

Vom Tod, den Toten und den Lebenden -Notizen zu meiner Feldforschung bei den Ho in Orissa/ Indien-

Mein Beitrag heute beschäftigt sich damit, wie die Ho, eine von mehr als 60 Ethnien Mittelindiens, dem universellen bio-physiologischen Phänomen des Todes auf ihre kulturspezifische Art und Weise begegnen.

Meine Ausführungen stützen sich dabei auf mehrere Feldforschungsaufenthalte zwischen 2004 und 2010 im nördlichen Orissa und südlichen Jharkhand, den beiden Bundesstaaten Südasiens, in denen die überwiegende Mehrheit der ca. 1 Million Ho lebt.



Nach einer kurzen Einführung zu den Ho werde ich Ihnen die Gliederungspunkte meines Vortrags vorstellen.

Von den Ho und ihren Nachbarn

Die Ho verstehen sich selbst als *adivasi* oder Erstsiedler mit einer Geschichte der Migration aus dem Norden und Nordwesten in diese Region Jharkhands und Orissa. Ho als Nomen bedeutet Mensch (auch Mann und Ehemann), als Adjektiv bezeichnet es das (soziokulturell) Eigene in Abgrenzung zum Außen, zum Anderen, zum Fremden: *diku*. Die Ho sind Stammesangehörige und genießen als Landbesitzer einen hohen Status. Ihre Ideen- und Werteordnung ist komplex und Ho-spezifisch; sie unterscheidet sich fundamental von den Konzepten der Hindus der *Ebene*. Auch wenn beide Kategorien z.B. von Transmigration der Seele und Ideen ritueller Reinheit und Unreinheit ausgehen, liegen diesen Begriffen jeweils grundsätzlich unterschiedliche Konzepte zugrunde. Die Ho führen ein Leben in Clänen - außerhalb der bekannten Kastenordnung, ohne Tempel und unter dem Schutz ihrer eigenen Gottheiten. Sie essen *jede* Art von Fleisch, meiden Milch, saufen Alkohol, heiraten exogam, beerdigen ihre Toten und das zweimal – dies, um nur einige Unterschiede anzudeuten. Die Zahl aller Stammesangehörigen Südasiens darf mit ungefähr 80 – 100 Mio. angenommen werden, die lt. indischer Verfassung in einem Anhang (Schedule) als ST, als Scheduled Tribes gelistet werden und nach der Volkszählung 2001 ca. 8,2% der indischen Gesamtbevölkerung ausmachen. Diese Verfassungsanhänge von 1947 nehmen weitere Kategorisierungen in SC

(Scheduled Castes) und OBC (Other Backward Classes) vor, ein politisch-administrativ willkürlicher Akt, der trennt, was zusammengehörig gesehen werden kann. Angehörige dieser Kategorien leben mit den Ho in gemischten Dörfern, es gibt eine bekannte, nach Kriterien der Reinheit notwendige und bewährte Arbeitsteilung, und in ihrer Erinnerung sind die Ho schon immer mit den Angehörigen dieser Kategorien gemeinsam migriert: "We have asked them to come with us." In meinen Ausführungen gehe ich deshalb von einer *Stammesgesellschaft* aus, die alle Bewohner der bergigen Regionen und höher gelegenen Plateaus einschließt. Pfeffer (1997): "they constitute a kind of permanent symbiosis", eine Symbiose, in der die Angehörigen der ST und OBC als Patrone und die der SC als Klienten, nämlich als Händler, Viehhüter, Schmiede, Musiker und Handwerker fungieren. Diese Klienten, dies möchte ich sogleich im ersten Beispiel zeigen, praktizieren als *Kastenangehörige*, manche sagen den *Sudras* vergleichbar, das Ideensystem bzw. die kulturellen Marker und Rituale, die die *Stammeswelt* konstituieren. Als Hindus sprechen sie – in dieser Gegend - Ho als Muttersprache oder als *lingua franca*, als Hindus befolgen sie – bei Unterschieden - Rituale nach Art der Ho. Anders als bei uns geht es weder um Integration noch um Assimilation, sondern um ein durch die Ahnen und die Geschichte sanktioniertes Korollarium und strukturiertes Konvivium, das auch durch Heirat zwischen Ho und Angehörigen der SC ermöglicht und gefestigt werden *kann*.

Gliederung

1. Ethnografisches zum Tod der Nachbarin
2. Die Ho und ihre Ahnen
3. Ethnologische Bemerkungen zum Tod
4. Ethnografie eines schlechten Todes

Ich möchte Sie als erstes aus meinem Buch, das ich zum Komplex "Tod bei den mittelindischen Stammesgesellschaften" geschrieben habe, mit einer Szene konfrontieren, die versucht, Reaktionen auf einen Todesfall im unmittelbar benachbarten Haus während meiner ersten Feldforschung ethnografisch einzufangen. Danach habe ich einige Aspekte zusammen gestellt, die den Beziehungen zwischen den Lebenden und den Toten gewidmet sind und die die aktive Rolle der Ahnen im Leben der Ho andeuten sollen. Weiterhin kontrastiere ich theoretische Überlegungen aus ethologischer Perspektive zum Konzept des Todes - bei uns und anderswo, was deshalb wichtig ist, weil im Falle des Todes bei uns sozusagen eine biokulturelle Einheit stirbt, woanders hingegen eine soziokulturelle, und damit die Bedeutung des sozialen Kontextes wichtig wird. Mit ethnografischen Notizen zum rituellen Umgang im Falle eines schlechten Todes schließe ich meinen Vortrag ab, der sich vielleicht in mancher Hinsicht unterscheidet von unserer 'common sense' Vorstellung von schlechtem Tod.



