

University of Groningen

## Erdmensen und Flussbräute

Berger, Peter

*Published in:*  
Baessler Archiv

**IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.**

*Document Version*  
Publisher's PDF, also known as Version of record

*Publication date:*  
2003

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

*Citation for published version (APA):*

Berger, P. (2003). Erdmensen und Flussbräute: Natur, Umwelt und Gesellschaft im Hochland von Orissa, Indien. *Baessler Archiv*, 51, 7-24.

### Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

### Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

*Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.*

**Baessler-Archiv, Band 51, 2003**

**Herausgegeben von**



**Im Auftrag von**

Marie Gaida, e-mail: m.gaida@smb.spk-berlin.de  
Viola König, e-mail: v.koenig@smb.spk-berlin.de  
Ingrid Pfluger-Schindlbeck, e-mail: i.schindlbeck@smb.spk-berlin.de  
Ethnologisches Museum, Arnimallee 27, 14195 Berlin

Staatliche Museen zu Berlin  
Museen Dahlem  
Kunst und Kulturen der Welt  
Ethnologisches Museum

28/2003/25-51,2003

**Redaktion**

Helene Basu, Institut für Ethnologie, Drosselweg 1-3, 14195 Berlin,  
e-mail: basu@gmx.net  
Peter Bolz, Ethnologisches Museum, Arnimallee 27, 14195 Berlin,  
e-mail: p.bolz@smb.spk-berlin.de  
Manuela Fischer, Ethnologisches Museum, Arnimallee 27, 14195 Berlin,  
e-mail: m.fischer@smb.spk-berlin.de  
Peter Junge, Ethnologisches Museum, Arnimallee 27, 14195 Berlin,  
e-mail: p.junge@smb.spk-berlin.de

Die Zeitschrift Baessler-Archiv, Band 51, erscheint 2003 in einem Jahresheft zum Preis von ca. Euro 79,50.  
Bestellungen sind zu richten an den DIETRICH REIMER Verlag GmbH,  
Neue Grünstraße 17, 10179 Berlin, oder an jede Buchhandlung.

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil der Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

ISSN 0005-3856

Ausgegeben am 31. Mai 2005

## Erdmenschen und Flussbräute. Natur, Umwelt und Gesellschaft im Hochland von Orissa, Indien

PETER BERGER, Berlin

**Abstract.** This article investigates relationships between environment and society emerging in rituals of the Gadaba, a tribal community of highland Orissa (India). While Lévi-Strauss considers "nature" and "culture" in symbolic systems of classification as paradigmatic oppositions his predecessor Lévi-Bruhl stressed the syntagmatic "participation" of the respective categories in "pre-logic" thought. Recent works focus on the interaction between a certain community and their environment and the resulting constitution and conceptualizations of these relationships. Analyzing Gadaba rituals these various forms of relatedness become apparent. Firstly, the opposition of agnates versus affines refers to the classification of social groups and also distinguishes types of fields and plants. In a paradigmatic way rituals relate the wet rice harvest to marriage and rituals for the dry fields with those for newborn children. Being not merely a differential opposition of "natural" and "cultural" categories, these analogies articulate value judgments regarding the different relationships involved in the respective contexts. Secondly, ritual processes syntagmatically connect environment and society as when "resurrected agnates" fertilize the fields or "herbal brides" their human affines. What comes out clearly is that Gadaba interact with agents of the environment as social (although non-human) partners and share with them one moral universe.

### Einleitung

„In einer Gesellschaft, die nicht Waren produziert, sondern Güter für den Gebrauch, ist die Natur nicht primär Gegenstand der technischen Verfügbarkeit, sondern wird nach Analogie persönlicher Beziehungen konzipiert. Die Beziehungen zur Natur sind nicht unabhängig von den Werten, die eine Gemeinschaft beherrschen, sondern von ihnen bestimmt.“

Hans G. Kippenberg (1987: 29)

Die Dichotomie von „Zivilisierten“ und „Wilden“, die durchgängig die Entwürfe der westlichen Zivilisationsgeschichte prägte, wurde häufig durch die unterschiedliche Beziehung zur Natur konstruiert (Kohl 1981). „Wir“ sahen uns dabei als Beherrscher der Natur, während die „Anderen“ von der Natur beherrscht seien. In den letzten Jahrzehnten hat in den Industrienationen der Aspekt des Naturschutzes an Bedeutung gewonnen, die Konstruktion der Natur als Objekt außerhalb der Gesellschaft und im Gegensatz zum Menschen bleibt aber konstant, ob man sie nun unterwerfen oder schützen will (Gall 1995; Luig 2002).<sup>1</sup> Die enge Verbindung von Mensch und Natur, die vermeintlich die „Anderen“ charakterisiert, findet in dem deutschen Begriff der „Naturvölker“ seinen Ausdruck, der immer noch in unserer Alltagssprache kursiert und durchaus unterschiedliche Konnotationen trägt. Einerseits bezeichnet er die eben erwähnte geringe Naturbeherrschung, andererseits das im Einklang Leben mit der Natur, das besonders in der Öko-Bewegung (Streissler 1996) – aber schon in Rousseaus „Naturzustand“ (Kohl 1981) – eine Vorbildfunktion hatte und genaue Kenntnis und Geschick im Umgang mit der Natur impliziert. Eine extremere Auslegung des Begriffes der Naturvölker beschreibt diese Gesellschaften als Teil der Natur und setzt sie damit naturalisierend in Opposition zu Zivilisation und Kultur (Lévi-Strauss 1991: 2).

<sup>1</sup> Dass diese Dichotomie ein Produkt der spezifischen Geschichte Europas ist und Gesellschaft (und Wissenschaft) und Natur nicht immer als unterschiedliche oder gar gegensätzliche Ordnungen verstanden wurden, zeigt Koyré (1980) auf. Gall (1995: 5) verzeichnet in der Naturbetrachtung der Aufklärung, der Romantik, sowie der klassischen Ökonomie die Annahme einer Isomorphie zwischen Natur und Gesellschaft und beschreibt den späteren Prozess, in dem die Natur zur „Gegenwelt“ (ebd.: 8) wurde.

Auch die Ethnologie hat diese Dichotomisierung reproduziert. Zwei Schlüsselkonzepte der Ethnologie des 19. Jahrhunderts enthalten genau diesen Gegensatz von „Kultur-“ und „Naturvölkern“: Tylors „Animismus“ und McLennans<sup>2</sup> „Totemismus“ (Bird-David 1999; Lévi-Strauss 1991). Im evolutionistischen Weltbild dieser Zeit schrieb man den „primitiven“ Völkern auf den unteren Stufen der Entwicklungsskala der Menschheit eine unreflektierte und unmittelbare Beziehung zur Natur zu, was der Glaube an die Beseeltheit der Natur und die Identifizierung sozialer Gruppen mit Tier- und Pflanzenarten zu beweisen schien. Dieses simplistische Bild ist zum Einen auf den kolonialen Hintergrund zurückzuführen, zum Anderen auf die Datenlage der damaligen Theoretiker, die ihre Hypothesen nicht auf primärer Erfahrung der betreffenden Gesellschaften gründeten.

Lévy-Bruhl – ebenfalls ein „Schreibtischethnologe“ – war ein früher Kritiker von Tylors Theorie des Animismus und verstand die Vorstellungen von einer Beseeltheit der Natur nicht wie dieser als Folge individueller Spekulationen, sondern als das Resultat des kollektiven Denkens. Er entwickelte als analytisches Instrument das Konzept der „Teilhabe“ oder „Partizipation“, um für uns nicht verständliche „Vorstellungsverbindungen“ (1926: 53) – darunter auch die Phänomene des „Totemismus“ – zu erklären, die den Regeln der westlichen Rationalität und Logik nur bedingt folgen und sich daher nicht von ihr ableiten lassen. Wenn ein Bororo (eine Ethnie Brasiliens) sagt, er sei ein Arara (oder Aras, eine Papageienart), wendet er Lévy-Bruhl zufolge nicht die Prinzipien der Rationalität mangelhaft an, sondern artikuliert gemäß „vorgeformter Verbindungen“ der „Kollektivvorstellungen“ (ebd.: 57) eine „Wesensidentität“ (ebd.: 58), die mit dem Begriff der Teilhabe verständlich gemacht werden kann. Aspekte der Umwelt und Aspekte der Gesellschaft können also nach Lévy-Bruhl in indigenen Vorstellungen von gleicher Art sein, miteinander verbunden und (um ein moderneres Wort zu benutzen) multivalent sein und kategorialen Grenzziehungen des Westens grundsätzlich widersprechen. Diese „prälogische“ Denkweise unterscheidet diesem Autor zufolge das „Denken der Naturvölker“ (so der Titel der deutschen Übersetzung von *La Mentalité primitive*) von unserem und reproduziert einmal mehr die Dichotomie zwischen „Wilden“ und „Zivilisierten“.<sup>3</sup>

Wie Lévy-Bruhl konzentriert sich Lévi-Strauss auf das „wilde Denken“, er zieht jedoch andere Schlüsse. Während Lévy-Bruhl das Verbindende und die Wesensgleichheit zwischen Aspekten der Natur und Gesellschaft als das Charakteristikum dieser Denkweise betrachtet, stellt sein Landsmann das Metaphorische und Trennende in den Vordergrund (Münzel 2001: 254). In seiner Dekonstruktion des Totemismus versucht Lévi-Strauss das Phänomen als ein Ausdruck universeller Denkmodi aufzulösen und hebt auf dieser Ebene auch den Unterschied zwischen „primitivem“ und „zivilisiertem“ Denken auf. Kultur beginnt bei ihm mit der intellektuellen Tätigkeit des Differenzierens, dem Setzen von Diskontinuitäten in Form binärer Oppositionen. Die Natur bietet sich lediglich als Gegenstand des Denkens an, so dass die Unterschiede sozialer Kategorien durch die Unterschiede natürlicher Kategorien artikuliert werden (Lévi-Strauss 1991: 100ff.). Wenn ein Bororo sagt, er sei ein Papagei, so ist dies für Lévi-Strauss demnach ein Ausdruck der differenzierenden geistigen Tätigkeit und nicht der „Wesensidentität“.

