axt, einem Bambusspan oder einer Muschelschale	1a:9,2.4 1z:9 1b:9,2-4. 7-9.12.14	1
	Die Zeugung wird als das Herstellen eines Nestes in der Gebärmutter beschrieben.	1b:6,8.10f	1
	Erwähnt wird das Töten Tayuruwiatas durch Saunat mit dem Zusatz einer Reue, die ihn befällt.	1b:9,11 1b:9,13	2 2
Bc	Saunat wird wegen der Schweinejagd als mit einem tauben Ohr ausgestattet hingestellt. Die Jagd dürfte ihn derart in Anspruch	1b:1,6	2

nehmen, dass er nichts hört.

Saunat ist müde und überlässt Tayuruwiata das Rudern. Er bittet sie ihm zu helfen.	1z:23 1b:23,1.8f 1b:24,7f	1
Er hilft ihr auch beim Rudern. Dieser Hinweis ist allerdings einmalig und hat keine Entsprechung in der Übersetzung „1b“. Er ist daher fragwürdig.	1a:24,3	4
Saunat bringt Tayuruwiata in das *Yai* Yiapisi. Es wird zwar der Wunsch ihrerseits, mit ihm dorthin gehen zu wollen, angesprochen. Möglicherweise handelt es sich allerdings dabei um eine fehlerhafte Übersetzung des Wunsches von Saunat, sie mitzunehmen.	1z:28 1b:28,6.9. 15.22	1

Aus dieser Zusammenstellung lässt sich ein Zweifaches herauslesen. Im Liedtext manifestiert sich zunächst einmal eine klare geschlechtsspezifische Rollenaufteilung. Es finden sich klare Hinweise auf Aufgaben und Funktionen, die einem der beiden Hauptakteure zugewiesen sind. Auf der anderen Seite gibt es detaillierte Schilderungen von Handlungsepisoden, in denen ein Aufgabenbereich, die dem einen Teil zustehen würde, dem anderen Geschlecht übertragen wird.

So wird die Jagd und alle mit ihr verbundenen prestigeträchtigen Artefakte, wie der Speer für die Schweinejagd, dem Saunat zugeschrieben. Kein Hinweis lässt sich darauf entdecken, dass Tayuruwiata in Verbindung mit irgendwelchen Jagdaktivitäten gebracht wird. Ebenso sind der Krieg und das mit diesem verbundene Zeichen, das Tragen der gelben Kakadufeder, dem Saunat vorbehalten.

In den sexuellen Begegnungen werden die Rollen differenzierter dargestellt. In drei Strophen, die eine solchen Begegnung beschreiben, erscheint Tayuruwiata sich den Handlungsvorgaben Saunats fügen zu müssen. Zunächst einmal ist er es, der über einen Geschlechtsverkehr entscheidet. Er wird als der dargestellt, der die Initiative ergreift. Er sucht in der 10. Strophe einen Ort hinter dem Haus auf, der für ein sexuelles Treffen geeignet ist. Die 9. Strophe stellt ihn als den dar, der mit ihr schlafen will (1z:9). Er gibt das durch Blicke zu verstehen, er öffnet ihren Geschlechtsteil. Ihr bleibt ein passives Erklären ihres Einverständnisses (1z:10). Ihre Zustimmung und ihre Bereitschaft finden auch ausführliche Erwähnung. Offenbar ist diese für das Geschehen auch von wesentlicher Bedeutung. Sie öffnet ihren Grasrock, beziehungsweise ihren Lendenschurz, als Zeichen der Bereitschaft (1z:10). Aber auch hier wird ergänzend das Mittun Saunats besungen.

An einer anderen Stelle legt Saunat den Lendenschurz, den sie über ihn gelegt hatte wieder weg (1z:6). Die Interpretation dieses Erzähldetails bleibt offen. Die Übersetzung der entsprechenden Strophenübersetzung „1b“ dürfte Bezug nehmen auf die aus dem Sexualakt resultierende Schwangerschaft, und kann somit nicht helfen die Bedeutung des Drüber- und Weglegens des Lendenschurzes zu klären.

Wie durchlässig die Grenzen zwischen den beiden Geschlechtern zugehörigen Rollen und Aufgabenfeldern sind, geht aus einigen Handlungsepisoden hervor. Mit einer Anschaulichkeit und einem Eingehen auf Einzelheiten wird da ein Beispiel in der 5. Strophe des Liedes besungen. So lädt Tayuruwiata dem Saunat das Kind auf den Rücken. Dass dies nicht mit Zustimmung von Saunat geschieht, geht aus der Tatsache hervor, dass sie ihm das Kind auf den Rücken mit Honig kleben muss. Es wird damit etwas verhindert, was offenbar im Bereich des Möglichen steht, dass er das Kind wieder von seinem Rücken nimmt.

Das Geschehen wird nicht beiläufig erwähnt, sondern wird durch seine detailreiche Schilderung hervorgehoben und betont. Es hat also diese Überschreitung von Grenzen des Rollenverhaltens essentielle Bedeutung, die im mythischen Lied nicht übergangen werden soll.

Ein weiteres Beispiel für einen dem andren Geschlecht übertragenen Aufgabenbereich stellt das in der 23. Strophe erwähnte Rudern des Einbaumes dar. Der Einbaum stellt nach wie vor das traditionelle und auch das übliche Transportmittel der Asmat auf ihren Flüssen dar. Etliche Male findet Saunat als der Held Erwähnung, wie er gerade mit dem Boot unterwegs ist. Das Rudern selbst gibt er zumindest einmal aus der Hand. Er muss Tayuruwiata, als er einmal müde ist, ersuchen diese Aufgabe zu übernehmen. Die mehrmalige Erwähnung seiner Bitte an sie, den Einbaum zu rudern, steht eine Anmerkung gegenüber, nach der er ihr Hilfe beim Rudern anbietet. Dieses Angebot ist aber wegen eines möglichen Übersetzungsfehlers fraglich.

Der Besuch des *Yai* Yiapisi stellt auch einen Teil der mythischen Erzählung dar, der mit Grenzüberschreitungen verbunden ist. Das betrifft zunächst einmal das soziale Leben im *Yai*. Es sind, und das ist schon bemerkenswert, Frauen, die das Männerhaus bewohnen. Es handelt sich allerdings um Geister, und zwar solche von verstorbenen Frauen. Näher bezeichnet wird es als Kulthaus der Geister der in einer Schwangerschaft oder nach der Entbindung Verstorbenen (1b:8,3). Diese, die Funktion des *Yai* erklärende Beifügung zum Text des Liedes kam auf Grund einer Nachfrage an den aus dem Asmat Übersetzenden zustande. Deshalb scheint sie mir verlässlich zu sein. Er fügte hinzu, dass es sich dabei um böse Geister handle. Das geht aus einer Erklärung hervor, die der letztzitierten Übersetzung aus dem

Asmat ins Indonesische von Mateus aus Waras (de Antoni 2007d: 52) ergänzend hinzugefügt wurde.

An anderer Stelle werden sie kommentarlos als Geister der in der Kindheit Verstorbenen (1z:28) bezeichnet. Eine fehlerhafte Übersetzung könnte hier eher vorliegen. Die Situation, in der die Zusammenfassungstexte spontan und mündlich übersetzt wurden, räumte solchen mehr Platz ein, als die schriftliche Übersetzungsarbeit aus der erstere Erklärung hervorging.

Sehr ungewöhnlich für die Asmat ist auch das Schlagen der Trommel durch Frauen (1a:29,6). Saunat wird als Besucher dieses *Yai* präsentiert. Einer Anmerkung entsprechend begeleitet ihn Tayuruwiata (1z:28).

Ein Detail aus dieser Erzählungsepisode scheint darüber hinaus von Bedeutung zu sein. Die Ernte von Sago wird von Saunat der Frau aufgetragen (1z:28). In keiner der Übersetzungen der Liedstrophen, die diesem Zusammenfassungstext zugeordnet sind findet Sago eine Erwähnung. Es könnte sich um den Versuch einer Erläuterung handeln, die den Besuch des *Yais* der Tamutapis verständlich machen sollte. So könnte es sein, dass die Länge der Fahrt zu diesem *Yai* angesprochen ist, die eine Mitnahme von Proviant erfordert. Es könnte sich auch um einen Beitrag handeln, der dem *Yai* im Rahmen des Besuches mitgebracht wird. Es handelt sich bei diesen beiden Varianten allerdings bloß um unbelegte Mutmaßungen.

Bei der Betrachtung der geschlechtsspezifischen Rollen könnte man, wie ich meine, allzu schnell und zu oberflächlich einige Argumente aus dem Text ableiten, die für eine Dominanz des Mannes über die Frau sprechen würden. Die beiden handelnden Personen aus deren Verhalten man solche Schlüsse ziehen könnte sind nämlich Saunat selbst und seine Frau Tayuruwiata. Als Held des Mythos, und das muss man mit bedenken, liegen die Mehrzahl der getroffenen Entscheidungen bei ihm. Das aber nicht auf Grund seines Geschlechts sondern auf Grund seiner Funktion als Heros in den Erzählungen. Für eine Beurteilung des spezifischen Rollenverhaltens erscheinen mir daher das Verhalten und die Behandlung der Frau stringenter, während das geschilderte Verhalten Saunats weniger typisch für das der Asmat Männer sein dürfte.

Eine klare Ungleichgewichtigkeit ist etwa beim Übertragen von zugewiesenen Aufgaben auf den andersgeschlechtlichen Partner wegen Müdigkeit oder Entspannungsbedürfnis zu erkennen. So wird sie von ihm „du faule Frau“ (1z:3) geschimpft, weil sie ihn das Kind tragen lässt. Umgekehrt bittet er sie ihn beim Rudern abzulösen, weil er müde ist und die Landschaft genießen möchte (1z:23), was von ihrer Seite her unwidersprochen bleibt.

Eine Zusammenschau der analysierten Ansätze, welche die Betrachtung der hier extrahierten Beispiele zum erörterten Gegensatzpaar Frau-Mann offenkundig machten, bringt eine

Veränderung der Einstellung der beiden handelnden Personen zutage. Dabei orientiere ich mich auch an einen die einzelnen Episoden überspannenden Handlungsverlauf der mythischen Erzählung, wie sie aus dem Interview mit Arke erkennbar ist.

Die Wandlung greift in das Umgehen mit rollenspezifischen Verhaltensmustern ein und trägt so auch zu einem anderen Umgang der miteinander in Beziehung stehenden Akteure bei. Das Rudern ist ein Bereich des alltäglichen Lebens, an dem sich diese Wandlung im Verlauf der im Mythos abgehandelten Geschichte manifestiert. Der Einstellungswechsel steht in der Spannung auf der einen Seite zwischen dem Wegrudern des stolzen Saunat, der mit seinen Statussymbolen ausgestattet ist. Das sind die Feder am Kopf (1b:21), Pflöcke in den Haaren (1a:3; 1a:20; 1z:20; 1b:20) und den für die Jagd bestimmten mit Federn geschmückten Speer (1b:3; 1z:21). Neben der Jagd ist der Krieg ebenfalls ein prestigeträchtige Feld, in dem sich Saunat derart ausgestattet bewegt (1a:21,2.6). Dem gegenüber steht ein Saunat, der sich das Kind auf den Rücken heften lässt und der seiner Tayuruwiata das Ruder überlässt oder ihr beim Rudern hilft und schließlich mit ihr zum Kulthaus der bei einer Geburt verstorbenen Frauen rudert (1z:28; 1b:28). Hier zeichnet sich ein Sinneswandel ab, der wieder, umschrieben mit dem Besuch des *Yai* der Tamutapis, mit dem Entrücken in eine Oberwelt verknüpft ist.

Eine weitere Dichotomie soll noch in diesem Abschnitt erörtert werden. Die Handlung der Erzählung wird in einer ambivalenten Weise einmal von den Einflüssen wohlwollender oder liebender Personen (A) aber dann wieder von solchen bösartiger und feindlich (B) gesinnter Wesen bestimmt. Deshalb sollen Manifestationen des bipolaren Gegensatzpaares

Freund – Feind

in dem Saunat-Lied zusammengestellt und noch kurz analysierend betrachtet werden.

A	Im Zusammenhang mit der Schwangerschaft Tayuruwiatas wird Bintutua, oder mit ihrem linken Namen Waratutua, genannt. Bintutua wird als Pflegekind in ihrem Bauch bezeichnet. Saunat macht das Nest in ihrer Gebärmutter. Dann ist es wieder Bintutua, die das Nest macht und dieses befindet sich in ihrem eigenen Bauch. Sie wird als krokodilähnlicher Schlangendrachen[22] beschrieben. Geschildert wird	1b:6,3f.7-10	1

[22] Im Zusammenhang mit Initiationsritualen und mit diesen verbundenen Vorstellungen, beschreiben Biasio und Münzer die auch hier thematisierte Nähe zwischen dem mütterlichen Schoß und Krokodil- oder Schlangenähnlichen Tieren. Letztere werden rituell als Wesen dargestellt, welche die Initianden verschlingen. Sie werden in ihnen transformiert, um dann von dem Ungeheuer, wie aus einem Mutterleib, neu geboren zu werden. Es handelt sich dabei um Motive, die außerhalb des Asmat-Gebietes vielfach dokumentiert wurden (Biasio 1980: 53f).

	ein Nest, das Saunat in der Gebärmutter Tayuruwiatas baut. Der Drache steht auch im Zusammenhang mit der Zunahme des Bauches an Größe. Es gibt keinen Hinweis auf eine weder Saunat noch Tayuruwiata bedrohende Lage durch die Gegenwart Bintutuas. Außerdem wird Bintutua in dem Erzählungsteil erwähnt, der von dem Sexualakt des Helden mit seiner Frau handelt. Das sind die im Text befindlichen Hinweise für eine Zurechnung Bintutuas zu den Freunden.		
Ba	Ein böser Geist wird beschrieben. Er wird mit einem bestimmten Fluss und einem bestimmten Ufer des Flusses in Verbindung gebracht. Er ist in der Nacht aktiv und macht Saunat Angst. Durch Trommeln an der Seitenwand des Einbaumes kann er die Furcht bewältigen.	1a:4,1.3 1b:4,1-3. 10f.14	1 2
	Es ist auch ein böser Geist, der verhindert, dass Saunat das Kind, das Tayuruwiata an seinen Rücken geheftet hat wieder ablegt. Mit Honig klebt er dieses auf seinen Rücken.	1b:5,5	
Bb	Wesen, gegen die Saunat in den Krieg zieht, bewohnen das *Yai*, das Ritual- oder Männerhaus Tamutapis, der bei einer Geburt verstorbenen Frauen.	1a:21,2f.6 1b:21,4-6. 15-20	1

Das Gegensatzpaar Freund-Feind hat wiederum eine Grenze gesprengt. Bei der Betrachtung dieses binären Oppositionspaares führt die Erzählung des Saunat-Liedes in Weltebenen, die unsere Lebenswelt sprengen und andere kosmologische Ebenen mit einbeziehen. Dort existieren den handelnden Personen nicht gut gesinnte Geister aber auch Wesenheiten, die Furcht einflössen (1a:4; 1b:4). Die Handlung, die der mythischen Erzählung den Rahmen vorgibt, spannt sich von einer in eine Schwangerschaft mündende Beziehung (1b:6) und Bedrohungen, welche die Beziehung in Frage stellen. Die Akteure erscheinen zeitweise wie Spielbälle von Geistern, die ihre jeweiligen Interessen mit den handelnden Personen umsetzen. So wird die Handlungsebene zu einem Feld, auf dem sich zwei Bereiche überschneiden. Die Ebene der menschlichen Geschichte ist verwoben mit der Ebene, auf der Geister ihre Kräfte spielen lassen. Nahtlos hat die Betrachtung des soziologischen Aspektes den Blickwinkel in kosmologische Sphären abgleiten lassen.

3.2.3.2.1.4. Kosmologischer Aspekt

Dass die die kosmologische Ebene im Saunat Mythos eine zentrale Stellung einnimmt, wurde schon daraus sichtbar, dass die Betrachtung der anderen Felder diese Ebene immer wieder in den Blickpunkt rückte. Mehr noch, bei der Erörterung der anderen Aspekte musste der kosmologische immer wieder miteinbezogen werden. Für die Asmat bestehen nicht diese klaren Grenzen zwischen immanenten und transzendenten Welten. Auch eine in der Folge betitelte Ober- und Unterwelt, sind Teil der einen Lebenswelt, in der wir existieren. Das holistische Weltbild, das sie vertreten, lässt die verwendeten Begriffe in einem anderen Licht stehen, als wir sie mitdenken. Um dem gerecht zu werden, soll versucht werden das kosmologische Verständnis der Asmat in zwei miteinander verknüpften binären Oppositionspaaren zu erfassen, die sich auch wieder als Gegensatzpaar gegenüberstehen:

Oberwelt – Welt
Welt – Unterwelt

Es wäre hier auch ein Modell von trinären Gegensatzpaaren denkbar, nämlich Welt-Oberwelt – Unterwelt. Dem Lied entspricht aber ein doppeltes binäres Konzept. Thematisch werden die Lebensbereiche Welt – Oberwelt (A) in der 8. Strophe und Welt - Unterwelt (B) in der 16. Strophe thematisiert. Beide Bereichspaare sind also durch etliche Strophen voneinander getrennt. Eine Vergleichbarkeit aller drei Ebenen, der eine trinäre Sicht entsprechen würde, scheint damit dem Aufbau des Liedes weniger zu entsprechen. Die Gegenüberstellung zweier Grenzbereiche und der Beziehungsfelder zwischen den Welten, die sie voneinander trennen, nämlich der Welt und der Oberwelt beziehungsweise der Welt und der Unterwelt, wird der Struktur des mythischen Liedes eher gerecht. Um diese aufzuzeigen bietet sich die binäre Struktursicht an.

Aa	Zunächst einmal wird im Saunat Mythos das Motiv einer Oberwelt angedeutet. So heißt es, dass die Wolken als Ort der Oberwelt dem Helden des Liedes als Schlafstätte dienen. In den Liedtexten wird die Wolkenfahrt mit der Verwandlung in einen Vogel, beziehungsweise in eine Eule, verknüpft. Saunat verbringt die Nacht auf einem Baum, beziehungsweise in den Wolken. Geht man bei der 8. Strophe von einer Fortsetzung der Handlungsschiene der Strophe 7 aus, dann lässt sich der Ort der nächtlichen Wolkenfahrt des Saunat lokalisieren. Der	1a:8,1.4 1z:8 1b:8,1f.6-8	1

	Wasserstand des Flusses ist derart geschwunden, dass an keine Fahrt stromaufwärts zu denken ist (1z:7). Er befindet sich also gefangen im Mündungsgebiet. Die Konstruktion einer derartigen Reihung der Strophen ist allerdings hypothetisch.		
Ab	Tamutapis wird als eine Gemeinschaft der Geister von Frauen, die nach der Entbindung verstorben sind definiert. Sie werden als „böse" Geister beschrieben und leben in einem *Yai*[23]. Sie sind im Besitz von besonderen Speisen, die uns unbekannt sind.	1b:8,3-5	1
	Tayuruwiata will mitkommen zum Haus der Tamutapis. Saunat nimmt sie mit. Yiapisi nimmt Tayuruwiata mit ins *Yai*.	1b:28,6.9. 15.17.22	1
	Geschildert wird eine festliche Stimmung im *Yai* der Tamutapis. Trommeln werden geschlagen, es wird getanzt.	1b:29,1f.7f. 13f.16	1
B	Dem Motiv einer Oberwelt folgt im Mythos die Thematisierung einer Unterwelt, die im Gegensatz zu unserer Welt steht. Beide werden in Form von Menschengruppen beschrieben. Die einen wohnen unter der Erde und die anderen sind auf dieser. Sie werden einander in der 16. Strophe gegenübergestellt. An der Erdoberfläche ist von ersteren nur aufsteigender Rauch zu sehen. Sie scheinen unter der Erde zu leben. Die Bewohner des Dorfes oberhalb der Erde werden als „meine Kinder" bezeichnet. Sie sind Kinder des Bodens. Es werden ihnen auch verschiedene Flussmündungen zugewiesen. So stehen also Menschen auf der Erde Menschen gegenüber, die in einer Unterwelt leben.	1a:16,1.4.6 1z:16 1b:16,1-12. 14	1

[23] Bemerkenswert ist angesichts der äußerst restriktiven Zulassung von Frauen in das *Yai* die Tatsache der Nennung eines solchen Kulthauses, das Frauen gehört und von diesen besetzt ist. Bei den Asmat dürfen Frauen nämlich bloß zu festgesetzten rituellen Anlässen oder ausnahmsweise dieses Haus betreten.

Im Rahmen meiner Feldforschung 2007 in Basim konnte ich zweimal Zeuge eines solchen Besuches werden und ein weiterer ritueller Anlass wurde mir erklärt. So waren zu einem Höhepunkt des Firau-Festes in Basim die Frauen im *Yai* anwesend und tanzten in Gruppen zu dem von Männern vorgetragenen Trommeln und Gesang. (de Antoni 2007b: 19.7.). Ein andermal kam im Rahmen der Vorbereitungen eines Sagomaden-Festes in Waras, bei der die Männer einen Großteil des Tages im *Yai* verbrachten, eine Frau mit Sagolaibchen ins Ritualhaus. Nachdem sie die Speisen überreicht hatte, verließ sie das Haus (de Antoni 2007b: 17.7.). Im Rahmen dieser Vorbereitungen wurden im *Yai* auch Wände für einen Verschlag, etwa 2x3m und etwa 1,5m hoch, aufgestellt. Er sollte Frauen einen Platz bieten, rituelle Objekte für das Fest zu flechten.

In diesem Zusammenhang soll auf die ausführliche Erörterung von getrennten Lebenswelten im Zusammenhang mit von Gender bestimmten sozialen Konzepten durch Elke Mader verwiesen werden (Mader 2008: 109ff). Sie erläutert an Hand von Beispielen aus Südamerika eine Umkehrung der einem Geschlecht zugewiesenen Domänen in Mythen. Das *Yai* der Tamutapis ist offenbar ein entsprechendes Beispiel aus dem Kulturbereich der Asmat.

Beide Bereiche, die der Oberwelt und die der Unterwelt stehen also der Welt als Gegensatzbereich gegenüber. Der Sichtweise dreier Weltebenen, die nebeneinander stehen, wird damit das Modell einer Welt gegenübergestellt, die als Bindeglied oder Übergangsbereich beiden, der Ober- und der Unterwelt, verbunden ist.

Abschließend kann resümiert werden, dass sowohl Ober- als auch Unterwelt zu dieser Welt in Beziehung zu stehen scheinen. So ist aus dem Mythostext keine Trennung einer immanenter und einer transzendenter Welt ableitbar.

Ein letztes Gegensatzpaar kann zu einem Verstehen des kosmologischen Verständnisses der Asmat beitragen. Versetzung von Handlungsschilderungen in den Bereich von

Tag – Nacht

soll noch beleuchtet werden. Der Tag (Aa) wird bloß an einer Stelle der Textübersetzung erwähnt. Er wird allerdings darüber hinaus durch die Erwähnung der Sonne (Ab), des Morgens (Ac) oder des Abends (Ad) angesprochen. Diesen Hinweisen auf Tageszeiten soll die ausdrückliche Nennung der Nacht (B) gegenübergestellt werden.

Aa	Der folgende Tag einer Bootsfahrt wird angegeben.	1z:2	2
	Das Nest in der Gebärmutter wird jeden Tag größer gemacht.	1b:6,2	2
Ab	Die Sonne kommt von Osten. Das bedeutet Jagd.	1a:12,1.5	1
	Der Sonnenaufgang ermöglicht es den Fluss hinauf zu rudern und auf die Jagd zu gehen.	1b:12,1.3. 6f.9f.13.15	1
	Das Morgenrot.	1a:13,2f.6	
	Der Tag bricht an. Die Sonne geht auf	1z:13	1
	Die Sonne geht über dem Fayit auf.	1b:13,9. 15-17	1
	An der Mündung des Fayit, vor der Fahrt in die Mündung, pflanzt er das Ruder in den Sand und ruft die Sonne.	1a:14,1.3. 6-8	1
	Für eine Weiterfahrt ist die Sonne entscheidend.	1z:14	2
	Die Sonne geht über dem Fayit schnell auf.	1b:14,5-9. 13.15-18. 20-22	1
	Ein Gewitter vertreibt die Sonne.	1z:17	2
	Gewitter und Sonneschein werden nebeneinander gestellt.	1b:17,1	2
Ac	Eine Wolkenreihe kommt am Morgen.	1a:11,1.4	1

	Am Morgen wird die Unterwelt erkennbar durch Rauch, der aus dem Boden qualmt.	1a:16,3.7	1
	Am Morgen zieht ein Gewitter von der Mündung landeinwärts.	1a:17,1.5f	3
	Der Anblick der Bäume am Morgen. Die Fragwürdigkeit der beiden letzten Belegstellen ist in dem Fehlen von einem korrespondierenden Hinweis in der Übersetzung „1b“ oder dem Zusammenfassungstext begründet.	1a:24,2	4
Ad	Er wendet sich am Abend, beziehungsweise in der Nacht, an seinen Vater und seine Mutter.	1a:5,1-7	1
	Es wird abends bezüglich des Wasserstandes des Flusses, der für ein Befahren mit dem Einbaum nötig ist, gesprochen.	1a:7,1	2
	Der Einbaum soll abends schneller vorwärts kommen.	1a:26,3.5	1
	Im *Yai* herrscht abends eine fröhliche Stimmung. Die erwähnten Trommeln deuten auf einen festlichen Anlass hin.	1b:29,1-3. 7-9.13-17	1
B	Böse Geister jagen dem Saunat in der Nacht Angst ein. Eine fehlende Entsprechung der Angabe der nächtlichen Zeit in der Übersetzung „1b“ lässt diese Angabe allerdings fragwürdig erscheinen.	1a:4,1-4	3 1
	Die ganze Nacht schreien nach dem Vater und der Mutter.	1b:5,1,13	2
	Die ganze Nacht wurde die geschwängerte Gebärmutter Tayuruwiatas vergrößert.	1b:6,1	1
	In der Nacht ist ein Gesicht, das mit dem fehlenden Wasser im Fluss zusammenhängt.	1b7,1.3.5	1
	Die Nacht wird ausdrücklich als die Tageszeit angegeben, in der Saunat als Vogel auf einem Baum, in den Wolken schläft. Er isst die ganze Nacht. Auf dem Baum wird er ein Mensch.	1b:8,1f.4.6	1
	Ein nächtliches Gewitter dauert bis in die Morgenstunden.	1b:17,1. 8-10.12f	1
	Jiapisi soll während der Nacht geholt werden.	1b:29,15.17	

Zumindest ein Teil jenes Bereiches, der hier mit Oberwelt tituliert wurde, wird in der 8. Strophe des Liedes mit der Krone eines Baumes lokalisiert. Der in der Übersetzung „1b“ angegebene Ort, oben auf dem Baum, wird im entsprechenden Zusammenfassungstext mit „zu den Wolken“ näher bezeichnet. Auszuschließen ist durch die Orientierung auf die Baumkrone eine Unerreichbarkeit dieses Bereiches für Menschen. Es wird also nicht ein Ort

angesprochen, der unserer visionären Vorstellung entspringt, also der Kategorie der Utopien zuzuordnen wäre. Das entspricht somit dem ganzheitlichen holistischen Konzept der Asmat, in dem unsere immanente Lebenswelt mit einer Unter- oder Oberwelt grenzenlos verschmilzt[24].

Die Baumkrone, oder die Wolken, stehen in Verbindung mit dem Tier, das Saunat für seine Inkarnation zur Verfügung steht, um die Nacht dort verbringen zu können. Damit ist die Höhe der Baumkrone, in den Wolken, als Bereich angesprochen, der uns als nächtlicher Aufenthaltsort zur Verfügung steht, wenn wir uns in einer anderen Inkarnationshülle wieder finden, als der eines menschlichen Leibes, etwa eben in der eines Vogels.

Die Problematik von Begriffen wie einer Ober- oder einer Unterwelt werden in einer solchen Analyse klar erkennbar. Die Übertragung von Vorstellungen eines Weltbildes in eine andere Sprache ist mit Formulierungen dieser Ideen in Begrifflichkeiten verbunden, die wieder mit anderen kosmologischen Konzepten verknüpft sind. Eine Umdeutung oder zumindest eine missverständliche Artikulation solcher Ideen ist die zwangsläufige Konsequenz. Es handelt sich um eine ethnozentristische Falle, die nur bewusst gemacht und definiert werden muss, um ein Hineintappen zu verhindern.

Mit dem Hinweis auf das holistische kosmologische Konzept der Asmat, das in den gegenständlichen Texten zum Ausdruck kommt, ist auch begründet, warum bei der Erörterung eines Aspektes immer wieder ein Gleiten in die Auseinandersetzung mit dem kosmologischen Aspekt zu beobachten war. Die Grenzenlosigkeit, in der Ideenwelten der Asmat zueinander in Beziehung stehen, erklärt, warum die einzelnen Bereiche kaum isoliert voneinander zu betrachten sind.

Die Betrachtung des Gegensatzpaares Tag - Nacht bringt einen mit diesen beiden verknüpften Komplex an Dichotomien zum Vorschein. So wird Tag vorwiegend in Verbindung mit dem Sonnenaufgang und somit mit Flussfahrten stromaufwärts verknüpft. Nennung der Nacht ist hingegen mit einer Umorientierung verbunden. So wird in der Nacht der Bereich der Geister anvisiert. Saunat wird als in einen Vogel verwandelt vorgestellt und befindet sich in dessen Gestalt in der Oberwelt. Damit wird mit dem Code Tag - Nacht auf den Gegensatz Welt und Oberwelt verwiesen. Mit der Angabe der Tageszeit wird somit

[24] Die Trennung der dem Menschen zugehörigen Bereiche, wie Kultur, von der natürlichen Umwelt beschreibt Mader als eine kulturspezifische Konzeption. Sie kann somit nicht als ein universelles Denkkonzept angesehen werden (Mader 2002: 184). So existieren kosmologische Sichtweisen, nach denen das Übernatürliche Teil der Welt ist und nicht als eine, dieser nicht zugehörigen, anderen Welt zu betrachten (Mader 2002: 187).

gleichsam eine Weiche gestellt, die je nachdem, bei Tag auf die Lebensbereiche Fluss, Mündung und Meer orientiert ist, oder bei Nacht auf die Oberwelt hinweist.

3.2.3.2.2. Verwobenheit der Aspekte

Die verschiedenen Ebenen, auf denen sich Handlungen um den Helden der mythischen Erzählung Saunat aufbauen, sind miteinander verwoben. Sie wurden in den vorhergehenden Abschnitten analytisch herausisoliert und betrachtet. Diese Betrachtung brachte Teilelemente eines Strukturschemas zutage. Aus einer Zusammensicht dieser den einzelnen Ebenen entlockten Strukturelemente soll in einem weiteren Schritt versucht werden ein Schema herauszudestillieren, das dem Lied zugrunde liegt.

Verstärkt beziehe ich mich bei der Suche nach einem dem ganzen Mythos zugrunde liegenden strukturalen Schema auf die geographische und die kosmologische Ebene. Die ökonomische Ebene ist damit insofern ebenfalls miteinbezogen als sie, wie oben analysiert, mit Bereichen, die der kosmologischen Ebene zuzurechnen sind, verwoben ist. Das bestätigt übrigens die bereits diagnostizierte fehlende Trennung von Immanenz und Transzendenz. Vor allem in der ökonomischen Ebene wird der Grenzen ersetzende, fließende Übergang zwischen den Lebenssphären, in denen die Asmat existieren transparent. Und was die soziale Ebene betrifft, so scheint sie mir als eine Metaebene zu den anderen dreien positioniert zu sein. Soziale Aktivitäten begleiten Ausfahrten in die beiden Windrichtungen West und Ost, sowie ökonomische Unternehmungen der Nahrungssuche. Das Soziale ist ja, wie bereits festgestellt, untrennbar mit der kosmologischen Ebene verwoben. Das Gleiten von Handlungen, die das soziale Leben beschreiben, in die verschiedensten kosmologischen Ebenen ist ja geradezu ein Topos der Saunat-Erzählung.

Das gesuchte Schema setzt sich also im Wesentlichen aus zwei Achsen zusammen, einer geographische und einer kosmologischen. Eine der Achsen orientiert sich an der Ost-West Windrichtung. Sowohl die Sonne als auch die Menschen mit ihren Aktivitäten sind auf dieser Achse unterwegs. In der mythischen Erzählung wird sie mit den Koordinaten Meer beziehungsweise Land, das sich aus dem Fluss und dem Wald zusammensetzt, definiert. Sie stellt die horizontale Achse im Strukturschema des Mythos dar.

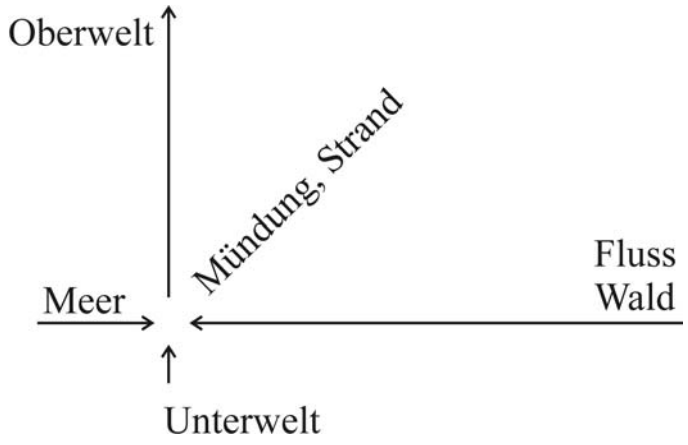

Abb. 2: Strukturschema des Saunat-Mythos

Schematisch setzt sich die horizontale Achse aus zwei zusammenführenden Vektoren zusammen. Diese beiden repräsentieren zunächst einmal die raumzeitliche Ebene des in dem Mythos symbolisch Geschilderten. Die Zielrichtungen der Pfeile geben die, vom Land aus gesehen, im Westen liegenden Mündungsgebiete der Flüsse vor. Vom Osten kommend fließen die Flussläufe in Richtung Meer und von Westen strebt das Meer auf die Küste zu. Die Pfeile geben die Richtungen an, denen die Handlungsabläufe folgen.

Die zweite vertikale Achse ist der kosmologischen Handlungsebene und damit den beiden Bereichen der Ober- und der Unterwelt zuzurechnen. Die Ausrichtung dieser Achsen ist so klar durch den Mythos vorgegeben wie bei der Windrichtungsachse. Sie steigt von der Unterwelt in die menschliche Lebenswelt und von dieser in die Oberwelt. Die Ausrichtung des letztgenannten Vektors, der in die Oberwelt weist, ist von einer Komplexität besetzt, die in der graphischen Darstellung des Strukturschemas nicht umfassend wiedergegeben werden konnte. Sie orientiert sich hier an einem Motiv der mythischen Handlung, das Saunat präsentiert, wie er in der Gestalt eines Vogels oben in einem Baum, beziehungsweise in den Wolken seinen Schlafplatz findet.

In den mythischen Erzählungen wird dem Bereich, der im Kreuzungspunkt der beiden Achsen schematisch lokalisierbar ist, besondere Bedeutung zugemessen. Er ist mit der Flussmündung und dem Strand markiert und ist mit kosmologischen Symbolen besetzt, den Wolken, dem *Yai,* dem Kulthaus verstorbener Frauen und dem Rauch aus der Erde.

Diesem Hinstreben verschiedener Handlungsebenen der Erzählung auf einen Schnittpunkt, soll besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Um ihre Bedeutung in den mythischen Erzählungen zu veranschaulichen, folgt am Ende dieses Abschnittes eine Auflistung der Erwähnungen von Ereignissen, die in diesem Bereich des Schnittpunktes zu lokalisieren sind.

Allerdings ist zu dieser Zusammenstellung anzumerken, dass die Auswahl auf Grund von Unschärfen durch den Übersetzungsvorgang unter Umständen nicht vollständig ist. Möglicherweise müsste aber auch korrigierend die eine oder andere Strophe herausgenommen werden. Die nicht genannten Strophen lassen sich zum größten Teil durch Ortsangaben wie Meer, Wald, hinter dem Haus, Oberlauf usw. auf einem der Vektoren, die auf das Mündungsgebiet gerichtet sind, einordnen.

Geographisch ist das Gebiet, in dem sich die kosmologischen Ebenen der Unter- und der Oberwelt in der horizontalen Welt manifestieren, jedenfalls genau beschrieben. So ist es der Meeresuferbereich, in dem Spuren der Unterwelt in Form von Rauch sichtbar werden (Strophe 16). Ebenfalls vom Uferbereich aus wird der Blick auf die Wolken gerichtet, die Saunat als Schlafplatz dienen (Strophe 8). Er kann nämlich den Fluss nicht hinauffahren (Strophe 7), ist also an der Küste festgehalten.

Auf dem von rechts nach links gerichteten Vektor wären alle Unternehmungen, die in Richtung Flussmündung und Meeresstrand unternommen werden, einzuordnen. Zeitlich stehen sie in Beziehung zum Lauf der Sonne von Osten nach Westen. Auch die Fahrten vom Meer, oder vom Westen, steuern auf diesen Kreuzungspunkt zu. Ich möchte den Kreuzungspunkt, beschrieben als Mündungs- oder Strandgebiet, kurz als Liminalgebiet bezeichnen. Hier geschehen Ereignisse, die die Mehrdimensionalität des Kosmos öffnen. Der Schlafplatz in der Höhe, aber auch die Siedlung unter Erde wird als dem weltlichen Blick zugänglich beschrieben. Diese bereits zu einer Interpretation des Mythos führende These möchte ich später noch erörtern. Das dargestellte und beschriebene Strukturschema des ganzen erfassten Saunat Mythos ist den einzelnen Strophen in Form einer unterlegten Logik zugrunde gelegt. Das aus dieser Logik abgeleitete Schema lässt sich über jede einzelne Strophe legen, auch wenn nur ein Teil der schematisierten Struktur den Inhalt der jeweiligen Strophe abdeckt. Die in ein graphisches Schema umgelegte Struktur kann somit über die Erzählung jeder Strophe gelegt und solange verschoben, verkleinert oder vergrößert werden, bis zumindest ihr Ausschnitt zur Deckung mit der Erzählung kommt.

Thematik:	Ereignis im Mythos:	Str.:
Ökonomische Tätigkeit:	Fischen vom Mündungsgebiet – Richtung Westen	1
soziale Tätigkeit:	Mündungsgebiet – gehen entlang dem Meeresufer – Vögel singen.	2
	Verlieben am Sandstrand	25
kosmologische Tätigkeit:	Er geht hinauf zu den Wolken, verbringt die Nacht als Vogel oben auf einem Baum.	8
	Menschen, die in der Erde leben	16
geographisches Fahrziel oder Herkunft:	Saunat kommt vom Unterlauf zurück.	13
	Er fährt zur Mündung.	14
	In der Gestalt eines Aals ist Saunat flussabwärts unterwegs in Richtung Flussmündung.	19
	Der Meereswind und der Wind, der zur Mündung gerichtete Wind verwickeln Saunats Haar in Baumstämme.	20
	Der Meeres-Stachelrochen strebt auf die Flussmündung zu.	22
Naturereignis:	Wolken über Safan und Batia werden hell und harmlos, weil Saunat das Meerwasser schlägt.	15

Tabelle 6: Saunat-Mythos. Strukturierte Auflistung der Erwähnung von Ereignissen an der Meeresküste

3.2.3.3. Zusammenfassung: Strukturanalyse Saunat

Die Methode der binären Gegensatzpaare scheint in manchen Kultursystemen effektiv einsetzbar zu sein. In anderen führt sie wieder zu keinen brauchbaren Resultaten. Ich halte es für nicht ausgeschlossen, dass auch diese Anwendbarkeit der Methode von Lévi Strauss mit dem in dieser Arbeit herausgearbeiteten Denkstrukturmuster zusammenhängt. Es könnten bestimmte Faktoren der Konditionierung des Strukturmusters so etwas wie Angriffsflächen für eine methodische Entschlüsselung von in einen Text hineinkomponierte Strukturschemata darstellen.

Mit Hilfe der Methode von Lévi Strauss konnte jedenfalls in den Texten des Saunat-Liedes immer deutlicher eine Struktur zum Vorschein gebracht werden, die sich durch alle Texte

zieht. Es erinnerte mich an das klarer werden von Konturen auf einem Photo, das noch in der Entwicklungsflüssigkeit liegt.

Zusammenfassend könnte die Perspektive, die durch das Sichtbarmachen des Strukturschemas im Liedtext aufgedeckt wurde, etwa so formuliert werden. Alle vier Ebenen des Mythos, die geographische, die ökonomische, die soziologische und die kosmologische, haben einen starken Bezug zu einem geographischen Schnittpunkt. Er ist in dem Bereich lokalisierbar, in dem die Flüsse ins Meer münden. Er ist aber auch dort manifest, wo das Land auf das Meer oder auch auf einen Fluss trifft, also in der Übergangszone eines Strandes oder eines Ufers.

Der Übergangsbereich, auf den sich das Saunat-Lied bezieht, stellt eine geographisch markante Besonderheit dar. Der Teil der so genannten Kasuarinenküste, der den Schauplatz eines Teiles der mythischen Handlung bildet, hat seine spezifische Charakteristik. Zu dieser gehört ein extrem seichtes Gefälle, das nicht nur das angrenzende Land, sondern auch den Meeresboden bestimmt. Das führt dazu, dass die Gezeiten die Küstenlandschaft stark prägen. So weicht das Meer bei Ebbe vor dem schlammigen Strand etliche hundert Meter zurück, um dann bei Flut wieder bis an die Mangrovenwälder zu reichen. Das Meer lässt in der Küstennähe Gezeitensümpfe zurück, die wiederum einer Vielfalt von Fauna Lebensraum gewähren. Dieses sumpfige Küstengebiet stellt somit auch eine für die Nahrungskette der ansässigen Bevölkerung wertvolle Ressource dar. Beispielsweise ist es außerordentlich reich an verschieden kleinen Salzwasserkrabbensorten. Damit ist eine weitere Verknüpfung angesprochen, und zwar die, welche die ökonomische Ebene mit der geographischen verbindet, also mit einer im Strukturschema zentral berücksichtigten.

Als Ort sexueller Begegnung, und damit der Anknüpfung von sozialen Beziehungen und Allianzen werden ebenso der Strand und der Küstenbereich genannt. Er wird also symbolisch als ein Ort beschrieben, der für das soziale Gefüge bestimmend ist.

Und schließlich wäre als letztes der vier Ebenen, die kosmologische Ebene zu nennen, die sich ebenfalls in geographisch zuordenbaren Dimensionen artikuliert. Die Unterwelt Siedlung wird in dem Dorf Tambor als aus der Erde aufsteigender Rauch an der Meeresküste lokalisierbar (1z:16). Aber auch für die geographische Ortung der Verbindung mit der in der Höhe sichtbaren Oberwelt gibt es ein Indiz, das auf die Flussmündung hinweist.

Zusammenfassend kann die Behauptung aufgestellt werden, dass Strand- und Mündungsgebiet in der Struktur des Mythos eine strophenübergreifende wesentliche Funktion zukommt. Der Schnittpunkt Land/Wasser ist als zentraler Code für die zu vermittelnde Botschaft anzusehen.

Abschließend möchte ich eine noch ausständige Interpretation des Mythos zusammenfassen. Diese liegt zwar nach Julia Katschnig nicht in der Intention von Lévi Strauss. Nicht das Verstehen der Mythen, sondern die Erschließung einer Logik des menschlichen Geistes, die allen Mythen zugrunde liegt, ist das Ziel, das er mit seiner analytischen Methode anstrebt (Katschnig 2000: 93). Trotzdem ist in dem dargelegten Beispiel mit Hilfe der strukturalen Analyse ein Stück nachvollziehbar geworden, wie Bedeutung in diesem Fall konstruiert wurde. Es handelt sich um ein vernetztes Konzept, das Alltags- und Kulturpraxis erklären und verständlicher erscheinen lassen kann. Es werden Vorstellungen von den Zusammenhängen verschiedenster Lebensbereiche erhellt. Das Blickfeld sprengt dabei unsere unmittelbare Lebenswelt. Sie wird als Teil eines kosmischen Ganzen erlebt. Dieser Kosmos ist wieder mit einer Vielzahl von Vorstellungen verknüpft, die das Verhalten und den Umgang der Menschen miteinander wesentlich mitbestimmen. Nicht bloß eine Erhellung von theoretischen Hintergründen der Kultur der Asmat, sondern auch von ihrem sozialen Verhalten ist dadurch möglich.

3.2.4. Kontext und Funktion des Mythos

Funktion und Kontext sind natürlich alles andere als beziehungslos nebeneinander stehende Aspekte eines Mythos. Ohne Kenntnisse des Kontextes würde seine Funktion im Dunkeln bleiben. Ebenso verhält es sich mit der Deutung eines mythischen Textes. Ohne Berücksichtigung des Kontextes läuft sie Gefahr spekulativ in die Irre zu gehen. Ein Mythos mit seiner soziologischen Funktion und seiner Verwobenheit im kulturellen Leben[25], dem er angehört, ist auf den Hintergrund seines komplexen Kontextes authentisch zu interpretieren. Dieser Erkenntnis, die wesentlich auf Malinowski zurückgeht, verdanken wir eine methodische Anleitung zur Entschlüsselung von Mythen (Mader 2008: 87).

Eine Grundfunktion des Mythos wurde bereits ausführlich erörtert. Auf die Theorie eines kollektiven Gedächtnisses, wie es Aleida Assmann vertritt, aufbauend, ist der Mythos einer der wesentlichen Träger von Inhalten, die in diesem Gedächtnis gespeichert werden. Die mythische Umsetzung derartiger Inhalte hat in dem gesellschaftlichen Prozess, in welchem dem kollektiven Gedächtnis eine Identität stiftende Funktion zukommt, eine vermittelnde

[25] Der Vernetzung von Mythen mit dem kulturellen Leben würde Joanna Overing noch das alltägliche Leben, insbesondere das Beziehungsleben (convivality) hinzufügen. Was diese Verflochtenheit schafft bezeichnet Overing als einen „Mythenraum“, ein „mythscape“, der in unserer Lebenswelt anzusetzen ist (Mader 2008: 91).

Rolle. Im Mythos werden die Inhalte und Konzepte, die an alle Mitglieder der Gesellschaft weitergegeben werden sollen, symbolisch verkodiert gespeichert.

Dem Mythos kommt damit die Funktion eines Bindegliedes zwischen Ideen und sozialen Praktiken zu. Er entspricht damit dem theoretischen Modell eines Habitus, wie es Bourdieu konzipierte. Es handelt sich auch bei Mythen um inkorporierte soziale Strukturen, denen für die Ausformung von praktischem sozialem Verhalten eine kreative Funktion zukommt (Zips 2001: 221f). Historische Spuren, die den Habitus mitgeprägt haben, sind ebenfalls Faktoren, die diesen in eine parallele Position zu dem Mythos stellen. Sowohl an einem Mythos als auch am Habitus ist Geschichte ablesbar.

Mit der Artikulation von historischen Fakten in Mythen setzt sich Bronislav Malinowski auseinander. Er begründet die Verwobenheit von ungeschichtlichen Legenden und historischen Fakten mit den gleichen soziologischen Funktionen, mit denen beide ausgestattet sind. Damit wird die Funktion von Historie in einer Gesellschaft zu einem Grund für die Integration von Geschichte in Mythen. Er mahnt allerdings Vorsicht und kritisches Hinterfragen beim Versuch ein, aus Mythen geschichtliche Details herauszulesen (Malinowski 1954: 126). Sahlins hat sich dann später mit der kulturspezifischen Perspektivität und Relativität der Betrachtungsweise von Geschichte auseinandergesetzt (Siehe dazu die Erörterung im Abschnitt 2.3. auf den Seiten 22f).

Bei den Asmat wurden in Mythen festgehaltene historische gewachsene Ideen bei dem männlichen Teil der Bevölkerung folgendermaßen weitergegeben. Identität schaffende Konzepte wurden im Rahmen der Vorbereitung auf Initiationsriten von den alten Männern an die Jungen vermittelt. Mit den Mythen waren auch Geheimnisse verknüpft, mit denen die alten Männern und die Erzähler vertraut waren (Konrad 1995e: 304) und die auf grundlegende Gesellschaftsfragen Antwort zu geben versuchten: Wo kommen wir her, wie sind wir zu dem Wissen gekommen, das uns die Bewältigung der Anforderungen an unser Leben ermöglicht? Allianzen, Besiedelungs- und Landrechte, Landbesitz, als Fragen, die für das Zusammenleben essentiell sind, werden in den Mythen ausformuliert. Die Beantwortung und die Akzeptanz der vermittelten Erklärungen sind Säulen einer gesellschaftlichen Ordnung, der Kontinuität zukommen soll, damit die Gesellschaft ihre Identität beibehalten kann.

Ein konstitutives Element des sozialen Konzeptes, das die Gesellschaft der Asmat prägt, ist in der Idee einer engen Verwobenheit der Sphären unserer Welt zu sehen. Unsere Lebensbereiche mit Sphären zu verweben, die nicht unmittelbar unserer Lebenserfahrung zugänglich sind, diese Vernetzung konnte im Saunat-Mythos nachgezeichnet werden. Die

Bereiche konnten hier als in ihrer gegenseitigen Verwobenheit und Abhängigkeit nachgezeichnet werden.

Verschlüsselt sind in Mythen, wie dem Saunat-Mythos, der Ursprung, die Herkunft der Menschen genauso wie deren Ausrichtung hineingeschrieben. In anschaulichen Erzählungen wird das Woher thematisiert. Das entspricht dunklen geschichtlichen Ahnungen, und wahrscheinlichen historischen Prozessen. Man kann davon ausgehen, dass Asmat von den zentralen Gebirgszügen her besiedelt worden ist. Diese Richtung vom Flussoberlauf zum Meer und darüber hinaus gibt das mythische Motiv der Asmat für den Lebenslauf vor. Das Wasser, ob in den Flüssen oder im Meer, hat im Zusammenhang mit der Vermittlung und der Überbrückung von Sphären eine zentrale Rolle[26]. Das wird auch in den mythischen Handlungsmotiven des Saunat-Mythos deutlich.

Lebensbereiche werden miteinander durch in Mythen verpackte Konzepte verbunden. So wird der soziale Alltag von seiner Eingebundenheit in eine Welt, die das Überblickbare sprengt, geprägt. In der strukturalen Analyse des Saunat-Liedes konnten Ebenen der menschlichen Lebenspraxis aus den mythischen Motiven extrahiert werden. Dadurch konnte aufgezeigt werden, wie unser Alltag symbolisch verschlüsselt in einen Kontext gestellt wird, aus dem heraus er einer neuen Prägung ausgesetzt ist. Die symbolische Verschlüsselung, zu der uns der unmittelbare Zugang fehlt, wird zu einem Grund für die Unverständlichkeit, in der uns zahlreiche Textpassagen stehen bleiben.

Die strukturale Analyse, so konnte doch dargelegt werden, stellt so etwas wie einen Schlüssel dar, mit dessen Hilfe die verborgenen Bedeutungen, die in einen Mythos verpackt sind, ans Tageslicht gehoben werden können. Darüber hinausgehend können die aus einer solchen Analyse gewonnen Erkenntnisse durch Beschreibungen der Alltagspraxis aber auch den in vergleichbaren Mythen zum Ausdruck gebrachten Weltbildern ergänzt werden. So wäre eine Annäherung an eine Interpretation der mythischen Erzählung denkbar. Ein Mitdenken der kontextuellen Alltagspraxis und der mythischen Ideenwelt kann Bedeutung und Botschaft des Mythos verdeutlichen.

Zu den Texten des Saunat-Mythos in Bezug stehende kontextuelle Beispiele sollen deshalb beschrieben und erörtert werden. Damit sollen Details und Symbole aus dem Mythos einer Erklärung näher gebracht werden. Es soll aber auch die Lebenspraxis und soziale

[26] *Doroe*-Geister, die in der Gestalt von Maskenträgern im Rahmen eines *Je Ti* Festes im Dorf erwartet werden, repräsentieren einen kürzlich Verstorbenen, der zu diesem Fest seine Angehörigen wieder aufsucht. Auch sie kommen von flussaufwärts und sind unterwegs zum Meer, um irgendwann das Ahnenreich zu erreichen. In ihrer Schilderung dieses Festes aus den Dörfern Momogu-Sagapu und Pupis-Amrar wird diese zielorientierte Ausrichtung des Lebens in ihrer kosmologischen Entfaltung der historischen Vergangenheit der Asmat gegenübergestellt (Konrad 1995c: 180). Die *Doroe* können im Wasser von Ort zu Ort gelangen und entsteigen dem Wasser, um zum Fest im Dorf anwesend sein zu können (Konrad 1995c: 196).

Ordnungskonditionen verdeutlicht und aus dem mythischen Zusammenhang erläutert werden. Ein Beispiel aus der Alltagswelt der Küsten-Asmat soll beschrieben werden, ein zweites aus der Mythologie einer den Asmat benachbarten ethnischen Gruppe.

3.2.4.1. Kontext des Saunat-Mythos

Einige dokumentierte Beobachtungen aber auch aus der Literatur gesammelte Fakten, die einen Bezug zu den hier behandelten Liedtexten haben, sollen noch zusammengestellt festgehalten werden. Sie enthalten Hinweise, die eine Deutung der in dem Liedtext enthaltenen Details ermöglichen, oder zumindest die eine oder andere Fehldeutung verhindern können.

Einen Clan aus dem Dorf Biopis konnte ich am 10. August 2004 bei einem Fischfangunternehmen begleiten. Biopis ist Nanai stromabwärts benachbart. Ausgangspunkt für die Fahrt war eine Biwakhütte auf einem kleinen Seitenfluss des Fayit, eine Stunde Einbaumfahrt von Biopis entfernt. Gefischt wurde vorwiegend mit den Händen. Die Frauen und Männer, sowie Jugendliche, die mitgekommen waren, stiegen aus den Einbäumen aus und griffen den Uferbereich des Flusses ab, indem sie Hände und Arme tief in den Schlamm steckten. Dabei wurden Grasballen herausgerissen und der weiche Schlamm abgegriffen, bis der eine oder andere Fisch, der sich dorthin zurückgezogen hatte, herausgezogen werden konnte. Zielsicher warfen sie die Fische in den Einbaum. Verwendet wurde im Wasser auch ein mehrspitziger Speer, allerdings wurde mit diesem nur ein Bruchteil der Beute gefangen.

Im Liedtext der ersten Strophe des Saunat Mythos wird das Suchen von Fischen folgendermaßen beschrieben: „die schöne Hand, die streichelt, die hübschen zwei Frauen streicheln dort mit der Hand“. Das Abgreifen des Uferbereiches und seiner Vegetation, mit langsamen Armbewegungen, kann als ein Streicheln beschrieben werden. Die Fische sollen ja nicht verjagt werden.

Eine gewisse Problematik in der Übersetzung der zitierten Stelle soll nicht verschwiegen werden. In der 2007 durchgeführten Transkription und den Übersetzungen dieser ist nirgends eine Spur von einer streichelnden Hand. Hier geht es hingegen um die sanfte Stimme und das Weinen Tayuruwiatas. Andererseits wird das Fischen, das in dem Zusammenfassungstext als Thema dieser Strophe angegeben wird, ebenfalls in den Übersetzungen „1b“ nicht angesprochen. Eine thematische Dichotomie, die in einem kanonartig vorgetragenen

Dualismus präsentiert wird, könnte hier eine Erklärung sein. So würde jeder der beiden Transkriptionen eine andere der beiden vorgetragenen Textversionen wiedergeben.

Die beschriebene Beobachtung von alltäglichen Praktiken zur Beschaffung von Nahrung könnte dann doch hilfreich sein, die symbolische Sprache des Liedes zu entschlüsseln. Der zu unserem Text kontextuelle Bezug ließe sich durch eine weitere Tatsache verstärken. Es handelt sich bei der Gruppe, die in der oben beschriebenen Beobachtung angesprochen wurde, um die gleiche ethnische Asmat-Gruppe als jene auf die der Saunat-Mythos zurückgeht.

Mit dem Fischfang steht nicht nur diese eine Szene des Liedtextes in Verbindung. Fischen ist ein Motiv, das immer wieder den Handlungsrahmen für die Wiedergabe der mythischen Erzählung vorgibt. Von daher sind einige grundsätzliche Hinweise auf die Praxis der Fischerei bei den Asmat angebracht. Vier Formen des Fischens sind hier üblich: Mit einem Speer, mit einer Leine und einem Fischhacken, dann mit Netz oder schließlich mit einer Fischreuse. Die beiden Letztgenannten sind besonders abhängig von den Gezeiten und dem Wasserstand. Bei sinkendem Wasserstand kann den Fischen, die tiefere Gewässer aufsuchen wollen, an den Mündungsgebieten der Flüsse der Weg durch Netze oder Reusen abgesperrt werden. Die Mündungsgebiete der Flüsse gelten bei fallendem Wasserstand als günstiges Fischereigebiet für Fische, die von der Strömung stromabwärts geschwemmt worden sind (Van Arsdale 1978: 98f). Im Meer wiederum wird das Fischen, aufgrund der nur beschränkt hochseetüchtigen Einbäume der Asmat, bloß im seichten Küstengewässer vollzogen (Van Arsdale 1978: 99f).

Das Areal, das von einer ethnischen Gruppe als Fischereigebiet angesehen wird scheint ebenfalls ein Motiv zu sein, das im Mythos thematisiert wird. Den Stropheninhalten sind Einzelheiten zu entnehmen, die auf die spezifische Praxis in der Region, der sie angehören, zurückzuführen sind. So bietet sich der Fayit-Fluss in seiner gesamten Länge, also vom Oberlauf bis zur Mündung, als Fischgewässer an. Im Gegensatz zu Zentral-Asmat, so stellt Eyde fest, steht die Kontrolle über einen ganzen Fluss in den Territorien an der Kasuarinenküste einer ethnischen Gruppe zu. Das betrifft nicht nur die Fischereizonen, sondern auch die Sagogründe. Es liegt daran, dass die Flüsse hier kleiner sind als in den zentraleren Teilen von Asmat. Dort ist es so, dass eine Gruppe nur einen Abschnitt des Flusses für sich reklamiert. Die Gruppen, die an einem Flusslauf leben, machen sich in Zentral-Asmat gegenseitig die Rechte auf die Ausbeutung der Ressourcen streitig (Eyde 1967: 87).

Eine ganz andere kontextuelle Ebene spricht die Erwähnung von Praktiken im Zusammenhang mit dem Geschlechtsverkehr im Lied an. Hier wird das Öffnen der Vagina

Tayuruwiatas durch Saunat als einziges Detail des Geschlechtsaktes beschrieben (1azb:9). Das entspräche einem Verständnis, dem entsprechend der wesentliche Zweck des Geschlechtsaktes in der Öffnung und Erweiterung des Zuganges zur Gebärmutter bestünde. Das könnte als Voraussetzung dafür angesehen werden, dass in der Folge ein Kind, beziehungsweise der Geist eines Kindes, der Mutter eingesetzt wird. Die Idee von einer Zeugung eines Kindes im Geschlechtsakt entspricht nicht der Vorstellung der Asmat.

Das entspräche einer Idee, die weit über der Region der Asmat verbreitet ist. Nachgewiesen wurde die Vorstellung nicht nur in der Region, die Malinowski den „Papuo-Melesians of New Guinea“ zuschreibt, sondern auch im zentralaustralischen Raum (Malinowski 1954: 231f). Er schildert ausführlich die Ergebnisse seiner Feldforschung auf Kiriwina, einer der Trobriand Inseln. Der Geschlechtsverkehr dient dazu die Induzierung des Geistes eines Menschen in den Mutterleib vorzubereiten (Malinowski 1954: 235). Die Einsetzung des Geistes eines Menschen in den Mutterleib erfolgt durch eine weibliche *Baloma*, ein Geist einer Verstorbenen. Dies geschieht nach der Vorstellung auf Kiriwina im Wasser beim Baden. Es gibt Vorstellungen nach denen sich die *Baloma* auf einem Stück Treibholz oder Blättern, die in dem Wasser schwimmen, Frauen nähern. Der von diesen mitgebrachte Geist eines Säuglings ist der Geist eines Verstorbenen, der durch Reinkarnation wieder Mensch werden kann. Malinowski beschreibt in diesem Zusammenhang die Vorsicht, die Frauen beim Baden im Meer oder anderen Gewässern walten lassen (Malinowski 1954: 216f). Aus dieser Vorstellung lässt sich ein Verwandtschaftsverhältnis des Kindes zu seiner Mutter ableiten. Die *Baloma* gehört dem „maternal kindred“ der Mutter an. Die Reinkarnation eines Verstorbenen als Säugling ist mit keiner Veränderung des Subclans verbunden, der er vor seiner Wiedergeburt angehörte (Malinowski 1954: 219f).

Eine letzte Beobachtung, die noch angefügt werden soll, betrifft den Tanz, der zunächst einmal im Lied Erwähnung findet, dann aber bei dem Vortrag des Liedes und bei der Vermittlung von Ideen, die es enthält, eine eminente Bedeutung hat. Es sind zwei Erlebnisse, die ich hier einbringen möchte, die allerdings beide ethnischen Gruppen zu verdanken sind, die weitab von den Asmat des Kaweinag Sprachgebietes beheimatet sind. In beiden Fällen, waren es Tänze, die von Frauen in der Nacht zu einem Gesang vollzogen wurden. In beiden Fällen war kaum etwas zu sehen, eine kleines Feuer oder einige Gluthaufen boten die einzigen Lichtquellen und Orientierungshilfen. Durch das Fehlen von optischen Impulsen waren es akustische Impressionen, die eindrucksvoll das vermittelten, was mit der Musik, dem Gesang und auch mit dem Tanz tradiert werden sollte.

So erinnere ich mich an den Tanz von Frauen in einem Dorf der Auyu 1984. Die Eleganz und Präzision, mit der sie ihre Hüften zu den Trommelrhythmen schwangen, die das Lied begleiteten, war kaum sichtbar, aber durch das Rascheln ihrer Grasröcke neben dem Klang der Trommeln deutlich vernehmbar. Eine vergleichbare Erfahrung konnte ich im Rahmen eines nächtlichen Festabschnittes bei den Kombaj 2000 machen. In dem Festhaus war es so dunkel, dass man gerade die Glutpunkte der Feuerstellen sehen konnte. Ahnen konnte man bloß die Richtung aus der das Rascheln kam, dass die in dem Langhaus zu dem Gesang hin und her Tanzenden von sich gaben.

