

Bei dieser Einschätzung bleibt sich Girard jedoch bewusst, dass die Monogamie als äußeres Gesetz wiederum ein kulturelles Mischprodukt ist, das seinerseits positive und negative Folgen haben kann.

gender discrimination and discrimination against persons as such. The current erosion of monogamy has such critical consequences worldwide that we are rapidly learning again many implacable truths about human relations that the recent cultural forgetfulness, rooted in extreme well-being, had unlearned" (GOLSAN, An Interview With René Girard [s. Anm. 10] 146). Mindestens eine Form der Homosexualität führt er – gestützt auf literarische Beispiele – auf ein allgemeines Anwachsen der Rivalitäten in unserer egalitären Gesellschaft zurück (ebd. 137f.).

SUSANNE SCHRÖTER

Religiöse Symbolik und soziale Praxis in Indonesien

I. Einleitung

Die Beziehungen zwischen den Geschlechtern determinieren und reflektieren Gesellschaft. Das ist unumstritten. Weniger eindeutig verhält es sich mit der Frage, wie dies geschieht, welche Verbindungen zwischen den Teilbereichen Ökonomie, Sozialstruktur, Religion, Wissenschaft und Politik bestehen und in welcher Weise die Metaphern und Weltbilder der symbolischen Ordnung mit den alltäglichen Handlungsebenen korrespondieren.

Gerade die Religion hat dabei in vielerlei Hinsicht Anlass zu spekulativen Überlegungen gegeben. So beflügelte beispielsweise die prominente Rolle von Göttinnen in der antiken Mythologie Feministinnen wie Heide Göttner-Abendroth oder Gerda Weiler zur Entwicklung von Theorien, die eine weibliche Herrschaft vor dem Patriarchat belegen sollten.¹ Derartige Schlussfolgerungen lassen sich empirisch kaum erhärten, zumal die Realität den simplifizierenden Modellen nur selten entspricht. Kontextualisierungen von Symbolsystemen weisen dagegen ein sehr viel ambivalenteres Bild auf, bei dem zunächst nahe liegende Vermutungen und Interpretationen häufig von sozialen Praxen abgeschwächt oder sogar konterkariert werden und geschlechtsspezifisch zugewiesene Einflussphären in einem permanenten Aushandlungsprozess beständig neu definiert werden müssen.

Ich möchte die komplexen und teilweise auch irritierenden Verflechtungen zwischen religiöser Symbolik, sozialer Ordnung und alltäglichem Leben anhand der Ethnie der Ngada, einer kleinen Gruppe indonesischer Pflanzler, nachgehen, bei denen ich seit 1994 ethnologische Feldforschungen betreibe.

Die Ngada bewohnen eine gebirgige und teilweise schwer zugängliche Region der indonesischen Insel Flores. Sie sind Subsistenzbauern, die Trockenreis, Mais, Maniok, verschiedenen Süßkartoffelarten, Gemüse, Frucht-bäume und Gewürze kultivieren und Wasserbüffel, Pferde, Ziegen, Schweine, Hunde und Hühner züchten. Die Männer betätigten traditionell als Schnitzer und Hausbauern und arbeiten heute teilweise zusätzlich in Sägewerken, Kfz-Reparaturwerkstätten oder Straßenbauprojekten. Die Frauen töpfern, flechten Matten und Taschen und stellen Stoffe nach der komplizierten Ikat-Technik her.²

¹ Vgl. H. Göttner-Abendroth, Göttin, G. Weiler, Lande.

² Ikat bedeutet im Indonesischen "Binden" und bezeichnet eine besondere Art der Musterherstellung bei handgewebten Stoffen. Einzelne Abschnitte der Kettfäden werden bei dieser Technik mit Pflanzenfasern oder heute auch Plastikschnüren umwickelt, so dass sie beim anschließenden Eintauchen in ein Farbbad nicht getränkt werden. Die Ngada verwenden als Farbe Indigo und stellen schwarze Stoffe mit weißen Mustern her, die sich danach unterscheiden, ob sie für eine junge, eine alte, eine hoch oder niedrigrangige Person, einen Mann oder eine Frau bestimmt ist. Die Herstellung der Farbe, das Färben, Ikat und Weben steht im Zentrum

Da die Ngada in der Vergangenheit als sehr kriegerisch galten und ihre Region weder unter strategischen noch unter geo-politischen Aspekten von Interesse für ausländische Mächte war, kamen sie erst im zwanzigsten Jahrhundert unter den Einfluss der niederländischen Kolonialverwaltung. Den holländischen Soldaten und Administratoren folgten Missionare des Steyler Ordens vom Göttlichen Wort (SVD), denen bereits 1913 der Aufbau eines inselweiten Bildungswesens übertragen wurde. Die Steyler bauten jedoch nicht nur Schulen, sondern errichteten außerdem Krankenhäuser, Medizinstationen, Behindertenheime und landwirtschaftliche Musterfarmen. Sie engagierten sich in Bewässerungs- und Erosionsschutzprojekten, führten marktfähige neue Pflanzen ein und wurden die wichtigste Kraft für die Entwicklung des Landes. Erfolgreich wie ihre sozialen und ökonomischen Vorhaben gestaltete sich auch ihr originäres Anliegen, die Christianisierung der Bevölkerung, und heute bekennen sich die Ngada nahezu geschlossen zum Katholizismus. Die Annahme des Christentums geschah allerdings weniger in Form einer Konversion von einer alten zu einer neuen Religion, sondern vielmehr als Addition der beiden Glaubenssysteme, die parallel praktiziert werden und nur an ihren Rändern synkretistisch miteinander verschmelzen.³ Der Glaube an Geister und Ahnen ist nach wie vor lebendig,⁴ und die Durchführung lebenszyklischer oder am Jahreskreis orientierter Rituale wird genauso ernst genommen wie die Feierlichkeiten zu Ostern, Weihnachten oder anlässlich der Marienmonate.⁵ Sowohl das Christentum als auch die traditionelle Religion spiegeln, brechen und verstärken indigene Vorstellungen von Mannsein und Frausein, sie legitimieren Ein- und Ausschlüsse von Handlungsoptionen und geben Orientierung in einer sich wandelnden Welt. Da sie, trotz einer weitgehenden Indigenisierung des Katholizismus⁶ unterschiedliche kulturelle Kontexte reflektieren, ist es nicht verwunderlich, dass die ihnen inhärenten Geschlechterbilder sich nicht immer entsprechen.

Divergenzen existieren auch zwischen Religion und der institutionalisierten Sozialstruktur, wie sie sich in Deszendenz-, Erb- und Wohnregelungen niederschlägt, sowie dem tatsächlichen Handeln der Individuen. Ich möchte in diesem Beitrag den Versuch unternehmen, das Zusammenspiel dieser drei Ebenen im Hinblick auf ihre Relevanz für die Beziehung zwischen den Geschlechtern zu untersuchen, insbesondere darauf, wie sie zu Asymmetrien oder Gleichheit beitragen.