Die gesellschaftlichen Konzeptionen von Umwelt, Natur und Ökonomie stehen in neueren Beiträgen im Vordergrund, in denen auch häufiger von „Landschaft“ (engl. *landscape*) als konstruierter, politisierter und kontextabhängiger Größe die Rede ist (Bender 1993). Neben dem Aspekt der symbolischen Klassifikation, der seit Durkheim und Mauss (1987[1903]) von Bedeutung ist, tritt in diesen jüngeren Arbeiten besonders die Interaktion (in Ergänzung zu „intellektualistischen“ Neigungen) und Auseinandersetzung mit einer vergesellschafteten oder personalisierten Umwelt in den Vordergrund. Ferner werden die den westlichen Denktraditionen entstammenden Dichotomien wie Natur/Kultur, Subjekt/Objekt und Geist/Körper für das Verständnis der indigenen Konzeptionen als hinderlich angesehen (Bird-David 1990, 1999; Frömming 2002; Gudeman 1986; Hoeppe 2002; Luig 2002; Valeri 1994).

2 „[T]he inventor of totemism as a theoretical topic“ (Lévi-Strauss 1991: 13).

3 Auch aufgrund dieser Terminologie der „Prälogik“ ist die Rezeption von Lévy-Bruhls Ideen nach Münzel (2001: 250f.) durch Missverständnisse gekennzeichnet.

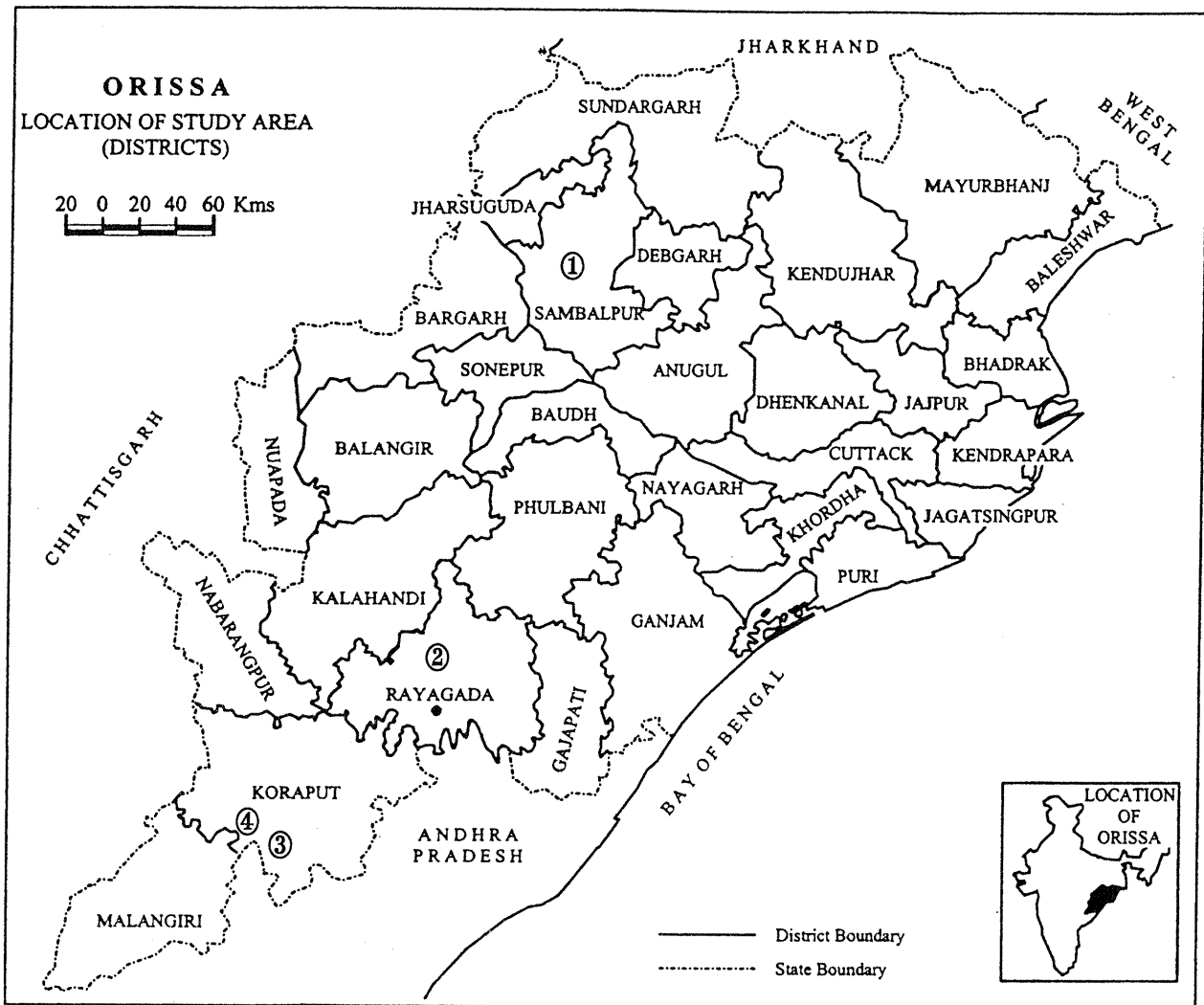


Abb. 1 Karte von Orissa (Indien). Aus: Jena, M. K. et al., 2002: 2.

Im Folgenden möchte ich die Beziehungen zwischen der sozialen Ordnung und der Umwelt untersuchen, wie sie die Rituale einer Ethnie des Hochlandes von Orissa<sup>4</sup> (Indien) artikulieren. In diesen Ritualen werden zwischen landwirtschaftlichen Prozessen und der Umwelt (wie der Ernte und den Flüssen) einerseits und sozialen Prozessen (wie der Heirat) andererseits Parallelen hergestellt, die verdeutlichen, dass kulturelle Kategorien dieser Gesellschaft den Bereich des Natürlichen ebenso ordnen wie den des Sozialen. Wie viele andere Gesellschaften besitzen die Gadaba – so der Name der Ethnie – keinen abstrakten Naturbegriff und die Beziehungen zu den Feldern und Flüssen sind ebenso „sozial“, werden durch Rituale gesteuert und unterliegen ebenso der umfassenden moralischen Ordnung (*niam*), wie die Beziehungen zwischen Menschen.

<sup>4</sup> Die Karte gibt Aufschluss über die Ethnien und Forschungsorte der in diesem Jahresband versammelten vier Beiträge zu Indien. Im Einzelnen: ① Aghria (Beitrag Skoda), ② Dongria Kond (Beitrag Hardenberg), ③ Rona (Beitrag Otten) und ④ Gadaba (Beitrag Berger).

## Einige Aspekte der sozialen Ordnung

Die Gadaba sind ein Segment der indigenen Bevölkerung (Desia) des Hochlandes im südlichen Orissa.<sup>5</sup> Mit anderen Ethnien der Region – wie den Rona (vgl. Otten in diesem Band) – teilen sie eine gemeinsame *lingua franca* (Desia)<sup>6</sup> und einen begrenzten Satz an totemischen exogamen Deszendenzkategorien oder Klanen (*bonso*). Von den acht im Hochland existierenden Kategorien verwenden die Gadaba nur vier: Tiger, Kobra, Sonne und Affe. Die Zugehörigkeit zu einer dieser Deszendenzkategorien wird patrilinear vermittelt und verbietet einer Person eine affinale Beziehung mit einer anderen der gleichen Kategorie einzugehen, da sie ein „Bruder“ (*bai*) – also ein Agnat<sup>7</sup> – ist. Alle Personen anderer Kategorien gelten als potentielle Affine oder *bondu*. Die Einteilung in Agnaten und Affine ist global und schließt auch die Personen anderer Ethnien der Region ein (Berger 2002; Pfeffer 1997). *Bai* und *bondu* ist eine konzeptionelle Opposition, die die gesamte Gesellschaft umfasst und *bai bondu* steht häufig für „alle“ oder „Verwandte“ im weitesten Sinn.

Als soziale Gruppen realisieren sich die Deszendenzkategorien in Form von Dörfern, die idealiter aus einem Klan bestehen. Es existieren also Dörfer der Kobra, der Tiger, der Sonnen und der Affen. Jedes Dorf bezieht seine Schwiegertöchter aus einem anderen Dorf und gibt die eigenen Töchter ebenso an andere Dörfer, wobei die Allianzen symmetrisch sind. Neben der Zugehörigkeit zur Deszendenzkategorie definiert eine Dorfgemeinschaft die Territorialität – die Beziehung zur lokalen Dorf- und Erdgöttin – und die Kommensalität einer bestimmten Opferspeise. Nur die als Dorfgründer geltenden „Brüder“ des Dorfes werden „Erdleute“ (*matia*) genannt und partizipieren mit ihrer Erdgöttin an dieser Speise. „Verwandtschaft“ konstituiert sich also unter anderem durch die Beziehung zur lokalen Repräsentation der Erde und die Zugehörigkeit zu dieser (jeweils unterschiedlich benannten) Gruppe, die ich „Dorfklan“ nenne (Berger 2004), ist unabhängig von der tatsächlichen Residenz.

Bei Heiratsallianzen stehen nicht nur die persönlichen Schicksale der betroffenen Individuen auf dem Spiel, sondern die Beziehungen zwischen lokalen Gruppen. Verschiedene Wege können zur Heirat führen, in jedem Fall ist die Heirat aber ein langwieriger und prekärer Prozess.<sup>8</sup> Viele Besuche der Brautnehmer werden absolviert, möglicherweise teure Brautgaben geleistet. Auch nach erfolgreichen Verhandlungen gibt die Gruppe der Brautgeber die junge Frau bisweilen nur ungern her und versucht die tatsächliche Übergabe hinauszuzögern. Selbst wenn die Frau schließlich im Hause ihres Ehemannes lebt, ist die Beziehung nicht gesichert, da im Gegensatz zu den Hindus Heiratsbeziehungen von beiden Seiten aufgelöst werden können. Wenn der Mann seine Frau wegschickt oder sie ihm wegläuft, hat dies jedoch unter Umständen erhebliche Kompensationszahlungen zur Folge und die Verhandlungen sind dann wieder Sache der Dorfgemeinschaften. Während einzelne Heiratsbeziehungen also häufig gefährdet sind, gewährleistet der rituelle und standardisierte Umgang zwischen Affinen eine Sicherheit und Vorhersehbarkeit der allgemeinen und übergeordneten Beziehung der Kollektive. Der wichtigste Teil der Hochzeitsrituale besteht im Füttern des Brautpaares mit einer bestimmten Opferspeise durch die verschiedenen sozialen Kategorien. Die Mutterbrüder des Brautpaares füttern diese Speise als Brautgeber der vorherigen Generation ebenso wie die Agnaten des Dorfes des Bräutigams. Obwohl die Frau ihre Klankategorie ihr Leben lang beibehält, wird sie dadurch rituell zu einer Eigenen (Konsanguinen), zu einer Frau des Dorfes.