1 Manbir/ Orissa 2006: "Our *nana buri* has died." Foto taken a few days before her death.

1. Tod im Haus unserer Nachbarin: Aus meinem Feldtagebuch

" 22. Februar 2006: 'unsere' *nana buri* oder Großmutter stirbt. // *nana buri*//

Jetzt ist der Tod ganz nah an uns herangekommen. Ungefähr um 3:30 hören wir ein ebenso plötzliches wie durchdringendes Klagen unserer Nachbarin, einer Witwe, die unmittelbar nebenan, d.h. in einem Haus ca. 2,5m von unserem entfernt, zusammen mit ihren vier Kindern lebt. Ihr Mann war im Jahr zuvor gestorben; nun ist ihre *hanar* (Ho: HM), ihre Schwiegermutter, die mit ihnen zusammenlebte, gestorben. Es ist das gleiche Klageschreien *schluchzen*, das mir mittlerweile vertraut ist als die Art, in der Ho-Frauen ihre Toten rituell betrauern: ein standardisiertes Arrangement von Sekunden, Terzen, Quartan innerhalb der Spannbreite einer Quinte, eine feststehende Intonation, ein feststehender Rhythmus, der ständig wiederholt wird. Eine kleine Kerosinlampe wird angezündet; es ist dunkel - 7 Nächte nach Vollmond. Innerhalb von wenigen Minuten erscheinen die ersten Dörfler: Männer, Frauen, Kinder. Sowie diese den Innenhof betreten, werden sie von den bereits anwesenden Frauen mit lautem rituellen Klagen begrüßt, wobei sowohl die anwesenden als auch die neu hinzu kommenden Frauen ihre Arme hinter dem Kopf verschränken. Ankommende Männer statten der Toten, die im Haus auf ihrem Bett liegt, einen Besuch ab, lassen sich dann in der Hocke auf der Veranda, die jedes Haus umgibt, nieder, unterhalten sich und/oder beobachten die Szene. Sobald die Angekommenen den Todesraum verlassen, stoppen die Frauen das rituelle Klagen, ebenso unvermittelt, wie sie es begonnen haben. Die Frauen versammeln sich in einer anderen Ecke des Innenhofes als die Männer. Unsere Nachbarin ist eine von vielen, offensichtlich gleichermaßen betroffen und einbezogen in den Ablauf. Männer und Frauen bleiben weiterhin getrennt voneinander. Kinder laufen herum, spielen, lachen, und niemand schreitet ein. Die Rollen im Drehbuch scheinen festgeschrieben und bekannt, und die Menschen verhalten sich entsprechend. Wann immer eine weitere Frau den Hof betritt, aber erst dann, wird sie ihr rituelles Klagen anstimmen und unmittelbar beantwortet werden durch das rituelle Klagen unserer Nachbarin und ggf. weiterer Frauen. Der Haushalt unserer Nachbarin und ihrer Schwiegermutter gehört zur Kategorie der *General*, wie sie sich selbst hier nennen, i.e. SC oder Hindu, Kastenangehörige; aus der Kategorie der Ho kann ich lediglich eine einzige ältere Frau, eine Witwe mit ihrem Sohn, erkennen; sie stehen am Zaun außerhalb des Hofes und sehen zu, sind Augenzeugen, nehmen aber nicht aktiv am Geschehen teil, auch nicht am rituellen Klagen.

Um 11h vormittags wird das Bett mit der Toten aus ihrem Raum getragen und in den Innenhof gestellt. Während beim Schlafen der Kopf üblicherweise nach Osten zeigt, wird zum Todeszeitpunkt das Bett mit der/dem Toten sofort gedreht. So auch hier. Der Kopf der Toten zeigt jetzt nach Süden, ihre Blickrichtung ist Richtung Norden, ganz wie bei den Ho. Der Innenhof ist voll, ca. 60 Menschen sind gekommen, die sich dicht um das Bett drängen. Das gemeinsame Klagen wird wieder aufgenommen, diesmal auch von den Kindern, Jungen wie Mädchen, und diesmal sehr laut, wie immer mit verschränkten Armen hinter dem Kopf, wie immer mit Tränen im Gesicht. Es dauert, bis Körper und Kopf der Verstorbenen sorgfältig mit Turmeric und Öl eingerieben und mit gebrauchten wie frischen, neu-gekauften Tüchern

bedeckt worden ist, nachdem zuvor einige Münzen auf Stirn, Augen, Wangen und den Halsbereich gelegt wurden. Die Habe der Toten wird in einem Bündel der Toten zur Beerdigung mitgegeben, ihr Kopf ist auf Reis gebettet. Ihr wird Reis in die Hand gegeben, der den Enkelkindern und weiteren Mitgliedern des betreffenden Haushaltes mehrfach durch die nach oben geöffneten Hände gleitet.