II. Die symbolische Ordnung

Im Jahr 1994, als ich die Ngada Berge zum ersten Mal besuchte, erklärte mir ein junger Mann, er lebe in einem Matriarchat. Ich war ein wenig verblüfft,

weiblicher Magie und war, vor allem in der Vergangenheit, von vielerlei Vorsichtsmaßnahmen umgeben.

³ Vgl. dazu S. SCHRÖTER, *Death rituals*, S. SCHRÖTER, *Balancing modernity*.

⁴ Vgl. S. SCHRÖTER, *Austreibung*.

⁵ Vgl. S. SCHRÖTER, *Space*.

⁶ Vgl. S. SCHRÖTER, *Jesus*.

einerseits, weil der Begriff so offensichtlich dem europäischen Sprachraum entliehen war und andererseits, weil der Steyler Missionar Paul Arndt, der fast ein halbes Jahrhundert bei den Ngada verbrachte und mehrere Bücher und Aufsätze über ihre Sitten verfasste, sie im klassischen Sinn als patriarchal skizziert hatte. Ich habe niemals herausgefunden, wie der Begriff des Matriarchats den Weg in die Berge der Ngada gefunden hat, doch das worauf er hinwies, entsprach in etwa dem Phänomen, das den Altphilologen Johann Jakob Bachofen im neunzehnten Jahrhundert dazu verleitet hatte, von Weiberherrschaft zu sprechen⁷: matrilineare Deszendenz und Erbregelung, verbunden mit Uxorilokalität, der Eheform, bei der ein Mann nach der Heirat in das Haus seiner Frau zieht. Eine Unterdrückung der Männer, dass betonte mein Gesprächspartner bereits im zweiten Satz, beinhalte das Matriarchat der Ngada nicht – und in der Tat lässt sich die voreilige Schlussfolgerung, die nach Bachofen eine ganze Generation von Ethnologen und bis auf den heutigen Tag etliche Feministinnen zogen⁸, trotz einer strukturellen Dominanz der Frauen nicht verifizieren.

Die Ngada sind in Form von matrilinearen Klänen organisiert, die sich jeweils von einem Stammelternpaar ableiten. Jeder Klan spaltet sich in sechs Subklänen, die ihre Existenz jeweils auf ein eigenes Ahnenpaar zurückführt. Die Stammutter eines Subklans wird in Form eines kleinen Hauses verehrt, den Stammvater symbolisiert ein anthropomorpher Pfahl. Beide stehen im Zentrum des rituellen Lebens und werden zu zeremoniellen Anlässen mit Blut, Fleisch, Reis und Palmschnaps "gefüttert". Die Gestalt der sakralen Objekte metaphorisiert die Idealtypen von Mann und Frau, gibt Aufschluss über den Geschlechtern zugeschriebene Eigenschaften und steht in Zusammenhang mit den geschlechtsspezifischen Zuordnungen von Raum.

III. Ngadhu – der männliche Ahn als Krieger

Die Repräsentation des männlichen Ahnen, *ngadhu* genannt, besteht aus einem etwa drei Meter langen, mit Schnitzereien verzierten massiven Holzstamm, an dem auf zweidrittel seiner Höhe ein "Rock" aus *alang alang*-Gras befestigt ist. Unter dem "Rock" befindet sich ein stilisiertes Gesicht mit aufgesteckten hölzernen Ohren und eingesetzten Augen. Der sich verjüngende Teil oberhalb des Grasrockes stellt ebenfalls einen Menschen dar, dessen Maskulinität aber, anders als bei dem eher geschlechtsneutralen unteren Kopf, deutlich herausgearbeitet wird. Er ist mit schwarzen Palmfasern um-

⁷ Bachofen hat mit seinen Publikationen eine Debatte um die kulturelle Evolution in den Sozialwissenschaften des neunzehnten Jahrhunderts maßgeblich beeinflusst, die die Frage erörterte, ob der Urzustand der Menschheit durch Patriarchat oder vom Matriarchat geprägt sei. Sein wichtigstes Werk ist "Das Mutterrecht". Vgl. J.J. BACHOFEN, *Mutterrecht*.

⁸ Prominenz erreichten die Arbeiten von Marija Gimbutas, die die Idee eines neolithischen Matriarchats in Südeuropa anhand von archäologischen Grabungsfunden entwickelte (M. GIMBUTAS, *Civilisation*) und die deutsche Literaturwissenschaftlerin Heide Göttner-Abendroth, die ein drei-bändiges Kompendium über Matriarchate in verschiedenen Ländern der Welt verfasste (H. GÖTTNER-ABENDROTH, *Matriarchat*). Eine kritische Bestandsaufnahme der feministischen Matriarchatstheorien findet sich in C. ELLER, *Myth*.

wickelt, und den "Kopf" markiert ein Stirnband, in das Gräser oder auch Federn drapiert werden. Zu beiden Seiten des Stammes, manchmal auch etwas tiefer, auf der Höhe des Rockes, hat man hölzerne Arme befestigt, die in geschnitzten Händen enden. Die Figur trägt einen Speer in der einen und ein Schwert in der anderen Hand. Der Ahn ist ohne Zweifel ein Krieger. Als solcher erinnert er an die bellizistische Vergangenheit der Ngada und symbolisiert gleichzeitig die wichtigsten männlichen Eigenschaften: Aggressivität und Tapferkeit.

Wie alle sakralen Objekte der Ngada gilt der *ngadhu* als belebt. Er ist kein Denkmal oder ein Ort der Kontemplation, sondern wird als Verkörperung des Stammvaters und aller in ihm kulminierten spirituellen Kräfte angesehen. Diese können sowohl positiv als auch negativ wirken und sind ihrer Natur nach ambivalent und gefährlich. Schon beim durch Träume gelenkten Finden des geeigneten Baumes müssen Vorsichtsmaßnahmen beachtet und Opfer gebracht werden. Die Gruppe derjenigen, die das Holz auswählt, schlägt, transportiert und bearbeitet, muss ausschließlich aus Männern bestehen. Das entspricht zwar grundsätzlich der indigenen Vorstellung von geschlechtlicher Arbeitsteilung, ist in diesem speziellen Fall aber vor allem dem Umstand geschuldet, dass man glaubt, der *ngadhu* bedrohe die weiblichen Angehörigen des Subklans. Man fürchtet, sein Geist könne sich von der Materie lösen, den Frauen und Mädchen nachstellen und sie vergewaltigen. Eine solche Tat hätte Krankheit oder sogar den Tod der Betroffenen zur Folge. Daher sollen sich die Frauen in den Häusern verstecken und die Türen verschließen, sobald die Männer mit dem Stamm ins Dorf kommen.