5 Die 22 Monate Feldforschung in Orissa wurden zwischen 1999 und 2003 durchgeführt und von der DFG und der FAZIT-Stiftung gefördert.

6 Neben dem Desia sprechen die Gadaba das zur austroasiatischen Sprachfamilie (der Munda-Gruppe) zählende Gutob. Wie bei dem Wort Desia bezeichnet Gutob die Sprache und ist gleichzeitig ein Ethnonym. In diesem Artikel beschränke ich mich auf die Einführung einiger wichtiger Desia Begriffe und lasse mögliche Synonyme im Gutob weg.

7 Ich spreche von Agnaten, wenn ich die Mitglieder einer Deszendenzkategorie bezeichnen möchte. Die Zugehörigkeit zu einer dieser Kategorien betrifft Männer und Frauen gleichermaßen, die indigene Verwendung von *bai*, „Bruder“, die ich mit Agnat übersetze, zeigt jedoch deutlich die männliche Perspektive auf, die die Frauen unbetont lässt. Als agnatische Gruppe bezeichne ich entsprechend hauptsächlich die als Agnaten verbundenen Männer. Der Begriff Konsanguine wird von mir so verwendet, dass er in die Gruppe eingehaarte Frauen und unverhaarte Töchter einbezieht.

8 Der Prozess der Heirat kann aus Brautwerbung, Brautraub, Ausreißen des Brautpaares oder einer Kombination dieser Möglichkeiten bestehen.

## Umwelt, Landschaft und Landwirtschaft

Das Plateau, auf dem die Gadaba leben, ist Teil der östlichen Ghats und erhebt sich durchschnittlich etwa 900 Meter über dem Meeresspiegel. Es ist durch mehr oder weniger steile Hügel gekennzeichnet, auf denen sich meist nur noch wenig Wald befindet, das Buschwerk kann zum Teil aber hoch und dicht sein. Die Gadaba betreiben hauptsächlich eine gemischte Subsistenzwirtschaft. Eine Vielzahl von Flüssen entspringen in den Hügeln und sie haben Felder in den Flussläufen eingerichtet, in denen sie Nassreis anbauen.<sup>9</sup> Neben der Ernte des Nassreises, die wie alle anderen einmal im Jahr eingebracht wird, versorgen die Flüsse die Dörfer mit Krebsen und kleinen Flussfischen. Auf Trockenfeldern bauen die Gadaba insbesondere Fingerhirse und andere Reissorten an, neben Ölsamen, die als *cash crop* auf den Wochenmärkten an die Händler der Ebene verkauft werden. Auch auf den Hügeln werden Felder mit dem Pflug bearbeitet, solange die Hänge nicht zu steil sind; Schwendbau spielt für die Gadaba – zumindest heutzutage – keine Rolle. In den Bergen wird nur zu bestimmten Zeiten rituell gejagt, Feldratten und Wachteln wird im Winter auf den abgeernteten Feldern nachgestellt und verschiedene Sorten wilder Rüben ergänzen zusätzlich den Speiseplan. In den Dörfern werden in der Regenzeit kleine Gärten angelegt, in denen Kürbisse, Bohnen und Mais neben anderen Gemüsesorten angebaut werden. Wenn der Regen im Oktober endgültig aufhört, vertrocknen die Pflanzen und das üppige Grün der Gärten ist im Januar wieder vollständig der roten Erde gewichen. Die vielen Nutzbäume der Dörfer – Tamarind-, Brotfrucht- und Mangobäume gehören zu den wichtigsten – lassen die Häuser aus der Ferne unter ihren Blättern vollkommen verschwinden (Abb. 2).

Die Gadaba unterscheiden drei Jahreszeiten, wobei sie die dominierenden Merkmale der einzelnen Abschnitte durch ihre Bezeichnungen hervorheben: die „kalte Zeit“ (Oktober-Februar), die „heiße Zeit“ (März-Juni) und die „Regenzeit“ (Juni-September). Da in den kalten und heißen Jahreszeiten fast kein Regen fällt, stehen sie der Regenzeit gewissermaßen als trockene Jahreszeit gegenüber und diese Opposition von Regenzeit und trockener Zeit



Abb. 2 Gadaba-Dorf und Umgebung.

Der Fluss, in dem die Nassreisfelder liegen, teilt dieses Dorf in zwei Teile. Bis auf die gelb blühenden Ölsamen sind im November die Trockenfelder abgeerntet.

<sup>9</sup> Während beispielsweise bei den meisten Kond-Gruppen Orissas (vgl. Hardenberg in diesem Band) der Nassreisanbau ein rezentes Phänomen ist und Schwendbau dominiert, scheinen ihn die Gadaba seit relativ langer Zeit zu betreiben, was an der betreffenden Gutob-Terminologie und der Elaboration der Rituale abzulesen ist.

wird durch die Struktur der Rituale und der Verwendung bestimmter Opfertiere unterstrichen. Die trockene Zeit nach den Ernten ist die Phase des Überflusses und der großen Lebenszyklusrituale, die Regenzeit ist durch Knappheit gekennzeichnet, deren Folgen heutzutage durch Lohnarbeit ausgeglichen werden können.

Die wichtigsten indigenen Kategorien der Landschaft sind „Dorf“, „Trockenfeld“, „Nassreisfeld“, „Wald/Berg“, sowie „Garten“. Die Nassreisfelder heben sich durch ihre tiefe Lage<sup>10</sup> und durch die Tatsache, dass sie zu jeder Zeit ein „Ort des Wassers“ (*pani jaga*) sind, von den anderen Kategorien ab. Die Wesen der Flüsse und des Wassers allgemein werden *kamni* genannt, wobei zwei Aspekte unterschieden werden: *jal kamni* (von *jol*, „Wasser“) und *patal kamni* („unten“, „innen“), es wird also ein oberer/äußerer und ein unterer/innerer Bereich differenziert. Im rituellen Kontext werden diese zwei Seiten von *kamni* als Eheleute dargestellt. Sie „geben“ den Nassreis, der als „Braut“ konzipiert wird. Bräute kommen – wie zuvor gezeigt wurde – prinzipiell aus anderen Dörfern, sie sind Andere, und entsprechend wird auch den Nassreisfeldern ein solcher Status zugeschrieben. Über das Dorf und das Land des Dorfes wacht in ihrem Schrein die Dorfgöttin (*hundi*), die lokale Repräsentation der Erde (*bosmoti*, *dortoni*). *Hundi* wird meist als „Erd-Mutter“ (*dorti mata*) konzipiert aber auch oft als „Mutter-Vater des Dorfes“ (*ga mata pita*) bezeichnet. Sie beschützt das Dorf, das ohne diesen Schrein nicht existieren könnte. Ein weiteres personifiziertes Wesen der Umwelt ist der Wald, bzw. der „Hirte des Waldes“ (*bon goudo*), der, wie der Name vermuten lässt, über die Tiere seiner Domäne wacht und jedes Tier vor illegitimer Tötung beschützt.<sup>11</sup>

Zu all diesen Wesen unterhalten die Gadaba im Rahmen der Rituale reziproke Beziehungen, allerdings sind die Beziehungen nicht von gleicher Art. Die Dorfgottheit – unabhängig vom Geschlecht – gehört zur Kategorie der Eigenen (Konsanguinen) und alle verheirateten Männer des Dorfes teilen mit ihr mehrfach im Jahr die Opferspeise an ihrem Schrein. Vernachlässigungen der Opferungen oder sonstiges Fehlverhalten wird von *hundi* nicht gleich gewalttätig geahndet, beispielsweise durch Zerstörungen, Krankheit oder Besessenheit. Die Dorfgottheit ist geduldig und wartet zunächst das weitere Verhalten der Bewohner ab und artikuliert ihren Unmut in Träumen. *Kamni* ist dagegen unberechenbarer und ungeduldiger. Die Flussgötter geben – gegen die entsprechenden Gegengaben – ihre Tochter, den Reis, als Braut, nehmen sie jedoch auch wieder launenhaft zurück und ergreifen bei Verfehlungen von den entsprechenden Personen Besitz, um ihren Wünschen unmittelbar Geltung zu verschaffen. Der prinzipiell böswillige *rau*-Dämon nimmt häufig die Gestalt von Winden – speziell Wirbelwinden – an und wird vom guten, gemäßigten Wind (häufig *bau* genannt) unterschieden.

## Die Rituale

Auch die Ernte ist ein langwieriger Prozess, bei dem das Überleben der Gemeinschaft auf dem Spiel steht. Daher wird jeder Schritt rituell begleitet, initiiert, bisweilen auch antizipiert, um die Kooperation der einflussreichen Mächte zu gewährleisten und wie bei der Heirat reguliert das Kollektiv diese essentiellen Beziehungen. Der Opferer des Dorfes (*pujari*), der das Dorf als Ganzheit repräsentiert, führt jede Handlung zuerst für die Gemeinschaft durch, erst im Anschluss daran vollziehen die einzelnen Haushalte die Rituale gewissermaßen als Mimesis der kollektiven Vorlage nach. Nicht jede Feldfrucht erhält die gleiche rituelle Aufmerksamkeit, sondern die Elaboration der Rituale geht mit der kulturellen Bedeutung der Pflanzen einher. Die Ernterituale des Nassreises sind daher am Ausführlichsten, die des Trockenreises und der Hirse sind weniger aufwändig und die für den Verkauf angebauten Ölsamen sind rituell relativ unbedeutend.

10 Aufgrund der Wassererosion liegen die Nassreisfelder im Vergleich zum Umland vier oder fünf Meter tief, und man muss die steilen Wände zu den Feldern hinunterklettern.