Von einem Rauschen, verglichen mit dem Rauschen einer Welle ist in der 29. Strophe (1b:29,3.8.11.15.17) im Zusammenhang mit dem abendlichen oder nächtlichen Trommeln im *Yai*, im Kulthaus der Yiapisi, die Rede. Nicht auszuschließen wäre da eine assoziative Anspielung auf die akustischen Eindrücke, die Tanzende den musikalischen Impulsen der Trommel hinzufügen.

3.2.4.2. Mythologischer Kontext

Authentisch, weil im Kulturgut der Asmat gewachsen, geben Mythen sowohl das soziologische als auch das kosmologische Verständnis dieser Ethnie wieder. Eine Auswahl an Mythen soll ergänzend zu dem Saunat-Mythos erörtert werden. Dieser soll damit in den Kontext von mythischen Traditionen, die Analogien zu ihm aufweisen, eingebettet werden. Kriterium für die Auswahl der zitierten Erzählungen sind demnach inhaltliche Parallelen zu den Motiven des Liedes über Saunat. So sollen die beschriebenen mythischen Erzählungen beitragen, Verständnis für Einzelheiten aber auch für die zu vermittelnde Botschaft der dieser Arbeit zugrunde liegenden mythischen Erzählung aufzubauen.

Auf zwei Quellen konnte ich beim Sammeln von mythischen Schilderungen zurückgreifen. Das war zunächst einmal eine umfangreiche Sammlung transkribierter und übersetzter Mythen der Asmat von Robert F. Baudhuin. Baudhuin kam 1981 nach Asmat (Trenkenschuh 1981a: 136) und war in Sawa-Erma und in Bayun als katholischer Priester stationiert. In den Jahren seines Aufenthaltes in dieser Region erarbeitete er die Sammlung, Transkription und Übersetzung der hier bearbeiteten mythischen Erzählungen der Asmat. Als zweites konnte ich einen Mythos aus den protokollierten Notizen einer meiner Reisen nach West Papua heranziehen.

Folgende Motive aus dem Saunat-Lied wurden aufgegriffen. Sie werden in der Folge beschrieben, und zwar aus anderen Mythen der Asmat und der Auyu: Erscheinung von Geistern in Tiergestalt, Transformation von Menschen in Tiere, Unterwelt, Oberwelt, Donner, Nacht. Die zu beleuchtenden Motive geben auch Kategorien vor, nach denen die folgenden Abschnitte aufgegliedert werden.

In den ersten beiden Blöcken sollen Mythen zusammengestellt werden, die Tiere zum Gegenstand haben, in denen bestimmte Wesen auftreten und in das Handlungsgeschehen der mythischen Erzählung eingreifen. Es handelt sich zunächst einmal um Geister, die in Tiergestalt vorgestellt werden. Dann sind es auch Menschen, die eine Transformation durchmachen und in Tieren agieren. Diesen sind dann auch Verstorbene beizufügen, die in Form von Tieren in der irdischen Welt weiterleben.

Es gibt in den mythischen Erzählungen nur wenige Erwähnungen vom Ereignis eines physischen Todes eines Menschen, der mit einer derartigen Transformation verknüpft wäre. Die Beschreibung einer solchen Verwandlung im Zusammenhang mit dem Tod eines Menschen wird zumindest in einem der zitierten Mythen wiedergegeben (Myth14). Die Transformation kann durch Magie aber auch durch eine eigene Willensentscheidung erfolgen. Die Verwandlung ist auch nicht endgültig, sondern kann durchaus temporären Charakter haben. Ein in ein Tier verwandelter Mensch kann im Verlauf der Geschichte wieder in Menschengestalt auftreten.

Zu den Menschen, die in Tiergestalt auftreten wären dann noch die Ahnen zuzurechnen. Als solche sollen Menschen aus Urzeiten, also mit Lebzeiten vor langer nicht genau zu definierender Zeit, bezeichnet werden. Es handelt sich um Vorfahren, die nicht den Verstorbenen, denen aktuell Lebende in ihrem Leben begegnet sind, zuzurechnen sind. Ahnen sind aus Berichten und Schilderungen noch in Erinnerung geblieben.

Schon bei der Diversifizierung der der zur Verfügung stehenden Mythen in die oben beschriebenen Kategorien tauchte ein Problem auf, das die folgenden Abschnitte hindurch erhalten bleiben sollte. Es soll nicht unbearbeitet bleiben, da auch aus dieser Problematik ein bemerkenswerter Schluss gezogen werden kann. Die Schwierigkeit betrifft das Ziehen einer klaren Grenzlinie zwischen der Sphäre, in der wir Menschen leben, und der, in dem Geister ansässig sind. Es erwies sich, dass sich eine solche bei den Asmat nicht ziehen lässt. In Tieren können sowohl Menschen als auch Geister in Erscheinung treten.

Folgende Lösung wurde dann getroffen. In die Gruppe der Menschen, die in Tiergestalt beschrieben werden wurden die eingereiht, denen aus dem übersetzten Text eine solche klare Zuweisung ableitbar ist. Es musste also im Text ein eindeutiger Hinweis vorhanden sein, der

das Wesen, das in Gestalt eines Tieres auftrat, mit einem Menschen gleichsetzen ließ. So blieben unter den Geistern zugeordneten Tieren einige, die Menschen näher stehen als Geistern, zumindest unserer Vorstellung von Geistern entsprechend. Beispielsweise ist das Kind, das Panokaoc zur Welt bringt wohl einem Krokodil-Ei entschlüpft und hat den Körper eines Krokodils, ist aber in der Erzählung ihr Kind und damit menschlich (Myth1). Nachdem seine Menschlichkeit im mythischen Text nicht ausdrücklich Erwähnung findet, blieb es den Geistern zugeordnet. Oder, um ein weiteres Beispiel zu erwähnen, der Nachtvogel Been (Myth4) wurde den von einem Geist besetzten Vögeln zugereiht, obwohl der Flut-Vogel Botn (Myth7) in einer vergleichbaren Erzählung den Menschen zugeordnet ist. Botn wird, im Gegensatz zu Been, in der mythischen Erzählung, die über ihn erzählt, ausdrücklich als menschlich bezeichnet.

Die Grenzziehung zwischen Geistern, Menschen und Ahnen scheint eher willkürlich zu sein. Sie wurde hier trotzdem beibehalten, um die Problematik der gezogenen Grenzlinie demonstrativ zu veranschaulichen. Damit wird sichtbar, wie unkompatibel eine solche mit den Vorstellungen der Asmat ist. Die holistische Weltsicht der Asmat, die im Gegensatz zu einer hier angewandten Kategorisierung steht, drängt sich als Erklärung für das Dilemma auf und ein Schluss lässt sich bereits vorweg ziehen. Grenzen zwischen Menschen, deren Vorfahren und Geistern bestehen für die Asmat nicht.

In den folgenden beiden Abschnitten sollen also Mythen der Asmat wiedergegeben werden, in denen Geister sowie lebende und verstorbene Menschen in Tiergestalt auftreten. Es soll der als problematisch bezeichnete Versuch unternommen werden aus den mythischen Erzählungen die Wesen, die als Tiere auftreten, einer dieser drei Kategorien zuzuteilen. Darüber hinaus soll auf die Funktion eingegangen werden, die diese Wesen für die menschliche Gesellschaft, der sie nahe stehen, einnehmen.

3.2.4.2.1. Geister als Tiere in Mythen

Von den Rollen, die Geister in der menschlichen Gesellschaft einnehmen, können zwei Funktionskategorien voneinander unterschieden werden. Beide tragen dazu bei, dass in sozialen Beziehungen ein angestrebtes Gleichgewicht annähernd erreicht wird. Einerseits ist dazu eine vermittelnde Rolle zwischen zwei Gruppen oder Partnern zu diagnostizieren, andererseits eine moralisierende und auch sanktionierende, die Fehlverhalten brandmarkt und auch ahndet.

Ein Krokodil, das von einer Frau zur Welt gebracht wird, entwickelt sich zu einem vermittelnden und integrierenden Faktor in einem Dorf (Myth1). Etliche Erklärungsvarianten könnten diese Darstellung verständlich machen. Es könnte sein, dass hier Ideen von den prozessualen Vorgängen, die eine Transformation eines Menschen in ein Tier ermöglichen, vermittelt werden. Denkbar wäre auch, dass es sich um einen nach dem Krokodil benannten Clan handelt, der sich in dem Mythos als solcher begründen möchte. Die in der Anmerkung ergänzte Geschichte der Migration des Clans würde eine derartige These stützen. Historische Erinnerungen an eine leitende oder vermittelnde Rolle dieses Clans für eine größere Siedlungsgemeinschaft könnten sich so hinter dieser mythischen Erzählung verbergen.

Die Gründung einer Clangemeinschaft sowie die Verbindung mit einer Dorfgemeinschaft werden ebenfalls in einer anderen Geschichte, die von einem brutalen Friedensgeist handelt, thematisiert (Myth2). Der Ort der Besiegelung dieser Verknüpfungen weist auf eine Sphäre über unserer Lebenswelt, die in einem späteren Abschnitt bearbeitet werden soll (Siehe Abschnitt: 3.2.4.2.4.). Der Banyan-Baum, der Wohnort von Geistern sein kann, und so etwas wie eine Oberwelt markiert, wird als die Weltebene dargestellt, auf der die entscheidenden sozialen Beziehungen grundgelegt werden, die zu neuen Lebensgemeinschaften der angesprochenen Menschengruppen führen.

Der Clan überspannende Bereich, der in dem oben angesprochenen Mythos in der Oberwelt grundgelegt wurde, manifestiert sich in einer dörflichen Siedlung im Festhaus, im *Yeu*. Hier leben in einer klassischen Moietystruktur zwei Clans miteinander unter einem Dach. Das *Yeu* bietet sich somit als Schauplatz für die Beziehungsgeschichte zweier Partner an (Myth3). Diesmal sind es nicht Menschen sondern Artefakte, die sich in Tiere, hier Fledermäuse, verwandeln. Und es ist nicht eine verbindende Beziehungsnähe sondern das Bedürfnis nach Distanz, das als Grund für die Transformation angegeben wird. Neben der Funktion des Vermittelns und Verbindens, wird also hier die des Schaffens einer gewissen Distanz gestellt.

Distanz muss nicht etwas Erwünschtes sein. Sie kann auch eine negative und ungewollte Konsequenz eines bestimmten Verhaltens sein. Mit einem derartigen für das soziale Gefüge problematischen Fehlverhalten beschäftigt sich eine weitere mythische Schilderung dieses Blocks. Es geht dabei um das kindliche Nachäffen, das hier an den Pranger gestellt wird (Myth4).

Inwieweit Geistern menschliche Charaktereigenschaften, die sowohl Stärken als auch Schwächen umfassen, zugesprochen werden, können zwei Beispiele veranschaulichen, die sich mit sexuellen Bedürfnissen und Gelüsten von Geistern auseinandersetzen. In beiden tritt der Geist als Tier auf. In der ersten als Schlange (Myth5) und in der zweiten wird der Geist

erst nach der Verführung zum Schwein (Myth6). Um das Vorstellungsbild, das Asmat von Geistern haben, zu ergänzen, werden diese Mythen hier zugereiht.

Myth1: Panokaoc wird schwanger, allerdings mit dem Ei eines Krokodils, das ihr beim Geschlechtsverkehr in die Vagina gelegt worden war. Ihr Bauch wird größer und größer. Das Krokodilbaby verlässt immer wieder die Vagina und verursacht große Schmerzen. Sie bringt ein Baby-Krokodil zur Welt. Das Krokodil möchte seinen Vater kennen lernen, der Panokaoc geschwängert hat. Sie verrät dem Krokodil, wo er ihn finden kann. Es fängt den Vater, wie er gerade im Fluss schwimmt. Es holt den Vater und die Dorfbewohner wieder zusammen. Sie feiern ein Fest im Festhaus und töten das Krokodil. Es ist eine alte gekränkte Frau, die ein magisches Mittel zusammenmischt, damit die Bewohner von Bait zum Fayit Fluss nahe von Basim wegsiedeln. Sie werden an den Sirets nach Amanasep von einem alten Mann aus Basim gebracht. Von dort werden sie zum Ciaf-Fluss gebracht, übersiedeln weiter zum Seper-Fluss usw., bis sie schließlich am Jow-Fluss sesshaft werden. Laut einer dem Mythos beigefügten Anmerkung übersiedelte 1993 ein Teil des Mbait Clans von Syuru zum Cemenes Fluss. Mbait war ursprünglich ein Teil der von der Zentralgebirgsnähe stammenden Sempan Gruppe, der Amume.

Quelle: Thomas Bacam aus Asatat, 1996 (Baudhuin o.J. (ca. 1997a): 138-145)

Myth2: Der unverheiratete Friedensmann begegnet dem Friedensgeist, der seine eigene Frau blutig schlägt. Der Friedensmann schlichtet den Streit und wird vom Friedensgeist und dessen Frau in den Banyan-Baum eingeladen. Er reinigt dort den blutigen Kopf der Frau des Friedensgeistes. Er soll die Nacht im Banyan-Baum bleiben und wird mit den zwei Töchtern des Geistes verheiratet. Sowohl die Töchter als auch deren Eltern werden in das Dorf geholt und in die Dorfgemeinschaft integriert

Quelle: Yerry Demaka aus Komor, 1995 (Baudhuin o.J. (ca. 1995): 89-94).

Myth3: Grasröcke werden von der Erzeugerin mit Namen versehen. Sie tauchen dann als Frauen auf, die im Festhaus singen. Sie werden nach ihrem Aufschrei „Yuoooy!“ dort von dem Mann der Herstellerin der Grasröcke entdeckt. Es kommt zu einer gegenseitigen Vorstellung zwischen ihnen und dem Mann, bei dem sie auch ihre Herkunft deklarieren. Schließlich verwandeln sie sich allerdings, nachdem sie ihn auffordern sich ihnen zu nähern, in Fledermäuse, die sich in das Dachgebälk des Festhauses zurückziehen.

Quelle: Lia Sinam aus Ewer, 1996 (Baudhuin o.J. (ca. 1996): 183-186)

Myth4: Ein Bub ahmt den Nachtvogel Been nach, der sich in seinem Gesang über Kopfschmerzen, unter denen er litt, beklagt hatte. Der Vogel war über das Verhalten des Buben verärgert und bekundete, kein Vogel zu sein. Er brachte einen Dolch, der aus dem Kieferknochen eines Krokodils hergestellt worden war, herbei und erstach damit den Buben (Baudhuin o.J. (ca. 1995): 31f).

Quelle: Adam Doo aus Sawa, 1995 (Baudhuin o.J. (ca. 1995): 31f)

Myth5: Die Kinder eines Häuptlings kommen zu einem Kokosnussbaum, der einer Schlange gehört. Sie nehmen sich Nüsse, um ihrer jüngsten Schwester den Durst mit der Milch stillen zu können. Die Schlange fordert dafür das kleine Mädchen für einen Geschlechtsverkehr. Dieses verlangt wiederum von der Schlange, dass sie ihr vorher einen großen Fisch fängt. Während die Schlange auf der Suche nach einem Fisch ist, kann das Mädchen fliehen und findet bei einem Falken Hilfe. Er fliegt sie zu ihrer Familie zurück.

Quelle: Letus Amatkau aus Tareo, 1995 (Baudhuin o.J. (ca. 1997c): 106-116)

Myth6: Ein Geist wird sehr menschlich dargestellt. Geschildert werden in dieser Erzählung der Bau eines Festhauses und die Aufzucht von Sagomaden. Ein Sagobaum, der von einer Frau namens Taaraoc gefällt wird gehört sowohl einem Menschen, als auch einem Geist. Der Geist will dafür mit ihr Sexualverkehr. Sie fordert von diesem, dass er vorher das Sago herausschwemmen soll. Nach getaner Arbeit will der Geist mit ihr schlafen. Nein, er soll noch eine Sagokugel zum Einbaum bringen, während sie ein Bündel voll Sago hinunter trägt. Auf die Frage, ob sie jetzt bereit wäre, bittet sie wieder um Geduld. Sie will das Sago noch ins Dorf bringen und dann wieder zurückkehren. Sie verlässt den Geist mit dem Einbaum. Der Geist weiß sich nach einer Weile des Wartens von ihr betrogen und will sie töten. Am folgenden Tag kommt ihr Mann mit ihr. Er erschießt den Geist mit einem Pfeil, als dieser erscheint. Der Geist wird zu einem erlegten Schwein, das dann im Zuge eines Festes verzehrt wird.

Quelle: Agustinus Kunam Sanarpes aus Asatat, 1996 (Baudhuin o.J. (ca. 1997a): 38-41)

3.2.4.2.2. Menschen als Tiere in Mythen

Menschen, die in Tiergestalt auftreten und mythisch thematisiert werden sollen hier exemplarisch aufgezählt werden. Es wurde bereits betont, dass wahrscheinlich unter den vorangehenden Beispielen von Geistern, die als Tiere in Erscheinung treten, Menschen gemeint sind. Die Grenzziehung zwischen Menschen und Geistern entspricht unseren kosmologischen Vorstellungen und nicht denen der Asmat.

Auch hier können neben einer in sozialen Beziehungen vermittelnder Funktion, die auch die Erreichung einer gewünschten Distanz von anderen nicht ausschließt, eine moralisierende und eine sanktionierende Funktion geortet werden. In Tieren treten Menschen als moralische Instanz auf, die im sozialen Gefüge problematisches Fehlverhalten oder Diskriminierung ahnden. Ein derartiges Verhalten kann sich beispielsweise in einem Verspotten von anderen äußern. Moralische Instanz ist wie im Myth4 ein Vogel, der wie ein Mensch auftritt oder sich sogar als solcher deklariert (Myth7). Einem Menschen, der in Tiergestalt auftritt wird die Autorität zugesprochen, solches Fehlverhalten zu sanktionieren.

Transformationen von einzelnen oder Gruppen einer dörflichen Gesellschaft können dazu führen, dass sich andere, die außerhalb dieses Kreises stehen, ausgeschlossen erfahren. Das kann, wie in einem Mythos beschrieben, auch zu einer Diskriminierung der Frauen gegenüber den Männern führen (Myth8).

Das Erleiden von vermeintlichem Unrecht kann das Bedürfnis nach Rache hochkommen lassen. Die eigene Verwandlung in ein Tier ist offenbar eine Möglichkeit, die dem Vergeltungssüchtigen zur Befriedigung seiner Bedürfnisse zur Verfügung steht. In der Tiergestalt hat er die Möglichkeit verletzender zu agieren als in Menschengestalt. Er kann sich auch damit in eine unverletzbarere Position gegenüber den Verteidigungsbemühungen der Dorfgemeinschaft bringen (Myth9).

> Myth7: Kinder imitieren den Gesang des Flut-Vogels Botn. Sie verspotten ihn, indem sie rufen, er ernähre sich ausschließlich von dem Saft des Pandanus-Baumes. Wir würden hingegen Schweinefleisch essen. Dafür mussten die Kinder sterben. Der Vogel rechtfertigt seine Tat mit dem Lächerlichmachen der Kinder und fügt hinzu, dass er kein Vogel wäre sondern eine menschliches Wesen. Daher dürfe er von den Dorfbewohnern nicht verhöhnt werden (Baudhuin o.J. (ca. 1995): 35f). Ergänzt wird noch eine Information über den Botn-Vogel. Er singt wenn die Flut unter Tags den Wasserspiegel ansteigen lässt. Er ist schwarz gefärbt und hat einen weißen Hals. Auf

Grund eines Tabus darf er nicht verspeist werden. Die mythische Erzählung, die von ihm handelt, wird bei einem Todesereignis oder dem Gedenken eines im Dorf bedeutenden Verstorbenen besungen (Baudhuin o.J. (ca. 1995): 37).

Quelle: Adam Doo aus Sawa, 1995 (Baudhuin o.J. (ca. 1995): 32-37)

Myth8: Im Mythos von Bisere wird die Verwandlung der Männer eines Dorfes in Frucht-Fledermäuse geschildert. Nachdem ihre Männer nicht mehr da sind, wollen auch die Frauen in solche Fledermäuse verwandelt werde, damit sie sich in die Lüfte schwingen können.

(Baudhuin o.J. (ca. 1995): 40-43)

Myth9: Ein alter Mann, namens Warfen sorgt für seine Enkel. Kehren seine Kinder von der Jagd oder vom Sammeln von Sago zurück, bekommt er von diesen nichts zu essen. Verärgert über den Geiz seiner Familie, verwandelt er sich in ein Krokodil indem er Rindenstücke von einer Mangrove ablöst und sich diese anheftet. Er lauert Frauen des Dorfes beim Fischen auf. Er tötet und verspeist eine nach der anderen. Er wird aber erkannt. Die Dorfbewohner versuchen ihn zu töten. Er entkommt den auf ihn abgezielten Pfeilen in den Fluss und verwandelt sich in ein Krokodil. „Ich werde im Fluss leben und Menschen fressen“, ruft er noch.

Quelle: Yakobus Toa aus Simsagar (Baudhuin o.J. (ca. 1997c): 133-136)

Myth10: Am Ende einer abenteuerlichen Geschichte wird der Held zu einem Ufuriwir, einem schwarzen Kakadu. Ufuriwir ist die Asmat Bezeichnung für diesen Vogel. Er selbst ist an dieser Verwandlung beteiligt und wollte sie freiwillig vollziehen. Er fliegt dann weg und verschwindet. In der Geschichte wird er allein lebend dargestellt. Er muss Sago ernten und die beim Jagen erlegten Schweine zubereiten. Er wünscht sich Frauen, die ihm zur Seite stehen. Nach einer erfolgreichen Jagd wird er durch aus der Pfeilwunde dringende Innereien des Schweins am Arm verletzt. Die Wunde schwillt zu einem eitrigen Geschwür. Eines Tages platzt das Geschwür auf und es werden ihm zwei Frauen aus seiner Wunde zuteil (Baudhuin o.J. (ca. 1995): 129).

Quelle: Adam Saap aus Sawa-Erma, 1995 (Baudhuin o.J. (ca. 1995): 120-159)

Myth11: Einer Tochter, die ihre Mutter enttäuscht hat, wird von dieser die Möglichkeit gegeben sich in einen Frosch zu verwandeln. Diese Transformation findet in der Folge statt (Baudhuin o.J. (ca. 1996): 122).

Quelle: Bonifasius Firkoman (Baudhuin o.J. (ca. 1995): 118-139)

Myth12: Ein Zaubermittel kann aus bestimmten Blättern und verschiedenen Tier-Exkrementen hergestellt werden (Baudhuin o.J. (ca. 1997a): 59-62). Die Mischung muss auf den Trommelkopf gerieben werden. Beim Schlagen der Trommel werden Menschen zu Fledermäusen und fliegen davon.

Quelle: Gabriel Jupuu aus Atat (Baudhuin o.J. (ca. 1997a): 59-62)

Myth13: In der ersten Erzählung über Desee verwandelt Beorpic andere in Tiere. Einmal in ein Schwein, dann wieder in einen Vogel, einen Kasuar oder in ein anderes Tier. Er brauchte bloß auszusprechen, worin sich der angesprochene verwandeln solle.

Quelle: Agustinus Kunam Sanarpes aus Asatat(Baudhuin o.J. (ca. 1997a): 63f)

Schließlich sollen neben den Menschen noch Ahnen zusammengefasst werde, die in Mythen als Tiere auftreten. Wieder erscheint eine Grenzziehung problematisch. Abermals wird der Grund höchstwahrscheinlich darin zu sehen sein, dass es für die Asmat nicht die Grenzen gibt, die für uns bestehen. Lebende, Verstorbene und Ahnen, sie sind alle Teil einer Lebensgemeinschaft in einer Welt.

Deshalb wird auch nur ganz vereinzelt der Tod oder ein Bestattungsritual in Zusammenhang mit einer Verwandlung als klare Grenze zwischen einem irdischen Leben und einem Weiterleben als Verstorbener geschildert. Eher wird der Eindruck vermittelt, dass ein lebendiger Mensch ab einem bestimmten Ereignis als Tier in Erscheinung tritt, um dann im Verlauf der Handlung wieder als Mensch innerhalb seiner früheren Lebensgemeinschaft zu leben. Unklar bleibt, ob er den Tod bereits hinter sich hat oder nicht. Ob da ein physischer Tod der Transformation vorangeht, bleibt unerwähnt und erscheint deshalb offensichtlich auch nicht entscheidend.

Gelegentlich wird aber doch ausdrücklich erwähnt, dass es sich um einen Ahnen handelt, der hier in einem Tier in die Handlung eingreift. In Tieren ist dann der Ahne in der Lage weiterzuleben und in Verbundenheit mit seiner früheren Lebensgemeinschaft zu bleiben (Myth14). So kann er eingreifen, um Ungerechtigkeiten, die im Zusammenleben des Clans geschehen, zu vergelten (Myth15). Die Rolle eines vermittelnden aber auch eines schützenden Familienmitgliedes werden von solchen Ahnen eingenommen (Myth16). Das betrifft nicht nur innerfamiliäre Auseinandersetzungen, sondern auch Bedrohungen von außen, wie die Gefahr von kriegerischen Angriffen. Hier können Ahnen entsprechende Rezepte für magische Substanzen zur Verteidigung vermitteln (Myth17). Aber nicht nur Assistenz in sozialen Spannungsfeldern wird von den Ahnen geleistet, ihnen verdankt man auch die Entdeckung von bestimmten Baumsorten. Der Bezug des Entdeckens dieser Bäume zu den Ahnen wird,

und darin ist wieder ein Bezug zum Saunat-Mythos dokumentiert, durch den Donner, der Angst macht, manifest (Myth18). Der Donner wird ja wiederholt als Motiv im Lied des Saunat beschrieben und besungen. Die spirituelle Bedeutung, die diesem Naturphänomen zugeschrieben wird, kann durch Belege in anderen Mythen plastischer verständlich werden.

Myth14: Ein Schlemmer von Aalen verspeist einen Aal, der in seinem Magen immer größer wird. Er stirbt und sein Leichnam wird nach traditionellem Brauch auf einer Plattform auf Pfählen aufgebahrt. Tags darauf bricht der Magen auf und der Aal kommt heraus. Der Aal wird von den Schwägern väterlicherseits und mütterlicherseits verspeist. Sie mussten den Aal verspeisen obwohl er verdorben war (Baudhuin o.J. (ca. 1995): 9f).

Quelle: Ignasius Yupis aus Agats, 1995 (Baudhuin o.J. (ca. 1995): 7-10)

Myth15: Zwei Pythonschlangen wetzen ihre Giftzähne. Beorpic spricht sie als Großvater und Großmutter an (Baudhuin o.J. (ca. 1997a): 32). Der gleichnamige Vater des jungen Mannes hat ihm Unrecht getan. Eine der Schlangen, der Großvater, verhilft ihm zur Vergeltung. Er nimmt ihn auf seinen Rücken bis zum Haus des Vaters mit. Beorpic gibt der Python Anweisungen, wie sie in der Nacht durch einen Spalt nahe bei der Feuerstelle des Hauses eindringen kann. Beorpic beruhigt seine Frau, die angesichts der Schlange erschrocken ist und bittet sie für das Reptil Sago zuzubereiten. Die Python tötet den Vater Beorpic durch einen Nasenbiss und steckt seinen Schwanz in dessen Anus (Baudhuin o.J. (ca. 1997a): 33). Anschließend ladet die Python Beorpic mit seiner Frau ein auf ihrem Rücken Platz zu nehmen, um in ein anderes Dorf gebracht zu werden.

Quelle: Yoseph Bacam aus Asatat, 1996 (Baudhuin o.J. (ca. 1997a): 30-37)

Myth16: In einem Haus unter der Erdoberfläche lebt Firfa Taaroat. Sie gilt als wild und grausam. Von einem Krüppel, dem der mythische Held Safan Beorpit unterwegs begegnet bekommt dieser die Auskunft, dass Firfa Taaroat weiter stromaufwärts zu finden ist. Er trifft auf „*Jipir Samat*“, Schattenmenschen, Menschen ohne Rückgrat und Mut. Diese lassen durch Wellen sein Feuer verlöschen. Ein Schmetterling, den er als seinen Großvater anspricht, besorgt ihm wieder Feuer, aber auch Sago und Trinkwasser (Baudhuin o.J. (ca. 1997a): 72). Der Schmetterling übt einen Zauber auf Firfa aus und sie verliert ihre Wildheit. Sie heiraten und werden in die Dorfgesellschaft aufgenommen.

Quelle: Gabriel Jupuu aus Atat (Baudhuin o.J. (ca. 1997a): 68-74)

Myth17: Junge Männer von Emene haben sich neben einem Banyan-Baum niedergelassen, der von einem alten weiblichen Geist bewohnt wird. Zunächst einmal laufen sie davon, nachdem sie dem Geist auf seine Frage, was sie hier eigentlich täten, mitteilten, dass sie im Wald auf der Suche nach Sago wären. Der Geist versucht ihnen die Angst zu nehmen und versichert ihnen, etwas für sie tun zu wollen. Er weiß, dass am kommenden Morgen eine Gruppe der Firakopom in feindlicher Absicht kommen würden. Er wollte sie mit einem Stock ausgerüstet vor dem Eingang in das Haus schützen. Der weibliche Geist wird jetzt als Großmutter angesprochen. Die jungen Männer sammeln Sago und Sagomaden für den Geist. Wenn der Feind erscheint sollen sie diesen ein magisches Mittel entgegen werfen. Einer hält Wache, als der Feind sich in der Morgenstunde heranschleicht. Der Wächter weckt die anderen. Das magische Mittel, das Großmutter ihnen gegeben hatte, bewirkt den Tod aller Feinde.

Quelle: Tadeus Kokay aus Kairin, 1997 (Baudhuin o.J. (ca. 1997c): 35-38)

Myth18: Donner findet eine ausdrückliche Erwähnung in der Transkription und Übersetzung von Liedern zum Mythos der Bis, die ohne Trommelbegleitung gesungen werden. Er wird in Verbindung mit der Suche nach bestimmten Bäumen gebracht, die von Ahnen gepflanzt wurden. Neun solcher Baumsorten werden genannt. „When the thunder rumbles up above, I search for a breadfruit tree. I search until the sun goes down. It is the breadfruit tree that our ancestors planted." (Baudhuin o.J. (ca. 1997b): 50f). In den folgenden Versen wird der Donner als eine Erscheinung besungen, die beängstigt. Der ganze Körper aber auch die Körperteile werden als verängstigt beschrieben. Auch die verschiedenen Bereiche des Hauses werden aufgezählt, in der sich die beängstigende Wirkung des Donners auswirkt (Baudhuin o.J. (ca. 1997b): 51-53).

Quelle: Paulinus Amenpit, Yosephat Awornamnen, Yohanis Yirmboworpit und Ponsianus Pumat aus Ewer (Baudhuin o.J. (ca. 1997b): 42-125)

3.2.4.2.3. Unterwelt in Mythen

Ausführlich widmet sich eine Strophe des Liedes über Saunat einer unterweltlichen Dimension. Es wird dort eine Siedlung angesprochen, die unterhalb der Erdoberfläche liegt und durch aufsteigenden Rauch in unserer Lebenswelt in Erscheinung tritt (Saunat 1z:16). Zwei Mythen sollen ergänzend Vorstellungen der Asmat zu diesem Thema veranschaulichen.

Die Vorstellung von Menschen, die nicht auf sondern unter der Erdoberfläche leben, ist auch aus der Mythologie einer Ethnie belegbar, die den Asmat benachbart ist. Bei den Auyu, einer südöstlich der Asmat beheimateten Nachbargruppe, ist dieses Motiv mythisch behandelt. Es handelt sich dabei um einen Schöpfungsmythos der Auyu.

Nicht nur die Tatsache einer Weltsphäre unter der Erde, die uns als Lebensraum zur Verfügung steht, entspricht den Beschreibungen in beiden ethnischen Gruppen, sondern auch eine Diskriminierung von Menschen unter der Erdoberfläche. Der Zuruf des Mannes im Auyu-Mythos kann nur als Drohung verstanden werden: „Sie werden alle noch unter die Erde zurückkehren“. Im Saunat-Mythos wird hingegen zwischen den Menschen, die unter der Erde leben und den „Meinen“, die auf der Erde und an einer anderen Flussmündung leben, differenziert. Der Erzähler setzt sich klar von ihnen ab.

Die Vorstellung von einer Lebenswelt von Menschen unter der Erdoberfläche ist aber nicht auf die Bewohner des Lebensraumes der Auju und der Asmat beschränkt. Sie ist beispielsweise auch den Menschen auf Kiriwina, einer der Trobriand Inseln, nicht fremd. Deren Glaubensvorstellungen und Weltsicht studierte Bronislaw Malinowski. Er sieht sich dabei von den ethnographischen Befunden von Prof. Dr. C.G. Seligman bestätigt, der mit ihm auf Kiriwina Forschungsarbeiten durchführte (Malinowski 1954: 171 und 255). Die hier Lebenden wissen sich von Menschen abstammend, die durch Löcher aus der Unterwelt auf unsere Welt hochstiegen. Eine Überbevölkerung in dieser Weltsphäre löste die Auswanderung aus. Von unten brachten sie, abgesehen von dem Wissen über den Bau von Häusern und dem Gartenbau, ihre Totemtiere mit. Erwähnung finden dabei ausdrücklich bestimmte Vögel, sowie der Hund und das Schwein (Seligman 1910: 679). Auf Kiriwina ließen sich außerdem Ideen von einer Welt unter der Erdoberfläche, die Verstorbenen als Aufenthaltsort zur Verfügung steht, nachweisen (Seligman 1910: 733).

Die von den Asmat stammende mythische Erzählung des Innen- und des Außen-Janep reiht sich als weiteres Beispiel in die Mythen über negativ qualifizierte Menschen in einer Welt, die sich unterhalb der Welt, in der wir leben, befindet, ein. Der Vergleich dieser drei Beispiele aus dem Mythenschatz der Region, der sich mit menschlichen Siedlungen unter der Erdoberfläche beschäftigen, ist in der Lage das kosmologische Konzept erkennen zu lassen, das die Asmat aber auch ihnen benachbarte ethnische Gruppen vertreten.

Myth19: Nach diesem Mythos der Auyu lebten die Menschen ursprünglich unter der Erde. Bei einem Geschlechtsverkehr erblickt die Frau über sich ein Loch. Der Mann steigt anschließend zu diesem hinauf. Zurückgekehrt erzählt er dann von Farben und

den Sagogründen, die er oben gesehen hatte. Die Menschen gehen daraufhin alle mit ihren Haustieren durch das Loch hinauf. Ein Mann geht nochmals zurück, um seinen Hund zu holen. Als die anderen das Loch verschließen, ist der Mann zunächst einmal zornig, findet aber dann doch einen hohlen Baumstamm, dem die Baumkrone fehlt, durch den er hoch kriechen kann. Er kann jetzt auf die Leute herabschauen und spricht zu ihnen: „Ihr werdet alle nochmals zurückkehren".

Quelle: 1984[27] (de Antoni 1984: 5)

Myth20: Das Motiv einer Unterwelt ist im Mythos vom Innen- und vom Außen-Janep aufgegriffen. Das Innen und Außen, das beide Janeps voneinander unterscheidet, könnte sich auf den Standpunkt zur Unterwelt beziehen. So ist der Innen-Janep in dieser einheimisch, während der Außen-Janep von der irdischen Welt in diese eindringt. Ich werde sie deshalb mit den Attributen einheimisch und auswärtig bezeichnen. Der auswärtige Janep überlistet seine Schwester und schläft mit ihr. Er taucht danach im Fluss unter die Wasseroberfläche und entdeckt einen hohlen Brotfruchtbaum. Er steigt durch den Stamm hinab. Unten angekommen erreicht er ein Festhaus. Dort wohnt der einheimische Janep. Sowohl seine Augen als auch sein Anus sind verschlossen. Der auswärtige Janep schneidet ihm ein Auge und den Anus auf (Baudhuin o.J. (ca. 1997a): 7). Der einheimische Janep benutzt seine gewonnene Sehkraft und Mobilität um Dornen zu beschaffen und den Körper des auswärtigen Janep, den er an einen Pfahl gefesselt hat, mit diesen zu bespicken. Bevor er ihm sein Augenlicht durch Stiche mit Dornen rauben kann, gelingt es dem auswärtigen Janep seinen Eltern einen alarmierenden Traum zu senden. Diese finden ihn nachdem sie seinem Weg durch den Brotfruchtbaum gefolgt sind und können ihn entfesseln. Sie töten dann den einheimischen Janep, um wieder über den Brotfruchtbaum in ihre Weltebene aufzusteigen. Nach dem Tauchgang erbrechen sie noch Wasser und kehren heim.

Quelle: Agustinus Kunam Sanarpes aus Asatat, 1996 (Baudhuin o.J. (ca. 1997a): 3-11)

[27] Aufgrund einer mangelhaften Dokumentation, die meine damaligen Aufzeichnungen von der Reise nach Irian Jaya 1984 kennzeichneten, kann ich aus den schriftlichen Notizen nicht mehr den Erzähler dieses Mythos angeben. Die Geschichte wurde mir damals, das geht aus meinen Aufzeichnungen hervor, im Zusammenhang mit einer Information über Formen von Kargo-Kult bei den Auyu geschildert. Josef Haas konnte sich, auf meine Anfrage hin, an die mythische Erzählung erinnern und meint, dass sie von den Bewohnern Ketas oder Gaudas stammen würde (Haas 2008: 1).

3.2.4.2.4. Oberwelt in Mythen

Lokalisierbare Standorte im Wald oder an Flussabschnitten stellen für die Asmat eine Verbindung mit der Oberwelt dar. Sie repräsentieren die grenzenlose Nachbarschaft ihrer Lebenswelt zu einer Sphäre, die sich oberhalb dieser befindet. Es handelt sich um bestimmte Bäume[28], wie den Banyan-Baum[29], den Gagar-Baum, der Pisi-Baum, die eine Verbindung zu diesen himmlischen Sphären darstellen. Mythen erzählen von Menschen und anderen Wesen, die mittels dieser Bäume in unsere Lebenswelt eindringen oder sich aus dieser in himmlische Regionen zurückziehen (Myth21, Myth22). Das entspricht übrigens auch dem Motiv eines hohlen Baumstammes, der eine Verbindung zwischen Welt und Unterwelt darstellt.

Das Saunat-Lied erwähnt einmal einen derartigen Rückzug des Helden auf einen Baum in höhere Sphären (Saunat 1z:8 und 1b:8,6). Von dominanten Beziehungen, in die Menschen in unserer irdischen Welt von solchen, die sich in der Oberwelt befinden, eingebunden werden, wird auch berichtet (Myth23). Ein solches Verhältnis kann auch einen bedrohlichen Charakter einnehmen. So sind es auch Geister, die aus Baumkronen oder über diesen liegenden Regionen kommen, die den Menschen bedrohen, (Myth24, Myth25).

Ein Faktor scheint sehr wesentlich herausgestrichen zu werden. Wer in dieser Oberwelt wohnt oder von oben in unsere Welt herunterkommt, ist stark (Myth26, Myth27, Myth28, Myth21). Ein angefügter Text schildert ergänzend Aktivitäten in der Oberwelt, die denen in unserer Welt gleichen. So wird ein Baum wird gefällt und erzeugt dabei einen großen Krach (Myth29).

> Myth21: Fisik ein erwachsener Junggeselle bekleidet eine leitende Position im Männerhaus. Er steht den jungen Männern in dem *Yeu* vor. An einem Ende des Männerhauses befindet sich ein Pisi-Baum. Laut einer Anmerkung zu dem Text des Mythos handelt es sich dabei um einen der Kokospalme ähnlichen Baum. Seine Früchte sind allerdings ungenießbar. Fisik hat einige Klumpen von Sago in eine

[28] Den Yewer-Baum (Myth27) habe ich in der folgenden Auflistung von Bäumen, die als Verbindung mit der Oberwelt betrachtet werden, bewusst ausgelassen. Dieser Baum wird in Verbindung mit einem Einbaum gestellt, für dessen Herstellung er geeignet ist. Die Analogie des Bis-Pfahles mit einem spirituellen Einbaums für Fahrten in das Reich der Toten (Siehe Abschnitt 3.3.5.3.), lässt mir den Bezug des Baumes zu einem solchen Fahrzeug plausibler erscheinen, als zu einer Verbindung mit der Oberwelt.

[29] Mit der Sentani-Kultur im Nordosten West Papuas setzte sich Kamma auseinander. In der mythischen Tradition dieser ethnischen Gruppe hat der Banyan-Baum eine spezifische Bedeutung für die Verbindung zwischen unserer Welt und der Oberwelt. In Urzeiten verband er diese beiden (Kamma 1975: 53). Tiere und Menschen waren dort zu Hause (Kamma 1975: 17). Bezogen auf das kosmologische Verständnis der Asmat, weist auch Gerbrands auf die über unsere Lebenswelt hianusweisende Funktion des Banyan-Baumes hin (Gerbrands 1967c: 127).

Schlafmatte gerollt und aufbewahrt. Eines Nachts tanzen die jungen Männer. Als dann alle im *Yeu* tief schlafen, holt er dieses Bündel heraus. Er legt es auf den Pisi-Baum und spricht: „Großvater geh hinauf über die Wolken“. Der Pisi-Baum folgt seiner Anweisung und steigt auf. In dieser Nacht isst Fisik alleine und ausgiebig. Kurz vor der Morgendämmerung kommt Fisik mit seiner Matte wieder herunter. Nachdem er von seinen Eltern und seinen Geschwistern wieder Sago bekommen hatte, bewahrt er dieses wieder in einem Bündel im Männerhaus auf. Die Trommeln werden wieder geschlagen und es wird wieder getanzt. Um Mitternacht legen sich alle wiederum schlafen. Fisik geht mit dem Sago in den Pisi-Baum und spricht: „Vater schau auf mich“. Der Pisi-Baum steigt über die Wolken auf. Die Sonne geht auf und der Pisi-Baum geht ohne ihn zurück. Fisik bleibt über den Wolken. Er schreit von den Wolken herunter, dann nimmt er Dachmatten, einen Stock aus Eisenholz und auch zwei Steine und springt herunter. Der Stock und ein Stein treffen ihn beim Fall auf dem Kopf. Er fällt in den Betsj-Fluss, wo ihn zwei Frauen retten. Sie nehmen ihn wie ihren Ehegatten auf.

Quelle: Bonefasius Bifrit aus Pirimapun, 1995 (Baudhuin o.J. (ca. 1997c): 49-55)

Myth22: Ein Festhaus in der Oberwelt ist der Ort der Handlung eines weitern Mythos. Ein Mann, mit dem Namen Himmel-Upipir, tanzt auf der Terrasse dieses *Yeu*s. In der Nacht wird er müde und stürzt ab. Er fällt durch ein Loch in den Wolken auf die Erde. Er bleibt im Schlamm stecken und wird aus dieser Lage von Erden-Upipir befreit. Letzterer haust in einem dachlosen Unterschlupf (Baudhuin o.J. (ca. 1996): 164). Himmel-Upipir zeigt ihm dann wie man aus dem Blattwerk des Sago-Baumes Dachelemente für eine Haus flechten kann. Die Erzählung bietet dann noch einen Hinweis darauf, dass die Existenz eines Menschen in unserer Lebenswelt von der eines im Himmel ansässigen differiert. Himmel-Upipir verwandelt sich im weiteren Verlauf der Geschichte zweimal in ein Baby. Zunächst einmal wird er von einem Paar in deren Dorf mitgenommen und adoptiert. Diese Transformation ermöglicht es ihm aber auch ein erwachsener Mensch zu werden und eine Frau zu finden.

Quelle: Isak Yisparpit aus Ewer (Baudhuin o.J. (ca. 1996): 157-178)

Myth23: Die Menschen aus der Oberwelt, ”people from above the sky“, nehmen uns ins Schlepptau, wie Fische, die sie hinter sich nachziehen.

Quelle: (Baudhuin o.J. (ca. 1997b): 160-163)

Myth24: Der alte Sututu, ein bedeutender Jäger, lebt mit seinen zwei Frauen in einer Behausung im Wald. Über den Wolken wohnt einer mit gleichem Namen. Er lässt den

irdischen Sututu durch den Sohn seiner jüngeren Schwester warnen. Männer von oben wollen ihn töten Er solle in das Dorf fliehen. Sututu ignoriert die Warnung. Der überirdische Sututu kommt herunter und ruft den Sohn der Schwester des irdischen Sututu. Heute noch müsse Sututu in das Dorf zurückkehren. Sututu meint sein Neffe wolle eine List anwenden, um ihn in das Dorf zu bringen und folgt der Anweisung wieder nicht. Nach Einbruch der Dunkelheit kommen, verbunden mit Donner, auf einer Leiter Wesen vom Himmel herunter. Sie kommen nacheinander dort herab, wo Sututu schläft. Als letzter kommt der überirdische Sututu. Er weckt seinen Namensvetter und sagt ihm, dass er ihn etliche Male gewarnt hätte, aber dass dieser nicht auf ihn gehört hätte. Frauen und Kinder von Sututu werden zerrissen, getötet und verspeist. Am folgenden Tag werden die ältere Schwester, ihr Mann und ihre Kinder verspeist. Tags darauf werden der jüngeren Schwester deren Mann und Kinder Arme und Beine herausgerissen. Sie werden verspeist. Am vierten Tag geschieht das gleiche mit der Familie des jüngeren Bruders und am fünften Tag werden die Arme und Beine der jungen Männer herausgerissen und sie werden alle verspeist. Anschließend verspeisen die Wesen alles Essbare im Haus. Daraufhin verspeisen sie Stück für Stück das Haus selbst. Singend steigen sie dann wieder die Leiter hinauf über die Wolken. Oben angekommen ziehen sie die Leiter wieder hinauf.

Quelle: Yakobus Fasiya aus Simsagar (Baudhuin o.J. (ca. 1997c): 72-78)

Myth25: Danpur begegnet einem Baumgeist, der den gleichen Namen trägt wie er selbst. Der Geist wohnt auf einem riesigen Banyan-Baum. Der menschliche Danpur ist mit seiner schwangeren Frau und einem Kind im Wald. Als er alleine abends von einer Sagoernte zurückkehrt, ruft ihm der Geist vom Baum herunter zu. Er solle mit seiner Frau und dem Kind noch in der Nacht ins Dorf zurückkehren. Er nimmt die Warnung aber nicht ernst. So kommt der Geist Danpur in der Nacht zu der Familie und verspeist die Frau das Kind und zuletzt den irdischen Danpur. Der Sohn der Schwester des irdischen Danpur begibt sich auf die Suche nach der Familie seines Onkels. Er findet aber bloß das leere Haus voll mit alten Kostbarkeiten. Möglicherweise haben die Geister diese zurückgelassen.

Quelle: Yakobus Fasiya aus Simsagar, 1996 (Baudhuin o.J. (ca. 1997c): 27-30)

Myth26: Berap hat solche Angst vor Geistern, dass er die Nacht in einer Matte eingewickelt verbringt. Ein Geist schnürt ihn ein, entführt ihn und legt ihn in den Sand. Er kann sich befreien und in der Morgendämmerung den Gagar-Baum besteigen. Von oben, von der Baumkrone aus gelingt es ihm die Geister töten. Die

Körper der toten Geister bleiben unter dem Baum liegen. Die Dorfbewohner bringen die Schädel der erlegten Geister in das Dorf und feiern ein Kopfjagdfest.

Quelle: Soter Saam aus Yipawer, 1995 (Baudhuin o.J. (ca. 1995): 37-40)

Myth27: In einer mythischen Erzählung, auf der eines der wichtigsten Feste der Asmat basiert, spielt ein Baum eine entscheidende Rolle. Er lenkt den Blick des Hörers eindeutig auf andere Lebenssphären als die alltägliche Welt, in der wir leben. Bis, eine attraktive Frau ist auf der Flucht vor ihrem Mann, der sie in einem Haus eingeschlossen hatte und unter Hunger und Verwahrlosung leiden ließ. Ihre Schwester kann sie befreien und Bis[30] findet einen Mann, der sie aufnimmt, für sie sorgt und ihr Schutz gibt. Der Baum auf dem er seine Hütte besitzt wird als Yewer- oder Jewer-Baum (Baudhuin o.J. (ca. 1996): 69) bezeichnet. Er wird als großer Baum beschrieben, dessen Stamm für die Herstellung eines Einbaumes geeignet ist (Baudhuin o.J. (ca. 1996): 122). Zwei Hinweise deuten darauf hin, dass sie mit dem Einzug in dieses Baumhaus die alltägliche Welt verlassen hat. Ihrem ehemaligen Mann gelingt es sie ausfindig zu machen. Er steht am Fuß des Baumes und sieht sie hoch oben. Sie schmückt sich mit einem Kopfschmuck aus Kuskus-Fell. Federn eines weißen Kakadus steckt sie sich seitlich auf den Kopf und Kasuar-Federn auf ihre Hüften. Sie färbt sich ihre Augenlider mit Holzkohle. „Bis looked like someone who had come down from the sky“ (Baudhuin o.J. (ca. 1996): 72). Ein weiteres Detail deutet auf eine Sphäre hin in der sich Bis aufhält und die abgesetzt ist von unserer irdischen Lebenswelt. Es handelt sich dabei um das Verhalten ihres ehemaligen Mannes im weiteren Verlauf der Erzählung. Er wird beschrieben als würde er um eine Verstorbene trauern. Er wälzt sich im Schlamm (Baudhuin 1996: 73). Das ist ein traditioneller ritueller Ausdruck von Schmerz anlässlich des Todes eines Verwandten. Klagen und Trauer führen dann zum Tod des Mannes. Dieser wird im Mythos derart beschrieben, dass sein Unterkiefer im Klagegeschrei abfällt und er daraufhin bestattet wird (Baudhuin o.J. (ca. 1996): 76).

Quelle: Yosep Sondowpit aus Ewer, 1996 (Baudhuin o.J. (ca. 1996): 56-90)

Myth28: Die schöne Bis wurde von ihrem Mann Dayiw in ein Haus eingesperrt. Dort musste sie hungern und in ihren eigenen Exkrementen vegetieren. Ihre Schwester

[30] Der Ablauf eines *Bis*-Festes wird detailliert im abschließenden Teil der mythischen Erzählung wiedergegeben. Das Fest gehört zu den Vorbereitungen auf einen Krieg. Zwei Bäume werden gefällt, nachdem sie Namen erhalten haben. Es handelt sich um die Namen, von Menschen, welche die Benennenden getötet hatten (Baudhuin o.J. (ca. 1996): 82). Scheingefechte, welche die Frauen gegen ihre mit den Bäumen zurückkehrenden Männer ausfechten, werden genauso geschildert, wie die Benennung der in die Baumstämme geschnitzten Figuren mit den Namen bestimmter verstorbener Verwandter (Baudhuin o.J. (ca. 1996): 87).

Tewerawut befreit sie und will sie zu Pupuripit bringen, der sie liebt. Auf dem Weg durch den Wald zu diesem begegnen sie dessen Mutter Piawut als großen Kasuar. Diese zeigt ihnen den Weg zu ihrem Sohn in einem Haus hoch in einem Jewer-Baum. In einem anderen Text, nämlich einem Lied über Bis, das zu Trommelbegleitung gesungen wurde, wird behauptet, dass Bis von einem Kasuar geboren worden war. Es ist der Vogel, der sie dann auch zu Pupurpit führt (Baudhuin o.J. (ca. 1997b): 171).

Quelle: Yosep Sondowpit aus Ewer, 1996 (Baudhuin o.J. (ca. 1997b): 3-41)

Myth29: Der Bereich der Oberwelt findet in Liedtexten, die dem Mythos der Bis gewidmet sind und die ohne Trommelbegleitung gesungen werden, Erwähnung. So wird in einem wiederholten Satz von einer Explosion im Himmel gesungen. Sie wird erklärt mit dem Fällen eines Baumes durch einen männlichen Geist, der über dem Himmel lebt. In einer Anmerkung wird angegeben, dass dieser nur den alten Sängern bekannt ist. Es handelt sich um eine geheime Liedstrophe (Baudhuin o.J. (ca. 1997b): 113-115).

Quelle: Paulinus Amenpit, Yosephat Awornamnen, Yohanis Yirmboworpit und Ponsianus Pumat aus Ewer (Baudhuin o.J. (ca. 1997b): 42-125)

3.2.4.2.5. Nacht in Mythen

Die Nacht erscheint immer wieder als die Tageszeit, in der Grenzbereiche zwischen der Welt, in der wir leben und Bereichen der Geister durchlässig sind. So ist in der Nacht ein Übergang von einer Oberwelt in unsere Lebenswelt möglich (Myth22, Myth21, Myth24). Uns Menschen nicht gutgesinnte Geister können in der Nacht ihr Unwesen treiben. Schilderungen darüber werden in den Mythen, die in der hier zugrunde liegenden Sammlung enthalten sind, immer wieder entfaltet. Die Oberwelt wird dabei als ein Rückzugsgebiet beschrieben, das Schutz gibt aber auch Furcht vor den Geistern vertreibt oder auch stark gegen sie macht.

Die nächtliche Dunkelheit kann als gleichnishaftes Attribut auch auf eine liminale Exponiertheit hinweisen. So kommentiert Eliade die Finsternis, der ein Initiand beispielsweise in einer eigens für seine Vorbereitung errichteten Hütte ausgesetzt ist. Sie steht in Analogie zu dem pränatalen Stadium eines Menschen, das von der Lichtlosigkeit im Mutterleib gekennzeichnet ist. Außerdem wird in vielen Kulturen die Zeit vor der Schöpfung als eine Zeit der Nacht, der Finsternis gedacht (Eliade 1988: 83). Die Nacht kann somit als Chiffre für eine Neugeburt, einen neuen Beginn gesehen werden.

Myth30: Vuwap muss jede Nacht in einer Schlafmatte eingerollt verbringen. Er hat Angst vor Geistern. Ein Geist will ihn fangen und schnürt ihn in einer Nacht in seiner Matte ein. Er entführt ihn aus dem Männerhaus, in dem Vuwap schläft. Es gelingt ihm die Schnüre mit einer Muschel, die er immer bei sich hat, aufzuschneiden und er klettert auf einen Gelagar-Baum. Der Geist entdeckt ihn, holt andere Geister und sie versuchen ihn im Baum zu töten. Es gelingt ihm einen Geist nach dem anderen von der Baumkrone zu besiegen und zu töten. Er hat jetzt keine Angst mehr vor Geistern.

Quelle: Yerry Demaka aus Komor, 1995 (Baudhuin o.J. (ca. 1995): 177-181)

Myth31: Ein Mann isst in der Nacht Sago und Sagomaden. Nach der Mahlzeit legt er sich schlafen. Er wird von Geistern aus dem Schlaf geweckt. Er muss die Geister, die Angst vor ihm haben, verjagen. Ein zweites Mal, wieder in der Nacht, wiederholt sich das Geschehen. Er nimmt ein Stück Holz und verjagt die Geister. Schließlich versteckt er sich für den Rest der Nacht in den Dachsparren in einer Reuse. Die bösen Geister finden ihn nicht mehr. Eine Hand entdeckt ihn und leitet die entscheidende Wende in der Geschichte ein. Sie verrät den Geistern das Versteck. Seine Angst vor den Geistern ist aber besiegt. Er springt hinunter und verjagt die Geister, sodass sie sich jetzt fürchten und verschwinden.

Quelle: Igasius Yupis aus Agats 1995 (Baudhuin o.J. (ca. 1995): 4-6)

Myth32: Der kleine Biwirpit bittet aus Angst vor Geistern seine Geschwister, ihn in der Nacht in eine Matte einzurollen. Sie sollen ihn dann zum Schlafen in ihre Mitte nehmen. Trotzdem wird er von einem Geist zum Sandstrand entführt. Es gelingt ihm allerdings zu fliehen. Daraufhin verfolgt ihn der Geist, muss allerdings unverrichteter Dinge bei Anbruch des Tages umkehren. „…the sun began to rise. Then, all of a sudden, that big ghost turned around and went back empty handed." (Baudhuin o.J. (ca. 1996): 93).

Quelle: Bonifasius Firkoman u. Cayus Capu aus Agats, 1995 (Baudhuin o.J. (ca. 1996): 90-93)

3.2.4.2.6. Mythen - Zusammenfassung

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die Zusammenstellung einer breiten Palette an mythischen Erzählungen der Asmat und auch der Auyu, vage Umrisse von Vorstellungen,

die durch einzelne Motive des Saunat-Liedes zum Vorschein kamen, als klar konturierte Ideen erkennen lassen. Angerissene Andeutungen von solchen Vorstellungen, die obendrein durch eine oft fragwürdige Übersetzung zweifelhaft blieben, stehen jetzt in einem Kontext von Artikulationen der selben Ideen und sind dadurch zuordenbar und eindeutiger interpretierbar. Das betrifft beispielsweise Konzepte einer Unter- und einer Oberwelt, wie noch zu erläutern sein wird.

Außerdem ist die Zusammenstellung in der Lage die Grundthese der vorliegenden Arbeit zu bestätigen. Grenzen, die wir zwischen einer immanenten und einer transzendenten Welt erwarten würden, sind absolut keine zu orten. Sie würden in einer Andersartigkeit der Geister selbst, aber auch der Umgebung, in der diese existieren, ihren Ausdruck finden. Von einer Erwähnung solcher kontrastierender Eigenheiten ist in den Mythen der Asmat nicht einmal eine Spur zu entdecken. Die Geister selbst unterscheiden sich überhaupt nicht von Menschen, sodass es schlussendlich überhaupt fraglich erscheint zwischen Geister und Menschen in Tiergestalt differenzieren zu können. Geister sind genauso hilfreich aber auch gewalttätig, rachsüchtig und blutrünstig, wie Menschen. Sexuelle Begehrlichkeiten zeichnen sie aus und werden beschrieben. Behausungen genauso wie die natürliche Umgebung, die sie bewohnen, unterscheiden sich nicht von denen der Menschen.

Es werden auch keine außergewöhnlichen Bewusstseinszustände bei Menschen erwähnt, die als Voraussetzung für die Begegnung mit Geistern betrachtet werden könnten. Demnach kann man die Aufenthalts- und Betätigungssphären von Geistern nicht außerhalb der alltäglichen Lebenswelt, in der wir Menschen leben, ansetzen.

Ein Hinweis soll aber nicht unerwähnt bleiben, der die getroffene Aussage relativieren könnte. Die oftmalige Erwähnung der Nacht als Tageszeit, in der Geister aktiv sind und erfahrbar werden, könnte schon eine Grenze markieren, die Geister außerhalb unserer alltäglichen Lebenserfahrung positioniert. Andererseits wird auch hier wiederholt von einer Begegnung im Bewusstseinszustand des Traumes abstrahiert. Ein anschauliches Beispiel stellt die Geschichte des jungen Vuwap dar. In seiner Schlafmatte eingerollt wird er von den Geistern im Schlaf entführt (Myth30). Er bekommt davon nichts mit. Erst als ihm kalt wird, fragt er „wo bin ich“. Er hat also offensichtlich die Entführung verschlafen, und jetzt im Sand liegend wach geworden, muss er sich erst orientieren. Der Geist hat sich entfernt, um einen Speer zu holen. Es kommt in der Folge zu einer Flucht von Vuwap und einer gewalttätigen Konfrontation, bei der es Vuwap gelingt, die Geister zu besiegen (Baudhuin o.J. (ca. 1995): 179f). Ähnlich wird in der Erzählung über Biwirpit (Myth32) klar zwischen Schlaf- und Wachzustand der einzelnen handelnden Personen unterschieden. So ist der ältere Bruder, weil

er als einziger nicht schläfrig ist, wach und Zeuge der Entführung seines kleinen Bruders Biwirpit. Der Geist verschleppt diesen weit weg zum Meeresstrand. Erst als der Geist sich entfernt hat, so wird beschrieben, öffnet der kleine Biwirpit seine Augen in der Schlafmatte. Auch er beginnt sich jetzt erst zu orientieren und fragt sich, wo der Platz ist, an dem er schläft. Er steht auf, geht zurück zu dem Ort, an dem seine Brüder schlafen und legt sich in ihrer Nähe wieder schlafen (Baudhuin o.J. (ca. 1996): 91f). Auffallend deutlich finden in der Erzählung über Fisik der schlafende und der wache Zustand der beteiligten Personen Erwähnung (Myth21). Nach einem Tanz im *Yeu* legen sich die jungen Männer schlafen. Fisik holt ein Bündel Sago und trommelt mit einem Stock auf die Wand des *Yeu*. Die Männer, die schlafen, wachen nicht auf. Nach seinem Ausflug in die Oberwelt, so wird ausdrücklich beschrieben, kurz vor Tagesanbruch, kehrt er wieder ins *Yeu* zurück. Anschließend geht er schlafen. Die Exkursion hinauf in die Oberwelt unternimmt er wach, bevor er sich ins Männerhaus schlafen legte (Baudhuin o.J. (ca. 1997c): 52f).

Ein letztes Argument, das die Nacht aus dem Bereich außeralltäglicher Bewusstseinszustände lösen würde, soll noch abschließend beigefügt werden. Die späte Nacht vor dem Anbruch des Tages war für die Asmat die Tageszeit, in der Überraschungsangriffe stattfanden. So besteht in der Praxis des Krieges eine Analogie zu den Aktivitäten der Geister. Motive der Konfrontation zwischen Mensch und Geist in den oben nacherzählten Mythen erinnern auch in anderen Schilderungsdetails an kriegerische Begegnungen.

Die Schilderungen einer Unter- und einer Oberwelt, wurden bereits angesprochen. Die mythischen Beschreibungen dieser Bereiche stellen einen wesentlichen Beitrag dar, der eine Rekonstruktion von Ideen und Vorstellungen der Asmat, die mit diesen Lebensregionen verbunden sind, ermöglicht. Die Oberwelt wird mit Stärke, die Unterwelt hingegen mit moralischer Abgründigkeit und Schwäche in Verbindung gebracht. In beiden Feldern kann festgestellt werden, dass sich das Erscheinungsbild ihrer Umwelt nicht von dem unserer Lebenswelt unterscheidet. Wälder und Männerhäuser bestimmen hier genauso wie dort die Umgebung, in der sich Leben entfalten kann. Vordergründig geortete Grenzen lösen dort in einer Durchlässigkeit auf, wo die Grenzbereiche in der Handlung einer Erzählung anvisiert werden.

In den mythischen Erzählungen wird auch der integrative Faktor des Musters sichtbar, der die Weltsicht der Asmat mitbestimmt. Was bereits im Saunat-Mythos aufgezeigt werden konnte, ist auch in einem weiteren Bereich der Mythologie dieser Ethnie nachweisbar.

3.2.5. Musikalische Ebene

Bittet man einen Asmat in einer Umgebung, in der Trommeln vorhanden sind, um die Schilderung einer mythischen Erzählung sind es zwei Dinge, die in der Regel wie automatisch geschehen. Ein *Yeu* (oder *Yai*) wäre übrigens der gängigste Ort an dem man das beobachten könnte. Erstens wird nach den Trommeln gegriffen. Sie sind ein Bestandteil des Vortrages von mythischen Erzählungen. Zweitens bleibt er nicht allein. Er lädt andere anwesende Männer ein, sich ihm anzuschließen und am Vortrag zu beteiligen. Weitere kommen, angezogen von den Trommelklängen, greifen ebenfalls nach einer Trommel und schließen sich der Vorführung an.