Obleich schon belebt, muss der Pfahl nach der Ankunft im Dorf in einer groß angelegten Zeremonie in einen *ngadhu* transformiert werden. Der gesamte handwerkliche Prozess, das Schnitzen, Seile drehen, der Bau der Konstruktion für das Grasröckchen, das Umwickeln und Schmücken sind dabei sakrale Handlungen, die von einer Reihe von Opfern und Anrufungen begleitet und von rituellen Experten überwacht und koordiniert werden. Eine besondere Bedeutung kommt dem Ausheben des Loches zu, in das der *ngadhu* "gepflanzt" wird. Es enthält drei Kammern, in die jeweils ein rotes Schweinchen, ein kleiner Hund und ein Küken von rötlicher Farbe lebendig beigesetzt werden. Der Boden der Grube wird zusätzlich mit rotem Reis bestreut. Die Farbe steht für Vitalität und Leben, der Reis für Fruchtbarkeit, und aus den Tieren soll der Ahn eine zusätzliche Energie beziehen. Einige meiner Informanten behaupteten, dass man an ihrer Stelle in früheren Zeiten ein menschliches Opfer begraben habe, doch solche Geschichten lassen sich nicht auf ihren Wahrheitsgehalt überprüfen.

In den Opferhandlungen und den sich darum rankenden Erzählungen erscheint der Ahn als blutdürstig, und man verknüpft das Schicksal des Subklans in entscheidender Weise mit den dargebrachten Opfern. Diese sind Zeichen der Ehrerbietung und des Gedenkens, und man nimmt an, dass die Verstorbenen sich an den Lebenden rächen, wenn sie nicht in ausreichender Menge mit Blut, aber auch mit Gaben von Fleisch, Reis und Palmschnaps bedacht werden. Das Blut der Tiere substituiert in dieser Hinsicht das der Menschen, selbst wenn es niemals derartige rituelle Tötungen gegeben hat.

Zum Opfer geeignet sind nur bestimmte Tiere, an erster Stelle Hühner, Schweine und Wasserbüffel, wobei der Büffel das Wesen ist, das dem *ngadhu* auf metaphorischer Ebene am meisten entspricht. Diese Gleichsetzung basiert darauf, dass er, ganz allgemein und ungeachtet seines Geschlechts, als *alter ego* des Menschen, und dass der männliche Büffel im Besonderen als Verkörperung des Mannes gilt. Ihm wird Aggressivität, Mut und Lusternheit zugeschrieben, und es kursieren Geschichten von Büffeln, die sich nachts in Männer verwandelten und die Frauen ihrer Besitzer verführten. Zu der Idealisierung des Büffels trägt außerdem der Umstand bei, dass immer wieder von Fällen berichtet wird, in denen sie Menschen aufgespießt, zertrampelt und getötet und damit ihre Natur als Krieger demonstriert haben. Das alles prädestiniert den Büffel zum bevorzugten Opfertier und verstärkt die metaphorische Verbindung zum *ngadhu*. Der Pfahl ist der einzige Ort, an dem Büffel getötet werden dürfen, und dies geschieht immer auf die gleiche, präzise vorgeschriebene Weise: Man bindet das Tier an einem Strick, der durch die Nasenscheidewand führt, mit gestrecktem Hals am Stamm fest und durchschlägt ihm mit einem Schwert die Kehle, so dass das heraus-spritzende Blut das Holz benetzt. Wenn mehrere Tiere getötet werden, errichtet man vor dem *ngadhu* ein Gatter aus Bambus mit einem Fenster für je einen Kopf, so dass die Blickrichtung der Büffel auf den Ahnen fällt. Das Seil des jeweils zu opfernden Tieres wird kurz vor der Schlachtung gelöst, und man führt es einige Meter weit weg. Damit das Blut nicht nutzlos im Boden versickert, wird es nach dem Durchtrennen der Schlagader in Schüsseln und Bambusbehältern aufgefangen und der *ngadhu* anschließend damit bestrichen.

IV. *Bhaga* und Häuser - Die Superiorität des Weiblichen

Auch der weibliche Ahn des Subklans, *bhaga* genannt, erhält Blutopfer, allerdings nicht im gleichen Umfang wie sein männliches Pendant. Die *bhaga* besitzt die Gestalt einer Miniaturhütte, gerade groß genug, um für eine oder zwei Personen im Innern Platz zu bieten. Zu rituellen Anlässen wird darin gekocht, im Alltag dient sie, wie alle sakralen Orte der Ngada, als Spielplatz der Kinder. Im Gegensatz zum martialischen *ngadhu* wirkt die *bhaga* zunächst unspektakulärer, und ihre Symbolik erschließt sich erst wenn man weiß, dass sie nicht für sich selbst steht, sondern auf ein zweites Symbol hinweist, das zeremonielle Haus, *sa'o méze*. Häuser sind in der Gesellschaft der Ngada von außerordentlicher Bedeutung, sowohl im Hinblick auf die symbolische Ordnung als auch für die soziale und politische Struktur. Sie sind Synonyme für *lineages*, die verwandtschaftlichen Organisationen, die die unmittelbarsten und im Alltag wirksamsten Referenzgruppen eines jeden Individuums darstellen.⁹ Jeder Subklan besteht aus mehreren *lineages*,

⁹ In einer Anlehnung an Lévi Strauß' Konzept von Häusern als verwandtschaftliche Organisationen (C. LÉVI-STRAUSS, *Mask*), das in der Verwandtschaftsethnologie breit diskutiert wurde (vgl. J. CARSTEN, S. HUGH-JONES, *House*, M. RÖSSLER, *Haus*), sind die Ngada auch als Haus-Gesellschaft bezeichnet worden. Vgl. O. SMEDAL, *Houses*.

die in nachvollziehbarer genealogischer Verbindung zueinander stehen und sich nach einem zeremoniellen Haus benennen, das als sakrales und soziales Zentrum fungiert. Genealogisch umfasst ein solches Haus alle Nachkommen einer Stammutter in weiblicher Linie, praktisch wird es von einer Frau, ihren unverheirateten Geschwistern, ihrem Ehemann, ihren Kindern und ihren Eltern bewohnt. Frauen stellen die genealogische Konstante des Hauses dar, das verbindende Glied zwischen Vergangenheit und Zukunft, und auf einer symbolischen Ebene sind sie das Haus. Die Potenz der Ahnin liegt nicht in Eroberung, Verteidigung oder aggressiver Repräsentation nach Außen, sondern in der uterinen Macht der Reproduktion. In einer Verdoppelung der spezifischen Zuschreibungen von Männlichkeit und Weiblichkeit werden Männer auch als rote Hähne und Frauen als schwarze Hennen bezeichnet. Der Hahn steht im ganzen indonesischen Raum für Maskulinität, die rote Farbe verstärkt das Attribut von Kampf und Krieg, und dazu passt, dass Männer sich miteinander in Hahnenkämpfen messen.¹⁰ Die Henne dagegen verbindet man mit Eigenschaften wie Mütterlichkeit und Aufopferungsbereitschaft; die Farbe schwarz weist zusätzlich auf die Fähigkeit hin, für die Nachkommen auf eigene Interessen zu verzichten und Entbehrungen in Kauf zu nehmen.