11 Eine Erzählung berichtet, wie die Gadaba nach erfolgreicher Jagd im Wald neben ihren Beutetieren übernachten und der Hirte des Waldes erscheint, die Tiere wieder zum Leben erweckt und fortführt. Seitdem, so das Fazit, opfern die Gadaba für *bon goudo*.



### Der Nassreiszyklus

Nach der Ernte im November/Dezember werden die Reisfelder in den Flussläufen über die Umleitung des Wassers an den Rändern des Flussbettes entwässert und wenig später die Lehmbegrenzungen zwischen den Feldern erneuert. Von dieser Zeit an beginnt die „Brautwerbung“ (*raibadi*), die das Einbringen der „Braut“ (des Reises) am Ende des Zyklus vorbereiten soll. In der heißen Jahreszeit werden die Reissamen dann zunächst in kleine, umzäunte, temporäre Felder ausgesät, die bereits in den Flussläufen liegen. Sie werden in Gutob *aro* genannt, was die Gärten bezeichnet und gehören daher konzeptionell nicht zu den Nassreisfeldern, sondern zum Dorf. Zu Beginn des wichtigsten jährlichen Festes der Gadaba, des „April-Festes“ (*chait porbo*), werden die Samen zuerst rituell vom *pujari* in diesen Feldern ausgesät und nach einem Monat von ihm in die permanenten Felder umgesetzt, womit das „April-Fest“ endet. Am wichtigsten Tag dieses Festes – dem „Festtag“ – wird in jedem Haushalt für die Hausgottheit (Abb. 11) geopfert und die Opferspeise (*tsoru*) von den Hausbewohnern verzehrt. Der zu dieser Gelegenheit verzehrte Reis war die „Braut“ der vorherigen Ernte (s.u.). Nachdem der *pujari* die jungen Reispflanzen rituell in die Flussfelder umgesetzt hat, folgen ihm darin die einzelnen Haushalte (Abb. 3). Die ganze folgende Regenzeit über werden die Nassreisfelder dann wenig beachtet und erst zu Beginn der kalten Zeit im Oktober folgen die nächsten rituellen Schritte.

Wenn die Köpfe des Nassreises im Oktober schwer an den Stilen hängen, wird das rituelle Einbringen der ersten Rispen durchgeführt, wiederum zuerst vom Opferer des Dorfes, dann von jedem Haushälter. Unten, am Flussufer, am Rande des Reisfeldes wird dabei eine Lehmplattform eingerichtet, auf der zwei sitzende Lehmfiguren platziert werden: *jal kamni* und *patal kamni*, die Flussgötter und Eheleute (Abb. 4). Ein Ei und ein weißer Hahn werden für die Flussgötter geopfert, dann die ersten Rispen abgeschnitten und alles zum Dreschplatz gebracht. Dort wird Reis gekocht, der auch einige Körner der neuen Rispen enthält und ein Teil des Fleisches vor Ort zubereitet. Sobald das Essen gar ist, erhalten die Flussgötter zuerst auf Blättern ihren Anteil und der Rest wird später im Haus von der Familie verzehrt.

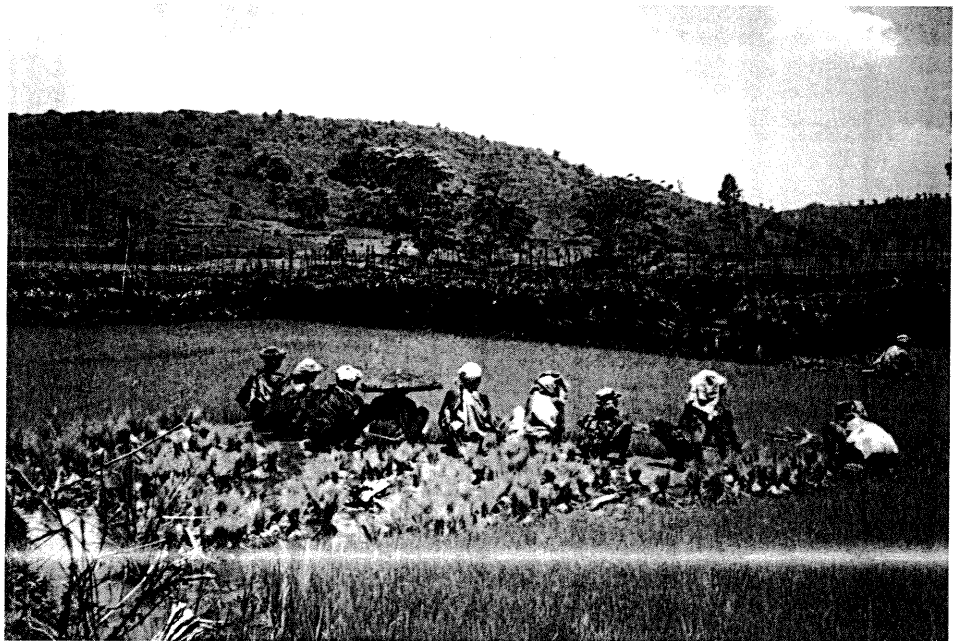


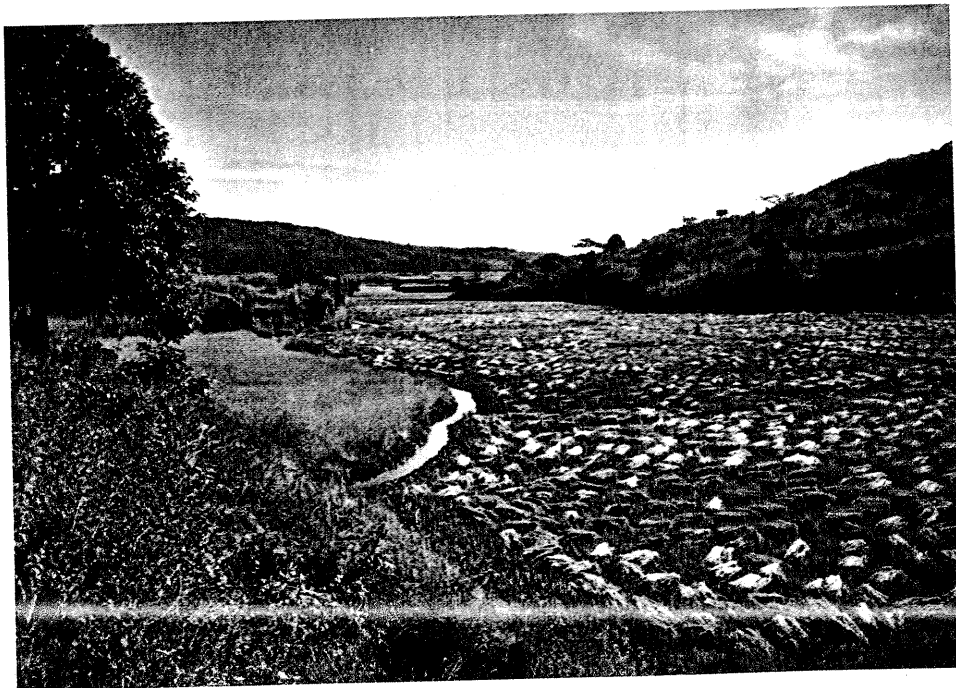
Abb. 3 Das Bündeln der Setzlinge.

Frauen ziehen die Nassreissetzlinge aus den umzäunten temporären Feldern und binden sie zu Bündeln zusammen, die anschließend in großen Nassreisfelder umgesetzt werden.



**Abb. 4** *kamni*, die Flussgötter.  
Am Rande eines Nassreisfeldes ist die Opferung für die Flussgötter (*kamni*) vorbereitet worden, die durch zwei Lehmfiguren repräsentiert werden und Blumen als Kopfschmuck erhalten.

Die eigentliche Ernte und „Hochzeit“ findet etwa zwei Wochen später statt und wird in großem Stil wie der „Festtag“ eines jährlichen Festes gefeiert. Jeder Haushalt<sup>12</sup> hat zuvor den Nassreis geschnitten und auf den Dreschplatz geschafft, der rituell präpariert wurde, um den Reis vor Schadenszauber, Angriffen des *rau*-Dämons, aber auch vor Übergriffen der Flussgötter zu schützen, die ihre „Tochter“ möglicherweise zurückholen wollen (Abb. 5-6c). Wie bei „gewöhnlichen“ affinalen Beziehungen steht die Bereitschaft der Brautgeber,



**Abb. 5** Der Nassreis liegt zum Trocknen auf den Feldern.  
Soweit das Auge sehen kann, ist der Nassreis auf allen Feldern geschnitten worden und trocknet nun zwei Tage auf den Feldern, die ebenfalls langsam austrocknen, da das Wasser in die am Rand entlang fließenden Kanäle umgeleitet worden ist.

<sup>12</sup> Nicht alle Haushalte eines Dorfes bringen notwendigerweise ihre Ernte am selben Tag ein, da jedoch nur bestimmte Wochentage infrage kommen und auspiziose Termine vom Astrologen vorhergesagt werden, findet eine weitgehende Konvergenz der Aktivitäten statt.

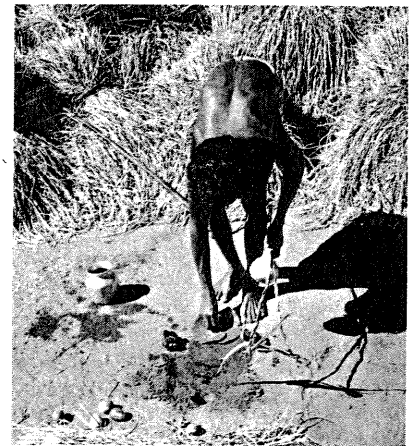


Abb. 6 Der Nassreis wird zum Dreschplatz gebracht.

6a Der Hausherr hat das erste Bündel Nassreis vom Fluss auf den Dreschplatz getragen und begrüßt es mit einer Verbeugung. Im Hintergrund lagert die konisch aufgetürmte Hirse, die erst später gedroschen wird. Auf dem linken, ebenerdigen Kegel ist eine weiße Fahne zu sehen, die von dem beschriebenen Hirsritual stammt und Schadenszauber fernhalten soll. Unter dem rechten, hochgebauten Hirsespeicher werden es sich die Männer in der folgenden Nacht im Heu gemütlich machen, wenn sie den Nassreis bewachen.

