

„NO MAN IS AN ISLAND“
Das Dorf Atimelang auf Alor und Cora Du Bois

Christian Maier

ABSTRACT. In the village of Atimelang, on the island of Alor, I encountered a myth about the American anthropologist Cora Du Bois. According to Du Bois the villagers of Atimelang believed that people who had mysteriously disappeared were to come back as ‘good beings’ (*nala kang*). Based on Du Bois’ work the early development of infants in Atimelang is examined. This shows that socialisation in Atimelang aims to prepare individuals for experiences of separation and loss. Moreover, the belief in the return of a person who had disappeared seems to be a consistent result of this socialisation. The fact that Cora Du Bois is being connected to or perceived as a ‘good being’ proves the persistent nature of traditional religious beliefs as well as their ability to integrate external influences. Ultimately, the myth of Cora Du Bois shows how the personality of an anthropologist can affect the people where he or she is conducting research.

I.

In unbestimmter Tiefe vorüberhuschende schwarzgrüne Schatten zeigten an, daß die Wolkenhülle, die uns minutenlang umfassen hatte, aufbrach und daß sich das Flugzeug mit seinem knappen Dutzend Passagiere bereits über der Insel befand. Alor, das Ziel der Reise, ist eine der Kleinen Sunda-Inseln, östlich von Flores und nördlich von Timor gelegen, auf der Ost-West-Achse gut siebzig Kilometer lang und vielleicht fünfunddreißig breit, mit einer Gesamtfläche von circa 2800 Quadratkilometern, auf denen etwas mehr als 150000 Menschen leben. Seit wenigen Jahren erst gab es die Möglichkeit, von Kupang auf Timor startend, Alor mit einer kleinen zweimotorigen Maschine anzufliegen. Bis dahin war man auf die Fähre von Flores angewiesen – eine an der Inselkette mit atemberaubenden Landschaften entlang führende und beschwerliche Anreise.

Zahllose, mit dichtem Buschbewuchs sattgrün überzogene Hügel fielen von ihren sanft geschwungenen Kämmen schroff ab und schoben einander tiefgefurchte Täler zu. Gelegentlich war von der Luft aus eine Hütte zu erkennen, selten eine Ansammlung von drei Hütten, kaum einmal etwas mehr. Ab und an schimmerte tief unten in einem Talgrund ein sich in seinem während der Trockenzeit viel zu breiten Bett müde schlängelnder Bach silbern auf. Wege oder gar Straßen, welche die unzähligen Täler verbunden hätten, waren nicht auszumachen. Die vielen Gruppen mit ihren mehreren Dutzend Sprachen und noch mehr Dialekten hatten noch immer nur begrenzten Kontakt untereinander. Noch immer war das Innere der Insel wenig zugänglich, während die größeren Siedlungen und die einzige Stadt, Kalabahi, mit den auf wenigen Kilometern geteerten Straßen am schmalen Küstensaum von Alor lagen. Dort war die Bevölke-

rung vorwiegend muslimisch, im Unterschied zum abgeschiedenen Innern der Inseln, wo die Einheimischen als Christen galten. An der Küste, gegen die von weit draußen in langen Reihen weiß aufschäumende Wellen anrollten, gingen die grün bebuschten Berghänge in steil abfallende Klippen über, die den besiedelbaren Gebieten nur wenig Raum ließen. Deshalb war die recht kurze Landebahn ins Meer bis nahe an die Riffrante gezogen worden, was den Anflug der von unregelmäßig einfallenden Nordwestböen geschüttelten Maschine zu einem spannenden Erlebnis werden ließ.

Als ich nach der Landung aus dem Schuppen trat, in dem man mir meinen Rucksack übergeben hatte, sah ich mehrere Einheimische, die anscheinend aus reiner Neugier zur Piste gekommen waren und die, als sie den Fremden sahen, auf mich zukamen. Sie machten aber nicht, wie ich erwartet hatte, Anstalten, mir ihre Dienste als Führer oder für Transport und Unterkunft anzubieten, sondern sie umfaßten still lächelnd meine rechte Hand, einer nach dem anderen, dabei leise etwas murmelnd und den Kopf wie zum Gebet neigend. Daraufhin zogen sie sich zurück, ohne mich angesprochen zu haben, aber immer noch lächelnd.

II.

Cora Du Bois war auf dem Seeweg angereist, als sie 1938 eine Feldforschung begann, deren Ergebnisse weit über die Ethnologie hinaus bekannt wurden. Ort der Feldforschung war Atimelang, das auf geradem Wege, „as a crow flies“ (Du Bois 1960:17), nur etwa fünfeinhalb Meilen vom Hafen von Kalabahi entfernt und damit am äußeren Rand der zentralen Hügellandschaft von Alor liegt. Auch heute erreicht man das etwa achthundert Meter hoch gelegene Dorf erst nach drei bis fünf Stunden. Der steile Anstieg auf dem in die Erde gestampften Weg, den die tropischen Regengüsse ausgewaschen haben und der dadurch in den engen Serpentinien nur allzu oft abbricht, läßt selbst einen Allradjeep kaum schneller als einen einheimischen Fußgänger werden. Angesichts der Vielzahl der Völker und Sprachen mag man fragen, ob der Titel von Du Bois' Buch „The people of Alor“ (1960) wirklich passend ist. Nach meinem Besuch dort habe ich jedenfalls keinen Zweifel daran, daß die Bewohner von Atimelang eine innige Bindung an Du Bois entwickelt haben, die bis zum heutigen Tage andauert.

Als nach mehreren Stunden strapaziöser Anfahrt der Fahrer den Jeep am Rande des großen Tanzplatzes zum Halten brachte, wurden wir sofort von einer Gruppe von Dorfbewohnern umringt. Alle Aufmerksamkeit galt dem weißen Besucher, der, kaum hatte er einen Fuß auf den Boden gesetzt, zu einer Stelle mit von dürrer Gras überwucherten Steinen gezogen wurde. Erst auf den zweiten Blick erkannte ich, daß es sich um die Überreste eines kleinen Hauses handelte, die gerade noch einen gemauerten Grundriß erahnen ließen. Hier habe einst das Haus eines Missionars gestanden, übersetzte der in Kalabahi angeheuerte und von einer anderen Gruppe aus Alor stammende Dolmetscher Robert das Stimmengewirr. War es nur meiner Einbildung zuzu-

schreiben, daß ich ein vielfach wiederholtes „dübwa“ herauszuhören glaubte? „Cora Du Bois?“, entschloß ich mich zu fragen – ein schwacher Versuch nur, der ein vielstimmiges Echo der Begeisterung erntete. Kein Zweifel war möglich: Die Bewohner von Atimelang hatten mich als erstes zu dem vor Jahrzehnten niedergebrannten Haus von Cora Du Bois geführt, und sie zeigten mir nun an den Mauerresten, wo einstmals die Wohnräume gewesen waren, wo die Küche gestanden hatte, die Feuerstelle und die Toilette, von der man noch den Abfluß in die Sickergrube sah. So war es möglich, den Grundriß des Hauses auszumachen – die erste Spur der amerikanischen Anthropologin in Atimelang. Dieser Grundriß war auch das erste Persönliche, über das Du Bois bereits auf den ersten Seiten von „The people of Alor“ geschrieben hatte (1960:x).

Der Feldforschungsaufenthalt von Du Bois auf Alor dauerte an die zwei Jahre. Die junge Ethnologin war nach ihrer vorangegangenen Arbeit im Feld bei nordamerikanischen Indianern (Du Bois 2007) davon überzeugt, daß die Untersuchung sozialer Prozesse ohne eine wissenschaftlich orientierte Psychologie nur in Sackgassen enden könne (1960:viii). Man erfährt im Vorwort ihres Buches, daß Du Bois 1936 in Seminaren der New Yorker Psychoanalytischen Vereinigung mit Abraham Kardiner zusammengearbeitet hatte, um anhand der Literatur den Einfluß gesellschaftlicher Faktoren auf die Formung des Individuums zu ergründen: lange Diskussionen, die letztlich im Spekulativen stecken blieben und die damit in eine neue Sackgasse führten, aus der allein Feldforschung herauszuführen versprach: „We had talked ourselves out, and only field work could test the procedure“ (1960:viii). Während Du Bois 1938 ihre Feldforschung in Atimelang begann, arbeitete Kardiner weiter an der erwähnten Fragestellung – eine letztlich rein theoretische Forschung mit den Mitteln der Psychoanalyse, die zu dem damals einflußreichen Werk „The individual and his society“ (Kardiner 1939) führte.

„The people of Alor“, 1944 publiziert, erntete begeisterte Zustimmung, stieß aber auch auf vernichtende Kritik. In der Auflage von 1960 blickt Du Bois auf ihre Arbeit im Feld zurück, und sie überlegt in einem mit „Two decades later“ überschriebenen Abschnitt, was sie anders machen würde, würde sie ihre Feldforschung mit ihrer inzwischen erworbenen Erfahrung von neuem beginnen: „If I were doing Alor again, I would attempt to achieve far greater methodological elegance and technical precision“ (1960:xxiv) – eine Antwort, so überzeugend, daß ihr wohl jeder Feldforscher zustimmen kann, zugleich aber so allgemein, daß man zwischen den Zeilen lesen muß, um zu spüren, daß Du Bois im Rückblick mit dem Ansatz der von Kardiner vorgegebenen Psychoanalyse nicht mehr wirklich glücklich war.

In der Tat ist das psychologisch-psychoanalytische Interesse der Ethnologin dort eine der Stärken ihres Buches, wo ihr Wissen um interaktionelle Vorgänge die Wahrnehmung für die Phänomene schärft, die die Entwicklung des Kindes betreffen. Anders verhält es sich mit den in psychoanalytische Klischees auslaufenden Interpretationen, welche, gerade wenn sie der erfahrene Psychoanalytiker Kardiner beiträgt, auch dem heute wissenschaftlich tätigen Psychoanalytiker nur allzu oft nicht einleuchten. Zudem erscheint dieses psychoanalytische Verstehen als eurozentristisch, wird doch die fikti-

ve Konstruktion eines reifen Individuums der bürgerlichen Gesellschaft zwischen den Weltkriegen als Referenzgröße für die Bewohner von Atimelang angerufen. Zwangsläufig kommen sie bei solchen Vergleichen nicht gut weg. Dies zeigt sich in Kommentaren, die bisweilen die Form von Abwertungen mit implizit moralisierenden Beurteilungen annehmen. So werden die Atimelanger aus der Perspektive von Kardiners Forschungsansatz zu typischen Vertretern einer primitiven Gesellschaftsorganisation. Gleichwohl bleibt das Wohlwollen von Du Bois für die Menschen von Atimelang stets spürbar. Wäre dieses Wohlwollen nicht gewesen, so hätten die Dorfbewohner wohl kaum über Jahrzehnte hinweg eine so positive Erinnerung an die fremde Ethnologin bewahrt.

