

**Die »Kuan Fatu-Chronik«
Mündliche Dichtung und regionale Geschichte in Amanbun, Westtimor**

Der Bruch mit der Tradition des Malinowskischen Mythos liegt wohl darin, daß wir heute versuchen, die Grenzen der Feldsituation und den Entstehungszusammenhang der Daten offen zu schildern.¹
Thomas Hauschild

Ich glaube, daß der Ethnologe ehrlicher und zugleich auch wissenschaftlicher handelt, der diese Aspekte mitreflektiert, statt den letztlich fruchtlosen Versuch zu unternehmen, für die wissenschaftliche Öffentlichkeit sorgfältig das Intersubjektive aus dem Subjektiven herauszupräparieren und dieses Verfahren dann durch Totschweigen ungeschehen zu machen, nur um sich und den Lesern die Illusion reiner Wissenschaftlichkeit zu gönnen.²
Justus Stagl

Die folgende Darstellung meines Kuan-Fatu-Forschungsprojektes leitet in den Gegenstand der mündlichen Dichtung (*tonis*) der Atoin Meto in Westtimor ein:

- a) Sie soll erläutern, was mit der von mir sogenannten **»Kuan Fatu-Chronik«** gemeint ist.
- b) Sie soll in Form eines kurzen Exposes die Umstände der Dokumentation der **»Kuan Fatu-Chronik«**, der speziellen Art der Datenerhebung, der Datenauswertung und ganz allgemein der Feldforschungssituation, in der diese Dokumentation stattgefunden hat, beschreiben.
- c) Sie soll die Lektüre oder das Studium der in **»Vingilot«** kontinuierlich publizierten mündlichen Dichtungen der Atoin Meto aus Kuan Fatu (Südzentraltimor) vorbereiten und das Verständnis für den Hintergrund meiner Forschung und Auswertung erleichtern.

Die Online-Veröffentlichung der **»Kuan Fatu-Chronik«** stellt nur einen Aspekt meiner Forschungen über symbolische Kommunikation und die dazu entwickelten Medien in der Kultur der Atoin Meto dar.

Meine Forschungsergebnisse zur Kultur der Atoin Meto, die in **»Vingilot«** veröffentlicht sind, gliedern sich in drei Themengebiete:

- a) die mündliche Dichtung (*tonis*) der Atoin Meto oder die **»Kuan Fatu-Chronik«**;

¹ Thomas Hauschild, *Mein Mezzogiorno. Religionsethnologische Feldarbeit in Süditalien*, in: Hans Fischer, *Feldforschungen. Berichte zur Einführung in Probleme und Methoden*, Berlin, 1985:260 [Feldforschung].

² Justus Stagl, *Feldforschung als Ideologie*, in: Fischer, *Feldforschung*, 290.

- b) die textile Tradition der Atoin Meto;
- c) spezielle Studien zu verschiedenen Aspekten kultureller Repräsentation.

Die Texte jeder dieser drei Forschungsbereiche bilden eine interdependente Einheit. Interdependent in diesem Sinne meint, dass die Texte und die drei Teilbereiche meiner Forschungen systemisch miteinander korrespondieren, sodass sie gegenseitig für einander Hintergrundinformationen bieten. Nichtsdestotrotz ist jeder Text auch für den Gegenstand, den er behandelt, aussagekräftig genug.

Neben der vorliegenden Einführung in die »**Kuan Fatu-Chronik**« befinden sich die anderen Texte zur Kultur der Atoin Meto in den folgenden Bereichen von »**Vingilot**«:

I. Einleitende Texte:

1. *Die indigene Kultur der Atoin Meto in Westtimor*
Gästemenü: **Inhalt Ethnologie**
2. *Die Weltanschauung der Atoin Meto*
Gästemenü: **Inhalt Ethnologie**

II. Darstellungen der textilen Tradition:

1. *Textilien der Atoin Meto. Variationen eines Stils in Westtimor*
Gästemenü: **Inhalt Ethnologie**
2. *Eingefangene Fäden. Verzierungstechniken in Westtimor*
Gästemenü: **Inhalt Ethnologie**
3. *Verschiedene Untersuchungen zur Funktion und Symbolik der textilen Tradition*
Gästemenü: **Inhalt Ethnologie**

III. Die Kuan Fatu-Chronik:

1. *Die Kuan Fatu-Chronik: Einleitung*
Gästemenü: **Inhalt Ethnologie**
2. *Die Tonis-Texte der Kuan Fatu-Chronik*
Gästemenü: **Inhalt Ethnologie**
3. *Spezielle Studien zu einzelnen Phänomenen der mündlichen Dichtung*
Gästemenü: **Inhalt Ethnologie**

1. Die Atoin Meto in West-Timor

Die Atoin Meto sind eine Mittelgebirgspopulation, die das ganze zentrale Bergland West-Timors besiedelt, ein Gebiet, welches sie selbst das trockene Land (*pah meto*) nennen. Als dominierende Bevölkerung Westtimors verteilen sie sich auf zehn traditionelle Territorien mit informeller politischer Infrastruktur. Diese Struktur existiert parallel zur indonesischen Administration und orientiert sich an den sozialen und politischen Beziehungen einflußreicher Namen-Gruppen. (Atoin Meto) Die große Mehrheit dieser Bevölkerung lebt in lokalisierten Weilern (*kuan*), die von der indonesischen Administration zu großflächigen Dörfern (*desa*) zusammengefaßt wurden. Der Rhythmus

der jährlichen Schwankungen der nassen und trockenen Jahreszeit bestimmt und reguliert die Gesamtheit des Lebens in diesen Siedlungen. Die Atoin Meto betreiben Subsistenzwirtschaft und hängen existenziell von ihren Haus- und Feldgärten ab, in welchen sie hauptsächlich Mais und verschiedene Gemüsesorten anbauen. In jedem Weiler bilden kooperative, patrilinear verwandte Haushalte (*ume*) den Fokus der ökonomischen, sozialen und rituellen Aktivitäten. Sind diese Aktivitäten übergeordneter Natur, so ist die Namen-Gruppe die durchführende Gemeinschaft. Jeder Atoin Meto ist durch seinen Namen Mitglied in einer dieser patri-linearen und exogamen Gruppen, die sich auf ein definiertes Territorium (*pah ma nifu*) bezieht. Dieses besteht aus einer Vielzahl von benannten Orten, deren Geschichte bis in den unmittelbaren Alltag des Einzelnen hineinreicht, ihn an die längst vergangenen Ereignisse erinnert, die seiner Namen-Gruppe Bestand und Identität verleihen.