Anders als eine verbreitete Assoziation freudscher Prägung vielleicht nahe legt, ist die Symbolik des Hauses der des phallischen Kriegers keineswegs untergeordnet. Dies lässt sich sehr schön am Beispiel der Hierarchisierung der *lineages* eines Subklans verdeutlichen. Jeder Subklan besteht, wie bereits erwähnt, aus sechs *lineages*, die wiederum in drei sich komplementär ergänzende Paare unterteilt sind. Die Paare tragen die Namen *saka*, *kaka*, und *dai*, wobei *saka* die superiore Gruppe ist, *kaka* und *dai* aber Gefolgsleute oder "jüngere Geschwister" darstellen.¹¹ Jede dieser Gruppen dividiert sich darüber hinaus in einen Part, der *pu'u* (Stamm, Wurzel, Ursprung) genannt wird und einen, der als *lobo* (Spitze, Spross) bezeichnet wird. *Pu'u* ist in dieser Konstellation der übergeordnete oder ältere Teil, *lobo* der jüngere, der Abkömmling. Um die *saka*-Häuser innerhalb des Dorfes kenntlich zu machen und die hohe Stellung seiner Bewohner zu demonstrieren, werden kleine hölzerne Symbole auf den Dächern befestigt: ein Miniaturhaus für *saka pu'u* und eine stilisierte Kriegerfigur für *saka lobo*. Das Miniaturhaus wird *ana lié* genannt, wobei *lié* gleichzeitig das weibliche Geschlecht als auch das erstgeborene Kind bezeichnet. Die Kriegerpuppe heißt *ata sa'o* = Mensch des Hauses. Bewohner beiderlei Geschlechts partizipieren an der herausragenden Position eines *saka pu'u* Hauses, doch innerhalb der symbolischen Ordnung ist das Weibliche dem Männlichen deshalb übergeordnet, weil es

¹⁰ Eine viel diskutierte Analyse der Beziehung zwischen Mann und Hahn stellt eine Abhandlung von Clifford Geertz dar. Vgl. C. GEERTZ, Play.

¹¹ Das Motiv der älteren und jüngeren Geschwister, mit denen die Stratifizierung von Gesellschaft legitimiert wird, lässt sich im gesamten indonesischen Archipel beobachten. Älter Geschwister sind in der Regel diejenigen, die das Land als erste in Besitz nahmen und daraus bestimmte Vorrechte für sich ableiten. Vgl dazu u.a. J. FOX, Flow, P.E. DE JOSSELYN DE JONG, Anthropology, K.-H. KOHL, Union, D. LEWIS, People.

den Ursprung verkörpert, aus dem sich das Männliche wie ein pflanzlicher Spross entwickelt hat.

V. Das Haus als Frauenraum

Die Miniaturen, sowohl diejenige auf dem Dach als auch die *bhaga*, die sich in der Mitte eines jeden Dorfplatzes befindet, sind keine Abbildungen von vollständigen Häusern, vielmehr Konzentrationen auf deren Sakralbereich. *Sa'o méze*, die auf hölzernen Stelzen stehenden Stammhäuser der *lineages*, bestehen aus drei separaten Räumlichkeiten: einer Terrasse, auf der man sich zur Verrichtung alltäglicher Arbeiten niederlässt, und von der aus man die Aktivitäten der Nachbarn beobachten und lautstark kommentieren kann, einen daran angeschlossenen Innenraum, von der Terrasse durch eine verschließbare Tür getrennt, in dem Tätigkeiten stattfinden, die man vor den Blicken der anderen verborgen halten möchte und ein weiterer, dahinter angebrachter Raum, der ebenfalls mit einer Tür verschlossen werden kann. Dieser letzte Raum, *oné sa'o*, ist das eigentliche Zentrum des Hauses. Es kann nur über eine zeremonielle geflügelte Türschwelle (*kawa pére*) betreten werden, Innen- und Außenwände sind mit Holzschnitzereien und Malereien verziert, und es dient als Aufbewahrungsort aller sakraler Gegenstände, die eine *lineage* besitzt. Man glaubt, dass sich die Geister der Ahnen im *oné sa'o* aufhalten, man führt dort Divinationen und kleinere Opferungen durch und versammelt sich zu allen Gelegenheiten, an denen wichtige Angelegenheiten besprochen werden müssen.

Das *oné sa'o* ist ein Frauenraum. Es ist der Raum, in dem die Frauen schlafen, während sich die Männer im davor befindlichen Innenraum zur Ruhe begeben, hier werden die Kinder geboren, und es ist der Platz, an dem gekocht wird. Rechterhand des Eingangs befindet sich der Herd: eine mit Sand aufgeschüttete rechteckige Bambuskonstruktion (*lapu*), auf der sich ein oder mehrere Feuerstellen befinden. Diese Feuerstellen bestehen aus drei Steinen (*lika*). *Lapu* und *lika* sind sakrale, mit großen Bedeutungen aufgeladene Gegenstände, deren Zustand die Verfassung der gesamten Gruppe widerspiegelt. Man glaubt, dass hier ein Übergang zur Welt der Geister existiert, der stets verschlossen gehalten werden muss. Trifft ein Unglück die *lineage*, dann heißt es, dass sich an *lapu* und *lika* eine unsichtbare Öffnung aufgetan hat, durch die übel wollende Wesen der anderen Welt in die Welt der Menschen eingedrungen sind.

Bhaga und *ana lié*, die Miniaturen auf Dach und Dorfplatz sind Nachbildungen der *oné sa'o*. Das wird besonders bei den sorgfältig gearbeiteten *bhaga* ersichtlich, deren Wände die gleichen Muster aufweisen wie die *oné sa'o* und deren Eingänge ebenfalls durch eine kunstvolle Türschwelle betont sind.

Frauen stehen im Zentrum des Hauses, der wichtigsten Sozialorganisation der Ngada, und dieses Zentrum wird weiblich imaginiert. Über die Ebene des Symbolischen hinausgehend kann angemerkt werden, dass Frauen diese Häuser und die mit dem Haus verbundenen Ländereien auch real besitzen. Eine Tochter des Hauses wird dieses einmal von ihrer Mutter ü-

bernehmen und fungiert dann als Hüterin des *lineage*-Tempels, die anderen Töchtern werden sich eigene profane Häuser auf dem Land der Gruppe bauen. Von Söhnen erwartet man, dass sie heiraten, zu den Schwiegereltern ziehen oder ihrer eigenen kleinen Familie ein Haus auf dem Land ihrer Ehefrauen errichten.

In diesem System, dass strukturell ausschließlich die weibliche Linie berücksichtigt, ist uneheliche Nachkommenschaft kein Problem. Viele Frauen haben bereits mehrere Kinder von unterschiedlichen Männern, bevor sie heiraten oder sie heiraten gar nicht. Uneheliche Kinder sind ehelichen in jeder Hinsicht gleichgestellt, sie sind vollwertige Mitglieder von *lineage* und Klan und können die gleichen Ansprüche geltend machen. Die matrilineare Deszendenz sorgt zudem dafür, dass Frauen ihre Kinder niemals verlieren können. Bei Trennungen bleiben sie selbstverständlich bei der Mutter im mütterlichen Haus.

