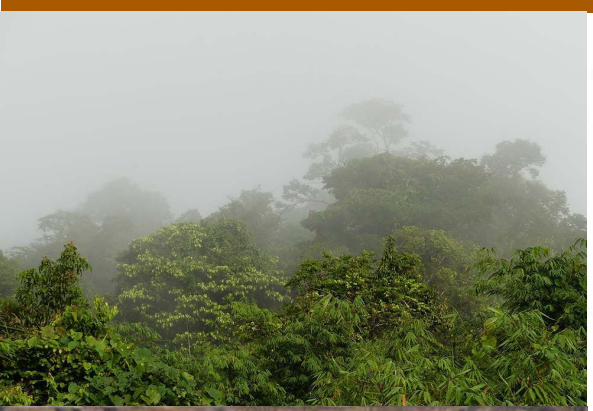
Thomas Geissmann
Helga Buchholz

Die Mentawai-Sammlung Buchholz
Eine ethnographische Zeitreise











Gibbon
Conservation
Alliance

Impressum

Herausgeber
Gibbon Conservation Alliance (GCA) in Zürich

AutorInnen
Helga Buchholz und Thomas Geissmann

Adressen der AutorInnen
Helga Buchholz
Ritterschaftsstrasse 24
D–72160 Horb am Neckar
Nordstetten, Deutschland
helgabuchholz@yahoo.de

Thomas Geissmann
Institut für Evolutionäre Anthropologie
Universität Zürich
Winterthurerstrasse 190
CH–8057 Zürich, Schweiz
thomas.geissmann@uzh.ch

Gestaltung und Satz
Thomas Geissmann

ISBN
ISBN 978-3-033-11976-5

Download
www.gibbonconservation.com

© 2026
Gibbon Conservation Alliance in Zürich

Bildrechte
Abbildungen dürfen nur mit exakter Quellenangabe und mit Einwilligung des betreffenden Fotografen/Kartografen (Bildnachweis) reproduziert werden.

Vorgeschlagene Zitierweise
Thomas Geissmann und Helga Buchholz (2026). *Die Mentawai-Sammlung Buchholz – Eine ethnographische Zeitreise*. Gibbon Conservation Alliance, Institut für Evolutionäre Anthropologie, Universität Zürich, Zürich, 160 Seiten.



Gibbon Conservation Alliance

ISBN 978-3-033-11976-5

Thomas Geissmann und Helga Buchholz

Die Mentawai-Sammlung Buchholz

Eine ethnographische Zeitreise





Vegetation in Dorogot, Siberut
(25. Juli 2018, Foto: Thomas Geissmann)

Inhalt

So entstand diese Sammlung 7

Zeitreise 7
Mission 7
Die Ausstellung 8
Fotos 9
Zitierte Literatur 11

Der Mentawai-Archipel, seine Bewohner, und die Rolle der Gibbons 13

Die Mentawai-Inseln 13
Gibbons, die singenden Menschenaffen, und der Kloss-Gibbon (*bilou*) 16
Die Mentawaier 18
Religiöse Konzepte der Mentawaier 25
Rolle der Gibbons 26
Zusammenfassung und Ausblick 64
Danksagung 65
Zitierte Literatur 66

Katalog der Mentawai-Sammlung Buchholz 73

Die Sammlung 73
Werkzeuge 74
Taschen, Schachteln, Schalen 80
Tabakdosen (*jaua*) aus Kokosnussschale 91
Tragköfferchen (*salipa* und *bakulu*) von Medizinmännern (*kerei*) 108
Hausschutz-Fetische (*jaraik*) und andere Kultobjekte 112
Dekorierte Bretter und Statuen 116
Trommeln (*kajeuma*) aus Palmholz und andere Klanginstrumente 123
Paddel 129
Jagd 132
Schilde 139
Schmuck 147
Nicht fotografierte Objekte 155

AutorInnen 157

Gibbon Conservation Alliance 159



Abb. 1. Kopfjagdfigur, bemalte Holzschnitzerei zur Ehrung eines Kopfjagdopfers von einer anderen Sippe zum Anlass der Erstellung eines Langhauses (*uma*). Auf Mentawai wurden Holzstatuen normalerweise in Zusammenhang mit der Kopfjagd geschnitzt – eine für jedes Opfer – und in den Langhäusern aufbewahrt (Schefold, 1992: 27).

So entstand diese Sammlung [1]

Helga Buchholz

Ritterschaftsstrasse 24, D–72160 Horb am Neckar,
Nordstetten, Deutschland.
E-Mail: helgabuchholz@yahoo.de

Zeitreise

Ich bin alleine in unserem Haus auf dem Hügel. Mein Mann ist schon seit vielen Tagen unterwegs im Inneren der Insel um Besuche bei Stämmen der Siberuter zu machen.