6b Bevor das Dreschen beginnt, wird ein Loch in den Dreschplatz gegraben, um „Medizin“ hineinzulegen, die vor Schadenszauber schützen soll. Im Vordergrund, neben Sichel und Pflugspitze, liegt eine Speisegabe für den Reis; alle Beteiligten essen erst, nachdem das Ritual durchgeführt worden ist. Im Hintergrund sind die großen Reisbündel zu sehen, die im Halbkreis am Rande des Dreschplatzes liegen.

6c Bevor sich der Hausherr zur Anrufung der Götter erhebt, ergreift er mit der rechten Hand einige Reiskörner, in der linken hält er einen Flaschenkürbis und eine „Figur“ (*putla*) aus geknotetem Gras, beides wird nach dem Vergraben der „Medizin“ am Rande des Dreschplatzes durchgeschnitten werden. Die mit Ruß gezeichnete Figur repräsentiert den potenziellen Angreifer.

die Braut ziehen zu lassen, immer etwas infrage. Ist der Reis gedroschen und geworfelt, wird er in Haufen auf dem Dreschplatz aufgetürmt, geschmückt und durch Aschekreise auf dem Boden eingefasst, die ebenfalls schützende Funktion haben. Über Nacht wird der Reis von den Männern bewacht, die am Dreschplatz bei kalten Wintertemperaturen bis zu fünf Grad Celsius übernachten (Abb. 7, 8).

Am folgenden Tag der „Hochzeit“ wird der Reis eingebracht. Morgens stehen zunächst zwei Opferungen im Vordergrund. Zuerst empfangen die Flussgötter ein Schweineopfer am Rand des Flusses, das als „Brautgabe“ (*jola*) gilt; ein Hahn wird danach vor dem aufgetürmten Reis auf dem Dreschplatz geopfert (Abb. 9) und anschließend wird die gesamte Ernte abgemessen. Hierbei übernimmt ein Mann die zentrale Rolle, der *raibadia* genannt wird, also wie jene Männer, die bei der Heirat die Brautverhandlungen führen und die Besuche der Brautwerbung leiten. Nur der *raibadia* zählt, wie viel Körbe Reis die Ernte eingebracht hat und er wird die Menge erst abends bei den Trinkrunden im Dorf offenbaren. Wenn die parallel laufenden Kochvorbereitungen abgeschlossen sind, bringt der Opferer den Flussgöttern und dem Reis Opfergaben dar, ein Hühnerflügel wird für den *rau*-Dämon in den Wind gehängt. Dann füllt der Opferer einen kleinen Korb (*joni tifni*<sup>13</sup>) mit Reis und setzt ihn als ersten außerhalb des Dreschplatzes ab; er gilt als die „Braut“. Erst jetzt können die weiblichen Mitglieder des Haushaltes eintreffen, um gemeinsam mit den Männern die gekochte Opferspeise am Dreschplatz zu verzehren. Nach dem Mahl wird die „Braut“ – der *joni tifni* – als erste zum Haus gebracht, dort von der Frau des Hauses rituell begrüßt und vor dem Hausgott (*doron deli*, dem zentralen Pfosten des Hauses) abgesetzt, der wie die Dorfgöttin (*hundi*) die Erde repräsentiert.<sup>14</sup> Hier wird dieser Reis erst etwa fünf Monate später – im „April-Fest“ – als Teil der Opferspeise von den

<sup>13</sup> *Tifni* bezeichnet einen kleinen Bambuskorb, *joni* bedeutet sowohl „Ernte“, als auch „Vagina“ (Gustafsson 1989).

<sup>14</sup> Während man bei *hundi* von *ga mata pita* („Dorf Mutter-Vater“) spricht, wird der zentrale Pfosten eines Hauses unter anderem als *gor mata pita* („Haus Mutter-Vater“) bezeichnet.

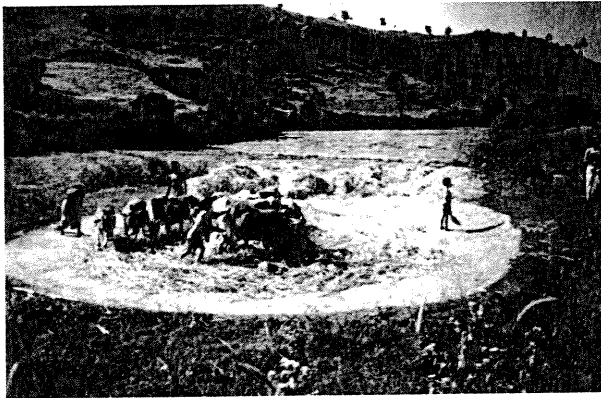


Abb. 7 Reis dreschen.

Der Reis wird mit Rindern und Büffeln gedroschen. Im Hintergrund sind die tief liegenden, abgeernteten Nassreisfelder zu sehen und die Trockenfelder an den Hängen der Hügel.

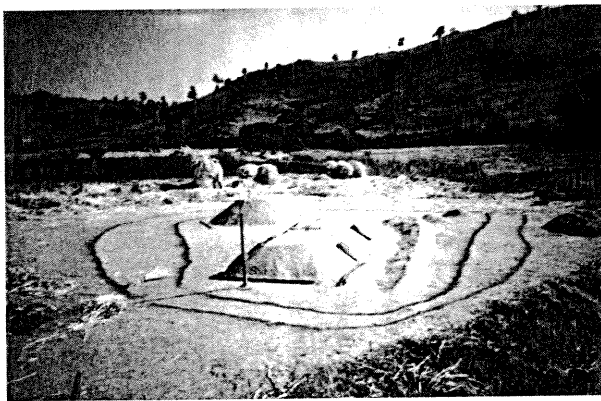


Abb. 8 Aschekreise um den Reis.

Sobald der Reis geworfelt ist, wird er in Haufen aufgeschichtet und Aschekreise werden um ihn herum gezogen, um ihn vor Schadenszauber, aber auch vor den Flussgöttern zu schützen.

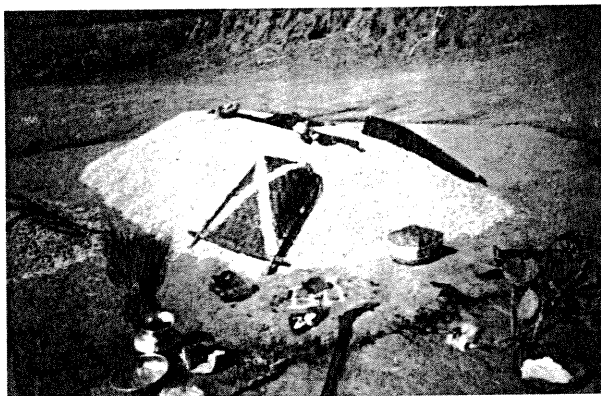


Abb. 9 Opferung für den Reis.

Der Reishaufen ist geschmückt und die Utensilien der Arbeit sind auf, bzw. vor ihm abgelegt worden. Auf dem weißen Muster vor dem Reis hat der Hausherr gerade einen Hahn geopfert.

Hausbewohnern verzehrt, wie zuvor angemerkt wurde (Abb. 10, 11). Dann wird der Rest der Ernte eingebracht und das ganze Dorf befindet sich in Feststimmung und singt Hochzeits-, bzw. die Erntelieder des Nassreises.<sup>15</sup>

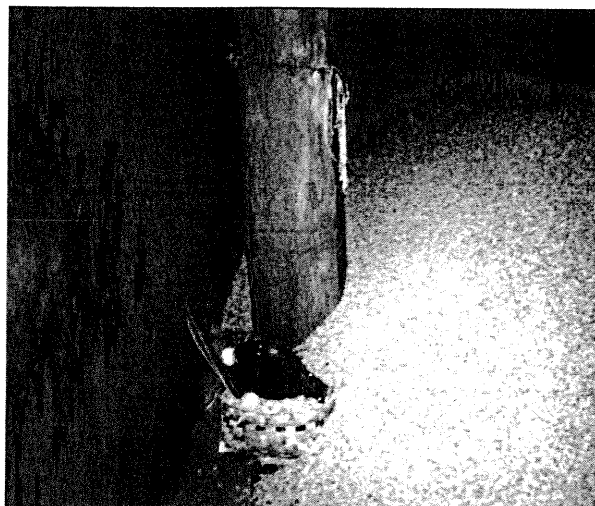
### Der Zyklus der Trockenfelder

Rituell wird der Zyklus der Pflanzen der Trockenfelder bereits im „April-Fest“ eingeleitet, wenn die Samen der Trockenfelder am „Festtag“ in jedem Haus Opferungen am zentralen Pfosten des Hauses empfangen. Im Rahmen desselben Festes verteilt der *pujari* Samen seines Hauses (Reis, Hirse, Ölsamen, Kürbis für die Trockenfelder, bzw. Gärten) vom Schrein der Dorfgöttin aus (Abb. 12). Eine solche explizite Verbindung zwischen lokalen Erdgottheiten (Haus und Dorf) und Saatgut fehlt bei den Samen der Nassreisfelder. Am letzten Tag des „April-Festes“ sät der *pujari* rituell Reis und Hirse in die Trockenfelder, die tatsächliche Aussaat findet erst im Juni statt, wenn der Monsunregen eingesetzt hat.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Das Erntelied ist mit dem Hochzeitslied identisch.

<sup>16</sup> Für die Pflanzen der Trockenfelder werden keine temporären Felder zum Ziehen der Setzlinge hergerichtet.

**Abb. 10** Reis und „Braut“ im Haus. Die gesamte Ernte ist in dem schmalen, heiligen Raum des Hauses ausgeschüttet worden, in dem der zentrale Hauspfosten (*doron deli*) steht. Am Fuße dieses Hausgottes steht der *joni tifi*, der Korb, der die „Braut“ repräsentiert. Auf ihm liegt der Kopf des Schweins, das für die Flussgötter geopfert worden ist. Am Pfosten selbst sind noch die angebandenen ersten Rispen zusehen, die etwa zwei Wochen zuvor rituell ins Haus gebracht worden waren.