Die Art und Weise der Darstellung scheint mit dem Inhaltlichen, das in den Erzählungen vermittelt wird, in einem Zusammenhang zu stehen. Die textliche Durchleuchtung der mythischen Geschichte wurde ja ausführlich behandelt. Der musikalische oder besser rhythmische Kontext, in dem sie vorgetragen werden, sollte aber auch noch belichtet werden. Die Bedeutung, die diesem in einer Präsentation der Asmat von den Vortragenden zugemessen wird, lädt jedenfalls dazu ein. Dabei sollen zwei Ebenen beleuchtet werden, erstens die Trommel der Asmat und ihre kosmologische Wertigkeit, aber zweitens auch der gemeinschaftliche Zusammenhang, in dem die Trommel als rhythmisches Musikinstrument eingesetzt wird. Beide Aspekte können zu Bedeutungen, die im Inhaltlichen der Mythen vermittelt werden, in Bezug stehen.

3.2.5.1. Trommel

Die traditionelle Trommel der Asmat wird auch als Sanduhrtrommel oder „hour glas drum“ im Englischen bezeichnet. Das liegt an ihrer charakteristischen Form. Sie besteht aus einem symmetrisch geschnitzten Trommelkörper mit einem Haltegriff. Als Material wird ein Holzstammstück[31] mit einem weichen Kernholz verwendet (Kunst 1967: 168). Der Trommelkörper besteht aus einem schmalen und zylindrischen Mittelteil. Gegen die beiden Enden vergrößert sich der Durchmesser zunehmend. Nachdem das Stammstück in Wasser aufgeweicht wurde, wird es mit einem Grabstock der Länge nach durchbohrt. Mit Feuer wird in einem weiteren Arbeitsgang das Loch von beiden Seiten her erweitert (Eyde 1967: 54).

[31] Mit Kawin gibt Eyde den Namen des Baumes an, dessen Holz für die Erzeugung des Trommelkörpers verwendet wird (Eyde 1967: 54).

Was die Größe und Länge einer Trommel angeht, so können diese in der Region des Fayit-Flusses variieren. Es werden drei Größen unterschieden. So wird die große Trommel mit einer ungefähren Länge von 130cm geschnitzt. Hingegen misst die Mittelgroße etwa 90cm, während die kleine auf etwa 60cm. kommt[32] (de Antoni 2007b: 17.7).

Der Griff wird an den Mittelteil anschließend in einer rechteckigen Form aus dem Holz geschnitzt (Kunst 1967: 167). Ein Ende des Trommelzylinders wird mit der Haut eines Leguans oder eines Warans bespannt. Befestigt wird die Haut mit einem geflochtenen Rattanring, heute immer mehr mit einer Nylonschnur, nachdem sie mit menschlichem Blut an das Holz geklebt wurde.

Bei den Marind Anim wird für die Herstellung des Klebstoffes dem Blut Kalk und Urin zugesetzt. Diese Kombination soll eine starke Wirkung auf Frauen haben (Kunst 1967: 169). Damit wird offensichtlich, dass sogar den Herstellungstechniken einer Trommel eine übertragene Bedeutung zukommt. Bei den Asmat wird hingegen bloß Blut als Bestandteil angegeben. Eyde hebt die Heiligkeit von Blut für die Asmat hervor (Eyde 1967: 55).

Mit geschnitzten Motiven reich geschmückt präsentieren sich in bemerkenswerter Weise die Trommeln in der Asmat Region der Kaweinag-Sprachgruppe. Es sind Symbole, die den Trommelkörper zieren, die zu den Kopfjägersymbolen mit hohem Prestigewert gehören. So findet man auf Trommeln dieses Teiles von Asmat den Nashornvogel, den schwarzen Königskakadu oder auch die Gottesanbeterin mit einem menschlichen Kopf (Gerbrands 1967a: 27).

Auf die Haut, die als Bespannung dient, werden Klümpchen von Bienenwachs oder Baumharz gedrückt. Sie dienen dem Stimmen der Trommel. Sie werden, nachdem die Trommelbespannung vor dem Betätigen an einer Feuerstelle erwärmt und damit in Spannung gebracht wurde, verschoben und versetzt, bis die Trommel den gewünschten Klang produziert (de Antoni 2007b: 17.7.). Um ungewollte verzerrte Vibrationen zu vermeiden, muss die Trommel auf diese Art und Weise immer wieder durch Erwärmen der Bespannung gestimmt werden. Gerbrands geht von 20-30 Minuten Intervallen aus (Gerbrands 1967a: 27).

Getrommelt wird mit geöffneten Fingern auf die Trommelbespannung. Unterschiedliche Klangeffekte werden durch das Trommeln auf verschiedene Felder der Bespannung

[32] Unterschiedlichen Benennungen für die verschiedenen Trommelgrößen wurden mir gegenüber angegeben. So wurde die große Trommel einmal als *Jirawa Imi* (Männer im *Yai* von Waras) bezeichnet, wobei *Imi* der Asmat Begriff für die Trommel ist. Dann wurde sie wieder als *Imi Ipatofoa* oder *Ipatu* (Mateus Akin) benannt. Auch Arke, *Ketua Adat* im Basim bezeichnete sie als *Jipatu*. Die Mittelgroße wurde mit *Fan(e)pe Imi* (*Yai* Waras) benannt, von Mateus Akin und Arke mit *(J)ipatu Nim(s)e*. In Klammer sind von den Informanten unklar oder unterschiedlich gesprochene Konsonanten angegeben. Die kleine wurde hingegen als *Ikam Imi* (*Yai* Waras) oder auch als *Fua* bezeichnet (Mateus Akin und Arke)(de Antoni 2007b: 17.7; 24.7.; 28.7.; 2.8.).

herbeigeführt. So kann entweder die Mitte oder ein Randbereich geschlagen werden (Eyde 1967: 55).

Nicht unerwähnt soll die Hörbarkeit der Trommelrhythmen über weite Entfernungen bleiben. Ich erinnere mich an nächtliche Trommelvorführungen, die ich leicht etwa 2km weit stromaufwärts in meinem Quartier in Basim vernehmen konnte. Die leichte Bauweise der Wohnhütten der Asmat lässt in einer solchen dörflichen Siedlung keinen Ort mehr zurück, an dem das Trommeln aus dem Männerhaus nicht vernehmbar wäre. Sie waren im ganzen Dorf hörbar und stellten so für mich eine Versuchung dar, in der Nacht aufzustehen und das am Flussufer gelegene *Yai* aufzusuchen.

Konrad beschreibt sehr detailliert im Zusammenhang mit der Beschreibung des *Je Ti* Festes eine Gleichzeitigkeit, in die Trommelrhythmen nicht nur die unmittelbare dörfliche Umgebung versetzen können. So wird schon vor Beginn der zum Fest gehörenden Rituale jeder im Dorf durch das zeichenhafte Betätigen der Trommeln von dem Beschluss in Kenntnis gesetzt, ein bestimmtes Fest zu feiern. Dieser Informationsvorgang sprengt aber die akustischen Grenzen der Siedlung. Konrads machen darauf aufmerksam, wie Nachbarsiedlungen häufig gleichzeitig ihre Feste ansetzen. Die Feste stehen in einem Bezug zu einem „Gleichgewicht“, einer „Harmonie“, die verschiedene Dörfer mit einbezieht. Diese macht eine Involvierung auch von Nachbardörfern in festliche Aktivitäten notwendig.

Weit reichende Bereiche des gemeinschaftlichen Lebens sind in der Vorbereitung für ein Fest eingebunden. Zu diesen gehören das Fällen von bestimmten Bäumen, das Sammeln von Nahrung, von Materialien, die für die Herstellung von Ritualgegenständen gebraucht werden und natürlich die Produktion dieser. Schmuck und Dekorationsobjekte werden erneuert oder neu angefertigt. Der komplexe Aufbau verschiedenster Phasen eines Festes, das unter Umständen Monate dauern kann, macht eine Form von Kommunikation zwischen momentanen Ereignisorten des Festes und den beteiligten und momentan nicht beteiligten Gemeinschaftsangehörigen notwendig. Immerhin ist die gesamte Dorfgemeinschaft ein tragender Teil des Festes. (Konrad 1995c: 108).

Die Synchronisierung des Dorfes sowie der Nachbarschaft, die für aufwendige Vorbereitungen eines Festes notwendig sind, wird mit Hilfe der Information durch rhythmische Codes ermöglicht, die durch Schlagen von Trommeln in hörbare Schwingungen transformiert werden. Aber auch die zeitliche Gleichschaltung mit den Bereichen der Geister, der Verstorbenen und der Ahnen muss durch Trommelrhythmen herbeigeführt werden.

3.2.5.2. Rhythmus

Auch wenn ich kaum unterschiedliche Rhythmen bei den Vorträgen von Gesängen und Mythen feststellen konnte, und eigentlich den Eindruck mitbekam, es handle sich stets um den gleichen schnellen Rhythmus, unterscheiden die Asmat zumindest zwei verschiedene Rhythmen. Zwei Kriterien, nach denen unterschiedliche Rhythmen, die für Asmat der Kaweinag Sprachgruppe maßgebend sind, voneinander differenziert werden, konnten in Befragungen ausfindig gemacht werden.

Das vordringliche Unterscheidungsmerkmal ist die Körperhaltung, die beim Vortrag von den Trommlern eingenommen wird. Es wird unterschieden zwischen einem Rhythmus der in stehender Haltung von der Trommlergruppe vorgetragen wird und einem, bei dem sie eine auf dem Boden sitzende Körperstellung einnehmen. Die lokalen Bezeichnungen für die beiden Rhythmen sind: *Dusa* für die stehend und *Jamera* für die sitzend präsentierte rhythmische Begleitung (de Antoni 2007b: 2.8. und 3.8.). Die zum Gesang trommelnde Männergruppe sitzt oder steht dabei stets in einer kreisförmigen Anordnung, wobei die Teilnehmer zueinander gerichtet sind. Für die Wahl eines der beiden Rhythmen, spielt auch die Tageszeit eine Rolle. So wird am Morgen aber auch untertags der *Jamera* Rhythmus gewählt, während der *Dusa* der Nacht zugeordnet ist (de Antoni 2007b: 4.8.).

Ein weiteres Unterscheidungskriterium des Rhythmus ist in der Schnelligkeit seines Taktes zu sehen. *Dusa* ist dabei der schnellere Rhythmus (de Antoni 2007b: 4.8.).

Die Asmat kennen auch eine Gesangsform, die nicht von Trommeln begleitet wird. Als *Imate* wird sie bezeichnet und wird am Boden sitzend präsentiert (de Antoni 2007b: 4.8.).

Die Beziehung zwischen der thematisch inhaltlichen Dimension eines Liedes und dem Rhythmus, mit dem es vorgetragen wird, betreffend, erwies sich eine Auskunft, die mir Arke gab, als aufschlussreich. Er kategorisierte die Lieder nach verschiedenen thematischen Gruppen. So unterschied er Lieder zum Thema Kopfjagd (*Dauwisoa*) von Sagomadenliedern (*Doson*) (de Antoni 2007b: 2.8.). Liedern zum Thema „Sago“ wies bereits Lukas aus Biopis einen schnelleren Rhythmus zu (de Antoni 2007b: 28.7.).

Der jeweilig zugewiesenen Rhythmuskategorie ist also auch eine Bedeutung vermittelnde Funktion zuzusprechen. Sie steht in einem Verhältnis zu dem Thema, das auf der sprachlich textlichen Ebene des Liedes artikuliert wird. Exemplarisch soll das noch am Beispiel des Saunat-Liedes, das ja bereits ausführlich inhaltlich erörtert und analysiert wurde, dargestellt werden.

3.2.5.3. Rhythmik des Saunat-Liedes

Das Saunat-Lied wurde stehend gesungen und getrommelt. Es ist daher davon auszugehen, dass es sich bei dessen musikalischer Begleitung um einen *Dusa*-Rhythmus handelt. Um die Rhythmusstruktur der Liedbegleitung näher analysieren zu können, wurde elektronisch ein Sonogramm von einer Liedstrophe erstellt. Willkürlich wurde dabei die 5. Strophe des Liedes für diesen Zweck ausgewählt. Dieses Sonogramms stellte die Grundlage für die Erstellung einer tabellarischen Zusammenstellung der Intervalle zwischen den Trommelschlägen dar.

In der Tabelle wurden die 239 Trommelschläge dieser Strophe durchnummeriert und dann in der Spalte „Abstand“ mit den Sekundenbruchteilen beschrieben, mit denen sie dem vorhergehenden Trommelschlag folgten. Diese zeitlichen Angaben von Intervallen wurden in der letzten Spalte abgleichend gerundet. Durch die Länge des Schlagimpulses selbst kam es in der Messung zu marginalen Unschärfen der Messung, die sich allerdings dann in der Summe wieder ausglichen. Das heißt eine eventuell unscharf abgelesene Messung korrigierte sich in der Messung des folgenden Taktes durch eine inverse Unschärfe.

In einer letzten Spalte wurden die Zeitabstände gegeneinander abgeglichen. Im Sonogramm ersichtlich gewordenen Verdopplungen der Trommelschläge, die dadurch entstanden, dass alle für die Vorführung betätigten Trommeln nicht synchron geschlagen worden waren, wurden in der Spalte „Abstand“ durch ein „d“ zwischen dem gemessenen und dem gerundeten Trommelschlagsabstand gekennzeichnet.

In zwei Diagrammen wurden die Intervalle der Trommelschläge graphisch veranschaulicht werden. Die Höhe der einem Trommelschlag zuzuteilenden Säule zeigt den Zeitabstand an mit dem dieser Trommelschlag auf den vorhergehenden folgte. An Hand der Diagrammskala ist dieser Zeitabstand in Sekundenbruchteilen abzulesen.

Ein erstes Diagramm zeigt die 239 Trommelschläge der Strophe mit ihren Intervalllängen. In einer zweiten Version des Diagramms wurden dann Werte herangezogen, die gerundet und untereinander abgeglichen wurden, um eine Taktstruktur des Liedes anschaulicher darzustellen.

Aus der graphisch dargestellten Rhythmusstruktur des Saunat-Liedes lassen sich einige Schlüsse ziehen. Prof. August Schmidhofer[33] hat dankenswerterweise nach dem Anhören der Audioaufnahme mit mir die Ergebnisse des Sonogramms durchdiskutiert. Aus dieser Besprechung ist folgender analytische Kommentar entstanden.

[33] Ass. Prof. Mag. Dr. August Schmidhofer ist Professor auf dem musikwissenschaftlichen Institut der Universität Wien.

Schlag:	Sek.:	Abstand:		Schlag:	Sek.:	Abstand:		Schlag:	Sek.:	Abstand:	
1	0,08			81	23,22	0,26	0,275	161	45,72	0,28	0,295
2	0,30	0,22	0,22	82	23,48	0,26	0,275	162	46,02	0,30	0,295
3	0,56	0,26	0,24	83	23,72	0,24	0,275	163	46,34	0,32	0,295
4	0,80	0,24	0,26	84	23,98	0,26	0,275	164	46,64	0,30	0,295
5	1,10	0,30	0,3	85	24,24	0,26	0,275	165	46,96	0,32	0,295
6	1,40	0,30	0,3	86	24,50	0,26	0,275	166	47,24	0,28	0,295
7	1,62	0,22	0,24	87	24,76	0,26	0,275	167	47,56	0,32	0,295
8	1,88	0,26	0,24	88	25,04	0,28	0,275	168	47,88	0,32	0,295
9	2,12	0,24	0,24	89	25,32	0,28	0,275	169	48,16	0,28	0,29
10	2,76	0,64	0,64	90	25,58	0,26	0,275	170	48,44	0,28	0,29
11	3,14	0,38	0,39	91	25,86	0,28	0,275	171	48,76	0,32	0,29
12	3,54	0,40	0,39	92	26,16	0,30	0,275	172	49,04	0,28	0,28
13	3,92	0,38	0,39	93	26,44	0,28	0,275	173	49,30	0,26	0,27
14	4,26	0,34	d 0,37	94	26,74	0,30	0,275	174	49,56	0,26	0,26
15	4,64	0,38	0,35	95	27,04	0,30	0,275	175	49,80	0,24	0,25
16	5,00	0,36	d 0,33	96	27,32	0,28	0,275	176	50,02	0,22	0,24
17	5,32	0,32	d 0,31	97	27,58	0,26	0,275	177	50,24	0,22	0,23
18	5,64	0,32	d 0,31	98	27,88	0,30	0,275	178	50,44	0,20	0,22
19	5,92	0,28	d 0,31	99	28,16	0,28	0,275	179	50,66	0,22	0,21
20	6,24	0,32	0,31	100	28,48	0,32	0,275	180	50,86	0,20	0,2
21	6,56	0,32	0,31	101	28,76	0,28	0,275	181	51,06	0,20	0,195
22	6,88	0,32	0,31	102	29,08	0,32	0,275	182	51,26	0,20	0,19
23	7,20	0,32	0,31	103	29,34	0,26	0,275	183	51,46	0,20	0,185
24	7,52	0,32	0,31	104	29,64	0,30	0,275	184	51,64	0,18	0,18
25	7,88	0,36	0,31	105	29,92	0,28	d 0,275	185	51,82	0,18	0,18
26	8,16	0,28	0,31	106	30,18	0,26	0,275	186	52,50	0,68	0,68
27	8,44	0,28	0,31	107	30,46	0,28	0,275	187	52,84	0,34	0,34
28	8,76	0,32	0,31	108	30,74	0,28	d 0,275	188	53,28	0,44	0,385
29	9,04	0,28	0,31	109	31,00	0,26	d 0,275	189	53,60	0,32	0,385
30	9,32	0,28	0,31	110	31,26	0,26	0,275	190	53,96	0,36	0,385
31	9,62	0,30	0,31	111	31,52	0,26	0,275	191	54,36	0,40	0,385
32	9,88	0,26	0,275	112	31,80	0,28	0,275	192	54,72	0,36	0,385
33	10,14	0,26	0,275	113	32,08	0,28	0,275	193	55,12	0,40	0,385
34	10,38	0,24	0,275	114	32,36	0,28	0,275	194	55,48	0,36	0,385
35	10,68	0,30	0,275	115	32,64	0,28	0,275	195	55,88	0,40	0,385
36	10,90	0,22	0,275	116	32,92	0,28	0,275	196	56,24	0,36	0,385
37	11,16	0,26	0,275	117	33,24	0,32	0,275	197	56,64	0,40	0,385
38	11,40	0,24	0,275	118	33,52	0,28	0,275	198	57,04	0,40	0,385
39	11,68	0,28	0,275	119	33,82	0,30	0,275	199	57,42	0,38	0,385
40	11,96	0,28	0,275	120	34,12	0,30	0,275	200	57,82	0,40	0,385
41	12,24	0,28	0,275	121	34,38	0,26	0,275	201	58,22	0,40	0,385
42	12,50	0,26	0,275	122	34,68	0,30	0,275	202	58,62	0,40	0,385
43	12,78	0,28	0,275	123	34,94	0,26	0,275	203	59,00	0,38	0,385
44	13,06	0,28	0,275	124	35,22	0,28	0,275	204	59,38	0,38	0,385
45	13,36	0,30	0,275	125	35,50	0,28	0,275	205	59,74	0,36	0,385
46	13,64	0,28	0,275	126	35,78	0,28	0,275	206	60,12	0,38	0,385
47	13,88	0,24	0,275	127	36,06	0,28	0,27	207	60,48	0,36	0,385
48	14,12	0,24	0,275	128	36,32	0,26	0,26	208	60,88	0,40	0,385
49	14,44	0,32	0,275	129	36,52	0,20	0,25	209	61,26	0,38	0,385
50	14,70	0,26	0,275	130	36,76	0,24	0,24	210	61,68	0,42	0,385
51	14,98	0,28	0,275	131	36,98	0,22	0,23	211	62,08	0,40	0,385
52	15,24	0,26	0,275	132	37,18	0,20	0,22	212	62,44	0,36	0,385
53	15,52	0,28	0,275	133	37,40	0,22	0,21	213	62,82	0,38	0,385
54	15,76	0,24	0,275	134	37,60	0,20	0,2	214	63,20	0,38	0,385
55	16,02	0,26	0,275	135	37,82	0,22	0,19	215	63,60	0,40	0,385
56	16,28	0,26	0,275	136	38,00	0,18	0,18	216	63,96	0,36	0,385
57	16,54	0,26	0,275	137	38,86	0,86	0,86	217	64,34	0,38	0,385
58	16,80	0,26	0,275	138	38,96	0,10	0,1	218	64,74	0,40	0,385
59	17,08	0,28	0,275	139	39,24	0,28	0,28	219	65,14	0,40	0,385
60	17,34	0,26	0,275	140	39,54	0,30	0,3	220	65,54	0,40	0,385
61	17,62	0,28	0,275	141	39,86	0,32	0,32	221	65,90	0,36	0,36
62	17,90	0,28	0,275	142	40,02	0,16	0,16	222	66,20	0,30	0,3
63	18,18	0,28	0,275	143	40,48	0,46	0,46	223	66,48	0,28	0,28
64	18,46	0,28	0,275	144	40,80	0,32	0,295	224	66,74	0,26	0,26
65	18,74	0,28	0,275	145	41,10	0,30	0,295	225	67,00	0,26	0,24
66	19,02	0,28	0,275	146	41,36	0,26	0,295	226	67,24	0,24	0,22
67	19,32	0,30	0,275	147	41,64	0,28	0,295	227	67,44	0,20	0,22
68	19,58	0,26	0,275	148	41,96	0,32	0,295	228	67,70	0,26	0,22
69	19,88	0,30	0,275	149	42,24	0,28	0,295	229	67,90	0,20	0,22
70	20,18	0,30	0,275	150	42,50	0,26	0,295	230	68,12	0,22	0,22
71	20,48	0,30	0,275	151	42,78	0,28	0,295	231	68,34	0,22	0,22
72	20,76	0,28	0,275	152	43,06	0,28	0,295	232	68,54	0,20	0,22
73	21,08	0,32	0,275	153	43,36	0,30	0,295	233	68,76	0,22	0,22
74	21,32	0,24	0,275	154	43,62	0,26	0,295	234	68,96	0,20	0,2
75	21,60	0,28	0,275	155	43,92	0,30	0,295	235	69,14	0,18	0,19
76	21,88	0,28	0,275	156	44,20	0,28	0,295	236	69,30	0,16	d 0,18
77	22,16	0,28	0,275	157	44,52	0,32	0,295	237	69,48	0,18	d 0,17
78	22,44	0,28	0,275	158	44,82	0,30	0,295	238	69,64	0,16	0,16
79	22,70	0,26	0,275	159	45,12	0,30	0,295	239	70,36	0,72	0,72
80	22,96	0,26	0,275	160	45,44	0,32	0,295				

Tabelle 7: Trommelschlagintervalle der 5. Strophe des Saunat-Liedes

Eine metrische Gliederung ist der graphischen Darstellung nicht zu entnehmen. Es ist aber auch aus dem Anhören der Tonaufnahme keine Strukturierung der Strophe durch Betonungen herauszuhören. Die einzelnen Schläge erscheinen eher gleichgewichtig nebeneinander zu stehen.

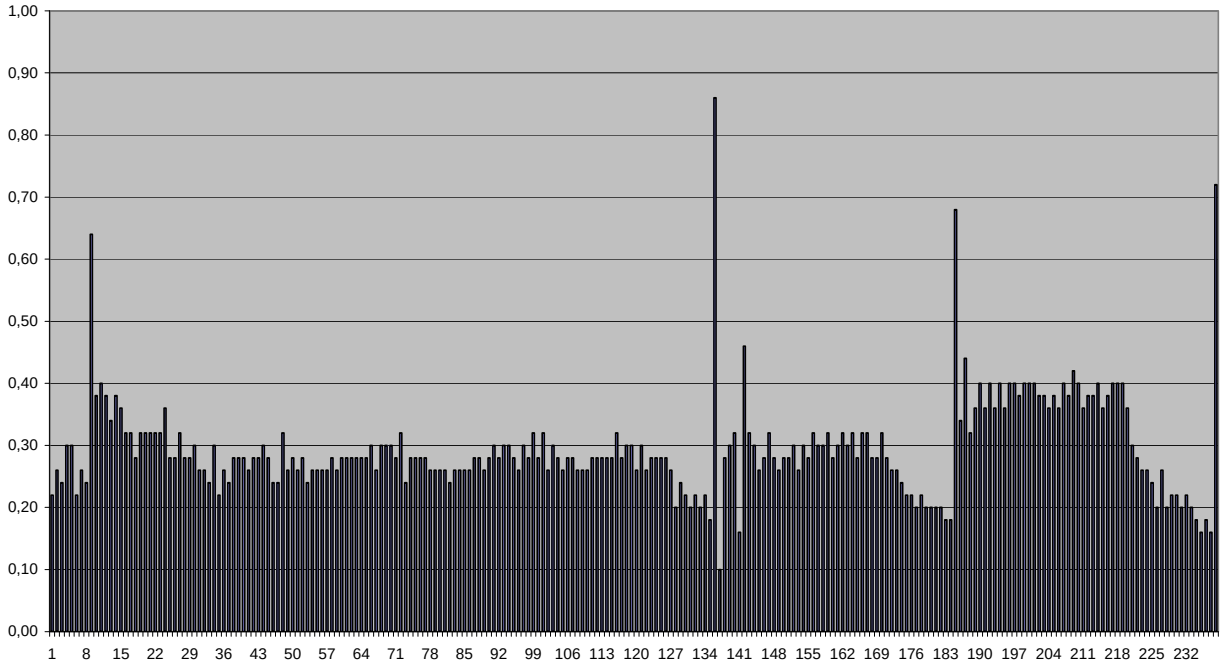

Abb. 3: Diagramm der Trommelschlagintervalle der 5. Strophe des Saunat-Liedes

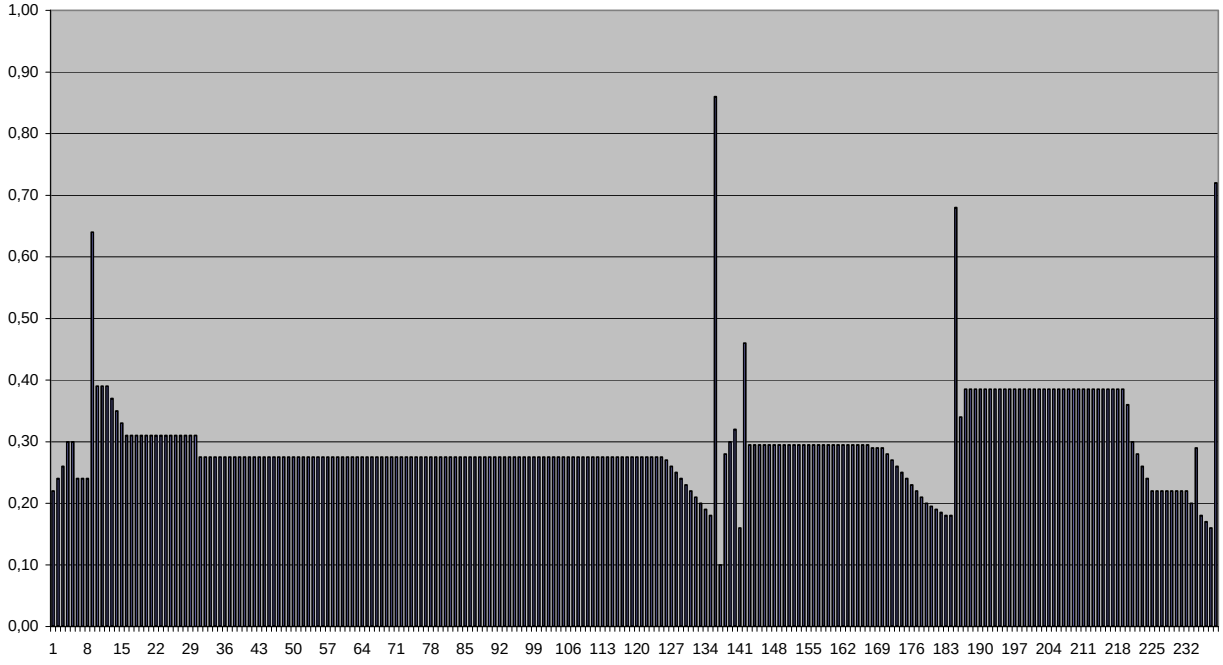

Abb. 4: Diagramm der abgeglichenen Trommelschlagintervalle der 5. Strophe des Saunat-Liedes

Aus dem Diagramm (Abb 4) ist eine Gliederung der Strophe in drei Phrasen zu erkennen. Die jeweils unterschiedliche Länge der Phrasen deutet auf eine Abhängigkeit der einzelnen Phrasen von dem Gesangstext, dem er zugeordnet werden muss. Die Länge des ganzen Textes aber auch der einzelnen wiederholten Satzteile, bestimmen die Länge der ganzen Phrase. Daraus ist eine unselbstständige, begleitende Funktion der Trommel abzuleiten. Der Sprechrhythmus und der Text, dem das Trommeln untergeordnet ist, determiniert die jeweilige Phrasenlänge.

Demgegenüber hat das Schlagen der Trommel auch seinen Impetus auf den Text und dessen Gestaltung. Der gesungene Text des Liedes wird durch den vorgebenden Trommelschlag rhythmisiert.

Die einzelnen Phrasen sind von einer typischen, den musikalischen Charakter des ganzen Liedes bestimmenden, Strukturierung gekennzeichnet. Jede Phrase beginnt nach einem längeren Intervall des Trommelschlages (10: 0,64 Sek.; 137: 0,86 Sek.; 186: 0,68 Sek.). Sie klingt dann mit einer sukzessiven Verkürzung der Trommelschlagintervalle aus. Das heißt der Rhythmus wird am Ende der Phrase schneller.

Die Kürze der Phrasen und deren völlig variable Länge schließen eine tranceinduktive Wirkung des Rhythmus aus. Ein Magneteffekt, der in einer Anpassung von körperlichen Rhythmen an einen durch Trommelschlag hervorgerufenen Rhythmus resultieren würde, und der eine Tranceinduktion zur Folge hätte, würde eine längere Phase eines konstanten Rhythmus erfordern.

Bei meinen, über Jahre hinweg gelegentlich erfolgten, Beobachtungen in Asmat konnte ich nie einen Hinweis auf Trancezustände im Zusammenhang mit Gesängen oder Trommelbegleitung sammeln. Folglich gehe ich davon aus, dass die rhythmische Komponente des Vortrages von Liedern mit mythischem textlichem Inhalt als Artikulation von Vorstellungen zu betrachten ist.

Zusammenfassend kann das Saunat-Lied als ein von Trommelschlag begleiteter Gesang definiert werden, dem keine Trance induzierende Wirkung zukommen soll. Welche Funktion dem Rhythmus zukommen könnte, wenn obige ausgeschlossen werden, darauf weisen die theoretischen Überlegungen Ricoeurs hin. Er nennt nämlich in seiner bereits beschriebenen Darstellung der Vermittlung von Ideen und Vorstellungen in textlichen Artikulationen auch die Begleitung durch Rhythmen (Ricoeur 1988: 58). Vorstellungen können nicht nur in textlichen Formen zum Ausdruck gebracht werden, sondern auch in musikalisch, rhythmischen. So kommt dem Rhythmus nicht nur eine Bewusstseinszustände vermittelnde Funktion zu. Er dient also nicht bloß der Induktion von Dispositionen, wie etwa einer Trance.

Er kann auch als Medium zur Verfügung stehen in das sich Ideen und Vorstellungen artikulieren. So könnte sich auch das hier diskutierte Strukturmuster in Rhythmen konfigurieren.

Noch ein weiterer Bezug der musikalischen Ebene des Saunat-Liedes, der schon im Zusammenhang mit den allgemeinen Funktionen der Trommel angesprochen wurde, lässt sich zu einem Strukturmuster der Asmat herstellen. Zu den Elementen, die mit der Präsentation eines Liedes wie das genannte in Verbindung stehen und eine integrative Funktion erfüllen, ist auch das folgende zu zählen. Trommelschlägen kommt eine die Zeit synchronisierende Funktion zu. Alle im Dorf wohnhaften werden in die festlichen Vollzüge integriert. Siedlungen in der Umgebung des Ortes der Festlichkeit werden durch das Schlagen von Trommeln genauso miteinbezogen, wie Verstorbene und Ahnen.

3.3. Soziale Bereiche

Inwieweit Mythen als Medien betrachtet werden können, die Prinzipien artikulieren, die dann gestaltend auf Formen des sozialen Lebens wirken, wurde bereits erörtert und begründet. Was noch ausständig ist, ist die Betrachtung sozialer Bereiche selbst, um aus diesen die Spuren herauszulesen, die übergeordnete Muster und Prinzipien in ihnen hinterlassen haben. Das gesamte soziale Leben zu beschreiben ist ein Anspruch, dem ich hier nicht einmal annähernd gerecht werden kann. Es sind bloß Beispiele, die ich erwähnen kann, denen allerdings ein für die totale Gesellschaft repräsentativer Charakter zukommt. Deshalb möchte ich aus diesen Beispielen heraus Schlüsse auf einen konzeptuellen Zusammenhang ziehen, der sich in verschiedenen sozialen Bereichsfeldern manifestiert. Der sozialen Ordnung übergeordnete Strukturen sind im Untertitel dieser Arbeit bereits angesprochen.

Verschiedene Phänomene des sozialen Lebens der Asmat sollen in der Folge exemplarisch beschrieben werden. Sie waren mir bereits bei meinen ersten Begegnungen mit der Kultur in einer faszinierenden Weise aufgefallen. Eine ethnozentristische Betrachtungsweise drängte sich auf, also ein Vergleich mit entsprechenden Praktiken aus meinem Kulturraum. Als Fragmente betrachtet, stellten sich diese Erscheinungen einer fremden Kultur zunächst einmal als unverständig ja bisweilen anstößig dar. Diese Sichtweise ließ allerdings bei aller Kritikwürdigkeit, eine entscheidende Frage aufkommen. Es müsste eine Logik geben, die diese sozialen Ordnungsmodalitäten erklärt. Möglicherweise könnte gerade die Beantwortung dieser Frage sich als Beitrag zur Überwindung des Ethnozentrismus, der Ausgangspunkt für

die Stellung der Frage gewesen war, erweisen. Hinter der Exotik der Phänomene manifestiert sich nämlich möglicherweise ein Prinzip, das in einer unterschiedlichen Konfiguration, auch unser soziales Leben bestimmt. In Folge einer gemeinsamen Logik würde sich das Andersartige als etwas Verbindendes entpuppen.

Es könnte für die Konzeption verschiedenster Modalitäten von Regelwerken, die das soziale Leben in unterschiedlichen ethnischen Gruppen prägen, einen zentralen ursächlichen Grund geben. So etwas wie eine Initialzündung für die Suche nach einem verursachenden Prinzip wurde durch derartige Überlegungen, ausgelöst durch Begegnungen mit gesellschaftlichen Phänomenen der Asmat, schon grundgelegt.

Eine Vernetzung war die langläufige, aber doch etwas undifferenziert formulierte, Begründung für miteinander vergleichbare außergewöhnliche Ordnungsmodalitäten in verschiedenen sozialen Bereichen. So stellt schon Kamma die Behauptung einer Verzahnung der drei Aspekte, des religiösen, des sozialen und des ökonomischen, fest (Kamma 1975: 2). Er deckt damit ziemlich genau die Bereiche ab, die ich in der Folge behandeln möchte. Eine über diese sozialen Felder übergeordnete Ursache für die Ausdrucksformen des sozialen Lebens, die offenbar miteinander verwandt waren, erschien mir plausibler als irgendeine Form von Verknüpfung oder Vernetzung. In dem bereits angesprochenen paradigmatischen Strukturmuster, das ich hier beschreiben möchte, scheint mir dieses Symptom erklärbar zu werden.

Das exemplarisch beschriebene Fehlen von scharfen Grenzen des Landes ist ein nicht unwesentlicher Faktor, der eine mentale Struktur bedingt, die in einem analogen Verhältnis zu dieser Landschaft steht. Wie eine vergleichbare Grenzenlosigkeit auch das soziale Denken und Verhalten der Asmat charakterisiert, möchte ich an Hand von Beispielen beschreiben und erklären.

Anhand von fünf Bereichen aus der sozialen Praxis der Asmat möchte ich dieses, das soziale Leben, aber darüber hinaus auch das kollektive Denken, prägende und strukturierende Prinzip nachzeichnen. Die gewählten Bereiche scheinen mir zwar nicht vollständig aber doch relativ umfassend das gesellschaftliche Leben der Asmat abzudecken. Ich habe wohl versucht die wesentlichen Felder des gesellschaftlichen Lebens anzusprechen, sehe aber in dem exemplarischen Auswahlcharakter der gewählten Bereiche den größten Schwachpunkt der hier erarbeiteten These.

Folgende Sphären des sozialen Lebens werde ich beschreiben: Zunächst einmal den Bereich der Position des Individuums in seiner sozialen Umgebung, dann die familiären Partnerbeziehungen sowie die Beziehungen zu Handelspartnern, aber auch den Bereich der

die eigene Siedlung überspannenden, mit kriegerischen Auseinandersetzungen verbundenen, Feindbeziehungen. Schließlich möchte ich das im Glauben an die Verbundenheit mit den Ahnen gekoppelte kosmologische Weltbild der Asmat beschreiben und für die hier vertretene These erörtern. Die Vorfahren haben in den sozialen Konzepten der Asmat einen derart bestimmenden Platz, dass ich sie hier noch dem sozialen Leben zugehörig anfügen möchte. Es wird in dem betreffenden Abschnitt zu begründen sein, inwieweit Vorstellungen von den Ahnen Konzepte des Zusammenlebens determinieren.

Ich werde die ausgewählten sozialen Felder nach dem auf einem paradigmatischen Strukturmuster basierenden Kriterium des Grenzziehens zu bewerten versuchen. Den Maßstab möchte ich an die Strategien anlegen, die in dem jeweiligen Feld angewandt werden, um bestimmte soziale Verhältnisse des Beziehungsgeflechtes zu erlangen. Diese Verhältnisse können nicht nur, sondern sind in der Regel von einer Ungleichheit des Bezuges der beteiligten Partner zu dem Beziehungsverhältnis bestimmt. Entscheidend für das Erreichen einer sozialen Balance kann also nicht die Gleichwertigkeit der Beziehungen sein. Wohl kann sie darin gefunden werden, dass es zu einer Akzeptanz der aktuellen Verhältnisse durch die Mitglieder der Gruppe, in der sie bestehen, kommt. Weil das Akzeptieren so entscheidend ist, müssen auch Taktiken angewandt werden, die das Erreichen einer solchen Akzeptanz ermöglichen. Sie muss den jungen, die in die Gruppe hineinwachsen, genauso vermittelt werden, wie denjenigen, die von außen in die Gruppe aufgenommen werden.

Das Muster, das ein Erreichen solcher allgemein akzeptierter sozialer Verhältnisse ermöglicht, lässt sich auf eine bestimmte Menge, das kann mehr oder weniger sein, an Ausgrenzung oder „othering“ abstrahieren. Dorthin führende Strategien stellen den einzelnen vor die Anforderung sich durch Abgrenzen von anderen zu definieren, oder im anderen Fall Menschen einzubeziehen, beziehungsweise zu integrieren. Sowohl bei der „Integration“ als auch bei der „Desintegration“ handelt es sich um Grundintentionen des sozialen Agierens.

Es soll der Versuch unternommen werden die jeweils erörterten sozialen Bereiche auf ihre Grundtendenz in einem Spannungsfeld zwischen integrativ und desintegrativ zu kategorisieren. Das Feststellen eines Polarisationsfaktors in dem Bereich wird als der Maßstab herhalten, um zu einer Beurteilung zu kommen. Fehlt er offensichtlich, so kann der Bereich als integrativ, ist er hingegen vorherrschend dann als desintegrativ, eingestuft werden. Ist eine klare Zuweisung nicht möglich so wird der Bereich mit „neutral“ bestimmt.

Es handelt sich dabei um eine pauschale undifferenzierte Bestimmung, die nicht berücksichtigt, dass es in jedem bestimmten Bereich auch Teilbereiche gibt, die anders eingeschätzt werden. Das heißt, eine Kategorisierung mit „integrativ“ oder „desintegrativ“

impliziert nicht den Schluss, dass es in diesem Feld nicht auch Phänomene gibt, die anderes einzuordnen wären. Es geht mir darum verschiedener Felder des sozialen Lebens als von Polarisation oder von dessen Mangel determiniert zu definieren.

Eine Undifferenziertheit dieser Kategorisierung ist sicherlich einer der möglichen Kritikpunkte, die einer solchen Bestimmung entgegengesetzt werden könnte. Es werden mit ihr zunächst einmal bloß Teilbereiche eines sozialen Feldes betrachtet und die getroffene Einteilung dann dem ganzen Feld zugeschrieben. Es wird also zu begründen sein, warum dem anvisierten Teilbereich eine für das ganze Feld repräsentative Funktion zukommt.

3.3.1. Position

Eine menschliche Gesellschaft ist natürlich alles andere als ein monolithischer Block. Sie ist in diverse Schichten segmentiert. Die Segmente stehen in einem hierarchischen Verhältnis zueinander. Das einzelne Mitglied der Gesellschaft gehört zumindest einer in der Regel einigen dieser Segmente an, die auch als Klassen bezeichnet werden.

Von einer Segmentierung der Gesellschaft in verschiedene Gruppen geht auch van Gennep aus. Er differenziert diese in Abstammungsgruppen, Altersgruppen, Berufsgruppen und Kultbünde sowie ähnliche Gruppen. Auf Grund der dem Menschen zugehörigen Mobilität wechselt dieser im Laufe seines Lebens gelegentlich in eine neue Gruppe (van Gennep 2005: 13f). Das hat psychologische aber auch soziale Konsequenzen. Persönlich muss er den Wechsel verarbeiten. Aber auch die durch die Veränderung betroffenen Gruppen müssen sich an die neue Situation anpassen. Das betrifft sowohl die Gruppen, denen er bisher angehörte, als auch die, in die er eingetreten ist. Es kommt nicht nur zu Umgewichtungen der Stellung verschiedener Mitglieder in den Gruppen, sondern auch der Bedeutung der ganzen Gruppe in ihrem Verhältnis zu anderen. Psychologische Faktoren wie Eifersucht, etwa die fehlende Bereitschaft errungene prestigehaltige Stellungen aufzugeben, können da eine Rolle spielen. Machtkämpfe oder Sympathieverlagerungen lösen Transformationen in der Gruppe aus. Eine neue Ordnung der Fraktionen kann die Folge sein.

Derartige Prozesse verlangen dem einzelnen Taktiken und Strategien ab, sich selber in der Gesellschaft, beziehungsweise in deren Segmenten, zu positionieren. Er steht mit seinen Vorstellungen und Ideen den Erwartungen der anderen Mitglieder seiner Gesellschaft gegenüber. Es hängt auch von seinen Initiativen ab, ob er den Platz zuerkannt bekommt, der diesen Wünschen entspricht.

Seine persönliche Besonderheiten und auch seine Andersartigkeiten können dazu entdeckt und dann demonstrativ eingesetzt werden. Eine dieser entgegen gesetzte Taktik ist allerdings ebenfalls denkbar. Er kann versuchen durch Anpassung die Abgrenzung von anderen möglichst gering zu halten. Bei beiden Strategien handelt es sich um eine konkrete Art mit dem Faktor „Polarisation" umzugehen und diesen für die persönliche Positionierung anzuwenden. Je nachdem, wie mit diesem Faktor umgegangen wird, lässt sich ein soziales Feld definieren. Anpassung oder Abgrenzung bestimmen das Spannungsfeld in dem sich das jeweilige strategische Verhalten zwischen den extremen Positionen der Integration oder der Desintegration festsetzen lassen. In der Folge soll eine derartige Bestimmung anhand von Erscheinungen versucht werden, die in ausgewählten, zu betrachtenden sozialen Bereichen Positionierungsstrategien veranschaulichen.

Der Name einer Person und die ihm beigefügten Bezeichnungen, wie beispielsweise bei uns Titel, können seine soziale Stellung widerspiegeln. Das Einsetzen von Namen verrät einiges über Positionsstrategien, die eine Gesellschaft anbietet. Das veranlasst mich die Namensgebung und die Verwendung von Namen unter den Asmat näher zu betrachten, um die soziale Positionierung einzelner näher zu beleuchten.

Ich werde dabei insbesondere der Verwendung zweier oppositioneller Namen für handelnde Personen in Mythen, wie beispielsweise dem von mir auf einer Kassettenaufnahme festgehaltenen Lied des „Saunat"[34], erörtern. In dem Saunat-Mythos werden immer wieder die mythischen Helden mit zwei alternativen Namen benannt. Einer der Übersetzer erklärte mir diesen Sachverhalt wiederholt mit der Notwendigkeit einer „Balance", die einen zweiten Namen erfordere[35]. Es handle sich bei dem zweit genannten um den „linken" Namen der dem erstgenannten gegenüberzustellen wäre. Bei Nachfragen gelang es mir aber nicht eine differenziertere Erklärung für eine solche Balance zu erhalten.

[34] Unter Trommelbegleitung vorgetragene Strophen eines Liedes, das Episoden aus dem mythischen Erzählgut des Saunat erzählt, haben Männer aus Nanai am Fayit Fluss vorgetragen. Ich konnte die Dokumentation der Audioaufnahme dieser Präsentation meiner Diplomarbeit zugrunde legen (de Antoni 2007a: 50-55).

[35] Bei der Transkription der festgehaltenen Teile des Saunat-Liedes hatte Lukas, Katechist aus Biopis, vom 22.7.2007 bis zum 26.7.2007 in Basim geholfen. Anschließend übersetzte er den Text ins Indonesische. Dabei machte er auf die Verwendung zweier Namen für eine Person aufmerksam. Er verwies dabei auf folgende jeweils einer Person zukommende zwei Namen: Tayuruwiata und Naminiyoro; Saunat und Sawini; Utua und Saki, Bintutua und Waratutua (de Antoni 2007b: 27.7). Den jeweils als zweiten Namen genannten bezeichnete er als „linken" Namen von der mit dem ersten Namen benannten Person (de Antoni 2007d: 24-29). Als gängige Namensbezeichnung wurde stets der erste genannt. Nicht nur auf Helden des Mythos traf diese Doppelbenennung zu. So besitzt auch der Fayit Fluss mit Jimipi einen Gegennamen (1b:13,14-16; Siehe Seite 215), zwei Vögel, Yumi und Sarai, besitzen die linken Namen Akumi und Kakao (1b:13, 11-13.18f; Siehe Seite 215f), ein Fisch im Meer Dua bekommt ebenfalls den linken Namen Sapuru. Unabhängig von diesen Gesprächen bestätigte mir Petrus, Trommler aus Waras die Existenz einiger dieser doppelten Namen (de Antoni 2007b: 31.7.).

Ein Beleg für eine durch Gegenüberstellung eines Namens durch einen Gegennamen erlangte Balance, kann in der Verwendung von Namen in dem Saunat-Lied gefunden werden. Die präzisere der beiden Transkriptionen, nämlich die 2007 erarbeitete, wurde dazu auf Namensnennungen hin analytisch betrachtet.

Von den insgesamt 29 aufgenommenen Strophen dieses Liedes waren es 24 in denen die beiden Helden Saunat oder Tayuruwiata Erwähnung fanden. In diesen wieder wurde in 21 Strophen neben dem Namen auch der „linke“ Namen der erwähnten Person, also Sawini oder Naminiyoru genannt. Mehr als die Hälfte dieser letzten Strophen, nämlich 11 weisen eine klare formale Strukturierung bezüglich Verwendung beider Namen auf. In diesen Strophen ist der Text zweigeteilt, wobei jede Hälfte in etwa den gleichen Umfang wie die andere einnimmt. In der ersten Hälfte wird ausschließlich der Name beziehungsweise die Namen verwendet, während in der zweiten Hälfte die Personen mit dem oder den „linken“ bezeichnet werden. Eine Ausnahme stellt die 8. Strophe dar. Hier scheint diese Aufteilung umgekehrt auf. Das heißt, im ersten Block wird die Person mit dem „linken“ Namen und in der zweiten Texthälfte dann mit dem Namen angesprochen.

Mit dieser Struktur wurde somit das angestrebte Gleichgewicht formal zum Ausdruck gebracht. In weiteren 5 Strophen ist eine ähnliche Symmetrie, allerdings mit Ausnahmen, ebenfalls vorhanden. Der Gegenname wurde hier in der Hälfte, in der die Person ansonsten mit dem Namen bezeichnet wird, genannt. Die klare Zweiteilung wurde damit nicht konsequent durchgezogen. Die Strophen wurden daher getrennt einer eigenen Kategorie zugeteilt. Eine mögliche Erklärung für die zuletzt beschriebenen Unschärfen wäre allerdings auch in Verwechselungen der Namen bei der Transkription zu finden. Die klare relative Mehrzahl an Strophen mit der symmetrischen formalen Struktur würde eine derartige Begründung plausibel machen.

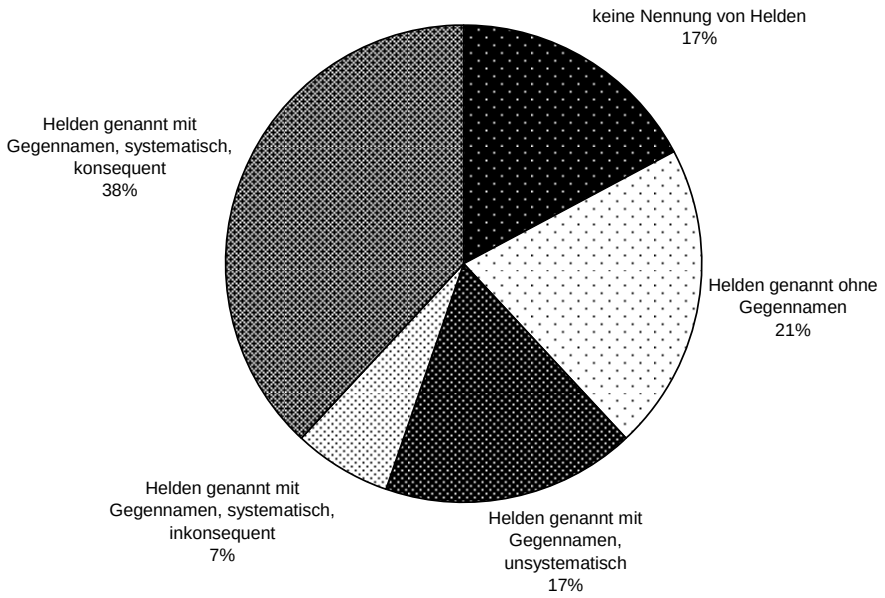

Abb. 5: Diagramm: Strophen kategorisiert nach der Art der Namensnennungen

Strophen, die schwer einzuordnen waren, wurden eher der Gruppe mit den inkonsequenten oder unstrukturierten Liedtexten zugeordnet. Beispielsweise wurden die Namen Saunats in der 21. Strophe von der Orthographie her so geschrieben, dass sie sowohl als Name als auch als „linker“ Name zu klassifizieren wären. In der Transkription wurden die Namen des Helden anstelle von Saunat und Sawini mit Sauwinatu und Sauwini angegeben. Die Strophe weist eine Zweiteilung auf. Trotzdem wurde sie auf Grund der ungewöhnlichen und ungeklärten Rechtschreibung der Gruppe mit inkonsequenter Befolgung der formalen Struktur zugereiht. Obwohl die letzten beiden Silben beider Namen eine Zuordnung dem Namen und dem „linken“ Namen begründen könnten, wurden sie der fraglicheren Gruppe zugewiesen, um keinen Faktor zuzulassen, der die Plausibilität der Kategorisierung in Frage stellen könnte. Die systematische Gesetzmäßigkeit, mit der eine formale Balance hergestellt wurde, soll überzeugend belegt werden.

Unterschiedliche Namen, die bei uns den Zweck der Identifikation und damit der Differenzierung einer Person von der anderen erfüllen sollen, dienen bei den Asmat dem Harmonisieren von Gegensätzlichem. Ein zweiter Name dient bei ihnen nicht der präziseren Abgrenzung von anderen sondern der Integration von so etwas wie einer zweiten Seite, auch wenn diese undefiniert bleibt.

Eine weitere Beobachtung half mir dieses Phänomen einzuordnen. Den Asmat erschien es problemlos zu sein, zwei Namen zu besitzen, einen christlichen Taufnamen und einen traditionellen Asmat-Namen. In Basim, einem Dorf am Fayit-Fluss, konnte ich diese doppelten Namen 2007 recherchieren. Mit ihnen verbunden ist es für den Asmat auch kein Problem, im Sinne eines Parallelismus von Religionen, sonntags regelmäßig in den Gottesdienst zu kommen und trotzdem an der traditionellen Kosmologie festzuhalten und die in ihr wurzelnden Rituale zu feiern. In ihrer Denkstruktur bietet sich das Nebeneinander verschiedener religiöser und kosmologischer Vorstellungsformen an.

In einem europäisch westlichen Verständnis würde auf der Suche nach der einen „wahren" immer die andere ausgeschlossen. Dazu könnte man aus unserer Geschichte im Umgang mit verschiedenen Religionen und Konfessionen ein Beispiel an das andere reihen. Zwei Namen oder zwei Religionen in Verbindung mit einer Person, das erschiene in unserer Gesellschaft eher als mit einer gesunden Identität nicht vereinbar. Für die Asmat gilt das allerdings offenbar nicht.

Das zuletzt geschilderte Phänomen bei den Asmat halte ich im Zusammenhang mit der hier entfalteten Theorie deshalb für bemerkenswert, weil es zeigt, wie das Strukturmuster auch in einer durch extern induzierte Einflüsse veränderten sozialen Ordnung, erhalten bleibt.

Aus dem skizzenhaft Beschriebenen wäre eine Anwendung von Namen abzuleiten, die tendenziell vorrangig der „Integration" verschiedener der betreffenden Person zukommenden Identitätsmerkmale dient. Namen habe also nicht vordergründig die Funktion den benannten polarisierend von anderen abzugrenzen. Diesen Bereich darf ich daher in der Folge zusammenfassend mit integrativ beurteilen.

3.3.2. Ehe

Vorstellungen von Familie in unserem westlichen gesellschaftlichen Kontext implizieren in der Regel die Norm der ehelichen Treue, die durch außerhalb der Zweierbeziehung gepflegte sexuelle Partnerschaften missachtet wird.

Normen, die familienförmigen Lebensgemeinschaften der Asmat zugrunde lagen, basierten offenbar nicht auf einem vergleichbaren Grundsatz. Eine außer dem Ehepartner weitere Lebenspartner absolut ausschließende Norm fehlte hier. Der Denkweise und den Normen der Asmat entsprechend, waren Beziehungsformen, die für uns undenkbar wären, kompatibel mit der Zugehörigkeit zu einer familiären Gemeinschaft oder einem Clan. Ich verwende bewusst

die Vergangenheitsform, da die angesprochenen und zu erläuternden Partnerschafts-Konstruktionen immer weniger praktiziert werden, weil sie von Kirchen und Staat mit Verboten belegt wurden.

Zu verwandtschaftliche Beziehungen konstituierenden Partnerschaften gehört die frühere Praxis von Polygynie. Sie stärkte die Position des Mannes. Das betraf auch seine ökonomische Stellung in der Gesellschaft. Er gewann durch jede weitere Frau Landrechte der Väter seiner Frauen und durfte das Sago ihrer Waldgebiete ernten (Zegwaard 1982a: 21).

Abgesehen von polygynen Partnerschaften gab es weitere Beziehungsformen, die einem integrativen Strukturmuster entsprechen. So war im zentralen Asmat-Gebiet die Praxis der „*Papisj*“-Beziehungen gang und gebe. Zwei Männer, die eine Lebensfreundschaft eingingen, einigten sich, unter der Bedingung, dass auch die Frauen damit einverstanden waren, auf eine solche Beziehung. Ein gelegentlicher Tausch der Ehepartner wurde dann praktiziert (Zegwaard 1982a: 21). Die Männer stammten meisten aus unterschiedlichen Clangruppen oder Dörfern. Mit dieser Beziehungsform sollten also verwandtschaftsähnliche Bande zwischen verschiedenen Verbänden geknüpft werden (Van Arsdale 1978: 37).

Zusammenfassend kann die Feststellung getroffen werden, dass auch hier das integrative und nicht das ausschließende als maßgeblich für soziale Normen in einem sozialen Feld der Asmat überwiegt.

3.3.3. Ökonomie

Auf Schritt und Tritt ist man heute hier in der Asmat-Region mit den Schwierigkeiten konfrontiert, die Asmat haben mit einer ökonomischen Realität umzugehen, die in ihrem Land eingeführt wurde. In einem westlichen vom Wettbewerb bestimmten wirtschaftlichen System einer Marktwirtschaft verlieren die Asmat immer mehr die Kontrolle über die ökonomischen Prozesse in ihrer Heimat. Es sind Auswärtige, die zunächst kleine Geschäfte aber zunehmend das ganze wirtschaftliche Leben kontrollieren und die Indigenen in ein Abhängigkeitsverhältnis abdrängen.

In einer Phase der Veränderung ökonomischer Parameter, die zwischen dem Beginn einer radikalen Transformation und dem aktuellen Stand lag, führte Van Arsdale Feldforschungen in Asmat durch. Ich spreche den Transformationsprozess an, der durch die wirtschaftliche Erschließung des Asmat-Gebietes bestimmt war. Auswärtige ökonomische und politische Interessen brachen mit den 1950er Jahren hier ein. Ich beziehe mich auf seine 1978

publizierte Arbeit, die er auf Daten aus den erwähnten Feldforschungen begründete. Den Beginn dieser Arbeiten setzte er mit Herbst 1973 an. Er beschreibt in dieser Schrift gesammelte Daten aus dem Bereich Agats und Umgebung.

Statistisch kann er von den damals 13 bestehenden Verkaufsläden in Agats 12 auswärtigen Eigentümern, also nicht Asmat, zuordnen und eines einer Kooperative, der möglicherweise Asmat angehören (Van Arsdale 1978: 214). Demgegenüber stehen die Asmat, die mit Gelegenheitsarbeiten, dem Verkauf von Schnitzereien (Van Arsdale 1978: 218), durch die Abholzung des Waldes (Van Arsdale 1978: 230f) oder den Verkauf von Fisch oder Wildschweinen zu Geld kommen. Er belegt, wie den Asmat eine Beziehung zum Geld fehlt und sie bereits in der Entlohnung eher den Sachwert sehen, der mit den Beträgen erworben werden kann. In der Regel, so beschreibt er es, konvertieren sie unmittelbar nach der Aushändigung der Entlohnung die erworbenen Geldscheine in das, was sie sich eigentlich als Entlohnung vorgestellt hatten. Verdientes wird also sofort in den Läden in Waren umgesetzt.

Sie wenden sich dabei an die Geschäfte, die ihnen vertraut sind oder die auch von Familienmitgliedern oder Angehörigen ihres Clans frequentiert werden (Van Arsdale 1978: 215). Dadurch kommen Muster der früheren traditionellen Handelsbeziehungen zum Tragen. Als Handelspartner werden solche Personen betrachtet, zu denen ein Beziehungsverhältnis besteht.

Bemerkenswert sind auch seine analytischen Erklärungen für das Scheitern von genossenschaftlichen Projekten. Ausdrücklich betont er, dass die Ursachen für den Misserfolg nicht in Verteilungsproblemen der Erträge liegen. Sie sind in den, zu traditionellen Formen der Arbeitsteilung und der Ausbeutung von Ressourcen, kontrastierenden Konzepten solcher Kooperativen begründet (Van Arsdale 1978: 230). Beispielsweise sind es Frauen und Kinder denen der Fischfang mit Netz oder Leine traditionell zukommt (Van Arsdale 1978: 229). Wird nun der Versuch unternommen den Fischfang und den Verkauf der Beute in einem von Männern getragenen genossenschaftlichen Unternehmen zu vermarkten, steht ein solches Projekt den traditionellen Mustern entgegengesetzt. Van Arsdale nennt außerdem die Herausbildung von neuen Big-man Persönlichkeiten durch derartige Initiativen als Beispiel für ein nicht traditionskonformes Phänomen von außen initiierten Unternehmungen.

Traditionelle strukturelle Muster behalten auch unter völlig transformierten ökonomischen Rahmenbedingungen ihre Gültigkeit. Sie sind sogar in der Lage Projekte, die der Gruppe Vorteile bringen würden, zum Scheitern zu bringen. Sie sind also nicht den gleichen Transformationen wie wirtschaftliche Rahmenbedingungen unterworfen. Ein von Stabilität bestimmtes und dieses auch implizierendes Prinzip findet sich in traditionellen Ideen wieder.

Es liegt konkreten Ausformungen von ökonomischen Praktiken als Konstitutionsmuster zugrunde.

Asmat, die ein Geschäft eröffnen oder wirtschaftliche Projekte starten, gehören zu den ganz großen Ausnahmefällen. Bemühungen ihnen dabei zu helfen und ihnen für ein solches Vorhaben notwendiges Wissen zu vermitteln, oder sie mit dem erforderlichen Startkapital auszustatten, scheitern in der Regel. Offenbar liegt hier eine andere Ursache vor, als der Mangel an erlernbaren Fähigkeiten. Es ist nicht auszuschließen, dass ein Grund in kulturell tradierten Denkstrukturen zu suchen ist.

Ein Grundsatz unseres ökonomischen Denkens entspringt einer Form des „othering". Ökonomisch brauchen wir ein Gegenüber, dem das fehlt, was wir ihm verkaufen möchten. So können wirtschaftliche Prozesse aktiviert werden. Wir differenzieren uns ökonomisch von dem Gegenüber und definieren unsere Identität derart, um mit ihm in eine Handelsbeziehung treten zu können.

Diese Beziehungskonfiguration scheint den Asmat nicht möglich zu sein. Sie ist von einem, vom Prinzip der „Integration" bestimmten, Strukturmuster nicht ableitbar. Somit wäre auch hier ein bestimmtes paradigmatisches Strukturmuster eine mögliche Erklärung. Traditionellen Formen von reziproken Schenken bei den Asmat stellen klare Indizien für eine spezifische Herangehensweise an den Tausch von für die Lebensführung erforderlichen Waren, die ganz anders konfiguriert ist als das in einer Marktwirtschaft der Fall wäre.