III.

Die Forschungsergebnisse von Du Bois sind für den heutigen Leser dort am ergiebigsten, wo ihre Beobachtungen von psychoanalytischem Interesse geleitet werden und wo sie sehr anschauliche Beschreibungen liefert, ohne die von ihr beobachteten Phänomene vorschnell psychoanalytischen Klischees zuzuordnen. So schildert sie detailliert die frühe Entwicklung des Kindes im Dorf und spürt feinfühlig dem kindlichen Leid nach, dessen hauptsächliche Quellen sie in Hunger und Verlassenheit erkennt. Dieses Leid beginnt früh. Zwei Wochen nach der Geburt nimmt die Mutter wieder ihre Feldarbeit auf, und sie überläßt den Säugling tagsüber der Obhut eines Verwandten, eines Geschwisters, des Vaters oder der Großmutter. Diese kulturell vorgegebene Regel erklärt, warum man bereits eine Woche nach der Geburt vorgekaute Röstbananen und Gemüsebrei zufüttert. Abgestillt wird das Kind aber erst, wenn es laufen kann. So bleibt seine Ernährung hauptsächlich an die Mutter gebunden, was zur Folge hat, daß das Kind, hat die Mutter die Hütte am frühen Morgen verlassen, tagsüber immer wieder einmal hungrig bleibt, zumal die Babysitter der Versorgung des Kindes nicht konsequent ihre Aufmerksamkeit schenken. Du Bois erkennt in dem Verweis auf die mütterliche Feldarbeit, mit dem man diese traditionelle Regel begründet, einen Versuch, die Vernunft zu beruhigen, und sie führt andere Kulturen an, bei denen es üblich sei, daß die Mutter das Kleinkind während der Feldarbeit mit sich trägt (1960:34).

Zwar wird das Baby in Atimelang von der Mutter zurückgelassen, es bleibt jedoch nie alleine, denn man achtet sehr darauf, es sofort zu beruhigen, weil die Dorfbewohner der Überzeugung sind, es würde erkranken, ließe man es schreien. Man gibt dem Säugling nur sporadisch Nahrung, bis die Mutter von der Feldarbeit heimkehrt, um es zu stillen. Hunger und die Gewöhnung daran, dann auch das Gefühl, vergessen oder gar verlassen zu werden, bestimmen so die frühen Lebenserfahrungen des Säuglings. Diese Erfahrungen bleiben für das ganze Leben miteinander verbunden, weil das Verlassenwerden den Hunger bedingt. Dadurch schließt sich der im Verlaufe des Tages immer mächtiger werdende Hunger zwangsläufig den durch das Verlassenwerden hervorgegerufenen Gefühlen des Kleinkindes an und übertönt sie schließlich. Später, wenn das

Kind das Laufen erlernt hat, nimmt die Dauer des Wartens im Hunger noch zu, weil die Betreuung durch die Verwandten wegfällt, so daß im Spiel der Kinder die phantasierte Nahrungsaufnahme eine hervorragende Rolle einnimmt. Über die Mangelerfahrung gewinnt das Hungergefühl eine immense seelische Bedeutung für die Entwicklung des Individuums: Hunger und Nahrung finden zeitlebens eine vorrangige Beachtung, gerade auch im Erleben menschlicher Beziehungen. So wird nachvollziehbar, warum praktische Belange, insbesondere um das Versorgtwerden mit Nahrung, einen so hohen Stellenwert besitzen. Diese Gegebenheiten erklären, wieso Gefühle wie Hilflosigkeit, Ohnmacht, Angst, Trauer und Wut durch Hungergefühle vertreten und über das Essen gleichsam erledigt werden können. Überhaupt sind die genannten Gefühle wechselseitigen Verschiebungen unterworfen – ein Sachverhalt, für den sich, liest man die Beschreibungen von Bois genau, mehrere Beispiele finden lassen. Du Bois macht selbst auf die häufig vorkommende Verschiebung von Angst in Ärger aufmerksam, typischerweise in Situationen, wenn Eltern um die Gesundheit ihrer Kinder fürchten (1960:68). Die Differenzierung von Gefühlen wie Angst, Ohnmacht und Ärger ist aufgrund dieser kindlichen Erfahrungen wenig ausgeprägt, das heißt, sie bleiben eng aneinander und an das Empfinden von Hunger gelehnt. Mit fortschreitender kindlicher Entwicklung wird zwar eine feinere Differenzierung der Gefühle erreicht, so daß diese weniger ungebremst oder ungerichtet zum Ausdruck gelangen, aber sie bleiben doch weiterhin der wechselseitigen Vertretung leicht zugänglich. All die genannten Empfindungen – der Hunger wie Gefühlserlebnisse von Ohnmacht, Angst, Ärger und Wut – sind bei dieser Sozialisation geeignet, traurige Gefühle zu überdecken und zu vertreten. Trauer, diese emotionale Reaktion auf Enttäuschungen, auf Verzichtemüssen oder Verlust, muß als Gefühlserlebnis von Menschen zurückgewiesen werden, die in ihrer Kindheit übermäßige Enttäuschungen erlitten haben, weil sie in ihrem Selbst nicht die Möglichkeit entwickeln konnten, diese übermächtigen Affekterfahrungen zu bewältigen.

So erklärt es sich, daß Fantan, Du Bois' Übersetzer, als er vom Tode seines Kindes erfährt, von Trauer niedergedrückt und von Schluchzen geschüttelt wird, um dann, damit das als unmännlich geltende Wehklagen hinter sich lassend, über seinen Schwager in Zorn zu geraten, weil der eines von Fantans Schweinen für die rituell vorgesehene Schlachtung verwendet hatte, was sich Fantan offensichtlich ersparen wollte. Du Bois bemerkt dazu: „Characteristically enough, however, Fantan was able to transform his grief into anger almost immediately“ (1960:33).

Donald Winnicott (1971), der große Psychologe der frühen Kindheit, schreibt, daß wir uns die früh im Leben des Säuglings auftretenden Trennungen von der Mutter – und dauert sie auch nur für Stunden – als einen Verlust vorzustellen hätten, der im Innenleben eines Kindes mit dem Tode der Mutter gleichzusetzen sei. Weil das Kind noch nicht über einen seelischen Apparat verfüge, der über seelische Repräsentanzen die Fähigkeit zum Wiederfinden der Mutter garantiere, müsse es dem Kind nach der Wiedervereinigung mit der Mutter jedes Mal aufs Neue gelingen, die Mutter in sich wiederzubeleben, um sich als aufgehoben erleben zu können. Die seelische Not, in die

ein Säugling in solchen Trennungssituationen gerät, wird von Winnicott als „unthinkable anxiety“ beschrieben, als ein psychisch noch nicht repräsentierter Inhalt, der deshalb noch der körperlichen Abfuhr bedarf (1989) – ein hochbedrohliches Erleben, das Wilfred Bion mit der Beschreibung „nameless dread“ zu fassen versucht (1962:96) und das James Grotstein zu der Metapher einer „black hole-experience“ führt (1990:260). Beim Erwachsenen kommt traumatische Angst – eine Form der Panik in Verbindung mit Vernichtungsängsten – dem Erleben des von der Mutter verlassenen Säuglings vermutlich am nächsten.

Einen späten Wiederhall der Trennungserfahrungen des Säuglings in Atimelang stellten, so legt Du Bois' Forschungsbericht nahe, die Reaktionen der Erwachsenen auf körperliche Erkrankungen jeder Art dar. Dann konnte es nämlich geschehen, daß der Einzelne selbst bei einer harmlosen körperlichen Störung jede Hoffnung auf Wiedergenesung aufgab und daß in ihm jede Vorstellung von Zukunft erstarb. Auch die Angehörigen seines Clans gerieten in tiefe Hoffnungslosigkeit und stellten sich auf den Verlust des Verwandten ein. Allein während des Aufenthalts von Du Bois kam es sogar zweimal vor, daß Beerdigungen angesetzt und begonnen wurden, obwohl der Betreffende noch gar nicht gestorben war (1960:153). Nahm dann der Verlauf der Erkrankung ein erträgliches oder gar gutes Ende, wurde jede Erinnerung sowohl an das angstvolle Erleben wie auch an den gutartigen Ausgang aus dem Gedächtnis getilgt.

So zielt die Sozialisation in Atimelang darauf ab, daß ein Individuum vom ersten Tag an auf das Erleben von Verlust vorbereitet wird. Tritt ein solcher Verlust dann tatsächlich ein, betrachtet man ihn wie etwas Selbstverständliches und Unabänderliches, um das darum auch nicht viel Aufhebens zu machen sei. Wie im absoluten Widerspruch dazu nehmen es die Bewohner von Atimelang als selbstverständlich hin, daß „das Gute“, in welcher Gestalt auch immer, zurückkommen werde, vielleicht sogar erst dann, wenn der Einzelne oder die gesamte Gruppe jede Hoffnung darauf schon aufgegeben habe. Während die Hoffnung bei einem drohenden Verlust oder bei Krankheit vorschnell verloren geht, taucht sie in Atimelang dann wieder auf, wenn keine realistische Aussicht mehr besteht, einen Verlust ungeschehen machen zu können. Dabei sind vor allem verschwundene Menschen dafür prädestiniert, in den Vorstellungen der Atimelanger irgendwann einmal als „good beings“ (*nala kang*) zurückzukehren (1960:166).

Betrachtet man die Entwicklung menschlicher Kulturen mit einer evolutionistischen und eurozentrischen Perspektive, so kann den Bewohnern von Atimelang nur ein schlechtes Zeugnis ausgestellt werden. Mit den entsprechenden Grundannahmen eröffnet Kardiner seine Sicht auf die Forschungen von Du Bois (Du Bois 1960:6) und so gelangen auch seine Zusammenfassungen mit einem kaum verhohlenen psychoanalytischen Kopfschütteln nicht weiter, als bis zu der Feststellung einer dysfunktionalen Sozialisation, die eben deshalb als primitiv einzuschätzen sei (1960:184–185, 189–190) – gemessen an den Kategorien einer Psychologie, die sich in den ersten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts am gebildeten Bürgertum Wiens bewährt hatte. Du Bois ist sich dieser Schwäche ihrer Untersuchung im Rückblick bewußt, wenn sie im Vorwort

zur Neuauflage mit spürbarem Bedauern schreibt, daß man auch in der Wissenschaft jetzt erst beginne, den Ethnozentrismus zu überwinden (1960:xxvii).