VI. Gelebtes Leben

Die symbolische Ordnung spiegelt auch in der Gesellschaft der Ngada nur bedingt die soziale Realität zwischen den Geschlechtern wieder. Das betrifft sowohl die Konnotationen der matrizenrischen Sozialstruktur als auch die Dichotomie von leidensbereiter Mütterlichkeit und männlicher Aggression, die die Metaphern von Henne und Hahn sowie die Symbolik von *ngadhu* und *bhaga* nahe legen.

Zwar lastet die Verantwortung für Kinder in weitaus stärkerem Maß auf Frauen als auf Männern, doch diese delegieren sie in der Regel an ältere Geschwister beiderlei Geschlechts. Jungen, die einen kleinen Bruder oder eine kleine Schwester im Tragetuch mit sich herumschleppen, sind keine Ausnahme, und auch erwachsene Männer beschäftigen sich gerne und häufig mit ihren Kindern. Dass Frauen aufgrund ihrer Mütterlichkeit mehr am Leben leiden als Männer, kann ich ebenfalls nicht bestätigen. Zwar existiert ein ausgeprägter Diskurs um die Mühsal der täglichen Existenz und die Sorge vor Krankheit und Tod, doch dieser wird von beiden Geschlechtern geführt. Mit der Aggressivität verhält es sich kaum anders. Die Ngada sind raue Menschen, die ihre Meinung offen sagen und mit Flüchen nicht sparen. Männer und Frauen benutzen die gleichen langen Haumesser bei der Arbeit und setzen diese mitunter auch drohend ein. Im Alltag ist Gewalt jedoch verpönt; es existiert eine Vielzahl von Mechanismen, Streitigkeiten friedlich zu schlichten, und bei Gewaltanwendung gegen eine Frau riskiert der betreffende Mann Prügel oder sogar einen Strafprozess. Organisierte oder in der Masse verübte Gewaltanwendungen, z.B. anlässlich von Pferderennen, werden allerdings tatsächlich ausschließlich von Männern verübt. Hier gibt es offensichtlich eine kognitive Anlehnung an vergangene Kriege, die in einer pazifisierten Gegenwart, in der Polizei, Armee und Gerichte das Monopol auf Gewaltanwendung ausüben, jedoch leicht anachronistisch wirkt.

In Bezug auf den Matrizenrismus in Sozialstruktur und symbolischer Ordnung ist eine ähnliche Diskrepanz zur gelebten Realität zu verzeichnen. Die Dominanz des Weiblichen im Symbolischen und in der Struktur impli-

ziert keine soziale oder religiöse Dominanz der Frauen. Die Ngada selbst verwenden Begriffe von Komplementarität, wenn sie die Beziehungen zwischen Männern und Frauen erläutern, die katholischen Missionare, die in erster Linie die geschlechtliche Arbeitsteilung vor Augen haben, sehen die sogar Frauen als geknechtete und unterdrückte Wesen, die es zu befreien gilt.

Für beide Auffassungen, so gegensätzlich sie auch sind, lassen sich Argumente finden, wobei die negative Beurteilung durch westliche Priester in erster Linie aus der geschlechtlichen Arbeitsteilung resultiert. Frauen sind ohne Zweifel das Geschlecht, das die Hauptlast der täglichen Arbeiten trägt – selbst wenn man berücksichtigt, dass es fleißige Männer gibt oder dass Männer, die in modernen Sektoren wie der Bauwirtschaft oder im Holzverarbeitenden Gewerbe tätig sind, durchaus schwer arbeiten. In der traditionellen Arbeitsteilung sind Männer für gelegentlich anfallende Aufgaben wie den Hausbau oder das Roden von Neuland zuständig, Frauen übernehmen das Pflanzen, Jäten und die Ernte auf den oft weit entfernt liegenden Feldern; sie transportieren Feldfrüchte und Schweinefutter kilometerweit, sie sammeln Feuerholz, holen Wasser, kochen, waschen, putzen, fegen, kümmern sich um die kleinen Kinder, stellen Stoffe für Kleidung her, flechten, töpfern und verkaufen selbstgebackenes Kuchen oder ihre Überschüsse an Gemüse auf lokalen Märkten. Es sind die Bilder der schwer beladenen Frauen, die sich mit Bananenstauden auf dem Kopf, viele Kilogramm schweren Kürbissen auf dem Rücken, Gemüse in einer Tasche und einem Säugling auf der Hüfte stundenlang bergab und bergauf vom Feld nach Hause mühen, während ihr Mann sorglos auf dem Pferd nebenher reitet, der Missionare zu ihrer harschen Kritik verleitet, und mich selbst hat es immer wieder befremdlich angemutet, wenn ich sah, wie eine hochschwängere Frau sich mit einem dreißig Liter Kanister voller Wasser einen steilen Berg hinauf quälte, um ihrem Gatten ein Bad zu bereiten, der derweil beim Kartenspiel mit Freunden den Tag genoss.

Eigentlich, so besagt es das Ideal, soll ein Mann seiner Frau helfen, soll ihren Wohlstand mehren und dafür sorgen, dass sie ihre Gesundheit erhält – doch die wenigsten Männer entsprechen diesen Vorgaben. Insbesondere junge Ehemänner glänzen häufig durch eine Haltung, die man nur als Verweigerung bezeichnen kann.¹² Nach einer Phase der Brautwerbung, in der sie den zukünftigen Schwiegereltern ihre Qualitäten durch eifrige Mitarbeit demonstriert haben und die mit der Eheschließung endet, folgt meist eine Zeit, in der sie sich ihren Verpflichtungen entziehen und die Tage stattdessen im Kreis von Freunden verbringen, mit denen sie zechen und eventuell erworbenes Geld beim Spiel einsetzen. Mit der zunehmenden Zahl der Kinder ändert sich dieses wenig soziale Verhalten langsam, und aus manch einem faulen Herumtreiber, so konnte ich beobachten, wurde im Laufe der Jahre ein fürsorglicher Familienvater. An der Mehrarbeit der Frauen ändert eine solche positive Entwicklung jedoch nur bedingt etwas. Der Löwenanteil der Arbeiten bleibt ihnen nach wie vor überlassen, was zur Folge hat, dass

¹² Nähere Ausführungen zu diesem Thema finden sich in S. SCHRÖTER, *Machos*.

sie schon in jungen Jahren ausgezehrt wirken und früh altern. Im Gegensatz zu jungen Männern, die zum Teil einen ausgeprägten Narzissmus an den Tag legen und in gebügelten Hemden flanieren, laufen Frauen dreckig, mit zerzausten Haaren und zerlumpter Kleidung herum.