2. Die Sprache Uab Meto

Wie die meisten Sprachen der ostindonesischen Insel Timor gehört auch das in mehrere Dialekte gegliederte *Uab Meto* (die einheimische oder indigene Sprache) zur großen Gruppe der austronesischen Sprachen, und zwar zu deren westindonesischem Zweig. Das *Uab Meto* war bis in die Mitte dieses Jahrhunderts keine Schriftsprache. E.F. Kleian (1893)³ und A. Mathijssen (1907)⁴ veröffentlichten zu Beginn dieses Jahrhunderts erste kurze Wörterlisten des *Uab Meto* und *Tetum (Belu)*. Erst mit dem Versuch des niederländischen Missionars P. Middelkoop⁵ entstanden bis 1950 systematische, grammatische und lexikalische Aufzeichnungen. Ende der 80er Jahre machten Sprachwissenschaftler der Universität Nusa Cendana in Kupang Middelkoops Versuch zu einer ihrer Grundlagen bei der sprachwissenschaftlichen Analyse des *Uab Meto*.⁶ Mehrere Jahrzehnte dienten den in Westtimor lebenden Europäern allein die Wörterlisten von Kleian und Mathijssen sowie Middelkoops *grammatischer Versuch* zur Vorbereitung ihrer vielfältigen Kontakte mit den Atoin Meto. Erst vor wenigen Jahren publizierte F. Sanga (1991)⁷ das erste zweisprachige Wörterbuch mit einer kurzen, grammatischen Einleitung.

Das *Uab Meto*, die dominierende Sprache Westtimors, ist in mehrere regionale Dialekte gegliedert. Die Hauptdialekte des *Uab Meto* im Untersuchungsgebiet werden in

- a) **Amarasi** (Verwaltungsbezirk Südwesttimor),
- b) **Molo** und **Miomafo** (Verwaltungsbezirke Südzentral- und Nordzentraltimor),
- c) **Amanuban** und **Amanatun** (Verwaltungsbezirk Südzentraltimor) sowie
- d) **Insana** und **Biboki** (Nordzentraltimor) gesprochen.

³ E.F. Kleian, *Lijst van woorden in het Mal., Holl., Rottineesch en Timoreesch*, Tijdschrift Bataviaasch Genootschap 37, 1893.

⁴ A. Mathijssen, *Tettum-Hollandsche wordenlijst met beknopte spraakkunst*, Verhandelingen Bataviaasch Genootschap, Kunsten en Wetenschappen 56, 1907.

⁵ P. Middelkoop, *Proeve van een Timorese grammatica*, Bijdragen Koninklijk Instituut 106, 1950:375-517 [Grammatica].

⁶ U. Bait, Troeboes, Tarno, S.J. Mboeik und S. Kusharyanto, *Fonologi, morfologi, dan sintaksis Bahasa Dawan*, Projek Penelitian Bahasa dan Sastra Indonesia dan Daerah Nusa Tenggara Timur, Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan di Universitas Nusa Cendana, Kupang, 1987.

⁷ F. Sanga, *Kamus Dwibahasa Indonesia-Dawan*, Undana Press Kupang, 1991.

Je nach Perspektive wird diese Sprache heute als *Dawan* oder als *Uab Meto* bezeichnet, wobei der Terminus *Dawan* eine in der Bürokratie und in den Städten verwendete Fremdbezeichnung, *Uab Meto* die ethnische Eigenbezeichnung ist. Über die Herkunft des Begriffs *Dawan*, der als pejorativ-diffamierende Bezeichnung sowohl der Ethnie als auch der Sprache dient, gibt es keinerlei etymologische Informationen.

Wie die ältere Grammatik Middelkoops basieren die neueren, sprachwissenschaftlichen Publikationen zum *Uab Meto* vor allem auf dem Molo- bzw. Miomafo-Dialekt dieser Sprache. Ein Dialekt des *Uab Meto* ist so quasi zum Standard der modernen Schriftsprache *Uab Meto* geworden. Untereinander sind die regionalen Dialekte jedoch so verschieden, dass nur im Bereich der Territorialgrenzen Sprecher beider Dialekte siedeln. Das bedeutet, dass die regionalen Dialekte gegenseitig nicht unbedingt intelligibel sind. Der Dialekt, der im Einzugsbereich dieser Untersuchung gesprochen wird, ist als *Uab Banamas* (die Sprache der Amanubaner) bekannt.

Der folgende, kurze Abriss soll nur eine äußerst begrenzte Vorstellung des *Uab Meto* vermitteln und dem Leser als Aussprachehilfe dienen (vgl. auch Middelkoop, 1950,⁸ Schulte Nordholt, 1971⁹ und McWilliam, 1989¹⁰). Der größte Teil der Wortstämme des *Uab Meto* besteht aus zwei Silben, die Betonung liegt auf der ersten Silbe. Endet die erste Silbe auf [a] oder [e], ist das [e] der ersten Silbe immer kurz und ist kaum betont, wie in *meto* (trocken), *pena* (Mais), *ane* (Trockenreis) etc. Endet die zweite Silbe dagegen auf [i] oder [u], ist das [e] der ersten Silbe lang, geschlossen und unbetont, wie in *menu* (bitter), *peti* (Schachtel) etc.

Allgegenwärtige Metathesis in Umgangssprache und Alltag ist ein charakteristisches Merkmal des gesprochenen *Uab Meto*. Unter Metathesis versteht die Sprachwissenschaft die Vertauschung von Konsonanten innerhalb eines Wortes: *atoni* - *Atoin Meto* (Mann, Mensch - Einheimischer), *nenó* - *neon mese* (Tag, Sonne - erster Tag der Woche, Montag), *usi* - *uis nenó* (Fürst - Fürst des Himmel, Gott) etc. Wie die Beispiele zeigen, verlangt die Qualifizierung eine Metathesis am Substantivs (Regens).