Van Arsdale spricht von einem reziproken Muster für den Handel bei den Asmat (Van Arsdale 1978: 220). Kehrt beispielsweise ein Paar nach mehrtägiger Arbeit von seinen Sagogründen[36] zurück, werden von bestimmten Verwandten Zuwendungen in Form von Sago erwartet. Das betrifft die Brüder der Frau beziehungsweise die Schwestern des Mannes sowie den Vater der Frau. Die Beschenkten sollen reziprok mit Fisch, Fleisch oder Sagolarven das Gegebene durch Gegengeschenke erwidern. Eyde ergänzt, dass die reziproke Gabe für Sago Fleisch ist und für Fleisch Sago. Eine weitere Form von reziprokem Geben, wäre die Einladung an Verwandte, beispielsweise einen Schwager, bei einer Sagoernte mitzuhelfen mit der Erwartung einer entsprechenden Gegeneinladung (Eyde 1967: 202f).

Es wird also etwas an einen Verwandten, oder jemanden, dem man sich zugehörig empfindet geschenkt, verbunden mit der sozial normierten Erwartung, dass dieser das Geschenk reziprok erwidert. Ein reziprok geregeltes Schenken steht anstelle eines Handels mit einem Gegenüber,

[36] Sago ist ein Stärkemehl, das aus den Fasern des Stammes einer hier wild wachsenden Palme heraus gewaschen wird. Die in Asmat verbreitete Art Metroxylon rumphii wird im Indonesischen als *Metroxylon sagu* bezeichnet (vgl. Eyde 1967: 28; Tenkenschuh 1982b: 45). Traditionell wird es in Kugelform, heute aber in Form von Fladen heraus gebacken. Es handelt sich dabei um das herkömmliche Grundnahrungsmittel der Asmat.

einem Käufer, ohne eine reziproke Auflage, abgesehen von der Bezahlung mit Geld. Der Partner wird nicht im Sinn einer Desintegration gegenübergestellt, sondern in einer integrativen Betrachtungsweise in ein Beziehungskonzept eingebunden. So werden aus einer unterschiedlichen Denkstruktur die Probleme der Asmat erklärbar. Sie haben, sich in einem Wirtschaftssystem zu behaupten, das diesem Denkprinzip komplementär entgegensteht.

Was an diesem Beispiel einer ökonomischen Handelsbeziehung klar wird, ist die Stabilität des paradigmatischen Strukturmusters auch unter veränderten kontextuellen wirtschaftlichen Bedingungen. Es prägt nach wie vor die Praxis und sozialen Mechanismen, die in diesem Feld Gestalt gebend sind, auch dann, wenn es im Wettbewerb mit immigrierten Teilnehmern am Wirtschaftsleben, zu einer nachteiligen Entwicklung für die Asmat führt.

3.3.4. Krieg

Auch dann, wenn die Menschen in Asmat in unvergleichlich dünner besiedeltem Areal als wir in unserem urbanisierten Erdteil leben, gehörten kriegerische Auseinandersetzungen zu den das alltägliche Leben strukturierenden Ereignissen. Feste und Vorbereitungen für solche, die Wochen oder Monate andauern konnten, hatten eine eher den Jahresablauf strukturierende Funktion als Jahreszeiten. Nach wie vor werden Feste bei den Asmat gefeiert, die einschließlich der dazugehörigen Vorbereitungen, monatelang dauern[37]. Mit ein bis zwei Menschen, die durchschnittlich im Landesinneren pro km² leben, war es kaum Mangel an Land und dessen Ressourcen, die als Ursache für eine Kriegsführung zwischen einzelnen Clangruppen gelten könnten. Der Versuch sich Land anzueignen war nur ganz selten der Grund für gewaltsame Auseinandersetzungen (Siehe Eyde 1967: 88).

Heute gibt es solche Kriege, im Sinn von gewaltsamen Konflikten zwischen ganzen dörflichen Siedlungen überhaupt nicht mehr. Schon die seinerzeitige holländische Kolonialverwaltung aber auch die indonesische Regierung haben diese unterbunden. Konflikte, die bisweilen auch gewalttätig ausgetragen werden, kommen heutzutage eher innerhalb eines Clans oder zwischen solchen vor. So kann etwa die Entführung einer Frau Ursache für Vergeltungsaktionen sein, die zwischen Clans aber auch Dörfern zu gewalttätigen Aktionen führen, die auf Grund ihrer zeitlichen Begrenztheit nicht vergleichbar sind mit den

[37] Während meines Aufenthaltes in Basim 2007 waren in den benachbarten Dorfsiedlungen Basim und Waras solche traditionellen Feste im Gange. Im *Yai* Basim fanden die Vorbereitung für ein mehrere Wochen andauerndes Firau-Fest statt (de Antoni 2007b: 19.7.). In Waras wurden gleichzeitig die Vorbereitungen für ein Sagolarvenfest getroffen, das erst einen Monat später im *Yai* stattfinden sollte (de Antoni 2007b: 18.7.).

oben beschriebenen Kriegen. Die Symbole, die frühere Strategien der Kriegsführung und deren Konzepte darstellen, leben nach wie vor in Riten, Mythen und Schnitzereien fort, die im Kontext von Ritualen stehen, die heute noch das Leben der Asmat prägen. Das scheinen deutliche Hinweise dafür zu sein, dass sehr wohl die Ideen der traditionellen Kriege in einer transformierten Form fortleben und praktiziert werden.

Für uns ist der Krieg stringent verknüpft mit einem Feind. Der erste Schritt in der Verwirklichung dieses Konzeptes von Krieg ist der Entwurf eines Feindbildes, das zu einer von Polarisation bestimmten Denkstruktur passt. Solche Feindbilder müssen kreiert und dann auch propagiert werden. Sie werden bestimmt durch die Zeichnung eines verurteilenswerten Gegenüber, der den eigenen Interessen im Wege steht und deshalb auch mit Mitteln der Gewalt unschädlich gemacht oder beseitigt werden muss.

Kriegerische Auseinandersetzungen der Asmat waren hingegen nicht immer als Konfrontationsangriffe eines Gegners konzipiert. Es handelte sich oft um Überfälle, bei denen es möglichst nicht zu einer Kampfhandlung kommen sollte[38]. Als Kriegsheld wurde der besonders gefeiert, der heimlich und unbemerkt sich an sein Gegenüber heranschleichen und ihm, nach der Tötung, den Schädel abtrennen konnte. Die Taktik in der Kriegsführung, die einen Asmat zum Helden machte, würde im europäischen Kulturraum als feige und hinterhältig angesehen werden.

Als authentische Quelle solcher Kriegstaktiken können mythische Erzählungen der Asmat angeführt werden. In ihnen sind, wie bereits begründet, fundamentale Konzepte auch der Kriegsführung gespeichert. Sie geben anschaulich Zeugnis von den mit kriegerischen Aktivitäten verknüpften Ideen. Beispielsweise wird in der Erzählung des mythischen Helden Saytaw ein solcher Überfall geschildert[39]. Saytaw wird dort als Kriegsführer bezeichnet, der keinen Krieg, den er führte, verlor. Er hält sich mit seinen Frauen in einer Hütte auf, die er in seiner Lichtung gebaut hatte. Einige aus einem anderen Dorf sehen ihn als Feind an. Sie benutzen die Nacht, um sich an die Behausung heranzuschleichen und sie einzukreisen. Saytaw und seine Frauen schliefen. Als es zu dämmern begann wurden Saytaw und seine Frauen getötet (Baudhuin o.J. (ca. 1997a): 146f).

[38] Die Einführung des Christentums hat die Situation allerdings dramatisch verändert. In den Küsteregionen seit den 50er Jahren des vergangenen Jahrhunderts und in den weiter landeinwärts gelegenen Gebieten seit den 90er Jahren sind Feindschaften zwischen einzelnen Gruppen praktisch verschwunden. Nachdem die holländische Kolonialverwaltung und dann die indonesische Regierung die Kopfjagd mit strengen Bestrafungsaktionen geahndet haben, wird sie seit den 90er Jahren nirgends mehr im Asmat-Gebiet praktiziert. Sogar in den entlegenen schwer zugänglichen Gebieten in der Nähe der zentralen Gebirgsketten werden heute Gastfreundschaft und Beziehungen zwischen den Gruppen gepflegt, die noch vor wenigen Jahren miteinander verfeindet waren.

Zegwaard beschreibt einen Kopfjagdfeldzug, wie er meist am frühen Morgen vor Tagesanbruch geführt wurde. Es handelt sich um einen Überraschungsangriff, bei dem erst knapp vor der Invasion durch Schreie der Feind in Panik versetzt wird. (Zegwaard 1959: 1035f).

Weiters war die Kenntnis des Namens des Opfers von entscheidender Bedeutung[40]. Ansonsten war die Trophäe des Überfalls, die er in seine Siedlung mitnahm, wertlos. Damit stand der Krieger in einer aus der Kenntnis des Gegenübers entstandenen Nähe zu seinem Opfer (vgl. Konrad 1981: 24). Er unterschied sich damit wesentlich von den Helden unserer modernen Kriege, die möglichst anonym zu ihrem Opfer sein sollen, damit das Komplementäre, das den Feind definiert, nicht verwischt wird.

Auch das Ziel eines solchen Angriffes bei den Asmat unterschied sich wesentlich von Kriegen in unserem Kulturraum. Es bestand nicht darin einen Feind zu beseitigen, der den eigenen Interessen im Wege stand, sondern im Gegenteil, Allianzen zu schaffen und Feindschaften zu beenden. Das Töten eines Feindes und das Mitbringen seines Schädels und seines Namens wurden zur Quelle des Entstehens einer neuen Allianz, ja eines Verwandtschaftsverhältnisses mit den Angehörigen des getöteten Feindes. Verwandtschaftliche Bande sollten zwei Gruppen miteinander verbinden (Zegwaard 1982b: 40f; Konrad 1995a: 301). Der Schädel wurde meist von einem nahen Verwandten für einen Initianden bestimmt. Letzterer übernahm in dem Initiationsritual die Identität des Kopfjagdopfers (Zegwaard 1959: 1026). So war es ein Mechanismus, der soziales Gleichgewicht zwischen zwei Gruppen wiederherstellen konnte (Konrad 1995d: 77). Das dürfte aber nicht für alle Asmat in gleicher Weise gegolten haben. Schneebaum meint, dass die Kopfjagd nicht in allen Regionen der Asmat Voraussetzung für die Initiation eines jungen Mannes darstellte (Schneebaum 1985: 41).

Der Zusammenhang von Krieg und sozialen Beziehungen wird nicht nur in mit der Kopfjagd verknüpften Konzepten deutlich, sondern auch in Taburegeln erkennbar. So dürften

---

[39] Der Mythos des Saytaw findet sich in der Sammlung mythologischer Erzählungen, die R.F. Baudhuin M.M., der von 1981 an in Asmat als römisch katholischer Priester tätig war, zusammen mit A. K. Sanarpes anlegte. Als Quelle für die Erzählung wird Thomas Bacam aus Asatat angegeben. 1996 wurde die Erzählung festgehalten.

[40] Der Mythos des Brüderpaares Desoipitsj und des jüngeren Biwiripitsj, der seinem älteren Bruder auf dessen Aufforderungen hin den Kopf abtrennt und dadurch zu einem mythischen Heros eines Kopfjägers wird, veranschaulicht dieses Konzept. Auch nach der Abtrennung des Schädels bleibt er ein dominanter Aufträge erteilender Bruder. Ein junger Mann wird mit dem Kopf des Desoipitsj initiiert und übernimmt damit dessen Identität (Zegwaard 1959: 1021ff). Ähnlich beschreibt der Mythos des Beorpitsj die Beziehung konstituierende Funktion der Kopfjagd. Die Erzählung handelt von einer sich entfaltenden Beziehung eines Kopfjagdopfers mit Namen Siwet zu der Frau des Kopfjägers, Teweroutsj. Sie bekommt den Schädel und muss mit ihm in einer bestimmten Körperstellung verbunden bleiben. Sie trägt ihn dann auch in einer Tasche mit sich am Rücken. Der Kopfjäger Beorpitsj, muss in der Folge erfahren, dass seine Frau auf Grund der Beziehung zu Siwet ihn verlässt und mit diesem fortzieht (Sowada 1983: 58f).

Hemmschwellen in Form eines Tabus kriegerische Auseinandersetzungen innerhalb sich durch den gleichen Dialekt nahe stehenden Gruppen eingeschränkt haben. Durch solche Tabus sollte möglicherweise verhindert werden, dass eine Gier nach dem, was des Nachbarn ist, Triebfeder für Gewaltakte würde. Die Taburegel wurde von Baudhuin dokumentiert. Das Verspeisen von getöteten Gegnern der gleichen Dialektgruppe, in Asmat als „*Dao*“ bezeichnet, ist demnach tabuisiert. „*Saytim*“ hingegen, das Zurücklassen des Körpers eines getöteten Feindes gehört zu üblichen Kriegspraktiken, die den traditionellen Normen entsprechen (Baudhuin o.J. (ca. 1997c): 4). Leider geht aus seinen Aufzeichnungen nicht hervor, ob diese Taburegel auch den Kopf des Opfers betrifft, was ich eigentlich ausschließen würde. Die Kopfjagd wurde ja auch unter benachbarten Gruppen zeitweise häufig praktiziert.

Auch wenn heutzutage keine Kopfjagdfeldzüge mehr geführt werden, sind die strategischen Konzepte, die sie begründeten nach wie vor in transformierten Formen rituell aufrecht. Zegwaard spricht von Kopfjagd-Ideologien, die auch nach Aufgabe der Praktiken weiterleben werden (Zegwaard 1959: 1020). Nach wie vor werden rituelle Feste gefeiert, die vor 60 Jahren mit solchen kriegerischen Aktivitäten in Bezug standen. Heute noch sind sie für Dörfer oder Clans Anlässe soziale Beziehungen zu festigen und zu erneuern.

Einem derartigen von „Inklusivität“ bestimmten Konzept, das darauf abzielte soziale Beziehungen aufzubauen, steht ein mit Aggression verknüpftes „othering“ gegenüber. In unserem westlichen kulturellen Kontext gilt jemand als mutig und tapfer im Krieg, wenn er sich dem Feind Aug in Aug stellt und ihn schwächt oder tötet, ohne ihn aus der Anonymität eines Feindbildes herauszunehmen. Strategisches Ziel des Krieges ist die Schwächung und die Unterwerfung des Feindes oder überhaupt seine gänzliche Vernichtung. Um dieses Ziel zu erreichen und den Gegner in ein Licht zu stellen, das zu einem aggressiven Vorgehen der Kriegführenden motiviert, darf der Gegner aus einer Anonymität nicht herausgelöst werden. Sie ermöglicht die Konstruktion eines Feindbildes, das dann so präsentiert werden kann, dass es Aggressivität gegen den Feind aufbaut.

Hier stehen also zwei konträre Ansätze für den Krieg einander gegenüber. Der Krieg unter dem Stern einer Polarisierung, die zugunsten eines der beiden Teile entschieden werden muss, oder im Zeichen der Absicht Balance und Harmonie zwischen zwei Gruppen herzustellen.

Einen weiteren Beleg für die, zu einem polarisierenden Kriegskonzept im Kontrast stehende, Idee von Identitäten verschmelzenden und damit Verwandtschaftsbeziehungen schaffenden Kriegszielen ist in einer für die Asmat typischen Analogie zu finden. So wird ein Kriegszug mit der Jagd auf ein Wildschwein gleichgesetzt. Die Gefährlichkeit beider Aktivitäten ist eines der Momente, die sie in ein Nahverhältnis zueinander bringen. So gehört der Hauer des

Ebers zu einem als Schmuck getragenen Zeichen, mit dem sich ein erfolgreicher Kopfjäger schmückte und das ihn als solchen auszeichnete. Sie wurden um den Oberarm gebunden oder symbolisch aus zwei mit Bienenwachs zusammengeklebten Muschelteilen, die zu einer Doppelspirale bearbeitet wurden, durch das durchstochene Nasen-Septum gesteckt, getragen. Das Wildschwein wurde in seiner Aggressivität, analog dem Kopfjäger, als Menschen mordend angesehen[41]. Der Träger dieses Schmuckstückes war in ein solches Tier transformiert. Für die Schweinejagd wurden die gleichen Waffen verwendet wie für eine Kopfjagd. Auch die Grußformeln, die bei der Rückkehr von einer erfolgreichen Kopfjagd und einer Schweinejagd ausgesprochen wurden, waren identisch (Gerbrands 1967a: 15f).

Das Dekorieren mit Hauern und Knochen der erlegten Jagdtrophäe aber auch das Verzehren des Fleisches bedeutete ein Annehmen der Identität und der Qualifikationen des erjagten Tieres. Genauso wurden ganze Schädel oder bestimmte Knochenteile von in Kriegszügen erbeuteten Feinden als Trophäe getragen. Der Verzehr bestimmter Körperteile, wie des Gehirns waren bestimmten Personen, wie dem Jäger vorbehalten, weil sie ebenso mit der Aufnahme der Identität des Opfers verbunden waren. Mythen der Asmat schildern eindrucksvoll die Übernahme der Identität einer Person durch den Verzehr seines Fleisches, oder des Fleisches des Tieres, das im Besitz seiner Geistseele war.

Die Analogie von Jagd auf Wildschweinen und den Kopfjagdkriegszug ist aus einem weiteren Grund bemerkenswert. Sie öffnet die Möglichkeit in Jagdzügen, die ja nach wie vor zu den Praktiken der Asmat gehören, Ideen und Konzepte, die mit der inzwischen nicht mehr praktizierten Kopfjagd verknüpft sind, weiter lebendig zu halten und in die Praxis umzusetzen. Das gilt auch für die Verwendung von Sagomaden für den Verzehr bei zahlreichen Festen.

Der Sagobaum, sein Fällen und der Verzehr der Sagomaden, die aus seinen verrottenden Fasern geerntet wurden stehen in einem analogen Verhältnis zur Kopfjagd. Vor dem Fällen der Palme wurde dem Stamm ein Rock aus Blättern, der an den weiblichen Grasrock erinnert, umgebunden. Die dafür verwendeten Blätter stammten von dem Baum, der für die Herstellung eines Einbaumes verwendet wurde. Damit stellten sie männlich phallische Symbole dar. Die Männer rezitierten „*Dewèn*“, ein Lied das vor einem Kopfjagdfeldzug angestimmt wird und den Zweck hatte den Feind einzuschüchtern. Unter dem gleichen Jubel und Geschrei wurde der Baum gefällt, wie früher der Angriff auf den Feind begeleitet wurde.

[41] Als *Pané* bezeichnet man sowohl in Mimika als auch in Asmat den abgerundeten Nasenpflock, der auch zweiteilig sein kann, und dann mit Bienenwachs in der Durchbohrung des Nasen-Septums zusammengehalten wird. Zegwaard betont seine dem Körper herausragende Form, die Vitalität und Stärke repräsentiert. Sowohl die Nase als auch der Penis sind Körperteile, denen es somit entspricht (Zegwaard 1995: 316).

Die nach etwa sechs Wochen geernteten Sagomaden werden heute noch so mit Jubel im *Yeu* in Empfang genommen, wie seinerzeit ein getöteter Feind. Die Maden werden in einen Behälter mit der Bezeichnung „*An*“ gefüllt. Dieser Behälter ist nach Ahnen benannt, wurde mit einer Vagina gleichgesetzt und ist der gleiche, der auch früher als Auffanggefäß für das Gehirn eines Feindes verwendet wurde (Gerbrands 1967a: 17f). Die Kopfjagd beziehungsweise das ihr analoge Verzehren von Sagomaden bei Festen der Asmat, wird also als Fruchtbarkeitsritus und Aufnahme von Identitäten anderer betrachtet.

Um eine Idealisierung des Bildes der Kriegsführung der Asmat zu vermeiden, sollte schon erwähnt werden, dass es auch Vergeltungskriege[42] gab, die nicht auf friedliche harmonisierende Ziele hin geführt wurden. Sie waren als Angriffskrieg konzipiert und bisweilen mit einer größeren Zahl an gefallenen Männern verbunden. Solche Vergeltungskriege wurden in ganz Asmat geführt und mit ihnen war auch eine Form von Kopfjagd verbunden. Schneebaum berichtet von der zur Schaustellung von Schädeln der Feinde nach solchen Kriegszügen (Schneebaum 1985: 41f).

Zweifelsohne waren auch die kriegerischen Unternehmungen der Asmat von Leid und Ängsten bei der Bevölkerung verbunden. So konnte ich bei einem meiner Reisen in diese Region in den 80er Jahren erfahren, wie feindliche Beziehungen zwischen zwei ethnischen Gruppen, die unterschiedliche Sprachen gebrauchten, Menschen in Ängste versetzen.

Wir hatten einen Mann aus der ethnischen Gruppe der Kao als Übersetzer mit uns auf unser Hausboot genommen und wollten mit ihm Dörfer weiter flussaufwärts besuchen. Wir bemerkten, wie er immer stiller und unruhiger wurde, als wir eine bestimmte Stelle weit außerhalb seines Dorfes passierten. Er schlug vor, wir sollten doch umkehren, die Menschen weiter stromaufwärts wären nicht friedlich gesinnt und wir müssten aufpassen. Nach dieser Fahrt verriet er uns dann, dass er die Menschen dort nicht mehr verstehen konnte und daran gedacht hätte, uns zu bitten, ihn aus dem Boot aussteigen zu lassen.

An vergleichbaren Empfindungen kann sich Yukem aus Nanai am Fayit-Fluss, aus seiner Kindheit und seinen Jugendjahren erinnern. Sie waren von Feindschaften mit den Nachbarsiedlungen geprägt. In einer Unterbrechung der Übersetzungsarbeit, bei der er mir half, erzählte er von damals. Wenn ein Familienmitglied mit seinem Einbaum sich aus der näheren Umgebung seines Dorfes entfernte, hatte man damals Angst, ob er lebendig zurückkehren würde. Sie waren von Feinden umgeben, die ihnen nach dem Leben trachteten (de Antoni 2007b: 24.7.).

[42] Als Ursache für die Dezimierung des männlichen Bevölkerungsanteiles in der Vergangenheit sieht Van Arsdale die Praxis solcher Vergeltungskriege (Van Arsdale 1978: 299). Er bringt dazu Belege aus den 40er und 50er Jahren des 20. Jahrhunderts (Van Arsdale 1978: 301f).

Um zu einer Bestimmung des Bereiches des Kriegswesens im Spannungsfeld zwischen integrativ und desintegrativ zu kommen, werde ich folgendes berücksichtigen. Auch wenn die geschilderte Form der Kopfjagd ein überzeugendes Beispiel für eine integrative Denkweise der Asmat und einen zentralen Typ der Kriegsführung der Asmat darstellt, wurde sie offenbar nicht im ganzen Asmat-Gebiet praktiziert. Außerdem steht sie neben anderen Formen von Vergeltungskriegszügen, die eher als desintegrativ, beziehungsweise polarisierend zu kategorisieren wären. Für das Verhältnis zwischen den verschiedenen Formen von Krieg fehlen mir außerdem Daten. So möchte ich den Polarisationsfaktor dieses Feldes mit neutral festsetzen.

3.3.5. Kosmologie

Neben den großen Bereichen des praktizierten sozialen Lebens, wie sie in den bisherigen Abschnitten als Grundlage für eine Bestimmung herangezogen wurden, gibt es einen möglicherweise mit dem Religiösen[43] zu umschreibenden Bereich, den ich aber hier mit dem kosmologischen Verständnis bezeichnen möchte. Weil dieser eine zentrale Rolle in der Konzipierung des gesellschaftlichen Lebens der Asmat spielt, möchte ich ihn ergänzend erläutern aber auch in Bezug zu einem paradigmatischen Strukturmuster stellen.

An den kosmologischen Vorstellungen der Asmat wird nämlich ebenfalls ein Phänomen erkennbar, das ich mit einer Durchlässigkeit, beziehungsweise Flexibilität von Grenzlinien beschreiben möchte. Analog zu dem Fehlen klarer Grenzen zwischen Wasser und Land, zwischen trockenem und nassem Land, gibt es keine klaren Trennlinien zwischen Mensch und Tier. Ein Beispiel dafür stellen schwarze Früchte fressende Vögel dar, weil sie an Kopfjäger erinnern. Die Früchte werden dabei als Köpfe der Bäume erachtet, und das dunkle Gefieder erinnert an die Hautfarbe der Asmat. Aber auch die Gottesanbeterin wird aufgrund ihrer Bewegungen und ihrer Gelenkigkeit, die an die Art der Menschen sich zu bewegen erinnern, anthropomorph angesehen. Die Steifheit ihrer Gliedmaßen erinnert wieder an den mythischen Ursprung des Menschen aus einem Stück Holz, das entsprechend dem Mythos von Fumeripitsj zum Leben erweckt wurde. Die Weibchen dieser Insekten, die nach dem Geschlechtsverkehr ihrem Männchen den Kopf abbeißen sind Kopfjäger. So bietet sich die

[43] Die Anwendung des Begriffes „Religion“ halte ich für problematisch im Zusammenhang mit den kosmologischen Verständnis der Asmat. „Religio“ ist verwandt mit Heiligkeit und somit verbunden mit der Anerkennung und Verehrung einer solchen Heiligkeit. Sie stehen in Verbindung mit heiligen Verpflichtungen. All das ist kaum anwendbar auf die Praktiken der Asmat, in denen sie sich mit dem Kosmos auseinandersetzen und ihre kosmologischen Vorstellungen Ausdruck finden.

Gottesanbeterin als Figur für einen Ahnen, der ein tapferer Krieger war, geradezu an. Ahnen in der Hockestellung, beispielsweise in einem „*Wuramon*“, einem Seelenboot, sind der Körperhaltung einer Gottesanbeterin nachgebildet (Gerbrands 1967b: 30).

Nicht nur zwischen Mensch und Tier, oder zwischen der belebten und der unbelebten Natur (Zegwaard 1959: 1034 und 1039; Voorhoeve 1965: 216; Gerbrands 1967a: 14; Gerbrands 1967b: 29f) sondern auch zwischen unseren Lebensbereichen und denen der Vorfahren fehlen Grenzen. Die Lebenden und ihre Ahnen werden als voneinander abhängig und miteinander auf Gedeih und Verderb in einem raumzeitlichen Kontext verbunden betrachtet.

3.3.5.1. Zeit

Unsere Zeitvorstellung geht von einem linear verlaufenden Zeitkontinuum aus. Basierend auf einem augenblicklichen gegenwärtigen Moment lässt sich Zeit in drei Phasen aufgliedern, der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft. Wandlungen und Veränderungen sind hier mit einem Zeitablauf verknüpft. Definiert durch den maßgebenden Zeitablauf wird eine derartige Zeitauffassung als diachron bezeichnet. Unterschieden wird sie nach Suassure von einem synchronen Zeitverständnis, dem sie gegenübersteht. Letzteres kennt keine geschichtlichen Entwicklungen. Es hat also einen statischen Charakter (Gell 1992: 23).

Eine derartige Kategorisierung von Zeitauffassungen wäre dann noch mit dem Verständnis von linearen oder zyklischen Zeitabläufen zu konfrontieren. Erstere wären eindeutig den diachronen Zeitvorstellungen zuzuordnen. Mit den zyklischen Konzepten möchte ich mich im Zusammenhang mit den Asmat in der Folge auseinandersetzen.

Eine Auseinandersetzung mit dem temporalen Konzept der Asmat bringt eine Verknüpfung der Weltebene der Verstorbenen mit der den Lebenden zuzuordnende zum Vorschein. Die beiden großen Grenzlinien nämlich des Beginns und des Endes unseres Lebens werden durch die Überzeugung von einem zyklischen Lebensablauf aufgelöst.

Der Raum, in dem sich unser Lebenskreislauf vollzieht, ist, dem traditionellen Kosmos der Asmat entsprechend, in drei Ebenen strukturiert. Neben der Sphäre, die unserem Lebensablauf zur Verfügung steht, gibt es noch zwei weitere, der selben Welt zugehörige, die den Verstorbenen und den Geistern als Lebensraum dienen. Zu diesen gehören zunächst einmal Waldflächen und Flussregionen um die Siedlung. Schließlich befindet sich „*Safan*“, das Reich der Ahnen weit entfernt von den Dörfern aber trotzdem im Bereich des

Immanenten[44]. Die Vorstellung einer transzendenten Welt fehlt den Asmat. Auch das ist kompatibel mit ihrer von „Polarisierung“ absehenden Denkstruktur.

Das Konzept eines von einer dieser Lebensebenen zur nächsten unterwegs befindlichen Menschen basiert auf der Vorstellung von drei Seinselementen aus denen sich der Mensch zusammensetzt. Neben seinem Körper ist der Mensch im Besitz einer Kraft spendenden Seelenkomponente, der Lebensenergie und einer auf den Leib bezogene Geistseele (Kuruwaip 1984: 23f). Die Geistseele hat die Fähigkeit den Körper zu verlassen. In diesem Fall schläft der Körper oder ist tot. Ein Feind brauchte bloß die Rückkehr der Geistseele in den Leib zu verhindern, um sein Opfer zu töten. Die Lebensenergie verlässt den Körper verbunden mit einem Verlust der geistigen und körperlichen Kräfte, wie es im hohen Alter möglich ist. Das ist also nicht notwendigerweise mit dem physischen Tod der Person verbunden.

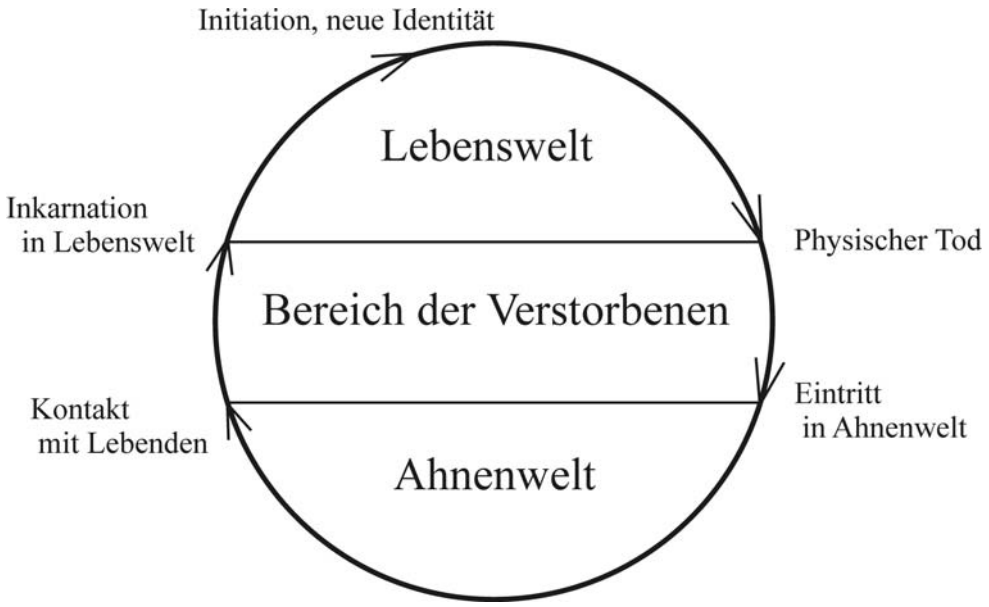

Abb. 6: Graphisches Schema des zyklischen Lebenslaufes eines Menschen bei den Asmat (vgl. Kuruwaip 1984: 22)

Der Tod selbst wird nicht als Wendepunkt im Leben des Menschen gesehen, sondern als Beginn einer markanten Phase eines vom Übergang bestimmten Prozesses, in dem sich der Mensch befinden kann. Die Lebensenergie hat ihn verlassen und die Geistseele ist dabei sich endgültig vom Körper zu lösen. Dem prozessualen Charakter dieser Teilphase des Lebens entsprechend, wurde der Leichnam zunächst einmal vorübergehend an einem vorgesehenen

[44] Mit der weit verbreiteten geographischen Lokalisierbarkeit von Aufenthaltsorten verstorbener Vorfahren in kosmologischen Vorstellungen anderer ethnischen Gruppen, hauptsächlich im afrikanischen Lebensraum, setzen sich Biasio und Münzer auseinander (Biasio 1980: 154).

Platz aufgebahrt. Dieser bestand in der Kaweinag-Sprachregion (Siehe de Antoni 2007a: 24) aus einer auf Pfählen errichteten Plattform, unmittelbar neben dem Haus, das vom Familienclan des Verstorbenen bewohnt war. Der Körper wurde in einer Bastmatte gewickelt auf dieses erhöhte Gestell gelegt (van der Wouw 1974: 10).

Nach dem physischen Tod verlässt die Geistseele sukzessive den Körper des Menschen. Sie kehrt zum Körper einige Male zurück. Das ist der Grund, warum der Tote auch nach seinem Ableben hin und wieder von den Angehörigen mit Nahrung versorgt wird. Nach dem Verlassen des Körpers, ist die Geistseele in der Lage intensiv in das Leben jener einzugreifen, denen sie zu Lebzeiten nahe gestanden ist. Sie bleibt eine Bedrohung besonders für nahe Angehörige. Auch wenn die Geistseele in den Augen der Küsten-Asmat ihren Wohnsitz in einem eigenen Dorf stromaufwärts, an den Oberläufen der Flüsse hat (Voorhoeve 1965: 236), ist sie mobil und somit in der Lage ihre ehemalige Siedlung wieder aufzusuchen. Sie bleibt in Beziehung zu ihrer früheren sozialen Gemeinschaft und es braucht eine Weile[45] bis ihre Aggressivität abgebaut ist.

Erst nach der Verwesung des Leichnams und nachdem auch die Geistseele ihre Agilität und Aggressionen verloren hatte, wurden die Knochen zu einem sekundären Ort der Bestattung, hoch in einem Baum unter einer kleinen Dachkonstruktion gebracht. Einer Beobachtung von Josef Haas entsprechend bauten die Kao[46] eine mit einem Dach abgedeckte Bestattungsplattform in etwa 4m Höhe auf einem Baum, nicht allzu weit von der bewohnten Siedlung entfernt. Der Schädel wurde bisweilen nicht zu dem sekundären Bestattungsplatz gebracht, sondern im Haus der Hinterbliebenen aufbewahrt[47].

Die Geistseele des Verstorbenen steht jetzt vor einem neuen Lebensziel. Um Frieden zu finden, soll sie die Reise über das Meer nach Sonnenuntergang hin, nach *Safan* unternehmen. Dazu müssen soziale Verbindungen hergestellt werden. Diese können von den zurückgebliebenen Angehörigen durch Rituale und im Rahmen von Festen geknüpft werden. Die Kontaktaufnahme der Dorfbewohner mit den Verstorbenen in deren Lebensbereich und mit den Ahnen, die das Ziel ihrer Lebensreise erreicht haben, verfolgt diesen Zweck. Den

[45] Von einer Zeitspanne in unserer chronologischen Zeit, die als ein Faktor der Transformierung eines Menschen „aus dem Leben heraus“ gesehen wird, geht auch Manfred Kremser aus, wenn er die Sichtweisen dieser Lebensphase in unterschiedlichen ethnischen Kontexten erörtert. Er bezeichnet den Zustand des Menschen nach seinem Tod als einen „gefährlichen und verunreinigenden“. Allerdings handelt es sich dabei bloß um eine vorübergehende Phase, die auch wieder ihre Bedrohlichkeit verliert (Kremser 2007: 67). Dieser Beschreibung würde die Vorstellung der Asmat von einer Bedrohung, die von Verstorbenen nach ihrem Tod ausgeht, entsprechen.

[46] Der heute gebräuchliche, allerdings nicht emische, Name dieser ethnischen Gruppe ist Citak oder auch Yupmakcain.

[47] Heutzutage werden die Leichname, durch den christlichen Einfluss motiviert, in Erdgräbern neben den Wohnhäusern des Dorfes bestattet. Nur mehr in entlegenen Asmat-Gebieten, wie den Korowai und Kombai tief im Landesinneren werden nach wie vor traditionelle Bestattungsformen vollzogen.

Geistseelen soll die Reise in die Welt der Ahnen ermöglicht werden. Es liegt nämlich an den zurückgebliebenen Asmat durch den Vollzug bestimmter Rituale, beispielsweise des Teilens von Nahrung, im Rahmen von vorgegebenen Festen, der Geistseele eines Verstorbenen den Antritt oder die Fortsetzung ihrer Reise in den Bereich der Ahnen zu ermöglichen[48] (Kuruwaip 1984: 21).

Für die weitere Existenz der Geistseele gab es alternative Möglichkeiten. Einige der Verstorbenen, zu denen soziale Beziehungen aufrecht gehalten werden sollten, blieben näher bei den Wohnorten, die ihnen früher Heimat waren. Andere fanden in *Safan*, im weit entfernten Reich der Ahnen ein neues zu Hause. Die mit der Zeit erfolgte Loslösung vom Körper und von der Aggressivität wird als Voraussetzung dafür gesehen, dass die Geistseele für eine Reise nach *Safan* bereit ist. Neben der Versorgung mit Nahrungsmitteln, muss sie von den Angehörigen mit für diese Reise notwendigen materiellen Gütern ausgestattet werden. Daher wird unter anderem ein *Wuramon*, ein Boot, das eine Verkehrsverbindung zwischen *Safan* und unserer Lebenswelt, beziehungsweise der der Verstorbenen herstellt, geschnitzt. Figuren der Ahnen, denen dieses Boot als Transportmittel zur Verfügung stehen soll, sind ein Teil dieser Schnitzerei (Siehe dazu Abschnitt 3.3.5.3. Einbaum).

Im Rahmen von Festen und Ritualen muss die Dorfgemeinschaft Vorraussetzungen für eine Anwesenheit der Ahnen schaffen. Davon hängt das Gelingen des Festes wesentlich ab. Dazu muss eine spezifische Infrastruktur für das Fest hergestellt werden. Sie manifestiert sich in der Errichtung einer Festhütte. In einem solchen Fest- oder Ritualhaus müssen alle drei Lebensbereiche der am Fest Beteiligten repräsentiert sein. Das Land der Ahnen wird unter der Firstpfette, dem Pflock unter dem First einer solchen großen Hütte, gedacht. Die Geister der Verstorbenen haben ihren Anwesenheitsbereich während des Festes auf Ablageflächen, die über den Feuerstellen montiert wurden (Konrad 1995c: 126 und 133). Der Weltbereich, in dem auch die Menschen der Dorfgesellschaft ihren Alltag gestalten, wird auf dem Boden der Festhütte gesehen, auf dem getanzt wird und die Rituale des Festes abgehalten werden (Konrad 1995c: 119).

Die Wiederherstellung von sozialen Verbindungen zwischen Verstorbenen und deren Angehörigen stellt für beide Teile eine Strategie dar, mit der Zukunft besser umgehen zu können. Die Möglichkeit solche Kontakte pflegen zu können soll deshalb im Rahmen von Festen gewährleistet werden. Zegwaard analysierte rituelle Praktiken auf diese Funktion hin.

[48] Das *Bi Pokomban* Maskenfest ist ein Beispiel für ein Ritual, das Verstorbene für die Reise in die Welt der Ahnen rüsten soll. Sowada schildert detailliert ein solches in Erma-Sona am Pomats-Fluss abgehaltenes Fest und nennt in seinem Artikel eine Reihe von Gründen, die dem Verstorbenen die Reise in diese Welt verhindern können (Sowada 1996: 218).

Er beobachtete nämlich wie im Verlauf bestimmter ritueller Feste auserwählte Dorfbewohner die Rolle verstorbener Ahnen übernahmen. Unter Geheimhaltung wurden, so beschreibt er es, für das *Jipae*-Ritual Masken hergestellt, denen die Namen verstorbener Verwandter gegeben wurden. Durch einen rituellen Tanz schlüpfte der Träger in die Rolle des Verstorbenen, um dann nach dem Tanz bei Sonnenaufgang zu verschwinden. Nach seiner Rückkehr in das Dorf behielt er die Identität des Verstorbenen. Er wurde von der Witwe als Ehemann und von den Kindern als Vater angesprochen (Zegwaard 1982 a: 25).

Mit der Hilfe der lebenden Asmat kann die Geistseele also *Safan* erreichen. Hier wird sie von den Ahnen vervollkommnt, damit sie in der Lage ist wieder in ihre ursprüngliche Existenzform zurückzukehren. Dort hat sie dann die Möglichkeit, den Lebenden beizustehen und sie zu stärken. Ohne das Gedenken und kulturell vorgegebene Feste, können den Menschen in Asmat kein Glück und keine Lebenskraft aus der Welt der Ahnen zufließen. Kuruwaip bezeichnet das *Bis*-Fest als Beispiel für eine solche rituelle Veranstaltung in einer bestimmten Region der Asmat (Kuruwaip 1984: 21). Die Ahnen bleiben, sollte das Fest mit einer Initiation verbunden gewesen sein, bei den Initiierten. Andere, die zum Fest eingeladen wurden, verweilen noch in Tieren und bleiben in diesen auch in der Dorfnähe. Die meisten kehren allerdings nach Beendigung des Festes nach *Safan* zurück (Konrad 1995b: 261). Bei anderen Asmat-Gruppen sind es andere Feste, denen vergleichbare Funktionen zukommen.

An diesem Beispiel wird aber die Reziprozität der Beziehung zwischen Verstorbenen und Lebenden ein Stück offenkundig. Diese Gegenseitigkeit ist das charakteristische Merkmal für die Beziehung der Asmat zu ihren Ahnen. Es besteht aus einem gegenseitigen Geben und Nehmen.

Für ihre Reise benötigen die Verstorbenen nicht nur die Unterstützung der lebenden Angehörigen sondern auch Kräfte, die sie nur durch Verbindung mit den in der Welt der Ahnen Lebenden erhalten können. Dieser Kontakt wird von den kürzlich Verstorbenen hergestellt. So fungieren sie als Vermittler von Lebensenergie. Das *Bis*-Fest der Asmat nennt Kuruwaip als Beispiel für ein Ritual, dem die Funktion der Herstellung solch notwendiger Verbindungen zukommt (Kuruwaip 1984: 22). Kuruwaip bearbeitet auch mythische Erzählungen, die seiner Interpretation entsprechend, Traditionen einführen oder am Leben erhalten sollen, die eine Beziehung zwischen Ahnen und Lebenden aufrechterhalten können (Kuruwaip 1984: 17).

Abgesehen von Festen oder auch mythischen Traditionen gibt es noch dem alltäglichen Leben zuordenbare rituelle Handlungen, die einen dauerhaften Kontakt mit Ahnen aufrechterhalten sollen. Von solchen Verbindungen erwartet man sich Unterstützung in

verschiedenen Lebenslagen. Dazu gehört die in bestimmten Regionen der Asmat besondere Verwendung von Schädeln von Toten. Sie werden in diesen Fällen nicht als Kriegstrophäen betrachtet, sondern eher als Manifestationen der Gegenwart bestimmter Ahnen, mit denen eine Person verwandtschaftlich verbunden ist[49].

Die Reise eines Verstorbenen nach *Safan* könnte allerdings auch durch sein unsoziales Fehlverhalten zu Lebzeiten unmöglich werden[50] (Sowada 1996: 218). Treffen derartige verhindernde Umstände nicht zu, kann sie angetreten werden. Mythen schildern detailreich den Ablauf einer solchen Reise nach *Safan*, nennen auch geographische Einzelheiten der Route, die zurückgelegt werden muss. Dort angekommen hat die Geistseele immer wieder die Möglichkeit einzelne Personen ihrer früheren Dorfgemeinschaft helfend zu unterstützen.

Safan soll ein Ort des Friedens und der Lebensfreude sein. Es ist lokalisierbar in unserer immanenten Welt weit im Westen, dort, wo die Sonne am Horizont untergeht (Gerbrands 1967a: 37; Kuruwaip 1984: 22). Das war früher auch für die Asmat der Grund für eine Identifikation von Handelsleuten und Abenteurern, die nach Asmat kamen, mit den Vorfahren. Diese wären zurückgekommen, um ihren früheren Angehörigen zu helfen. Weiße, die aus dem Westen, mit fremden Gegenständen ausgestattet, ankamen, wurden als Ahnen willkommen geheißen. Vollkommen unbekannte Objekte, die mit den Fremden importiert wurden fanden so eine Deutung, die in der Folge Cargo-Kulte initiierte[51].

In *Safan* soll alles diametral entgegengesetzt zu unserem weltlichen Lebensbereich sein (Helfrich 1995: 41). Der Mensch ist dort nicht dunkelhäutig sondern weiß. Gebrauchsgegenstände sind nicht nur fremd oder anders sondern komplementär zu den in unserem Weltteil vertrauten. Die auf den Kopf gestellte Mangrove, in Form des *Bis*-Pfahles, dokumentiert diese Vorstellung eindrucksvoll (Siehe dazu Abschnitt 3.3.5.3. Einbaum).

Eine Geistseele bleibt aber nicht unbedingt ungegrenzt in *Safan*. Sie wird irgendwann von ihren Geisteltern gezwungen eine irdische Mutter zu akzeptieren und ein Kind, das von seinem menschlichen Vater den Körper bekommen hat, zu beseelen (Zegwaard 1982b: 39). Der Tod eines Kindes wird mit der Rückkehr der Geistseele zu ihren Geisteltern interpretiert.

---

[49] In der Asmat Sprachregion Kaweinag wurden die Schädel Verstorbener vorwiegend als Repräsentationsobjekte bestimmter Ahnen angesehen. Damit steht man hier im Gegensatz zu anderen Asmat-Gebieten. Stereotypische Photographien aus dieser Region zeigen schlafende Männer, die einen Schädel als Nackenstütze verwenden. Das Gebiet wird nach der Kasuarinenküste benannt (Trenkenschuh 1982d: 57). Die Problematik und den ethnozentrischen Aspekt der Namensgebung der Region, die an diesen Küstenabschnittes grenzt, habe ich bereits erörtert (de Antoni 2007a: 10).

[50] Das *Bi Pokomban* Maskenfest wird in erster Linie zu dem Zweck gefeiert, um den Geistseelen der Vorfahren die Reise nach *Safan* zu ermöglichen. Sowada konnte ein solches Fest 1962 in der Region der Flüsse Pomats, Undir and Wasar miterleben. Er blieb vorwiegend in den Dörfern Erma-Sona (Sowada 1996: 217).

[51] Ausführlich werden Beispiele von Cargo-Kult, die 1966 in Ewer und 1981 in Ayam aufkamen, beschrieben und analysiert (Trenkenschuh 1981b: 98ff; Trenkenschuh 1982c: 59ff; Van Arsdale 1978: 146ff)

Damit schließt sich der Kreislauf des menschlichen Lebens. Er schließt sich dort, wo Geistseelen der Ahnen, die in *Safan* leben, in menschliche Körper inkarnieren, wieder Teil der Asmat Gesellschaft dieser Welt werden. Kuruwaip weist auf diesen Vorgang hin, wenn er von einer begrenzten Zeit spricht, die der Geistseele in *Safan* zur Verfügung steht, und dass diese Zeitspanne von den Hinterbliebenen bestimmt wird (Kuruwaip 1984: 21). Er geht weiters davon aus, dass die Asmat am Hervorgehen des Lebens aus dem Tod glauben. Kuruwaips Erklärung dieses letzten Schrittes bleibt allerdings diffus (Kuruwaip 1984: 24).

Konrad bringt einen klareren Hinweis auf die Inkarnation von Ahnen in Menschen. Er geht dabei von Beobachtungen bei Initiationsritualen von Jugendlichen aus und interpretiert die Übernahme des Namens des Kopfjagdopfers, der für die Initiation sein Leben lassen musste, als dessen „Fortbestand“ „in der Person eines Initianden“. Er geht von der Vorstellung einer bestimmten unveränderlichen Anzahl an Asmat aus, die sich aus den Lebenden und Verstorbenen zusammensetzt. Die Verstorbenen müssen, diesem Konzept entsprechend wieder in unsere Lebenswelt hineingeboren werden. So beschreibt er den zyklischen Prozess des Lebens, der als das verbindende Prinzip zwischen Lebenden und Verstorbenen angesehen werden kann (Konrad 1995d: 77).

Damit ist eine weitere Form des Wiedereintrittes einer Geistseele in die Lebenswelt der Lebenden angesprochen. Sie betraf die Personen eines Kopfjagdopfers und eines Jugendlichen, für dessen Initiation jener getötet wurde. Im Idealfall hat sein Vater oder sein älterer Bruder das Opfer getötet und den Schädel für die rituelle Initiation in das eigene Dorf mitgebracht (Zegwaard 1982a: 25). Der Initiand musste den Schädel bis zu drei Tage lang zwischen seinen Beinen eingeklemmt halten, um der Geistseele des Kopfjagdopfers den Eintritt in seinen Körper zu ermöglichen (Zegwaard 1959: 1027). Der junge Mann wurde dann einem Geburtsritual unterzogen. Analog dem Durchschneiden der Nabelschnur wurde er auf der Brust skarifiziert. Mit seiner neuen Identität nahm der junge Mann auch in seiner Dorfgesellschaft eine neue soziale Stellung ein. Er war als Mann anerkannt.

Die Initiationsriten der Asmat verbanden das Leben eines Jugendlichen mit dem Geist eines Ahnen oder eines anderen Verstorbenen. So konnte ein junger Mann die mit der Geistseele verknüpfte Identität eines Mannes aus einer Nachbarsiedlung, der Opfer eines Kopfjagdfeldzuges geworden war, übernehmen. Dessen Name musste festgehalten werden, und dessen Geistseele würde sich jetzt dem jungen Mann, der initiiert werden sollte, anvertrauen. Der junge Mann erhielt mit der Geistseele auch den Namen des Kopfjagdopfers.

Der neue Name war ein eindeutiges Indiz für die neue Identität, die er übernommen hatte. Er wurde von nun an von den Verwandten des Opfers als ihr ehemaliger Familienangehöriger

angesehen. So konnte er deren Familien besuchen und wurde von diesen, auch noch Jahre später, als der frühere Verwandte angesprochen und auch behandelt (Zegwaard 1959: 1027). Die Kopfjagd ist somit eine Strategie, die soziale Beziehungen aufbaut und Feindschaften zwischen sozialen Gruppen aufhebt.

Anschaulich wird damit noch etwas Weiteres beschrieben. Diese sich überschneidenden Segmente der Lebensläufe zweier Menschen lassen das Weltbild der Asmat ein Stück sichtbar werden. Es offenbaren sich ein zyklisches Weltbild und eine zyklische Zeitvorstellung, dem das Verständnis der Asmat zugrunde liegt. Kuruwaip hat sich mit diesem kosmologischen Vorstellungsmodell auseinandergesetzt und auch versucht es graphisch darzustellen (Siehe Seite 187: Abb. 6).

Die Vorstellung der Asmat von Zeit unterscheidet sich wesentlich von der unseren. Es gibt etliche Hinweise, die diesen spezifischen Zeitbegriff veranschaulichen können. Zusammenfassend möchte ich ihn beschreiben.

Ausgehend von einem, über die naturwissenschaftlich physikalische Faktizität hinausgehenden Zusammenhang von Raum und Zeit, soll die räumliche Ebene als existentieller Bereich betrachtet werden, der eine Zeitwahrnehmung ermöglicht. Raum wird also als ein essentieller Kontext für temporale Vorstellungen der Asmat angenommen. Das entspricht übrigens unserem naturwissenschaftlichen Konzept eines Raum-Zeit-Gefüges.

Die Asmat nehmen Raum in einem geographischen Sinn wahr. Er besteht aus der Welt von Wäldern und Wasser bedeckt und von Sonne, Mond und Gestirnen überspannt. In diesem Raum existieren lebende aber auch verstorbene Menschen und die Ahnen. Wie beschrieben ist ja auch das Reich der Ahnen, *Safan*, Teil dieses geographisch strukturierten Raumes.

Die Ahnen, denen ein Teil der Welt als ihre Lebenssphäre zur Verfügung steht, spielen eine zentrale Rolle als verbindender Faktor von Lebensabläufen. Der räumliche Rahmen, der einem Zeitraster Platz bietet, schließt diesen Teil der Welt nicht aus. Folglich kommt den Ahnen, mit ihrer Involvierung in den Lebensabläufen in der Welt, auch eine Schlüsselrolle für das Verstehen von Zeit in dem kosmologischen Verständnis der Asmat zu. Nachdem die Verstorbenen in der selben Raum-Zeit-Dimension wie die Lebenden existieren, haben sie auch an dem selben Zeit-Konzept teil. So sind Manifestationen des Ahnenglaubens auch in der Lage die Vorstellung von Zeit bei den Asmat zu entschlüsseln.

Auf der zeitlichen Ebene haben wir es, mit Blick auf die beschriebenen Lebenswege der Geistseele, mit zwei temporalen Phänomenen zu tun. Das lässt sich mit dem Naturphänomen des Lichtes vergleichen, das einmal als Quanten dann wieder als Wellen erklärbar ist. Auch Zeit ist, dem Verständnis der Asmat entsprechend, zweidimensional. So liegen zunächst

einmal lineare diachrone Erscheinungen, mit einer Folge von Entwicklungen, vor. Daneben tritt eine zyklische Wiederkehr von Phasen auf, die sich immer wiederholen.

Die Relativierung diachroner Zeiterfahrungen in einem zyklischen Zeitverständnis führt bei den Asmat nicht zu einer Auslöschung dieser, sondern zu einem Nebeneinander unterschiedlicher Zeitwahrnehmungen. Das ist nach Gell in einer spezifischen Sichtweise eines zyklischen Zeitverständnisses möglich. Diese müsse mit der Linearität und Unwiederholbarkeit der fortlaufenden Zeit kompatibel bleiben. Ereignisse kehren nicht wieder sondern wiederholen sich bloß periodisch auf einer Zeitachse (Gell 1992: 34f). Edmund Leach schloss sich der These einer zyklischen Dimension der Zeit, die aber die Linearität nicht aufhebt, an (Gell 1992: 33ff). Gell spricht daher von einer der Repetition verschriebenen Struktur des Kosmos. Es sind Phasen und Perioden, die sich wiederholen, aber nicht wiederkehren. Der Begriff Zyklus lässt sich hier nur bedingt anwenden. So kann beispielsweise, trotz jährlicher Zyklen, unter anderem ein Kollaps des Kosmos erwartet werden (Gell 1992: 38).

In einer solchen Vorstellungswelt wird nicht mehr in Dimensionen einer Zeitfolge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gedacht. Zeitliche Grenzen verschwimmen in einem mit den Ahnen verknüpften kosmologischen Konzept. Alle zeitlichen Ideen lösen sich in einer mythischen Zeit auf. Die mythische Zeit selbst gehört nicht der Vergangenheit an. Sie ist „omnipräsent“ allgegenwärtig, so drückt es Overing aus (Overing 1997: 14).

Für uns ist ein derartiges Verständnis kaum nachvollziehbar. Wir gehen von einer begrenzten Zeit aus, also einer Zeit, die einen Beginn und ein Ende kennt. Wieso die Asmat einen Zeitbegriff vertreten, der kaum dem unseren entspricht, lässt sich mit der in dieser Arbeit zu verteidigenden These eines mentalen Strukturmusters erklären. Zeitvorstellungen, die sich durch Phasen kennzeichnen, in die sich Zeit substrukturiert, entsprechen nicht einem von Integration bestimmten Konzept. Sie würden Grenzen setzen, die Perioden voneinander trennen.

Verursachender Faktor für das Strukturmuster der Asmat und damit für ihren Zeitbegriff ist die landschaftliche Umgebung, in der sie verwurzelt sind. Diese Umwelt ist auch in vielen ihrer Charakteristika dem entgegengesetzt, was unserem Weltverständnis zugrunde liegt. Die spezifischen Erfahrungen der Menschen mit dem Lebensraum und der Natur, in der sie zu Hause sind, stellt, einen fundamentalen Faktor für die Konditionierung von Zeitwahrnehmung dar. Der Mensch steht in einer Interaktion mit der natürlichen Umgebung, in der er lebt, und diese bestimmt seine Zeitwahrnehmung (Gell 1992: 89). Mit dieser Feststellung rücken

räumlichen Bereiche und zeitliche zusammen. Beiden fehlen bei den Asmat Grenzen, die unserem westlichen Empfinden selbstverständlich sind.

Dieses Fehlen von Grenzen zwischen Zeit- und Raumbereichen wird bei den großen, oft Monate lang andauernden, Festen der Asmat manifest. Sie stehen in Zusammenhang mit dem Faktor, der bereits als fundamental für den Raum-Zeit-Begriff der Asmat bezeichnet wurde, den Ahnen. Der Lebensbereich der Lebenden ist verknüpft mit dem der Verstorbenen. Hier werden eine Durchlässigkeit und eine Vernetzung sichtbar, die dem holistischen Weltbild der Asmat entspricht. Wie starre Grenzen zwischen Land und Wasser fehlen, so gibt es keine Grenze zwischen der Lebenswelt der Menschen und dem Bereich, der von den Verstorbenen und den Ahnen besetzt ist. Die Absenz von Grenzen dieser Bereiche ist sowohl von dem Verhalten der Ahnen als auch von den rituellen Vollzügen der Menschen bedingt.

Für das Zerfließen von Zeit- wie von Raumgrenzen spielen Rituale und periodisch gefeierte Feste eine essentielle Rolle. Ritualen kommt nach Gell eine Zeit dramatisierende und manipulierende Rolle zu. Er orientiert sich übrigens hier an dem theoretischen Konzept Durkheims (Gell 1992: 326). Inwieweit sich Zeitwahrnehmung im weltlichen und im rituellen Bereich voneinander differenziert, damit hat sich schon Van Gennep auseinandergesetzt. Erstere schreitet vor, während die sakrale zurückgeht. Tod und Wiedergeburt werden hier erlebt (Siehe Gell 1992: 32). Das Ritual führt aus der Linearität unseres Zeitempfindens heraus. In der Folge können mit der Zeit etliche Transformationen geschehen. Sie kann angehalten werden und somit synchron stabilisiert werden, sie kann aber auch umgekehrt werden (Gell 1992: 50ff). Zum Zweck der Regeneration der Welt und des Kosmos werden so neben der geschichtlich diachronen Zeit Mechanismen eingeführt, die synchron bleiben (Gell 1992: 52).

Mit der Veränderung der Zeitwahrnehmung durch Rituale und Mythen setzt sich auch Eliade auseinander. Er beschreibt wie Menschen, angeleitet durch Mythen, die chronologische Zeit verlassen, um in eine „qualitativ andere Zeit“ zu treten (Eliade 1988: 26). Dieser Vorgang ist von zwei Erscheinungen begleitet. Zunächst einmal wird der Fortlauf der Zeit abgebrochen und in der Folge kommt es zu einer Umkehr des Ablaufes der Zeit (Eliade 1988: 86).

Derartige Phänomene lassen sich auch bei den Asmat nachweisen. Ihre rituellen Feste finden in Zyklen statt, die unter Umständen eine Generation überspannen können (Helfrich 1995: 42). Sie sind stets von dem Berühren des Lebensraumes der Menschen durch die Sphäre der Ahnen bestimmt. Das hat sowohl eine räumlich geographische als auch eine temporale Dimension.

So wird beispielsweise für das *Je Ti* Fest ein eigenes Festhaus errichtet. Es stellt zentralen Ritualen dieses Festes Raum zur Verfügung. In diesem Haus werden die räumlichen und zeitlichen Dimensionen, in die Rituale eingebunden sind, repräsentiert[52]. In dem Festhaus sind drei Weltebenen gegenwärtig. So stellt der Fußboden auf dem getanzt wird unsere Lebenswelt dar. Über der Feuerstelle wurde aus Ästen eine Ablage konstruiert, die den Bereich der Lebenswelt der Verstorbenen darstellt. Die Welt der Ahnen ist schließlich unerreichbar unter dem Dachfirst gedacht. Hier wurden auf dem Balken Schnitzereien befestigt, die mit den Ahnen in Verbindung stehen (Konrad 1995c: 133). Die gleiche symbolische Dreigliederung eines Festhauses, die Existenzebenen entsprechen, beschreibt das Ehepaar Konrad im Zusammenhang mit dem für ein dörfliches Initiationsritual errichteten *Emac Cem* Gebeinhaus. Konrad bezeichnet es als „mystischen Aufenthaltsort der Vergangenheit, der Sphäre der Vorfahren und Geister“ (Konrad 1995b: 257)[53]. Die Verschmelzung unterschiedlicher Zeitdimensionen wird also im Rahmen eines rituellen Festes in der Widmung bestimmter Bauteile des Festhauses visualisiert.

Die Ahnen stellen in dem holistischen Weltbild der Asmat generell den zentralen Verbindungsfaktor dar. Sie sind Katalysator einer „mythischen Urzeit“, auf welche die Weltordnung und damit auch die soziale Ordnung der Menschen zurückgehen. Dazu gehören die Regelung von Verwandtschaftsverhältnissen genauso wie Landnutzungsrechte oder andere Bereiche des Lebens (Helfrich 1995: 40).

Der Verschmelzung einer Urzeit, in der die Ahnen leben mit der aktuellen gegenwärtigen Zeit, kommt eine zentrale soziale Funktion zu. Die Stärke der Lebensgemeinschaft der ethnischen Gruppe hängt nämlich von dem Funktionieren der sozialen Ordnung ab. Und diese ist wieder von dem positiven Einfluss der Ahnen abhängig. Genauso ist das Wohlwollen der Ahnen abhängig vom Gelingen von verwandtschaftlichen Beziehungen. Soziale Beziehungen stehen in einem direkten Verhältnis zu den Ahnenbeziehungen.

So ist die Vorbereitung auf ein rituelles Fest bei den Asmat auch von dem Bemühen geprägt, soziale Differenzen im Dorf zu bereinigen. Im Zuge der Vorarbeiten für das Fest müssen Streitfälle geschlichtet werden und „uneingelöste Heiratsabkommen“ erfüllt werden, damit im Dorf eine Eintracht herrscht, die mit der Balance harmoniert, die im Reich der Ahnen herrscht[54] (Sowada 1996: 224). Damit lösen sich nicht nur Gegenwart und Vergangenheit in

[52] Das Ehepaar Konrad hat im Rahmen zweier *Je Ti* Feste die Verschmelzung dieser Dimensionen von Raum und Zeit beobachtet, dokumentiert und auch analysiert. Die Feste fanden in den Dörfern Momogu/Sagapu und Pupis in der Emari-Ducur Kulturgruppe statt (Konrad 1995c: 107).

[53] Eine detaillierte Beschreibung des *Emac Cem* Zeremonialhauses und der geschnitzten Ritualobjekte, die es beherbergt, wurde von Piet Bogner mit kommentierten Graphiken zusammengestellt (Bogner 1995: 62-69).

[54] Sowada beschreibt in seinem Artikel ein *Bi Pokomban* Fest, das er 1962 in Erma-Sona und in den benachbarten Dörfern am Pomats Fluss miterleben konnte.

dem einen mythischen Zeitverständnis auf. Auch zukünftige Lösungen für Konflikte konnten in der Welt der Ahnen gefunden werden. Von ihrem Bereich kann die Schaffung neuer sozialer Beziehungen ausgehen. Mit der Hilfe der Ahnen kann Sicherheit und Frieden und damit ein zukunftsweisendes Leben wiedererstehen.