VI. Repräsentation nach Außen

Auch im Hinblick auf die Repräsentation nach Außen existiert eine auffällige Priorisierung der Männer vor den Frauen. Männer führen das Wort in der Öffentlichkeit und nehmen institutionalisierte Machtpositionen ein: in der traditionellen Ordnung das Amt des Dorfvorstehers, *mosa laki*, in der modernen indonesischen Verwaltungsstruktur das des Bürgermeisters, *kepala desa*. In der Verwandtschaftsgruppe werden Verhandlungen und Entscheidungen von den männlichen Mitgliedern dominiert, ein Phänomen, das in der Ethnologie als die Macht des Mutterbruders bekannt ist. Trotzdem ist es Frauen nicht verboten, ihre Meinung kund zu tun, wann immer sie es wünschen. Allein die Sitte verhindert häufig, dass sie von diesem Recht Gebrauch machen. Sie geben sich gerne bescheiden und inkompetent und überlassen Brüdern, Onkeln und Söhnen den Part der großen Rede. Das heißt allerdings nicht, dass ihre Vorstellungen unberücksichtigt bleiben. Das Fällen von Entscheidungen ist ein bei den Ngada ein langwieriger Prozess, dem Dutzende kleiner Gespräche und Erörterungen vorausgehen, und so manch einflussreicher Redner berät sich des Abends mit seiner Schwester oder Tante, um zu einer gefestigten Position zu gelangen, die am nächsten Tag in großer Runde vertreten werden kann. Es herrscht das Konsensprinzip, die Gemeinschaft steht über dem Individuum, und niemand würde sich wagen, eine einsame Verfügung anzuordnen, die nicht von seiner Referenzgruppe getragen wird.

Die männliche Zuständigkeit für das Öffentliche erstreckt sich auch auf den religiösen Sektor. Männer sind rituelle Spezialisten; sie vollziehen die Tieropfer und Divinationen, sie sprechen die komplizierten heiligen Verse, und sie gelten als Hüter oraler Traditionen. Im Kontakt mit Fremden, zu denen auch die Ethnologin gehört, werden sie, von Männern wie von Frauen, als eigentliche Inhaber des lokalen Wissens betitelt. Konkret hieß dies in meiner Forschung, dass ich bei Erhebungen zu Genealogien, Geschichte und kosmologischen Vorstellungen immer an Männer verwiesen wurde. Nur durch einen Zufall bedingt erfuhr ich, dass Frauen in vielen Fällen genauso viel oder sogar mehr wissen als Männer, ihre Kenntnisse aber nur zögerlich mitteilen, weil sie sich einfach nicht dafür zuständig fühlen.

Als Beispiel für verborgen gehaltenes und offenes Wissen möchte ich an dieser Stelle die Praxis des Heilens anführen. Fragt man die Ngada nach traditionellen Heilern und Heilerinnen, wird sogleich eine Reihe von Männern aufgezählt, die sich im Orakellesen oder bei der Herstellung von Pflanzenmedizinen einen Namen gemacht haben. Diese Männer werden gerufen, wenn ein gesundheitliches Problem gelöst werden muss, und sie erhalten für ihre Dienste eine Bezahlung. Soweit die offizielle Darstellung. In meinem langjährigen Zusammenleben mit den Ngada waren diese Konsultationen

von Heilern jedoch recht selten. In über neunzig Prozent aller Fälle nahm man nämlich die Dienste einer Heilerin in Anspruch, einer Nachbarin zu meist, die auch als Hebamme tätig war und sich auf Massagen und magische Praktiken verstand. Der Auffassung der Ngada zufolge ist die überwiegende Anzahl aller Erkrankungen auf schwarze Magie zurückzuführen und kann nur magisch wieder behoben werden. Bei Kopfschmerzen, Magen-Darm-Beschwerden, Gliederschmerzen, Fieber und Hautausschlägen, wenn das Baby nachts schreit oder einen böse Träume plagen, holt man die kundige Nachbarin. Sie hilft unspektakulär, schnell und ohne Aufsehen zu erregen.

VII. Komplementarität

Die Dualität der Zuständigkeiten für Öffentliches und Privates wird von den Ngada als komplementäres Verhältnis interpretiert,¹³ das ohne Bedeutung für den Status einer Person sei. Für eine westlich geprägte Ethnologin stellte sich an dieser Stelle die Schwierigkeit, divergente emische und eine etische Perspektiven miteinander in Einklang zu bringen und nicht unhinterfragt an einer Beurteilung festzuhalten, die einem spezifischen Emanzipationsdiskurs entstammt.¹⁴ Unsere westliche Höherbewertung des Öffentlichen resultiert aus einer spezifischen Stratifizierung von Gesellschaft, die es bei den Ngada nicht gibt. Sieht man einmal von der neu geschaffenen Instanz des Bürgermeisters ab, existieren keine Funktionen, die ein Individuum in besonderer Weise vor anderen auszeichnet. Viel mehr ist es die Zugehörigkeit zu Ranggruppen wie die der *saka lobo* und *saka pu'u* oder zu einer von drei endogamen Kasten,¹⁵ die über den Status einer Person entscheidet. Dabei ist das Geschlecht Nebensache. Ähnlich verhält es sich mit dem Zustandekommen von Entscheidungen. Alle Ereignisse, ob vergangen oder in der Zukunft liegend, werden unablässig von allen Erwachsenen diskutiert, es werden permanent Informationen ausgetauscht und Meinungsbilder erstellt, und an diesem Prozess sind Frauen nicht weniger als Männer beteiligt. Nur dann, wenn es zu öffentlichen Verhandlungen kommt, sei es im Rahmen von Disputen über den Gabentausch anlässlich einer Heirat oder über Mo-

¹³ Modelle von komplementären Machtbeziehungen zwischen Männern und Frauen sind von Ilse Lenz und Ute Luig und, speziell für die südostasiatische Inselwelt von S. ERRINGTON entwickelt worden. Der Ansatz von Luig und Lenz geht dabei von polyzentrischen Machtstrukturen aus. Vgl. I. LENZ, U. LUIG, Frauenmacht.

¹⁴ Die Generalisierung frauenrechtlicher Prämissen wurde bereits Anfang der achtziger Jahre durch schwarze und nichtwestliche Aktivistinnen aufgekündigt, die weißen Feministinnen vorwarfen, eine nicht repräsentative weiße Mittelstandsideologie zu produzieren und diese allen Frauen in kolonialistischer Attitüde überzustülpen. Vgl. u.a. A. DAVIS, Women, B. HOOKS, Woman und C. MOHANTY, Sicht.

¹⁵ Traditionell gliedern sich die Ngada in die endogamen Gruppen *ga'é méze*, einen große Ländereien besitzenden Kriegeradel, die *ga'é kisa*, Gefolgsleute, die ebenfalls über eigenes Land verfügten und die *zo'o*, eine Gruppe von Sklaven und Abhängigen. Da es offiziell in Indonesien keine Sklaven mehr gibt, jede Person volle staatsbürgerliche Rechte besitzt, und es auch für eine Gefolgschaft im alten Stil keinen Bedarf mehr gibt, haben die Zugehörigkeiten ihre determinierende Kraft mittlerweile stark eingebüßt. Vgl. dazu auch S. SCHRÖTER, Austreibung 35ff. und S. SCHRÖTER, Liebe.

dalitäten eines Hausbaus, treten Männer in den Vordergrund und tauschen ihre Argumente aus – wobei sie sich hüten, Dinge zu vertreten, die nicht schon vorher besprochen wurden und häusliche Konflikte nach sich ziehen könnten.