3. Einführung in die »Kuan Fatu-Chronik«

Die in anderem Zusammenhang publizierte Untersuchung über Form und Kontext mündlicher Dichtung der Atoin Meto in Amanuban ist das Ergebnis meiner ethnologischen Feldforschung (1990-1992) in Westtimor. Der Gegenstand dieser Untersuchung entstand im Zusammenhang mit meinem Interesse an den sogenannten *altindonesischen* oder *proto-malaiischen* Kulturen. Meine erste umfangreichere wissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesen Kulturen war die Darstellung der formalen, funktionalen und symbolischen Dimensionen der textilen Tradition der Atoin Meto in Westtimor seit 1986. Die damals in meiner Magisterschrift (1988) an Textilien aus Timor gestellten Fragen, konnten ohne einen Feldaufenthalt nur unbefriedigend beantwortet werden. Der

⁸ Vgl. Middelkoop, *Grammatica*, 375-517.

⁹ H.G. Schulte Nordholt, *The political system of the Atoni of Timor*, Verhandelingen Koninklijk Instituut 60, 1971.

¹⁰ A.R. McWilliam, *Harvest of the nakaf: a study of headhunting among the Atoni of West Timor*, B.Litt.thesis, Australian National University, 1982.

teilweise hypothetische Charakter der erzielten Ergebnisse führte ab 1990 zu der erwähnten Feldforschung in Westtimor. Neben einer genaueren Kenntnis über die textile Tradition der Atoin Meto, die meine Frau und ich in der Studie *Eingefangene Fäden* 1995 veröffentlichen konnten, entstand ein umfangreicher Korpus epischer Versdichtung, die von Spezialisten mündlich aus dem Stegreif komponiert und öffentlich vorgetragen wurde um regional-historische Ereignisse zu überliefern. Die mündliche Dichtung der Atoin Meto wurde Thema meiner Dissertation; 1999 wurde die erste der dokumentierten Dichtungen, *Makenat Nope - Abi Loemnanu* (Der Krieg Nopes gegen Abi Loemnanu), veröffentlicht (»Die Kuan Fatu-Chronik«).

Die Daten und Dokumente meiner Feldforschung in Westtimor gliedern sich in drei unterschiedliche, kontextuell aber eng verbundene Bereiche der indigenen Kultur der Atoin Meto des südlichen Westtimors (insbesondere Südzentralamanuban):

- a) die kulturspezifische orale Literatur (epische Versdichtung), die ritualisierte Rede als Form und Vortrag dieser Versdichtung sowie die Spannung zwischen Gedächtniskultur und zu Literalität;
- b) die textile Motivik, die Ikonographie der Alltags- und Ritualkleidung Kleidung als Wohnung des Leibes;
- c) die Beziehungen zwischen oraler Literatur und textiler Motivik als künstlerische Ausdrucksformen einer symbolischen Kommunikation und deren Funktion im Rahmen der Sicherung personaler und ethnischer Identität.

Die Quellen, aus der die mündliche Dichtung der Atoin Meto schöpft, sind Mythos und Regionalgeschichte. Die Analyse dieser Dichtungen führt tief in die kulturspezifischen Überzeugungen und philosophischen Konzepte dieser Timor-Ethnie und wirft ein helles Licht auf die Aktualität dieser Konzepte im modernen, nationalstaatlichen Indonesien. Meine Dissertation stellt einen Beitrag zur regionalen Geschichte der Atoin Meto in Südzentraltimor dar. Die mündlichen Texte, die Ereignisse der regionalen Geschichte Südzentraltimors bewahren und tradieren, zeichnen sich durch zwei Merkmale historischer Überlieferung aus:

- a) eine historische Überlieferung, die an die Aktivitäten personifizierter Kollektive gebunden ist, die im Sinne von Toynbee auf die Herausforderungen einer akuten Situation reagieren, eine historische Überlieferung, die Dilthey als biographische Geschichtsauffassung auffasste;
- b) eine historische Überlieferung, die geschichtliche Ereignisse nicht unbedingt in der Gegenüberstellung von Subjekt und Umgebung begreift, sondern eine neue Dimensionen gewinnt, weil sie den Anteil des Atmosphärischen an der Entstehung von Geschichte berücksichtigt.

Atmosphärische Wandlungen des Gefühls und der leiblichen Disposition verursachen einen Wandel des Lebensstils einer Kultur, die von diesem Wandel in ihrer Ganzheit betroffen wird.

Das systematische, wissenschaftliche Interesse an den sogenannten *Ritualsprachen* ostindonesischer Ethnien nahm in den frühen 70er Jahren seinen Ursprung in den Forschungen des Australiers James J. Fox auf der Timor südwestlich vorgelagerten Insel Rote. Der in der englischsprachigen Literatur übliche Terminus *ritual language*, den Fox verwendet, reicht nicht aus, da er dem Phänomen der ritualisierten Rede in formellen Situationen nicht gerecht wird. In seinen zahlreichen Arbeiten zu diesen Thema entwickelte James Fox eine Systematik und ein methodisches Instrumentarium,¹¹ mit dem Wissenschaftler die mündlichen Überlieferungen weiterer ostindonesischer Kulturen (vor allem Sumba, Flores und Timor) dokumentieren und analysieren konnten.

Mündliche Dichtung spontan komponiert und in ritualisierter Rede vorgetragen ist nicht auf ostindonesische Kulturen begrenzt, sondern ein erwies sich inziwschen als universelles Phänomen. Beginnend mit Robert Lowth¹² und seinen Untersuchungen zur sakralen Poetik des Hebräischen kennen wir Bestandaufnahmen aus der ural-altaiischen Region,¹³ aus Mittelamerika,¹⁴ aus der Mongolei,¹⁵ aus China,¹⁶ aus Vietnam,¹⁷ aus Indien,¹⁸ aus Australien,¹⁹ sowie für austronesische²⁰ und indogermanische Kulturen.²¹

¹¹ Vgl. insbesondere J.J. Fox, *Semantic parallelism in Rotinese ritual language*, Bijdragen Koninklijk Instituut 127, 1971:215-255; J.J. Fox, „*Our ancestors spoke in pairs*“: *Rotinese views of language, dialect, and code*, in: R. Bauman & J. Sherzer, *Explorations in the ethnography of speaking*, Cambridge University Press, 1974:65-85; J.J. Fox, *On binary categories and primary symbols*, in: R. Willis (ed.), *The interpretation of symbols*, London, 1975:99-133; J.J. Fox, *The flow of life. Essays on Eastern Indonesia*, Harvard University Press, 1980; J.J. Fox, *To speak in pairs. Essays on the ritual languages of eastern Indonesia*, Cambridge University Press, 1988.