Das Verschwimmen von Zeitgrenzen, das dazu führt, dass in mythischen Erzählungen Ereignisse des aktuellen Lebens mit solchen in Beziehung gesetzt werden, die in einer mythischen Zeit geschehen, geschehen sind oder auch geschehen werden, wurde bereits als eine Erkenntnis van Baals in Zusammenhang mit dem kosmologischen Verständnis der Marind-anim erwähnt. Er sieht keine trennende Grenze zwischen dem realen Leben und einem mythischen Leben (van Baal 1966: 206).

Mit der Beschreibung von Zeitabläufen setzt sich Burridge auseinander. Eine Handlung ereignet sich vor langer Zeit. Oder sie wird zwischen Tagesanbruch und Sonnenuntergang angesetzt. Trotzdem handelt es sich nicht um eine historische Fixierung des Geschehens. Der Zeitfluss kann in eine Zeitlosigkeit oder in eine Ewigkeit eingepflanzt sein. Es kann sein, dass nicht mehr zum Ausdruck gebracht wird, als dass einfach etwas geschieht. Eine geschichtliche Einbettung eines Geschehens bedeutet aber noch nicht eine Darstellung von Geschichte (Burridge 1969: 200f).

Wie eine mythische Zeit in Verbindung mit einer aktuellen Zeit gestellt werden kann darüber reflektiert Overing. Sie geht einen Schritt weiter, indem sie beide in eine Zeitenfolge stellt. Sie bezieht sich allerdings auf einen lateinamerikanischen Kontext. Sie spricht poetisch von einer Landschaft, die sich einmal, eben in mythischer Zeit, durch das Wirken von Zauberei oder eines mächtigen Schöpfers aufgefaltet hat. Die Landschaft entwickelte sich zu der heutigen Zeit (Overing 2004: 72).

Zurück im Kulturraum Neuguineas, mit den dort tradierten spezifischen Zeitvorstellungen hat sich Borut Telban intensiv auseinandergesetzt. Im Rahmen seiner Feldforschungen im Hügelland der Sepik-Region lieferten Formen des sozialen Lebens, der Mythologie und ritueller Handlungen Hinweise auf das dort vorherrschende Verständnis von Zeit. Seine Erkenntnisse klingen zunächst einmal paradox und widersprüchlich. In einer Gleichzeitigkeit lösen sich ein Vorher und Nachher auf. Verständlich werden diese analysierenden Beschreibungen durch den Bezug auf Cassirer, auf den Telban verweist. In Mythen wird kein zeitliches Andauern oder eine Form von Zeitfolge berücksichtigt (Telban 1998: 156).

Telban bezieht sich dabei auf Ernst Cassirer, der den Versuch unternimmt Unterscheidungsmerkmale eines auf der einen Seite in Mythen angewandten und andererseits eines in unserer Welt üblichen Zeitverständnisses aufzuzählen. Einem weltlichen Verstehen

schreibt Cassirer eine mathematisch kategorisierbare physikalische Zeit zu. Sie artikuliert sich in einem historischen Denken (Cassirer 2002: 130). Für ein derartiges Verstehen von Zeit fehlt mir bei den Asmat jeglicher Anhaltspunkt. Fragen nach ihrer Geschichte, werden heute noch mit mythischen Schilderungen beantwortet. Immer wieder konnte ich feststellen, dass Asmat, die im Besitz einer Armbanduhr sind, diese nicht als Chronometer betrachten, sondern eher als Schmuckstück. Sie werden getragen, auch dann, wenn sie nicht funktionieren oder eine beliebige Uhrzeit anzeigen. Es fehlt ihnen unser zeitlich historisches Denken aber auch das Messen von Zeit in addierbaren Maßeinheiten.

Der Umgang mit der Uhr könnte als Hinweis darauf verstanden werden, dass das Verständnis der Asmat von Zeit eher den von Cassirer analysierten mythischen Vorstellungen von Zeit entsprechen als unserem westlichen Verstehen.

Was nach Cassirer eine mythische Zeit nicht kennt ist eine klare sukzessive Struktur, also eine lineare Gliederung in vorher und nachher. Außerdem fehlen ihr Ideen von Andauern oder regelmäßiger Repetition. Cassirer definiert eine mythische Vorstellung von Zeit als ein „rhythmisches Dasein und werden“. Er vergleicht die Zeitabstände, die Dauer von Vorgängen und Ereignissen mit durch Taktstriche abgegrenzten Takten. Was diese allerdings auszeichnet ist die Tatsache, dass sie weder messbar noch zählbar sind (Cassirer 2002: 127). Darin sieht Cassirer den entscheidenden Unterschied zwischen mythischen Zeiträumen und denen unserer Welt.

Zeitphasen in Mythen werden eher im Gefühl abgeschätzt, als mit einer Zeitdauer ermessen. Er stellt dann eine Beziehung dieser gefühlsmäßigen Erfassung der Zeit zu Ritualen her. In rituellen Vollzügen geschieht eine Abgrenzung dieser Zeitspannen. Rituell wird eine Gliederung der Phasenstruktur vorgeben, die dem zeitlichen Ablauf in einer mythischen Sphäre entspricht. Erwähnt werden als Beispiele für Rituale, in denen die geschilderten Erfahrungen gemacht werden, ausdrücklich Übergangs- und Initiationsriten (Cassirer 2002: 128).

Anstelle einer „Reihe des Werdens“, wie sie einer historischen Sichtweise entspricht, tritt in der mythischen Zeitvorstellung eine von jeder Erklärung abstrahierte absolute Vergangenheit. Sie kennt wohl das „Sein“ und das „Geworden sein“, kann also zwischen Vergangenem und Gegenwärtigem unterscheiden. Es gibt aber keine lineare Verbindung zwischen dem Damals und dem Jetzt. Die Vergangenheit bleibt somit nicht erklärbar oder hinterfragbar (Cassirer 2002: 125).

Das „Geworden sein“ erschließt die „Herkunft“ und den „Ursprung“, aber nicht das derart Beschaffensein. Erklärt wird das Seiende durch seine ursprüngliche Entstehung, nicht aber

durch Beschaffenheit. Darin wird die nicht mehr hinterfragbare Erklärung formuliert, die aus einem mythischen Zeitverständnis resultiert.

Das Geschehen im Sinne eines sich in zeitlichen Koordinaten Ereignens ist essentiell für den Aufbau einer mythischen Welt (Cassirer 2002: 123). Damit ist ein theoretischer Rahmen beschrieben, in dem die aus der Analyse resultierende Deutung des hier gegenständlichen Saunat-Liedes positioniert wurde.

Sich an Ricoeur orientierend, unterscheidet Telban zwischen zwei Dimensionen von Zeit in einer Erzählung. Eine Episodendimension, die Zeit in der Erzählung in eine lineare Zeitvorstellung einordnet. Daneben gibt es die Gestalt gebende Dimension, welche die Abfolge von Ereignissen in einen Bedeutungszusammenhang stellt. Auf diese Weise wird eine Geschichte mit einer Handlung und damit eine narrative Zeit konstruiert (Ricoeur 1984: 54 zitiert nach Telban 1998: 158).

In diesem Zusammenhang soll nicht unerwähnt bleiben, dass den mythischen Zeugnissen der Asmat nicht nur temporale Konzepte dieser ethnischen Gruppe entlockt werden können. Aus den Mythen versucht man heute außerdem historische Ereignisse, wie Migrationen oder die Zusammenschlüsse beziehungsweise Spaltungen bestimmter ethnischer Gruppen zu rekonstruieren. Mythen geben unter Umständen Aufschluss über Feindschaften und Allianzen, die in der Vergangenheit entstanden sind.

Von einer sozialen Determination eines kollektiven Zeitverständnisses geht Durkheim in seinen theoretischen Ansätzen aus (Gell 1992: 33ff). Damit wird das Phänomen Zeit in den Bereich jener Phänomene eingereiht, die sozial tradiert werden und als Teil eines kollektiven Bewusstseins zu betrachten sind. Es ist also Teil des kollektiven Gedächtnisses und als ein Beispiel anzusehen das Prägungen durch ein Strukturmuster aufweist. Auch an der Auffassung von Zeit ist das von Integration bestimmte Strukturprinzip der Asmat ablesbar. Die Auflösung eines auf das Jetzt fixierten linearen Zeitverständnisses in eine rituell erlebte mythische Zeit löst das Momentane aus dem Korsett seiner Grenzen zum Vergangenen und zum Zukünftigen. In einer mythischen Zeit ist Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gegenwärtig.

3.3.5.2. Ahnen

Das beschriebene zyklische Zeit- und Lebenskonzept der Asmat lässt weder zeitliche noch räumliche Grenzen zwischen den beiden Bereichen, dem unserer Lebenswelt und dem der

Ahnen, zu. Beide sind im Immanenten anzusetzen. Das drückt sich dann in verschiedensten kulturellen Artikulationsformen der Asmat aus.

Der Bereich der Ahnen ist in unserer unmittelbaren Lebenswelt gegenwärtig. Ahnen werden, wie nicht menschliche Geister, in Tieren aber auch in leblosen Objekten der natürlichen Umwelt geortet. So können Menschen ihrem Vorfahren auch im Gesang eines Vogels begegnen oder in anderen Tieren, wie der Schildkröte, einer Fledermaus, einem Nashornvogel, einem Hund oder auch einem Schwein.

Bestimmte Bäume werden immer wieder als die materielle Hülle gesehen, die der Geistseele eines Verstorbenen für seine Inkarnation dient. In diesem Fall werden die Bestandteile des Baumes als Körperteile betrachtet, Zweige als Gliedmassen, die Früchte als Köpfe, der Stamm als der Körper und die Wurzeln des Baumes als seine Beine (Siehe Gerbrands 1967a: 22).

Abgesehen von diesen durch die Natur bereitgestellten Möglichkeiten für eine Geistseele physisch gegenwärtig zu werden, besitzt der Mensch Techniken Geistseelen eine leibliche Basis für ihre Gegenwart zu schaffen. Mythologische Erzählungen schildern derartige kreative Prozesse. Als illustrierendes Beispiel würde ich gerne den Mythos des Fumeripitsj erwähnen, wie er Zegwaard von Männern aus den Dörfern Syuru und Ewer erzählt wurde.

Der Kulturheros Fumeripitsj wird beim Bau eines „*Yeu*“, eines Männer- oder Ritualhauses beschrieben. Er nimmt Holz und beginnt menschliche Figuren, Männer und Frauen, herauszuschnitzen. Er nimmt seine Trommel und schlägt sie. Die Figuren beginnen lebendig zu werden und sich zu bewegen (Zegwaard 1984: 32).

Die Tradition, Ahnenfiguren oder Ahnepfähle für rituelle Zwecke zu schnitzen, entspringt kosmologischen Vorstellungen, die in Mythen wie in dem von Fumeripitsj ausgedrückt werden. Beispiele für derartige durch menschliche Kreativität geschaffene Artefakte, die Verstorbenen eine materielle Grundlage für eine zumindest temporäre Existenz unter den Lebenden ermöglichen, sollen ergänzend angeführt werden.

Erstens wären dies Kostümmasken, die für ein „*Je Ti*“ Maskenfest[55] angefertigt werden. Sie werden dem Träger angemessen und bedecken ihn bis zu den Unterschenkeln. Mit dieser Maske übernimmt der Träger die Identität eines bestimmten Verstorbenen, der in dem Fest anwesend sein soll. Der Vorfahre wird unter Tränen willkommen geheißen und mit Geschenken verwöhnt (Konrad 1995c: 192ff). Er kann aber auch durch den Maskenträger zornig werden, wenn er mit den Speisen und Gaben, die ihm übergeben wurden, unzufrieden

[55] Das *Je Ti* Fest wurde in den Dörfern Momogu/Sagapu und Pupis, die zur Asmat Kulturgruppe Emari-Ducur gehören, gefeiert (Konrad 1995c: 107). Auf meine Bedenken gegen eine Kategorisierung in Kulturgruppen möchte ich nochmals Aufmerksam machen (de Antoni 2007a: 9f).

ist. Der Maskierte schießt dann Pfeile in das Haus der Angehörigen, um mit seinen Wünschen eher entsprechenden Gaben versorgt zu werden (Konrad 1995c: 208). Der Maskenträger behält die Identität des verkörperten Ahnen auch dann weiter, wenn er die Maske wieder abgelegt hat[56]. Auch in Zukunft wird er von der Witwe als ihr Gatte und von den seinerzeitigen Kindern als ihr Vater angesprochen werden (Zegwaard 1982a: 25).

Neben den für bestimmte Rituale hergestellten Artefakten können es auch Alltagsgegenstände sein, die den Namen von Ahnen tragen und diese auch vergegenwärtigen[57]. Mit Hilfe dieses Gegenstandes ist der Ahne in der Lage seine Verwandten in bestimmten Lebenslagen zu unterstützen. So gibt es beispielsweise ein Paddel, ein für eine kriegerische Auseinandersetzung geschnitztes Schild, aber auch Pfeil und Bogen oder die Feuerstelle einer Behausung, eine Säule oder ein Querbalken in einem *Yeu*, genauso wie eine Halskette oder eine Tragetasche, die den Namen eines Ahnen tragen.

Ein weiteres Artefakt, das Ahnen repräsentierte, das allerdings für kriegerische Zwecke hergestellt wurde, ist ein Kriegsschild. Es war immer nach einem Ahnen benannt. Im Urwald hatte es kaum einen strategischen Wert, im Gegenteil, im Gestrüpp behinderte es eher die Wendigkeit des Trägers. In einer Schlacht auf einem gerodeten Landstrich hatte das Schild eher eine strategische Funktion. Seine Bedeutung bekam es allerdings durch den Ahnen, dem es gewidmet war. Er unterstützte den Krieger, der es mit sich führte. Schildern kam eine spirituelle Kraft zu, der wiederum eine entscheidende strategische Bedeutung in der jeweiligen kriegerischen Auseinandersetzung zugemessen wurde.

Erscheinungen der Natur, Rituale, zahlreiche Objekte und Artefakte lassen die Ahnen für die Asmat stets anwesend erscheinen. Sie sind Teil der Lebenssphäre, in der wir Menschen existieren. In keinem anderen Objekt werden sie und ihre integrierte Gegenwart so repräsentiert als im Einbaum.

3.3.5.3. Einbaum

Bereits ein Blick aus dem Fenster des Flugzeuges beim Überflug über Asmat genügt, um die diesen Weltteil durchziehenden Flusssysteme als Lebensadern des Landes begreifen zu

[56] Ein Teil eines *Jipae* Rituals wird im Artikel von Zegwaard and Boelaars beschrieben (Zegwaard 1982a: 25).

[57] Inwieweit Schnitzereien nicht nur Ahnen sondern auch Tiere, der Vorstellung der Asmat entsprechend, gegenwärtig setzen können, verdeutlicht die 1996 erfolgte Erzählung eines Mythos durch Agustinus Kunam Sanarpe aus Asatat (Baudhuin o.J. (ca. 1997a): 105-113). Jupuu stellt einen Einbaum her und beschnitzt die Bordwandrand mit Nashornvogel-Paaren. In der darauf folgenden Nacht regnet es stark. Die Vögel brechen ab und fliegen weg. Sie sind fortan wie Kinder des Schnitzers. Er ermuntert sie zu fliegen. Schließlich fangen sie für ihn die junge Tamaoc und bringen sie ihm zur Frau.

können. Wie ein Netz wird das Land von den Hauptflüssen, den sich in die Waldgebiete penetrierenden Seitenflüssen und Verbindungsgewässern durchzogen. Sie stellen auch die einzigen terrestrischen infrastrukturellen Verbindungswege dar.

Der Einbaum ist für die Asmat seit Generationen das Grundtransportmittel. Er ist aus dem Alltag nicht wegzudenken, aber darüber hinaus kommen ihm essentielle symbolische Bedeutungen zu. Deshalb wird diesem Verkehrsmittel ein eigener Abschnitt gewidmet.

Der Einbaum hat zunächst einmal eine soziale Beziehungen ermöglichende Funktion. Ihm ist der Kontakt zu Menschen in Siedlungen auf der anderen Flussseite oder weiter stromauf- oder stromabwärts zu verdanken. Früher waren es die Kopfjagdfeldzüge, denen eine eminent soziale Bedeutung zukam. Für sie wurden große Einbäume hergestellt. Die Schnitzereien der Steven stellten einen eindeutigen Bezug zur Kopfjagd her. Sie repräsentierten Ahnen[58], die gerächt werden sollten oder Tiere, die einen symbolischen Bezug zur Kopfjagd hatten (Gerbrands 1967a: 31). Sie mussten bis zu vierzehn Männern Platz bieten (Gerbrands 1967a: 28).

Heute dient der Einbaum der Siedlungsgemeinschaft vorwiegend für den Transport aller benötigten Güter. So ist er notwendig, um vom Dorf stromaufwärts zu den Biwaks, Behausungen an den Nebenflüssen, zu gelangen. Sie befinden sich im Sago- und Jagdrevier des Clans und stellen somit die Grundlage für die Versorgung mit Nahrungsmittel und oft auch mit Trinkwasser dar.

Trotz der Funktion als Transportmittel für Güter, hat er nach wie vor seine Aufgabe soziale Verbindungen zu erhalten oder zu konstituieren nicht eingebüßt. Letzteren Funktionen erwächst aber eine weitere abstrakte Bedeutung, nämlich die eines zentralen Symbols für das Weltverständnis der Asmat. Der Einbaum überwindet nicht nur Grenzen in unserer Lebenswelt, sondern stellt auch die Verbindung zur Sphäre der Ahnen her.

Beide Funktionen, die für die Lebenserhaltung notwendigen sowie die symbolischen, finden in der Beschnitzung des Buges ihren Ausdruck. Auch heute noch ist der Steven des Einbaumes oft ein mit symbolischen Darstellungen beschnitztes Kunstwerk. So macht es die Beziehung des Transportmittels zu der Kosmologie seiner Eigentümer sichtbar. Es ist also mehr als ein Nutzfahrzeug. Es verbindet den Weltteil, in dem wir Menschen leben, mit dem Bereich in dem die verstorbenen Mitglieder der Kommunität sind. Tiere, wie der

[58] Die Identifikation eines Einbaumes mit einem Ahnen, dessen Namen er trug und mit dessen Identität er ausgestattet war, beschreibt Telban detailliert von den Ambonwari in der Sepik Region. Durch Rütteln und Erschütterungen während der Fahrt ist, nach der Vorstellung dieser ethnischen Gruppe, der Ahne in der Lage mit den Passagieren des Einbaumes während der Fahrt zu kommunizieren (Telban 1998: 174f).

Foto 5: Einbaumsteven, von Kaytanus in Sawa Erma geschnitzt, 2004 erworben

Nashornvogel[59], das Cuscus[60] oder der weiße Kakadu und der Königskakadu werden bevorzugt am Bug eines Einbaumes dargestellt. Sie sind eindeutige Boten aus einer anderen Sphäre und werden als Inkarnationen der Vorfahren angesehen. Abgesehen von diesen Tierdarstellungen, die in den Steven eingearbeitet sein können, dienen figürliche Darstellungen von Personen als Repräsentationen der nicht in Vergessenheit geratenen Angehörigen.

Im Dorf Sawa-Erma bildete der Schnitzer Kaytanus vor wenigen Jahren seine verstorbenen Verwandten in einem Steven ab (Siehe Foto 5). Es war sein alter Vater, der ihn bat diese Personen in seiner Schnitzerei abzubilden. Die Verbundenheit mit den Verstorbenen, kombiniert mit dem Wissen über die Ahnen, sollte durch die visuelle Darstellung nicht in Vergessenheit geraten.

Sichtbar wird die symbolische Bedeutung dieses Fahrzeuges weiters an dem *Wuramon* Einbaum, den etliche Dorfgemeinschaften in der zentralen Küstenregion für bestimmte Feste schnitzen. Es wird für ein *Emac Cem* Fest, ein Initiationsfest angefertigt[61]. Der geschnitzte Einbaum stellt eine Artikulation wesentlicher Vorstellungen dar, die zum sozialen Konzept dieser ethnischen Gruppe gehören. Es ist somit auch ein Objekt, das der Weitergabe dieser Konzepte dient. Das *Wuramon* ist ein geschnitztes Modell eines Einbaumes mit einer Länge von ca. 10 Metern. Es ist bestückt mit Ahnenfiguren, die als in ihm sitzende oder kauernde

[59] Der Nashornvogel gehört zur Familie Bucerotidae und gehört zur Ordnung Coraciiformes (Siehe Encyclopaedia Britannica 1962: Vol. 11, 751)

[60] Cuscus ist der lokale Name für ein Phalanger. Es gehört zur Beuteltierfamilie Phalangeridae" (Encyclopaedia Britannica 1962: Vol. 17, 688). Es ist katzengroß und lebt auf Bäumen und benutzt seine Greifklauen und den Schwanz um sich beim Klettern an den Baum anzuklammern (Konrad.1981: 18).

[61] Die Dörfer Yamas und Yani gehören zur ethnischen Gruppe Yoerat. Zu ihrer Tradition gehörte das *Emac Cem* Fest.

Foto 6: *Wuramon*, ausgestellt im Asmat Museum of Culture and Progress in Agats

Foto 7: Ahnenfigur, Detail des *Wuramon*, ausgestellt im Asmat Museum of Culture and Progress in Agats

Passagiere aufscheinen. Allerdings fehlt ihm der Boden (Bogner 1995: 68; Konrad 1981: 78f). Er würde somit unter normalen Bedingungen im Wasser versinken.

Als Transportmittel in das Reich der Ahnen illustriert der Einbaum die zyklische Lebenssicht der Asmat-Gruppen, ermöglicht aber auch die Kontaktaufnahme mit bestimmten Verstorbenen. In dieser Funktion stellt es auch eine Hilfe dar, soziale Beziehungen aufzubauen, die für Nachkommen und damit für die Zukunft der Gruppe von Bedeutung sind. Grenzen, die Lebensperspektiven einengen würden, werden somit negiert. Das betrifft zunächst einmal die Grenze zwischen dem Weltteil in dem wir leben und dem der Verstorbenen. Grenzen, welche die Stärke und den Einflussbereich der eigenen Gruppe in der Zukunft behindern könnten, werden weiters aus dem Weg geräumt.

Die Passagiere des *Wuramon* sind vor kurzer Zeit Verstorbene. Die Schnitzerei wird von angesehenen Schnitzern des Dorfes durchgeführt. Es gehört zu den Verpflichtungen des männlichen Nachfahren des dargestellten Verwandten die letzten Details an der geschnitzten Figur anzubringen. Dazu gehört das Schnitzen von markanten Zügen und Skarifikationen. Er soll die abschließende Kolorierung seines Vorfahren vornehmen sowie die Figur mit Bastarmbändern, Federn und verschiedenem prestigeträchtigem Schmuck ausstatten. Die für die Bemalung verwendeten Farben haben einen Bezug zur Dichotomie der Sphären der Welt, der der Lebenden und der Verstorbenen. So stellt das Schwarz unser weltliches Leben dar,

Rot deutet auf die Lebenskraft und Vitalität, während Weiß auf die Verstorbenen und ihren Lebensbereich hinweist (Konrad 1995b: 238).

Bemerkenswert ist auch der Steven eines *Wuramon*-Einbaumes. Er ist ausgestattet mit einer Collage von Symbolen, die zu der Welt der Ahnen in Beziehung steht oder Vorfahren selbst repräsentiert.

Holz ist das Material, aus dem die Ahnenfiguren geschnitzt werden. Das Geistboot dient dabei dem Transport der Ahnen in unsere Lebenswelt. So werden Grenzen überschritten und durchlässig gemacht. Holz ist die materielle Basis, die den Vorfahren zur Verfügung steht, um Grenzen zwischen Weltsphären zu überwinden und in unserem Lebensbereich gegenwärtig zu sein. Genauso, wie bestimmte Bäume und deren Holz für ausgewählte Verwendungszwecke herangezogen werden, sind es auch besondere Baumarten, die dem Geist eines Verstorbenen eine Hülle sein können. Holz wird als dem menschlichen Körper ebenbürtige materielle Basis für die Inkarnation eines Menschen betrachtet. Eine illustrative Veranschaulichung dieser Vorstellung stellt auch der oben beschriebene Mythos von Fumeripitsj dar. Während ritueller Zeremonien für die solche Schnitzereien angefertigt wurden, begrüßen Frauen des Dorfes in den Figuren Bekannte von früher, die wieder nach Hause zurückgekehrt sind: „*Aia, daji akatina*!" Oh, was für eine Überraschung! Unsere wunderschönen Kinder! Willkommen, unsere Kinder (Konrad 1995b: 240).

Nach Abschluss der Rituale, für die das *Wuramon* angefertigt wurde, wird es in den Wald gebracht, wo es dann verrottet. Nichts soll zurückbleiben, was den Ahnen die Möglichkeit gibt hin und zurück zu reisen, ohne dass die Dorfbewohner über ihre Mobilität die Kontrolle behalten. Das gewohnte Alltagsleben, das mit der Beendigung der Gegenwart der Ahnen Hand in Hand geht, kann wieder Einzug halten (Gerbrands 1967a: 32; Siehe Konrad 1995b: 261).

Eine weitere für ein Asmat-Ritual angefertigte Schnitzerei steht im Dienst der Aufrechterhaltung von Beziehungen zu den Ahnen. Es gibt bei diesem Artefakt bemerkenswerte Parallelen zu dem *Wuramon*. Der *Bis*-Pfahl ist zu so etwas wie einem Warenzeichen der Asmat geworden. Es handelt sich um einen sieben bis zehn Meter langen Holzpfahl, der im Wesentlichen aus geschnitzten Ahnenfiguren einer Clangruppe besteht. Es handelt sich nach Gerbrands um mehrere anerkannte Verstorbene eines Clans. Zuoberst der Mann unter ihm seine erste Frau. Ist eine dritte Figur dargestellt, ist diese deutlich kleiner geschnitzt. Sie stellt eines seiner Kinder oder eine der Nebenfrauen dar. Ein Kind der Familie

Foto 8: *Bis*-Pfähle vor dem *Yai* Waras 2007

wird in Form einer kleinen Figur auf dem ausladenden Seitenflügel, der den Pfahl nach oben abschließt, dargestellt (Gerbrands 1967c: 145). Der *Bis*-Pfahl wird für besondere Feste in einem Asmat Teilgebiet angefertigt, das auch Bismam[62] genannt wird, und das mit seinem Namen schon in Bezug zu den *Bis*-Pfählen gestellt wird. Es ist ein unscheinbares Detail, das dieses Artefakt in Beziehung zum *Wuramon* setzt und es als Einbaum identifizieren lässt. Sein spitzes Ende, mit dem es in den Boden gerammt oder an einem Pflock befestigt wird, stellt nämlich den Steven eines Einbaumes dar (Gerbrands 1967a: 37; Rockefeller 1967: 56).

Die Bezeichnung *Bis* geht auf eine Frau zurück, die als Heldin in einer mythischen Erzählung der Asmat die Hauptrolle spielt. In Verbindung mit dem Vortrag des Mythos der Bis hat Yosep Sondowpit aus Ewer, 1996, Details über das zu dem auf diesen Mythos zurückgehende Fest und seiner Rituale nicht unerwähnt gelassen (Baudhuin o.J. (ca. 1997b): 3-41). Sie werden als Anweisungen beschrieben, die Tewerawut, die ältere Schwester von Bis, Männern für die Vorbereitung eines Festes gab. So werden vor dem Fällen des für die Herstellung eines *Bis*-Pfahles bestimmten Baumes die Namen aller Getöteten genannt. Der Baum wird auch benannt (Baudhuin o.J. (ca. 1997b): 32). Die später aus dem Stamm geschnitzten Figuren bekommen nach deren Fertigstellung die Namen von verstorbenen Verwandten (Baudhuin o.J. (ca. 1997b): 38).

[62] Bismam könnte man übersetzen mit: Schnitzer des *Bis* (Kuruwaip 1984: 14). Die ethnozentristische Dimension dieser Namensbezeichnung für eine ethnische Gruppe habe ich bereits erörtert (de Antoni 2007a: 10).

So ist der Einbaum nicht nur eine Transportmittel, das die von Gewässern überfluteten Landesteile Asmats miteinander verbindet, also durch Flüsse und Sümpfe gesetzte Grenzen überwinden hilft. Er schafft auch Beziehungen zwischen den Menschen in verschiedenen Sphären der Welt, in denen wir und in denen die Ahnen existieren. Das Material aus dem der *Bis* Pfahl geschnitzt wird, ist ebenfalls im Besitz einer Symbolkraft, die Trennungslinien zwischen belebter und unbelebter Natur aufhebt. Grenzen zwischen Menschen und Pflanzen werden gesprengt. Die Mangrove mit einem roten Baumsaft ausgestattet, scheint den Asmat beim Fällen zu bluten und bietet sich aus diesem Grund schon als Körper für eine Inkarnation der Ahnen an (Gerbrands 1967c: 90).

Der *Bis* stellt nicht nur einen sondern einige Ahnen dar. So sind es mehrere Ahnenfiguren aus denen sich der Pfahl zusammensetzt. Am oberen Ende ist er mit einem massiven phallischen Symbol ausgestattet (Konrad 1995a: 290). Dieser Teil ist aus der Luftwurzel der Mangrove herausgeschnitzt, die dem Pfahl das Grundmaterial liefert. So gesehen kann der *Bis*-Pfahl auch als eine auf den Kopf gestellte Mangrove gesehen werden. Die komplementäre Welt der Ahnen wird also in unsere Lebenswelt gestellt. Grenzen sind nicht existent und die Bereiche der Verstorbenen stehen als irdische Abbilder auch in ihrer Komplementarität in Beziehung zu unserer Lebenswelt. Zwei Teile einer Welt sind ineinander integriert. Damit ist wieder ein anschauliches Beispiel für das integrative Prinzip, welches die Vorstellungswelt der Asmat bestimmt, nachgezeichnet.

Nach dem Abschluss des Festes für das *Bis*-Pfähle geschnitzt worden waren, wurden sie, wie vergleichbare Objekte und das *Wuramon*, in den Wald zur Vernichtung gebracht. Hände und Füße wurden den Ahnen abgehackt, um sie unbeweglich zu machen und ihr zurückkommen in das Dorf zu verhindern (Konrad 1995e: 304).

Ahnen sind integriert im Lebensbereich der Angehörigen. Grenzen, die zwischen beiden liegen, werden durchlässig. Die Verstorbenen sind Teil einer Gesellschaft. Kosmologische Vorstellungen verknüpfen Lebende mit den Ahnen zu einem sozialen Geflecht. Das ist nach wie vor gültig. Neu geschnitzte Bis-Pfähle zierten 2007 das *Yai* in Basim. Einen weiteren Hinweis auf die Aktualität der beschriebenen traditionellen Vorstellungen erhielt ich in einem Interview, das ich im August 2004 mit dem damals 20 jährigen Yanto in Syuru machen konnte. Er ist Katholik und glaubt, dass Ahnen Hilfe leisten können, beispielsweise bei einer Erkrankung. Sie können sich im Wald in einer Vogelstimme artikulieren und den Menschen mitteilen. Yanto erzählte, wie Opfergaben, wie Tabak, auf einen Teller in das *Yeu* gebracht würden, wollte jemand eine derartige Hilfe erbitten (de Antoni 2004: 003).

3.3.5.4. Kosmologisches Konzept und soziale Struktur

Vorstellungen vom Kosmos, wie sie beschrieben wurden und wie sie in den Mythen der Asmat dargelegt werden, spiegeln ihre soziale Ordnung wider. Die soziale Struktur dieser Gesellschaft lässt sich am Kerngebäude einer traditionellen Asmat-Siedlung ablesen. In der zentralen Region Asmats ist es das *Yeu*, beziehungsweise das Männer- oder Kulthaus. Es besteht aus einem auf Pfählen errichteten Langhaus und kann bis zu 90 m lang sein (Bogner 1995: 11). Es steht am Flussufer und ist umgeben von den Wohnhütten der Familien, die den Clans des *Yeu* angehören. In der Regel besitzt jeder Clan im Männerhaus eine Feuerstelle. Die Gesamtheit der Feuerstellen ist in der Mitte des *Yeu* zweigeteilt, sie teilt sich in eine stromaufwärts und eine stromabwärts orientierte Hälfte. Sie spiegelt dadurch eine Moietystruktur von zwei Clangruppen wider (Rockefeller 1967: 51; Zegwaard 1982a: 16f).

Die Idealform einer Ehe besteht im Schwesterntausch zwischen zwei Clans, die jeweils der anderen Hälfte angehören. Heiraten sollten *Yeu*-endogam aber Clan-exogam vollzogen werden. Das *Yeu* hat also eine duale Struktur, wobei beide Clans ihre Abstammung von mythologischen Ahnen ableiten. Sie sind also Ahnen zentrierte Gruppen. Die physische Abstammung ist nicht von einer derart zentralen Bedeutung, es gibt auch keine sich in Namen manifestierende „lineages“. Wichtig sind bilaterale Netzwerke der Residenz. Die Asmat befolgen daher patriambilineare Gesetzmäßigkeiten der Residenz. Residenzgewohnheiten und Fruchtgenussrechte eines bestimmten Waldstückes können eher Verwandtschaftsverhältnisse konstituieren als Abstammung (Van Arsdale 1978: 22f).

Für rituelle Feste bietet das *Yeu* zunächst einmal einen räumlichen Rahmen, stellt aber auch einen symbolischen Raum zur Verfügung, der die Verbindung mit den Ahnen und deren Welt repräsentiert. Die Öffnung der Sphäre der Verstorbenen ist allerdings auch mit sozialen Prozessen verbunden. So gehört es zu den Vorbereitungen für ein Fest soziale Konflikte zu bereinigen. Das gehört zu den wesentlichen Bedingungen für das Gelingen von mit den Ahnen verbundenen Festen. Familienkonflikte mussten im Vorfeld des Festes aufgearbeitet werden (Sowada 1996: 218). So bekamen junge Männer, die sich verliebt hatten, jetzt von ihrem Vater die Erlaubnis ihre Geliebte zu heiraten.

Auf eine weitere Art wird mit sozialen Spannungen im Rahmen von Festen umgegangen. Frauen wird die Möglichkeit gegeben ihren Männern, von denen sie in der Vergangenheit verletzend behandelt worden sind, aggressiv gegenüberzutreten. In simulierten Schlachten war es den Frauen möglich ihre Männer zu schlagen oder sie mit Pfeilen zu bewerfen (Konrad 1995a: 282f; Schneebaum 1983: 48f).

Ein Beispiel für ein derartiges Scheingefecht schilderte 1996 Yosep Sondowpit aus Ewer. Es gehört nach seiner Beschreibung zu den Ritualen eines *Bis*-Festes. Ein Baumstamm, der für einen *Bis*-Pfahl ausgewählt worden war, wurde in das Dorf gebracht. Bei ihrer Rückkehr aus dem Wald bereiteten die Frauen ihren Männern nicht gerade ein Willkommen. Sie schlugen die Trommeln und führten dann kriegerische Attacken gegen die Männer. Dieser Angriff war mit Schlägen verbunden, die von den Männern, ohne sich zu wehren, eingesteckt werden mussten (Baudhuin o.J. (ca. 1997b): 34f). Diese Angaben über ein rituelles Element eines *Bis*-Festes integrierte Sondowpit in seine Erzählung des Mythos der Bis (Baudhuin o.J. (ca. 1997b): 3-41).

Eine fehlende Balance in der Dorfgesellschaft muss wieder hergestellt werden. Auch den Ahnen gegenüber muss das Erscheinungsbild der Dorfgesellschaft glänzen. Das Dorf muss sich als heil und intakt präsentieren, um die Gunst der Ahnen zu erlangen. Zur Imagepflege gegenüber den Ahnen werden deshalb im Rahmen von Festen soziale Ungerechtigkeiten beseitigt.

Die Verstorbenen werden als aggressiv betrachtet. Deshalb müssen die Dorfbewohner in den Ritualen ihrer Feste auch bisweilen durch Imponiergehabe ihre Stärke demonstrativ zur Schau stellen. Dazu gehört nicht nur die Fähigkeit mit internen Konflikten umzugehen und diese auch bereinigen zu können. Das Können der Krieger aber auch der Dorfschnitzer wird dabei nicht in den Schatten gestellt.

Bezogen auf eine Skala zwischen Integration und Desintegration sind auch in den zuletzt angesprochenen rituellen Bereichen eine Übergewichtung integrierender Faktoren aufzuzählen. Da wären zunächst einmal die Bemühungen mit der Welt der Vorfahren eine Beziehungsebene zu öffnen und diese in unsere Lebenswelt mit einzubeziehen. Genauso gehören die Voraussetzungen für die Schaffung einer solchen Kontaktes mit den Ahnen, also beispielsweise ein intakteres Dorfleben, zu Elementen, die integrative Akzente setzen. Das geschieht dort, wo Konflikte und soziale Spannungen Grenzen zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft aufzubauen beginnen.

4

Zusammenfassung der Theorie einer Denkstruktur

Der ausführlichen Beschreibung einer kulturspezifischen Denkstruktur soll die zusammenfassende Aufzählung von Vorstellungen der Asmat vorangestellt werden. Ein Großteil der vorliegenden Arbeit ist einer Zusammenstellung von Konzepten gewidmet, die diese Ideen sichtbar und verständlich machen. Die Zusammensicht soll die Beweiskraft des Befundes verdichten und damit einen anschaulichen Beleg für eine gemeinsame Ursache der Kongruenz der Phänomene darstellen. Der theoretische Entwurf eines Strukturmusters soll dann in der Folge als ursächlicher Grund für eine derartige Übereinstimmung präsentiert werden. Dem Strukturmuster als Prinzip kommt zwar universeller Charakter zu, dasjenige der Asmat ist allerdings nicht universell, sondern individuell und kulturspezifisch. Diese Faktizität soll abschließend an Hand von Beispielen anderer ethnischer Gruppen belegt werden. Dabei sollen auch Denkstrukturen beschrieben werden, die komplementär sind zu denen der Asmat.

4.1. Rekonstruktion einer Denkstruktur bei den Asmat

Eine durchaus konsequente Denkweise bestimmt die Art und Weise, in der Asmat ihr Leben und die Welt betrachten. Das sollte in einer Vielzahl von Beispielen aus dem sozialen Leben und der in Mythen gegossenen kosmologischen Vorstellungen erläutert werden. Komprimiert sollen die Resultate dieser Beschreibungen zusammengestellt werden.

Anhand einer Analyse des Textes des Liedes zum Saunat-Mythos konnten die fließenden Übergänge beschrieben werden, die kosmologische Vorstellungen der Asmat bestimmen. Das Fehlen von liminalen Grenzbereichen zwischen Lebenden und Verstorbenen war eines der Feststellungen, die hier nachgewiesen werden konnten. Kosmologische Sphären, wie eine

Ober- und eine Unterwelt, ein Bereich der wohlmeinenden oder auch der bedrohlichen Verstorbenen, konnten im mythischen Text ausfindig gemacht werden. Die Existenzbereiche der Menschen werden derart präsentiert, als wären sie alle in unserer Lebenswelt zu finden und miteinander verschmolzen. Für eine Trennung zwischen Immanenz und Transzendenz konnte kein Hinweis gefunden werden. Kosmologie und Geographie werden eins. Beide Lebende und Verstorbene existieren und agieren miteinander in der selben Raum-Zeit Dimension.

Wie Tiere und deren Lebenswelt mit der der Menschen verwoben sind, konnte ebenfalls aus dem mythischen Text herausgelesen werden. So sind Tiere nicht nur Jagdbeute sondern werden als den Menschen ebenbürtige Wesen dargestellt. Es sind Tiergestalten in denen Menschen auftreten und sich in die Handlung einmengen.

Auch außerhalb dieses mythischen Textes konnte das Fehlen von Trennlinien zwischen Mensch, Tier und unbelebter Natur in dem Weltbild der Asmat belegt und beschrieben werden. Es sind immer menschliche Wesen, die in Menschengestalt, Tiergestalt oder Objekten, wie Bäumen oder Schnitzereien, in Erscheinung treten.

Die den Asmat spezifische Betrachtungsweise von Zeit gehört ebenfalls zu den der Kosmologie zuzuordnenden Bereichen, denen eine voneinander zu differenzierende Sphären integrierende Qualifikation zuerkannt werden konnte. Das Verständnis einer mythischen Zeit und eines Kreislaufs des Lebens überwindet Grenzen zwischen den großen Zeitbereichen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Es integriert sie in ein ganzheitliches Begreifen von Geschehen.

Drei Beispiele, die dem sozialen Leben der Asmat zuzurechnen sind, konnten außerdem dafür angeführt werden, wie ein von Integration geprägtes Grundkonzept, die soziale Praxis charakterisiert. So dient bei den Asmat die Verwendung von Namen nicht der Abgrenzung vom Anderen, sondern der Integration verschiedener Identitätsmerkmale. Eine inkludierende Funktion kommt ebenfalls den mit einer ehelichen Partnerschaft verbundenen Konventionen zu. Es konnte aufgezeigt werden, wie sie nicht ausschließlich auf den Ausschluss weiterer Partner abzielen, sondern auf die Integrierung weiterer Partner intendieren. Dem Wirtschaftsleben der Asmat zuzuordnende Denkkonzepte, betrachten den anderen nicht als Gegenüber mit dem man ein Geschäft zum eigenen Vorteil aushandeln muss. Das ökonomische Grundmuster, das die Asmat in ihrem Agieren bestimmt ist vom integrativen Parameter der Reziprozität bestimmt, das das Gegenüber nicht abgrenzt. Schließlich war es ein für die Asmat nicht unwesentliches Beispiel aus der Kriegsführung, das wiederum die integrative Grundidee aufzeigen ließ, die ihr Handeln bestimmt. Die Kopfjagd, als ein

zentrales Motiv mit einem Gegner Krieg zu führen, konnte als eine Form des kriegerischen Angriffs dargestellt werden, der letztlich darauf abzielt Allianzen zu ermöglichen und durch neue Verwandtschaftsverhältnisse Feindschaften dauerhaft ein Ende zu setzen. Selbst der Krieg konnte somit als soziale Strategie beschrieben werden, die als integrativ zu bewerten ist.

Es soll hier der Versuch unternommen werden, eine Erklärung für eine derart markante Ausprägung des sozialen Lebens und der mit diesem verwobenen kosmologischen Vorstellungen anzubieten. Überholte Erklärungsversuche disqualifizieren sich durch den Ethnozentrismus, der ihnen zugrunde liegt. So meinte man etwa durch eine Exotisierung Phänomene dieser, aber auch vergleichbarer Kulturen, in ein verständlicheres Licht rücken zu können.

Bei den Asmat ist das soziale System derart different zu einem westlichen angelegt, dass deren Regeln und Konzepte einem Europäer teilweise vollkommen unverständlich erscheinen. Aus dem Blickwinkel eines christlichen Weltbildes erschien eine Lebenswelt der Menschen, die auch von den Ahnen mitbesetzt ist, als eine bedrohliche Vorstellung. Eine daraus abgeleitete Lebensangst wurde von manchen missionierenden Gesellschaften als Rechtfertigung für eine intensive missionarische Begegnung vorgebracht. Man wollte die Asmat von ihren Angst machenden Ideen befreien. Anlass für eine derartige Begründung waren beispielsweise Berichte von Asmat, die auf Grund von mit den Ahnen verknüpften Vorstellungen, nicht wagten sich aus der näheren Dorfumgebung zu entfernen.

Eine Betrachtungsweise, die fokussiert war auf Furcht und Einengung von Zukunftsperspektiven verbaute den Blick auf mit den Ahnen verknüpfte Vorstellungen, welche die Schaffung neuer verwandtschaftlicher Verhältnisse und einer sozialen Vernetzung öffneten, in der Leben und Überleben garantiert waren. Eine derart positive Deutung würde ein von Angst besetztes Konzept nicht zulassen.

Um eine schwarz-weiß Malerei zu vermeiden, muss allerdings die rein positive Interpretation des Ahnenglaubens doch relativiert werden. Eine Neuauflage einer romantisierenden Verklärung der Südsee-Kultur, im Sinne einer Auferweckung des „edlen Wilden“, soll vermieden werden. Natürlich sind auch die Asmat mit ihrem von den Vorfahren bestimmten kosmologischen Weltbild nicht nur gewaltfrei und friedliebend. Asoziales Verhalten, wie das gewalttätige Durchsetzen von persönlichen Interessen, ist bei ihnen genauso möglich, wie in anderen Gesellschaften. Das darf allerdings nicht dazu führen, dass man den Asmat das Maß an Normen, die zu einem menschlichen sozialen Umgang miteinander führen, abspricht. Wie in allen menschlichen Gemeinschaften findet sich auch

hier beides nebeneinander: Konventionen, die ein Zusammenleben ordnen und ein dem entgegen gesetztes asoziales Verhalten.

Bemerkenswert ist jedenfalls die Tatsache der Beibehaltung von Teilen traditioneller Ideen durch die Asmat auch nach einer christlichen Missionierung. Auf die Integration alter überlieferter Konzepte in das neue Denken, das ihnen von Missionaren beigebracht wurde, konnte ich auch schon verweisen. 1953 errichtete Zegwaard in Agats einen ersten Missionsposten im Asmatgebiet (Trenkenschuh 1982a: 27). Damit setzte eine Missionierung der Umgebung ein, die dazu führte, dass heute praktisch alle Asmat entweder römisch katholisch oder protestantisch getauft sind. Trotzdem bleiben sie mit ihren Konzepten der Lebensdeutung noch stark in traditionell überlieferten Denkmustern verwurzelt.

In dieser Tatsache wird eine strukturelle Positionierung von Denkkonzepten erkennbar, die ein Teil der hier erarbeiteten Theorie darstellt. Um das zu begründen war ein Schritt notwendig, der noch erklärt werden muss. Der in der Arbeit angewandten synchronen Betrachtungsweise traditioneller Phänomene des kulturellen und sozialen Lebens der Asmat wurde nun eine diachrone ergänzend zugefügt. Dadurch konnte aufgezeigt werden, wie zwei kosmologische Modelle nicht einfach austauschbar sind. Ein solches nimmt eine Stellung in einer Gesellschaft ein, der eine für das soziale Leben konstitutive Funktion zukommt. Ein nicht entsprechendes Konzept kann daher nicht das vorherige ersetzen, ohne dass elementare konstitutive Elemente des ursprünglich angewandten sozialen Konzeptes aufgegeben werden müssten. Das ist ein Vorgang dem in der Gesellschaft ein Nebeneinander zweier Konzepte vorgezogen wird. Dabei behält das ursprüngliche seine konstitutive Funktion bei und das neu eingeführte wird dem bisherigen beigefügt. Das erklärt die bei den Asmat beschriebene Hartnäckigkeit, mit der Elemente ihrer traditionellen Vorstellungswelten, weiterhin das soziale Leben bestimmen.

Ausführlich konnte dieses Phänomen in den ökonomischen Einstellungen der Asmat nachgewiesen werden. Das Beharren auf Prinzipien, die von dem traditionellen Strukturmuster ableitbar wären, steht neu eingeführten wirtschaftlichen Realitäten gegenüber. Eine Anpassung an diese ökonomischen Entwicklungen, wie wir uns das von unserem westlichen Denken her vorstellen würden, ist den Asmat auf Grund ihrer Denkstruktur kaum möglich. Sich in der ökonomischen Realität zurechtzufinden, mit der sie konfrontiert werden, ist für sie mit unüberwindbaren Problemen verbunden.

Was Vorstellungen von Ehe und Krieg betrifft, sollte noch angemerkt werden, dass diese nicht freiwillig von ihnen aufgegeben wurden, sondern auf Grund von Verboten, die von Seiten christlicher Kirchen und Gemeinschaften, aber auch von staatlicher Seite verhängt

wurden. Es wäre allein deshalb schon interessant zu untersuchen, inwieweit die in den beiden Bereichen behandelten traditionellen Praktiken in transformierten Formen auch heute verwirklicht werden.

Von einer strukturellen Positionierung von Denkkonzepten oder einem Denkmuster, das nicht einfach ausgetauscht werden kann, gehe ich also bei den Asmat aus. Um es einmal allgemein und abstrakt zu formulieren, wäre das so etwas wie ein paradigmatischer Parameter, unter dem soziale Ordnungen entstanden sind. Ihn zu kennen bedeutet auch diesen eine Logik und Verständlichkeit zuzuteilen aber auch aktuelles Verhalten in gewandelten Bedingungen erklären zu können. Die Herausarbeitung von zu einem sozialen System führenden Mechanismen wäre daher für das Verständnis eines kulturellen Konzeptes wesentlich.

4.2. Theorie einer Denkstruktur

Die fünf skizzierten Bereiche des Soziallebens der Asmat mit ihren Regeln und sozialen Strategien wurden in dem vorhergehenden Kapitel bezüglich ihrer Orientierung in einem Spannungsfeld zwischen integrativ und desintegrativ bereits definiert. Die Felder wurden entweder der Kategorie „integrativ“ oder „desintegrativ“ zugeordnet. Im Falle der Problematik einer Zuweisung zu einem dieser beiden Kategorien, weil vergleichbar wesentliche Erscheinungen, die beiden Kategorien zugehören würden, in den Bereichsfeldern nachgewiesen werden konnten, wurde das Feld mit „neutral“ beurteilt. Tabellarisch soll diese Kategorisierung nochmals zusammengefasst werden:

Sozialer Bereich	Kurz-bezeichnung	Spezifizierung integrativ: i desintegrativ: d neutral: n
Individuelle Positionierung in der sozialen Gemeinschaft	Position	i
Partnerbeziehungen	Ehe	i
Handelsbeziehungen	Ökonomie	i
Feindbeziehungen	Krieg	n
Beziehungen zu den Vorfahren	Kosmologie	i

Tabelle 8: Soziale Felder der Asmat und deren Spezifizierung

Aus dem Befund einer Auswahl von Facetten des gesellschaftlichen Lebens der Asmat und der mit diesen verwobenen kosmologischen Vorstellungen wird ein den herangezogenen Bereichen gemeinsames Merkmal offenkundig. Es könnte mit sozialer Integration umschrieben werden. Seine Dominanz und Übergewichtung untermauert die Theorie eines den Feldern übergeordneten Musters, das als Ursache der spezifischen Ausformung einzelner gesellschaftlicher Konventionen fungiert. Graphisch könnte dieses Strukturmuster in seiner Verknüpfung mit den sozialen Feldern wie folgt (Abb 7) dargestellt werden:

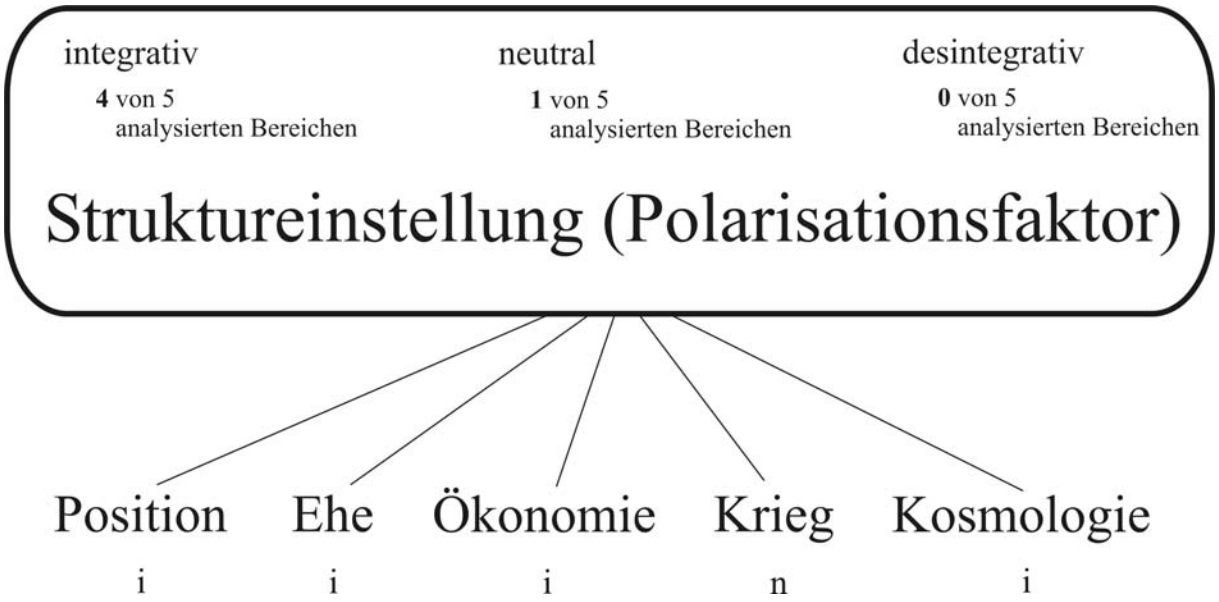

Abb. 7: Graphisches Schema der paradigmatischen Konstellation des mentalen Strukturmusters der Asmat und seines Bezuges zu dem sozialen Denken und Empfinden

Auffallend ist die Eindeutigkeit, in der sich das konkrete paradigmatische Strukturmuster bei den Asmat manifestiert. Diese Konstellation müsste noch auf ihre Ursachen hinterfragt werden. Zu einer möglichen Klärung dieser Frage könnte eine Gegenüberstellung dieser Denkstruktur mit der Landschaft, die den Asmat ein zu Hause bietet, beitragen. Es fällt zumindest auf, dass die natürliche Umwelt ebenfalls über eine klare einfache Struktur verfügt, die als sehr charakteristisch bezeichnet werden kann, und offenbar Analogien zu einem Strukturmuster ihres sozialen Lebens aufzuwarten hat.

Die Begriffe Struktureinstellung, Strukturprinzip und Strukturmuster sind hier viel strapaziert worden. Eine Definierung wäre angebracht, um sie in eine vorstellbare Zuordnung bringen zu können. Das soll gleichnishaft, also mit Bildern geschehen.

Zunächst einmal wäre es das Bild eines Gerüstes, das unserem Denken zur Verfügung steht. Ein strukturelles Grundgerüst gibt unseren mentalen Kapazitäten die Möglichkeit sich zu ordnen und zu konzipieren. Ohne dieses wären unsere Ideen in einer chaotischen Unordnung. Dieses Chaos würde einer Realisierung im Wege stehen. Die Einbindung in ein strukturelles Gerüst ermöglicht die Konstruktion von Realisationsvorstellungen genauso wie Entwicklung von Konzepten zur prozessualen Umsetzung der Vorstellungen.

Nicht nur soziale Ideen und Vorstellungen sowie deren Verwirklichung, sondern auch das strukturelle Gerüst, das ihnen zugrunde liegt, sind als kulturspezifisch anzusehen. Jede ethnische Gruppe besitzt ihre eigenen Konzepte und auch Strukturen, auf denen diese Ideen basieren.

Als weitere Parabel für ein strukturierendes Regelwerk, das die jeweilige soziale Ordnung einer Ethnie konditioniert, könnte man noch so etwas, wie eine kulturell überlieferte Grundprogrammierung des Denkens anführen. Sie prägt unser soziales Denken.

Versucht man eine derartige Grundprogrammierung näher zu analysieren, könnte sie so beschrieben werden: Sie stellt ein Strukturmuster dar, das durch einen Faktor, der variabel stark ausgeprägt ist, definiert werden kann. Dieser Faktor könnte mit Polarisation benannt werden. Je schwächer er im Strukturmuster durchschlägt, desto stärker wird dieses von einem integrativen Charakter bestimmt sein. So lässt sich das jeweilige Strukturmuster in der Spannung zwischen den Positionen „Integration“ und „Desintegration“ bestimmen.

Einige berechtigte Kritikpunkte sollen allerdings nicht unerwähnt bleiben. Zunächst einmal wäre hier die Repräsentativität der für die Ermittlung eines Strukturmusters herangezogenen Beispiele aus dem gesellschaftlichen Leben zu nennen. Ein Kriterium für die Gesamtheit der Menge der zu einem sozialen System gehörenden Felder wäre eine offene Forschungsfrage, deren Beantwortung hier hilfreich wäre. Seriöserweise kann nicht von dem Strukturmuster einer Ethnie gesprochen werden, sondern bloß von einem, das aus der zur Ermittlung eines Polarisationsfaktors herangezogenen Menge an Bereichen ableitbar ist.

Es bleibt also dem Leser überlassen, die Repräsentativität der Auswahl zu beurteilen. Beziehungsweise handelt es sich bei dem einer Ethnie zuzuweisenden Strukturmuster um ein Prinzip, das mit einem Annäherungsfaktor ausgestattet ist, der umso präziser ausfallen wird, je flächendeckender die Auswahl der Felder ist, die zu ihrer Ermittlung herangezogen werden.

Aus der Graphik scheint eine gleichwertige Zugliederung der verschiedenen Bereiche des sozialen Lebens ersichtlich zu werden. In der Realität kommt ihnen allerdings alles andere als eine vergleichbare Gewichtigkeit zu. Darin wäre sicherlich ein Anfechtungsgrund der dargestellten Konstellation zu sehen. In letzterer stehen zum Beispiel die Bereiche soziale

Position und Ökonomie gleichwertig neben den Bereichen Ehe, Krieg und Kosmologie, die in der heutigen Asmat-Gesellschaft höchstens in einer transformierten Form aktuell sind. Es werden also für die Bestimmung rezente Praktiken gleichwertig neben heute kaum mehr praktizierten gestellt.

Für den Zweck des Veranschaulichens eines Prinzips, dem quer durch alle sozialen Felder eine steuernde konstituierende Funktion zukommt, ist allerdings die hier angeführte kritische Anmerkung bezüglich der unterschiedlichen Gewichtung, die den einzelnen Bereichen zukommt, irrelevant. Es sollten ja nur Hinweise für ein derartiges steuerndes Muster aufgezählt werden, um letzteres rekonstruieren zu können. Anders, wenn hier der Versuch unternommen würde ein quantitatives Bemessungssystem[63] einzuführen.

[63] Ein möglicher Hinweis auf quantitative Einheiten, mit denen ein Polarisationsfaktor messbar wäre, könnte in Schäffters Modi der Sichtweise des Fremden zu finden sein. Aus der spezifischen Form der Betrachtung des Anderen konnte in dieser Arbeit ein wesentliches Kriterium für die Beurteilung eines integrativen beziehungsweise eines desintegrativen Charakters eines sozialen Bereiches bei den Asmat abgeleitet werden.

Eine differenzierte Kategorisierung der Betrachtungsweise des Fremden hat Schäffter vorgenommen. Er entwickelt in seiner Analyse 4 Modi der Sicht des Fremden. Einem Schema, in dem die Modi dargestellt werden, soll ergänzend eine Kommentierung beigefügt werden, die beleuchtet, wie im entsprechenden Modus das Selbst und das Gegenüber in der Spannung zwischen Integrativität und Desintegrativität positioniert wird. Eine erstaunliche Kongruenz zwischen beiden Modellen tritt in Erscheinung. Mit einer einfachen Zusammensicht beider Kategorisierungssysteme lässt sich das System der Modi in eine abgestufte Reihung bringen. Hier zunächst einmal die 4 Kategorien von Schäffter in einer Übersicht:

1. Fremdheit als Emanzipation meiner Eigenheit aus einem gemeinsamen Ursprung. Meine Veränderung versetzt mich in Kontrast (Schäffter 1991: 16).
2. Das Ausgrenzen des Anderen als Gegenbild zu mir (Schäffter 1991: 19).
3. Die Fremdheit als Ergänzung zu meiner Eigenheit (Schäffter 1991: 22).
4. Fremdheit als Komplementarität, die zu einer dialogischen Auseinandersetzung mit dem Anderen führt (Schäffter 1991: 25).

Einer graphischen Darstellung des Modells Schäffters in einem Koordinatensystem wurden Beschreibungen beigefügt, die angeben, wie wir uns in der jeweiligen Kategorie selber in Kontrast zum Fremden sehen (a), beziehungsweise wie wir die anderen positionieren (b).

a: exklusiv (desintegrativ) b: inklusiv (integrativ) **ein Ursprung** **1**	a: exklusiv (desintegrativ) b: exklusiv (desintegrativ) **Gegenbild** **2**
3 **Ergänzung** a: exklusiv (desintegrativ) b: inklusiv (integrativ)	**4** **Komplementarität** a: inklusiv (integrativ) b: inklusiv (integrativ)

Die Kategorisierung von Fremdwahrnehmung in 4 Modi erweist sich nicht nur als kompatibel mit einem Schema integrativ und desintegrativ. Es kann darüber hinaus eine klare Reihung der Modi in einem Integration-Desintegration-Schema vorgenommen werden. Sie würden von integrativ nach desintegrativ verlaufend folgendermaßen gereiht sein: 4 – 3 – 1 - 2

Bei dem Modus 3 ist die beigefügte Beschreibung erklärungsbedürftig. Nachdem wir das Fremde als Ergänzung aufgenommen haben, ist das Fremde integrativ in meinen Bereich hinein genommen (b). Ich bleibe trotzdem dem Fremden gegenüberstehend. Deshalb bin ich (a) exklusiv, desintegriert.

Die Konfrontation beider Systeme demonstriert exemplarisch, inwieweit das Kategorisierungsmodell integrativ-desintegrativ auch in anderen theoretischen Konzepten seine Anwendbarkeit nicht verliert. Beziehungsweise kann diese Kompatibilität als Beleg dafür angesehen werden, dass ein Strukturmuster sich in der Betrachtungsweise des Fremden durchschlägt. Umgekehrt könnte damit die Kategorisierung von Sichtweisen des Fremden als eine Methode in Betracht gezogen werden, eine differenziertere Bewertung von sozialen Phänomenen in Bezug auf ihre Prägung durch ein integrativ-desintegratives Strukturmuster vorzunehmen.

Aufmerksamkeit wollte ich auf das Prinzip lenken, das den Mechanismen zugrunde liegt, die im Dienste eines gesellschaftlichen Zusammenlebens stehen. Ein solches Prinzip sehe ich in einem Strukturmuster, das kulturell weitergegeben wird. Es stellt, das möchte ich ausdrücklich betonen, keine Datengrundlage dar, von der eine moralische Bewertung der Gruppe abgeleitet werden kann. Das wird schon dadurch deutlich, dass nach den Kriterien unserer westlichen moralischen Maßstäbe eine Beurteilung der hier beschriebenen Beispiele aus dem sozialen Leben der Asmat ambivalent ausfallen würde. Die gleiche Ambivalenz einer eventuellen ethischen Klassifizierung der sozialen Ordnung der Asmat, enthebt auch die hier erarbeiteten Charakteristika eines Spannungsfeldes von „integrativ“ und „desintegrativ“ der Möglichkeit als Kriterium für eine moralische Bewertung angewandt zu werden.