Bei derartigen Gelegenheiten wie auch bei anderen größeren Zusammenkünften essen Männer häufig von ihren Frauen getrennt auf der Veranda, während letztere sich in der Küche aufhalten. Der Ngada-Etikette zufolge sollen sie auch zuerst versorgt werden, doch als ich bei meinem letzten Aufenthalt darauf anspielte, dass die Frauen, da sie an der Quelle saßen, sich ihren Teil ohnehin schon geholt hätten, bevor die Männer an der Reihe wären, lachte man und meinte, ich hätte die Tricks mittlerweile wohl durchschaut.

Frauen kochen, Männer reden und führen Rituale durch. Das sei absolut gleichberechtigt, versicherten mir meine Gesprächspartner, denn was sei eine Zeremonie oder ein anderes Zusammentreffen ohne Essen.

Die gleiche Bewertung der Geschlechter zeigt sich auch in den Kinderwünschen – zwei Mädchen und zwei Jungen gilt als ideal – und in den Anstrengungen, die Eltern für die Ausbildung der Kinder auf sich nehmen. Ich habe niemals gesehen, dass Jungen stärker gefördert wurden als Mädchen, geschweige denn, dass man damit argumentierte, ein Junge müsse später die Familie ernähren, und ein Mädchen werde Hausfrau. Das Erfolgsmodell für Männer und Frauen sieht eine Anstellung im Staatsdienst vor; weniger Ambitionierte streben Einnahmen im Handel oder Handwerk an, und letztendlich arbeiten alle, einschließlich der Beamten, in der Landwirtschaft. Viele junge Frauen sind berufstätig, und niemand würde auf die Idee kommen, von ihnen eine Konzentration auf mütterliche Pflichten zu fordern.

VIII. Die traditionelle Kosmologie und das katholische Weltbild

Komplementarität der Geschlechter kommt auch in der Kosmologie zum Ausdruck. Man glaubt an die Existenz männlicher und weiblicher Geister, erzählt von männlichen und weiblichen Ursprungsheroen und -heroinnen und erzählt Geschichten von einer vergangenen Welt, in der die Vulkane, an denen das Land reich ist, einander liebten und sich bekriegten.¹⁶ Die weiblichen Vulkane stehen den männlichen an Kampfeslust nicht nach. Zwei herausragende "Gottheiten" sind Déwa, der Himmelsgott, und Nitu, die Erdgöttin. Das Besondere an ihnen ist, dass sie, anders als die Heroen, Berge und Geister in den Jahren seit der Christianisierung eine Umformung erfahren, die allen Ideen von Ergänzung und Gleichheit zuwiderläuft. Déwa wurde von den ersten Missionaren der Ngada kurzerhand in den Stand eines allmächtigen Wesens versetzt, eines Äquivalents zum christlichen Gott, womit man die Vorstellung begründete, die Ngada hätten schon immer eine Form des Urchristentums praktiziert. Nach der Lehre des österreichischen Theologen und Ethnologen Pater Wilhelm Schmidt, die innerhalb

¹⁶ Zur Bedeutung der Vulkane für die Ngada und andere florinesische Ethnien vgl. U. FRÖMMING 2002.

des Steyler Ordens rezipiert und verbreitet wurde, existierte eine Art ursprünglichen Hochgottglaubens bei vielen nicht-christlichen Völkern, die ihren Glauben mit der Evangelisierung nicht ablegen, sondern lediglich aktualisieren sollten. In diesem Weltbild war Nitu ein Störfaktor, und so wurde die Göttin kurzerhand zu einem zwielichtigen Geist und in einigen Erzählungen sogar zum Teufel (*seitán*) erklärt. Auf Missionsschulen ausgebildete Ngada negieren sie zum Teil ganz, und so hatte ein Informant zu Beginn meiner Forschung den rituellen Vers "Déwa zéta, Nitu zale", "Déwa oben, Nitu unten", ganz frei als "Herr im Himmel und auf Erden" übersetzt.

Die katholische Mission versucht nicht nur, das Weltbild der Ngada zu verändern und auf einen patriarchalischen Eingottglauben zurechtzustutzen, sie torpediert auch die Sozialstruktur. Die kollektiven Eigentumsverhältnisse, der Zwang, Erwirtschaftetes zu teilen und die großen Feste, auf denen der Reichtum der Klane in Form von Schweinen und Wasserbüffeln zur Schau gestellt und verzehrt wird, sehen sie für ernste Entwicklungshindernisse und versuchen argumentativ dagegen zu halten. Bislang ohne rechten Erfolg. Auch die Durchsetzung der christlichen Ehe ist bis heute ein schwieriges Feld. Zwar werden Zwangsmittel wie die Verweigerung der Kommunion bei Frauen angewandt, die unehelich Mutter werden, doch lassen sich weder der voreheliche Sex noch die langwierigen Verhandlungen zwischen potentiellen Schwiegerverwandten ausrotten, die eine Eheschließung in die Länge ziehen und zum Teil ganz verhindern.

Ohnehin ist der Einfluss des Katholizismus auf die Tradition im Allgemeinen und die traditionelle Religion im Besonderen lange überschätzt worden. Anstelle einer Aufgabe des Alten zugunsten des Neuen haben die Ngada den Weg des Parallelismus gewählt, bei dem sie das neue Glaubenssystem zum alten hinzugefügt haben und nun, je nach Gelegenheit, das eine oder das andere bemühen, um ihre Ziele zu erreichen. Zusätzlich ist die christliche Mythologie den Kräften von Adaption und Indigenisierung ausgesetzt, die Raum für Umformungen und Neuinterpretationen schaffen. Die degradierte und im rituellen Vers erstarrte Erdgottheit scheint zurzeit eine Metamorphose zur Himmelsgöttin zu durchlaufen. In Gestalt der christlichen Mutter Gottes werden ihr künstliche Grotten in Dörfern, an Meerestränden und auf Berggipfeln errichtet. Die Ngada sind von einem regelrechten Madonnenfieber befallen, dem die katholischen Priester mit zunehmender Besorgnis entgegensehen. Längst hat Maria, vorzugsweise in Gestalt einer in Java produzierten bunten Plastikfigur verehrt, Gottvater, Jesus und den Heiligen Geist vom ersten Platz der himmlischen Hierarchie verdrängt, doch anders als bei Nitu lässt sich von Seiten der Missionare wenig Gehaltvolles an Gegenargumenten vorbringen – insbesondere da der Papst selbst die Florinesen für ihre Madonnenfrömmigkeit so ausdrücklich gelobt hat.