Auch wenn Du Bois von der Sinnhaftigkeit der Sozialisation auf Alor ausging, entwickelte sie doch kein wissenschaftliches Modell, um deren sinngebende Funktion für die damalige Gegenwart und für die damals noch überschaubare Vergangenheit zu erfassen. Unter dem Einfluß einer Kritik, die ihr vorwarf, sie hätte ein psychologisches Modell entworfen, das die psychische Entwicklung an die Umwelt und sogar an die ökonomischen Bedingungen knüpfte, scheute sie sich wohl, das Ausmaß der Anpassung an die Umwelt noch konsequenter als den entscheidenden Faktor für die kulturprägte Ausrichtung der Persönlichkeitsentwicklung heranzuziehen. Die erwähnte Kritik, gegen die sich die Ethnologin noch im Vorwort zur zweiten Auflage ihres Buches verteidigen zu müssen glaubte, kam namentlich von Géza Róheim (1945), der als den wesentlichen Faktor in der Persönlichkeitsentwicklung die Kastrationsangst ausmachte – ein Verstehensansatz, der heutzutage, zumal aufgrund der Ergebnisse der Säuglingsforschung der letzten Jahrzehnte, in einer psychoanalytischen Diskussion nicht mehr bestehen könnte.

Du Bois beschreibt ihre Gastgeber als Menschen mit einem kleinwüchsigen Erscheinungsbild – eine Schilderung, die ich noch für das Jahr 2005 bestätigen kann, denn ich erinnere mich sehr gut an meine Überraschung, als ich, der ich diese Schilderung überlesen oder vergessen und der ich nur die Nahaufnahmen aus ihrer Monographie vor Augen hatte, aus dem Jeep stieg und mich von einer Schar ganz kleiner Leute umringt fand, von Menschen, unter denen ich (mit etwas mehr als 180 cm) wie ein Mann von schier riesenhafter Größe wirkte.¹ Wenngleich die Körpergröße der Eltern einen entscheidenden Faktor für das Wachstum darstellt, so ist auch heute noch weltweit Mangelernährung, insbesondere eine proteinarme Diät in der frühen Kindheit, die häufigste Ursache für Kleinwüchsigkeit.² Die Kultivierung des an steilen Abhängen gelegenen Bodens ist mühevoll und wenig ergiebig. Als Du Bois in Atimelang forschte, betrug die Sterblichkeitsrate vor Erreichen des Erwachsenenalters 48 Prozent (1960:18). Zu diesem Zeitpunkt hatten sich die gesundheitlichen Bedingungen schon erheblich verbessert: Es traten keine Pockenepidemien mehr auf und nach der Inbesitznahme der Insel durch die Holländer im Jahre 1908 gab es auch eine bescheidene medizinische Versorgung. Die Sterblichkeitsrate war nicht nur für Kinder und Jugendliche, sondern sicherlich auch für Mütter im Kindbett extrem hoch – wie überall, wo es keine ausgebildeten Hebammen gibt. Generell blieb die Lebenserwartung selbst nach dem Erreichen des Erwachsenenalters gering, berücksichtigt man die praktisch generelle Durchseuchung der Bevölkerung mit Malaria, die neben Dysenterie und Atemwegserkrankungen zu

¹ Mein bereits erwähnter Besuch in Atimelang fand am 29. Juli 2005 statt.

² Die verbesserten Ernährungsbedingungen in den Industrieländern waren ausschlaggebend für die signifikante Zunahme der Körpergröße der Bevölkerung in den zurückliegenden 150 Jahren.

den häufigsten Krankheiten in Atimelang zählte.³ Auch wenn sich infolge wiederholter Infektionen mit verschiedenen Plasmodienstämmen so etwas wie eine Semiimmunität ausbildet und wenn die Malaria deshalb nicht so häufig unmittelbar tödlich verläuft, bedingt sie ebenso wie die damals gleichfalls endemische Framboisie zumindest eine allgemeine Schwächung der körperlichen Widerstandskraft gegenüber anderen Erkrankungen. Versucht man, sich die Erfahrungen dieser kleinen Dorfgemeinschaft mit tödlich verlaufenden Erkrankungen vorzustellen, dann dürfen auch die zum Zeitpunkt der Forschungen von Du Bois noch gar nicht so lange zurückliegenden, verheerenden Pockenepidemien nicht vergessen werden. Aufgrund der erhöhten Wahrscheinlichkeit für den Einzelnen, durch Erkrankungen oder andere, noch zu erwähnende Ursachen vorzeitig zu versterben, gehörte der Tod in Atimelang in einer weitaus unmittelbarerem Weise zum Alltag, als man es sich in westlichen Gesellschaften heutzutage vorstellen kann.

Du Bois und Kardiner stellten zwar fest, daß viele Menschen in Atimelang vorzeitig verstarben, jedoch wurde diese Erfahrungstatsache bei der Auswertung der Forschungsergebnisse nicht in die psychoanalytischen Überlegungen mit einbezogen. So gilt auch hier eine Feststellung von Renato Rosaldo, nach der „die Forscher in den meisten anthropologischen Studien über den Tod ganz einfach die Emotionen [eliminieren]“ (Rosaldo 1993:392). Stellt man die psychologischen Konsequenzen der hohen Sterblichkeit hingegen in Rechnung, erhält die Sozialisation von Atimelang, die den Einzelnen ab der Frühzeit des kindlichen Lebens mit kaum erträglichen Verlusterlebnissen konfrontiert, einen Sinn, weil sie sich als vorausschauend erweist, indem sie den Einzelnen wie die gesamte Gruppe geradezu konsequent darauf vorbereitet, daß jeden Augenblick jemand aus dem Leben ge- und somit der Gemeinschaft entrissen werden kann. Der Anpassungsvorteil dieses Sozialisationsergebnisses liegt in der den Atimelangern leicht zugänglichen wechselseitigen Verschiebbarkeit aller Gefühle. Sie sind sämtlich besonders geeignet, an die Stelle von Trauer zu treten, wobei im speziellen Falle eines Verlusterlebnisses hinzukommt, daß die dadurch erweckten Gefühle auch rasch in den Hintergrund treten können, um, falls es die äußeren Umstände erfordern, praktisch notwendigem Handeln Platz zu machen (Du Bois 1960:160). Hier zeigt sich eine große Fähigkeit des in Atimelang aufgewachsenen Individuums wie der gesamten Gruppe, die auf den aus einer westlichen Kultur kommenden Besucher, wertet er seine Beobachtungen vor dem Hintergrund seiner eigenen sozialen Erfahrungen, den Eindruck mangelnder seelischer Tiefe machen kann, weil ihm der Übergang von Trauer zum Alltag als allzu fließend erscheinen mag. Die Sozialisation mit der Verknüpfung des Erlebens von Verlassenwerden und Hunger für den Säugling schafft in ihrem Ergebnis nicht nur eine Vorbereitung auf die gar nicht so seltenen Phasen der Nahrungsknappheit auf einer Insel, die immer wieder von schweren Erdbeben heimgesucht wird,

³ Du Bois (1960:18). Wäre die durchschnittliche Lebenserwartung bekannt, so müßte man sicher feststellen, daß sie im Vergleich mit westlichen Ländern auch heute noch unverhältnismäßig niedrig ist.

sie gibt dem Hunger auch die wichtige Funktion, als Vertreter der zwingenden Interessen des Alltags aufzutreten.

Wie die bei jedem Verlust angestimmte ritualisierte Klageformel „mother, mother, alack, alas“ (Du Bois 1960:46) erkennen läßt, werden Gefühlserlebnisse von Trauer, Hilflosigkeit und Angst an den psychologischen Vorläufer jeden Verlusts gebunden: das tägliche Verlassenwerden des Säuglings durch die Mutter. Deshalb steht das Erleben von Hunger, der, wenn er nur stark genug ist, das Erleben des Säuglings vollkommen bestimmt (und das übrige Gefühlsleben in den Hintergrund drängt), später auch psychisch in besonderer Weise für den Drang ein, leben zu wollen. Der psychologischen Wissenschaft unserer Zeit ist es bislang nicht annähernd gelungen, einen Erkenntnisstand zu erreichen, der es Säuglingsforschern, Kinderpsychologen oder Psychoanalytikern gestatten würde, hinsichtlich der Anpassung an die soziale Umwelt – und sei es auch nur für die eigene Kultur – modellhaft ähnlich weitschauend und effizient Erziehungsmethoden zu entwickeln, wie es diese kleine Gemeinschaft auf Alor über Generationen hinweg vermocht hat.

Es läßt sich keine Sozialisation, keine seelische Entwicklung mit einem Ergebnis denken, das sich, wenn die gewünschten Eigenschaften nur stark genug ausgeprägt sind, für jede Situation als ausschließlich vorteilhaft erweist, denn jede Eigenschaft hat bei bestimmten äußeren oder inneren Anforderungen auch ihre Nachteile. Einerseits wird in Atimelang jeder Einzelne davor geschützt, in lang andauernde, tiefe, vielleicht vorübergehend sogar lähmende traurige Gefühle zu fallen. Das hat jedoch andererseits die Konsequenz, daß das Verlorene nie endgültig aufgegeben werden kann, weil es zu keinem fortschreitenden Trauerprozeß kommt, der den Trauernden befähigt, das verlorene Objekt, den geliebten Menschen, endgültig loszulassen, um ihn dann der Erinnerung zu übergeben und als einen Teil des eigenen Lebens zu bewahren. Dieses fast vollständige seelische Aufgeben eines verlorenen Menschen ist den Bewohnern von Atimelang nicht möglich, und deshalb gibt es die Zukunftserwartungen, nach denen der Verlorene irgendwann einmal wiederkehrt. Das hat weitreichende Auswirkungen und ist letztlich auch verantwortlich für den Glauben an „good beings“, die irgendwann in menschlicher Gestalt vom Himmel oder vom Meer her zurückkommen. Ihre Ankunft wurde mit unendlicher Sehnsucht erwartet, bisweilen noch angeheizt von Prophezeiungen, die eine große Macht über das Denken der Dorfbewohner gewinnen konnten. Vor allem Menschen, die auf geheimnisvolle Weise verschwanden, oder Kinder, die verloren gingen, sind besonders geeignet, im Glauben der Menschen zu solchen „good beings“ zu werden.