Ich bin mir bewusst, dass ich hier nur einen Aspekt einer These beschreibe, nämlich ihren symptomatischen. Am Beispiel der Asmat wurde die Theorie von den Symptomen und der Entfaltung in diverse soziale Erscheinungen her erläutert. Der beschriebene Mechanismus hat psychologische und auch soziologische Konsequenzen. Diese herauszuarbeiten, wäre eine noch ausständige Aufgabenstellung, auf die verwiesen werden soll.

4.3. Diverse Strukturmuster

Aus einem zweifachen Grund soll der abschließende Blick in der vorliegenden theoretischen Erörterung von den Asmat weg auf andere Ethnen gelenkt werden. Einerseits soll die Universalität eines Strukturmusters aufgezeigt werden. Das Denkmodell eines Strukturmusters, das soziale Lebenspraktiken prägt ist auch in anderen Ethnien anwendbar.

Als zweites soll allerdings aufgezeigt werden, dass dem spezifischen Strukturmuster der Asmat kein universeller Charakter zukommt. Es soll veranschaulicht werden, wie divers Denkmuster ausgestaltet sein können. Es gibt Ethnien, die mit einem vergleichbaren Muster ausgestattet sind, interessanterweise sind sie auch in vergleichbaren geographischen Landschaftsstrukturen zu Hause. Auch darin ist ein Hinweis für die bereits angesprochene Abhängigkeit des jeweiligen Strukturmusters einer bestimmten Gesellschaft von der Landschaft, in der sie lebt, zu sehen. Es soll aber zumindest ein Beispiel für ein dem der Asmat divergierenden Strukturmuster beschrieben werden, um die Diversität möglicher Strukturmuster aufzuzeigen. Gründe genug, um noch zu guter letzt von Asmat weg in andere Erdteile zu blicken.

Das paradigmatische Strukturmuster kann, wie im Fall der Asmat, von einer sozialen Integration bestimmt sein. Es kann aber, im anderen Extrem, von einer sozialen Desintegration konditioniert sein. Nochmals möchte ich betonen, dass daraus keine moralische Bewertung des sozialen Systems der betreffenden Gruppe möglich ist.

Es ist davon auszugehen, dass ein soziales System, welches das Zusammenleben von Menschen gewährleistet und von den Zugehörigen akzeptiert und angenommen wird, durch unterschiedliche strategische Konzepte zu erreichen ist. Bei den Asmat scheint das, entsprechend dem in obiger Graphik dargestellten Mechanismus, durch ein von dem Prinzip der „Integration“ bestimmten Paradigma bewirkt zu werden. Hier werden alternative Möglichkeiten durch integrative Konzepte in die Bereiche der eigenen Gruppe hinein genommen.

In einem diesem komplementären Konzept würde das Alternative ausgegrenzt und als ein Gegenüber gesehen werden. Damit wären andere Strategien zur Herstellung einer sozialen Balance, also eines vom gemeinschaftlichen Konsens getragenen sozialen Systems, erforderlich.

Im Grunde genommen ist es mit dem individuellen Verhalten vergleichbar. Auch hier habe ich zwei oppositionelle Möglichkeiten ein Teil einer Gemeinschaft zu werden, mich zu integrieren. Das eine wäre das Einfügen und Anpassen meines Verhaltens an die in der Gruppe konventionellen Verhaltensformen. Eine konträre Strategie Aufmerksamkeit und in der Folge bewusste Integration in eine Gesellschaft zu erlangen, könnte in einem bewussten Präsentieren und Markieren meiner Besonderheit und meiner Andersartigkeit bestehen. Auch dadurch könnte ich zunächst einmal Interesse und Aufmerksamkeit erlangen und dann auch in der Gruppe Anerkennung finden. Auch hier haben wir es also mit Integration und Desintegration zu tun.

Um die Divergenz möglicher Strukturmuster darzustellen, soll zunächst einmal die Vorstellungswelt einer Ethnie in Amazonastiefland Venezuelas, der Piaroa, ansässig am Orinoco, skizziert werden. Sie soll in der Folge in Kontrast zu der uns vertrauten westeuropäischen Denkwelt gestellt werden. In einer bemerkenswerten Gegenüberstellung konfrontiert Joanna Overing Vorstellungen, die diese Menschen von ihrem Gegenüber, nämlich der in ihr Gebiet vordringenden Europäer, haben, mit den Bildern, die Weiße von den Amazonasindianern konstruieren. Als Quellen für die Rekonstruktion der Vorstellungen beider Ethnien, greift sie auf Mythen zurück. Auch das ist ein Element ihrer Analyse, das diese in ein Naheverhältnis zu den hier angestellten Überlegungen stellt.

Die Vorstellungen, die eine Gruppe von der jeweils anderen, ihr gegenüberstehenden entwirft, wie sie hier dargestellt werden, ließen sich in dem schematischen Spannungsfeld integrativ-desintegrativ präzise einordnen. Jeweils jeder Gruppe spezifische Strukturmuster würden die unterschiedlichen Ausprägungen der Imaginationen vom anderen erklären.

Overing beschreibt, wie Europäer sich in mythischen Impressionen mit den ethnischen Gruppen Amazoniens auseinandersetzen und letztere mit den weißen Europäern. Beide verzerren dabei den jeweils anderen ins Bestialische. Das ist ein Beispiel für eine parallele Sichtweise des Gegenübers. Neben dieser kommt es dann in einer Ausdifferenzierung dieser Vorstellungen zu vollständig entgegen gesetzten Konzepten der Darstellung des jeweils anderen. Eurozentristische Betrachtungsweise diagnostiziert sie als „exklusiv". Den Wilden wird jede Menschlichkeit abgesprochen. Im Gegensatz dazu bestimmt die Sichtweise der Bewohner Amazoniens über die Europäer eine „Inklusivität". Overing zeigt auf, wie die Sichtweise der Amazonasbewohner zwischen dem selbst und den anderen nicht diese trennende Grenze zieht, wie das die Europäer tun[64] (Overing 1997: 16f).

Overing analysiert mythische Beschreibungen der Piaroa, in denen sie sich selber als Menschen sehen, die durch ein „life of thoughts", ein bewusstes Leben, ihr sozial geordnetes Leben verwirklichen. Sie stehen damit im Gegensatz zu ihrem Gegenüber, den Weißen, die aus einem „life of senses", einem Leben der Sinne handeln. Vergleichbare Urteile über den jeweils anderen werden auf beiden Seiten vorwiegend auf zwei Ebenen, der des Kulinarischen und der des Sexuellen, artikuliert. Was die Schilderungen der Piaroa im Unterschied zu denen der Europäer auszeichnet, ist, dass sie sich selber auch als teilweise aus dem Leben der Sinne, das ja eine Domäne der Europäer sein soll, heraus handelnd sehen. Im Essen von Fleisch kommt das zum Ausdruck. Als Fleisch essend sehen sie sich selber auch als Raubtiere. Ihrem Verständnis entsprechend sind Raubtiere die Beute ihrer Beute (Overing 1997: 17).

Die Kraft und Stärke, die ein Leben der Sinne kennzeichnet, und die sie dem Gegenüber zuschreiben, sehen sie auch bei sich selber. Overing deutet das als Inklusivität des „othering", die hierin ihren Ausdruck findet. Sie stellt ergänzend fest, dass die Gruppen Amazoniens folglich keine absolute Grenze zwischen sich selbst und den anderen setzen. Sie sehen in den anderen Kannibalismus verkörpert, erkennen es aber auch teilweise in sich selbst (Overing 1997: 17).

Das Ergebnis dieser äußerst differenzierten Analyse könnte als ein Beleg angesehen werden, der darauf hinweist, dass den Piaroa ein Strukturmuster zuzusprechen wäre, das zumindest

[64] Elke Mader diagnostiziert ein integratives Denken bei den indigenen Ethnien des Amazonasbeckens (Mader 2002: 185).

von Integration mitbestimmt ist. Auch bei dieser Ethnie wären andere soziale Felder zu untersuchen, um die Konstellation des Strukturmusters bestimmen zu können. Aber selbst diese Ergebnisse der analytischen Beschreibung durch Overing lassen auf markante Züge eines Strukturmusters schließen.

Ein derartiges kulturell vermitteltes paradigmatisches Strukturmuster scheint mir so etwas wie ein Schlüssel zu sein zum Verständnis der Art und Weise, wie unter anderen Ethnien auch die Asmat Welt und Leben sehen und wie sie mit den sozialen Feldern umgehen. Scharfe Grenzziehungen passen nicht zu dieser Denkweise, da schon eher die fließenden Übergänge der Sumpflandschaft, die überwindbar werden in einem der natürlichen Umgebung angepassten Einbaum, einem „Einbaum nach Drüben“.

5

Anhang: Saunat-Lied

Konzipiert war der vorliegende Text als einfache Wiedergabe der Transkription und Übersetzung der Liedstrophen des Saunat-Liedes, zunächst einmal ins Indonesische und dann ins Deutsche. Geworden ist daraus ein komplexes Schriftstück mit Einfügungen und Ergänzungen. Ich musste im Lauf der Bearbeitung des Textes immer mehr entdecken, wie oft bereits verworfene Beiträge für die Auswertung und das Verständnis des Textes doch wertvolle Beiträge beinhalteten. So habe ich mich entschlossen auf Kosten der Einfachheit der Wiedergabe, doch möglichst viel der gesammelten Beiträge in die Wiedergabe hineinzuarbeiten.

Zwei Gründe haben dafür gesprochen. Erstens stellt die Zusammenstellung ein Dokument des Prozesses dar, der zu einem Verständnis des Textes geführt hat. Leider erfüllte sich meine Vorstellung nicht nach Basim zu kommen, nach dem kompetentesten Mitarbeiter zu suchen und dann bald im Besitz einer guten Übersetzung zu stehen. Oft kamen erst langsam die Schwächen eines Mitarbeiters zu Tage. Manche, die dazu von ihren Kenntnissen in der Lage gewesen wären, erschienen nach einer ersten Mitarbeit einfach nicht mehr. Andere ermüdeten sichtlich so rasch, dass es eine Quälerei für sie bedeutet hätte, sie zu einer weiteren Mitarbeit zu bewegen. Trotzdem blieben ihre fragmentarischen Versuche mitzuhelfen, und stellen sich jetzt als kostbare Ergänzungen zu anderen Beiträgen dar. So sollen sie in der Wiedergabe des Textes und seiner Übersetzungen auch inkludiert werden.

Es wird transparent, wie relativ die Übersetzungen sind. Nur in der Zusammensicht können Deutungen und Schlüsse eine Bestätigung finden und an Plausibilität gewinnen. Vergleichbar einem Mosaik. Seine bildhaften polychromen Darstellungen werden umso deutlicher, je mehr monochrome Steinchen nebeneinander in den Blick genommen werden können.

Was in dieser synoptischen Wiedergabe verschiedener Varianten auch sichtbar wird, ist die unterschiedliche Beschaffenheit verschiedener Textabschnitte eines selben Bearbeiters. So wirkt beispielsweise die Übersetzung von Lukas der 3. Strophe differenzierter, während seine Version der 5. Strophe, die Differenziertheit des Asmat Textes kaum wiederzugeben scheint.

Aus all dem erweist sich meine Taktik einer Zusammenschau und eines eklektischen Vergleichens der unterschiedlichen Textvarianten als konstruktiv.

Sichtbar wird an der vorliegenden Wiedergabe, die bruchstückhafte Beschaffenheit der Beiträge. Ich werde die jeweiligen Autoren, soweit sie mir bekannt sind, nachvollziehbar den Texten zuordnen.

	Bearbeitender der nicht in eckige Klammern gesetzten Text-Teile:	**Bearbeiter** der in eckigen Klammern [ ] befindlichen Teile:
Transkription **Asmat**:	Lukas Bayua	
Übersetzung **Indonesisch**:	Mateus Akin	Wenn keine Initiale in runden Klammern vor der Schließung der eckigen Klammer angegeben ist, handelt es sich um eine Übersetzung von Lukas. In manchen Strophen habe ich die von Lukas durchgeführte Übersetzung dann mit einem (L.) gekennzeichnet, und zwar dann, wenn eine zweite von ihm durchgeführte angeführt wird. Es sollte durch die Kennzeichnung eine Zuordnung zu einer bestimmten Übersetzung, die dann ebenfalls mit einem (L.) versehen wurde, ermöglicht werden. Die am Zeilenende mit (P.) gekennzeichneten Klammerinhalte stammen von einer Übersetzung, die Petrus aus Basim (Motorist von Bavo Felndity) vornahm und von Felndity niedergeschrieben wurde. Einige Zeilen sind mit einem (?) vor dem Schließen der Klammer gekennzeichnet. Diese indonesischen Übersetzungsteile wurden von Bavo Felndity niedergeschrieben, der Übersetzer ist allerdings nicht bekannt.
Übersetzung **Deutsch**:	Very Korsin	Bavo Felndity hat die Übersetzung von Lukas entweder auf Indonesisch niedergeschrieben oder gleich ins Englische übersetzt. Diese Texte haben dann keine indonesischen korrespondierenden Übersetzungen. Entspricht der Deutsche Text einem darüber stehenden indonesischen Text in eckigen Klammern, so hat Very Korsin die von Lukas stammende Übersetzung ins Indonesische hier ins Deutsche übersetzt. In eckigen Klammern [ ] ist der in der indonesischen Übersetzung entsprechend gekennzeichneten Text übersetzt.

Tabelle 9: Bearbeitende Mitarbeiter der in der Folge wiedergegebenen Texte des Saunat-Liedes

Während der Transkriptions- und Übersetzungsarbeiten sind oft interessante Kommentare gefallen, die ich hier ebenfalls nicht vorenthalten möchte. Diese sind, wie auch Anmerkungen zur Übersetzung meinerseits, in runden Klammern in die Texte eingefügt. So habe ich unter

anderem Unklarheiten oder bloß angenommene Übersetzungen mit in Klammern gesetzten Fragezeichen bezeichnet.

Die Nummerierung des Textes als 1b steht in Bezug zu einem parallelen Text, den ich bereits in meiner Diplomarbeit bearbeitet und herausgegeben habe. Es handelt sich um Transkriptionen und Übersetzungen des selben Liedmaterials[65]. In der dortigen Publikation werden die 29 Strophen unter Text 1 angeführt.

Text 1b: Saunat-Lied

Strophe 1 (1b:1):

[1] *Ya sana bati yanipi urumuna ya ini simara*
[1] *Kali potong bagus sekali ujung ke ujung*
[1] Der Verbindungsfluss ist sehr schön von einem Ende zu dem anderen Ende. [Dort unten weinst du mit einer sanften Stimme.]

[2] *ya sana Tayuruwiata bati yani Napiayoto urumuna ya*
[2] *di bawah sana ada bunyi tangisan dari Tayuruwiata*
[2] Da unten gibt es Stimme des Weinens von Tayuruwiata. [Dort unten weint Tayuruwiata mit einer sanften Stimme.]

[3] *ini simara bati urumuna ya ini simara*
[3] *kedengaran bunyi itu indah sekali*
[3] Sie klingt sehr schön. [Dort unten weint sie mit einer sanften Stimme.]

[4] *ya jiwa ukunina pi ayoto sasinima ya ini simara*
[4] *kali potong itu lurusnya bagaikan barisan burung*
[4] Der Verbindungsfluss ist gerade, wie eine Reihe von Vögeln. [Dort unten weinst du mit einer sanften Stimme dort.]

[5] *ya jiwa Naminiyoro uku ninapi ayoto sasinima*
[5] *Naminiyoro kali potong itu sebaiknya harus dipakai terus*
[5] Naminiyoro benütze weiter den Verbindungsfluss. [Dort unten weint Naminiyoru (linker Name von Tayuruwiata) deinetwegen mit einer sanften Stimme dort.]

[6] *ya ini simara Sawini kini fi fo metame basikini fi*
[6] *sedang datang Sawini ada bunyi datang terus*
[6] Es kommt Sawini, es kommt immer die Stimme [Sawini hat ein taubes Ohr, da er dort ein Schwein jagt.]

[7] *fometame Sawini kini fi fo metame basikini fi fometame.*
[7] *baik sekali.*
[7] sehr schön.

[65] Die Audioaufnahmen des mythischen Liedes sind in Form einer digitalen Kopie im Phonogrammarchiv der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (PhAÖAW, Wien 1., Liebigasse 5) zusammen mit weiteren Aufnahmen in der „Sammlung: de Antoni: West Papua 1984“ archiviert. Die Aufnahmen des Saunat-Liedes sind unter folgenden Archivnummern auffindbar: Strophen 1-11: D6680; Strophen 12-15: D6679; Strophen 16-29: D6678.

Strophe 2 (1b:2):

[1] *Sawini sapi yai bai rima osarame. Sawini sapi yai bai rima osarame. Sapi yai bai rima usarame*
[1] *Sawini bunyi babi di air terus, Sawini bunyi babi di air terus, babi di perahu penuh*
[1] Sawini, das Geschrei des Schweins im Wasser fortwährend, Sawini das Geschrei des Schweins im Wasser fortwährend, der Einbaum ist voll mit Schweinen. [Sawini, der Einbaum ist voll mit Kasuaren. Der Einbaum voll mit Kasuaren.]

[2] *bairame usrame: utua saka saka imarame*
[2] *di perahu penuh bunyi bunyi terus*
[2] Im Einbaum voll Geschrei immerfort Geschrei. [Bereits voll, ein Vogel (Utua) schreit „saka-saka“ dort.]

[3] *saki saka saka ima panime aku yaupi saku saka saka*
[3] *buring bangau bersuara dari atas kali Aku dan muaranya bubar dari situ*
[3] Der Seidenreiher pfeift über dem Fluss Aku und seine Mündung beendet von da her. [Saki ruft „saka-saka“ dort in der Mündung des Aku Flusses „saka-saka“.]

[4] *ima pani me*
[4] *ada sedang datang bunyi burung dari atas*
[4] Es kommt gerade die Stimme eines Vogels von oben. [So ist es.]

Strophe 3 (1b:3):

[1] *Saunato uru u utani manauma mutafa Saunato uru u utani manauma mutafa tipa faka imara*
[1] *Saunato engkau jago tombak babi, Saunato engkau jago tombak babi, kasih puas saya*
[1] Saunato du spießt gut mit Speer das Schwein, Saunato du spießt gut mit Speer das Schwein, mach mich zufrieden [Saunato, du hast einen Schweinespeer und er reicht bis zum Wald des Manau-Flusses. Saunato, du hast einen Schweinespeer und er reicht bis zum Wald des Manau-Flusses.]

[2] *Pisima muta tipa faka imare pisima muta tipa faka imareyanuma teirama*
[2] *sampai di atas kali potong, sampai di atas kali potong, ambil anjing terus*
[2] bis zum Verbindungsfluss, bis zum Verbindungsfluss, nimm immer den Hund mit. [Es reicht in den Wald des Pisi-Flusses. Es reicht in den Wald des Pisi-Flusses. Nimm den Schweinespeer.]

[3] *uru u uta nima yanuma teirame Sawini uru basi*
[3] *Sawini engkau jago tombak babi lalu ambil anjing terus*
[3] Sawini du spießt gut mit Speer das Schwein, dann nimm immer den Hund mit. [Du hast den Schweinespeer und zieh los, Sawini.]

[4] *dukiri. Yanuma teirame Sawini uru basi dukiri. Yanuma teirame Sawini uru basi dukiri.*
[4] *sambil perintah, Sambil perintah, Sambil perintah.*
[4] Befehle dabei, befehle dabei, befehle dabei, [Du hast einen Schweinespeer. Du hast einen Schweinespeer. Du hast einen Schweinespeer.]

[5] *Akau mamutafa tipa fakaimare*
[5] *sambil dayung ke atas kali potong*
[5] während zum Verbindungsfluss hinauf rudern. [Er reicht bis zum Wald des Akau-Flusses.]

[6] *Yanuma teirame Sawini basi dukirima yanuma*
[6] *sambil perintah saya dayung dengan Sawini*
[6] Befehle dabei rudere ich mit Sawini. [Nimm und zieh los Sawini, Schweinespeer und geh.]

[7] *teirame. Akau mamutafa tipa fakaimare*
[7] *ujung dayungnya sampai di kali potong*
[7] Die Spitze des Ruders bis zum Verbindungsfluss, [Geh bis zum Wald des Akau-Flusses,]

[8] *pisi mamutafa tifa fakaimare*
[8] *ujung ujungnya habis di kali potong*
[8] seine beiden Spitzen enden im Verbindungsfluss. [bis zum Wald des Pisi-Flusses dort.]

Strophe 4 (1b:4):

[1] *Saunato datu suni Saunato datu suni wisima tifa*
[1] *Saunato takut setan, Saunato takut setan di pinggir kali potong*
[1] Saunato fürchtet den bösen Geist, Saunato fürchtet den bösen Geist am Rand des Verbindungsflusses. [Saunato fürchtet den bösen Geist, Saunato fürchtet den bösen Geist bis er das Ufer des Verbindungsflusses erreicht.]

[2] *papira datu suni. Saunato datu suni wisisima*
[2] *bunyian semua karena Saunato takut setan*
[2] Alles tönt, weil Saunato den bösen Geist befürchtet. [Er lärmt, weil er Angst hat vor dem bösen Geist. Saunato fürchtet den bösen Geist an dem Ufer des Verbindungsflusses.]

[3] *tifa papira datu suni. Puma peisimara arpapa*
[3] *semua kasih bunyi karena takut setan*
[3] Alles tönt, weil Angst vor bösen Geist haben, [Er lärmt in seinem Einbaum, weil er den bösen Geist fürchtet, es macht ihn verrückt,]

[4] *binipu. Pumape isimare puma pe isimare arpapa*
[4] *menguasai pikiran semua orang di rumah*
[4] beherrscht den Gedanken von allen Leuten im Haus, [es macht ihn verrückt, es macht ihn verrückt.]

[5] *binupu Pumape isimare Saunato datu suni*
[5] *menguasai pikiran di tempat. Saunatu takut setan*
[5] beherrscht den Gedanken im Ort. Saunatu fürchtet den bösen Geist. [Macht ihn verrückt, Saunato fürchtet den bösen Geist.]

[6] *Saunata datu suni fisima tipa papire datu suni*
[6] *Saunata takut setan. Saunata jalan di pinggir kali potong*
[6] Saunata fürchtet den bösen Geist. Saunata geht am Rand des Verbindungsflusses. [Saunata hat Angst vor dem bösen Geist, Angst vor dem bösen Geist bis zum Verbindungsfluss.]

[7] *Saunatu datusuni Saunato datusi wisima tifa papira*
[7] *Saunatu takut setan. Saunatu pergi tinggal di kali potong*
[7] Saunatu fürchtet den bösen Geist. Saunatu geht zum Verbindungsfluss wohnen. [Saunatu hat Angst vor dem bösen Geist, Saunato hat Angst vor dem bösen Geist bis zum Verbindungsfluss.]

[8] *datu suni puma pe isimare arupa pa binupu puma pe*
[8] *hanya takut setan menguasai pikiran di tempat saja*
[8] Nur vor dem bösen Geist Angst haben beherrscht den Gedanken nur im Ort, [Angst vor dem bösen Geist, macht ihn verrückt und verwirrt.]

[9] *isimare puma pe isimare arupapa binupu puma pe*
[9] *berpikir terus seorang diri karena takut*
[9] allein immer weiter nachdenken wegen der Angst. [Schon verrückt, schon verrückt.]

[10] *ismare Sawina bi omere. Sawina biumare*
[10] *Sawina takut setan sawina sambil berteriak terus*
[10] Sawina fürchtet den bösen Geist, zugleich schreit Sawina weiter. [Sawina Angst vor dem bösen Geist, Sawina Angst vor dem bösen Geist.]

[11] *yaifa sima papire bi omere. Sawina biumare yaifa sima papire bi omere. Puma pe isimare*
[11] *semua orang takut, semua orang takut, takut di tempat*
[11] Alle Leute haben Angst, alle Leute haben Angst, haben Angst an der Stelle. [Er lärmt durch trommeln auf die Seite des Einbaumes, weil er Angst hat vor dem bösen Geist. Er lärmt durch trommeln auf die Seite des Einbaumes, weil er Angst hat vor dem bösen Geist.]

[12] *Arpapa binupu pumape isimare arpapa binupu pumape*
[12] *dia hanya berpikir begitu terus dia hanya berpikir begitu terus*
[12] Er denkt immer nur so etwas, er denkt immer nur so etwas. [Er ist bereits verrückt, schon verrückt, schon verrückt.]

[13] *isimare pumape isimare arpapa binupu puma pe isimare*
[13] *dia hanya berpikir begitu terus. Pikiran dia hanya seorang diri saja*
[13] Er denkt immer nur so etwas. Sein Gedanke nur an sich selbst. [Bereits verrückt, verrückt, verrückt.]

[14] *Sawina biumare Sawina biumare yaifa sima papire bi*
[14] *Sawina takut setan. Sawina takut setan turun di perahu*
[14] Sawina fürchtet den bösen Geist. Sawina fürchtet den bösen Geist, steigt in den Einbaum hinunter, [Sawina hat Angst vor dem bösen Geist, Sawina hat Angst vor dem bösen Geist, lärmt durch Trommeln auf die Seitenwände des Einbaumes aus Angst vor dem bösen Geist.]

[15] *omere biafapuma pe isimare.*
[15] *Takut sendiri karena semua.*
[15] allein Angst haben vor allem. [verrückt.]

Strophe 5 (1b:5):

[1] *Dia ya jia umisimara*
[1] *Ada bapak sambil teriak sepanjang malam terus*
[1] Es gibt Vater, der die ganze Nacht hindurch unaufhörlich schreit. [Oh Vater, oh Papa, oh Mama, oh Mama.]

[2] *Awa dia ya jia umisimara awa ena ya jia umisimare.*
[2] *aduh bapa yo sambil teriak, aduh mama yo sambil teriak*
[2] Oh Vater, komm schrei zugleich, oh Mutter, komm schrei zugleich. [Oh Vater, oh Papa, oh Mama, oh Mama.]

[3] *Awa dia ya jia umisimare awa ena ya jia umisimare.*
[3] *aduh bapa yo sambil teriak, aduh mama yo sambil teriak*
[3] Oh Vater, komm schrei zugleich, oh Mutter, komm schrei zugleich. [Oh Vater, oh Papa, oh Mama, oh Mama.]

[4] *A enaya ya umisimare Tayuruwiata jiata Saunato*
[4] *aduh mama yo sambil teriak Tayuruwiata jalan dengan Saunato*
[4] Oh Mutter, komm schrei zugleich. Tayuruwiata geht mit Saunato. [Oh meine Mutter, Tayuruwiata gibt das Kind auf den Rücken Saunatos.]

[5] *memakifi pata ima puma isimare pata ima puma isimare*
[5] *di ujung telinga setan tempel madu, setan tempel madu*
[5] An der Spitze des Ohres klebt der böse Geist (mit) Honig, der böse Geist klebt (mit) Honig. [Gib ihn auf den Rücken, gib ihn auf den Rücken.]

[6] *Tayuruwita jiata Saunato bikifa pata ima puma*
[6] *Tayuruwiata sudah tempel Saunato di belakang*
[6] Tayuruwiata hat schon Saunato am Rücken geklebt. [Tayuruwiata gibt das Kind auf Saunatos Rücken, gibt das Kind auf den Rücken.]

[7] *isimare pata ima puma isimare. Awa dia ya ya jia umisi*
[7] *sambil tempel dia berteriak aduh bapa, teriak terus*
[7] Während des Klebens schreit er „oh Vater“, schreit weiter, [Gib das Kind auf den Rücken, Papa.]

[8] *mara awa enaya ya umisimare akia awaya umisimare*
[8] *aduh, mama yo, dia teriak terus. Aduh kakak dia teriak terus*
[8] Oh Mutter, komm, er schreit weiter. Oh älterer Bruder, schreit er weiter. [Oh Mama yo, Oh Mama yo.]

[9] *awa usaka ya umisimare Naminiyoru maniaata*
[9] *aduh tete yo, aduh nenek yo Naminiyoru teriak terus*
[9] Oh Großvater, komm, oh Großmutter, komm, Naminiyoru schreit weiter. [Er schreit, Oh Großmutter, Namininyoru gib das Kind]

[10] *Sawini bikifa daisa puma isimare daisa puma isimare*
[10] *Sawini madu hancur di belakang. Semua madu hancur di belakang*
[10] Sawini der Honig ist hinten kaputt. Der ganze Honig ist hinten kaputt. [auf den Rücken von Sawini, gib es auf den Rücken, gib es auf den Rücken.]

[11] *Naminiyoru maniaata Sawini daisima puma umisimara*
[11] *Naminiyoru tempel madu di belakang Sawini*
[11] Naminiyoru klebt Honig am Rücken von Sawini. [Naminiyoru gib das Kind auf Sawinis Rücken, gib es auf den Rücken.]

[12] *Daisa puma isimare awa awaya jaumisimara. Awa usaka*
[12] *aduh mama yo dia sudah tempel di belakang saya. Aduh tete yo*
[12] Oh Mama, komm. Sie hat schon auf meinen Rücken geklebt. Oh Großvater, komm. [Gib es auf den Rücken, O Mama yo, Oh Mama yo.]

[13] *jaumisimare.*
[13] *dia berteriak sepanjang malam terus.*
[13] Er/sie schreit die ganze Nacht weiter. [Oh Großmutter.]

Strophe 6 (1b:6):

[1] *Itua ya paitemare tia amani Tayuruwiata*
[1] *Sepanjang malam Tayuruwiata dibesarkan terus*
[1] Die ganze Nacht wurde Tayuruwiata weiter vergrößert, [Das Krokodil macht ein Nest in der Gebärmutter von Tayuruwiata.]

[2] *tua ayumura mara tua ayumura marini etua ayumura*
[2] *besar terus sepanjang hari dan waktu*
[2] noch größer jeden Tag und jede Zeit. [Gerne zieht sie das Krokodilnest auf, mit Freude zieht sie das Krokodilnest auf.]

[3] *marini tia amani Bintutua (Bintutua=Waratutua) ayamura marini itua ya*
[3] *mau dibesarkan dalam perut Bintutua (=ular naga)(=Ulat patda taksasa)*
[3] Will im Bauch Bintutuas (= Schlangendrachen) (Wurm patda? taksasa?) vergrößert werden. [Sie zieht das Nest Bintutua groß in ihrer Gebärmutter. Gerne zieht sie das Krokodilnest groß.]

[4] *paitimare tia amani bintutua ya paitemare*
[4] *batang itu ada dalam perut Bintutua*
[4] Der Stamm ist im Bauch von Bintutua. [Macht Bintutau ein Nest in ihrer Gebärmutter, das Nest machen.]

[5] *Sawinatu we yaitua. Sawinato wi yaitu Sawinatu*
[5] *Sawinatu orang yang bagus. Sawinato orang yang bagus. Sawinatu*
[5] Sawinatu ist ein schöner Mensch. Sawinato ist ein schöner Mensch. Sawinatu [Sawinatu ist ein verrückter Mann, Sawinato ein verrückter Mann. Er ist kein guter Mann.]

[6] *putaka we yaitu. Sawinato wi yaitu Sawinatu putaka we yaitu.*
[6] *orang yang tidak baik. Sawinatu orang yang tidak baik*
[6] ist kein guter Mensch. Sawinatu ist kein guter Mensch. [Er ist ein verrückter Mann, er ist ein verrückter Mann.]

[7] *Bevaka tua ya pai temara Waratutua*
[7] *orang yang tidak baik suka buka mulut*
[7] Ein schlechter Mensch mag den Mund öffnen. [Krokodilnest, Nest von Waratutua.]

[8] *ya pai temare yaiamani*
[8] *di dalam perahu juga dia bersarang*
[8] Auch im Einbaum nistet er. [Er macht ein Nest in der Gebärmutter.]

[9] *Bintutua ayu mura marini waratutua ayumura*
[9] *Bintutua besarkan sarang dalam perut Waratutua*
[9] Bintutua vergrößert das Nest im Bauch von Waratutua. [Bintutua möchte ein Nest machen, Waratutua macht ein Nest.]

[10] *marine waratutua ayu mura marine Sawini bisa*
[10] *Sawini meninggalkan sarang Waratutua*
[10] Sawini verlässt das Nest von Waratutua. [Waratutua macht ein Nest, Sawini macht ein Nest.]

[11] *isratu Sawini putaka bisa yusra tua*
[11] *Sawini langsung lurus pergi ke sarang*
[11] Sawini geht direkt zum Nest. [Sawini macht solch böse Sachen, er ist verrückt.]

Strophe 7 (1b:7):

[1] *Bi yakara ya umisamara wi bi yakara yaumisimare*
[1] *Ada muka orang di situ sepanjang malam, ada muka orang di situ sepanjang malam [Ada air di situkah, ada air di kali potongkah?]*
[1] Es gibt dort die ganze Nacht ein menschliches Gesicht, es gibt dort die ganze Nacht ein menschliches Gesicht. [Gibt es dort Wasser, gibt es im Verbindungsfluss Wasser?]

[2] *Tayuruwiata sairima yapuma wimisimare wibisai rima ya*
[2] *Tayuruwiata sambil pesan coba lihat muka orang itu [Tayuruwiata bilang jangan ada air di kali potong, jangan ada air di kali potong.]*
[2] Tayuruwiata versucht bei der Mitteilung das Gesicht jenes Menschen anzuschauen, [Tayuruwiata sagt dort im Verbindungsfluss soll kein Wasser sein, soll kein Wasser im Verbindungsfluss sein.]

[3] *pua umisimare okami yakara yatwimisimare*
[3] *sepanjang malam sambil jalan dia pesan ini [Ada air di kali potongkah? Ada air di kali potongkah?]*
[3] die ganze Nacht beim Gehen verkündet er [Gibt es im Verbindungsfluss Wasser? Gibt es im Verbindungsfluss Wasser?]

[4] *tauwia ura mi yakara ya umisimare Naminiyoru*
[4] *Naminiyoru ada dengan air di situ [Ada air di kali potongkah? Tanya Naminiyoru]*
[4] Naminiyoru ist mit Wasser dort. [Gibt es im Verbindungsfluss Wasser, fragt Naminiyoru.]

[5] *ataruma yapua umisimare.*
[5] *lempar dia ke dalam malam. [Mereka mengeluh karena tidak ada air.]*
[5] Wirf ihn in die Nacht. [Sie beklagen sich bei ihr, weil es kein Wasser gibt.]

Strophe 8 (1b:8):

[1] *Sawinatu upi pumorufa tapa yaura pua isime.*
[1] *Sawinatu menjadi orang di atas pohon sepanjang malam. [Sawinatu menjelma sebagai burung „Upipamorufa“, sudah jadi.]*
[1] Sawinatu wird ein Mensch auf dem Baum die ganze Nacht. [Sawinatu verwandelt sich in den Vogel Upipamorufa, ist schon geschehen.]

[2] *Sawinatu upi pumorufa tapa yaura pua isime.*
[2] *Sawinatu menjadi orang di atas pohon sepanjang malam. [Sawinatu menjelma sebagai burung „Upipamorufa“, sudah jadi.]*
[2] Sawinatu wird ein Mensch auf dem Baum die ganze Nacht. [Sawinatu verwandelt sich in den Vogel Upipamorufa, ist schon geschehen.]

[3] *Tamatapisi pa omeifa tapa dara esa ini mia*
[3] *Tamutapis(=perkumpulan roh dari perempuan yang mati melahirka)(kuntilanak?) sambil jalan dan makan. [Engkau naik ke rumah perempuan-perempuan yang mati melahirkan dan makan makanan mereka yang tidak kita kenal.]*
[3] Tamutapis (= Gemeinschaft der Frauengeister, die nach der Entbindung sterben) (böser weiblicher Geist) geht und isst zugleich. [Du steigst hinauf ins Haus der Frauen, die bei der Geburt gestorben sind, und isst ihr Essen, das wir nicht kennen.]

[4] *ume yifa tapa yaura es ini mi Tamatapisi tu omeijifa*
[4] *Tamutapis sambil jalan dan makan sepanjang malam [Kita tidak tahu engkau naik ke rumah mereka, makan makanan mereka yang enak, ulat sagu yang enak.]*
[4] Tamutapis, während sie/er geht, isst sie/er die ganze Nacht. [Wir wissen es nicht. Du steigst hinauf in ihr Haus, isst ihr gutes Essen, Sagomaden.]

[5] *tapa dera ese ini mia umeifa tapa yau ra esa ini mia*
[5] *mungkin mereka makan daun dan jadi daun [Makan makanan mereka yang tidak kita kenal, gemuk babi dan apa yang kau pernah makan di situ.]*
[5] Vielleicht essen sie ein Blatt und werden (wie ein) Blatt. [Isst ihre Speise, die wir nicht kennen, Schweinefett und was du schon dort gegessen hast.]

[6] *Saunatu upi pumarufa tapa yaura esa inimia upi puma*
[6] *Saunatu menjadi orang di atas pohon sepanjang malam [Saunatu jadi burung Upipamorufa kami tidak tahu.]*
[6] Saunatu wird ein Mensch auf dem Baum die ganze Nacht, [Saunatu ist der Vogel Upipamorufa geworden. Wir wissen es nicht.]

[7] *rufa tapa yau ra esa ini mia tapa yaura esa ini mia*
[7] *sepanjang jadi orang di atas pohon terus [Engkau jadi burung Upipamorufa kami tidak tahu. Engkau jadi burung Upipamorufa kami tidak tahu.]*
[7] wird hindurch immer ein Mensch auf dem Baum. [Du bist zum Vogel Upipamorufa geworden, wir wissen es nicht. Du bist zum Vogel Upipamorufa geworden, wir wissen es nicht.]

[8] *tapa yaura esa inimi Saunatu upi mumuru fa tapa*
[8] *Saunatu karena makan daun jadi orang di atas [Engkau jadi burung kami tidak tahu Saunatu engkau jadi burung kami tidak tahu.*
[8] Saunatu, weil er ein Blatt isst, wird ein Mensch hier oben, [Du bist zum Vogel geworden, wir wissen es nicht. Saunatu du bist zum Vogel geworden, wir wissen es nicht.]

[9] *yaura esa ini mia. Tia pisi isu tamia manifa tapa yaura*
[9] *menjadi roh dari perempuan mati hamil [Engkau jadi burung, engkau masuk rumah perempuan-perempuan mati melahirkan kami tidak tahu.]*
[9] wird ein Geist von der in der Schwangerschaft gestorbenen Frau, [Du bist zum Vogel Upipamorufa geworden, du kommst ins Haus der Frauen, die bei einer Geburt gestorben sind, wir wissen es nicht.]

[10] *Esa ini mia basi omere tapa yaura omsa ini mia.*
[10] *mungkin menjadi babi betina. [Engkau makan gemuk babi kami tidak tahu, engkau makan gemuk babi kami tidak tahu.]*
[10] vielleicht wird eine Sau. [Du isst Schweinefett, wir wissen es nicht. Du isst Schweinefett, wir wissen es nicht.]

Strophe 9 (1b:9):

[1] *Saunatu Taiyuruwiata tani ayatuaita purare*
[1] *Saunatu coba lihat vagina Tayuruwiata bagus [Saunatu melihat kemaluan Tayuruwiata bagus.]*
[1] Saunatu schau mal, die Vagina von Tayuruwiata ist schön. [Saunatu blickt auf den schönen Geschlechtsteil von Tayuruwiata.]

[2] *tani wami ji ema pumare sayifa erema pumare*
[2] *dia kasih irisan bekas pada puki (puki=vagina) [Dia iris kemaluan dengan kampak, dia iris.]*
[2] Er gibt einen formenden Schnitt an der Vagina. [Er schneidet den Geschlechtsteil mit der Axt auf, er schneidet auf.]

[3] *Saunato Tairuwiata tani ayatufa apu rare*
[3] *Saunato melihat puki Tayuruwiata bagus [Saunato melihat kemaluan Tayuruwiata bagus.]*
[3] Saunato sieht die schöne Vagina von Tayuruwiata. [Saunatu blickt auf den schönen Geschlechtsteil von Tayuruwiata.]

[4] *tani wami ji imapumare sayifa erema pumare.*
[4] *dia kasih irisan bekas pada puki. [Dia iris kemaluan dengan kampak, dia iris.]*
[4] Er gibt einen formenden Schnitt an der Vagina. [Er schneidet den Geschlechtsteil mit der Axt auf, er schneidet auf.]

[5] *Ayia duru tani du fe. Ayia duru tani du fe. Saunatu Taiyuruata tauta*
[5] *Aduh saya punya puki dan pantat, aduh saya punya puki dan pantat, Saunatu teriak Tayuruwiata [Aduh saya punya kemaluan dan pantat. Aduh saya punya kemaluan dan pantat. Saunatu punya maitua Tayuruwiata.]*
[5] Oh! mein Gechlechtsteil und mein Gesäß, Oh! mein Geschlechtsteil und mein Gesäß, Saunatu schreit Tayuruwiata. [Auweh, mein Geschlechtsteil und mein Gesäß. Auweh, mein Geschlechtsteil und mein Gesäß. Tayuruwiata ist die Frau von Saunatu.]

[6] *aya tu fa aita purare tania wamijifa emapu*
[6] *puki yang bagus sekali saya lihat itu [Punya kemaluan bagus, dia iris.]*
[6] Die schönste Vagina, die ich sehe, [Sie hat einen schönen Geschlechtsteil. Er schneidet auf,]

[7] *mare sayifa ema pumare Saunato Taiyuruwiata*
[7] *Saunato kasih irisan bekas pada dia [Iris dengan kampak Saunato punya maitua Tayuruwiata.]*
[7] Saunato gibt ihr einen formenden Schnitt. [schneidet mit der Axt auf. Saunatos Frau ist Tayuruwiata.]

[8] *tauta ayatufa aitapurare sayierema pumare*
[8] *dia lihat perempuan karena bagus dengan irisan [Dia melihat bagus, dia iris dengan kampak.]*
[8] Er sieht Frau wegen ihres schönen Schnittes, [Er schaut das schöne an, er schneidet mit der Axt auf.]

[9] *aita purare tani ofe ji ima pumare sayi fa erema*
[9] *kasih bekas dengan buluh tajam karena bagus / enak [dia melihat kemaluan dan iris dengan kulit siput, iris dengan kampak.]*
[9] gibt eine Formung mit scharfem Bambusspan, weil es gut (angenehm) ist. [Er schaut den Geschlechtsteil an und schneidet mit einer Muschelschale auf, schneidet mit der Axt auf.]

[10] *pumare. Aia dutani du fea aia du tani du fe*
[10] *aduh saya puki dan pantat [Aduh saya punya kemaluan dan pantat, aduh saya punya kemaluan dan pantat.]*
[10] Oh! Ich Vagina und Gesäß, [Auweh, mein Geschlechtsteil und Gesäß. Auweh mein Geschlechtsteil und Gesäß.]

[11] *Sawini damini yoro wiri ayatufa aita purare taiji*
[11] *Sawini engkau buat Naminiyoru mati itu baik [Sawini melihat Naminiyoru cantik, dia iris dengan kulit siput.]*
[11] Sawini, du tötest Naminiyoru, es ist gut. [Sawini schaut die hübsche Naminiyoru an, er schneidet mit der Muschelschale auf.]

[12] *ima pumare borafa eremapumare aia duru wiri*
[12] *bapa kenapa tidak buat saya kampak [Dia belah iris dengan kampak, dia lihat pantat.]*
[12] Vater, warum machst mir keine Axt. [Er schneidet mit der Axt auf. Er schaut das Gesäß an.]

[13] *du asapi Naminiyoro wiri ayatufa aita purare*
[13] *saya melihat Naminiyoru dari belakang saya menyesal [Dia lihat kemaluan Naminiyoru bagus.]*
[13] Ich sehe Naminiyoru von hinten, ich habe Reue. [Er schaut den schönen Geschlechtsteil von Naminiyoru an.]

[14] *wiri taijiima pumare borafa erema pumare.*
[14] *laki-laki yang buat bukan perempuan. [Dia iris kemaluan dengan kampak, dia iris dengan kampak.]*
[14] Männer machen das, nicht Frauen. [Er schneidet den Geschlechtsteil mit der Axt auf. Er schneidet mit der Axt auf.]

Strophe 10 (1b:10):

[1] *Saunatu fekuria fekuri tumi biki fekuri fekuria*
[1] *Saunatu lari pergi ke belakang rumah, lari pergi*
[1] Saunatu läuft hinter das Haus weg, läuft weg. [Saunatu geht, geht hinter sein Haus, geht, geht.]

[2] *Saunatu jirawa tami biki fekuria*
[2] *Saunatu seorang yang tinggi lari ke belakang*
[2] Saunatu ist der große Mann, lauft nach hinten. [Saunatu ist hoch gewachsen, er geht hinter sein Haus.]

[3] *Taiyuruwiata ayare ipiri duru fa ema kusumumare. Taiyuruwiata ayare ipiri duru fa ema kusumumare.*
[3] *ujung cawat Tayuruwiata saya buka. Ujung cawat Tayuruwiata saya buka.*
[3] Die Spitze des Lendenschurzes der Tayuruwiata mache ich auf. Die Spitze des Lendenschurzes der Tayuruwiata mache ich auf. [Tayuruwiata öffnet ihren Grasrock vor mir, Tayuruwiata öffnet ihren Grasrock vor mir.]

[4] *Taiyuruwiata ayare ipiri duru fa ema kusumumare.*
[4] *Ujung cawat Tayuruwiata saya buka.*
[4] Die Spitze des Lendenschurzes der Tayuruwiata mache ich auf. [Tayuruwiata öffnet ihren Grasrock vor mir,]

[5] *durufa ema kusumumare Sawini fekuri fekuri*
[5] *di depan saya dia buka cawat Sawini pergi ke belakang*
[5] Vor mir öffnet sie den Lendenschurz, geht nach hinten, [öffnet ihn vor mir und Sawini geht, geht.]

[6] *Tami miki fekuri tami biki fekuri fekuri Sawini isu*
[6] *ke belakang rumah saya pergi. Pergi terus*
[6] ich gehe hinter das Haus. Gehe weiter, [Hinter dem Haus, geht, geht hinters Haus, Sawini geht,]

[7] *biki sauakuri sauakuri sauakuri sauni jirawa*
[7] *lompat, lompat, lompat di belakang karena tinggi*
[7] springen, springen, springen hinter wegen der Größe, [geht, geht, geht, der hoch gewachsene Sawini geht von hinterm Haus,]

[8] *isu biki sauakuri Naminiyaro sana ipiri durufa*
[8] *lompat di belakang rumah Naminiyoru*
[8] springen hinter das Haus der Naminiyoru. [geht, Tayuruwiata öffne deinen Grasrock für mich!]

[9] *ema kusumimare durufa ema furumumare*
[9] *di depan saya dia buka cawat pergi ke belakang*
[9] Vor mir öffnet sie den Lendenschurz, geht nach hinten, [Sie beginnt ihren Rock für mich zu öffnen und sie beginnt zu öffnen.]

[10] *Naminiyoru saina ipiri duru fa ema furumumare.*
[10] *Naminiyoru buka cawat untuk saya*
[10] Naminiyoru macht den Lendenschurz für mich. [Naminiyoru beginnt ihren Grasrock für mich zu öffnen.]

[11] *Naminiyoru saina ipiri durufa ema furumumare*
[11] *Naminiyoru yang sebenarnya yang harus saya mau*
[11] Naminiyoru ist die eigentliche, die ich wollen muss. [Naminiyoru beginnt ihren Grasrock für mich zu öffnen.]

[12] *Naminiyoro saina ipiri durufa ema furumumare*
[12] *Naminiyoru yang sebenarnya yang harus saya mau*
[12] Naminiyoru ist die eigentliche, die ich wollen muss. [Naminiyoru beginnt ihren Grasrock für mich zu öffnen.]

[13] *Durufa ema furumumare Naminiyoru saina ipiri.*
[13] *kepada saya saja saya mau Naminiyoru buka*
[13] Nur zu mir wollte ich, Naminiyoru öffnet. [Öffnet vor mir, Naminiyoru öffnet ihren Grasrock,]

[14] *Durufa ema furumumare ema furumumare.*
[14] *kepada saya saja dia mau*
[14] Nur zu mir wollte sie. [öffnet vor mir, öffnet vor mir.]

[15] *Sawini sauakuri sauakuri isu bikifa sauakuri*
[15] *Sawini ke belakang terus, ke belakang terus*
[15] Sawini geht nach hinten weiter, weiter nach hinten, [Sawini geht von hinter dem Haus, geht,]

[16] *sauakuri isu bikifa sauakuri.*
[16] *ke belakang terus cepat-cepat ke belakang rumah.*
[16] nach hinten weiter, schnell hinter das Haus. [geht von hinter dem Haus.]

Strophe 11 (1b:11):

[1] *Faitipi unam basuayatui itibare ya Faitipi unam*
[1] *Awan di atas kali (=sungai) Fayit bagus sekali*
[1] Die Wolke über dem Fluss Fayit ist sehr schön. [Am Morgen Wolken über dem Fayit-Fluss, sieht wunderschön aus, Wolken über dem Fayit-Fluss.]

[2] *basuaya tu tamenimi yaiti bare ya Faitipi unambasu*
[2] *barisan awan terlalu bagus di atas Fayit*
[2] Die Wolkenreihe ist sehr schön über dem Fayit, [Die Sonne sieht wunderschön aus durch die Wolken über dem Fayit-Fluss.]

[3] *ayato tame nimi yaiti bare ya Faitipi unam basu ayato*
[3] *bagusnya seperti jajaran barisan rumah*
[3] ihre Schönheit ist gleich wie in den Reihen der Wohnhäuser. [Die Wolken stehen geordnet über dem Fayit-Fluss und es ist wunderschön.]

[4] *tame nimi yaiti bare Saunato oro tara isa pisi*
[4] *kelihatan terlalu bagus Saunato engkau lihat itu*
[4] Es sieht allzu schön aus, Saunato siehst du es. [Am Morgen hat Saunato eine Schwester.]

[5] *tapisi bati bata wimi timasi Saunato uru ubati fa*
[5] *perempuan semua menangis karena babi Saunato*
[5] Alle Frauen weinen wegen des Schweins Saunato. [Am Morgen weinen Frauen wegen Saunato. Sie weinen deinetwegen.]

[6] *bata wimi timasi Saunatu uru tara isapisi batifa bata*
[6] *mama Saunatu semua menangis terus*
[6] Die Mutter des Saunatu alle weinen weiter, [An diesem Morgen weinen sie noch immer nach Saunatu. Deine Schwestern weinen deinetwegen.]

[7] *wimi timase Saunatu yuri u batifa bata wimi tima*
[7] *menangis karena Saunato jago pergi berburu dengan anjing*
[7] weinen, weil Saunato, der Held, mit Hund jagen geht. [Noch immer weinen wegen Saunatu. Sie denken an den Hund, der Schweine jagt.]

[8] *se ya faitipi unam basuayato tame nimi ya wimi timare*
[8] *semua awan di atas Fayit semua bagus*
[8] Alle Wolken über Fayit sind alle schön, [Die Wolken über dem Fayit-Fluss sind wirklich wunderschön.]

[9] *ya faitipi unam basu ayato tame nimi ya wimi*
[9] *indah sekali awan semua*
[9] so schön sind alle Wolken. [Die Wolken über dem Fayit-Fluss sind wirklich wunderschön.]

[10] *timare yaimipi so basuayato aima wimi timare ya*
[10] *saya melihat semua awan indah*
[10] Ich sehe alle schönen Wolken, [Die Wolken über dem Fayit-Fluss sind wirklich wunderschön.]

[11] *jimipi sori basu ayato tame nimi ya wimitimare*
[11] *semua awan indah dan merah seperti jambu*
[11] alle Wolken sind schön und rot wie eine Jambufrucht. [Die Wolken über dem Fayit-Fluss sind wirklich wunderschön.]

[12] *yajimi so basuayato toroto yawimi timare*
[12] *awan-awan indah sekali dan saya sedih*
[12] Die Wolken sind schön und ich bin traurig. [Der Sonnenschein durch die Wolken ist wunderschön.]

[13] *Saunato oro yakumen yoara imani taua wi*
[13] *saudara-saudari Saunato semua sedih*
[13] Die Geschwister des Saunato sind alle traurig. [Saunato, deine Yakumen-Schwester weint deinetwegen.]

[14] *mi ti mase Sawini ara basi imani taua wimi*
[14] *semua menangis Sawini terus*
[14] Alle weinen Sawini weiter, [Weinen wegen deines Schweins, sie weinen noch immer bis zu diesem Morgen,]

[15] *tima se.*
[15] *serentak menangis.*
[15] weinen gleichzeitig. [diesem Morgen.]

Strophe 12 (1b:12):

[1] *Saunatu faitipi yawi basu ayato aenawa aitimare*
[1] *Saunatu sinar matahari dari udik Fayit bagus*
[1] Saunatu der Sonnenstrahl von der Seite des Fayit ist schön. [Saunatu am Oberlauf des Fayit. Der Sonnenaufgang kommt.]

[2] *yuri baridu ataya umtaorae Saunato faitipi*
[2] *anjing dayung dengan cepat tangan Saunato*
[2] Der Hund rudert schnell die Hand des Saunato. [Nimm deinen Hund und das Ruder und geh weg zum Oberlauf des Fayit.]

[3] *yawi basu ayato anaoaaitimare yuri bari pu ayato*
[3] *sambil berburu sinar matahari bagus, anjing dayung*
[3] Während des Jagens ist der Sonnenstrahl schön, der Hund rudert. [Die Sonne hat gute Wolken, kommt. Nimm den Hund und das Ruder und geh weg.]

[4] *ata ye umto oraye tamina ameitimare dasna*
[4] *taru di depan saya hasil yang baik*
[4] Lieg vor mir den besten Ertrag. [Ruder und geh weg, nimm deinen Hund, dein Penis ist unbedeckt.]

[5] *tamina ameitimare tamina ameitimare dasna*
[5] *saya pergi ke rumah nanti kosong*
[5] Ich gehe später leer in die Hütte. [Du stehst nackt auf, du stehst nackt auf.]

[6] *tamina amaitimare Saunato faitipi yawi basu*
[6] *Saunato dayung sambil buka dada*
[6] Saunato rudert mit nackter Brust. [Du stehst nackt auf, Saunato am Oberlauf des Fayit. Die Sonne scheint gut.]

[7] *ayato aenawa aitimare yuri bari pu ayato*
[7] *sambil dayung anjing di perahu*
[7] Während des Ruderns ist der Hund im Einbaum. [Die Sonne kommt gerade. Nimm den Hund und rudere und geh weg. Es ist gut.]

[8] *ataye um taoraye tamina ameitimare*
[8] *silahkan naik ke atas rumah saya*
[8] Komm bitte in mein Haus herauf. [Du geh weg. Steh auf und geh weg.]

[9] *Tamina amejitimare. Tamina amejitimare. Tamina amejitimare. Sawini yo basuayato*
[9] *sinar matahari masuk rumah, sinar matahari masuk rumah, sinar matahari masuk rumah. Sawini awan bagus*
[9] Der Sonnenstrahl kommt ins Haus, der Sonnenstrahl kommt ins Haus, der Sonnenstrahl kommt ins Haus. Sawini die Wolke ist schön, [Steh auf, es ist gut. Steh auf, es ist gut. Steh auf, es ist gut. Sawini der Sonnenschein ist gut.]

[10] *aenawa aitimare esona ameitimare*
[10] *sedang datang di rumah semua terang*
[10] kommt gerade ins Haus, alles ist beleuchtet. [Sie (die Sonne) ist am kommen. Steh deshalb auf. Das Haus ist noch dort.]

[11] *dasna isuna ameitimare dasna isuna ameitimare*
[11] *barisan rumah barisan rumah bagus sekali*
[11] Die Hausreihe, die Hausreihe ist sehr schön. [Dieses Haus ist leer, es ist noch leer.]

[12] *dasna isuna ameitimare Saunato faitipi*
[12] *rumah di atas Fayit kosong semua.*
[12] Das Haus über dem Fayit ist ganz leer. [Dieses Haus ist noch leer. Saunato am Oberlauf des Fayit.]

[13] *yawi basu ayato anawa aitimare airibari*
[13] *sinar matahari indah sekali dari arah sana*
[13] Der Sonnenstrahl ist sehr schön von der dortigen Richtung. [Der Sonnenschein ist gut. Sie kommt, geh auf die Schweinejagd.]

[14] *pari ayato ata ye umta ora ye esuna ameitimare*
[14] *tolong dayung dulu di atas perahu ini*
[14] Hilf bitte rudern auf diesem Einbaum. [Rudere weg, versuche weiterzukommen. Das Haus ist nach wie vor leer.]

[15] *dasna isuna ameitimare Sawini yimipi yasuru*
[15] *semua kayu di atas kali Fayit kosong karena Sawini*
[15] Alle Hölzer beim Fluss am Oberlauf des Fayit sind leer wegen Sawini. [Sawini, die Sonne stromaufwärts.]

[16] *basu ayato aenawa aitimare airi pari ayato*
[16] *barisan awan di atas air juga indah sekali*
[16] Die Reihe der Wolken über dem Wasser ist auch sehr schön, [Die Morgenwolken kommen, Schweinejagd ist gut.]

[17] *ataye umta rai*
[17] *sambil dayung terus.*
[17] gleichzeitig weiterrudern. [Du rudere weg.]

Strophe 13 (1b:13):

[1] *Saunato yaka yapi mana ye tipmaorai*
[1] *Saunato coba lihat di atas sana. [Saunato coba lihat di atas (L.)]*
[1] Saunato versuche einmal, da oben hinzuschauen. [Saunat hebe deine Augen und schau!] [Saunato versucht nach oben zu schauen. (L.)]

[2] *ya Fayiti yaopi ma na ye tipmarai Saunato yaka yapi*
[2] *coba lihat di atas kali Fayit Saunato coba [lihat di atas Fayit (L.)]*
[2] Versuch mal Saunato auf dem Fluss am Oberlauf des Fayit zu schauen, probier es, [Schau zum Oberlauf des Fayit, Saunato.] [Schaut den Fluss Fayit hinauf. (L.)]

[3] *mana ye tipmarai yaka Fayiti yaope mana ye*
[3] *lihat di atas kali Fayit*
[3] schau mal auf dem Fluss am Oberlauf des Fayit. [Schau dorthin zum Oberlauf des Fayit-Flusses.] [Saunato versucht nach oben zu schauen. (L.)]

[4] *tipmarai.*
[4] *tapi harus dari sini*
[4] Aber es muss von hier sein. [Schau!] [Den Fayit hinauf versucht zu schauen. (L.)]

[5] *Saunatu yaka yapi mana ja tipmarai*
[5] *Saunatu coba lihat di atas sana [Saunato coba lihat di atas (L.)]*
[5] Saunatu, versuch mal da oben zu schauen. [Saunato versuche deine Augen zu heben und hinauf zu schauen.] [Saunato versucht nach oben zu schauen. (L.)]

[6] *yaka Fayiti yapi mana ja tipmarai*
[6] *coba lihat di atas kali Fayit. Saunato coba [lihat di atas Fayit (L.)]*
[6] Probier mal auf dem Fluss am Oberlauf des Fayit zu schauen, Saunato, probier es. [Schau dir den Kampf an am Oberlauf.] [Schaut den Fluss Fayit hinauf. (L.)]

[7] *Sawina yaka yapi mana ja tipmarai*
[7] *Sawina coba lihat tapi harus dari sini [Saunato coba lihat di atas (L.)]*
[7] Sawina versuche mal anzuschauen, aber muss von hier sein. [Sawina versuche deine Augen zu heben und hinauf zu schauen.] [Saunato versucht nach oben zu schauen. (L.)]

[8] *yaka Fayiti yapi mana ye tipmarai*
[8] *coba lihat di atas kali Fayit. Saunato coba. [di atas Fayit coba lihat (L.)]*
[8] Probier mal auf dem Fluss am Oberlauf des Fayit, Saunato, probier es, [Schau dir den Kampf an am Oberlauf.] [Versucht, den Fayit hinauf zu schauen. (L.)]

[9] *Sawina yawiaimumara yaka fati yapimana ya*
[9] *Sawina melihat ini ada dari atas [Saunatu matahari ada datang di atas Fayit (L.)]*
[9] Sawina schaut es von oben. [Saunatu, schau die Sonne kommt vom Oberlauf des Fayit.] [Saunatu, die Sonne steigt auf über dem Fayit. (L.)]

[10] *tipmarai Fayiti yapi mana ya tipmarai*
[10] *coba lihat di atas kali Fayit. Saunato coba [coba lihat di atas Fayit (L.)]*
[10] Probier mal auf dem Fluss am Oberlauf des Fayit zu schauen. [Versuch den Fluss Fayit hinauf zu schauen.] [Versuch den Fayit hinaufzuschauen. (L.)]

[11] *Yumi atamu ta tumina aitimare Sarai atamu*
[11] *suara burung sarai bersuara karena pagi [Yumi bersuara Sarai bersuara (L.)]*
[11] Die Stimme des Sarai Vogels singt wegen des Morgens. [Yumi (Vogelname) gibt einen Laut von sich und Sarai (Vogel) gibt einen Laut von sich.] [Yumi gibt einen Laut von sich und Sarai gibt einen Laut von sich. (L.)]

[12] *ta tumina aitimare Yumi atamu ta tumina*
[12] *burung-burung ini senang dengan bersuaro [Sarai bersuara Yumi bersuara (L.)]*
[12] Diese Vögel haben Gefallen am Singen. [Sie geben Laute von sich und Yumi lässt ihre Stimme klingen.] [Sarai gibt einen Laut von sich, Yumi gibt einen Laut von sich. (L.)]

[13] *aitimare sarai atamu ta tumina aitimara*
[13] *suara burung sarai berseru terus semuanya indah [Yumi bersuara Sarai bersuara (L.)]*
[13] Die Stimme des Vogels Sarai ruft weiter, alles ist schön. [Sarai zeigt ihre Stimme, sie lassen ihr Stimmen erklingen.] [Yumi gibt einen Laut von sich, Sarai gibt einen Laut von sich. (L.)]

[14] *Sawini yaka Jimipi amai ye tipmarai*
[14] *Sawini coba lihat ke atas kali Fayit [Saunato coba lihat di atas Fayit (L.)]*
[14] Sawini versuch mal auf den Fluss am Oberlauf des Fayit zu schauen. [Sawini versucht den Jimipi (Fayit) hinaufzuschauen.] [Saunato versucht stromaufwärts den Fayit zu schauen. (L.)]

[15] *Jimipi yasuru basu ayato aenawa aitimare*
[15] *sinar matahari di atas kali itu baik [Matahari di atas Fayit ada datang (L.)]*
[15] Der Sonnenstrahl über dem Fluss ist gut. [Die Sonne kommt stromaufwärts Jimipi.] [Die Sonne steigt über den Jimipi (Fayit) auf. (L.)]