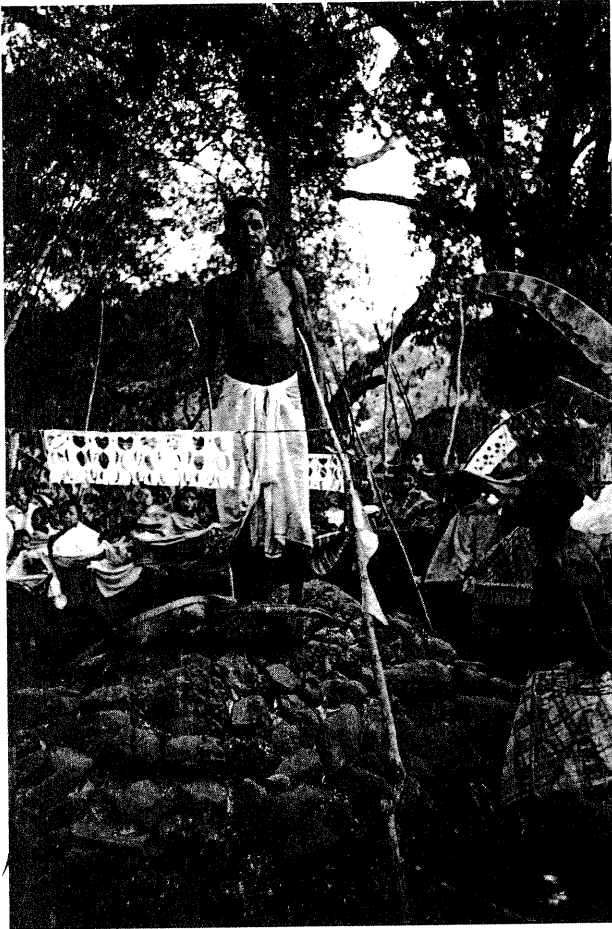


Das wochenlange Unkraut Jäten der Regenzeit sollte vor einem kollektiven Ritual des „August-Festes“ beendet sein, das *dalgada* heißt, was das Pflanzen (*gadbar*) von essbaren Blättern (*dal*) aus dem Wald bezeichnet. Der *pujari* sammelt solche Blätter morgens im Wald, opfert für sie vor seinem Haus ein Schwein und pflanzt die mit Opferblut besprenkelten Blätter dann aufrecht in eines der Hirsefelder außerhalb der Dorfgrenzen. Anschließend essen die Erdleute (nur Männer) des Dorfes die Opferspeise vor dem Haus des *pujari*. Im Laufe einer Woche vollziehen die individuellen Haushalte wiederum dieses Ritual<sup>17</sup> auf ihren Hirsefeldern nach. Diese Rituale für die Trockenfelder weisen einige



**Abb. 11** *isoru*-Kochen im „April-Fest“. Etwa fünf Monate nach Einbringen der Nassreisernte wird im Rahmen des „April-Festes“ für die Hausgottheit geopfert und der zuvor als „Braut“ ins Haus gebrachte Reis als Opferspeise von der Frau des Hauses zubereitet.

<sup>17</sup> Das Ritual der einzelnen Haushalte wird als „Hirse-ritual“ (*mandia biru*) bezeichnet und trotz einiger Abweichungen von der kollektiven „Vorlage“ als das gleiche Ritual betrachtet.



**Abb. 12** Opferer des Dorfes (*pujari*) verteilt Samen für die Trockenfelder vom Schrein der Erdgöttin. Der Opferer des Dorfes, als Vertreter aller „Erdmenschen“ (*matia*), steht auf dem Schrein der Dorfgöttin und schleudert Samen in die wartende Menge. Wer in seinen Tüchern einige Körner aufgefangen hat, vergräbt sie in seinen Trockenfeldern oder Gärten.

Auffälligkeiten auf: Erstens werden die Hirsepflanzen auf verschiedene Weise vor Schadenszauber und Angriffen von Dämonen geschützt; zweitens hebt die Durchführung des Rituals ein Verbot des Verzehrs von Waldfrüchten auf, die von nun an vom Dorf gesammelt und konsumiert werden; drittens werden diese Rituale als *sutok sorani* für die Trockenfelder bezeichnet, das die rituelle Unreinheit der Pflanzen der Trockenfelder aufhebt.

*Sutok sorani* heißt ein Ritual des Lebenszyklus, das etwa eine Woche nach der Geburt eines Menschen durchgeführt wird und die Phase der „rituellen Unreinheit“ (*sutok*) für die lokale Gruppe des Kindes „beendet“ (*sorani*). Das Ritual wird von einem Heiler (*dissari*), nicht vom *pujari*, durchgeführt und umfasst zwei Teile. Der erste Teil wird an dem Ort neben dem Haus durchgeführt, wo Nabelschnur und Plazenta vergraben wurden (mit denen das Kind bis daher identisch war) und richtet sich durch Invokationen und Opfergaben primär an Dämonen, die die Lebensqualität des Kindes zu verschlingen trachten, darunter an den *rau*-Dämon. Der zweite Teil des Rituals besteht in der Namensgebung des Kindes und dem Verzehr der Opferspeise im Rahmen der lokalen Gruppe. Das Kind ist mit diesem Ritual in die Gemeinschaft aufgenommen, hat nun den Status einer – wenn auch noch unvollkommenen – Person. Das bedeutet, dass im Falle des Todes das Kind nicht mehr, wie vor dem Ritual, bei Nabel und Plazenta vergraben wird, sondern auf dem Verbrennungsplatz eingäschert wird wie alle Erwachsenen. Ferner kann das Kind nun – das ist die Kehrseite des Personenstatus – Opfer von Schadenszauber werden.

Nach der Beziehung zwischen Nassreisernte und der Heirat wird mit der Verknüpfung zwischen dem *dalgada*-Ritual und dem *sutok sorani* abermals in den landwirtschaftlichen



Ritualen des Jahreszyklus auf den Lebenszyklus Bezug genommen. Nach dem Ende der Regenzeit wird zuerst mit wenig Zeremoniell der Trockenreis geerntet, später die Hirse. Diese Prozesse stehen nicht in Assoziation mit affinalen Allianzen.

## Interpretation

Was bedeutet die Aussage der Gadaba, das beschriebene *dalgada*-Ritual sei ein *sutok sorani* für die Pflanzen der Trockenfelder? Und in welcher Beziehung steht diese Analogie zwischen Jahreszyklus und Lebenszyklus zu der anderen Korrelation zwischen Reis und Braut?

### Konsanguine und Affine

Die verschiedenen Aspekte der beschriebenen Rituale für die Trockenfelder unterstreichen die These, dass diese Kategorie der Felder als Eigene klassifiziert wird. Einmal wird das Saatgut der Trockenfelder in den Ritualen des „April-Festes“ eng mit den Erdgöttern des Dorfes und der Häuser verbunden, die konsanguinal konzeptionalisiert werden (als Mutter, Mutter-Vater, Vater). Weitere Hinweise dazu gibt das beschriebene *dalgada*-Ritual, das als *sutok sorani* gilt. Dieses Ritual des Lebenszyklus wird – wie beschrieben – für neugeborene Söhne und Töchter des Dorfes durchgeführt, führt sie in die Gesellschaft ein und beschützt sie, da ihr Überleben gefährdet ist. Die Pflanzen der Trockenfelder seien wie kleine Kinder, sagte ein Informant, da sie noch unreif seien und keine Früchte trügen (wie der reife Nassreis bei der Ernte/Hochzeit). Da bis zum *dalgada* die rituelle Unreinheit (*sutok*) bestünde, könnten zuvor keine Früchte der Gärten und des Waldes gegessen werden; bei einer Übertretung des Verbots würden sich die Rispen der Hirse und des Trockenreises nicht entwickeln. Erst nach dem Ritual, erklärte er, dürften die Blätter, Früchte und Wurzeln gesammelt und gegessen werden.

Erstaunlich ist hierbei, dass die rituelle Unreinheit der Trockenfelder sich als Speiseverbot der Garten- und Waldfrüchte auswirkt. Auch im Kontext der Rituale des Lebenszyklus bestehen Speiseverbote in der Zeit der rituellen Unreinheit, allerdings weniger explizit in Bezug zur Unreinheit der Geburt als bei der Unreinheit des Todes. Nach dem Tod einer Person dürfen die Hausmitglieder beispielsweise einige Zeit lang kein Fleisch essen (Berger 2001). Analog dazu gilt vor dem *dalgada*-Ritual das Speiseverbot der Wald- und Gartenfrüchte. Dies impliziert die Klassifikation der Pflanzen und Dorfbewohner als Eigene, sogar als Mitglieder eines „Hauses“ (denn nur für sie gelten die Speiseverbote in den Ritualen des Lebenszyklus). Die rituellen Handlungen des *dalgada*-Rituals sollen die jungen Pflanzen vor Angriffen schützen, die sie potentiell bedrohen und die Unreinheit beseitigen, die alle Dorfbewohner zuvor betroffen hat und ihnen ein Speiseverbot auferlegte. Von nun an können sie die Früchte des Waldes sammeln und verzehren.

Die Korrelationen, die das rituelle System zwischen Nassreis und Braut einerseits und den Pflanzen der Trockenfelder und Kindern des Dorfes andererseits herstellt, zeigen, dass die Opposition zwischen Eigenen und Anderen, Konsanguinen und Affinen oder *bai* und *bondu*, nicht nur soziale Gruppen ordnet, sondern auch einen Teil der Umwelt. Die Erdgottheiten und die Früchte der Trockenfelder werden als Konsanguine (Mutter, Vater, Mutter-Vater, Kinder) klassifiziert, der Nassreis und die Flüsse, bzw. Nassreisfelder als Affine (Braut, Eltern der Braut). Abgesehen von dieser Ordnung der Ideen *verhalten* sich die Flussgötter zu einem gewissen Grad wie Affine, wenn sie unberechenbar sind und im letzten Augenblick möglicherweise noch den bereits erzielten Konsens übergehen und die Braut/den Reis einbehalten. Die potentielle Gefährlichkeit der Flussgötter, die Versäumnisse gewaltsam mahnen, entspricht auch der Aggressivität, die sich gelegentlich zwischen

Affinen manifestiert. Umgekehrt sind Eltern wie die Erdgottheiten nachsichtiger und schützend, Versäumnisse und Übertretungen der Ordnung strafen sie maßvoll.