Darüber hinaus bedürfen auch die Anfälle von Trotz und Wut der kleinen Kinder von Atimelang besonderer Erwähnung – Anfälle, die von Du Bois, wegen ihrer generellen Häufigkeit sowie wegen ihrer Intensität und Dauer als eine ihrer ersten eindrucklichen Beobachtungen erinnert wurden und die die Ethnologin so beeindruckten, daß sie ihnen ein eigenes Kapitel widmet und sie als „one of the outstanding and striking forms of emotional expression in the early childhood of the Atimelanger“ bezeichnet

(1960:51). Diese täglich beobachteten Tobsuchtsanfälle traten bevorzugt dann auf, wenn die Mutter das Kind für ihre Feldarbeit verließ, und sie weiteten sich, wenn das Kind größer wurde, zunehmend auf alle Situationen aus, die für das Kind Enttäuschungen mit sich brachten. In solchen Ausbrüchen des Zorns warf sich das Kind, kaum daß es gehen konnte, schreiend auf den Boden und war dann, oft für beträchtliche Zeit und ohne, daß es hätte beruhigt werden können, nicht fähig, irgendwie zielgerichtet zu handeln. Dieses Verhalten, das eindrücklich die Verschränkung von Angst, Hilflosigkeit und Wut beim Verlassenwerden durch die Mutter aufscheinen läßt, wiesen alle Kinder auf, und es verlor sich, wenn die Kinder ein Alter von fünf bis sechs Jahren erreicht hatten. Obgleich Du Bois beschreibt, wie die Wutanfälle mit dem Fortgehen der Mutter zusammenhängen, sieht sie – ganz Angehörige eines aus Europa stammenden Bildungsbürgertums – deren Ursache in der schwankenden Haltung der Eltern, die nicht in der Lage seien, dem Kind durch konsequente Bestrafung oder Belohnung ein klares Bild der eigenen Erziehungsvorstellungen zu vermitteln. Zwar ist es vorstellbar, daß sich die kindlichen Wutanfälle, wie es Du Bois vorschwebte, durch die Unterwerfung des Kindes unter die strafende Autorität der Erwachsenen unterdrücken ließen, das Ergebnis wäre jedoch eine Charakterhaltung, wie sie zur damaligen Zeit in Mitteleuropa, von wo Du Bois' Eltern stammten, nur allzu häufig war. Bei einer entsprechenden, oberflächlich einsichtsfähigen Persönlichkeit wären Trotz, Wut und Hilflosigkeit lediglich von einer übermäßigen Gefügigkeit verdeckt. Eine solche europäisierte Erziehung, mit einer konsistenteren Disziplin, die Du Bois offenbar als wünschenswert ansah (1960:54) und die eine Verinnerlichung der strafenden Eltern zur Folge hätte, würde jedoch nie eine frühe Rebellion in dem Maße zulassen, wie sie den Kindern in Atimelang möglich ist, wenn sie später auch motorisch selbständig geworden sind. Du Bois berichtet von einem kleinen Jungen, der jeden Morgen seiner Mutter hinterherlief, sich in seinen Trotzanfällen, die, wie Du Bois genau beobachtete, bis zu zwanzig Minuten dauerten, verzweifelt auf den Boden warf, der sich hin und her drehte und der mit der Stirn immer wieder auf die Erde schlug (1960:51). Hier und in ähnlichen Situationen wurde die Aggression im Kind gehalten, denn nie kam es zu einer gegen die Mutter oder jemand anderen gerichteten aggressiven Regung.

Weil es infolge des relativen Nicht-Einschreitens der Erziehungspersonen in Atimelang – anders als beim damaligen europäischen Kind – nicht zu einer (über den Mechanismus der „Identifikation mit dem Aggressor“ laufenden) weitreichenderen Verinnerlichung der äußeren Autorität kommt, wird eine Form der Gewissensbildung gefördert, die Paul Parin als „Clangewissen“ beschreibt (1983a). Dieses Gewissen ist weniger selbständig und bleibt zeitlebens in einem weit höheren Maße von der Zustimmung und den Forderungen der sozialen Umwelt – zum Beispiel des Clans oder der Dorfgemeinschaft – abhängig. Weil so die Gewissensinstanz in einem viel höheren Maße an die Gruppe gebunden bleibt, kommt es noch zu einem weiteren wichtigen Effekt, der die in jeder Gesellschaft am meisten gefürchteten Aggressionen betrifft: Aggressives, insbesondere gewalttätiges Verhalten zwischen Männern bleibt nicht al-

lein der verinnerlichten Moral des Individuums überantwortet, sondern es greift eine kollektive moralische Kontrolle. In einer Gesellschaft mit weitergehender Verselbständigung der individuellen Gewissensinstanz („Über-Ich“) wird zur kollektiven Beherrschung aggressiver Auseinandersetzungen das Strafrecht benötigt. In Atimelang setzte eine solche kollektive Kontrolle vor allem physischer Gewalt insbesondere unter Jungen schon früh ein. „On the whole“, so Du Bois, „I had the impression that there were far fewer physical combats among the play groups of Atimelang than among comparable groups in our schoolyards“ (1960:73).

Auch Kardiner sieht einen Zusammenhang zwischen dem Fehlen von offen aggressivem Verhalten und den Anfällen von Trotz und Wut in der frühen Kindheit. Allerdings erhält die Unterdrückung von offener Aggression bei Kardiner eine ausgesprochen negative Bewertung, so als ob körperliche Gewalt ein Zeichen höherer Kultur sei, was ihn zu folgender Aussage verleitet: „The fear of exercising overt aggression in the form of striking, killing, or even using magic is likewise traceable to the faulty ego development in childhood“ (Du Bois 1960:189). Für Kardiner ist diese Kontrolle der Aggression in der dörflichen Gesellschaft „purely due purely to an ego defect; they do not know how to organize their aggression“ (1960:189). – In dieser psychologischen Analyse wird vergessen, daß die Atimelanger bei Bedarf durchaus fähig waren, ihre Aggressionen im Dienste der Gruppe zu organisieren, handelte es sich bei ihnen doch um Kopfjäger, die sich immer wieder einmal in Blutzoll fordernden Scharmützeln mit anderen Gruppen befanden, die ebenfalls Kopfjagd betrieben. Zwar war die Kopfjagd als ein System der begrenzenden kriegerischen Auseinandersetzung, bei der man die Köpfe verrechnen beziehungsweise ökonomisch ausgleichen konnte, auf Alor im Jahre 1918 von der holländischen Kolonialmacht verboten worden, dennoch bildete sie immer noch ein Thema in den Gesprächen der Einheimischen mit Du Bois, und man darf wohl davon ausgehen, daß sie damals nach wie vor gelegentlich vorkam.⁴ In jedem Fall war in der Vorstellungswelt der Dorfbewohner die Kopfjagd noch lebendig, und so erklärten sie sich zum Beispiel das Funktionieren der von den Holländern installierten Telefonleitungen durch die These, daß die Kolonialherren die Köpfe verschwundener Kinder aus Alor für die Stimmenübertragung verwendet hätten (Du Bois 1960:69).

Die beschriebene leichte Verschiebbarkeit emotionaler Bewegungen aufgrund der Sozialisation des Atimelanger Kindes bietet im Übrigen einen psychologischen Ansatz zu einem Erklärungsversuch der Kopfjagd: Renato Rosaldo beschreibt, wie aus dem Kummer über den Verlust eines nahestehenden Menschen durch die in Wut verwandelte Trauer der Wunsch aufkommt, auf Kopfjagd zu gehen (1993). Auch wenn man die leichte Verschiebbarkeit der Emotionen – vor allem von Trauer hin zu Wut – als einen

⁴ Dies legen manche Passagen von „The people of Alor“ nahe – zum Beispiel, wenn über den geschlechtsunabhängigen Wert erbeuteter Köpfe von Erwachsenen im Präsens gesprochen wird (1960:113). – Noch im Jahre 2006, ein halbes Jahr nach meinem Besuch in Atimelang, geriet ich auf der Alor nahe gelegenen Insel Adonara in einen kriegerischen Konflikt zwischen zwei verfeindeten Gruppen, der seinen Ausgang in einer Kopfjagdtötung genommen hatte.

zur Kopfjagd hinführenden Mechanismus in die Diskussion einbezieht, wäre die eigentliche Basis der Kopfjagd allerdings immer noch in der aufgrund der Umweltbedingungen bestehenden Notwendigkeit zu suchen, länger anhaltende Beeinträchtigungen des Alltags (beispielsweise infolge von Trauer) zu vermeiden.

Was die Ausübung von Gewalt zwischen Männern angeht, so haben wir es meiner Ansicht nach auf Alor mit folgendem Phänomen zu tun: innerhalb der Gemeinschaft vollständige Kontrolle von gegen andere gerichteter Gewalt und gleichzeitig – wenn auch vorwiegend in Bezug auf die zur Zeit von Du Bois noch nicht lange zurückliegende Vergangenheit – organisierte, letztlich ritualisierte Aggression gegen feindliche Gruppen. Man kann sich unschwer vorstellen, wie wichtig dieses Sozialisationsergebnis für das Überleben einer kleinen Dorfgemeinschaft in einer feindlichen Umwelt gewesen sein mag. Mit der zunehmenden Befriedung von Alor in den ersten beiden Jahrzehnten des letzten Jahrhunderts verlor die Kopfjagd an Bedeutung, was dazu führte, daß die häufigen Kriegshändel an Bedeutung verloren und die erwachsenen Männer eines ihrer wesentlichen Betätigungsfelder einbüßten. Dadurch konnte sich keine stabile männliche Identität vermitteln und so läßt sich die im Vergleich mit den Frauen relativ blasse Stellung der Männer innerhalb der Dorfgemeinschaft erklären. Außerdem fiel mit dem Aufgeben der Kopfjagd die nach den Krankheiten wichtigste Ursache der häufigen Todesfälle weg – ein Sachverhalt, der durch die raschen Veränderungen der Machtverhältnisse auf Alor hervorgerufen wurde, auf die sich wiederum die traditionell etablierten Sozialisationsmethoden nicht schnell genug einzustellen vermochten. Das ist keine Besonderheit der sozialen Organisationen auf Alor, denn in jeder Gesellschaft verändern sich die etablierten Erziehungsmethoden nur langsam, so daß sie den gesellschaftlichen Wandlungen immer hinterherhinken (vgl. Parin 1983b). Hier liegt eine der größten Gefahren vor allem für kleine, von einer fremden Macht übernommene Gesellschaften, denn falls ihnen kein integrativer Anschluß an die neu etablierten Produktionsverhältnisse gewährt wird, kann es dazu kommen, daß die Sozialisation weitgehend in den traditionellen Bahnen verharrt und damit, was aktive gesellschaftliche Gestaltung angeht, gleichsam ins Leere läuft. Versucht man, die Sozialisation in Atimelang aus der Perspektive zu verstehen, wie der Einzelne über die mit ihr erfolgende Charakterformung in den Dienst des Interesses der Gesellschaft gestellt und wie ihm darüber zugleich eine günstige Anpassung an die vorhandenen Lebensbedingungen ermöglicht wird, dann erhalten die Erziehungsmethoden und ihre Resultate einen tiefen Sinn, wohingegen eine ethnologische und psychoanalytische Forschung, die die europäische Sozialisation zum Maßstab nimmt, den Menschen von Atimelang nicht gerecht werden kann.