[16] *Sawini aenawa aitimare Jimipi yasuru*
[16] *Sawini heran sinar matahari dari atas [Sawini mau datang matahari di atas Fayit (L.)]*
[16] Sawini ist erstaunt über den Sonnenstrahl von oben. [Sawini, die Sonne kommt vom Jimipi stromaufwärts.] [Sawini, die Sonne will über den Fayit aufsteigen. (L.)]

[17] *basu ayato anawa aitimare*
[17] *sinar matahari kelihatan baik sekali [sinar matahari mau datang (L.)]*
[17] Der Sonnenstrahl sieht so gut aus. [Die Wolken am Himmel stromaufwärts und sind wunderschön.] [Sonnenstrahl will kommen. (L.)]

[18] *Akumi imani tewasia aitimara*
[18] *suara burung Akumi terdengar merdu [Yumi bersuara (L)]*
[18] Die Stimme des Akumi-Vogels klingt klangvoll. [Akumi (linker Name von Yumi) weint traurig.] [Yumi gibt einen Laut von sich. (L.)]

[19] *kakau imani tewasia aitimara*
[19] *suara burung pombo hitam ikut terdengar [Sarai bersuara (L.)]*
[19] Die Stimme des schwarzen Pombo-Vogels ist auch zu hören. [Kakau (linker Name von Sarai) weint traurig.] [Sarai gibt einen Laut von sich. (L.)]

Strophe 14 (1b:14):

[1] *Saunatu pu sina tika irima osare*
[1] *Saunatu tanam dayung di lumpur [Saunatu pergi tanam dayung (L.)]*
[1] Saunatu pflanzt das Ruder in den Schlamm, [Saunatu geht, um seine Ruder in den Schlamm zu setzen.] [Saunatu geht das Ruder einpflanzen, (L.)]

[2] *Fayiti yaupu pusina tika irima osara*
[2] *Tanam dayung di muara kali Fayit [pergi tanam dayung di muara Fayit (L.)]*
[2] pflanzt das Ruder in der Mündung des Flusses Fayit. [Geh, um das Ruder am Unterlauf des Fayit zu pflanzen.] [das Ruder in die Mündung des Fayit einpflanzen. (L.)]

[3] *Saunatu pusina teka irima osara*
[3] *Saunatu tanam dayung di lumpur [Saunatu pergi tanam dayung (L.)]*
[3] Saunatu pflanzt das Ruder in den Schlamm, [Saunatu geht, um seine Ruder in den Schlamm zu setzen.] [Saunatu geht das Ruder einpflanzen, (L.)]

[4] *Fayiti yaupu pusina teka irima osara*
[4] *Tanam dayung di muara kali Fayit [pergi tanam dayung di muara Fayit (L.)]*
[4] pflanzt das Ruder in der Mündung des Flusses Fayit. [Geh um das Ruder am Unterlauf des Fayit zu pflanzen.] [das Ruder in die Mündung des Fayit einpflanzen. (L.)]

[5] *yawi yara seja wimi timara*
[5] *matahari cepat terbit sambil di perahu [Matahari coba datang cepat (L.)]*
[5] Die Sonne geht schnell auf, neben dem Einbaum. [Die Sonne geht schnell auf.] [Sonne, komm bitte schnell. (L.)]

[6] *Fayiti yawi yara se jawi mi timara Fayiti yawi*
[6] *matahari di atas kali Fayit cepat datang. Matahari Fayit cepat [Matahari di atas Fayit coba datang cepat]*
[6] Die Sonne über dem Fluss Fayit kommt schnell. Die Sonne Fayit ist schnell. [Sonne des Fayit-Flusses komm rasch. Sonne des Fayit-Flusses komm rasch.] [Sonne oben über dem Fayit, komm bitte schnell. (L.)]

[7] *yara se ja wimi timara yawi yara seja*
[7] *suara burung cepat matahari datang [Matahari cepat datang cepat datang (L.)]*
[7] Die Sonne über dem Fluss Fayit kommt schnell. Die Sonne Fayit ist schnell. [Erst einmal, komm Sonne.] [Komm Sonne, komm schnell, komm Sonne, komm schnell. (L.)]

[8] *wimi timara Fayiti yawi yara se ja*
[8] *sambil minta matahari Fayit dia duduk*
[8] Während er um die Sonne Fayit bittet, sitzt er. [Die Sonne am Oberlauf des Fayit-Flusses kommt rasch. Die Sonne am Oberlauf des Fayit-Flusses kommt rasch.]

[9] *wimi timara Saunatu yawi jara seja wimi*
[9] *Saunatu tidur di perahu tidak terasa*
[9] Saunatu schläft unbewusst im Einbaum, [Saunatu, bitte die Sonne rasch zu kommen.]

[10] *timara*
[10] *cepat sudah*
[10] schnell schon.

[11] *Sawini pusini teka irima osare Fayiti yaupu*
[11] *Sawini tanam dayung di lumpur di muara Fayit*
[11] Sawini pflanzt das Ruder in den Schlamm in der Mündung Fayit. [Sawini ist unterwegs, um das Ruder in den Schlamm stromabwärts am Fayit zu pflanzen,]

[12] *pu sina teka jirima osara Saunatu pusina*
[12] *sambil turun Saunatu tanam dayung*
[12] Während des Aussteigens pflanzt Saunatu das Ruder, [geht, um das Ruder zu pflanzen, Saunatu geht, um das Ruder zu pflanzen.]

[13] *teka irima osara Fayiti yaupu pusina teka jirima*
[13] *di muara Fayit tanam dayung sambil minta matahari*
[13] in Mündung Fayits pflanzt das Ruder, nebenbei bittet um die Sonne. [Geht, das Ruder stromabwärts am Fayit zu pflanzen, geht das Ruder zu pflanzen.]

[14] *osara Fayiti yaupu pu sina teka jirima osara*
[14] *muara Fayit yang indah baik sekali*
[14] Die schöne Mündung Fayit ist die beste. [Er geht das Ruder stromabwärts am Fayit-Fluss zu pflanzen, geht um zu pflanzen.]

[15] *yawi jara seja wimi timare Fayiti yawi jara seja wimi timare,*
[15] *matahari cepat terbit sambil dia berteriak di perahu dia berteriak,*
[15] Die Sonne geht schnell auf, während er im Einbaum schreit. Er schreit. [Die Sonne kommt schnell herunter, schnell hinunter den Fayit-Fluss.]

[16]*yawi jara seja wimi timare Fayiti yawi jara seja wimi timare,*
[16] *matahari cepat terbit sambil dia berteriak di perahu dia berteriak,*
[16] Die Sonne geht schnell auf, während er im Einbaum schreit. Er schreit. [Zuerst einmal komm schnell Sonne. Zuerst einmal komm schnell Sonne.]

[17] *yawi jara seja wimi timare Fayiti yawi jara seja wimi timare Fayiti tajara*
[17] *matahari datang matahari Fayit cepat, matahari Fayit cepat*
[17] Die Sonne kommt, die Sonne Fayit ist schnell, die Sonne Fayit ist schnell, [Die Sonne des Fayit-Flusses kommt rasch. Die Sonne des Fayit-Flusses kommt rasch.]

[18] *seja wimi timare. Sawini pari sapena teka jirima*
[18] *dayung tanam di lumpur sambil minta matahari*
[18] das Ruder im Schlamm einpflanzen, dabei um die Sonne bitten. [Sonne komm schnell. Sawini geht das Ruder pflanzen.]

[19] *osare jimi yaupu pari sapena teka irima osare*
[19] *di muara suara burung juga bersuara*
[19] An der Mündung tönt auch die Stimme des Vogels, [Stromabwärts Fayit, geh setz das Ruder und warte dort.]

[20] *yasuru yara seja wimi timare jimi yaupu jasuru*
[20] *matahari cepat datang di muara dia berteriak*
[20] komm Sonne schnell an die Mündung, schreit er, [Die Sonne steigt schnell, die Sonne des Fayit-Flusses kommt schnell.]

[21] *jara seja wimi timare yasuru jara seja wimi timare*
[21] *cepat matahari cepati terbit*
[21] schnell Sonne, schnell geh auf. [Die Sonne kommt schnell, die Sonne kommt schnell.]

[22] *yaka yasuru jara seja wimi timare.*
[22] *aduh cepatkah matahari ini terbit.*
[22] Oh! Ob die Sonne schnell aufgeht? [Sonne, komm zunächst einmal.]

Strophe 15 (1b:15):

[1] *Sawinato mani umapu biva taita sumare pirii biva.*
[1] *Sawinato pukul air laut dengan tangan*
[1] Sawinato schlägt das Wasser des Meeres mit der Hand. [Sawinato, nimm deine Hand und schlage auf das Meerwasser, schlage das Meerwasser.]

[2] *Sawinato mani umapu biva taita sumare pirii biva.*
[2] *Sawinato pukul air laut dengan tangan*
[2] Sawinato schlägt das Wasser des Meeres mit der Hand. [Sawinato, nimm deine Hand und schlage auf das Meerwasser, schlage das Meerwasser.]

[3] *Taita somare Batia onamo bina basere*
[3] *awan di bagian Batia harap baik*
[3] Die Wolke im Gebiet Batia ist hoffentlich gut. [Wolken über dem Gebiet von Batia (nördlich des Fayit) sehen friedlich aus.]

[4] *safani onamu bina basere batia onamu bina basere*
[4] *awan di bagian Safan harap naik baik*
[4] Die Wolke im Gebiet Safan geht hoffentlich gut auf. [Die Wolken über Safan (im Süden) sehen harmlos aus.]

[5] *Safani onamu bina basere Sawini mani uma*
[5]*awan di bagian Safan harap baik Sawini pukul*
[5] Die Wolke im Gebiet Safan schlägt Sawini hoffentlich gut. [Die Wolken über Safan sehen harmlos aus.]

[6] *pu biva taita sumare piri biva taita somare.*
[6] *pukul air laut dengan dayung di atas air*
[6] Das Wasser des Meeres, mit dem Ruder auf dem Wasser schlagen, [Nimm deine Hand und schlage das Meereswasser. Nimm deine Hand und schlage das Meereswasser.]

[7] *Sawini mani umapu biva taita sumare piri biva*
[7] *Sawini pukul air laut dengan tangan*
[7] Sawini schlägt das Wasser des Meeres mit der Hand. [Sawini mit deiner Hand schlage das Meereswasser.]

[8] *taita sumare batia onamu bina basera Safani*
[8] *sambil pukul dia minta air di bagian Safan*
[8] Während er schlägt, bittet er das Wasser im Gebiet Safan. [Wenn du das Meereswasser schlägst, sehen die Wolken über Batia und die Wolken über Safan harmlos aus.]

[9] *onamu bina basere Sawini ifi umapu akami taita*
[9] *Awan di atas cerah karena Sawini pukul air.*
[9] Die Wolke oben ist hell, weil Sawini das Wasser schlägt. [Sawini mit deiner rechten Hand schlage das Meereswasser.]

[10] *sumare yo okamifa taita somare Sawini ifi umapu*
[10] *dia angkat tangan dan laut menjadi tenang*
[10] Er hebt die Hände und das Meer ist ruhig geworden. [Er beginnt zu schlagen, Sawini schlägt mit der rechten Hand das Meereswasser.]

[11] *okami taita sumare.*
[11] *awan menjadi cerah.*
[11] Die Wolke wurde hell. [Schlag das Meereswasser.]

Strophe 16 (1b:16):

[1] *Yoatiare yoatiare. Isamina pai timare*
[1] *Di muara kali ada asap naik*
[1] In der Flussmündung steigt Rauch auf. [Yoatiare (Name des Ahnen von Yaptambor) macht Rauch mit einem Feuer an der Flussmündung.]

[2] *Baini yaupu isa amina paitimare. Yoa tiare*
[2] *muara kali Baini asap naik dari Yuator (= moyang kampung Tambor)*
[2] In der Flussmündung Baini steigt Rauch auf von Yuator (= Vorfahre Dorf Tambor). [Flussmündung des Bayuni-Flusses Feuerrauch kommt heraus. Yoatiare.]

[3] *isa amina pai timare Baini yaupu isa amina pai*
[3] *asap api di muara Baini siapa pasang*
[3] Rauch vom Feuer in der Mündung Baini, wer hat es gemacht? [Der Feuerrauch beginnt herauszukommen aus der Mündung des Baini Flusses.]

[4] *timare ya jina siri yanimare. Ya sina sia peja*
[4] *saya di tanah, anak-anak saya dalam tanah*
[4] Ich bin auf der Welt, meine Kinder sind unter der Welt. [Der Feuerrauch beginnt herauszukommen, oh Kinder, versucht zu hören, versucht zu hören.]

[5] *jaremare sinakufa sia peja jaremare*
[5] *saya betul-betul ada dalam tanah*
[5] Ich bin wirklich unter der Erde. [Ich bleibe nur auf dem Schlamm, ich bleibe bloß auf dem Schlamm.]

[6] *ya jina siri jarimare du suna sia peja jaremare*
[6] *hai anak-anak saya ada di lumpur*
[6] He, meine Kinder, die im Sumpf sind. [Oh Kinder, ich bleibe nur auf dem Schlamm, auf dem Schlamm.]

[7] *sinaku fa sia peja jiaremare yocora.*
[7] *Yuator mari naik ke atas, di dalam tanah tidak baik*
[7] Yuator, komm herauf, unter der Welt ist es nicht gut. [Sitze nur auf dem Schlamm, oh Kinder, mein Name ist Yocora (= Yoatiare).]

[8] *Isamina paitimare Baini yaupu isaaminapai*
[8] *asap api ada naik di muara kali Baini*
[8] Rauch vom Feuer steigt auf in der Baini Mündung. [Feuerrauch steigt auf von der Mündung des Bayuni-Flusses. Feuerrauch steigt auf.]

[9] *timare yaituara isamini pari simare basar*
[9] *sedang naik adalah asap api dari Yuator*
[9] Der aufsteigende Feuerrauch ist Feuerrauch von Yuator. [Feuerrauch steigt auf, Yoatiares Rauch, Feuerrauch steigt auf.]

[10] *yaupua yuraniami na pari sima ri yotuara*
[10] *aduh saya punya muara kali bagus sambil goyang*
[10] Oh meine Flussmündung ist sehr schön, wie sie sich bewegt, [Mündung des Bayun-Flusses, kommt heraus. Der Feuerrauch gehört Yoatiare.]

[11] *isa amina pari simare basar yaupu yurani*
[11] *puntung api diangkat sambil goyang*
[11] Glühender Holzstummel bewegt sich, [Feuerrauch beginnt herauszukommen bei der Mündung des Basar-Flusses (= Bayuni), Feuerrauch.]

[12] *amina pari simare duru sifa sia peja yaumimomare*
[12] *asap api naik tapi saya di lumpur*
[12] Feuerrauch steigt auf, ich bin im Sumpf. [Feuerrauch beginnt aufzusteigen. Ich sitze bloß auf dem Schlamm.]

[13] *sapefa siape ja jaupi timare sape nakufa*
[13] *engkau siapa yang datang karena saya di dalam tanah*
[13] Wer bist du, der kommt, weil ich unter der Welt bin, [Ich sitze bloß auf dem Schlamm an der Flussmündung. Ich sitze nur auf dem Schlamm,]

[14] *sia peja jaupi temare.*
[14] *hanya asap naik.*
[14] nur aufsteigender Rauch. [sitz bloß auf dem Schlamm.]

Strophe 17 (1b:17):

[1] *Basa mara para para ja wimisimare para para*
[1] *Kilat sambar-sambar di malam hari [Kilat mulai sambar-sambar matahari capat naik kilat sambar-sambar (L.)]*
[1] Blitze zucken in der Nacht. [Der Blitz kommt herab, kommt herab, und auch die Sonne blitzt.] [Blitz fangt an die Sonne zu schlagen. Steig schnell ein, die Blitze schlagen ein. (L.)]

[2] *jaumi simare para para ja jawimi timare*
[2] *sambil kilat sambar-sambar sambil goyang [kilat sambar menanti saatnya (L.)]*
[2] Während der Blitzschläge, zugleich sich bewegt. [Der Blitz schlägt stark ein und auch die Sonne blitzt herunter.] [Die Blitze schlagen ein, warten auf ihre Zeit. (L.)]

[3] *basamara para para jajaumisimare basamara*
[3] *Kilat sambar-sambar di malam hari [kilat sambar sambar kilat sambar sambar (L.)]*
[3] Die Blitze zucken in der Nacht. [Der Blitz schlägt ein und beginnt geschlagen vom Blitz.] [Die Blitze schlagen ein, die Blitze schlagen ein. (L.)]

[4] *para para ja ja umisimare bisa papara jawimisimare*
[4] *sambil kilat sambar-sambar sambil goyang [menanti saat kilat sambar sambar menti (=menanti ?) saatnya]*
[4] Während der Blitz schlägt, zugleich bewegt sich. [Der Blitz schlägt ein, immer wieder.] [Warten auf die Zeit, wo die Blitze einschlagen, warten auf ihre Zeit. (L.)]

[5] *bisa paprajawimitimare bisa parajaumitimare*
[5] *malam hari kilat sambar-sambar [Menanti saat kilat sambar sambar (L.)]*
[5] In der Nacht zucken die Blitze. [Der Blitz schlägt am frühen Morgen ein und er blitzt soeben.] [Warten auf den Augenblick, in dem die Blitze einschlagen. (L.)]

[6] *basamara parapara jaumisimare basa mara*
[6] *sambil kilat sambar-sambar sambil goyang [Menanti saat kilat sambar sambar (L.)]*
[6] Während der Blitz schlägt, zugleich bewegt sich. [Der Blitz schlägt ein und er wartet auf den Blitzschlag.] [Warten auf den Augenblick, in dem die Blitze einschlagen. (L.)]

[7] *paraimare para para ima umisimare*
[7] *kilat sambar-sambar dan ia dalam tanah [sambar kilat mulai sambar sambar (L.)]*
[7] Der Blitz schlägt und er in der Erde. [Der Blitz beginnt einzuschlagen, einzuschlagen, einzuschlagen und fängt an einzuschlagen.] [Schlagen ein, die Blitze fangen an einzuschlagen. (L.)]

[8] *beru paraimare para para jima umisimare*
[8] *kilat sambar-sambar, kilat sambar-sambar sepanjang malam. [Kilat sambar mulai sambar sambar]*
[8] Der Blitz schlägt, der Blitz schlägt durch die ganze Nacht. [Der Blitz blitzt, blitzt, und beginnt zu blitzen.] [Die Blitze schlagen ein, fangen an einzuschlagen. (L.)]

[9] *beru para imare parapara jawimitimare*
[9] *kilat juga sambar-sambar, kilat juga sambar-sambar sampai pagi.*
[9] Der Blitz schlägt auch, der Blitz schlägt auch bis in der Früh. [Der Blitz beginnt einzuschlagen, einzuschlagen, einzuschlagen und fängt an einzuschlagen.]

[10] *beru apaparima umitimari baitua paparimaumitimare*
[10] *kilat samba mulai malam sampai pagi.*
[10] Der Blitz schlägt am Abend bis in den Morgen. [Der Blitz setzt an zum blitzen und er blitzt auf und ab.]

[11] *beru paparimaumi timare basu paparima umitimare*
[11] *barisan kilat menyambar ke seluruh tempat ini.*
[11] Die Blitzreihe schlägt in all diesem Ort ein. [Der Blitz beginnt einzuschlagen, einzuschlagen, einzuschlagen und fängt an einzuschlagen.]

[12] *beru paraimare para para jaumitimare*
[12] *kilat juga sambar-sambar, kilat juga sambar-sambar sampai pagi.*
[12] Der Blitz schlägt auch, der Blitz schlägt auch bis in der Früh. [Der Blitz beginnt einzuschlagen und blitzt immer fort.]

[13] *beru paraimare para para jaumitimare*
[13] *kilat sambar mulai malam sampai pagi.*
[13] Der Blitz schlägt vom Abend bis in den Morgen. [Der Blitz beginnt einzuschlagen und blitzt immer fort.]

[14] *basu paparima umitimare. Basua paparima*
[14] *barisan kilat turun dari atas ke tanah*
[14] Die Blitzreihe kommt von oben zum Boden herab, [öffnet und beginnt einzuschlagen.]

[15] *umitimare.*
[15] *dari tanah ke atas awan.*
[15] vom Boden zu den Wolken hinauf. [Er beginnt einzuschlagen.]

Strophe 18 (1b:18):

[1] *Uru fe bivaninima umiimare upi urua biva*
[1] *Kilat juga sambar-sambar di atas air laut*
[1] Der Blitz schlägt auch über dem Meer. [Der Donner steckt sein Gesäß in das Wasser, sein Laut endet im Wasser.]

[2] *ninima umiimare uru biva ninimaumiimare*
[2] *guntur juga turun ikut turun*
[2] Der Donner kommt auch mit herunter. [Der Donner kommt herunter ins Wasser und endet im Wasser.]

[3] *piri uru biva ninima umiimare piri uru*
[3] *laut engkau yang sudah biasa dengan guntur*
[3] Meer, das du schon öfter mit dem Donner gewesen warst. [Der Donner über dem Meer beginnt herunterzukommen. Donner über dem Meer kommt herunter.]

[4] *biva ninima umiimare amunamna taua*
[4] *air laut juga ikut goyang ikan laut pun takut*
[4] Das Meer tobt, auch die Fische des Meeres fürchten sich. [Der Donner kommt zum Wasser und tönt aus sich heraus.]

[5] *umitimare siri namnana tana umisimare*
[5] *ikan bulanak pun takut karena guntur*
[5] Der Bulanak-Fisch fürchtet sich wegen des Donners. [Die Augen des Siri (Name eines Fisches) machen Lärm.]

[6] *umutu namnana tana umitimare umutu*
[6] *lagi pula ikan kuru besar panjang takut*
[6] Außerdem hat der große und lange Kuru-Fisch Angst. [Umutu (Fisch) beginnt sich zu bewegen und lärmt. Umutu]

[7] *namnana tana umitimare siri namnana*
[7] *ia mengambil ikan bulanak untuk dia*
[7] Er nimmt für sich den Bulanak-Fisch. [beginnt sich zu bewegen und Siri beginnt sich zu bewegen.]

[8] *tana umitimare umutu namnana tana*
[8] *juga ikan kuru besar dia ambil*
[8] Den großen Kuru-Fisch nimmt er auch. [Jetzt beginnt er zu lärmen. Umutu bewegt sich.]

[9] *umitimare uru biva ninima umiimare*
[9] *ia adalah seorang pintar tombak ikan laut*
[9] Er ist geschickt im Spießen der Meeresfische. [Der Donner beginnt herunterzukommen in das Wasser.]

[10] *piri uru piri biva ninima umiimare*
[10] *laut engkau punya laut*
[10] Meer, du hast das Meer. [Der Donner über dem Meer beginnt herunterzukommen in das Wasser.]

[11] *urua biva ninima umiimare piri uru bibi*
[11] *saya juga sudah dijadikan demikian*
[11] Ich bin auch so geworden. [Der Donner beginnt herunterzukommen in das Wasser. Der Donner über dem Meer kommt herunter in das Wasser,]

[12] *ninima umiimare uru biva ninima umiimare*
[12] *sambil bicara begitu guntur jatuh ke laut*
[12] Während dieses Gespräch geführt wurde, kam der Donner zum Meer. [beginnt zu lärmen hinunter in das Wasser.]

[13] *piriuru piri biva ninima umiimare*
[13] *laut engkau punya laut*
[13] Meer, du hast das Meer. [Der Donner (piri) über dem Meer (uru) sein Lärm kommt zum Wasser.]

[14] *biva ninima umiimare piri uru biva ninima*
[14] *guntur turun dari daratan ke lautan*
[14] Der Donner kommt vom Land zum Meer hin. [Das Wasser beginnt sich zu bewegen und der Donner über dem Meer kommt ins Meer herunter.]

[15] *umiimare*
[15] *ambil pergi*
[15] Nimm weg. [Der Lärm kommt herab.]

[16] *urua biva ninima umiimare umutu nam*
[16] *guntur bunyi dan pergi ke laut*
[16] Der Donner donnert und geht ins Meer. [Der Donner bewegt sich ins Wasser und Umutu bewegt sich.]

[17] *nana tana umitimare umutu namnana*
[17] *sambil jalan dan ambil ikan kuru*
[17] Während er geht, nimmt er den Kuru-Fisch. [Es beginnt zu lärmen. Umutu bewegt sich.]

[18] *tana umitimare akaya okami fa ni ni*
[18] *ikan juga ikut pergi ke laut karena guntur*
[18] Der Fisch geht auch wegen des Donners zum Meer mit. [Jetzt beginnt der Donner tönen und der Lärm kommt ins Wasser herab.]

[19] *maumiimare akaya okami ninima umiimare*
[19] *bunyi yang pergi ke laut adalah guntur*
[19] Das Geräusch, das ins Meer geht, ist der Donner. [Das Grollen kommt herunter in das Wasser und es kommt herunter in das Wasser.]

[20] *yoa akaya okami ninima umiimare amu*
[20] *ikan kakap juga ikut pergi ke laut*
[20] Der Kakap-Fisch geht auch ins Meer mit. [Der Donner über dem Meer kommt herunter in das Meer, beginnt zu grollen und herunterzukommen.]

[21] *nantana pa tana umitimare isu namtani tana*
[21] *ikan yang pergi semua adalah kakap, kuru, bulanak*
[21] Alle Fische, die dahingehen, sind Kakap, Kuru, Bulanak. [Isu (= Umutu) zwingt sich selbst eine Bewegung zu machen und beginnt sich zu rühren,]

[22] *umitimare sirinamtani pa tana umitimare*
[22] *yang ikut bawa ikan-ikan adalah guntur*
[22] Das, was die Fische mitnehmen, ist der Donner. [beginnt zu lärmen. Siri (Fisch) bewegt sich um Lärm zu erzeugen.]

[23] *yani namtani pa tana umitimare akaya okami*
[23] *bunyi saja yang pergi adalah bunyi guntur*
[23] Das Geräusch, das nur geht, ist das des Donners. [Jani (Fisch) beginnt sich zu bewegen, der Donner im Wasser.]

[24] *ninima umiimare yoa aka ya okamifa*
[24] *laut punya Guntur bunyinya keras*
[24] Der Donner des Meeres rauscht laut. [Der Lärm beginnt herunterzukommen, der Donner des Meeres beginnt herunterzukommen, in das Wasser herunterzukommen.]

[25] *ninima umiimare.*
[25] *serentak bunyi guntur laut.*
[25] Plötzlich donnert der Donner des Meeres. [Der Lärm kommt herunter.]

Strophe 19 (1b:19):

[1] *Saunatu yoapu ameini mu mari basini tamen*
[1] *Saunatu berubah jadi ikan belut*
[1] Saunatu wandelt sich in einen Aal. [Saunatu schwitzt und verwandelt sich in einen Aal.]

[2] *pa yaura ainimare pa yaura ainimare*
[2] *sambil jalan ke arah laut, sambil jalan ke arah laut*
[2] Während er in Richtung Meer geht, während er in Richtung Meer geht, [Er wurde bereits zu einem Aal. Er wurde bereits zu einem Aal.]

[3] *Saunatu pa yaura ainimare basini tameni paya*
[3] *Saunatu menjelma jadi belut*
[3] wandelt sich Saunatu in einen Aal. [Saunatu wurde bereits ein Aal, wurde bereits ein Aal.]

[4] *ura ainimare pa yaura ainimare yaupu*
[4] *menuju ke muara arah laut*
[4] Zu der Mündung in Richtung Meer. [Es geschah bereits, es ist schon passiert.]

[5] *ma tutufia ainimare namu yapuna pa*
[5] *karena banyaknya keringat ia menjelma*
[5] Da er so viel geschwitzt hat, wandelte er sich. [Er ist bereits weggegangen, voll Schweiß. Er ist bereits weggegangen, voll Schweiß.]

[6] *tutufa ainimare yaupuna tutufima ainimare*
[6] *ke muara kali Baini dan jadi di situ*
[6] Zur Mündung des Flusses Baini und dort ist es passiert. [Verschwitzt geht er weg, verschwitzt geht er weg.]

[7] *yaupuma tutufima ainimare*
[7] *sambil diantar dengan tangan*
[7] Während er mit der Hand geführt wurde, [Schwitzend geht er weg.]

[8] *Saunatu pu aya ini mumari basini tameni*
[8] *Saunatu jalan terus karena telah jadi belut.*
[8] Saunatu geht weiter, weil er schon zum Aal geworden ist. [Saunatu geht weg wie ein Aal.]

[9] *pa yaura ainimare payaura a yi nimare*
[9] *dia pergi dan akan jadi belut di sana*
[9] Er geht und wird dort zum Aal werden. [Er geht weg, er geht weg.]

[10] *Sawini titi pari aya ini mu mari ajainimu*
[10] *Sawini dayung di pinggir atas laut*
[10] Sawini rudert am Rand des Meeres. [Sawini ist voll Schweiß, verschwitzt geht er weg.]

[11] *mari payaura ainimare Sawini tuaruta*
[11] *ada Sawini menjadi belut tanah*
[11] Es gibt Sawini, der ein Erdaal wurde, [Er geht weg, er geht weg. Sawini wurde zum Aal.]

[12] *meni payaura ainimare*
[12] *maka terjadi di situ*
[12] das ist dort geworden. [Er wurde bereits zum Aal und geht dann weg.]

[13] *tuaru tamene nimi pa yaura ainimare*
[13] *dia menjelma menjadi belut [jadi belut baru jalan jalan. (L.)]*
[13] Er wandelt in einen Aal. [Er wurde bereits zum Aal und ging und ging.] [Aal geworden, beginnt sich fort zu bewegen. (L.)]

[14] *tuaru tamene nimi pa yaura ainimare*
[14] *ada juga menjelma menjadi belut rawa [jadi belut baru jalan jalan. (L.)]*
[14] Es gibt auch denjenigen, der zum Mooraal geworden ist. [Er wurde bereits zum Aal und geht und geht.] [Aal geworden, beginnt sich fort zu bewegen. (L.)]

[15] *Sawini tuar tamene nimi pa yaura ainimare*
[15] *Sawini menjelma menjadi belut [Sawini jadi belut baru jalan. (L.)]*
[15] Sawini wandelt in den Aal. [Sawini wird ein Aal, geht dann.] [Sawini ist Aal geworden, beginnt sich fort zu bewegen. (L.)]

[16] *tuaru tamenenimi pa yaura ainimare*
[16] *ada juga menjelma menjadi belut rawa [jadi belut baru jalan. (L.)]*
[16] Es gibt auch denjenigen, der zum Mooraal wandelt. [Er wurde bereits zum Aal und ging und ging.] [Aal geworden, beginnt sich fort zu bewegen. (L.)]

[17] *biri pitinianimi titiva ainimare*
[17] *air seperti warna bulu burung Urip*
[17] Das Wasser ist wie die Farbe der Feder des Urip-Vogels. [Seine Haut ist die eines Biri (Fisch). Die süßen Tropfen kommen aus seinem Körper und er geht.]

[18] *tuaru tamene nimi pa tutu fima ainimare*
[18] *sambil jalan dia tarik pergi [jadi belut baru jalan jalan. (L.)]*
[18] Während des Gehens zieht er weg, [Er wird zum Aal und geht dann und geht.] [Aal geworden, beginnt sich fort zu bewegen. (L.)]

[19] *tuaru tamene nima pa tutu fima ainimare*
[19] *menjelma jadi belut [jadi belut baru jalan jalan. (L.)]*
[19] wandelt zum Aal. [Er wird zum Aal und geht dann und geht.] [Aal geworden, beginnt sich fort zu bewegen. (L.)]

[20] *tutu fima ainimare tuaru tamene nimi pa*
[20] *sambil jalan dia tarik pergi [Mandi keringat seperti belut. (L.)]*
[20] Während des Gehens zieht er weg, [Viel Schweiß kommt heraus, wie ein Aal.] [Er schwitzt stark wie ein Aal. (L.)]

[21] *tutu fima ainimare pa yau re ainimare*
[21] *tarik sambil jalan dan tarik [Mandi keringat suda jadi mau jalan (L.)]*
[21] zieht, während des Gehens und zieht [Viel Schweiß, er wurde wie ein Aal und geht.] [Er schwitzt und ist geworden, will sich fortbewegen. (L.)]

[22] *Dua doratia piri du duru yarkinase*
[22] *ikan lumba-lumba dan saya [Dua saya punya perut saya punya perut (L.)]*
[22] der Delphin und ich. [Dua (Fisch) du bist mein Magen. Dua du bist mein Magen.] [Dua, ich habe Bauch, ich habe Bauch. (L.)]

[23] *Dua duru kena serame piri Dua duruakena*
[23] *ikan lumba-lumba ada mau dengan saya [Dua ini saya dua engkau saya punya perut (L.)]*
[23] Der Delphin fühlt mit mir, [Dua, das bin ich. Dua du bist mein Magen.] [Dieser Dua bin ich, Dua bist du, ich habe Bauch. (L.)]

[24] *se piri Dua ara awajafa sarama sumare*
[24] *ikan lumba-lumba adalah bapa saya [Dua di laut engkau adalah saya punya bapa (L.)]*
[24] der Delphin ist mein Vater. [Dua im Meer, du bist mein Vater.] [Dua im Meer, du bist mein Papa. (L.)]

[25] *Saunatu piri Du ara usi sarama sumare*
[25] *Saunatu beri nama ikan lumba-lumba adalah mamanya [Saunatu kasi nama Du di laut sama mama punya nama (L.)]*
[25] Saunatu gibt dem Delphin Namen ist seine Mutter. [Im Meer gibt Saunatu seines Mutters Name dem Dua.] [Saunatu gibt den Namen Du im Meer, den Namen der Mutter. (L.)]

[26] *Sawini yoa supuru ara awayafa sarama*
[26] *Sawini ikan lumba-lumba adalah orang tuanya [Sawini kasih nama Du di laut sama mama punya nama (L.)]*
[26] Sawini, der Delphin ist seine Eltern. [Sawini gibt den Namen seiner Mutter dem Dua im Meer.] [Sawini gibt den Namen Du im Meer, den Namen der Mutter. (L.)]

[27] *sumare Sawini yoa supuru ara awaya*
[27] *Sawini hanyut di atas air laut seperti kayu hanyut [Sawini kasih nama Dua di laut sama mama punya nama. (L.)]*
[27] Sawini schwimmt auf dem Meer wie das Treibholz. [Sawini gibt den Namen seiner Mutter dem Dua im Meer,] [Sawini gibt den Namen Dua im Meer, den Namen der Mutter. (L.)]

[28] *sarama sumare ara awajafa sarama*
[28] *kayu hanyut itu juga dikasih nama orangtua [Kasih nama bapa kasih nama (L.)]*
[28] Dem Treibholz wurde auch der Name Eltern gegeben. [gibt den Namen seines Vaters dem Dua, gibt den Namen.] [Gibt den Namen Papa, gibt Mama, (L.)]

[29] *sumare supuru ara awaja fa rama sumare*
[29] *kayu hanyut di laut dia beri nama tete (kakek) [kasih nama engkau adalah saya punya bapa (L.)]*
[29] Das Holz treibt ins Meer, er gibt den Namen Großvater. [Dir Namen geben, du bist mein Vater.] [gib dir Namen, ist mein Vater. (L.)]

[30] *supuru duru awaja fa kenasereme*
[30] *kayu hanyut di laut dia beri nama nenek [Supuru engkau adalah saya punya bapa (L.)]*
[30] Das Holz schwimmt ins Meer, er gibt den Namen Großmutter. [Supuru, du bist mein Vater.] [Supuru, du bist mein Papa. (L.)]

[31] *Sawini yua supuru ara awajafa sarama*
[31] *Sawini beri nama kayu hanyut di laut adalah ikan busuk [Sawini kasih nama Supuru di laut dengan nama bapanya (L.)]*
[31] Sawini gibt dem ins Meer geschwemmten Holz den Namen stinkender Fisch. [Sawini gibt den Namen seines Vaters dem Supuru (linker Name von Dua),] [Sawini gibt den Namen Supuru im Meer, den Namen seines Vaters, (L.)]

[32] *sumare Sawini yoa supuru ara awajafa*
[32] *Sawini punya nenek sambil goyang [kasih nama Sawini kasih nama Supuru di laut dengan nama bapa (L.)]*
[32] Sawini hat Großmutter, während er tanzt. [gibt den Namen. Sawini gibt dem Supuru den Namen seines Vaters.] [gibt den Namen. Sawini gibt den Namen Supuru im Meer, den Namen seines Vaters, (L.)]

[33] *sara ma sumare supuru duru awajafa kena*
[33] *engkau saya punya tete [kasih nama Supuru engkau adalah saya punya bapa (L.)]*
[33] Du bist mein Großvater. [Supuru den Namen gebend, du bist mein Vater.] [gibt den Namen Supuru. Du bist mein Papa. (L.)]

[34] *serame oyua supuru duru awajafa kenaserame*
[34] *Sawini punya nenek sambil goyang [Engkau yang tinggal Supuru engkau adalah saya punya bapa. (L.)]*
[34] Sawini hat Großmutter, während er tanzt. [Ich kenne dich, es muss Supuru sein und du bist mein Vater.] [Du Supuru, der bleibt. Du bist mein Papa. (L.)]

[35] *ara awajafa kena serame supuru duru awajafa*
[35] *engkau saya punya tete [saya punya bapa engkau yang tinggal adalah saya punya bapa (L.)]*
[35] Du bist mein Großvater. [Du bist dort und musst Supuru sein und du bist mein Vater.] [Mein Vater bist du, der du bleibst, bist mein Vater. (L.)]

[36] *kena serame.*
[36] *betul engkau yang tinggal. [Engkau yang tinggal. (L.)]*
[36] Richtig, du bleibst. [Du bist dort.] [Du, der du bleibst. (L.)]

Strophe 20 (1b:20):

[1] *Sawini wi ipiri fua pata pima umi rimare*
[1] *Anyaman rambut Sawini diayun angin [Sawini punya rambut angin yang tarik. (L.)]*
[1] Die Haarflechte Sawinis ist vom Wind verweht, [Sawini, dein Haar, der Wind zieht daran.] [Die Haare von Sawini werden vom Wind gezerrt. (L)]

[2] *Pisi ipi fua pata pima umi kimare*
[2] *dari angin laut dari timur [Angin Pisi yang tarik]*
[2] vom Meeres-Ostwind. [Der Wind vom Pisi-Fluss zieht daran.] [Der Wind von Pisi, der zieht. (L.)]

[3] *Sawini wiipiri fua pata pima umi kimare*
[3] *anyaman rambut Sawini ditiup angin dari laut [Sawini punya rambut angin Pisi yang tarik (L.)]*
[3] Die Haarflechte Sawinis wird von Wind des Meeres geblasen. [Sawinis Haar, der Wind vom Fluss Wi (=Pisi) zieht daran.] [Die Haare von Sawini werden vom Wind von Pisi gezerrt. (L)]

[4] *wiipiri fua pata pima umi kimare Pisi fua pata pime*
[4] *ujung rambutnya sampai ke darat [Punya rambut angin Pisi yang tarik (L.)]*
[4] Das Ende seiner Haare geht bis zum Land. [Der Wind vom Pisi zieht an dem Haar.] [Deine Haare werden vom Wind von Pisi gezerrt. (L)]

[5] *umikimare foa yafu temare foa yafu temare*
[5] *ujung rambutnya sampai pada muara kali [mulai jalan mulai jalan pergi lingkar (L.)]*
[5] Das Ende seiner Haare geht an die Mündung des Flusses. [Der Wind beginnt fort zu gehen, der Wind beginnt sich im Kreis zu drehen,] [Beginnen sich fort zu bewegen, beginnt sich fort zu bewegen, dann dreht sich im Kreis. (L.)]

[6] *Yi bapanifa foa yafu temare fua yafu temarea*
[6] *ujung rambutnya terlipat di batang cemara [per lingkar di batang pohon Ji pergi lingkar (L.)]*
[6] Das Ende seiner Haare wickelt am Stamm des Kasuarinen-Baumes. [dreht sich beim Baumstamm des Yi, dreht sich.] [Verwickelt in dem Ji-Baum, bewegt sich fort, verwickelt sich. (L.)]

[7] *fua yafu temare jibapanifa foa yafu temare*
[7] *angin engkau sungguh baik dan nikmat [mulai lingkar di batang pohon ji pergi lingkar (L.)]*
[7] Wind, du bist sehr gut und köstlich. [Beginnt sich im Kreis zu drehen beim Baumstamm des Yi, dreht sich.] [Beginnt sich um den Ji-Baum zu verwickeln, bewegt sich fort und verwickelt sich. (L.)]

[8] *foa yafu temare foa yafu temare jibapanifa foa*
[8] *angin engkau sungguh baik dan nikmat [pergi lingkar pergi lingkar di batang ji (L.)]*
[8] Wind, du bist sehr gut und köstlich. [Dreht sich, dreht sich im Kreis beim Baumstamm des Yi.] [Bewegt sich fort und verwickelt sich, bewegt sich fort und verwickelt sich um den Baumstamm Ji. (L.)]

[9] *yafu temere foa yafutemarea fua yafu*
[9] *angin engkau bagaikan burung urip [pergi lingkar pergi lingkar (L.)]*
[9] Du ähnelst dem Urip-Vogel. [Beginnt sich im Kreis zu drehen, beginnt sich im Kreis zu drehen.] [Bewegt sich fort und verwickelt sich, bewegt sich fort und verwickelt sich. (L.)]

[10] *temare jibapanifa foa yafu temare Saunatu wi ipiri*
[10] *rambut Saunatu sudah lipat di batang pohon cemara [pergi lingka(r) di batang ji pergi lingkar Saunatu punya rambut. (L.)]*
[10] Die Haare von Saunatu schon am Stamm des Kasuarinen-Baumes. [Beginnt sich im Kreis zu drehen beim Baumstamm des Yi, wird sich drehen beim Haar von Saunatu.] [Bewegt sich fort und verwickelt sich in dem Baumstamm Ji, bewegt sich fort und verwickelt sich das Haar von Saunatu. (L.)]

[11] *fua pata pima umi kimare Pisi ipi fua pata*
[11] *angin di laut yang tiup ke darat [angin yang tiup angin Pisi yang tiup. (L.)]*
[11] Der Wind im Meer, der zum Land weht. [Der Wind, der bläst, ist der Wind des Pisi-Flusses, der weht.] [Der Wind bläst, der Wind von Pisi bläst. (L.)]

[12] *pima umi kimore Sawini somenipiri isisia pata*
[12] *ujung ramput Sawini ditiup angin laut [Mau tiup Sawini engkau punya angin Pisi mau tiup (L.)]*
[12] Das Ende der Haare von Sawini ist vom Meereswind verweht. [Der Wind, der Sawinis Haar erfasst, ist der Wind von Pisi.] [Will wehen Sawini. Dein Wind Pisi will wehen, (L)]

[13] *pima umi kimare Sefara bapan isisi pata pima umikimare*
[13] *angin yang kencang membuat putus rambut [mau tiup di batang serabapan angin mau tiup. (L.)]*
[13] Der starke Wind macht die Haare gebrochen. [Der Wind weht um den Baumstamm des Sefarabapan-Baumes, der Wind weht.] [will wehen am Stamm des Serabapan-Baumes. Der Wind will wehen. (L.)]

[14] *Sawini someipiri isisi pata pima umikimare*
[14] *Sawini punya rambut dipotong oleh angin [Sawini engkau punya ramput angin mau tiup. (L.)]*
[14] Die Haare von Sawini sind vom Wind geschnitten worden, [Sawini, der Wind verweht gerne dein Haar.] [Sawini, dein Haar will der Wind wehen. (L.)]

[15] *se ipiri isisipata pima umikimare se yafutema rea*
[15] *pergi dan lipat di batang pohon [Angin mau tiup mau tiup pergi mau pergi lingkar]*
[15] gehen und wickeln um den Baumstamm, [Der Wind will wehen, will wehen, will im Kreis wehen,] [Der Wind will wehen, will verwehen, will sich fortbewegen und sich verwickeln. (L.)]

[16] *se bapanifa seyafutemare*
[16] *lipat di batang pohon cemara [mau peru lingkar di batang sebapani (L.)]*
[16] wickeln um den Stamm des Kasuarinen-Baumes. [möchte im Kreis wehen beim Baumstamm des Sebapani-Baumes,] [Will sich fortbewegen und sich um den Stamm des Sebapani-Baumes verwickeln. (L.)]

[17] *auni bapanifa teka yafu temare auni-bapanifa teka yafu*
[17] *batang pohon cemara penuh dengan rambut anyaman [mau pergi lingkar di batang pohon Auni Bapani (L.)]*
[17] Der Stamm des Kasuarinen-Baumes ist voll mit den geflochtenen Haaren, [will sich im Kreis drehen beim Baumstamm des Aunibapanifa-Baumes,] [Will sich fortbewegen und sich um den Stamm des Auni-Bapani-Baumes verwickeln. (L.)]

[18] *temare.*
[18] *penuh anyaman rambut. [pergi lingkar. (L.)]*
[18] voll geflochtener Haare. [wird im Kreise wehen.] [bewegt sich fort und verwickelt sich. (L.)]

Strophe 21 (1b:21):

[1] *Sawinatu turu mana yape wawya ainimare*
[1] *Sawinatu tidak pakai bulu burung kakatua (=turu)[Sawinatu jalan dengan bulu kuning kakatua yang bergoyang-goyang. (P.)] [Sawinatu pake bulu Yakob mau paka jalan. (L.)]*
[1] Sawinatu trägt nicht die Feder des Papageis. [Sawinatu geht mit einer gelben Kakadu Feder, die sich hin und her bewegt. (P)] [Sawinatu trägt während des Marsches Federn des Kakadu.] [Sawinatu trägt die Feder Jakob, will tragend gehen. (L.)]

[2] *tiwauta barabaraya ainire Saunatu turumana*
[2] *di tengah perahu sambil berkilauan Saunatu tidak pakai [Di tengah perahu Saunatu jalan dengan bulu dengan bulu kuning kakatua yang berkilau-kilauan. (P.)] [di tenga perahu sambar jalan Saunatu punya bulu Yakob (L.)]*
[2] In der Mitte des Einbaums, während des Glitzerns trägt Saunatu es nicht. [In der Mitte des Einbaumes fährt Saunatu mit der gelben Kakadu Feder, die glitzert. (P.)] [In der Mitte des Einbaums, in dem Saunat steht, glitzern die Federn des Kakadus.] [In der Mitte des Einbaumes schlägt ein, geht die Feder Jakob von Saunatu. (L.)]

[3] *tiwautafa barabaraya ainimare tiwautafa*
[3] *bulu burung kakatua berkilauan. Ditengah perahu berkilauan [Di tengah perahu jalan berkilau-kilau (P.)] [Di tenga perahu sambar sambar baru jalan di tenga perahu (L.)]*
[3] Die Feder des Kakadus ist glitzernd. In der Mitte des Einbaumes funkelt es. [In der Mitte des Einbaumes fährt, es glitzert (P.)] [In der Mitte des Einbaumes Funkeln, möchte gehen in die Mitte des Einbaumes.] [In der Mitte des Einbaumes schlägt ein, beginnt zu fahren in der Mitte des Einbaumes. (L.)]

[4] *bara bara ya ainimare waita ayera bare Tamatapis*
[4] *dia pergi langsung ke Yai (=rumah adat) Tamutapis [Di tengah perahu jalan dengan berkilau merencanakan perang (P.)]*
[4] Er geht direkt zum Yai (= das Männer- od. Ritualhaus) Tamutapis. [In der Mitte des Einbaumes fährt er, es glitzert, er plant einen Krieg, (P.)] [Funkeln, möchte in den Krieg ziehen.]

[5] *waitia a ye era bari dia duru waitia*
[5] *bapa saya mau lempar sekarang [Perang dengan Tamatapis. Bapa, saya pergi berperang (P.)]*
[5] Mein Vater wollte jetzt werfen. [Krieg mit Tamatapis: "Papa, ich ziehe in den Krieg (P.)] [Zieht in einen Krieg gegen Tamutapis (Ort für Frauen, die bei einer Geburt starben).]

[6] *ayeera bare yiwi waitia ayera bari Tamatapis*
[6] *Tamutapis saya mau lempar ini [mau pergi perang dengan Tamatapis (L.)] [Pergi berperang dengan Yiwi dan Tamatapis. (P.)]*
[6] Tamutapis ich wollte dies werfen. [Er will in den Krieg ziehen. Ich ziehe in den Krieg.] [Will in den Krieg ziehen mit Tamatapis. (L.)] [Saunatu zieht gegen Yiwi und Tamatapis in den Krieg. (P.)]

[7] *waitia ayaera bare Saunatu turu mana barabaraya*
[7] *dalam perahu bulu burung Saunatu berkilauan [mau pergi perang Saunatu pake bulu kakatua jalan sambar sambar (L.)] [Saunatu pergi berperang dan jalan dengan bulu kuning kakatua yang berkilauan. (P)]*
[7] Im Einbaum glitzert die Vogelfeder Saunatus, [Will in den Krieg ziehen, Saunatu trägt eine Kakadu-Feder jetzt einschlagend, (L.)] [Saunatu zieht in den Krieg und fährt mit einer gelben Kakadu Feder, die glitzert. (P.)]

[8] *ainimare tiwautafa barabaraya ainimare*
[8] *dalam perahu bulu burung kakatua berkilauan [jalan di tenga perahu jalan sambar-sambar. (L.)] [Di tengah perahu ia jalan dengan berkilauan (P.)]*
[8] im Einbaum glitzert die Feder des Kakadus. [In der Mitte des Einbaumes fährt er, sie glitzert (P.)] [fährt in der Mitte des Einbaumes, fährt einschlagend, (L.)]

[9] *barabaraya ainibapi ti waufafa barabaraya*
[9] *di depan perahu dia berkilauan seperti bulu burung kakatua [sambar sambar jalan di tenga perahu jalan sambar sambar (L.)] [Dengan berkilauan ia jalan di tengah perahu, ia jalan dengan berkilauan. (P.)]*
[9] Vor dem Einbaum glitzert sie so wie die Feder des Kakadus. [einschlagend fährt in der Mitte des Einbaumes, fährt einschlagend. (L.)] [Strahlend fährt er in der Mitte des Einbaumes, er fährt strahlend (P.)]

[10] *ainimare barabaraya ainimare ti wautafa*
[10] *pergi dengan perahu tapi berkilauan [jalan sambar di tenga perahu (L.)] [Dengan berkilauan ia jalan di tengah perahu (P.)]*
[10] Er fährt mit dem Einbaum aber glitzert, [Fährt einschlagend in der Mitte des Einbaumes, (L.)] [Strahlend fährt er in der Mitte des Einbaumes (P.)]

[11] *barbaraya ainimare*
[11] *tengah perahu berkilauan [sambar sambar jalan (L.)] [Dengan berkilauan ia jalan. (P.)]*
[11] die Mitte des Einbaums. [fährt einschlagend. (L.)] [Strahlend fährt er. (P.)]

[12] *Sawini turu mana barabaraya ainimare*
[12] *Sawini pakai bulu burung kakatua yang berkilauan [Sawini punya bulu kakatua jalan sambar sambar (L.)] [Sawini jalan dengan bulu kuning kakatua yang berkilau-kilauan. (P.)]*
[12] Sawini trägt die glitzernde Feder der Kakadus, [Sawini, Kakadu Feder fährt einschlagend. (L.)] [Sawini fährt mit der gelben Kakadu Feder, die glitzert. (P.)]

[13] *yai wautafa barabaraya ainimare*
[13] *di tengah perahu berkilauan [salan sambar sambar di tenga perahu (L.)] [Di tengah perahu dengan berkilauan ia jalan. (P.)]*
[13] in der Mitte des Einbaumes glitzert es. [Fährt einschlagend in der Mitte des Einbaumes, (L.)] [In der Mitte des Einbaumes fährt er strahlend. (P.)]

[14] *wautafa barabaraya ainimare. Awaja duru*
[14] *di tengah perahu berkilauan [di tenga perahu jalan sambar sambar baru jalan (L.)] [Di tengah perahu dengan berkilauan ia jalan. (P.)]*
[14] In der Mitte des Einbaumes glitzert es, [In der Mitte des Einbaumes, er fährt einschlagend, beginnt zu fahren. (L.)] [In der Mitte des Einbaumes fährt er strahlend. (P.)]

[15] *namtana ayaera baye Jiapisi namtana*
[15] *sambil dayung perahu [mau pergi perang perempuan-perempuan jia Pisi (L.)] [Bapa, saya pergi berperang melawan Yiapisi (=Tamatapis), perang. (P.)]*
[15] während des Ruderns des Einbaums. [Will in den Krieg ziehen gegen die Frauen Yiapisi. (L.)] [Papa, ich ziehe in den Krieg gegen Yiapisi (= Tamatapis), in den Kampf. (P.)]

[16] *ayeera bare awaya duru namtana aye*
[16] *aduh saya punya badan, aduh bapa yo [mau pergi perang bapa saya mau pergi perang (L.)] [Bapa, saya pergi berperang melawan Yiapisi (P.)]*
[16] Oh, mein Körper, Oh, Vater, komm, [Will in den Krieg ziehen, Papa, ich will in den Krieg ziehen. (L.)] [Papa, ich ziehe in den Krieg gegen Yiapisi, (P.)]

[17] *era bare Jiapisi namtani aye era bare*
[17] *aduh saya punya badan, aduh mama yo [mau pergi perang dengan perempuan jia Pisi (L.)] [Pergi berperang. (P.)]*
[17] Oh, mein Körper, Oh, Mutter, komm. [Will in den Krieg ziehen gegen die Frau Jiapisi. (L.)] [ziehe in den Kampf. (P.)]

[18] *namtana ayeera bare Jia pisi (Jia pis=roh) namtana aye*
[18] *saya mau pergi ke tempat perempuan-perempuan roh [mau pergi perang dengan perempuan Jia Pisi (L.)] [Pergi berperang melawan Yiapisi, pergi berperang. (P.)]*
[18] Ich möchte zum Ort der Frauengeister gehen. [Will in den Krieg ziehen gegen die Frau Jiapisi. (L.)] [Ziehe in den Krieg gegen Jiapisi, ziehe in den Kampf. (P.)]

[19] *era bare Sauwini namtana ayeera bare*
[19] *Sauwini mau makan di sana, ada sagu, ikan [mau perang Sawini mau pergi perang (L.)] [Sauwini pergi berperang melawan Yiwi (P.)]*
[19] Sauwini möchte dort essen, es gibt Sago, Fisch, [Will in den Krieg Sawini, will in den Krieg ziehen. (L.)] [Sauwini zieht in den Kampf gegen Yiwi, (P.)]

[20] *jiwi namtana ayeera bare barabaraja*
[20] *saya mau pergi dan harus makan di sana [mau pergi perang mau pergi perang (L.)] [Pergi berperang dengan berkilau, ia jalan. (P.)]*
[20] ich möchte hingehen und muss dort essen. [Will in den Krieg ziehen, will in den Krieg ziehen. (L.)] [Zieht in den Kampf, strahlend, er zieht. (P.)]

[21] *ainimare Sawini witau barabaraya ainimara*
[21] *di kepala Sawini ada bulu burung berkilauan [mau jalan Sawini di tenga perahu jalan sambar sambar (L.)] [Sawini jalan dengan kepala yang berkilau-kilauan. (P.)]*
[21] Auf dem Kopf Sawinis gibt es eine funkelnde Vogelfeder. [Will fahren, Sawini in der Mitte des Einbaumes fährt einschlagend. (L)] [Sawini zieht mit strahlendem Haupt. (P.)]

[22] *bara ya ainimare yai wautafa barabaraya*
[22] *sambil dayung di tengah perahu berkilauan [sambar sambar jalan di tenga perahu sambar sambar (L)] [Jalan dengan berkilauan di tengah perahu, dengan berkilauan ia jalan. (P.)]*
[22] Während des Ruderns des Einbaums glitzert sie. [Einschlagend fährt in der Mitte des Einbaumes, einschlagend. (L.)] [Er fährt mit strahlend in der Mitte des Einbaumes. Glitzernd fahrt er, (P.)]

[23] *ainimare barabaraya ainimare. Yai*
[23] *sedang berkilauan di kepala [jalan sambar sambar. Sambar sambar baru jalan (L.)] [Dengan berkilauan ia jalan. (P.)]*
[23] Sie glitzert gerade auf dem Kopf, [Fährt einschlagend, beginnt einschlagend zu fahren. (L.)] [glitzernd fährt er. (P.)]

[24] *wautafa barabaraya ainimare.*
[24] *di tengah-tengah juga berkilauan di kepala. [di tenga perahu jalan sambar sambar (L.)] [Di tengah perahu dengan berkilauan ia jalan. (P.)]*
[24] in der Mitte glitzert sie auch auf dem Kopf. [In der Mitte des Einbaumes, fährt einschlagend. (L.)] [In der Mitte des Einbaumes fährt er strahlend. (P.)]

Strophe 22 (1b:22):

[1] *Usuru (usuru=ikan pari) biijirai ya serame ya bi ijiraiifa*
[1] *Ikan pari senang karena air laut baik [Ikan pari engkau dalam air dalam air (L.)][Ikan pari kipas-kipas air, kipas-kipas air (P.)]*
[1] Stachelrochen freut sich wegen des guten Meeres. [Stachelrochen, du bist im Wasser, im Wasser. (L.)] [Stachelrochen (Usuru) schlägt das Wasser mit den Flossen, schlägt das Wasser. (P.)]

[2] *Ya serame usuru bijirai ifa ya serame*
[2] *karena laut teduh ia jalan baik [dalam air. Ikan pari engkau dalam air. (L.)] [Ikan pari kipas-kipas air. (P.)]*
[2] Da das Meer ruhig ist, fährt er gut. [Im Wasser, Stachelrochen, du bist im Wasser. (L.)] [Meeres-Stachelrochen schlägt das Wasser. (P.)]

[3] *piri usuru bisinibi jiraifa ya serame*
[3] *ikan pari laut senang air laut. [Pari laut engkau senang diatas pasir laut.(L.)] [Piri (laut) ikan pari kipas-kipas air di pinggir pasir di laut (bisinibi) (P.)]*
[3] Meeres-Stachelrochen freut sich des Meeres. [Meeres-Stachelrochen, du bist froh am Sandstrand des Meeres. (L.)] [Piri (Meer) Stachelrochen schlägt das Wasser in der Küstennähe im Meer. (P.)]

[4] *tutuma tutuma witinimare bifa tutuma*
[4] *sayapnya merayap di atas permukaan laut [jalan kipas kipas dalam air (L.)] [Dengan riak-riak air gelombang (tutuma) ia jalan dengan riak air. (P.)]*
[4] Sein Flügel gleitet auf dem Meeresspiegel. [Er schwimmt mit den Flossen im Wasser. (L.)] [Mit der Unruhe im Wasser (tutuma = Wasser aufwühlen), Wellen, schwimmt das Wasser aufwühlend. (P.)]

[5] *tutuma witi nimare birima tutuma tutuma*
[5] *sayapnya merayap di atas permukaan laut [kipas kipas diatas jalan kipas kipas (L.)] [Dengan membuat riak air (tutuma) ia jalan dengan riak air. (P.)]*
[5] Sein Flügel gleitet auf dem Meeresspiegel. [Oben bewegt er die Flossen und schwimmt, die Flossen bewegend. (L.)] [Mit der erzeugten Unruhe im Wasser schwimmt er mit aufgewühltem Wasser. (P.)]

[6] *witimare tutuma tutuma witinimare*
[6] *pari laut senang air laut [jalan kipas kipas diatas air. (L.)] [Dengan membuat riak air membuat riak air (tutuma) ia jalan tutuma, tutuma. (P.)]*
[6] Meeres-Stachelrochen freut sich des Meeres. [Schwimmt die Flossen bewegend an der Wasseroberfläche. (L.)] [Mit der erzeugten Unruhe im Wasser, mit der erzeugten Unruhe im Wasser schwimmt er, das Wasser aufwühlend, das Wasser aufwühlend. (P.)]

[7] *birima tutuma tutuma witinimare*
[7] *tidak terbang di atas tapi lajunya seperti di atas [Jalan sambil kipas kipas diatas permukaan air. (L.)] [Ia jalan dengan tutuma, dengan tutuma. (P.)]*
[7] Er fliegt nicht drüber, aber seine Geschwindigkkeit ist wie oben. [Schwimmt und bewegt dabei die Flossen an der Wasseroberfläche. (L.)] [Er schwimmt und wühlt das Wasser auf, und wühlt das Wasser auf. (P.)]

[8] *birima tutuma tutuma witinimare birima*
[8] *sambil jalan sambil sayapnya main [Sambil kipas air baru jalan. (L.)] [Ia jalan dengan tutuma, tutuma. (P.)]*
[8] Beim Gehen spielt sein Flügel mit. [Gleichzeitig schlägt das Wasser und schwimmt. (L.)] [Er schwimmt und wühlt das Wasser auf, und wühlt das Wasser auf. (P.)]

[9] *tutuma tutuma witinimare usuru bijirai*
[9] *la bisa begitu karena laut teduh [Jalan kipas ikan pari diatas air (L.)] [ia jalan dengan tutuma, tutuma. Usuru kipas-kipas air. (P.)]*
[9] Er kann so was (machen), weil das Meer ruhig ist. [Schwimmt schlagend, der Stachelrochen an der Wasseroberfläche. (L.)] [Er schwimmt und wühlt das Wasser auf, wühlt das Wasser auf. Der Usuru schlägt das Wasser. (P.)]

[10] *ifa yaserame piri usuru bi jirajifa ya*
[10] *dia senang karena air laut cocok dia [engkau di air senang di dalam air. (L.)] [Pari laut kipas-kipas air (P.)]*
[10] Er ist froh, weil das Meer ihm entspricht. [Du bist im Wasser, gerne im Wasser. (L.)] [Meeres-Stachelrochen schlägt das Wasser. (P.)]

[11] *serame tamutu ukami jirajifa yaserame*
[11] *engkau pergi juga ke tempat yang saya jalan [Engkau dalam air engkau dalam air. (L.)] [Usuru (=Tamutu) kipas-kipas air. (P.)]*
[11] Du gehst auch zu dem Ort, den ich gehe. [Du bist im Wasser, du bist im Wasser. (L.)] [Usuru (=Tamutu; Yua Tamutu ist der linke Name des Stachelrochens Usuru) schlägt das Wasser. (P.)]

[12] *yua tamutu seri ukami jirajifa yaserame*
[12] *laut punya ikan pari senang laut. [Ikan pari di laut engkau senang dalam air (L.)] [Pari laut kipas-kipas air (P.)]*
[12] Meeres-Stachelrochen freut sich über das Meer. [Stachelrochen des Meeres, du bist gerne im Wasser. (L.)] [Meeres-Stachelrochen schlägt das Wasser. (P.)]