Plate 2 Bestattungsritual der Ho



Plate 3 Bestattungsritual der SC

Ein Kind aus der Kategorie *jaitadi*/ Enkelkind bzw. aus der -2 Generation wird 7x über die Tote gehoben. Schließlich begleiten alle Anwesenden die Tote bis zur Dorfgrenze; danach wird sie ausschließlich von Männern zur Grabstelle der *General* getragen, allerdings nicht auf direktem Weg, denn der nahe gelegene Fluss Balisudra wird 7x durchwaten werden. Ich bin die einzige Frau in diesem Zug. Innerhalb von ca. drei Stunden wird das Grab ausgehoben. Auch im Grab wird der Körper in eine Nord-Südrichtung gebracht und der Kopf nach Westen gedreht. Der Toten werden neben Reis, Geldmünzen, Sindhur, Turmeric, Öl und *karkad* (Zweige des heiligen Salbaumes als Zahnbürsten) Blätter des Salbaumes (für Teller und Trinkgefäße) auf ihre lange Reise mitgegeben sowie ihr klein geschlagenes Bett.

Anmerkung: Die Einladung zum *diri dulsunum* (Ho/ wörtl.: Stein-gießen-Öl, d.h. Öl wird auf den Grabstein gegossen) ergeht für den 9. Tag nach der Bestattung des Körpers. Es ist dies bei den Ho das sog. 2te Begräbnis (R. Hertz 1907; s. Kap. 3)), zu dem nach mehreren Wochen, Monaten oder manchmal erst Jahren geladen wird, bei dem sich die *balas* (Affine) und *hagas* (agnatische Kategorie) treffen, gemeinsam essen und trinken (*jom-nu*) und die liminale Phase der sozialen Verunreinigung aller am Tod Beteiligten beendet wird. Interessant in diesem Zusammenhang ist nun, dass die *General* als SC oder Hindu/ Kastenangehörige in dieser Gegend Ho-Rituale adaptiert haben und, obwohl bei ihnen anlässlich der Beerdigung selbst und auch später kein Stein gelegt wurde, sie dies Ritual so benennen, als ob. Im konkreten entsprechenden Ritual der Ho wird dem toten Körper symbolisch in der Sprache der Heirat begegnet durch Aufbringen von Öl und Turmeric auf den Grabstein. In dieser Metapher wird ein Übergang in eine neue soziale Phase signalisiert. Verbunden in der identischen Bezeichnung des Rituals, so argumentiere ich, zelebrieren Ho und *General* die Reintegration in die Gesellschaft und damit die soziale Dimension in einem kommunalen Mahl und bestätigen die o.g. Symbiose.

2. Beziehungen zwischen den Lebenden und den Toten: die Ho und ihre Ahnen

Wer stirbt - dies gilt nicht im Falle eines sog. schlechten Todes - wird zum Ahnen transformieren. Ahnen bleiben Mitglieder ihrer über mindestens drei Generationen miteinander verbundenen *lineages* oder *miyad mandi chaturenko*, sind als solche den Lebenden gegenüber verpflichtet und gleichzeitig in Pflichten eingebunden. Ihr Aktionsradius hat sich durch den Tod sogar erweitert, denn ihnen obliegt in besonderer Weise die Kontrolle der rituellen Reinheit des Haushaltes. Ahnen werden nach ihrem Tod in kontinuierlicher Interaktion sein auch mit der *spirit world*, der sie jetzt angehören, sowie mit *Sinbonga*, ihrem Gott, der die Welt mitsamt den Ho erschaffen hat. Ahnen kommunizieren mit den Lebenden, und ihnen wird eine gewisse Agency attribuiert. Ahnen konstituieren eine aktive, omnipräsente, grundsätzlich positiv konnotierte Kategorie im Leben der Ho. Die Lebenden sind sich wohl bewusst, dass sie den Ahnen alles verdanken: diese haben in aller Regel die Lehmhäuser gebaut, die 100 Jahre alt und älter sein können; diese haben den



Plate 4 Haus des Dorfpriesters in Jamda: Innenhof



Plate 5 Boja Sai: Rückseite von Häusern an der Dorfgrenze

Dschungel gerodet, das Land urbar gemacht und kultiviert, das die Menschen heute besitzen und bewirtschaften. Sie haben ihre Linie reproduziert und die Gottheiten und Geister durch ihre nicht-vegetarischen Opfer befriedet und dadurch dafür gesorgt, dass diese den Lebenden freundlich gesonnen sind.