Es wird zum einen deutlich, dass die Beziehungen zur Natur auf einem reziproken und moralischen Verhältnis beruhen und zum anderen die hervorgehobenen Korrelationen und Eigenschaften selektiv, partiell und kontextgebunden sind. Im rituellen System wird keine perfekte Deckungsgleichheit zwischen der sozialen Ordnung und der Natur hergestellt, die Entsprechungen zwischen Lebenszyklus und Jahreszyklus sind nicht absolut konsistent oder erschöpfend. Man erfährt nichts über eine „Geburt“ des Nassreises, der „Heirat“ der Hirse oder der „Bestattung“ des Trockenreises. Die Deutlichkeit der Konzeptionen ist ferner kontextabhängig und variabel. Die Idee des Nassreises als Braut und der Flussgötter als Brautgeber ist im Kontext der Ernterituale am Eindrücklichsten, wenn die affinale Transaktion durchgeführt wird. Dagegen ist beim „April-Fest“, wenn der ehemals als Braut ins Haus geholte Reis als Opferspeise verzehrt wird, die Bedeutung der „Braut“ nur implizit; niemand gibt in dieser Situation an, die Braut zu essen.

### Bewertete Beziehungen

Die Rituale der Landwirtschaft artikulieren Homologien zwischen Nassreis und Braut, sowie zwischen Pflanzen der Trockenfelder und Kindern des Dorfes im Rahmen der umfassenden Klassifikation von Konsanguinität und Affinität. Wenn man den Blick von den auf diese Weise hergestellten Ähnlichkeiten der Elemente (Nassreis = Braut = Affinität, Pflanzen der Trockenfelder = Kinder des Dorfes = Konsanguinität) auf die Beziehungen selbst konzentriert (Nassreis : Pflanzen der Trockenfelder :: Braut (Hochzeit) : Kinder des Dorfes (*sutok sorani*)), enthalten die Rituale auch implizite Aussagen über die *Bewertung* sozialer Beziehungen im Allgemeinen. Die Frage lautet dann, was den Unterschied zwischen Nassreis und Pflanzen der Trockenfelder einerseits und der Braut (Hochzeit) und den Kindern des Dorfes (*sutok sorani*) andererseits kennzeichnet. Der Unterschied liegt in der Art der Beziehungen; einerseits dominieren reziproke, kalkulierbare und prinzipiell harmonische Beziehungen den jeweiligen rituellen Kontext, andererseits stehen einseitige, unkalkulierbare und gefährliche Relationen im Vordergrund. Die Gadaba beschreiben den ersten Beziehungstyp häufig mit „gut und gleichmäßig“ (*bol soman*), in Bezug auf den zweiten sprechen sie von Beziehungen des „Unheils“ (*bipod*). Gute und gleichmäßige Beziehungen werden durch Kommensalität von Opferspeise erhalten oder generiert, während die bedrohlichen Beziehungen als solche des Verschlingens gelten.

Die Nassreisfelder als „Ort des Wassers“ gewährleisten relativ sichere Ernten, obwohl jede individuelle Ernte besser oder schlechter ausfällt. Ebenso sind affinale Beziehungen zwischen Dörfern stabil und vorhersehbar, obwohl einzelne Verbindungen nicht erfolgreich sein mögen. Affinale Beziehungen sind solche, die reziprok sind und zur Reproduktion der Gemeinschaft dienen. Die Erträge auf den Trockenfeldern sind in viel höherem Maße ungewiss. Sie sind nicht ein „Ort des Wassers“, sondern hängen vom Monsunregen ab, der mal zu stark, mal zu schwach sowie zu früh oder zu spät einsetzt oder aufhört. Prinzipiell ist die Beziehung des Dorfes zur konsanguinalen Erde ebenso reziprok wie zu den Flussgöttern, nur unterliegen die Pflanzen der Trockenfelder den Einflüssen unberechenbarer Mächte (Dämonen, Schadenszauber), die man durch entsprechende Handlungen fernzuhalten versucht. Daher werden bereits für die jungen Pflanzen der Trockenfelder schützende Rituale ausgeführt (wovon das *dalgada* nur eines ist), die für die Nassreisfelder nicht nötig sind.

Der aus der Qualität der Beziehungen resultierende Statusunterschied zwischen Nassreisfeldern und Trockenfeldern, bzw. zwischen Nassreisernte und dem *dalgada*-Ritual, entspricht der Hierarchie zwischen der Hochzeit und dem *sutok sorani*. Die Hochzeit bewirkt die vollständige rituelle Integration der Brautleute in die Gesellschaft (wie die Ernte die



Integration, das Einholen des Getreides ins Dorf herbeiführt) und es sind die kollektiven Beziehungen, das heißt verschiedene agnatische und affinale Gruppen, die die Rituale leiten. Destruktive Kräfte, wie die Dämonen, wirken potentiell in jeder Lebensphase, mit der Hochzeit ist eine Person jedoch bestmöglich in die sozialen Beziehungen eingebettet, deren reziproker Charakter die Existenz relativ sichert. Dagegen ist allen Gadaba (auch aufgrund der hohen Säuglingssterblichkeit) bewusst, wie zerbrechlich das Leben der ersten Wochen ist und, dass die Kinder schnell zum „Fraß“ der Dämonen werden, die das Leben (*jibon*) der Kinder „verschlingen“ (*kai debar*). Die bedeutenden kollektiven Beziehungen treten auffälligerweise in den frühen Lebenszyklusritualen wie dem *sutok sorani* nicht auf, sondern individuelle Heiler übernehmen den größten Teil der Rituale. Man könnte sagen, die Gesellschaft hält sich noch zurück, da die vorschnelle Integration des Prekären das Ganze erschüttern könnte. In den Hochzeitsritualen stehen die Beziehungen zu den Göttern und die kollektiven sozialen Beziehungen im Vordergrund, solche, die reziprok und verantwortlich – also „gut und gleichmäßig“ – sind, was in den kommensalen Handlungen deutlich wird. Man teilt Opferspeise miteinander und füttert das Brautpaar damit. Mit den Mächten des Unheils (*bipod*), deren Beschwichtigung im *sutok sorani* von größter Bedeutung ist, findet dagegen keine Kommensalität statt. Die Dämonen sind einseitige und gewalttätige Konsumenten, sie „verschlingen“ (d.h. zerstören) das Leben der Menschen und der Pflanzen auf den Feldern. Die Menschen geben ihnen Opfertgaben, teilen jedoch nicht die Opferspeise mit ihnen.

### Transformationen zwischen Natur und Gesellschaft

Neben der umfassenden sozialen Klassifikation von Konsanguinen und Affinen, die quer durch die für uns üblichen Grenzen von Umwelt und Gesellschaft verläuft und der durch die Parallelisierung der Rituale artikulierten Wertvorstellungen, bestehen weitere Beziehungen zwischen Umwelt und Gesellschaft. Während man die Beziehung von Nassreisfeld und Hochzeit (Reis ist Braut) in analytischen Begriffen als paradigmatische Beziehung beschreiben kann, verknüpfen die rituellen Prozesse Umwelt und Gesellschaft auch auf syntagmatische Weise miteinander. Rituale des Lebenszyklus und solche des Jahreszyklus werden nicht in eine Beziehung der Ähnlichkeit gesetzt, sondern durch eine Beziehung der Kontiguität gekennzeichnet, sie münden ineinander. Einer dieser Prozesse wurde bereits angesprochen: der Nassreis/die Braut wird bei der Ernte ins Haus geholt und Monate später im „April-Fest“ als Opferspeise verzehrt. Bei der Betrachtung dieser Prozesse fällt der „instrumentelle“ Aspekt der Rituale stärker ins Auge, während die paradigmatischen Assoziationen eher bestimmte Ideen und Werte artikulieren. Die Opferspeise (*tsoru*) der Gadaba hat prinzipiell eine transformierende und generierende Wirkung. Die Tatsache, dass dieser bestimmte Reis eine Braut ist (oder war) ist jedoch von besonderer Bedeutung, obwohl schwer zu sagen ist, welche genaue „Wirkung“ die Konsumtion dieser Speise hat, außer, dass sie die Beziehungen der Hausgemeinschaft regeneriert. Eine andere und inverse Transformation kann hier aufgrund der Komplexität der Rituale nur skizziert werden. Während im ersten Fall Früchte des Feldes in die Mägen der (befruchteten) Menschen aufgenommen werden, so wird in diesem zweiten Fall der Magen der Menschen von der (befruchteten) Erde aufgenommen.

Das Leben eines Gadaba beschreibt eine Reihe von rituellen Transformationen (wie im *sutok sorani* oder der Hochzeit), die durch alimentäre Prozesse – meist das Füttern mit Opferspeise – bewirkt werden. Zunächst akkumuliert eine Person durch das Gefüttert Werden soziale Beziehungen, am Ende seines oder ihres Lebens wird jede Person schließlich selbst zur Speise. In einem aufwendigen Ritual (Pfeffer 1991, 2001), das nur einmal pro Generation innerhalb eines Dorfes gefeiert wird, werden die Toten dieser Gruppe kollektiv an Dörfer desselben Klans (also an „Brüder“) gegeben. Dazu wird der „Totengeist“ in den

Körper eines Wasserbüffels transferiert, der das Dorf lebendig verlässt. Vor dem Dorf nehmen die Büffelnehmer die „lebenden Toten“ freudig entgegen, um sie kurz darauf in ihre Dörfer zu bringen. Einige der Büffel werden zuvor aber vor Ort auf den Trockenfeldern auf eine bestimmte Weise getötet: ihnen werden die Eingeweiden bei lebendigem Leibe herausgerissen und entweder von den Menschen verzehrt oder in der Erde vergraben. Diese Gabe an die (konsanguine) Erdgöttin soll die Felder fruchtbar (Izikowitz 1969: 141; Pfeffer 1991: 82) oder die Männer stark (Pfeffer 2001: 117) machen.<sup>18</sup> Die konsanguinen Felder des Dorfes werden also mit den Eingeweiden und Mägen (eines Teiles) ihrer eigenen Toten „gedüngt“ und die Frucht kehrt später zurück zu den Lebenden.