[13] *tutuma tutuma witinimare yoa okamima*
[13] *sambil jalan sambil sayapnya main [jalan kipas kipas air air di laut (L.)] [ia jalan dengan membuat riak air, yua ukami (=sea water). (P.)]*
[13] Beim Gehen spielt sein Flügel mit. [Er schwimmt und schlägt das Wasser, das Meereswasser, (L.)] [Er schwimmt und wühlt dabei das Wasser auf, Meerwasser. (P.)]

[14] *tutuma tutuma witinimare*
[14] *air laut dari itu dia senang [jalan kipas jalan kipas sambil jalan. (L.)] [Dengan membuat riak-riak air ia pergi. (P.)]*
[14] Das Meer von dem, worüber er sich freut. [schwimmt schlagend, schwimmt schlagend, schwimmt dabei. (L.)] [Er schwimmt mit dem aufgewühlten Wasser. (P.)]

[15] *yoa okamima tutuma tutuma witinimare.*
[15] *air laut dari itu dia senang. [jalan kipas ekor di atas air laut jalan. (L.)] [Ia jalan dengan membuat riak-riak air di air laut. (P.)]*
[15] Das Meer von dem, worüber er sich freut. [Er schwimmt und bewegt den Schwanz hin und her an der Meeresoberfläche, schwimmt. (L.)] [Er schwimmt und wühlt dabei das Meereswasser auf. (P.)]

Strophe 23 (1b:23):

[1] *Taiyuruwiata puya tama orani tipu ya tama oranie*
[1] *Taiyuruwiata tolong dayung perahu saya.*
[1] Taiyuruwiata hilft mir das Boot rudern.

[2] *sayi ata puya tama rani puya ata usi iata namu*
[2] *Sayiara tolong dayung gaya dayung daun kayu badan.*
[2] Sayiara hilft mir rudern. Die Form des Ruders Holzblatt Körper.

[3] *jie ainimare usi iayato na muji etemare*
[3] *Ciptaan daun kayu senang sekali indahnya.*
[3] Das Abbild Holzblatt freut sich seiner Schönheit.

[4] *bisini tuni usi iyi ayato namu ji etemare*
[4] *Pasir atas pohon semua bagus indah sekali.*
[4] Der Sand auf dem Baum ist alles gut, sehr schön.

[5] *usiulayato na muji etemare bisini tuni*
[5] *Segala daun kayu indah sekali yang diatas fasir.*
[5] Jedes Holzblatt ist sehr schön auf dem Sand.

[6] *usiiayato namuji itimare namuji itimare*
[6] *Gayanya baik sekali semua gayanya baik sekali.*
[6] Seine Form ist sehr schön all seine Form ist sehr schön.

[7] *usiiayato namuji itimare puja tamure*
[7] *Senang sekali segala daun sambil dayung.*
[7] Sehr erfreulich ist jedes Blatt beim Rudern.

[8] *Tipu ja tamurie Taiyuruwiata puja tamure*
[8] *Perahu di dayung oleh Tayuruwiata.*
[8] Der Einbaum ist von Tayuruwiata gerudert.

[9] *Tipu ja tamure puja tamure tipuja tamure*
[9] *Perahu di dayung, dayung di perahu, perahu di dayung.*
[9] Der Einbaum ist von Tayuruwiata gerudert, Ruder im Einbaum, der Einbaum wird gerudert.

[10] *usiiayato namuji etemare bisini usiiayato*
[10] *Daun pohon diatas pasir indah sekali.*
[10] Das Baumblatt auf dem Sand ist sehr schön,

[11] *namuji etemare tukuti i ayato pitinji*
[11] *Senang sekali pohon kulit bagus.*
[11] sehr erfreulich ist der gute Kulit-Baum (kulit = Haut, Rinde).

[12] *itimare seepi tokote eayato pitiniji etemare*
[12] *Ciptaan pinggir pohon bagus kulitnya.*
[12] Das Abbild des Baumrandes ist dessen Rinde, sehr schön.

[13] *pitini ayato etemare ji ipi*
[13] *itulah kulit bagus di atas kali Ji.*
[13] Es ist das schöne Leder auf dem Fluss Ji.

[14] *tokote iayato pitiniji etemare namini yoru*
[14] *pohon bagus kulit bagus senang sekali.*
[14] Der gute Baum, das gute Leder ist sehr erfreut.

[15] *pari ja tamure yai pari je tamure nami yoru*
[15] *Dayungnya perahu dayungnya anak perempuan.*
[15] Das Ruder des Bootes ist das einer Tochter.

[16] *pari ja tamunie yai pari ja tamuni tukuti iayoto*
[16] *Tolong dayung perahu kayu bagus.*
[16] Bitte rudere den guten Einbaum.

[17] *pitini ji itimare se tokote yi ayato pitinji itimere.*
[17] *Ciptaan dari kulit kayu bekas kulit.*
[17] Das Abbild ist vom Rindenholz, der gebrauchten Rinde.

Strophe 24 (1b:24):

[1] *Usiiayato saji nimi ite ainimare usiiayato sajiani*
[1] *Daun kayu bagus seperti burung pombo putih. [Daun kayu bagus macam kampak bekas kampak. (M.)]*
[1] Das Holzblatt ist schön, so wie der weiße Pombo-Vogel. [Das Holzblatt ist schön wie Axt, gebrauchte Axt. (M.)]

[2] *mi jita jita ainimare bisini tuni usiiayato*
[2] *Pohon di atas pasir indahnya seperti awan putih. [Kampak jalan-jalan di atas pasi. (M.)]*
[2] Der Baum auf dem Sand ist schön, so wie die weiße Wolke, [Die Axt geht auf den Sand spazieren. (M.)]

[3] *sajianimi jita ainimare*
[3] *seperti burung pombo putih. [Gayanya macam kampak. (M.)]*
[3] wie der weiße Pombo-Vogel. [Die Form ist gleich wie Axt. (M.)]

[4] *usiiayato saji nimi jita ainimare*
[4] *Pohon-pohon itu pergi seperti awan. [Daun pohon macam kampak yang pergi. (M.)]*
[4] Jene Bäume gehen wie Wolken. [Das Baumblatt ist gleich wie die gehende Axt. (M.)]

[5] *bisini tuni usiwiayato sajia nimi jita jita*
[5] *Pohon di atas pasir indah juga. [Pasir kayunya bagus macam kampak. (M.)]*
[5] Der Baum auf dem Sand ist auch schön. [Das Sägemehl ist schön wie Axt. (M.)]

[6] *ainimare usi iayato sajia ni mi jita jitaainimare*
[6] *Daun pohon indah sekali di atas pasir. [Jalan sudah gaya kayu macam kampak. (M.)]*
[6] Das Baumblatt ist sehr schön auf dem Sand. [Das Gehen ist schon die Form wie eine Axt. (M.)]

[7] *Tayuruwiata puja tama oranie*
[7] *Tayuruwiata tolong dayung perahukah ?*
[7] Tayuruwiata hilf bitte den Einbaum rudern.

[8] *Tayuruwiata puja tama oranie tipuje tama ora*
[8] *Tayuruwiata tolong dayung saya punya perahu*
[8] Tayuruwiata hilf bitte mein Einbaum rudern.

[9] *nie puja tama orania osei ayato namujie*
[9] *saya senang sekali melihat indahnya pohon*
[9] Ich freue mich sehr, die Schönheit des Baumes zu sehen.

[10] *ainimare usiiayato sajianimi jita ainimare*
[10] *begitu indahnya daun pohon di atas pasir*
[10] So wunderschön ist das Baumblatt auf dem Sand.

[11] *bisini tuni usiwi ayato sajiani mi jita ainimare*
[11] *pohon di atas pasir bagaikan burung-burung*
[11] Der Baum auf dem Sand ist wie die Vögel.

[12] *usiwi ayato sajianimi jita ainimare*
[12] *daun pohon seperti pombo putih*
[12] Das Blatt des Baumes ist dem weißen Pombo (Vogel) gleich.

[13] *bisini tuni usiwi ayato sajini juta ainimare*
[13] *pohon di atas pasir bagaikan burung-burung*
[13] Der Baum auf dem Sand ist wie die Vögel.

[14] *Tayuruwiata puja tama orani tipuye tamaora*
[14] *Tayuruwiata tolong dayung perahukah ?*
[14] Tayuruwiata hilf bitte den Einbaum rudern.

[15] *nie pujetama oranie tukuti iayato bora nimi*
[15] *karena daun pohon indah sekali*
[15] Da das Blatt des Baumes sehr schön ist.

[16] *jita jita ainimare seipi tokote iayato boranimi*
[16] *sambil jalan sambil pergi daun pohon itu*
[16] Beim Gehen, beim Weggehen ist das Blatt des Baumes.

[17] *jita ainimare tukuti iayatu boranimi*
[17] *sambil jalan sambil pergi daun pohon itu*
[17] Beim Gehen, beim Weggehen ist das Blatt des Baumes.

[18] *juta juta ainimare seripi tukuti iayato*
[18] *daun pohon seperti pombo putih*
[18] Das Baumblatt ist gleich wie der weiße Pombo (Vogel),

[19] *boranimi juta ainimare Naminiyoru pari*
[19] *seperti Naminiyoru yang dayung di atas sana*
[19] wie Naminiyoru, die da oben rudert.

[20] *jatama oranie yaipari ye tama orania.*
[20] *gaya dayungnya juga seperti perempuan*
[20] Seine Art zu rudern ist gleich wie eine Frau.

Strophe 25 (1b:25):

[1] *Tayuruwiata mana waine Saunatu mana waine*
[1] *Tayuruwiata mereka berkelahi Saunatu makan dia*
[1] Tayuruwiata sie kämpfen sich, Saunatu isst ihn.

[2] *Tayuruwiata mana waine bero mana*
[2] *Tayuruwiata burung urip sedang makan buah-buah*
[2] Tayuruwiata Urip-Vogel frisst gerade Obst.

[3] *waine bisini tuni bero mana waine*
[3] *burung urip sedang menghadap sagu di pasir*
[3] Urip-Vogel steht gerade Sago auf dem Sand gegenüber,

[4] *bero ayato isima dia enaomore bisini tuni*
[4] *urip bagus ini warnanya merah-merahan*
[4] dieser schöne Urip hat rote Farbe.

[5] *bero ayato isima dia enaomare*
[5] *urip burung indah sedang datang*
[5] Urip ist ein schöner Vogel, kommt gerade.

[6] *Berayaito isima dia enaomare bisini tuni.*
[6] *urip yang di atas pasir indah sekali [Beraito dengan kulit merah-merah datang di atas pasir. (?)]*
[6] Urip, der auf dem Sand ist, ist sehr schön. [Berayaito kommt mit geröteter Haut auf den Strand. (?)]

[7] *Beraitu isima die enaomare Beraito isima*
[7] *merah-merahan yang datang urip itu [Beraito datang dengan kulit merah-merah, Beraito datang dengan kulit merah-merah (?)]*
[7] Der Rote, der kommt, ist der Urip. [Beraitu kommt mit geröteter Haut, Beraito kommt mit geröteter Haut. (?)]

[8] *dia enaumare bisini tuni Beraitu isima die*
[8] *mari sedang datang sudah urip merah [Bapa datang di atas pasir. Beraito datang dengan kulit merah-merah (?)]*
[8] Bitte, das, was gerade entgegenkommt, ist der rote Urip. [Papa kommt an den Strand. Beraitu kommt mit geröteter Haut. (?)]

[9] *enaumare Tenaitu isima dia enaumare*
[9] *sedang datang sudah pohon sagu di atas pasir [Tenaitu (=Beraito) datang dengan kulit merah-merah. (?)]*
[9] Gerade kommt er bereit, der Sagobaum, auf den Sand. [Tenaitu (=Beraito) kommt mit geröteter Haut. (?)]

[10] *bisini tuni Tenaitu isima dia enaumare*
[10] *pohon sagu berbunga warna merah-merahan [Di atas pasir Tenaitu datang dengan kulit merah. (?)]*
[10] Der Sagobaum blüht in roter Farbe. [Am Strand kommt Tenaitu mit geröteter Haut. (?)]

[11] *Tayuruwiata mana waina bero mana waine*
[11] *Tayuruwiata sedang menarik perhatian orang [Tayuruwiata main mata dengan Bero, main mata. (?)]*
[11] Tayuruwiata zieht gerade die Aufmerksamkeit der Leute an. [Tayuruwiata zwinkert mit Bero, zwinkert. (?)]

[12] *Tayuruwiata mana waina bisini mana waine*
[12] *Tayuruwiata yang di atas pasir itu suka perhatikan orang [Tayuruwiata main mata dengan pasir, main mata. (?)]*
[12] Tayuruwiata, die auf dem Sand ist, mag gerne die Aufmerksamkeit des anderen. [Tayuruwiata zwinkert mit dem Strand, zwinkert. (?)]

[13] *bisini tuni mana waina Beroayato isima dia enaomare*
[13] *di atas pasir urip itu merah-merahan [Di atas pasir ia main mata, Beraito datang dengan kulit merah-merah (?)]*
[13] Auf dem Sand ist der rote Urip. [Am Strand zwinkert Beroayato, kommt mit geröteter Haut. (?)]

[14] *Tenawaitu isima dia enaumare bisini*
[14] *di atas pasir pohon sagu merah-merahan [Teniitu dengan kulit merah-merah datang di atas pasir (?)]*
[14] Auf dem Sand ist der rote Sagobaum. [Tenawaitu mit geröteter Haut kommt an den Strand. (?)]

[15] *tuni Tenaitu isima die enaomare Yunut aya*
[15] *merah-merahan pohon di atas pasir [Teniitu datang dengan kulit merah-merah. (?)]*
[15] Rot ist der Baum auf dem Sand. [Tenaitu kommt mit der geröteten Haut. (?)]

[16] *tu kamu ma dia enaomare Yunut ayatu kamuma*
[16] *sagu juga di atas pasir merah [Yunut datang dengan kulit merah-merah. (?)]*
[16] Sago ist auch auf dem Sand rot. [Yunut kommt mit geröteter Haut. (?)]

[17] *die enaomare kamuma dia enaomare sene*
[17] *merah-merahan pohon di atas pasir [Datang dengan kulit merah-merah, datang. (?)]*
[17] Rot ist der Baum auf dem Sand. [Kommt mit der geröteten Haut, kommt. (?)]

[18] *sene tuni ka mu ma dia enaomare Naminiyoru*
[18] *air di kali juga ikut berwarna merah [Di atas pasir datang dengan kulit merah-merah. (?)]*
[18] Das Wasser des Flusses kommt auch zu Rot mit, [Am Strand kommt mit der geröteten Haut. (?)]

[19] *amai waine amai waine Naminiyorra*
[19] *di malam hari Naminiyoru air di kali berwarna merah [Naminiyoru main mata, main mata (?)]*
[19] in der Nacht Naminiyoru ist das Wasser im Fluss rot. [Naminiyoru zwinkert, zwinkert. (?)]

[20] *amai waine amai waine seni tuni amai*
[20] *perahu itu juga langsung dayung terus [Naminiyoru main mata, main mata di atas pasir. (?)]*
[20] Der Einbaum ist auch direkt weitergerudert [Naminiyorra zwinkert, zwinkert am Strand. (?)]

[21] *waina Yunutaitu kamuma dia enaumare*
[21] *menuju ke tempat pasir merah-merahan [Yunutaitu datang kulit merah-merah. (?)]*
[21] zum Ort des roten Sandes. [Yunutaitu kommt mit geröteter Haut. (?)]

[22] *Yunutayatu kamuma dia enaomare sene*
[22] *[Yunutaitu datang dengan kulit merah-merah di atas pasir. (?)]*
[22] [Yunutayatu kommt mit geröteter Haut an den Strand. (?)]

[23] *tuni Yunutayatu kamuma die enaomare*
[23] *[Yunutaitu datang dengan kulit merah-merah. (?)]*
[23] [Yunutayatu kommt mit geröteter Haut. (?)]

Strophe 26 (1b:26):

[1] *Wanawata biva uma pua umisimare tibiva*
[1] *[Wanawata ambil air isi di perahu. (?)]*
[1] [Wanawata schöpft Wasser und füllt den Einbaum. (?)]

[2] *uma po umisimare Wanawata biva uma pua umisimare*
[2] *[Ki air di perahu. Wanawata ambil air isi di perahu. (?)]*
[2] [Füllt Wasser in den Einbaum. Wanawata schöpft und füllt Wasser in den Einbaum, (?)]

[3] *tibiva uma pua umisimare uma pua*
[3] *[Ambil air isi di perahu, ambil air isi di perahu. (?)]*
[3] [schöpft das Wasser und füllt in den Einbaum, schöpft das Wasser und füllt in den Einbaum. (?)]

[4] *umisimare tibi uma pua umisimare tibiva*
[4] *[Ambil air isi di perahu, ambil isi di perahu. (?)]*
[4] [Schöpft das Wasser und füllt in den Einbaum, schöpft das Wasser und füllt in den Einbaum. (?)]

[5] *uma pua umisimare dati putaka siri yapua umisimare*
[5] *[Isi air di perahu, perahu kami tidak baik. Karena siri=iri hati (?)]*
[5] [Füllt das Wasser in den Einbaum, Einbaum ist nicht gut, wegen der Eifersucht. (?)]

[6] *yapu putaka siri yapua umisimare dati*
[6] *[Dayung kamu tidak baik. Iri hati (tidak senang). (?)]*
[6] [Euer Ruder ist nicht gut, Eifersucht (unglücklich). (?)]

[7] *putaka siri yapua umisimare yapu putakava*
[7] *[Perahu kamu tidak baik. Tidak senang. Dayung kamu tidak baik (?)]*
[7] [Euer Ruder ist nicht gut, unglücklich. Euer Ruder ist nicht gut. (?)]

[8] *ompe simi yapua umisimare Wanauta*
[8] *[Dayung kamu tidak baik, kata mereka. (?)]*
[8] [Euer Ruder ist nicht gut, sagen sie. (?)]

[9] *biva uma pua wimisimare. Ti bi uma puaumisimare*
[9] *[Wanauta ambil air isi di perahu. (?)]*
[9] [Wanauta schöpft das Wasser und füllt es in den Einbaum.]

[10] *Wanauta biva uma puaumisimare*
[10] *[Ambil air isi di perahu. Wanauta ambil air isi di perahu. (?)]*
[10] [Schöpft das Wasser, füllt in den Einbaum. Wanauta schöpft das Wasser, füllt in den Einbaum. (?)]

[11] *ti biva uma puaumisimare ti putakafa umi*
[11] *[Ambil air isi di perahu. Perahu tidak baik, kata mereka (?)]*
[11] [Schöpft das Wasser füllt in den Einbaum. Der Einbaum ist nicht gut, sagen sie. (?)]

[12] *pesimia ya pua umisimare pu putakafa*
[12] *[Kata orang, dayung kamu tidak baik. (?)]*
[12] [Man sagt, euer Ruder ist nicht gut. (?)]

[13] *umipesimi ya pua umisimare du pari putakafa*
[13] *[Dayung kamu tidak baik. Dayung kamu tidak baik. (?)]*
[13] [Euer Ruder ist nicht gut. Euer Ruder ist nicht gut. (?)]

[14] *umipesimia dayai putakafa umi pesi mia yapua*
[14] *[Dayung kamu tidak baik. Perahu kamu tidak baik (?)]*
[14] [Euer Ruder ist nicht gut. Euer Einbaum ist nicht gut. (?)]

[15] *isimi Saunatu vaka yai tisima pua isimia*
[15] *[Dengan bambu Saunatu bongkar Yai yang tidak baik. (?)]*
[15] [Mit Bambus reißt Saunatu nieder das ungute Ritualhaus. (?)]

[16] *yai okamifa uma pua umisimare*
[16] *[Ambil air isi di perahu (?)]*
[16] [Schöpft das Wasser, füllt den Einbaum, (?)]

[17] *Naminiyoru okami yai umapua umisimare*
[17] *[Naminiyoru ambil air isi di perahu. (?)]*
[17] [Naminiyoru schöpft das Wasser, füllt den Einbaum. (?)]

[18] *puaumisimare yai ukamima umapua umisimare*
[18] *[Mereka jalan sambil isi air di perahu, ambil air isi di perahu. (?)]*
[18] [Sie fahren und dabei füllt das Wasser in den Einbaum, schöpft das Wasser, füllt in den Einbaum, (?)]

[19] *yai okamifa umapua umisimare*
[19] *[air di perahu karena banyak orang. (?)]*
[19] [Wasser in den Einbaum, weil es viele Leute sind. (?)]

[20] *yaka yai putakafa pesimia yapua umisimare*
[20] *[Perahu kamu tidak baik, kata orang perahu kamu tidak baik. (?)]*
[20] [Euer Einbaum ist nicht gut. Man sagt, euer Einbaum ist nicht gut. (?)]

[21] *yaka pari putakafa pesimia yapua umisimare*
[21] *[Dayung kamu tidak baik, kata orang dayung kamu tidak baik. (?)]*
[21] [Euer Ruder ist nicht gut. Man sagt, euer Ruder ist nicht gut. (?)]

Strophe 27 (1b:27):

[1] *Dia sarama utinimare beta sarama utinimare*
[1] *Bapa ikut dari belakang – ikut dari belakang [Bapa ikut dari belakang, ikut dari belakang. (?)]*
[1] Vater kommt von hinten, kommt von hinten, [Papa kommt hinten nach, kommt hinten nach, (?)]

[2] *asapifa sarama utinimare asapifa sarama*
[2] *ikut dari belakang jalan dari belakang [Ikut dari belakang ikut dari belakang (?)]*
[2] kommt von hinten mit, geht von hinten. [kommt hinten nach, kommt hinten nach. (?)]

[3] *utinimare Bintua sarama utinimare asapifa*
[3] *ikut di belakang sarang ular Bintutua [Bintu ikut dari belakang (?)]*
[3] Es kommt hinterher das Nest der Schlange Bintutua, [Bintu kommt hinten nach, (?)]

[4] *sarama witinimare asapifa sarama utinimare.*
[4] *dari belakang ikut dia dari belakang [ikut dari belakang - ikut dari belakang (?)]*
[4] kommt ihm hinterher nach, von hinten. [kommt hinten nach, kommt hinten nach. (?)]

[5] *Yuri tia bapai mete bapai meteesori*
[5] *muka dari perahu harus dibalik [Yuri perut kembali – perut kembali sori(?)]*
[5] Die Vorderseite des Einbaumes muss umgedreht werden, [Yuri Bauch kommt zurück, kommt Sori zurück? (?)]

[6] *tia bapai mitia bapaya mitie*
[6] *balik muka dan balik perut [perut cembali - perut kembali (?)]*
[6] Vorderseite umdrehen und der Magen. [Bauch kommt zurück, Bauch kommt zurück. (?)]

[7] *Yuri bapai mitia bapai mitie Soiri tia bapai*
[7] *balik muka di sini Souri punya perut [Yuri kembali, kembali. Soiri kembali. (?)]*
[7] Die Vorderseite dreht sich hier um, Souri hat Bauch, [Yuri komm zurück, komm zurück. Soiri kommt zurück. (?)]

[8] *metie. Yuri au sarama utinimare asapifa*
[8] *dari belakang ia jalan terus [Yuri ikut dari belakang (?)]*
[8] von hinten geht er weiter. [Yuri komm hinten nach. (?)]

[9] *sarama witinimare Sori au sarama utinimare*
[9] *dari belakang Souri berjalan kaki terus [Dia ikut dari belakang. Soiri ikut dari belakang (?)]*
[9] Von hinten geht Souri zu Fuß weiter. [Er kommt hinten nach. Soiri kommt hinten nach. (?)]

[10] *asapifa sarama utinimare tia bapaya*
[10] *di belakang pergi tapi balik muka [Ikut dari belakang. Kembali (?)]*
[10] Die Hinterseite geht aber, dreht die Vorderseite um. [Kommt hinten nach, kommt zurück. (?)]

[11] *mitia bafira mitie Pasutu bafirami tia bafira*
[11] *muka juga harus dibalik perut juga [Kembali Pasutu (=Yuri) kembali. (?)]*
[11] Die Vorderseite muss auch umgedreht werden, der Bauch auch, [Pasutu (=Yuri) komm zurück, komm. (?)]

[12] *mitie Pasutu bafira emete bapaya emete*
[12] *anjing juga harus dibalik pulang [Kembali Pasutu kembali. Kembali. (?)]*
[12] der Hund muss zurückgegeben werden. [Pasutu komm zurück, komm zurück, komm zurück. (?)]

[13] *ani asarama utinimare Sori ausarama*
[13] *kabar tentang Souri tersebat ke mana-mana [Ani (?) ikut dari belakang, Sori ikut dari belakang. (?)]*
[13] Das Wohlergehen über Suori verstreut sich überall. [Ani (?) kommt hinten nach. Sori kommt hinten nach. (?)]

[14] *utinimare Pasutu ausarama utinimare*
[14] *anjing dari belakang juga pergi [Pasutu ikut dari belakang. (?)]*
[14] Der Hund von hinten geht auch mit. [Pasutu kommt hinten nach. (?)]

[15] *Sori asapiva sarama witinimare Pasutu*
[15] *Souri ikut anjing dari belakang [Soiri ikut dari belakang. Pasutu kembali. (?)]*
[15] Souri kommt dem Hund von hinten nach, [Soiri kommt hinten nach. Pasutu kommt zurück. (?)]

[16] *bavira imi te bavira emete Sori bavira emete*
[16] *betul perempuan ini bagus Souri [Kembali. Sori cembali (?)]*
[16] richtig diese Frau ist schön Suori. [Komm zurück, Sori komm zurück. (?)]

[17] *Pasutu bavira emet tameni. Asarama utinimare*
[17] *anjing ramai sekali di depan [Pasutu, engkau kembali. Ikut dari belakang (?)]*
[17] Der Hund ist vorne sehr laut, [Pasutu komm du zurück, komm hinten nach. (?)]

[18] *Sori asapiva sarama utinimare*
[18] *dari belakang Souri ikut [Soiri ikut dari belakang (?)]*
[18] hinten geht Souri mit. [Soiri kommt hinten nach. (?)]

[19] *Pasutu ausarama utinimare Pasutu*
[19] *anjing juga harus dibalik pulang [Pasutu ikut. Pasutu ikut (?)]*
[19] Der Hund muss nach Hause geschickt werden, [Pasutu kommt nach. Pasutu folgt nach (?)]

[20] *asapifa sarama utinimare.*
[20] *dari belakang (Souri) berjalan kaki terus. [dari belakang. (?)]*
[20] von hinten geht (Souri) zu Fuß weiter. [von hinten. (?)]

Strophe 28 (1b:28):

[1] *Tayuruwiata duru utanimi jima usarami*
[1] *Tayuruwiata engkau pergi ke mana [Tayuruwiata engkau mau bikin apa untuk saya. (?)]*
[1] Tayuruwiata, wohin gehst du, [Tayuruwiata, was willst du für mich tun? (?)]

[2] *jima usarame Naminiyoru duru utanimi*
[2] *mau bagaimana Naminiyoru ini [Mau bikin apa. Naminiyoru engkau mau bikin apa. (?)]*
[2] was wollte diese Naminiyoru? [Was willst du machen Naminiyoru, was willst du tun? (?)]

[3] *yursausanimi yursausanimi*
[3] *lompat pergi ke sebelah kali sana [Bikin apa untuk saya, bikin apa untuk saya. (?)]*
[3] Geh auf die andere Seite des Flusses springen. [Was willst du machen für mich, was willst du für mich tun? (?)]

[4] *Tayuruwiata duru utanimi ima usanimi*
[4] *Tayuruwiata dari sebab apa engkau datang [Tayuruwiata engkau mau bikin apa untuk saya. (?)]*
[4] Tayuruwiata, aus welchem Grund kommst du? Tayuruwiata, wohin gehst du? [Tayuruwiata, was willst du für mich tun? (?)]

[5] *jima usa nimie Saunatu duru amta umi*
[5] *Saunatu datang ambil saya juga [Engkau mau bikin apa saya Saunatu. Saya mau bawa (?)]*
[5] Saunatu kommt, auch mich abzuholen. [Was willst du mir machen Saunatu. Ich (Tayuruwiata) will mitnehmen. (?)]

[6] *ira bainia Tamatapis tami ama ni fa amta*
[6] *bawa saya juga ke rumah Tamutapis [Engkau ke dalam rumah Tamutapis (?)]*
[6] Bring mich auch zum Haus Tamutapis hin, [Du gehst in das Haus Tamutapis hinein. (?)]

[7] *umi ira bainie amra umiira baindie*
[7] *datang ambil saya juga [Saya bawa engkau, saya bawa engkau (?)]*
[7] komm mich auch abzuholen. [Ich nehme dich mit, ich nehme dich mit. (?)]

[8] *Saunatu duru amra umi ira baindie*
[8] *Saunatu ikut dari belakang saja [Saunatu nanti saya akan bawa engkau. (?)]*
[8] Saunatu kommt bloß von hinten. [Saunatu, ich werde dich mitnehmen. (?)]

[9] *amta umi ira baindie Tamatapisi yai amanifa*
[9] *saya akan membawa engkau ke kampung Tamutapis [Saya akan bawa engkau ke dalam Yai Tamutapis (?)]*
[9] Ich will dich ins Dorf Tamutapis hinbringen, [Ich werde dich in das Yai Tamutapis mitnehmen. (?)]

[10] *amta umi ira baindie. Sawini duru uta*
[10] *bawa saya tetapi jangan Sawini sendiri [Saya akan bawa engkau. Sawini saya (?)]*
[10] bring mich hin, aber nicht Sawini allein, [Ich werde dich mitnehmen, mein Sawini. (?)]

[11] *nimi yursa seri yursa serie*
[11] *harus anjing dibawa semua [Kenapa begitu kenapa begitu Naminiyoru (?)]*
[11] alle Hunde müssen mitgenommen werden. [Warum ist das so, warum ist das so, Naminiyoru? (?)]

[12] *Namiminiyoru duutamimi yursausanimi yursausanimi*
[12] *Naminiyoru engkau buat saya bagaimana [Saya kenapa begitu begitu. (?)]*
[12] Naminiyoru, wie hast du mich gemacht? [Warum bin ich mal so, mal so? (?)]

[13] *Sawini duru ataberaumiira baindie*
[13] *Sawini biar bawa saya juga pergi ke sana [Sawini nanti saya bawa engkau (?)]*
[13] Sawini, nimm mich auch mit dorthin zu gehen. [Sawini, ich werde dich mitnehmen. (?)]

[14] *Sawini duru utanimi yursa senimia*
[14] *Sawini engkau mau tinggalkan saya [Sawini saya kenapa begitu (?)]*
[14] Sawini, du wolltest mich verlassen. [Warum ist mein Sawini mal so, mal so? (?)]

[15] *akutamanifa amta umiira baindie Yiapisi*
[15] *Jiapisi (=perempuau-perempuan roh) ikut dengan engkau [Dalam Yai bawa engkau Yiapisi. (?)]*
[15] Jiapisi (= Frauengeister) kommen mit dir mit. [Im Yai nimmt dich Yiapisi mit. (?)]

[16] *akut amanifa amta umiira baindie*
[16] *biar bawa saya ikut pergi ke sana [Dalam Yai bawa engkau. (?)]*
[16] Nimm mich mit dorthin mitzugehen, [Ins Yai nimmt dich mit. (?)]

[17] *amra wimi ira baindia yiapisi akut amanifa*
[17] *bawa Jiapisi ke atas kali potong untuk bawa [Bawa masuk engkau Yiapisi dalam Yai (?)]*
[17] bring Jiapisi auf dem Verbindungsfluss zum Mitnehmen. [Nimmt dich, Yiapisi, ins Yai herein, (?)]

[18] *amta umiira baindie Naminiyoru duru*
[18] *bawa saya pergi juga bersama Naminiyoru [Bawa masuk engkau Naminiyoru saya. (?)]*
[18] Nimm mich auch mit, gemeinsam mit Naminiyoru dorthin zu gehen, [holt dich meine Naminiyoru herein. (?)]

[19] *utanimi yursaserie isausa nimi isausa*
[19] *bagaimana bawa saya atau tidak [Kenapa begitu - begitu - begitu (?)]*
[19] wie ist es, nimm mich mit oder nicht. [Warum einmal so, einmal so? (?)]

[20] *nimie Naminyoru duru utani mi yursa*
[20] *Naminiyoru mau buat saya bagaimana [Naminiyoru saya kenapa begitu (?)]*
[20] Was wollte Naminiyoru mit mir machen. [Warum ist meine Naminiyoru einmal so, einmal so? (?)]

[21] *usa nimia isra usa nimie Sawini amta*
[21] *saya akan bawa engkau ke dunia sana Sawini [Kenapa begitu Sawini bawa (?)]*
[21] Ich will dich Sawini zur jenseitigen Welt hinbringen, [Warum so Sawini mitnehmen? (?)]

[22] *utinira baindie Yiapisi akut amanifa amta*
[22] *saya akan bawa engkau ke Jiapisi [nanti bawa engkau Yiapisi dalam Yai (=Akut). (?)]*
[22] ich will dich zu Jiapisi hinbringen, [wird dich ins Yai mitnehmen Yiapisi. (?)]

[23] *witinira baindie Yiwi amta witinira baindie*
[23] *mau ikut bersama ke sana bersamamu dia juga [bawa engkau Yiwi bawa engkau. (?)]*
[23] will gemeinsam hinkommen mit ihm auch. [mitnehmen dich Yiwi, mitnehmen dich. (?)]

Strophe 29 (1b:29):

[1] *Ayeesemere Tamatapisi imi yani yawimi*
[1] *Sepanjang hari Tamutapis teriak terus [Gembira malam hari Tamutapis tifa bunyi (?)]*
[1] Jeden Tag schreit Tamutapis weiter. [Fröhlich am Abend, Tamutapis, der Trommelklang. (?)]

[2] *simare aye wimi simare Tamatapisi imi yani*
[2] *Tamutapis ikut di dalam pesta di sana [Goyang gembira malam hari, Tamutapis tifa bunyi. (?)]*
[2] Tamutapis kommt zum Fest dort mit. [Tanz, fröhlich am Abend, Tamutapis, der Trommelklang. (?)]

[3] *Wa yani nimi iaumisimare jaumisimare*
[3] *ada bunyi terus ada bunyi ribut [macam bunyi ombak gembira malam hari (yaumisimare), gembira malam hari (yaumisimare) (?)]*
[3] Es gibt immer Geräusch, es gibt Lärm. [So wie das Rauschen der Welle, fröhlich am Abend, fröhlich am Abend. (?)]

[4] *Saunatu yani yukue Saunatu yani yuku*
[4] *Saunatu dengar bunyi Saunatu dengar bunyi [Saunatu pasang telinga. Saunatu pasang telinga. (?)]*
[4] Saunatu hört das Geräusch, Saunatu hört das Geräusch, [Saunatu richtet sein Gehör auf, Saunatu richtet sein Gehör auf. (?)]

[5] *jare Saunatu yani juku ja warae*
[5] *cepat Saunatu diam ya di mana-mana [Saunatu pasang telinga engkau (?)]*
[5] sei still, schnell Saunatu, ja überall. [Saunatu richte dein Gehör auf. (?)]

[6] *yani yuku jaoraa*
[6] *coba dengar [pasang telinga. (?)]*
[6] Hör mal bitte. [Richte dein Gehör auf. (?)]

[7] *auja umisimare Tamatapisi imi yani wa*
[7] *Tamutapis sedang asyik menjaring [Gembira malam hari Tamutapisi tifa bunyi. (?)]*
[7] Tamutapis fischt gerade leidenschaftlich. [Fröhlich am Abend Tamutapisi, der Trommelklang. (?)]

[8] *yanimi jaumisimare auja esemare Tamatapisi*
[8] *bunyi sekarang datang karena Tamutapis [Seperti bunyi ombak gembira malam hari Tamatapisi (?)]*
[8] Das Geräusch kommt jetzt wegen Tamutapis. [Ähnlich dem Rauschen der Welle, fröhlich am Abend, Tamatapisi. (?)]

[9] *imi jani wa yania nimi jaumisimare*
[9] *mereka pukul tifa macam bunyi ombak [tapis tifa bunyi seperti ombak gembira malam hari (?)]*
[9] Sie schlagen die Trommel, wie das Geräusch der Welle. [Der Trommelklang, wie eine Welle, fröhlich am Abend. (?)]

[10] *Saunatu yani yuku jara Saunatu yani juku*
[10] *Saunatu senang dengar Saunatu sedang dengar [Saunatu pasang telinga engkau pasang telinga. (?)]*
[10] Saunatu hört es gerne, Saunatu hört es gerade. [Saunatu richte dein Gehöhr auf, richte dein Gehör, (?)]

[11] *jarai Sawini kinifi yuku jarai sauna*
[11] *bunyi tifa didengar Sawini seperti bunyi ombak [engkau Sawini pasang telinga. (?)]*
[11] Die Stimme der Trommel wurde von Sawini gehört, sowie das Geräusch der Welle. [du Sawini richte dein Gehör auf, (?)]

[12] *kinifi yuku jara Sauna kinifi yuku jarai*
[12] *Saunat pasang telinga baik-baik bunyi apa [Engkau Saunat pasang telinga engkau Saunat pasang telinga (?)]*
[12] Saunat richtet seine Ohren aufmerksam auf welche Stimme? [du Saunat richte dein Gehör, du Saunat richte dein Gehör. (?)]

[13] *auja esemara Jiapisi bataru yana jaumisimare*
[13] *perempuan hamil juga ikut hadir [gembira malam hari Jiapisi tifa bunyi (?)]*
[13] Die schwangere Frau ist auch anwesend. [Fröhlich am Abend, Jiapisi, der Trommelklang. (?)]

[14] *auja esemara Jiapisi bataruyana*
[14] *coba ambil saya karena di sini ada saya [gembira malam hari Jiapisi tifa bunyi. (?)]*
[14] Versuch mal mich zu holen, da ich hier bin. [Fröhlich am Abend, Jiapisi, der Trommelklang. (?)]

[15] *basu yanie nimi yaumisimare auja esemare*
[15] *ambil saya sambil sepanjang malam hari [Seperti bunyi ombak di malam hari (?)]*
[15] Hol mich, während der ganzen Nacht. [So wie das Rauschen der Welle am Abend. (?)]

[16] *Jiapisi bataru yana basuyani nimi*
[16] *Jiapisi harus kita ambil [Gembira malam hari Jiapisi bunyi tifa (?)]*
[16] Jiapisi müssen wir holen [Fröhlich am Abend, Jiapisi, der Trommelklang. (?)]

[17] *jaesemare.*
[17] *malam ini juga. [Seperti bunyi ombak di malam hari. (?)]*
[17] heute Nacht. [So wie das Rauschen der Welle am Abend. (?)]

6
Bibliographie

6.1. Literaturverzeichnis

van AMELSVOORT, Vincent
1964
Culture, Stone Age and Modern Medicine: The early introduction of integrated rural health in a non-Literate society: A New Guinea case study in medical anthropology. Assen:Van Gorcum & Comp. N.V.

de ANTONI, Alexander
2007a
Unter der Flussmündung: Übersetzung und ethnographische Aufarbeitung von mit kosmologischen Vorstellungen verwobenen Texten der Asmat in West Papua. (Diplomarbeit) Wien: Universität Wien.

ASSMANN, Aleida
2000
Individuelles und kollektives Gedächtnis – Formen, Funktionen und Medien. In. Wettengl, Kurt (Hg.): Das Gedächtnis der Kunst - Geschichte und Erinnerung in der Kunst der Gegenwart. Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz Verlag: 21-27.

ASSMANN, Aleida
2004
Neuerfindungen des Menschen. Literarische Anthropologien im 20. Jahrhundert. In: Aleida Assmann, Ulrich Gaier und Gisela Trommsdorff. Positionen der Kulturanthropologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 90-117

BAAL, J. van
1966
DEMA: Description and Analysis of Marind-Anim Culture (South New-Guinea). The Hague: Martinus Nijhoff.

BARNES, R. H.
2001
Structuralism. In: Smelser, Neil J. and Paul B. Baltes (eds.): International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. In 24+2 volumes, 1. ed. Vol. 22 SOU-SU. Oxford: Elsevier: 15222-15225.

BARTH, Fredrik
1969
Introduction. In: Barth, Fredrik (Ed.): Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. Bergen-Oslo: 9-38.

BARTH, Fredrik
1987/1993
Cosmologies in the making: A generative approach to cultural variation in inner New Guinea. Cambridge. Cambridge University Press.

BAUDHUIN, Robert F.
o.J. (ca. 1995)
Myths, stories and language lessons from the Atne UU dialect of the Asmat language. Volume No. 1. Agats: The Museum of Asmat Culture and Progress.

BAUDHUIN, Robert F. and Kayus Capu and Bonifasius Firkoman
o.J. (ca. 1996)
Myths, stories, and language lessons from the Piri Yamam dialect of the Asmat language: Ewer. Volume No. 2. Agats: The Museum of Asmat Culture and Progress.

BAUDHUIN, Robert F. and Agustinus Kunam Sanarpes o.J. (ca. 1997a) — Stories, myths and language lessons from the village of As-Atat: The Joerat dialect of the Asmat language. Volume 3. Agats: Center for Studies of Asmat Culture and Progress.

BAUDHUIN, Robert F. and Kayus Capu o.J. (ca. 1997b) — The story and the songs of the Bis feast. Ewer, the Piri Yamam dialect of Asmat. Volume No. 4. Agats: The Center for Studies of Asmat Culture and Progress.

BAUDHUIN, Robert F. and Stanislaus Salama Pr. o.J. (ca. 1997c) — Myths, stories, and language lessons from the Safan dialect of the Asmat language from the Casowary coast, Safan Taray Atam. Volume 5. Agats: The Center for Asmat Culture and Development.

BIASIO, Elisabeth und Verena Münzer 1980 — Übergänge im menschlichen Leben: Geburt, Initiation, Hochzeit und Tod in aussereuropäischen Gesellschaften. Zürich: Völkerkundemuseum der Universität Zürich.

BOGNER, Piet 1995 — Die Pfahlbauten der Asmat: Ethnographische Notizen über die Pfahlbauten und Siedlungsweisen der Asmat von Irian Jaya (Südwest-Neuguinea), Indonesien. Beitrag zur Schriftenreihe: P. Bogner (Hg.): Gen-Sammlung völkerkundlicher Monographien. München: Gesellschaft zur Erforschung der Naturvölker.

BURKE, Kenneth 1966 — Definition of Man. In: Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature and Method. Berkeley: University of California Press.

BURRIDGE, Kenelm 1969 — Tangu Traditions: A study of the Way of Life, Mythology and Developing Experience of a New Guinea People. Oxford: Clarendon Press.

CASSIRER, Ernst 1925/2002 — Philosophie der symbolischen Formen: Zweiter Teil: Das mythische Denken. In: Recki, Birgit (Hg.): Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt: Band 12. Hamburg: Meiner.

DONNAN, H. 2001 — Borders, Anthropology of. In: Smelser, Neil J. and Paul B. Baltes (eds.): International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. In 24+2 volumes, 1. ed. Vol. 2 ARE-B. Oxford: Elsevier: 1290-1293.

ELIADE, Mircea 1988 — Mythos und Wirklichkeit: Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main: Insel Verlag.

EYDE, David Bruener 1967 — Cultural Correlates of Warfare Among the Asmat of South-West New Guinea. (Dissertation) Yale University: Michigan.

GAGLIARDI, P. 2001 — Myths and Symbols: Organizational. In: Smelser, Neil J. and Paul B. Baltes (eds.): International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. In 24+2 volumes, 1. ed. Vol. 15 MIS-NEU. Oxford: Elsevier: 10278-10281.

GELL, Alfred 1992 — The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images. Oxford: Berg.

van GENNEP, Arnold 1909/2005 — Übergangsriten (Les rites de passage). Aus dem Französischen von Klaus Schomburg und Sylvia M. Schomburg-Scherff. Mit einem Nachwort von Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt/Main: Campus.

GERBRANDS, Adrian 1967a — Art and the Artist in Asmat Society. In: Gerbrands, Adrian A. (ed.): The Asmat of New Guinea: The Journal of Michael Clark Rockefeller. New York: Museum of Primitive Art: 11-39.

GERBRANDS, Adrian 1967b — Catalogue of Objects, The Michael C. Rockefeller Collection of Asmat Art. In: Gerbrands, Adrian A. (ed.): The Asmat of New Guinea: The Journal of Michael Clark Rockefeller. New York: Museum of Primitive Art: 169-344.

GERBRANDS, Adrian A. 1967c — Wow Ipits: Eight Asmat Wood Carvers of New Guinea: Art in ist Context. Studies in Ethno-Aesthetics edited by Adrian A. Gerbrands. Field Reports. Volume 3. The Hague: Mouton & Co.

GRACE, George W. 1968 — Classification of the Languages of the Pacific. In: Vayda, Andrew P. (ed.): Peoples and Cultures of the Pacific. New York: 63-79.

HALL, Stuart 1997a — The Spectacle of the Other. In Hall, Stuart (ed.): Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. London: Sage Publications: 223-290.

HALL, Stuart 1997b — The Work of Representation. In Hall, Stuart (ed.): Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. London: Sage Publications: 13-74.

HELFRICH, Klaus 1995 — Die Asmat. In: Konrad, Gunter und Ursula (Hg.): Asmat: Mythen und Rituale Inspiration der Kunst. Venezia: Erizzo Editrice: 35-43.

HEYDEBRAND, W.V. 2001 — Structuralism, Theories of. In: Smelser, Neil J. and Paul B. Baltes (eds.): International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. In 24+2 volumes, 1. ed. Vol. 22 SOU-SU. Oxford: Elsevier: 15230-15233.

HOGARTH, Peter J. 2001 — Mangrove Ecosystems. In: Levin, Simon Asher (ed.): Encyclopedia of Biodiversity. 5 volumes. Vol. 3 Fo-Ma. San Diego: Academic Press: 853-870.

KAMMA, Freerk C. 1975 — Religious Texts of the Oral Traditions from Western New-Guinea. Niraba, Religious Texts Translation Series, Vol. 3. Leiden: E.J. Brill.

KATSCHNIG, Julia 2000 — Integrale Anthropologie: Die Verknüpfung von strukturaler Analyse und Semiotik im Werk von Claude Lévi-Strauss Schwerpunkt Mythenanalyse. (Diplomarbeit) Wien: Universität Wien.

KOHL, Karl-Heinz 1992 — Einleitung. In: Kohl, Karl-Heinz (Hg.): Mythen im Kontext: Ethnologische Persektiven. Frankfurt/Main: Ed. Qumran im Campus Verlag: 7-17.

KONRAD, Gunter und Ursula und Tobias Schneebaum 1981 — Asmat, Leben mit den Ahnen: Steinzeitliche Holzschnitzer unserer Zeit. Glashütten/Ts: Friedhelm Brückner.

KONRAD, Gunter u. Ursula 1995a — Bis pokumbu: Ahnenpfahlfest. In: Konrad, Gunter und Ursula (Hg.): Asmat: Mythen und Rituale Inspiration der Kunst. Venezia: Erizzo Editrice: 265-301.

KONRAD, Gunter u. Ursula 1995b — Emak cem: Mythe und Ritual. In: Konrad, Gunter und Ursula (Hg.): Asmat: Mythen und Rituale Inspiration der Kunst. Venezia: Erizzo Editrice: 227-263.

KONRAD, Gunter u. Ursula 1995c — Je ti: Gesellschaftliche Grundlage der Emari Ducur. In: Konrad, Gunter und Ursula (Hg.): Asmat: Mythen und Rituale Inspiration der Kunst. Venezia: Erizzo Editrice: 105-213.

KONRAD, Gunter 1995d — Kopfjagd und Kannibalismus, ihre Bedeutung gestern und heute. In: Konrad, Gunter und Ursula (Hg.): Asmat: Mythen und Rituale Inspiration der Kunst. Venezia: Erizzo Editrice: 73-81.

KONRAD, Gunter und Ursula und Carolina Winkelmann 1995e — Kunst der Asmat. In: Konrad, Gunter und Ursula (Hg.): Asmat: Mythen und Rituale Inspiration der Kunst. Venezia: Erizzo Editrice: 303-435.

KREMSER, Manfred 2007 — Schamanische Transformationsrituale und die Anthropologie des Todes. In: Birgit Heller und Franz Winter (Hg.): Tod und Ritual: Interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne. Berlin & Wien: LIT Verlag: 59-74

KUNST, Jaap 1967 — Music in New Guinea, three studies. Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-Land-en Volkenkunde Deel. ‚S'-Gravenhage.

KURUWAIP, Abraham 1984 — The Asmat Bis Pole: Its Background and Meaning. In: Frank, A. Trenkenschuh (ed.): An Asmat Sketch Book No 4. Hastings: 11-30.

LAYCOCK, Don 1971 — Looking Westward: Work of the Australian National University on Languages of West Irian. In: Irian: Bulletin of West Irian Development, produced by the Institute for Anthropology University of Tjenderawasih, Vol. 1. No. 2: 68-77.

LÉVI-STRAUSS, Claude 1980 — Mythos und Bedeutung: Fünf Radiovorträge, Gespräche mit Claude Lévi-Strauss herausgegegeben von Adelbert reif. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

LÉVI-STRAUSS, Claude 1984 — The Story of Asdiwal. In: Dundes, Alan (ed.): Sacred Narrativ. Readings in the Theory of Myth. Berkeley, Los Angeles, London: Univ. of California Pr.: 295-314.

LUHRMANN, T.M. 2001 — Identity in Anthropology. In: Smelser, Neil J. and Paul B. Baltes (eds.): International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. In 24+2 volumes, 1. ed. Vol. 11 I-INT. Oxford: Elsevier: 7154-7159.

MADER, Elke 2002 — Die Macht des Jaguars: Natur im Weltbild der Schuar und Achuar in Amazonien. In: Gingrich, Andre und Elke Mader (Hg.). Metamorphosen der Natur: Sozialanthropologische Untersuchungen zum Verhältnis von Weltbild und natürlicher Umwelt. Wien: Böhlau Verlag: 183-222

MADER, Elke 2008 — Anthropologie der Mythen. Wien: Facultas.

MALINOWSKI, Bronislaw 1954 — Magic, Science and Religion and other Essays: With an Introduction by Robert Redfield. Garden City, New York: Doubleday & Company.

McELHANON, K.A. and C.L. Voorhoeve 1970 — The Trans-New Guinea Phylum: Explorations in Deep-Level Genetic Relationship. In: Pacific Linguistics, Series B, No. 16. Sydney.

OPPITZ, Michael 1999 — Montageplan von Ritualen. In: Caduff, Corina und Joanna Pfaff-Czarnecka (Hrsg.). Rituale heute: Theorien – Kontroversen – Entwürfe. Berlin: Reimer: 73-95.

OVERING, Joanna 1997 — The Role of Myth: An Anthropological Perspective, or: "The Reality of the Reality Made up". In: Hosking, Geoffrey and George Schöplin (eds.): Myths and Nationhood. London: Hurst & Company: 1-18.

OVERING, Joanna 2004 — The Grotesque Landscape of Mythic "Before Time". The Folly Sociality in "today time". An egalitarian aesthetics of human existence. In: Halbmayer, Ernst and Elke Mader (Hg.). Kultur, Raum, Landschaft. Zur Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität. Wien – Frankfurt am Main: Brandes & Apsel: 71-92.

RICOEUR, Paul 1984 — Time and Narrative. Chicago: University of Chicago Press.

RICOEUR, Paul 1988 — Zeit und historische Erzählung: Zeit und Erzählung, Band 1: Reihe: Übergänge: Texte und Studien zu Handlungen, Sprache und Lebenswelt, Band 18/1. München: Wilhelm Fink Verlag.

ROBERTSON, A.F. 2001 — Primitive Society. In: Smelser, Neil J. and Paul B. Baltes (eds.): International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. In 24+2 volumes, 1. ed. Vol. 18 PRI-Q. Oxford: Elsevier: 12046-12050.

ROCKEFELLER, Michael Clark 1967 — Michael Rockefellers photographs and field notes from his first trip. In: Gerbrands, Adrian A. (ed.): The Asmat of New Guinea: The Journal of Michael Clark Rockefeller. New York: Museum of Primitive Art: 41-168.

RUBEL, Paula and Abraham Rosman 1996 — Structuralism and Poststructuralism. In: David Levinsan and Melvin Ember (eds.): Encyclopedia of Cultural Anthropology. Vol 4. New York: Henry Holt and Company: 1263-1272.

SAHLINS, Marshall 1985/1992 — Inseln der Geschichte: Aus dem Amerikanischen von Ilse Utz. Hamburg: Junius Verlag.

SCHÄFFTER, Ortfried 1991 — Modi des Fremderlebens: Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit. In: Schäffter, Ortfried (Hrsg.). Das Fremde: Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung. Opladen: Westdeutscher Verlag: 11-42.

SCHNEEBAUM, Tobias 1983 — A Basu Suangkus Feast. In: Frank, A. Trenkenschuh (ed.): An Asmat Sketch Book No 7. Hastings: 45-51.

SCHNEEBAUM, Tobias 1985 — Asmat Images from the collection of the Asmat Museum of Culture and Progress. Agats: Asmat Museum of Culture and Progress.

SEGAL, R.A. 2001 — Myth in Religion. In: Smelser, Neil J. and Paul B. Baltes (eds.): International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. In 24+2 volumes, 1. ed. Vol. 15 MIS-NEU. Oxford: Elsevier: 10273-10277.

SEITZ, Stefan 2001 — Alfred Reginald Radcliffe-Brown. In: Feest, C.F. und K-H. Kohl (Hg.). Hauptwerke der Ethnologie. Stuttgart: Kröner: 371-376.

SELIGMAN, C.G. 1910 — The Melanesians of Britsh New Guinea: With a chapter by F.R. Barton, C.M.G. and an appendix by E.L. Giblin. Cambridge: Cambridge University Press.

SOLLORS, W. 2001 — Ethnic Groups/Ethnicity: Historical Aspects. In: Smelser, Neil J. and Paul B. Baltes (eds.): International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. In 24+2 volumes, 1. ed. Vol. 7 EFF-EV. Oxford: Elsevier: 4813-4817.

SOWADA, Alphonse A. 1983 — The Epic of Beorpitsj Narrated by Primbu of Biwar Laut (Age 65) to Bishop Alphonse Sowada. In: Trenkenschuh, Frank, A. (ed.): An Asmat Sketch Book No 7. Hastings: 57-59.

SOWADA, Alphonse A. 1996 — Bi Pokomban: Spirit Mask Feast. In: Konrad, Gunter & Ursula (eds.): Asmat: Myth and Ritual the Inspiration of Art. Venezia: Erizzo Editrice: 215-225.

SPALDING, M.D. 2001 — Mangroves. In: Steele, John H., Karl K. Turekian, Steve A. Thorpe (eds.): Encyclopedia of Ocean Sciences. 6 volumes. Vol 3. San Diego: Academic Press: 1533-1542.

TELBAN, Borut 1998 — Dancing through Time: A Sepik Cosmology. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford: Clarendon Press.

TRENKENSCHUH, Frank 1981a — An Outline of Asmat History in Perspektive – V: November 1979-April 1981. In: Trenkenschuh, Frank A. (ed.): An Asmat Sketch Book No 8. Hastings: 129-138.

TRENKENSCHUH, Frank 1981b — The Ayam Revolt April 1981: A Report and Analysis. In: Trenkenschuh, Frank A. (ed.): An Asmat Sketch Book No 8. Hastings: 95-120.

TRENKENSCHUH, Frank 1982a — An Outline of Asmat History in Perspektive. In: Trenkenschuh, Frank A. (ed.): An Asmat Sketch Book No 2. Hastings: 25-38.

TRENKENSCHUH, Frank 1982b — Asmat Sago Gathering Practices. In: Trenkenschuh, Frank A. (ed.): An Asmat Sketch Book No 1. Hastings: 45-54.

TRENKENSCHUH, Frank 1982c — Cargo Cult in Asmat. Examples and Prospects. In: Trenkenschuh, Frank A. (ed.): An Asmat Sketch Book No 2. Hastings: 59-65.

TRENKENSCHUH, Frank 1982d — The Asmat People of the Casuarina Coast. In: Trenkenschuh, Frank A. (ed.): An Asmat Sketch Book No 1. Hastings: 55-59.

TRENKENSCHUH, Frank 1982e — The Physical Environment of Asmat. In: Trenkenschuh, Frank A. (ed.): An Asmat Sketch Book No 1. Hastings: 11-12.

VAN ARSDALE, Kathleen O. 1981 — Music and Culture of the Bismam Asmat of New Guinea: A Preliminary Investigation. In: Trenkenschuh, Frank A. (ed.): An Asmat Sketch Book No 8. Hastings: 9-94.

VAN ARSDALE, Peter W. 1975 — Potential Modernization among Irian Jaya's Asmat: The Effects of Changing Resource and Communication Patterns upon internal Population Dynamics.

VAN ARSDALE, Peter W. 1978 — Perspectives on Development in Asmat. In: Trenkenschuh, Frank A. (ed.): An Asmat Sketch Book No 5. Hastings: A:1-213; B:214-403.

VOORHOEVE, Clemens L. 1965 — The Flamingo Bay Dialect of the Asmat Language. (Dissertation) Leiden.

van der WOUW, Anton 1974 — The Asmat People of the Casuarinen Coast. Irian, Bulletin of Irian Jaya Development. Produced by the Institute for Anthropology, University Cenderawasih. Abepura, West Papua: 1-20.

ZEGWAARD, Gerardus A. 1959 — Headhunting Practices of the Asmat of Netherlands New Guinea. American Anthropologist, Organ of the American Anthropological Association and affiliated societies Vol 61: 1020-1041.

ZEGWAARD, Gerardus A. und J. Boelaars 1982a — De Sociale Structuur van de Asmatbevolking: Annotated Translation by F. Trenkenschuh and J. Hoggebrugge. In: Trenkenschuh, Frank A. (ed.): An Asmat Sketch Book No 1. Hastings: 13-29.

ZEGWAARD, Gerardus A. 1982b — Name-Giving Among the Asmat People. Translated from the Dutch by A. Van der Wouw and F. Trenkenschuh. In: Trenkenschuh, Frank A. (ed.): An Asmat Sketch Book No 1. Hastings: 39-44.

ZEGWAARD, Gerardus A. 1984 — Famiripitsj Story. Translated by J Fleischhacker OSC. In: Trenkenschuh, Frank A. (ed.): An Asmat Sketch Book No 4. Hastings: 31-33.

ZEGWAARD, Gerardus A. 1995 — The induction ritual and body decoration of recently initiated young men in the Mimika region. In: Smidt, Dirk A.M./ Pieter ter Keurs/ Albert Trouwborst (eds.): Pacific Material Culture. Leiden: Rijksmuseum voor Volkenkunde: 308-323.

ZIPS, Werner 2001 — The Good, the Bad and the Ugly: Habitus, Feld, Kapital (im Feld) des jamaikanischen Reggae. In: Karl R. Wernhart und Werner Zips (Hg.): Ethnohistorie: Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. 2. Aufl. Wien: Promedia: 221-238.

6.2. Nachschlagewerke

BROCKHAUS Enzyklopädie 1989 — In 24 Bänden, 19. Auflage. 8. Band Fu-Gos. Mannheim.

ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA 1962 — A New survey of Universal Knowledge. In 23 volumes. Vol. 11. London: Encyclopaedia Britannica Ltd.

6.3. Unveröffentlichtes Forschungsmaterial:

de ANTONI, Alexander 1984	Reisetagebuch und Notizen Asmat, Irian Jaya 26.4. bis 23.6. 1984. Senggo.
de ANTONI, Alexander 2004	Interview von Jugendlichen in Syuru, West Papua am 24. August 2004. Agats.
de ANTONI, Alexander 2007b	Forschungstagebuch Asmat, West Papua 19.6. bis 15.8.2007. Agats.
de ANTONI, Alexander 2007c	Interview mit Antonius Arke in Basim, West Papua am 2. August 2007. Basim.
de ANTONI, Alexander 2007d	Transkriptionen und Übersetzungen des Saunatliedes in West Papua Juli 2007. Basim.
HAAS, Josef 2008	Brief vom 8.6.2008: einseitig per e-mail. Ambon

6.4. Verzeichnis der Illustrationen

Abbildungen (alle © de Antoni)**:**

Abb. 1: Landkarte eines Teiles des Territoriums der Kaweinag-Asmat, West Papua . . 106
Abb. 2: Strukturschema des Saunat-Mythos 129
Abb. 3: Diagramm der Trommelschlagintervalle der 5. Strophe des Saunat-Liedes . . 166
Abb. 4: Diagramm der abgeglichenen Trommelschlagintervalle der 5. Strophe des Saunat-Liedes 166
Abb. 5: Diagramm: Strophen kategorisiert nach der Art der Namensnennungen . . . 174
Abb. 6: Graphisches Schema des zyklischen Lebenslaufes eines Menschen bei den Asmat (vgl. Kuruwaip 1984: 22) 187
Abb. 7: Graphisches Schema der paradigmatischen Konstellation des mentalen Struktur-musters der Asmat und seines Bezuges zu dem sozialen Denken und Empfinden 216

Fotos (alle © de Antoni)**:**

Foto 1: Einbaum gleitet abends an Agats vorbei und fährt in Richtung Syuru 1984 . .
Foto 2: Asmat mit Zentralgebirge im Hintergrund, Luftaufnahme 1984 33
Foto 3: Antonius Arke vor dem *Yai* Basim 2007 89
Foto 4: Unterwegs am Fayit-Fluss 1984 100
Foto 5: Einbaumsteven, von Kaytanus in Sawa Erma geschnitzt, 2004 erworben 203
Foto 6: *Wuramon* ausgestellt im Asmat Museum of Culture and Progress in Agats 204
Foto 7: Ahnenfigur, Detail des *Wuramon*, ausgestellt im Asmat Museum of Culture and Progress in Agats 205
Foto 8: *Bis*-Pfähle vor dem *Yai* Waras 207

Tabellen (alle © de Antoni)**:**

Tabelle 1: Synopse der Übersetzungen des Saunat-Liedes 52
Tabelle 2: Nennungen der Hauptakteure im Saunat-Mythos 84
Tabelle 3: Auswahl von Papua-indonesischen Ausdrücken 92
Tabelle 4: Transkription und Übersetzung eines Teiles des Interviews mit Antonius Arke (de Antoni 2007c: 3-9) 93
Tabelle 5: Inhaltsverzeichnis Interview Antonius Arke (de Antoni 2007c) 99
Tabelle 6: Saunat-Mythos. Strukturierte Auflistung der Erwähnung von Ereignissen an der Meeresküste 131
Tabelle 7: Trommelschlagintervalle der 5. Strophe des Saunat-Liedes 165
Tabelle 8: Soziale Felder der Asmat und deren Spezifizierung 215
Tabelle 9: Bearbeitende Mitarbeiter der in der Folge wiedergegebenen Texte des Saunat-Liedes 224