Die **Körper** der Toten werden möglichst nah am Haus der Lebenden begraben (allerdings nicht im Falle des schlechten Todes; und zur Erinnerung: bei den General/Hindus ebenfalls nicht), oft im Schatten unter Tamarindenbäumen. Die Gräber werden mit einem Stein bedeckt, der zu diesem Zweck aus dem Dschungel geholt wird, und zwar soll dabei jeder Haushalt des Dorfes durch ein männliches Mitglied vertreten sein: "I can punish any household in case they fail to turn up", sagte mir der zuständige *munda*, zuständig für die Dinge säkularer Natur. Auf diesen Grabsteinen werden später Menschen sitzen und sich unterhalten, Reisbier trinken, lachen, flüstern und tratschen, Tiere schlachten, Reismehl herstellen; die Anthropologin sitzt auf ihnen mit ihrem Assistenten und arbeitet an der Übersetzung mitgeschnittener Rituale, Kinder spielen auf ihnen, abgesetzte jüngere Geschwister pinkeln auf sie etc. Es scheint, dass diese Steine Orte des Lebens, des Sozialen

(geworden) sind und nicht mit Tod, Trauer und den Ahnen assoziiert werden, denn diesen wird mit größter Achtung begegnet – im häuslichen *adin*. Es ist dies der sakrale Teil der Küche hinter einer halbhohen Trennwand, in dem auch Reis gelagert und zu besonderen Anlässen gekocht wird und den ich – bei Gefahr der Verunreinigung- nie betreten durfte, denn er ist ausschließlich den Mitgliedern der *lineage* bzw. des *mandi chaturenko* vorbehalten und, wie ich beobachten konnte, auch den Töchtern *nach* ihrer Heirat, nicht aber ihren Männern.

Während der Körper der Ahnen im Grab verwest und dort vollumfänglich immobil verbleibt mit Fleisch und Knochen, sind die **Seelen** (*rowa*, auch in der Bedeutung 'Schatten') als unsterblich und mobil konzipiert, müssen jedoch in der Phase eines langwierigen Übergangs komplexe und notwendige Reinigungsrituale durchlaufen – gemeinsam mit und getrennt von den Lebenden. Schließlich werden sie eingeladen, sich in den *adin* zu den anderen Ahnen zu begeben, wo sie dauerhaft bei den Lebenden verweilen und hohen Status genießen werden; manchmal sind die *rowa* dazu allerdings nicht sofort bereit, dann müssen sie von den Lebenden beschworen, bedrängt, bestochen, angeschrien, eingeschüchtert oder anders verführt werden - in intensiven, standardisierten Äußerungen und Handlungen.

Es gibt im Leben der Ho Phasen im Lebenszyklus, in denen die Ahnen in besonderer Weise mit den Lebenden rituell verbunden sind. Ein neu geborenes Kind z.B. wird nicht nur eine Beziehung mit den Lebenden, sondern auch mit den Ahnen eingehen. Ahnen geben ihre Namen weiter, und erst nach der *Namensgebungszeremonie* erwerben Kinder eine soziale Identität, gelten zuvor als unvollständig (M. Sahlins 2008) und nicht als Person (M. Mauss). Ebenso dürfen Frauen, die in die Lineage ihres Mannes *einheiraten* (virilokale Residenz), erst nach einem entsprechenden Ritual, in dem sie den Ahnen ihres Mannes vorgestellt werden, den *adin* betreten und den Reistopf oder *mandi chatu*, in dem das gemeinsame Mahl zubereitet wird, berühren. Auch im Falle eines Umzuges werden die Ahnen, gestützt durch Rituale, immer veranlasst mitzukommen. In all diesen Ritualen werden die Lebenden dauerhaft mit den Toten sozial verwoben/vernetzt und gleichzeitig gewährleistet der jeweilige kulturelle Akt der rituellen Begleitung die Reinheit der Ahnen. Unreinheit wird als ansteckend und damit gefährlich konzipiert - für die Lebenden und die Toten.

Jeder Tod wirkt verunreinigend. Und: bestimmte Todesarten gelten als besonders verunreinigend dahingehend, dass die Seelen dieser Toten dauerhaft keinen Zugang zum *adin* der Ahnen haben werden. Im Falle, dass eine Frau im Wochenbett stirbt, dass jemand von einem Tier getötet wird (Leopard oder Schlange), dass ein Kind vor der Namensgebungszeremonie stirbt, im Falle einer ansteckenden Krankheit oder von Mord oder Selbstmord sprechen die Ho von einem schlechten Tod. Die Unterscheidung in einen guten und einen schlechten Tod ist dabei eine Frage der Klassifikation, nicht einer moralischen Wertung oder Abwertung; ebenso wie die Todesarten des schlechten Todes differenziert sind, wird in der rituellen Begleitung der betroffenen Körper differenziert. Für alle von einem schlechten Tod Betroffenen gilt jedoch, dass sie, da sie nicht als Ahnen gelten, auch in ihrer Sprache nicht als solche, sondern als Geister oder *bonga* bezeichnet werden.