IV.

Die Nachricht, daß ein Fremder – noch dazu ein Weißer – zum Haus von Du Bois gekommen war, hatte schnell die Runde gemacht. Von allen Seiten, vom Dorf und von den Feldern her strömten die Dorfbewohner zusammen. Scheu und zugleich neugierig standen sie in einem lockeren Kreis um die grasüberwachsene Ruine und beobachteten mich, während mir in der Abui-Sprache, mühsam übersetzt von meinem Dolmetscher Robert, detailliert die Funktion der einzelnen Räume dargelegt wurde, bis hin zu dem Loch, in das der Toilettenabtritt abfloß. All das geschah in einer Weise, als handele es sich um eine religiöse Stätte. Schließlich traf auch der Dorflehrer ein, der besser Englisch sprach. Er forderte uns auf, mit ihm zum Dorfvorsteher zu gehen. Aber nicht nur wir folgten ihm, sondern auch eine lange Menschenkette, die ständig zunahm. Der Dorfvorsteher erwartete uns schon vor seinem Haus und entschied, daß wir zuerst zu einem „alten Platz“, einem Tanzplatz, gingen – ganz wie eine rituelle Prozession –, um dann von dort weiter zu einem kleinen Flachbau zu ziehen, der auch als Schule diente. Die Zahl der Dorfbewohner, die gekommen waren, nur um mich anzusehen, nahm weiter zu, so daß Robert mehrmals ausrief, es sei wie im Karneval. Es waren so viele Leute gekommen, daß sie nicht alle in das Gebäude paßten und sich zu Dutzenden vor dem Eingang drängten.

Als Kaffee ausgeschenkt und die Begrüßungsrunde mit den Dorfhonoratioren beendet war, fragte ich, ob es im Dorf noch jemanden gebe, der sich an Du Bois erinnerte. „Ja, ich“, meldete sich der Lehrer, der vielleicht vierzig Jahre oder etwas darüber sein mochte. „Du bist aber doch zu jung dafür“, sagte ich, „denn Du warst damals sicher noch nicht geboren“. „Das stimmt“, erwiderte er, „aber ich habe mein Wissen von meinen Eltern und alten Leuten, die sich noch an Cora Du Bois erinnern konnten“. Dann begann der Lehrer zu erzählen: Cora Du Bois war kurz nach dem Verschwinden eines Sultan Malialehi nach Atimelang gekommen. – Weil den Lehrer aber diese Geschichte so sehr erregte, wechselte er wieder vom Englischen in die Abui-Sprache, so daß ich nichts mehr verstand – bis auf die Wiederholung des Namens Malialehi. Auch Robert war wie alle anderen derart gebannt, daß er, ständig nickend, vergaß, mir etwas von dem Gesagten zu übersetzen. Endlich bot sich mir in der allgemeinen Aufregung die Gelegenheit, dem Lehrer zu sagen, daß ich den Zusammenhang zwischen Du Bois und dem Sultan Malialehi nicht verstehe. „Kannten sie sich oder was haben die beiden miteinander zu tun?“ „Sultan Malialehi und Du Bois“, so die Antwort, „kannten sich nicht“.

Nun setzte der Lehrer seine Erzählung fort:

Kurz bevor Du Bois in Atimelang eintraf, war Sultan Malialehi von englischen Truppen auf Geheiß des Königs nach Kupang gebracht worden.⁵ Seitdem war Sultan Malialehi ver-

⁵ Dabei handelt es sich um eine Stadt auf der Insel Timor. Tatsächlich wurde Malialehi jedoch von holländischen Soldaten dorthin gebracht.

schollen. Dem König hatte nicht gefallen, daß er so viele Anhänger hatte. Viele Menschen, ja alle Bewohner von Atimelang, waren Malialehi gefolgt. Weil der König das nicht wollte, rief er englische Truppen zu Hilfe. Sultan Malialehi war aus dem Dschungel gekommen, wahrscheinlich sogar von einem anderen Planeten, mit einem UFO womöglich, und deshalb lautete sein vollständiger Name Sultan Malialehi Manusia Planet, was bedeutet „von einem anderen Stern“.⁶ Sultan Malialehi ist eine Frau und hat weiße Haut wie Cora Du Bois. Als Cora Du Bois kam, dachten die Leute, Cora Du Bois wäre die Tochter von Sultan Malialehi. Cora Du Bois war, als sie kam, noch sehr jung, 15 Jahre alt; sie hatte noch keine Brüste. Sie lebte drei Jahre im Dorf und machte alle Arbeiten, die es in Atimelang zu verrichten gibt. Sie lernte hier auch unsere Sprache.

Dann wechselte der Lehrer übergangslos wieder zur Geschichte von Malialehi, so als seien die Geschichten der beiden Frauen untrennbar miteinander verbunden:

Sultan Malialehi war zuvor im Dorf gewesen und hatte vier Jahre hier gelebt. Sie war eine weiße Frau, hatte keine Ellenbogen und keine Kniescheiben, konnte sich aber trotzdem bewegen wie ein richtiger Mensch. Ein Mann aus dem Dorf, Motlehi mit Namen, hatte sie tief im Busch gefunden. Motlehi war in den Dschungel gegangen, um Fledermäuse, die auf den Bäumen schliefen, zu jagen. Er fing dann eine und sperrte sie in einen mitgebrachten Käfig. Dann ging er wieder auf die Jagd. Als er zurückkam, war der Käfig aufgebrochen und die Fledermaus verschwunden. Er fing dann noch eine Fledermaus, tat sie in den zweiten Käfig und dann geschah wieder das Gleiche: Die Fledermaus war ausgebrochen. Er fing noch eine dritte, aber es erging ihm auch jetzt wieder wie mit den beiden Fledermäusen zuvor. Nochmals raffte er sich auf, um eine weitere zu fangen. Als er nach erfolgloser Jagd zurückkam, fand er bei den zerstörten Käfigen eine schöne weiße Frau. Er nahm sie mit nach Atimelang. Man fragte sie, woher sie komme und ob sie Hunger habe. Sie aber verstand die Abui-Sprache nicht und antwortete auf jede Frage mit „nesi laiai“. Man weiß bis heute nicht, was das bedeutete.⁷ In den vier Jahren, die sie dann im Dorf lebte, erlernte sie die Abui-Sprache. Motlehi nahm Malialehi zur Frau. Sie hatten einen gemeinsamen Sohn, der bei der Geburt starb. Sultan Malialehi legte ihn in einem großen Bambus ins Grab. Dann fuhr der Sohn zum Himmel empor.

An dieser Stelle sagte man mir erneut, daß, als Du Bois nach Atimelang kam, alle gedacht hätten, sie sei die Tochter von Sultan Malialehi. Im Jahre 1975 habe Du Bois dann einen Brief an die Bewohner von Atimelang geschrieben. Sie habe aber das Dorf in diesem Brief nicht „Atimelang“ sondern „Atengmelang“ genannt. „Atimelang“ bedeute „Ort des Salzes“, aber es habe nie Salz in Atimelang gegeben. „Atengmelang“ hingegen bedeute „Ort der Kultur“. Das treffe zu und deshalb sei „Atengmelang“ auch der rich-

⁶ Vermutlich ist die Bezeichnung Manusia Planet ein Hinweis auf die Vorstellungen der Atimelanger von der nicht-sichtbaren Welt. Das von-oben-Kommen könnte zudem auf das Ende von Malialehi deuten, denn nach einem gewaltsamen Tod sollen die Verstorbenen an einen über der Erde gelegenen unbekanntem Ort gelangen.

⁷ Vermutlich handelt es sich um eine lautmalerische Darstellung des Nichtsprechenkönnens, denn auch in der Umgangssprache, dem Bahasa Indonesia, machen die genannten Worte keinen Sinn.

tige Name des Dorfes. – Als mir der Lehrer später seine Adresse aufschrieb, verwendete er dementsprechend auch den Namen Atengmelang. Weil ich mir, während erzählt wurde, Notizen machte, fragte mich der Lehrer, ob ich gedächte, etwas über Sultan Malialehi, Cora Du Bois und Atimelang zu schreiben. Das sei gut möglich, sagte ich wahrheitsgemäß. Ich solle das auf jeden Fall machen und ihm dann das Geschriebene zusenden. Man hoffe, so sagte er, daß die internationale Gemeinschaft auf die Dorfbewohner aufmerksam werde und ihnen helfe. Sie bräuchten dringend jemanden, der sich um sie kümmere. Robert übersetzte mir, es gebe eine Prophezeiung, die besagte, daß einmal sehr viele Touristen nach Atimelang kommen würden und daß das Dorf dann wohlhabend werde.

Vom Dorfvorsteher erfuhr ich, daß er nach einem großen Erdbeben im November 2004 an die Regierung geschrieben habe. „Wir sind das Dorf von Cora Du Bois“ – das habe er in diesem Brief geschrieben, und er habe die Geschichte von Cora Du Bois und Atimelang erzählt, weil er sich dadurch Hilfe versprochen habe. Das sei schon so viele Monate her und bis heute habe er keine Nachricht erhalten.

Dann führten mich die Einwohner zu vielen zerstörten Häusern, um mir zu zeigen, wie dringend sie Hilfe benötigten. „Uns kommen so viele Leute nach“, sagte Robert, „und es werden immer mehr. Sie hoffen inständig auf die nächste Cora Du Bois“ („They very very hope for the next Cora Du Bois“). Als wir dann nach Stunden zu unserem Jeep gingen, kamen viele Dorfbewohner zu mir, umfaßten mit beiden Händen meine rechte Hand und neigten lächelnd den Kopf – ganz so, wie man es nach meiner Landung auf Alor getan hatte. Man fragte, ob ich denn wiederkommen würde. Eine merkwürdige Empfindung, irgend etwas Klebriges an meiner Hand, veranlaßte mich nachzusehen: Sie war übersät mit kleinen Kügelchen aus noch weichem Nasenschleim, die mir die Dörfler mit auf den Weg gegeben hatten. Diese Kügelchen klebten an meiner Hand, so wie sich die Hoffnungen der Bewohner von Atimelang an mich geheftet hatten.