¹² R. Lowth, *Lectures on the sacred poetry of the Hebrews*, Boston. 1829 (zuerst erschienen 1753).

¹³ R. Jakobson, *Der grammatische Parallelismus und seine russische Spielart*, in: Holenstein, E. & T. Schelbert, *Roman Jakobson, Poetik*, Frankfurt a.M., 1979:264-310; X. Mamier, *De la poésie finlandaise*, *Revue des deux mondes* 32, 1842:68-96; W. Steinitz, *Der Parallelismus in der Finnisch-Karelischen Volksdichtung untersucht an den Liedern des karelischen Sängers Arhippa Perttunen*, FF Communications No.115, Helsinki, 1934; B. Schulze, *Der Wortparallelismus als Stilmittel der ostjakischen Volksdichtung*, Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin, 1982.

¹⁴ J.E.S. Thompson, *Maya hieroglyphic writings: Introduction*, Carnegie Institution of Washington, Publication 589, 1950.

¹⁵ N. Poppe, *Der Parallelismus in der epischen Volksdichtung*, *Ural-Altaiische Jahrbücher* 30, 1958:195-208/1958; V. Schirmunski, *Syntaktischer Parallelismus und rhythmische Bindung im alttürkischen epischen Vers*, *Beiträge zur Sprachwissenschaft, Volkskunde und Literaturforschung*, Berlin, 1965.

¹⁶ J.F. Davis, *On the poetry of the Chinese*, *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2, 1830:393-461.

¹⁷ Nguyen Dinh Hoà, *Double puns in Vietnamese. A case of „Linguistic play“*, *Word* 11, 1955:237-244.

¹⁸ Nguyen Dinh Hoà, *Parallel constructions in Vietnamese*, *Lingua* 15, 1965:125-139.

¹⁹ T.G.H. Strehlow, *Songs of Central Australia*, Sydney, 1971.

²⁰ C.E. Cunningham, *Atoni borrowing of children: An aspect of mediation*, in: Spiro, M.E. (ed.), *American Ethnological Society Proceedings, Annual Spring Meeting, Seattle 1965*; G.L. Forth, *Rindi: An ethnographic study of a traditional domain in Eastern Sumba*, *Verhandelingen Koninklijk Instituut* 93, 1981; Fox, s.o. Anm.11; Hoskins, 1983; Jawani, S., 1989, *Ngadha Text Tradition: The Collective Mind of Ngadha People*, *Materials in Language of Indonesia* 20, *Pacific Linguistics Series*; Kuhnt-Saptodewo, S., 1992, *Zum Seelengeleit bei den Ngaju am Kahayan*, München; J.C. Kuipers, *Weyewa ritual speech: A study of language and ceremonial interaction in Eastern Indonesia*, Ph.D.thesis Yale University, 1982; McWilliam, 1989, s. Anm.10; E.G. Traube, *Mambai rituals of black and white*, in: Fox, *flow of life*, 1977:290-314.

²¹ M. Bloomfield, *Rig-Veda repetitions*, 2 Vols., Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1954 und J. Gonda, *Stylistic repetition in the Veda*, *VKNAW, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks* 65(3), 1959.

Im Zusammenhang mit der von James J. Fox²² und Roman Jakobson²³ benutzten Terminologie lassen sich die Lebenszyklusrituale der Atoin Meto als *rituals of oration* bezeichnen. Dieser Begriff charakterisiert formelle Situationen, in denen das gesprochene Wort, die Rede, eine dominante Position gegenüber anderen symbolischen Ausdrucksweisen einnimmt. Die Felderfahrungen mit der Performance der Dichtungen der Kuan Fatu-Chronik bestätigt, dass die Lebenszyklusrituale der Atoin Meto geredete Rituale sind. Sie sind es allerdings nicht nur: Sie sind auch Rituale der Zurschaustellung, *rituals of display*, der performativen Inszenierung einer Tracht und deren Ikonographie, die als Kleidung verwendet werden und in der Ritualdurchführung eine prominente Funktion übernehmen. In den Lebenszyklusritualen ergänzen sich verbale und non-verbale Symbole in ihrem Ausdrucksverhalten und unterstützen sich gegenseitig in der Übermittlung einer kulturell signifikanten Botschaft.

Bei der Auswertung öffentlich zugänglicher Quellen, welche die kulturelle Stellung indonesischer Ritualtextilien thematisieren, bemerkte ich,

a) dass diese Textilien eine bedeutende Funktion in einer Vielzahl formeller Situationen erfüllen,

b) und dass sie in diesen Situationen mit ritualisierter Rede vergesellschaftet auftreten.

Immer deutlicher trat das Phänomen in den Vordergrund, das ostindonesische Ethnien generell auszeichnet: Männer und Frauen verfügen über unterschiedliche künstlerische Ausdrucksweisen zur Darstellung kulturspezifischer Überzeugungen, Normen und Werte. An diese Feststellung knüpfte sich die Frage, inwieweit diese unterschiedlichen künstlerischen Ausdrucksweisen auf geschlechtsspezifische leibliche Dispositionen zurückgeführt werden müssen, und ob diese bei der Verwendung unterschiedlicher Ausdrucksmittel identisch sind. Männern obliegt der Apellcharakter epischer Komposition, bei der sie sich einer sprachlichen Symbolik (Metapher und Metonymie) bedienen, die Rhythmus und einen grammatischen Parallelismus einbezieht.²⁴ Unter Verwendung zahlreicher, komplex aufeinander bezogener Symbole, produzieren Männer in Lebenszyklusritualen mündliche Dichtungen. Diese Texte formulieren Eindrücke und evozieren Situationen in bezug auf besonders relevante historische Ereignisse, die historisch begründete sozio-politische und territoriale Beziehungen tradieren, die seit jeher zwischen den Teilnehmern an diesen Rituale bestehen. Frauen bedienen sich dagegen einer non-verbale Symbolik, die in Gestalten, die ebenfalls Eindrücke sind, Atmosphären²⁵ nicht nur nahe, sondern so unmittelbar mit sich bringen, dass sie direkt auf das leibliche Befinden der von der textilen Motivik Betroffenen übergreifen. Die wichtigste Funktion dieser Kleidung (Tracht) besteht darin, in diesen formellen

²² Fox, insbesondere 1971, 1979 und 1988.