In Ho gibt es kein Wort für Ahnen: sie werden als *ham hoko*, *dum hoko* adressiert, als 'alte Menschen und schlafende Menschen', und als solche werden sie analog den Menschen konstruiert: sie sind durstig und hungrig und wollen rituell versorgt sein. Dies ist Aufgabe



Plate 6 Die Witwe des verstorbenen Dorfpriesters bietet der Seele Reisschnaps und eine Zahnbürste

und Zuständigkeit der Menschen, und dafür - als Gegengabe - beschützen die Ahnen die Lebenden in jeder Hinsicht, auch vor Unannehmlichkeiten und Krankheiten aller Art. Auf der Ebene des Alltages sind Ahnen habituell in die Kommensalität eingeschlossen: von jedem einzelnen, jung und alt, wird ihnen vor und von jedem Essen, jedem Trinken eine Gabe von ein paar Körnern gekochten Reises und drei Tropfen des Reisbieres oder Wassers neben die Teller auf den Boden gegeben. Zur symbolisch-rituellen Nahrung gehören in diesem Kontext auf einer übergeordneten Ebene auch die Tieropfer, die den Ahnen regelmäßig in den Reisfeldern dargebracht werden und die als Voraussetzung kontinuierlicher Fertilität gelten (Mary Douglas: blood-shed and life-giving). Vielleicht kann sogar der Umstand, dass die Ho ihre Toten in ihrer Erde, ihrem Land beisetzen, im Sinne des reziproken 'do ut des' als Opfergabe der Lebenden an die Ahnen oder weitergehend als 'divine gift-exchange' gedeutet werden. M. Yorke stellt fest: "kinship, ancestors and land may be considered separate analytic categories, but for the Ho they are different aspects of the same reality" (1976: 126).

Die Ho sind überzeugt, dass ihre Ahnen dann ärgerlich und gefährlich werden können, wenn sie sich vernachlässigt, übergangen oder nicht richtig behandelt fühlen. Es wird angenommen, dass sie in diesem Ärger/Hunger/Durst Krankheiten und Epidemien bis hin zum Tod bewirken können. Sprachlich gesehen ist nämlich das, was den Lebenden widerfährt, z.B. 'krank werden' und 'sterben' im Ho ein Vorgang, bei dem ein intransitives Verb passivisch ausgedrückt wird. D.h., dass ein bestimmter Zustand eines Patiens durch ein Agens von außen verursacht wird. Die Bedeutung ist dann etwa "ich werde gestorben", "jemand stirbt mich" oder auch "ich werde getötet, gegessen, gepackt". In unserer Sprache

kann der Vorgang des Sterbens nicht im Passiv ausgedrückt werden; im Ho kann er (auf der Seite der Betroffenen) *nur* im Passiv ausgedrückt werden, und obwohl der Agens im Ho nicht näher definiert ist, gehen die Ho davon aus, dass die Ahnen nach dem Tod zum grammatisch aktiven, kausalen Agenten transformieren: mit Hilfe transitiver Verben wird gesagt, dass sie die Lebenden 'essen', 'ihr Blut trinken' etc. (vgl. Vitebsky 1993:14) Dies gilt insbesondere für die Seelen im Falle eines schlechten Todes. Im Rahmen eines Ursache-Wirkungsdenkens wird im Falle einer Krankheit, eines Todes als Ursache menschliches Fehlverhalten, falsches menschliches Handeln angenommen, das den Betroffenen selbst keinesfalls klar sein muss und das deshalb oft langwierige, mühselige und manchmal vergebliche Erinnerungsarbeit erfordert und bedeutet. In solchen Fällen werden oft mit Unterstützung der rituellen Spezialisten oder Schamanen, die bei den Ho *dewa* genannt werden, Möglichkeiten gesucht, verworfen und getestet, die Ahnen zu befrieden. In diesem Prozess sind die Lebenden jedoch nicht einseitig und passiv Opfer der negativen Agency ihrer Ahnen, sondern setzen dieser ihre eigene Agency aktiv und pragmatisch entgegen: zusammen mit anderen werden Informationen, Beobachtungen und Ansichten ausgetauscht, öffentlich erwogen, diskutiert und verhandelt, und während meiner Feldforschung gewann ich den Eindruck, dass das cartesianische 'cogito ergo sum' bei den Ho durch 'je parle, alors je suis' ersetzt worden ist.

3. Vom Tod und den Toten : ethnologische Bemerkungen

Vielleicht ist bereits deutlich geworden, dass sich das Konzept des Todes und der ontologische Status der Toten bei den Ho fundamental von unseren Ideen dazu unterscheidet. Gleich ist vielleicht an den Reaktionen auf einen Todesfall nur, dass den Ho und *General* u.a. ihr konkretes Verhalten jeweils als ebenso rational, selbstverständlich, 'authentisch', 'normal' und 'natürlich' erscheint wie uns unser Verhalten. Wenn aber fundamental unterschiedliche Reaktionsmuster von den Betroffenen als jeweils 'natürlich' und selbstverständlich rezipiert werden ("such is our culture"), kann das sog. 'Natürliche' selbst keine Einsichten vermitteln über die Unterschiede, wohl aber jeweils zugrunde liegende unterschiedliche sozio-kulturelle Spezifika.