V.

Im heutigen Atimelang sind mythenähnliche Vorstellungen lebendig, die die Person der großen Ethnologin Cora Du Bois eingewoben und in die Nähe der Figur von Malialehi gerückt haben. Die Ethnologin Emilie Wellfelt, die sich etwa zwei Jahre nach meinem Besuch in Atimelang auf Alor aufgehalten hat, schreibt dementsprechend: „It became apparent during my research in Alor that Du Bois has, retrospectively, been elevated to cult status“ (Wellfelt 2009:185). Die Tatsache, daß Du Bois so plötzlich, wie sie erschienen war, wieder verschwand, wurde Wellfelt zufolge als Beweis dafür angesehen, daß sie eine Person mit magischen Kräften war „or in Du Bois’ own terminology a ‘Good Being‘“ (2009:185). Wellfelt meint auch, daß die alte Religion verschwunden zu sein scheine. Doch stellt sich gerade in Anbetracht der mythenähnlichen Geschichten

um Du Bois und Malialehi die Frage, ob nicht gerade hier alte religiöse Vorstellungen eine Fortführung fanden.

Du Bois schreibt, daß „good beings“ mit dem Meer oder dem Himmel in Verbindung gebracht würden und – bisweilen als Reinkarnation der Ahnen gedacht – in menschlicher Form erschienen (1960:25). Gerade Personen, die auf geheimnisvolle Weise verschwanden, würden zu solchen „good beings“ werden. Du Bois berichtet, daß es zahlreiche Berichte von zeitgenössische Propheten gebe, die die bevorstehende Ankunft von „good beings“ sowie die Überwindung von Krankheit und Tod und der damit einhergehenden finanziellen Verpflichtungen vorhersagten. Du Bois wagte sogar die Prognose, daß „[t]his whole concept will undoubtedly become the center of revivalistic cults when Aloresé culture crumbles as it inevitably will under the impact of foreign colonization“ (1960:25).

Es ist gut möglich, daß Du Bois diese Vorhersage auf dem Hintergrund ihrer eigenen Forschungsarbeiten über die Geistertanzbewegung der nordamerikanischen Indianer von 1870 traf (Du Bois 2007). Geradezu typisch für solche Kultbewegungen ist die Prophezeiung der Wiederkehr der Ahnen oder des Eintreffens von Personen, die als Reinkarnation der Vorfahren oder als Stellvertreter von Kulturheroen oder Göttern angesehen werden. Ähnliches gilt auch für das Christentum, das auf den millenarischen Bewegungen der Essener und anderer Glaubensgemeinschaften aufbaute, die die Unterdrückung der Juden durch die Römer mit der Errichtung eines Königreiches Gottes auf Erden beenden wollten (Worsley 1973). Die Geschichte der millenarischen, von einem Goldenen Zeitalter kündenden Glaubensvorstellungen zeigt, daß zwar alle Gesellschaftsschichten von ihnen ergriffen werden können, daß jedoch vor allem die Bevölkerungsschichten, die sich unterdrückt fühlen und die sich nach Befreiung sehnen, dazu neigen, Anhänger der entsprechenden Kultbewegungen zu werden (Worsley 1973). In Stammesgesellschaften stellen millenarische Kulte eine Reaktion auf die Kolonialisierung beziehungsweise einen Versuch dar, die Kolonialerfahrung zu bewältigen, wie es Holger Jebens anhand von Cargo-Kulten in Papua-Neuguinea beschreibt:

Befanden sich [...] viele Einflüsse der Kolonialisierung im Widerspruch zur traditionellen Kultur, so ist zu vermuten, daß es den Einheimischen angesichts solcher Einflüsse bald nicht mehr möglich war, zu einem kollektiven Konsens zu gelangen. Zieht man zusätzlich die Behinderung der Wertrealisierung und die Bildung, beziehungsweise Verstärkung von Statusunterschieden als weitere Folgen des Kulturkontaktes in Betracht, dann wird deutlich, daß es dieser „Desintegrationseffekt“ der Kolonialisierung ist, auf den die Einheimischen mithilfe von Cargo-Kulten antworten. Der Versuch, in Form von Cargo-Kulten die Kolonialisierung zu bewältigen, besteht also darin, durch die Herstellung von Integration die desintegrative Wirkung der Kolonialisierung aufzuheben (Jebens 1990:92).

Auch die religiösen Vorstellungen der Atimelanger von der bevorstehenden Ankunft der „good beings“ scheinen, obgleich der traditionellen Religion zugehörig, zunehmend durch die Erfahrung der Kolonialisierung geformt worden zu sein, so wie es Du

Bois bereits vermutet hatte. Daß diese religiösen Vorstellungen und die damit verbundenen Handlungen vor der Ankunft von Du Bois' weniger auf Integration, sondern unbewußt eher auf das Wiedererstarren der traditionellen Kultur abzielten, läßt sich gleichsam symbolisch aus den erhofften Effekten der Verjüngung und Gesundung ableiten. In Atimelang hatte der Glaube an die Ankunft der „good beings“ weitreichende Konsequenzen: „The murder of the radjah in 1918 was precipitated by his followers' disrespectful treatment of a woman who had established herself in the minds of her fellow villagers as a Good Being“ (Du Bois 1960:165). Auch 1929 führte eine Prophezeiung zu großer Aufregung. Für die erwarteten „good beings“ wurden zwei kleine Häuser errichtet, man umzäunte ein Grundstück und baute zwei steinerne Basins, in die bei der Ankunft der übernatürlichen Wesen wundermächtige Ströme fließen sollten – ein Basin, in dem alte Menschen wieder verjüngt würden, und ein anderes, das bewirkte, daß man von seinen Krankheiten befreit würde, wenn man darin badete (Du Bois 1960:165). Diese Prophezeiungen fielen auf derart fruchtbaren Boden, daß Kranke sogar aus vielen benachbarten Dörfern in Erwartung der „good beings“ herbeigebracht wurden. Im Zuge der allgemeinen Unruhe entsandte die Regierung Truppen, um die errichteten Bauten zu zerstören und den Propheten festzunehmen. Danach, so Du Bois, sei zwar die Skepsis gegenüber solchen Prophezeiungen gewachsen, dennoch verschwanden sie nicht völlig (1960:165, 292).

Für Atimelang bietet sich aufgrund der dortigen Sozialisation zusätzlich eine psychologische Herleitung der religiösen Vorstellungen um die „good beings“ an. Folgt man nämlich der Auffassung von Du Bois und sieht diese Vorstellungen als Ausdruck eines traditionellen religiösen Systems, dann gibt es dazu in Atimelang eine besonders gut passende psychologische Basis. Sie besteht in den frühesten Erfahrungen des Kindes, das erleiden muß, daß die Mutter zur Feldarbeit entschwindet, um dann zwar spät, aber doch irgendwann auch für das Kleinkind verläßlich wiederzukehren. Die Hoffnung auf eine Rückkehr zu einem späteren Zeitpunkt, mit dem Wunsch, dann endlich genährt zu werden, so wie das Kleinkind von der Mutter gestillt wird – diese Hoffnung bildet den Boden für den Glauben an die Rückkehr verschwundener Personen in Gestalt der „good beings“.

Millenarische Bewegungen üben, so schreibt Peter Worsley (1973), eine große Anziehungskraft auf diejenigen Unterdrückten aus, die sich gegen die Herrschaft einer anderen Klasse oder einer fremden Macht auflehnen, wobei ein zentraler Bestandteil die Weigerung sei, die Ideologie der Herrschenden anzunehmen. Deshalb hätten solche Bewegungen ein revolutionäres Potential, das nicht selten zu gewaltsamen Konflikten führe. Dies trifft auch auf die Prophezeiungen in Atimelang in den Jahren 1918 und 1929 zu, und deshalb hatte sich der Radscha von Alor zunächst gesträubt, als Du Bois Atimelang als Ort für ihre Feldforschung wählte. Gut zwanzig Jahre zuvor, so der Radscha, seien diese „savage mountaineers“ (Du Bois 1960:x) an der Ermordung seines Vorgängers, seines Onkels, beteiligt gewesen und der Name der Einheimischen, die diesen Aufruhr aus dem Jahre 1918 verursacht habe, habe Malialehi gelautet. Du Bois

schreibt: „Malialehi was a woman who was believed to have been a Good Being and who was the cause of the uprising in 1918. She was arrested and sent to Timor. No one knew what had become of her“ (1960:294). Es sind diese mythischen Vorstellungen, in die Du Bois noch fast neunzig Jahre nach dem Verschwinden von Malialehi eingebunden wurde.

VI.

Um die Gemeinschaft von Atimelang psychoanalytisch zu erforschen, führte Du Bois mit einigen Frauen und Männern aus dem Dorf regelmäßig Gespräche, deren Protokolle in „The people of Alor“ wiedergegeben sind. Einer ihrer Gesprächspartner war Malelaka, dem Du Bois in einer Kapitelüberschrift den Beinamen „the prophet“ gab, weil er verschiedentlich die Erscheinung von „good beings“ vorhergesagt hatte. Er war es auch gewesen, der mit seinen Prophezeiungen die Unruhen von 1929 heraufbeschworen hatte und deshalb zu einer längeren Gefängnisstrafe verurteilt worden war. Erst im September 1938 hatte er mit neuen Prophezeiungen wieder ein Haus für die von ihm erwarteten „good beings“ errichtet. Diese waren zwar nicht erschienen, aber wenige Wochen später kam Cora Du Bois. So war es wohl auch kaum ein Zufall, daß Malelaka im ersten Gespräch, das am 30. April 1939 stattfand, von seinen „good beings“ sprach, die ihm Folgendes mitgeteilt hätten: „Oh, Malialehi’s mother and father want to come down and search for their child“ (Du Bois 1960:294). Auch bei diesen neuerlichen Prophezeiungen Malelakas ging es demnach um Malialehi, die bei allen Gesprächen zwischen Malelaka und Du Bois im Vordergrund stand, obwohl sich die Forscherin redlich Mühe gab, ihren Informanten zu anderen Themen zu führen. Malelaka kam jedoch unbeirrt immer wieder auf seine Prophezeiung zu sprechen, und Du Bois meinte einige Male, in Malelakas monologisierenden Reden Anspielungen auf sich selbst zu entdecken (1960:294, 304, 309, 312). Einmal hatte Malelaka einen Traum gehabt, in dem ihm ein „good being“ mitteilte, daß es Du Bois bereits unterrichtet habe. Malelaka berichtete Cora Du Bois Folgendes:

Last nighth my wealth-bringing spirit came and said to me, ‘My words the nonya probably knows already; my kernels I have already given her. Has she already told you or not? My words said that in eleven days this world will be dark, and if other people do not carry wood, you must’. I asked, ‘What will happen?’ and he answered, ‘Darkness has been ordered’. I asked if it would always be dark. He said, ‘No. It will be dark for five days, and then it will be light again’. I asked if we should stay here or not. Then my spirit stopped talking (1960:324).