## Schlussfolgerung

In den Ritualen interagieren die Gadaba mit Aspekten ihrer Umwelt als soziale Partner. Die Natur ist der Gesellschaft nicht als ontologisch grundsätzlich verschiedene Einheit gegenübergestellt, sondern ist vergesellschaftet. Kippenbergs (1987: 29) generelle Aussage ist für diesen spezifischen Fall daher zutreffend: „Die Beziehungen zur Natur sind nicht unabhängig von den Werten, die eine Gemeinschaft beherrschen, sondern von ihnen bestimmt.“ Insofern sind die Gadaba kein „Naturvolk“, sondern die Natur ist Teil ihrer Kultur.

Die Opposition von Konsanguinen (*bai*) und Affinen (*bondu*) findet sich sowohl auf der Ebene der Gesellschaft, als auch in der Umwelt. Die Repräsentationen der lokalen Erdgötter werden als Konsanguine klassifiziert und das Dorf und die Trockenfelder stehen als Eigene den affinalen Nassreisfeldern und Anderen gegenüber, deren Herren – die Flussgötter – bei der Ernte als Brautgeber auftreten. Durch die Rituale wird der Nassreis mit der Braut und werden die Pflanzen der Trockenfelder mit den Kindern des Dorfes gleichgesetzt.

Die Kategorien der Natur (Reisfeld/Flussgötter, Reis) werden durch die Rituale in Opposition zu den Kategorien der Gesellschaft (Brautgeber, Braut) gesetzt, vergleichbar mit der Opposition natürlicher und kultureller Reihen bei Lévi-Strauss (1994: 137). Folgt man seiner Methode, die Ähnlichkeiten nicht in den homologen Elementen zu suchen (Reis ist eine Braut), sondern in den differentiellen Beziehungen innerhalb der Reihen, so tritt der Statusunterschied zwischen Hochzeit und dem *dalgada*-Ritual einerseits und dem Nassreisfeld (dem Nassreis) und den Trockenfeldern (deren Pflanzen) deutlich hervor. In der Hochzeit und bei der Nassreisernte stehen reziproke, vorhersehbare und relativ harmonische Beziehungen im Vordergrund, solche, die die Gadaba als „gut und gleichmäßig“ beschreiben. Die Pflanzen der Trockenfelder, die nicht Teil der Tauschprozesse zwischen Dorf und Flussgöttern sind, sind wie die kleinen Kinder des Dorfes einseitigen, unvorhersehbaren und gefährlichen Beziehungen ausgesetzt.

Allerdings sind die hier behandelten Beziehungen zwischen Natur und Gesellschaft nicht allein auf intellektuelle Operationen und kommunikative Akte zurückzuführen. Die Gadaba sind mit den Wesen der Umwelt ständig in Interaktion und Verhandlungen. Ohne die fortwährenden rituellen Tauschprozesse und die kommensalen Handlungen, die integraler Teil der Landwirtschaft sind, kann es keine erfolgreiche Ernte geben. Die Menschen sind den Wesen der Umwelt verpflichtet, die bei Missachtung der moralischen Ordnung auf die eine oder andere Weise ihr Recht einklagen. Nicht nur die Menschen wirken als Subjekte auf ihre Umwelt ein, sondern sie sind ebenso Objekte der Aktionen der Erde und der Flussgötter, die als Subjekte handeln. Dass die kollektiven Beziehungen zwischen Menschen und Umwelt höher bewertet werden als jede individuelle Beziehung zwischen beispielsweise einem Menschen und den Flussgöttern, zeigt sich in den Sequenzen der Rituale, in denen der *pujari* des Dorfes die Interaktion einleitet und vorwegnimmt.

18 Bei den Kond Orissas, die früher Menschenopfer für die Erdgöttin durchführten, wurde ein Teil des Fleisches in der Erde vergraben (Niggemeyer 1964: 184ff.; Padel 1995: 109ff.). Hier liegt offenbar eine Familienähnlichkeit in den transformativen Prozessen vor.

Ferner stehen sich Natur und Gesellschaft nicht als Blöcke gegenüber, wie dies Lévi-Strauss' Reihen implizieren. Prozesse der Umwelt (Wachstum des Reises) werden bei den Gadaba mit sozialen Prozessen (Heirat) paradigmatisch assoziiert, andererseits fließen sie ineinander, sind syntagmatisch miteinander verbunden oder mit Lévy-Bruhl gesprochen, sie haben „Anteil“ aneinander. Der Prozess der Nassreisernte endet, wenn die „Reisbraut“ als Opferspeise von den Menschen verzehrt wird und umgekehrt endet der Prozess des Lebenszyklus, wenn die Erde Teile der Menschen (bzw. Büffel) verzehrt, um fruchtbar zu sein. Es besteht also durchaus eine „Wesensidentität“ zwischen der Erde des Dorfes und den „Erdleuten“ (*matia*), die jedoch nicht theoretisch und abstrakt formuliert wird, sondern für die Akteure der Rituale durch eine Form des „praktischen Sinnes“ (Bourdieu 1999: 107) erfahrbar wird.

## Literatur

- Bender, Barbara (Hg.)  
1993 *Landscape: Politics and Perspectives*. Providence, Oxford: Berg.
- Berger, Peter  
2001 Feeding the Dead: Rituals of Transformation among the Gadaba of Koraput. *Adivasi* 41: 35–50.  
2002 The Gadaba and the 'non-ST' Desia of Koraput, Orissa. In: Georg Pfeffer und Deepak Kumar Behera (Hg.), *Contemporary Society: Tribal Studies Vol. 5. The Concept of Tribal Society*. New Delhi: Concept Publishing, S. 57–90.  
2004 *Füttern, Speisen und Verschlingen. Ritual und Gesellschaft im Hochland von Orissa, Indien*. Berlin: Unveröffentlichte Dissertationsschrift.  
i. Druck Sacrificial Food, the Person and the Gadaba Ritual System. In: Georg Pfeffer (Hg.), *Periphery and Centre: Groups, Categories, Values*. New Delhi: Manohar.
- Bird-David, Nurit  
1990 The Giving Environment: Another Perspective on the Economic System of Gatherer-Hunters. *Current Anthropology* 31: 189–96.  
1999 "Animism" Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology* 40: 67–79.
- Bourdieu, Pierre  
1999 [1980] *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Durkheim, Émile und Marcel Mauss  
1987 [1903] Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen. In: Émile Durkheim: *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*. Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 169–256.
- Frömming, Urte Undine  
2002 Vulkane und Gesellschaft. Naturaneignung auf Flores (Indonesien). In: Ute Luig und Hans-Dietrich Schultz (Hg.), *Natur in der Moderne. Interdisziplinäre Ansichten*. Berlin: Geographisches Institut der Humboldt-Universität zu Berlin, S. 165–86.
- Gall, Lothar  
1995 Natur und Geschichte. Eine spezifische Antinomie des 20. Jahrhunderts? Heidelberg: Sonderdruck C. F. Müller, S. 1–25.
- Gudeman, Stephen  
1986 *Economics as culture. Models and metaphors of livelihood*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Gustafsson, Uwe  
1989 *An Adiwasi Oriya-Telegu-English Dictionary*. Mysore: Central Institute of Indian Languages.
- Hoeppe, Götz  
2002 *Conversations on the beach: Debating local knowledge and environmental change in a fishing community in Kerala (South India)*. Berlin: Unveröffentlichte Dissertationsschrift.
- Izikowitz, Karl Gustav  
1969 The Gotr Ceremony of the Boro Gadaba. In: Stanley Diamond (Hg.), *Primitive Views of the World*. New York: Columbia University Press, S. 127–50.
- Jena, M. K.; Pathi, P.; Dash, J.; Patnaik, K. K.; Seeland, K.  
2002 *Forest Tribes of Orissa: Lifestyle and social conditions of selected Orissan Tribes*. Vol. I, The Dongaria Kondh. New Delhi: D. K. Printworld.
- Kippenberg, Hans G.  
1987 Einleitung: Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens. In: Hans G. Kippenberg und Brigitte Luchesi (Hg.), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*. Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 9–51.

- Kohl, Karl-Heinz  
1981 *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*. Berlin: Medusa.
- Koyré, Alexandre  
1980 [1957] *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude  
1991 [1962] *Totemism*. London: Merlin Press.  
1994 [1962] *Das wilde Denken*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Lévy-Bruhl, Lucien  
1926 [1922] *Das Denken der Naturvölker*. Wien und Leipzig: Wilhelm Braumüller.
- Luig, Ute  
2002 Einleitung. In: Ute Luig und Hans-Dietrich Schultz (Hg.), *Natur in der Moderne. Interdisziplinäre Ansichten*. Berlin: Geographisches Institut der Humboldt-Universität zu Berlin, S. 1–22.
- Münzel, Mark  
2001 Lucien Lévy-Bruhl. In: Christian F. Feest und Karl-Heinz Kohl (Hg.), *Hauptwerke der Ethnologie*. Stuttgart: Alfred Körner Verlag, S. 250–255.
- Niggemeyer, Hermann  
1964 *Kuttia Kond. Dschungel-Bauern in Orissa*. München: Klaus Renner.
- Padel, Felix  
1995 *The Sacrifice of human being. British Rule and the Konds of Orissa*. New Delhi: Oxford University Press.
- Pfeffer, Georg  
1991 Der Intra-agnatische 'Seelentausch' der Gadaba beim großen Lineageritual. In: Matthias S. Laubscher (Hg.), *Beiträge zur Ethnologie Mittel- und Süd-Indiens*. München: Anacon, S. 59–92.  
1997 The Scheduled Tribes of Middle India as a Unit: Problems of Internal and External Comparison. In: Georg Pfeffer und Deepak Kumar Behera (Hg.), *Contemporary Society. Tribal Studies I: Structure and Process*. New Delhi: Concept Publishing Company, S. 3–27.  
2001 A Ritual of Revival Among the Gadaba of Koraput. In: Kulke, Hermann und Burkhard Schnepel (Hg.), *Jagannath Revisited: Studying Society, Religion and the State in Orissa*. New Delhi. Manohar. S. 99–124.
- Streissler, Anna  
1996 Ökoheilige – Die edlen Wilden des 20. Jahrhunderts. *Cargo* 21: 43–48.
- Valeri, Valerio  
1994 Wild Victims: Hunting as Sacrifice and Sacrifice as Hunting in Huaulu. *History of Religions* 34: 101–31.