Literatur:

- J.J. BACHOFEN, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der Alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, 2 Bde, Basel. 1861.
- J. CARSTEN, S. HUGH-JONES (Hg.), *About the house. Lévi-Strauss and beyond*, Cambridge. 1995.
- A. DAVIS, *Women, race, and class*, New York. 1981.
- P.E. DE JOSSELINE DE JONG (Hg.), *Structural anthropology in the Netherlands*, The Hague. 1977.
- C. ELLER, *The myth of matriarchal prehistory*, Boston. 2000.
- S. ERRINGTON, *Recasting sex, gender, and power. A theoretical and regional overview*, in: J. M. ATKINSON, S. ERRINGTON (Hg.), *Power and difference. Gender in Southeast Asia*, Stanford 1990. 1-58.
- J. FOX (Hg.), *The flow of life. Essays on eastern Indonesia*, Cambridge (Mass.) 1980.
- U. FRÖMMING, *Vulkane und Gesellschaft. Naturaneignungen auf Flores*. In: Luig, Ute, Dorothea Schultz (Hg.), *Natur in der Moderne. Interdisziplinäre Ansichten*. Berliner Geographische Arbeiten 93, Berlin 2002. 165-186.
- GEERTZ, CLIFFORD, *Deep play. Notes on the Balinese cockfight*, in: C. Geertz (Hg.), *The interpretation of culture. Selected essays*, New York 1973. 3-30.
- M. GIMBUTAS, *The civilisation of the goddess. The world of Old Europe*, San Francisco. 1991.
- H. GÖTTNER-ABENDROTH, *Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung*, München 1984.
- H. GÖTTNER-ABENDROTH, *Das Matriarchat*. 3 Bände, Stuttgart. 1988-2000.
- B. HOOKS, *Ain't I a woman. Black women and feminism*, Boston. 1982.
- K.-H. KOHL, *A union of opposites. The cosmological meaning of sacrifice in East Flores Lamaholot culture*, in: S. HOWELL (Hg.), *In sake of our future. Sacrificing in eastern Indonesia*, Leiden 1996. 133-147.
- I. LENZ, U. LUIG (Hg.), *Frauenmacht ohne Herrschaft. Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalischen Gesellschaften*, Berlin. 1990.
- C. LÉVI-STRAUSS, *The way of the mask*, Seattle. 1993.
- D. LEWIS, *People of the source. The social and ceremonial order of Tana Wai Brama on Flores*, Dordrecht-Holland. 1988.
- C. MOHANTY, *Aus westlicher Sicht. Feministische Theorie und koloniale Praxis*, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 23 (1984) 149-162.
- M. RÖSSLER, *Das Haus als Prinzip sozialer Ordnung. Ein kritischer Vergleich anhand indopazifischer Beispiele*, in: *Anthropos* 93 (1998) 437-454.
- S. SCHRÖTER, *Jesus als Yamsheros. Die Aneignung des Katholizismus in einer indonesischen Lokalgesellschaft*, in: *Petermanns Geographische Mitteilungen. Themenheft: Indigene Gesellschaften* (2002): 36-41.
- S. SCHRÖTER, *Die Austreibung des Bösen. Ein Beitrag zur Religion und Sozialstruktur der Sara Langa in Ostindonesien*. Stuttgart, 2000.
- S. SCHRÖTER, *Creating space, time and society: the annual cycle of the people of Langa in eastern Indonesia*, in: *Anthropos* 96 (2000): 463-483.
- S. SCHRÖTER, *Machos und Matriarchinnen. Interkulturelle Geschlechterbeziehungen auf Flores*, in: J. SCHLEHE (Hg.), *Zwischen den Kulturen - Zwischen den Geschlechtern. Kulturkontakte und Genderkonstrukte*. Reihe: Münchener Beiträge zur interkulturellen Kommunikation, Bd. 8. Münster, New York u.a. 2000, 89-104.
- S. SCHRÖTER, *Balancing modernity and tradition: Ngada rituals as a space of action*, in: R.-I. HEINZE (Hg.), *The nature and function of rituals*. Westport 1999, 131-150.
- S. SCHRÖTER, *Death rituals of the Ngada of Central Flores, Indonesia*, in: *Anthropos* 93 (1998) 417-435.

- S. SCHRÖTER, *Liebe, Heirat, Hierarchie. Rang, Geschlecht und Ethnizität in einer matrilinearen Gesellschaft*, in: B. HAUSER-SCHÄUBLIN, B. RÖTTGER-RÖSSLER (Hg.), *Differenz und Geschlecht. Neue ethnologische Ansätze*, Berlin 1997. 234-259.
- O. SMEDAL, *Houses, lands, and relationships among Ngadha, central Flores*, Oslo. 1994.
- G. WEILER, *Ich verwerfe im Lande die Kriege. Das verborgene Matriarchat im Alten Testament*, München 1984.

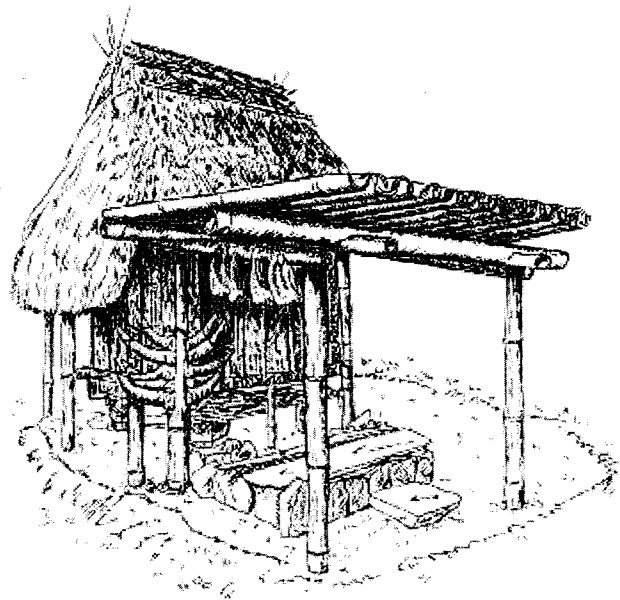


Abb. 1: Bhaga

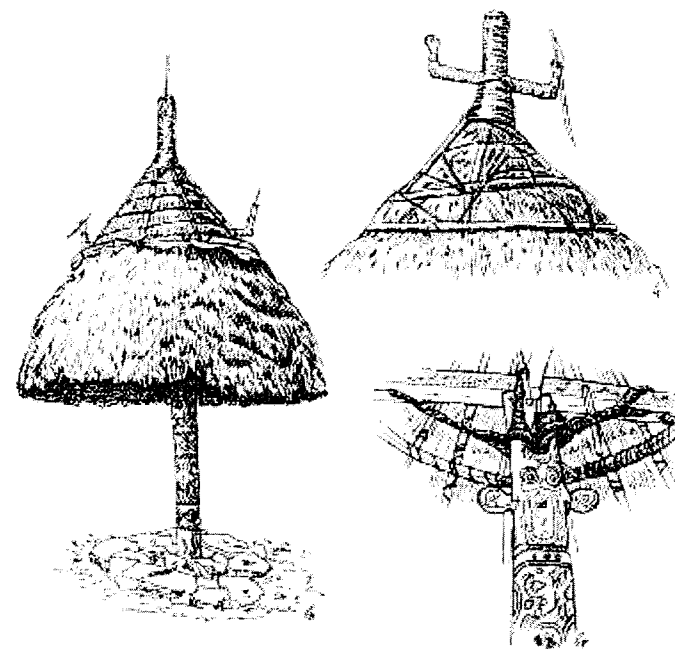


Abb. 2: Ngada