²³ Jakobson, insbesondere 1956 und 1966.

²⁴ Die Begriffe epische Dichtung, Symbol und Metapher orientieren sich an den Definitionen in H. Schmitz, *System der Philosophie*, Bd.3: *Der Raum*, Teil 4: *Das Göttliche und der Raum*, Bonn, 1977:543-662 und 580-583.

²⁵ Für den Begriff der Atmosphäre vgl. Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, Bd.3/2, *Der Gefühlsraum*, Bonn, 1969:91-169 ; s.a. Schmitz, 1977:74-134.

Situationen (Ritualen), in denen die Ikonographie der Kleidung zur Schau gestellt wird, atmosphärische Eindrücke zu erzeugen. Gestaltverläufe,²⁶ auf die Dichtung und Textilien rekurren, bilden den Schlüssel zum Verständnis der Interdependenz von künstlerischer Ausdrucksweise und Leiblichkeit. Die Frage nach den Zusammenhängen zwischen Kultur, historischem Wandel und Gestalttyp drängt sich unmittelbar auf.

Zumindest für die Kultur der Atoin Meto gewann diese Perspektive im Forschungsprozess zunehmend mehr Gewissheit. In den Lebenszyklusritualen der Atoin Meto bilden reich verzierte Tracht und ritualisierte Rede auf Gegenseitigkeit bezogene, spektakuläre Attraktionen. Gekleidet in künstlerischen Ausdruck und unter Rückbeziehung auf Symbole stellen die Themen der oralen, epischen Versdichtung und der textilen Motivik die ideologische Basis zur Verfügung, auf der die Rituale durchgeführt werden. Audio-visuelle Signale schaffen erst die Situation, in der die Ritualteilnehmer von den in den Ritualen produzierten und freigesetzten Atmosphären ergriffen werden. Erst im Zustand der Ergriffenheit passen sie sich adäquat an die Anforderungen der Performance an. In den Lebenszyklusritualen der Atoin Meto kooperieren zwei unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen, die durch ihre künstlerische Produktion zum Gelingen des Rituals beitragen: Männer und Frauen, Öffentlichkeit und Haushalt, Worte und Bilder, werden im Ritual zusammengeführt, gestalten das Ritual in Gegenseitigkeit, und erfüllen so seinen Zweck: die Einleibung in einer übergreifenden quasi-leiblichen Einheit kooperativ verschmolzenen Teilnehmer in einer gemeinsam erlebten Situation und Atmosphäre.²⁷

Die prominenten Themen dieser formellen Situationen sind Regionalgeschichte als von Männern öffentlich rezitierte orale Kompositionen, und Territorialität, als von Frauen produzierte textile Motivik.

Regionalgeschichte und ritualisierte Rede der Atoin Meto in Amanuban bilden auch eines der Themen des »Vingilot«-Portals (Ethnologie) sowie des Online-Forschungsprojektes, welches das Spezialthema der mündlichen Dichtung der »Die Kuan Fatu-Chronik« weiterführt.

Dichtung²⁸ verbindet mit allen anderen künstlerischen Ausdrucksweisen, dass sich ihr Ergebnis auf eine bestimmte Form und auf einen bestimmten Inhalt beziehen läßt. Der Inhalt einer Dichtung, mehr die Form, sind die für das Verständnis künstlerischer Ausdrucksweisen analysierbaren Kriterien. Gerät die Interpretation, die sich an die Inhaltsseite künstlerischer Ausdrucksweisen richtet, schnell in den Verdacht, manipulativ und überbetonend vorzugehen, eignet sich die Analyse der Form eines oralen Textes gut

²⁶ Zum Begriff der Bewegungssuggestionen und Gestaltverläufe s.a. Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, Bd.2/2, *Der Leib im Spiegel der Kunst*, Bonn, 1966:37-44, .

²⁷ Zum Begriff der Einleibung vgl. Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, Bd.1: Die Gegenwart, Bonn, 1964,341-349 sowie Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, Bd.3/5, *Die Wahrnehmung*, Bonn, 1978,95-7 und Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, Bd.5, *Die Aufhebung der Gegenwart*, Bonn1980,23-43.

²⁸ Entsprechend Schmitz, 1977:527-93 besteht die Eigenart der Dichtung in der *schonenden Explikation von Situationen*, im Falle der Versepiik der Atoin Meto um eine *poetische dichterische Explikation* (vgl. Hermann Schmitz, *Neue Phänomenologie*, Bonn, 1980,80-101.

dazu, die Zeit- und Kontextabhängigkeit des Inhalt zurückzudrängen, damit die im Text gemeinte Sache selbst zum Vorschein kommen kann. Die Form, in der künstlerische Ausdrucksweisen auftreten, besitzt die Eigenschaft, etwas zu äußern, was Menschen am eigenen Leibe spüren:²⁹

Kunst ist das Resultat einer Begegnung des Leibes mit den - als objektive Mächte verstandenen, nicht durch Introjektion umgedeuteten - Gefühlen. Demzufolge sind Stile, deren sich künstlerische Ausdrucksweisen bedienen nichts anderes als eine Funktion leiblicher Dispositionen.³⁰

Obwohl ein Unterschied zwischen Dichtung und Kunst hinsichtlich der jeweils verwendeten Ausdrucksweise und der Weise der Rezeption durch den Hörer-Leser-Betrachter offensichtlich ist, überschneiden sich Kunst und Dichtung oft in dem Sinn, dass Dichtung Kunst sein kann.