Die Beschäftigung mit dem Thema Tod hat seit Beginn der Anthropologie als akademische Disziplin eine herausragende Rolle gespielt, denn es wird gesagt, dass "the issue of death throws into relief the most important cultural values by which people live their lives" (Metcalf & Huntington 1979:5); der Tod bzw. der Umgang mit den Toten sagt also Wesentliches über unsere Vorstellungen vom Konzept der Person, von der Gesellschaft und vom Leben aus. Vieles ist dazu geschrieben worden, Wichtiges u.a. insbesondere von James Frazer, Robert Hertz, Arnold van Gennep, Maurice Bloch, Jonathan Parry, Johannes Fabian und vielen mehr; die zuvor Genannten haben jedoch mein Nachdenken über dies Thema in besonderer Weise beeinflusst. Bei jeweils unterschiedlichen Schwerpunkten kann folgendes festgehalten werden: Reaktionen auf das 'organische Ereignis' (R.Hertz) des Todes sind weltweit nicht identisch, also nicht universell gleich, was nicht nur anthropologische Forschungen ergeben haben; sie sind zugleich nie zufällig. Sie tragen Bedeutung und sind symbolisch. Ebenso wie das individuelle Verhalten der Beteiligten sind die beteiligten

Emotionen unterschiedlich (die Frage nach den "inner states als universals?" hat Needham bereits 1981 abschlägig beantwortet); demnach: weint bei uns ein Familienangehöriger am Grab eines Verwandten und zeigt Tränen, sind sein Verhalten, seine Tränen und seine Emotionen weder 'natürlich' noch identisch mit dem Verhalten, den Tränen und den Emotionen bei, z.B., den Ho. Warum? Weinen ist immer ein Weinen *über*, und dieses *über* ist etwas kulturell Vermitteltes und damit kulturspezifisch (unterschiedlich).

Tod bei uns und anderswo

Unsere Sprache verrät (es) uns: wir sprechen vom Augenblick, vom Moment des Todes oder auch von der Todesstunde. Unsere wissenschaftlichen Lexika bestätigen unter dem Eintrag 'TOD': 'Ende des Lebens'; konzeptuell stellt Tod die Negation des Lebens dar, einen End-Punkt. Ergo: Tod und Leben sind Oppositionen, 2 voneinander verschiedene Kategorien, durch eine klare und eindeutige Grenze getrennt. Für uns gilt: Tod ereignet sich innerhalb eines Augenblickes, ist ein punktuell, natürliches, sprich biologisches Ereignis, das mit naturwissenschaftlichen Methoden objektiv gemessen werden kann (Hirnströme, Herzschlag o.ä.). Juristische, medizinische und neurologische Gegebenheiten sind zu beachten, und entsprechende Spezialisten sind im Sterbensfalle involviert, die die Verantwortung von den Angehörigen übernehmen oder mit diesen teilen. Sterben und Tod bleibt so im intrafamiliären bzw. individuellen Kontext - auch im christlichen Konzept des Todes, wonach nach dem letzten Atemzug die Seele des Verstorbenen vor ihrem Richter scheint, um entweder für gute Taten die Belohnung zu ernten oder für Sünden zu büßen- ohne dass eine sinngebende und bedeutsame Struktur für eine Übergangszeit gegeben wäre. In jedem Falle wird innerhalb kürzester Zeit (aus hygienischen Gründen) der Leichnam dem sozialen Kontext entzogen; die Trauer ist individualisiert, intrapersonal bzw. intrafamilial. Es sind u.a. Bloch und Parry, die einen Zusammenhang aufzeigen zwischen dem westlichen Konzept der Person, dem In-Dividuum, dem nicht-Teilbaren, dem nicht-weiter-Unterteilbaren, und unserem Konzept von Tod sowie unserem Umgang mit den Toten. Das Individuum ist bei uns als kleinste, in sich vollständige und in sich abgeschlossene Einheit mit Seele, Körper, Knochen, Fleisch und Blut, durch eine klare Grenze von anderen ebensolchen Individuen getrennt, konstruiert. Ihm kommt der höchste gesellschaftliche Wert zu, er ist gesetzlich geschützt. Bloch: "In our logic, when an in-dividual dies, the whole person dies (1988:3)." Ich argumentiere, dass in westl. individual. Gesellschaften mit einem linearen Weltbild bzw. einem Weltbild des linearen Fortschreitens die unumkehrbare Reihenfolge Geburt-Leben-Tod gilt, insofern ist kulturlogisch mit dem *einen* Begräbnis des 'elementary man: both a biological being and a thinking subject' (Dumont 1970:9) alles abschließend geregelt. *Ein* Begräbnis reicht.

Die Unterscheidung in Individuum und *Dividuum* ist für unser Thema insofern wichtig, als dies Konzept auf das Vernetztsein des empirischen Einzelnen mit dem sozialen *Ganzen* verweist, dem in sog. holistischen Gesellschaften der höchste gesellschaftliche Wert zukommt. Durch den Tod eines Einzelnen ist damit konzeptuell nicht ausschließlich und nicht einmal primär der Körper des Einzelnen betroffen, sondern, um in der Metapher zu bleiben,