Und Du Bois fährt wie folgt fort: „(He then sat looking confused and anxious. He looked at me as though he expected a pronouncement of some sort, probably an answer to his indirect question about my knowledge of things to come. I asked about a large area of scarred tissue on his side)“ (1960:325).

Kardiner, der Malelaka anhand des Gesprächsprotokolls psychoanalytisch beurteilte, vermag in all dem nur die kindliche Einstellung des Dorfbewohners zu erkennen (1960:347). Alles deutet aber darauf hin, daß Du Bois spätestens zu diesem Zeitpunkt in eine traditionelle Mythe der Atimelanger eingewoben worden war. Diese Mythe, die den von Malialehi befeuerten Aufstand gegen die Kolonialherren weiterspann, blieb Kardiner und Du Bois verborgen. Beide hatten zwar Anzeichen für eine von Malelaka ausgehende Übertragung bemerkt, diese jedoch allein auf aus der Vergangenheit stammende Beziehungserfahrungen hin interpretiert (1960:348). Liest man die Gespräche zwischen Malelaka und Du Bois aus dieser Perspektive, so handelt es sich um Protokolle eines Mißverständnisses zwischen zwei Menschen, die einander mit sehr großen, aber gänzlich unterschiedlichen Erwartungen begegneten.

Für Malelaka sollte das Zusammentreffen mit Du Bois fatale Folgen haben. Als während des Zweiten Weltkriegs die Japaner Alor besetzten, verkündete er wieder einmal eine gegen fremde Herren gerichtete Prophezeiung: „Hamerika“ würde den Krieg gewinnen. „Hamerika“ hieß auch das Haus der Ethnologin, dessen Ruine für die Dorfbewohner nahezu religiöse Bedeutung erlangt hatte. Die Japaner fühlten sich herausgefordert und schlugen hart zu: In einer Strafexpedition wurden Malelaka und vier weitere Dorfbewohner geköpft. Du Bois, die durch den Brief eines Regierungsbeamten von „the story of Atimelang and the house called Hamerika“ erfahren hatte, brachte die tragischen Geschehnisse mit ihrem Aufenthalt in Atimelang in Verbindung:

Word reached the Japanese command in Kalabahi that the village leaders of Atimelang were claiming that Hamerika would win the war. This could have been nothing but the most innocent fantasy to my friends in Atimelang since they had never even heard of the United States prior to my arrival (1960:xiv).

Und sie fährt fort: „In Kalabahi they were publicly decapitated as a warning to the populace. There is no end to the intricate chain of responsibility and guilt that the pursuit of even the most arcane social research involves. No man is an island“ (1960:xiv–xv).

Die Folgen des Forschungsaufenthaltes von Du Bois halten bis in die Gegenwart hinein an, wurde die Person der großen Ethnologin doch in traditionelle religiöse Vorstellungen der Atimelanger eingesponnen. Diese mythologischen Vorstellungen, die auf dem früheren Kult um Malialehi aufbauen, haben sich damit auch verändert: Sie verweisen, indem sie die weiße Forscherin in die Nähe eines „good being“ (und damit der Ahnen) rücken und handfestere ökonomische Ziele ins Auge fassen, auf ein Bemühen um Integration bei veränderten gesellschaftlichen Bedingungen. Auch diese mythologisch unterfütterten Hoffnungen fanden allerdings bis heute keine Erfüllung, so daß die Dorfbewohner weiter hungrig blieben. Man kann spekulieren, ob die Darstellung von Du Bois als einem Mädchen, das noch keine Brüste hat, also nicht mit der mütterlichen Potenz zum Stillen ausgestattet ist, symbolisch für den Hunger der Atimelanger steht. Eine solche Figur würde zu der traditionellen Rolle einer unverheirateten Frau in Atimelang passen, denn, wie Du Bois schreibt, „no girl who is unmarried may make a

contribution in her own name to food displays“ (1960:58). Daß der Hunger der Atimelanger noch immer existierte, erfuhr auch ich, als ich mehr als sechzig Jahre nach Du Bois das Dorf besuchte.

VII.

Die Neigung der Atimelanger, sich gegen Autoritäten aufzulehnen, erscheint als ein Erbe der kindlichen Trotzanfälle. Berücksichtigt man, daß sich die früheste Auflehnung auf die eigene Mutter bezieht, so würde es nicht überraschen, wenn die entsprechende Sozialisation zu einer patriarchalen Unterdrückung der Frau führte. Aber die Rebellion der Dorfbewohner richtete sich nicht nach innen, sondern gegen die Kolonialmacht. Daß dann die Erhebung gerade von einer Frau ausging, und das vor bald einhundert Jahren, ist besonders bemerkenswert. Noch heutzutage, in einer Ausgabe der indonesischen Zeitschrift *Ombay News* vom 15. April 2010, wird Malialehi als die „legendäre Heldin“ von Alor bezeichnet und in einem Atemzug mit Martha Christina Tiahahu genannt (Lathang 2010) – einer im Jahre 1800 geborenen Freiheitskämpferin von den Molukken, die nach der Unabhängigkeit Indonesiens zur Nationalheldin erklärt wurde und der zu Ehren man den 2. Januar als Martha Christina Tiahahu Day feiert. Eine acht Meter hohe Statue, die sie einen Speer schwingend darstellt, blickt von den Hügeln der Stadt Karangpanjang auf die Bucht der Insel Ambon. Tiahahu und Malialehi waren Frauen, die, so die *Ombay News*, mit Bambusspeeren, mit Pfeil und Bogen oder auch nur mit Macheten bewaffnete Kämpfer gegen die mit Gewehren überlegenen ausgestatteten niederländischen Unterdrücker führten. Als Tochter eines Anführers von Molukker Freiheitskämpfern wehrte sich Martha Christina Tiahahu am Ende noch mit Steinen gegen die Soldaten der Kolonialherren. Wie Malialehi wurde sie auf ein Schiff verbracht, von dem sie nie mehr zurückkehrte. Es heißt, daß die tote Freiheitskämpferin ins Meer geworfen wurde, und Siti Nira, eine aus Adonara stammende Lehrerin auf Alor, sagte mir, daß die Leute glaubten, Malialehi habe das gleiche Schicksal erlitten.

Der Aufstand von Alor bleibt untrennbar mit dem Namen von Malialehi verbunden, und es steht außer Zweifel, daß sie eine führende Rolle spielte. Die Frage nach dem Grund dafür wird man letztlich nicht beantworten können, aber es muß sich um eine außergewöhnliche Persönlichkeit gehandelt haben, die auch noch nach vielen Jahrzehnten die Phantasie der Menschen auf Alor zu beschäftigen vermag. Berücksichtigt man die Forschungsergebnisse von Du Bois und deren Interpretationen durch Kardiner, dann überrascht die Tatsache, daß eine Frau zur Anführerin der Atimelanger wurde, nicht allzu sehr: Die Sozialisation von Kindern und Heranwachsenden in Atimelang ist für die Entwicklung von Mädchen und Frauen förderlicher, weil weniger einschränkend, insbesondere im Hinblick auf aggressive Regungen. Während man aggressives Verhalten von Mädchen und Frauen eher toleriert, wird die Aggression der Männer

untereinander viel mehr gefürchtet und deshalb in rigide gesellschaftliche Bahnen gezwungen.

Die von den Dorfbewohnern konstruierte Beziehung zwischen Malialehi und Du Bois bleibt unklar. Sicher ist allein, daß es in der lokalen Phantasie eine irgendwie geartete Nähe zwischen den beiden gibt. Dabei bin ich überzeugt, daß mir nur ein Teil der Vorstellungen von Malialehi und Du Bois mitgeteilt wurde und daß es ein „Wissen“ gab, von dem ich ausgeschlossen blieb. Insbesondere die Bedeutung der Prozession zum Tanzplatz bleibt im Dunkeln, ist es doch, wie Susanne Rodemeier schreibt, „durchaus wahrscheinlich, daß der Festplatz als Mund der Ahnen angesehen wird, durch welchen sie freundlich zu den Lebenden sprechen“ (1993:57). Die Tatsache, daß beim Abschied unversehens Nasenschleimkügelchen an meinen Händen klebten, darf als Beleg dafür gelten, daß es sich bei meiner Vermutung nicht um eine reine Phantasie handelt. Der Psychoanalytiker meint hier Verschmelzungswünsche zu erkennen – Wünsche also, die danach trachten, die Grenzen zwischen dem Eigenen und dem Fremden aufzuheben. Auch eine ganz vorsichtige Beurteilung wird zu dem Schluß kommen müssen, daß sich hier Wünsche nach intimer Nähe Ausdruck verschafften, was aber nur dann Sinn machen würde, wenn sich über diese Nähe eine Verbindung mit Du Bois – und darüber vielleicht auch mit Malialehi – herstellen ließe.

Mein offensichtliches Interesse an Du Bois machte mich wohl in den Augen der Dorfbewohner dafür geeignet, irgendwie in den vorhandenen Vorstellungskomplex eingebunden zu werden. Ferner steht zu vermuten, daß es Wünsche gab, die darauf abzielten, die ökonomische Notlage der Dorfbewohner auszugleichen, die unter den Auswirkungen eines großen Erdbebens zu leiden hatten und immer noch auf eine Antwort der Regierung an „das Dorf von Cora Du Bois“ warteten. Immerhin gab es die Prophezeiung von nach Alor kommenden Touristen. Vielleicht ist es aber auch westliches Denken, eine Projektion meiner eigenen Vorstellungswelt, wenn ich davon ausgehe, daß die Dorfbewohner mit ihren Vorstellungen von Malialehi und Du Bois konkrete Erwartungen verbunden haben. Der Versuch einer diesbezüglich konkreten Befragung – wäre er mir überhaupt möglich gewesen – hätte es in jedem Fall riskiert, selbst zur Konkretisierung von Erwartungshaltungen beizutragen, zumal sich Selbst- und Fremdwahrnehmungen von Ethnographen und Ethnographierten immer wechselseitig beeinflussen (s. auch Jebens 2007). Es ist gut möglich, daß eine solche Konkretisierung den Zauber, der sich um Malialehi und Du Bois rankte, nur gestört hätte und daß es genügte, ja vielleicht sogar viel mehr bedeutete, wenn beide das blieben, was sie für die Dorfbewohner schon seit Jahrzehnten waren: „good beings“, die mit ihnen in Verbindung bleiben und für all das Positive stehen, das irgendwann in Atimelang einziehen möge.