Andererseits kann auch die Kunst in den Dienst der Dichtung treten oder nach Art der Dichtung Situationen durch einzelne Sachverhalte, Programme und Probleme mittelbar explizieren, wenn ihr dabei auch eine gewisse Unselbständigkeit und Unbehilflichkeit anhaftet, weil ihr das adäquate Mittel solcher Darstellung, die sprachliche Rede, nicht von sich aus zur Verfügung steht.³¹

Obwohl sich orale Tradition und textile Motivik der Atoin Meto auch isoliert betrachten lassen, scheint es geraten, sie zumindest ansatzweise in ihrer Wechselwirkung zu beschreiben. Dies ist deshalb ratsam, weil sie gemeinsam und kooperierend in der gleichen Situation, im Ritual, auftreten. Sie bilden die Schittstelle zwischen Dichtung (verbal) und Kunst (non-verbal). Dichtung und Kunst bilden aber nur eine Facette ostindonesischer Kultur. Die charakteristische Überzeugung, dass Fruchtbarkeit, Gesundheit, Fülle, Harmonie und Leben nur in der auf Gegenseitigkeit beruhenden Kooperation der Geschlechter zu erwerben und zu bewahren ist, bildet eine permanent spürbare Unterströmung der künstlerischen Ausdrucksweisen nicht nur der Atoin Meto, sondern ostindonesischer Ethnien generell. Die im Zusammenwirken von Wort (Rede) und Bild erzeugte Situation und Atmosphäre des Rituals dient der kollektiven Einleibung dieser Werte. Dem ständigen Bemühen um die Herstellung einer Entsprechung und Ergänzung der unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereiche unterliegt die Erkenntnis einer Polarität von Kosmos und Gesellschaft im Sinn von van Wouden.³² Da diese Polarität durch die Aktivitäten der Gesellschaft immer wieder aus ihrer Balance gerät, ist ihre permanente Wiederherstellung und Erneuerung im Ritual erforderlich.

²⁹ Zitiert nach Schmitz, 1966:IX (s.o. Anm.26).

³⁰ Vgl. Schmitz, 1966:7 (s.o. Anm.26).

³¹ So in Hermann Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand, Grundzüge einer Philosophie*, Bonn1990:476.

³² Vgl. F.A.E van Wouden, 1935, *Sociale structuurtypen in de Groote Oost*, Leiden.

4. Das »Historiker-Seminar« in Nai Lete, Südamanuban, 1992

Die mündlichen *Tonis*-Dichtungen komponierten Johan Christian Sapay und Musa Seo im Februar 1992 im Rahmen einer öffentlichen Performance in Nai Lete, einem Weiler des Dorfes Kuan Fatu in Südamanuban (Westtimor). Die Mitglieder der intellektuellen Elite eines der vielen klanzentrierten Segmente der Atoin Meto-Gesellschaft in Südamanuban organisierten auf meine Bitte hin den Vortrag ihrer regional-historischen Überlieferungen als öffentliche Veranstaltung im Zentrum ihres Territoriums (Nai Lete). Besonders die Initiative des regionalpolitisch engagierten Charles Zeth Babys (PDI) aus Soë, Nachkomme von Ni Sole Le`u und traditioneller Würdenträger der Kuan Fatu-Aristokratie, mobilisierte erst die Produzenten der *Tonis*-Texte. Ch.Z. Babys verstand es in hervorragender Weise den Überlieferungsträgern der Kuan Fatu-Gemeinschaft die Notwendigkeit einer solchen Performance nahe zu bringen, wodurch die Textproduktion des Historiker-Seminars von Nai Lete erst möglich wurde. Die *Tonis*-Dichtungen der »Kuan Fatu-Chronik« nehmen mit den Namen Ton, Finit, Babis, Sapai beziehungsweise Sole oder Sole Le`u Bezug auf diese Gruppen, die ich als Namen-Gruppen (*kanaf*) bezeichnet habe.

Während eines vier Nächte und Tage andauernden »Historiker-Seminars« in Nai Lete produzierten Johan Christian Sapay und Musa Seo die mündlichen Dichtungen, die die Geschichte des *meo nae* Ni Sole Le`u (alias Babis), und der mit ihm alliierten Namen-Gruppen Ton, Finit, Babis und Sapai, überliefern. Als »Historiker-Seminars« bezeichne ich die Arbeitstreffen mit den autorisierten Bewahrern des kulturell relevanten Wissens der Gemeinschaft von Kuan Fatu. Es sind die (historisch und sprachlich kompetenten) Personen, die ich in meiner Untersuchung Die Kuan Fatu-Chronik. Form und Kontext der mündlichen Dichtung der Atoin Meto in Amanuban (Westtimor) Dichter-Sprecher nenne, und die in einer für die Atoin Meto spezifischen Art epischer Dichtung historische Überlieferungen tradieren. Damals formulierte J.Ch. Sapay in einem unserer Gespräche die Idee, die Geschichte von Ton, Finit, Babis und Sapai in einem systematischeren Zusammenhang zu dokumentieren als in den Lebenszyklusritualen möglich, und zwar so wie die Dichter-Sprecher sie in ihrer Erinnerung bewahren. Er bedauerte, dass die javanische Geschichte die mannigfaltigen historischen Traditionen des Archipels dominierten, und meinte, die historischen Überlieferungen seiner eigenen Kultur wären so wenig akzeptiert, weil niemand sie bisher schriftlich fixiert hätte. In dieser Diskussion wurde die Idee für die spätere »Kuan Fatu-Chronik« geboren, deren Produzenten J.Ch. Sapay und Musa Seo waren, und die ich später in Kooperation mit ihnen kompilierte und interpretierte. Um zu gewährleisten, dass die »Kuan Fatu-Chronik« nicht nur die individuelle Perspektive von M. Seo und J.Ch. Sapay widerspiegelt, wurden andere Autoritäten als Kontrollinstanz hinzugezogen, um die nächtlichen Vorträge vorzubereiten und als konsensualisierte Kuan Fatu-Version zu autorisieren. Die Kontrolle, die von den beteiligten Persönlichkeiten aus dem *lamu*, teilweise selbst Dichter-Sprecher, sowie den unbeteiligten Zuhören ausgeht, ist zwar nicht organisiert, aber dennoch nicht unwirksam. Die vorgetragenen Texte tragen die *Zeichen alter Tradition*,³³ die von der Zuhörerschaft

³³ P. Gaechter, *Die Gedächtniskultur in Irland*, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Universität Innsbruck, 1977:44.

erwartet und identifiziert werden können, wie beispielsweise die kontextgebundene Verwendung von Orts- und Eigennamen, die sozialen und politischen Hierarchien der Namen-Gruppen und vor allem die gebundene Form der Rede. Wenngleich eine solche Überwachung der Überlieferung auch nicht systematisch ausgeübt werden kann, entzieht sie dem Erzählstoff doch die Willkür des Erzählers und bindet ihn an die Überlieferung: Jeder Dichter-Sprecher wird so zum Kritiker des anderen.