der Körper des sozialen Ganzen bzw. der Kategorie, dem dieser Einzelne zugehörig war, und die als Ganzes auf das Ereignis reagiert. Hertz interpretiert den Tod explizit als Angriff auf die soziale Ordnung des sozialen Ganzen, und es sei das Ziel aufwendiger Bestattungsrituale, diese soziale Ordnung wiederherzustellen, ein Prozess, der mit einem 2. Begräbnis - *diri dul sunum* bei den Ho- abgeschlossen wird. In Gesellschaften mit einem zyklischen Weltbild, und ich zähle die der Ho hierzu, erscheint auch der Tod als Teil eines zyklischen Prozesses der Erneuerung. Es ist das Verdienst von Hertz, in seiner Studie zum Tod die Idee des strukturierten Übergangs, der Transformationen von Leichnam, Seele und Trauernden und die Bedeutung der Zweitbestattung herausgearbeitet zu haben. Und es ist das Verdienst von van Gennep, auf der Grundlage der Arbeiten von R. Hertz die Gliederung aller Übergangsriten einschließlich der Todesriten in drei semantisch miteinander verbundene, strukturell voneinander getrennte Phasen zu untersuchen, die ich so bei den Ho erleben konnte, wobei jede Phase wiederum in mehrere Rituale von unterschiedlicher Dauer über mehrere Tage gegliedert ist. Die Choreografie der ersten beiden Phasen verfolgt das Ziel, die Reinheit – *sabsi*- der Seele/ des Schattens, der am Tod Beteiligten und der Ahnen zu



Plate 7 Auf dem Weg zum gemeinsamen Bad

gewährleisten. Die dritte Phase entspricht dem von Hertz beschriebenen 'second buria'l bzw. der van Gennepschen postliminalen Phase, in der " the soul is integrated into the world of the dead, and the mourners are re-integrated into society". Insgesamt lässt sich, sehr verkürzt, festhalten im Unterschied zu unserem westl. Konzept des Todes:

Tod ist kein Endpunkt, sondern ein *Übergang* oder eine Geburt in eine neue Phase, in der die Akteure eine neue soziale Identität erwerben. Tod ist ein Übergang von der sichtbaren, realen Welt in eine unsichtbare, ebenso reale Welt. Tod ist nicht Ereignis eines Augenblicks, sondern ein *Prozess*, ein Prozess der Erneuerung. Für die nachtodliche Welt gilt die soziale Welt des Diesseits als Modell und ist wie diese differenziert. Tod bedeutet weder Ende noch Negation des Lebens, sondern dessen *Kontinuität* in anderer Form. Im Falle eines guten Todes dominieren oft Metaphern von Fruchtbarkeit (biologischer und spiritueller), Sexualität und Wachstum den Symbolismus in Todesritualen.



Plate 8 Die gereinigte Seele wird in den *adin* geholt



Plate 9 Die Witwe des Verstorbenen mit der Hacke, an der die Seele für eine ungerade Anzahl von Tagen befestigt war

Im Falle eines schlechten Todes müssen die Seelen der Verstorbenen auf die Sozialität der Ahnen, den Schutz des *adin* und die Verehrung der Lebenden verzichten; durch ihre Todesart werden sie individualisiert und gelten als *unterschiedlich* gefährlich. Gleichzeitig sind sie bedürftig und versorgungsabhängig von den Menschen und bleiben damit Teil des gleichen kulturellen Systems. Davon handelt das letzte Kapitel.

4. Sunai Kondankel: ethnograf. Beispiel eines schlechten Todes

Von Dezember 2009 bis April 2010 wohnte ich in Boja Sai, einem Weiler, in dem ausschließlich Ho leben, und zwar alle Angehörige des Kondankel Clans oder *kili*. Durch meinen jüngeren Bruder, den Dorfältesten oder *munda*, war ich bei dessen klassifikatorischer Mutter oder *kaki* untergebracht, die analog als meine Mutter oder *kaki* fungierte und die mich als *mai* oder junges Mädchen ansprach und behandelte. Von insgesamt 5 Kindern war Sunai die jüngste ihrer 4 Töchter. 2006 wurde sie als 16jährige von einer Schlange in den Zeh gebissen und starb nach ein paar Tagen.

Die große Box aus Metall wurde für mich kurz nach meinem Einzug aus dem *adin* geholt und geöffnet. Sie enthielt alle Familien'schätze', u.a. Fotografien mit dieser Tochter (allein, mit ihren Schwestern, mit Schulkameradinnen,) und Ohrringe dieser Tochter, die meine *kaki* in meine Hand legte und wortreich bewunderte. Sie selbst trug diese Ohrringe bei besonderen Festen, bei denen sie auch selbst sang und tanzte. Zeitgleich erzählte sie mir zum erstenmal, dass und wie die Tochter zu Tode gekommen war. Diese Geschichte sollte ich immer wieder hören, und immer auf die gleiche, selbstverständliche, klare unsentimentale Art und Weise. 2 Fotos mit der Tochter hingen außen an der Wand des Hauses. 2 Lehrer waren bei der Beisetzung dabei- auch dies hörte ich mehrfach.