Sicherlich war der Zeitpunkt von Du Bois' Ankunft geeignet, die Ethnologin mit Malialehi in Verbindung zu bringen. Aber wie wahrscheinlich ist es, daß die Atimelanger ihre Erwartungen von einer sie rettenden Person auf jeden Ethnologen projiziert hätten, wenn er nur zeitnah zu Malelakas Prophezeiung ins Dorf gekommen wäre?

Oder haben die Atimelanger in Du Bois etwas erkannt, das sie zur Nachfolgerin von Malialehi als geeignet erscheinen ließ? – Aus der Praxis von Psychotherapie und Psychoanalyse weiß man, daß sich stabile Projektionen meist an tatsächlichen Eigenschaften festmachen und daß die auf bestimmte Personen gemünzten Phantasiebildungen so etwas wie einen kleinen Haken benötigen, um daran aufgehängt werden zu können. Ein solcher Haken müßte sich in den Persönlichkeitszügen von Du Bois finden lassen – in Charaktereigenschaften, durch die sich die Forscherin dazu eignete, in die Rolle einer Fürsprecherin unterdrückter Menschen hineinphantasiert zu werden.

VIII.

Als Du Bois Alor verlassen mußte, weil die Besetzung der Insel durch die Japaner drohte, trat sie in die Dienste des Office of Strategic Services (OSS), des ersten amerikanischen Geheimdienstes und Vorläufers der CIA ein, wie man auch auf der Homepage der CIA nachlesen kann (Smith 1972). Bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs arbeitete sie für das OSS, zunächst von 1942 an als Leiterin der Sektion Indonesien und ab 1944 als Chefanalystin des Southeast Asia Command in Ceylon. Aus dieser Zeit gibt es in dem Buch „Sisterhood of spies“ (McIntosh 1998) ein Foto des Mitarbeiterstabs des OSS in Kandy, auf dem neben Du Bois auch der damals ebenfalls für das OSS tätige Gregory Bateson zu sehen ist. In ihrer Arbeit für das OSS war Du Bois sehr engagiert. So setzte sie gegen den Widerstand ihres Vorgesetzten ein neues Konzept für ihre Gruppe durch. Dieser Vorgesetzte, Colonel Heppner, charakterisierte die Ethnologin in einem Bericht, aus dem man noch verletzten männlichen Stolz herauszuhören meint, wie folgt:

Miss Du Bois is an exceedingly brilliant woman. Personally our relations with her are the best. However, she is sharp and tactless and sometimes overbearing. I think you have the usual problems with army officers being placed under a woman's command, which causes trouble (McIntosh 1998:213).

Zurück in der akademischen Welt der Vereinigten Staaten geriet Du Bois in die paranoiden Mühlen der McCarthy-Verfolgungen. Es waren, wie David Price in seiner Untersuchung zur Bedrohung der amerikanischen Ethnologie in der McCarthy-Ära vermutet, Du Bois' für die damalige Zeit progressive, dabei aber keineswegs radikale Überzeugungen, die darauf hinausliefen, politische Themen von nationalistischen und ethnozentristischen ideologischen Verzerrungen freizuhalten, welche ihr eine jahrzehntelange Überwachung durch das FBI einbrachten (Price 2004:294). J. Edgar Hoover, der legendäre Chef des FBI, gab am 25. Juni 1948 die Weisung, in Kandy und sogar auch auf Alor Nachforschungen anzustellen, ob Du Bois den Lehren der Kommunistischen Partei anhinge (Price 2004:294). Was daraus wurde, ob beispielsweise Undercoveragenten des FBI als Ethnologen getarnt nach Atimelang kamen oder aber, ob sich

Ethnologen für das FBI einspannen ließen, ist nicht bekannt, da Teile des FBI-Dossiers über die 1991 verstorbene Forscherin auch heute noch nicht zugänglich sind. In den Vereinigten Staaten jedenfalls wurden in den nachfolgenden Monaten Bekannte und Kollegen von Du Bois befragt, wahrscheinlich auch Jeanne Taylor, die Partnerin der Anthropologin. Schließlich kam es sogar dazu, daß Senator McCarthy im Senat über Du Bois als „Case 60“ berichtete (Price 2004:296). Der Verdacht des FBI wurde erst richtig angeheizt, als Du Bois sich auch noch weigerte, den in Kalifornien geforderten antikommunistischen Eid zu leisten, und als sie sogar das prestigeträchtige Angebot ausschlug, in Berkeley Robert Lowie als Lehrstuhlinhaber nachzufolgen, weil sie den genannten Eid als unvereinbar mit der akademischen Freiheit ansah.⁸ Du Bois' Brief an den Präsidenten der Universität von Kalifornien, Robert Gordon Sproul, in dem sie ihre Ablehnung begründete, fand sich als Kopie im Dossier des FBI (Price 2004:299–300) und ist ein bemerkenswertes Zeugnis akademischer Zivilcourage.

Kurzum: eine außergewöhnliche Frau mit gefestigten Überzeugungen und großer Zivilcourage, die sich gegen jede Form der Unterdrückung auflehnte, die aber auch fähig war, während eines Krieges eine verantwortliche Position in der Armee ihres Landes einzunehmen. Selbst wenn die Wahl der Atimelanger zufällig auf Du Bois gefallen wäre, es hätte wohl kaum eine geeignetere Nachfolgerin für Malialehi gegeben. Darüber hinaus haben die Dorfbewohner wohl auch die sexuelle Orientierung der Ethnologin erahnt, wie man aus den Interviews ableiten kann – ein Sachverhalt, der vermutlich manche Verwirrungen in der Kommunikation zwischen Ethnographin und Ethnographierten in Atimelang zu erklären vermag. Kein Ethnologe sollte jedenfalls so vermessen sein anzunehmen, sein „Forschungsgegenstand“ wäre nicht in der Lage, Überzeugungen und Einstellungen, die sein Leben bestimmen, zu erraten: „No man is an island“.

LITERATURVERZEICHNIS

BION, Wilfred R.

1962 *Learning from experience*. London: Tavistock Publications

DU BOIS, Cora

1960 *The people of Alor: a social-psychological study of an East Indian Island*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (1944)

2007 *The 1870 ghost dance*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press (1939)

⁸ Price (2004:298). Du Bois wäre als Nachfolgerin von Lowie die erste Frau in einer solchen Position gewesen.

GROTSTEIN, James S.

- 1990 „Nothingness, meaninglessness, chaos, and the ‘black hole’ I: the importance of nothingness, meaninglessness, and chaos in psychoanalysis“, *Contemporary Psychoanalysis* 26:257–290

JEBENS, Holger

- 1990 *Eine Bewältigung der Kolonialerfahrung. Zur Interpretation von Cargo-Kulten im Nordosten von Neuguinea*. Bonn: Holos
- 2007 *Kago und kastom. Zum Verhältnis von kultureller Fremd- und Selbstwahrnehmung in West New Britain*. Stuttgart: Kohlhammer

KARDINER, Abraham

- 1939 *The individual and his society: the psychodynamics of primitive social organisation*. With a foreword and two ethnological reports by Ralph Linton. New York: Columbia University Press

LAHTANG, Lodia

- 2010 „Toko emansipasi budaya perempuan Indonesia“, *Ombay News Indonesia* 15. April 2010

MCINTOSH, Elisabeth P.

- 1998 *Sisterhood of spies: the women of the OSS*. New York: Dell Publishing

PARIN, Paul

- 1983a „Das Ich und die Anpassungsmechanismen“, in: Paul Parin, *Der Widerspruch im Subjekt*. Ethnopschoanalytische Studien, 78–111. Frankfurt am Main: Syndikat (1977)
- 1983b „Das Mikroskop der vergleichenden Psychoanalyse und die Makrosozietät“, in: Paul Parin, *Der Widerspruch im Subjekt*. Ethnopschoanalytische Studien, 55–77. Frankfurt am Main: Syndikat (1977)

PRICE, David H.

- 2004 *Threatening anthropology: McCarthyism and the FBI's surveillance of activist anthropologists*. Durham: Duke University Press

RODEMEIER, Susanne

- 1993 *Lego-lego-Plätze und naga-Darstellungen. Jenseitige Kräfte im Zentrum einer Quellenstudie über die ostindische Insel Alor*. Magisterschrift (Institut für Völkerkunde und Afrikanistik im Fachbereich Altertumskunde und Kulturwissenschaften an der Ludwig-Maximilians-Universität München)

ROSALDO, Renato

- 1993 „Der Kummer und die Wut eines Kopffjägers. Über die kulturelle Intensität von Emotionen“, in: Eberhard Berg und Martin Fuchs (Hrsg.), *Kultur, soziale Praxis, Text*, 375–401, Frankfurt am Main: Suhrkamp

RÓHEIM, Géza

1945 Buchbesprechung „Cora Du Bois: The people of Alor: a social psychological study of an East Indian Island. With analyses by Abram Kardiner and Emil Oberholzer. Minneapolis: The University of Minnesota Press 1944“, *Psychoanalytic Quarterly* 14:239–242

SMITH, Richard Harris

1972 *OSS: the secret history of America's first central intelligence agency*. Berkeley: University of California Press

WELLFELT, Emilie

2009 „Returning to Alor: retrospective documentation of the Cora Du Bois collection at the Museum of World Culture, Gothenburg, Sweden“, *Indonesia and the Malay World* 37(108):183–202

WINNICOTT, Donald W.

1971 *Playing and reality*. London: Tavistock Publications

1989 „The concept of trauma in relation to the development of the individual within the family“, in: Clare Winnicott, Ray Shepherd und Madeleine Davis (Hrsg.), *Psycho-analytic explorations*, 130–148. Cambridge, MA: Harvard University Press

WORSLEY, Peter

1973 *Die Posaune wird erschallen*. „Cargo“-Kulte in Melanesien. Frankfurt am Main: Suhrkamp (1957)