Die systematische und kontinuierliche Anordnung der historischen Überlieferungen Kuan Fatus sowie ihre vollständige Darbietung während des ersten »Historiker-Seminars«, erforderte zwei Kunstgriffe:

a) Die Texte der Kuan Fatu-Chronik wurden als Monolog und nicht als Dialog zweier Dichter-Sprecher vorgetragen, die normalerweise während der Lebenszyklusrituale die anwesenden Namen-Gruppen in ihrer Brautgeber-Brautnehmer-Beziehung (*feto-mone*) vertreten. Auf einen die Dichtungen begleitenden Chor durfte allerdings auch in diesem künstlichen Rahmen nicht verzichtet werden.

b) Die historischen Überlieferungen wurden so vollständig vorgetragen wie die Anwesenden sie erinnerten. Ihr Vortrag beruhte nicht auf fragmentarischen Zitaten, wie es sonst anlässlich der Rituale üblich ist. In diesen wird nämlich normalerweise nur auf die Absicht und den Bedarf der Ritualteilnehmer sowie auf den geschichtlichen Hintergrund der Beziehungen der ausrichtenden Namen-Gruppen Rücksicht genommen.

Das zentrale Ereignis dieser Datenerhebung war das erste »Historiker-Seminars« im Februar 1992 in Nai Lete (Kuan Fatu), das ausschließlich der historischen Textproduktion diente. Die Texte der »Kuan Fatu-Chronik« sind schon allein deshalb traditionell, weil die Produzenten und Rezipienten von diesem Sachverhalt überzeugt sind (emische Perspektive). Niemand in Kuan Fatu, oder anderswo in Südamanuban, käme auf den Gedanken, Überlieferungen wie die der Kuan Fatu-Chronik als moderne Schöpfung anzusehen. Traditionell sind diese Texte vor allem auch deshalb, weil sie als intrakulturell relevant, kulturspezifisch und bewahrenswert aufgefasst werden.

5. Das Online-Forschungsprojekt

Die *Tonis*-Dichtung über den Abi Loemnanu-Krieg ist die erste einer von mir vollständig bearbeiteten und publizierten *Tonis*-Dichtung. Sie wurde zuerst 1999 in meiner grundlegenden Untersuchung über die »Kuan Fatu-Chronik« veröffentlicht. Die nun nachfolgende Online-Veröffentlichung dieser Dichtung dient als Modell für die noch ausstehende Bearbeitung anderer *Tonis*-Texte. Weitere acht *Tonis*-Dichtungen harren ihrer Veröffentlichung in einer vergleichbaren Form, bevor die »Kuan Fatu-Chronik« vollständig publiziert ist. Erst die umfangreiche Dokumentation der regional-historischen Überlieferungen Kuan Fatus ermöglicht einen intimeren Eindruck vom historischen und kulturellen Wissen der Atoin Meto aus Kuan Fatu. Chroniken dieser Art existieren in Westtimor heute noch Dutzende, die aber mit den alten Männern in ihrer Rolle als Überlieferungsträger und Wahrer kulturell relevanten Wissens allmählich verloren gehen. Schon die Kuan Fatu benachbarte, traditionelle politische Gemeinschaft der *kanaf* Nabuasa` aus der Siedlung Lasi besitzt eine ähnliche Chronik, die ebenfalls nur partiell

von Andrew McWilliam bearbeitet werden konnte (1989). Auch die verschiedenen Namen-Gruppen West- und Zentralamanubans nennen solche Chroniken ihr eigen. Die Unterschiede zwischen diesen *kanaf*-zentrischen regionalen Chroniken bestehen weniger in abweichenden Inhalten oder Themen, sondern in der Reklamation der historischen oder myth-historischen Ereignisse für die eigenen Vorfahren. Gemeinsam bilden diese vielen durch segmentierende Interessen differenzierte Chroniken die Geschichte Amanubans in Südzentraltimor. Die Bearbeitung und Publikation der »Kuan Fatu-Chronik« bietet nur ein Fragment dieser Geschichte. Und innerhalb Westtimors wäre die regionale Geschichte Amanubans nur ein Aspekt der historischen Prozesse in den zehn traditionellen Atoin Meto-Territorien (neben Amanuban - Kupang, Amarasi, Amfoan, Fatu Le`u, Amanatun, Molo, Miomafo, Insana, Biboki). Erst die Dokumentation weiterer dieser regionalen Chroniken bietet die Möglichkeit des Vergleichs und vor allem die Gelegenheit zu verstehen, worin die übergeordnete Geschichte dieser Region Westtimors besteht, gereinigt von klanspezifischen und interessenengebundenen Versionen einer gemeinsamen historischen Überlieferung der Atoin Meto Südzentraltimors.

In meiner Untersuchung der »Kuan Fatu-Chronik« komme ich zu dem Schluss:

In ihren Tonis-Texten beziehen die Dichter-Sprecher im wesentlichen zu Angelegenheiten und Problemen (lasi) Stellung, die ihre eigene kulturelle Identität und Umgebung betreffen. Sie behandeln historische Ereignisse und deren Konsequenzen also einseitig, da sie die eigene Herkunft, die eigene Geschichte sowie die gegenseitigen Beziehungen bestimmter Namen-Gruppen in den Mittelpunkt stellen und dabei die allgemeinen historischen Prozesse Westtimors außer acht lassen. Vor allen Dingen aber vernachlässigen sie die Darstellung der Geschichte der Atoin Meto als einer ethnischen Einheit, setzen diese Einheit quasi stillschweigend voraus. Sie können sich auf die Darstellung der Geschichte konkurrierender ethnischer Segmente (uf) mit einer mehr oder weniger homogenen Kultur beschränken. Sie präsentieren die Vergangenheit ihrer eigenen Bezugsgruppe als Einzelgeschichte, übersehen dabei aber, dass ihre Kompositionen bestenfalls eine Version historischer Überlieferung darstellen.