Dass es sich beim Tod der Tochter um einen sog. 'schlechten Tod' handelte bzw. was für Konsequenzen das hatte, erfuhr ich am 14. Januar 2010 und durch Zufall. Zur Zeit des Neumondes und nach Abschluss der Reisernte und der damit verbundenen weiteren Arbeiten werden aus Anlass von *Makar Sankranti*, einem Fest der Hindus, an diesem Tag *ata*, d.h. gepoppter Reis und *lad*, ein süßes Brot hergestellt, und zwar in der Dunkelheit gegen Morgen von der ca. 13jährigen Tochter und dem ca. 10jährigen Sohn. Es gibt zahlreiche rituell wesentliche Elemente, auf die ich hier nicht eingehen kann (wer bereitet zu/wer bereitet nicht zu, worin wird zubereitet, worauf wird die fertige Speise gelegt, wo wird zubereitet, Besonderheiten der Zutaten etc). Auf alle Fälle hörte ich zufällig, wie meine *kaki* am frühen Morgen dieses Tages in der Küche, hinter der halbhohen Wand im *adin* zu ihren Ahnen (in der 2.pers.pl.) sprach, denen sie zuvor offensichtlich von dem süßen Brot und dem *ata* geopfert hatte:

"I am offering/giving to you lad of Moker Porob. Today is Moker Porob. I am giving you all lad of Moker Porob. Today is Moker Porob. *Ham hoko, dum hoko*, I have not seen all of you. I do not know how many you are. This lad here, divide it and give each his share. This is how I am performing the *bonga*." (Reichel: 157)

Danach verschwand sie nach draußen. Da ich sah, dass sie in ihren Händen je eine Portion *ata* und *lad* hielt, jeweils auf Blättern des Salbaumes angerichtet, folgte ich ihr und beobachtete folgendes: hinter dem Haus gibt es ca. 10 hohe Tamarinden- und Mangobäume, unter denen riesige Begräbnissteine liegen.// Unmittelbar daneben ist der *kolom*, der Dreschplatz, hinter dem, weit vom Wohnhaus entfernt, ein weiterer Grabstein ist und ein hoher Bambusbaum. Alles wird von einem jährlich erneuerten Zaun umgeben. Meine *kaki* stellte sich nun unter den Bambusbaum und adressierte ihre verstorbene

Tochter - nicht als Ahnin, nicht mit Namen, sondern als 'beti', (Hindi: Tochter). Sie stellte *ata* und *lad* unter dem Bambusbaum ab. Dies ist, was sie sagte:

"die Seele meiner/der Tochter ist zu diesem Ort hier gerufen worden und hält sich immer noch hier auf. Die Seele jener Tochter ist zu diesem Ort gerufen worden. Ich opfere/gebe *ata* und *lad* im Namen jener Tochter aus Anlass von Moko Sankranti. Ich gebe dies für sie. Die Seele ist nicht in das Haus eingeladen worden. Sie ist zu diesem Ort hier gerufen worden." (Reichel 158)

Es stellt sich heraus, dass jenes Grab hinter dem Dreschplatz, von den anderen Gräbern durch den Dreschplatz entfernt und dicht am umgrenzenden Zaun gelegen //, aber noch innerhalb dieses Zaunes, das Grab ihrer von der Schlange getöteten Tochter war. Im Unterschied zu den anderen Gräbern war dies Grab aufwändig gepflegt und mit einem zweiten Grabstein versehen, was ich nirgendwo sonst gesehen habe, und auf dem in Oriya die Daten der Tochter eingemeißelt waren, Namen und Lebenszeit. Meine kaki hatte sogar



Plate 10 Begräbnisstelle von Sunai, die an einem Schlangenbiss starb

einen Baum angepflanzt, damit ihre Tochter im Schatten ruhen kann. Von der Seele ihrer Tochter nahm sie jedoch mit Gewissheit an, dass sie sich in den Zweigen des Bambusbaumes bewegte. Sie erzählte mir außerdem, dass die Wäsche ihrer Tochter nicht verbrannt und nicht ins Grab mitgegeben worden sei, sondern einem Fluss übergeben. Sie benutzte das Wort '*atu*', das bedeutet: 'to place something in flowing water so that it is carried away'. Bei diesem Ritual seien, s.o., zwei Lehrer und viele Menschen anwesend gewesen; im Innenhof ihres Hauses habe es eine Zeremonie gegeben. Der Tochter seien viele Tücher ins Grab mitgegeben worden, auch zahlreiche neue; " sie wird nicht frieren". - An den beiden folgenden jahreszeitlichen Festen Mage Porob und Ba Porob wurden Opfer oder *bonga* in derselben Reihenfolge und auf die gleiche Art wiederholt.

Durch die Todesart des Schlangenbisses fiel die Tochter in die Kategorie eines schlechten Todes. Ihre anhaltende Abhängigkeit von den Lebenden zeigte sich in der rituellen und

gustatorischen Versorgung durch meine *kaki*. Ihr wurden die gleichen Opfer dargebracht wie den Ahnen, diesen jedoch zuerst und an anderem Ort. Durch die identische Gabe im Ritual blieb Sunai den Ahnen konzeptuell verbunden.

Es scheint mir nicht legitim, die Rezeption von Sunais Tod durch meine *kaki* grundsätzlich auf alle Arten des schlechten Todes zu verallgemeinern. Ich habe andere Arten eines schlechten Todes erlebt (z.B. in einem Fall, in dem es unklar war, ob es sich um Mord oder Selbstmord handelt), in denen die Seele 'ausbruchssicher' im Grab versiegelt wurde bei Gefahr der Verunreinigung des gesamten Dorfes; im Falle ihres Ausbruchs aus dem Grab sollten die Dornen des Astes eines Pflaumenbaumes die Flucht der Seele und die Gefährdung der Lebenden verhindern.

Eva Reichel M.A.

Freie Universität Berlin

02.11.2010