Diese Kritik betrifft im Kern jede Geschichtsüberlieferung, die immer interessengebunden auftritt.

Die Bearbeitung und Publikation der »Kuan Fatu-Chronik« als regionale Geschichte eines ethnischen Segments der Atoin Meto Südzentraltimors im Rahmen eines Online-Forschungsprojekts

a) deckt den Bedarf an weiteren Materialien zur Erforschung der Geschichte der Atoin Meto;

b) bildet den Versuch eine Basis für weitere Forschungen zu diesem Gegenstand zu ermöglichen.

Die Publikation der weiteren Dichtungen stelle ich mir als ein gemeinschaftliches Projekt interessierter Kreise vor, die sich in ihren Forschungen mit Mythologie, Geschichte, Sprachwissenschaft und Literatur auseinandersetzen. Das Online-Projekt »Kuan Fatu-Chronik« fördert die besten Ergebnisse im Rahmen eines interdisziplinären Forums wissenschaftlich Forschender. Für dieses Forum stelle ich die von mir 1992 dokumentierten *Tonis*-Texte zur Verfügung. Um die Arbeit an den verschiedenen *Tonis*-

Texten zu beginnen, werde ich diese sukzessive online publizieren, zuerst in zwei Sprachen

a) im Original (im Westtimor Idiom Uab Meto) wie es von den Dichter-Sprechern auf Band gesprochen und von Misstro Boimau` abgeschrieben wurde sowie
b) in der Übersetzung ins Indonesische (Bahasa Indonesia), ebenfalls angefertigt von meinem Feldassistenten Misstro Boimau`.

Die Übersetzung der Dichtungen in andere europäische Sprachen (Deutsch, Englisch, Französisch etc.) hängt weitgehend von der Breite der Beteiligung an diesem Online-Forschungsprojekt »Kuan Fatu-Chronik« ab; mit der Übersetzung ins Deutsche werde ich beginnen. Analysen, Kommentare und Interpretationen, die Ebene der Textbearbeitung also, soll idealiter in interdisziplinärer Zusammenarbeit geleistet werden. Entsprechend der Vorläufigkeit eines Forschungsprojektes müssen die Übersetzungen, Kommentare und Analysen der einzelnen *Tonis*-Dichtungen als ein noch nicht abgeschlossener Prozess betrachtet werden.

Die Intention dieses Projekts ist aber nicht nur eine wissenschaftliche; darin liegt die Motivation der Mitwirkenden. Die Dokumentation kultureller, dichterisch-poetischer Monumente der Atoin Meto, in diesem Fall ihre orale Literatur, ist auch und vor allem eine humanitärer Akt. Die intellektuellen Kreise der Atoin Meto-Gemeinschaft von Kuan Fatu haben mit ihrer Initiative zum »Historiker-Seminar« diese Motivation angestoßen, indem sie auf die Benachteiligung bei der Überlieferung ihres eigenen kulturellen Wissens hingewiesen haben. Dieser Aufgabe will sich das Online-Forschungsprojekt »Kuan Fatu-Chronik« vor allem stellen, das sich nicht zuletzt der Bitte und der berechtigten Erwartung der Produzenten der Dichtungen der »Kuan Fatu-Chronik« öffnet, ihre geschichtliche Überlieferung nicht der Vergessenheit auszuliefern.

6. Die *Tonis*-Dichtungen der Kuan Fatu-Chronik:

Die »Kuan Fatu-Chronik« in der während des »Historiker-Seminars« entstandenen Version umfasst neun *Tonis*-Dichtungen, die von mir in die folgende, vorläufige Reihenfolge gebracht wurden, ohne dabei den Anspruch erheben zu wollen, dass dies die letztendlich sinnvolle Abfolge dieser Texte ist:

- **Makenat Nope - Abi Loemnanu**
Die erste Expansion der Nope-Dynastie nach Westen
- **Makenat Nope – Banunaek**
Die zweite Expansion der Nope-Dynastie nach Südosten
- **Makenat Nope - Sonba`i**
Die dritte Expansion der Nope-Dynastie nach Nordwesten
- **Pah Kuan Fatu, Noe Muke**
Das vorindonesische Kuan Fatu in regional-historischer Perspektive
- **Meo Nae / Meo Kliko**
Die Grenzen der benachbarten Territorien Kuan Fatu und Lasi
- **Lasi Ni Neno**

Die Migration und Landnahme der Namen-Gruppe Neno nach Kuan Fatu und Kele

- **Makenat Nope – Boimau**

Der Aufstand gegen die Tyrannei des Lobis Nope in Kuan Fatu

- **Lasi Meo-Meo Lamu**

Die Allianz der herrschenden Klasse Kuan Fatus

- **Na`at, Sakan, Nubatonis, Bianome**

Verbündete und Alliierte des traditionellen Kuan Fatu-Regimes

Die Dichtungen der »**Kuan Fatu-Chronik**« werden fortlaufend veröffentlicht, auch fragmentarisch, wenn es sich erweist, dass dies im Rahmen des Online-Forschungsprojektes sinnvoll ist. Nicht garantiert ist die oben gewählte Reihenfolge der Dichtungen, die, obwohl sie sich an der Reihenfolge der Vorträge orientiert, hinsichtlich der kulturellen Situation in Westtimor doch willkürlich ist. Jede Dichtung ist ein unwiederholbarer Vortrag und steht inhaltlich für sich. Trotzdem durchziehen gemeinsame Themen und kulturelle Überzeugungen den gesamten Korpus der Texte.

Grundlegend habe ich Form und Inhalt der »**Kuan Fatu-Chronik**« in meiner Untersuchung *Die Kuan Fatu-Chronik. Form und Kontext der mündlichen Dichtung der Atoin Meto* (1999) im Zusammenhang mit der Dichtung *Makenat Abi Loemnanu* (publiziert in Vingilot.de) exemplarisch beschrieben, die im Dietrich Reimer Verlag in Berlin erschienen ist.