Es ist schon tiefe Abenddämmerung und die Zikaden zirpen. Ich stehe auf unserer Veranda und lausche in die kommende Nacht. Am Fluss unten höre ich ein Boot anlegen und vernehme das Gemurmel mehrerer Männer. Leise nähern sich Schritte den Berg herauf. Ich erkenne mehrere Gestalten, die mit Pfeil und Bogen und Buschmessern bewaffnet sind. Ich stehe regungslos und sehe, dass sie die Waffen vor dem Haus ablegen. Das bedeutet, dass sie in friedlicher Absicht kommen.

«*Aleu ita*» begrüsse ich die Ankommenden. Sie betreten die Veranda und antworten mit «*Aleu ita*» («Wir sind da»). Dann berichten sie mir, warum sie hier sind. «Unser Bruder, der mit uns ist, ist sehr krank. Gib ihm Medizin.»

Der Kranke hat sehr hohes Fieber und ist sehr schwach. Ich gebe ihm ein Medikament so gut ich es kann und weiss. Während dessen nimmt einer der Männer die herumliegende Stoffpuppe meiner Kinder in seine Hände, liebkost sie, wiegt sie im Arm, drückt sie an sich und legt sie behutsam wieder ab.

Ich sage den Männern, dass sie im Gästehaus am Fluss nächtigen dürften.

Am darauffolgenden Morgen kommen zwei von ihnen wütend wieder zu mir und erklären, dass der Mann, der die Puppe in den Händen gehalten hatte, jetzt auch krank sei. Der Geist der Puppe habe das getan. Sie nehmen die Puppe (die einzige Puppe meiner Kinder) mit. Im Gästehaus wird der Geist der Puppe in einer Zeremonie mit dem Kranken und allen weiteren Männern versöhnt. Der Erkrankte erholt sich wieder und die Männer bringen die Puppe zu unseren Kindern zurück.

Mission

Solche oder ähnliche Waffen und Gegenstände, wie sie meine damaligen Gäste bei sich hatten, sind in der in diesem Buch vorgestellten Sammlung enthalten und noch vieles mehr. Die Sammlung entstand 1965 bis 1971, als mein Mann und ich mit missionarischem Auftrag auf Siberut (Indonesien) lebten, zwischen Muara Siberut und Sakelo. In dieser Zeit begannen wir damit, Kunst und Alltagsobjekte der Mentawaier zu sammeln. Diese Sammlung wurde weitergeführt nach unserer Übersiedlung nach Bukittingi (West-Sumatra) 1971 bis 1975.

Eine solche Sammlung kann nur in tiefem Respekt und Zuneigung zu den Menschen, deren Kultur sie repräsentiert, entstehen.

[1] Die Fotos in diesem Kapitel stammen von Helga und Helmut Buchholz, wenn nicht anders vermerkt.

Mein Ehemann Pfarrer Helmut Buchholz († 01.01.2022), der die Stücke von seinen vielen ausgedehnten Reisen auf Siberut mitbrachte, kann nun die Zusammenstellung der Ausstellung leider nicht mehr miterleben.

Wir kamen 1965 in Mentawai an, um den Menschen auf Siberut den christlichen Glauben nahe zu bringen. Schon bald zeigte sich, dass wir keine «Wilden» vorfanden, sondern eine komplexe Kultur mit funktionierender gesellschaftlicher und religiöser Ordnung.

Im Umgang mit den Siberutern und beim Beobachten ihrer Kultur und Bräuche ergaben sich für uns Einsichten und Zusammenhänge auch in religiöser Sicht. Das stellte unseren eigentlichen Missionsauftrag je länger je mehr in Frage.

Haben wir ein moralisches Recht, in die Kultur und Religion eines anderen Volkes einzugreifen und ihm ein fremdes Glaubenskonstrukt zu vermitteln? Mein Mann versuchte diesbezüglich einen brauchbaren Weg zu gehen, indem er christliche Elemente anbot, ohne Bestehendes zu stören oder zu beeinträchtigen.

Mit Blick auf den missionarischen Auftrag war dies nicht immer ein spannungsfreier Prozess.



Abb. 2. Das Haus der Missionarsfamilie kurz nach seiner Erstellung.



Abb. 3. Hartmut und Emanuel Buchholz mit einem jungen Kloss-Gibbon (*bilou*), ca. 1970.



Abb. 4. Familie Buchholz auf dem Boot an der Ostküste von Siberut, Dezember 1971.



Abb. 5. Buchholzsche Kinderschar mit Freunden, Februar 1972.

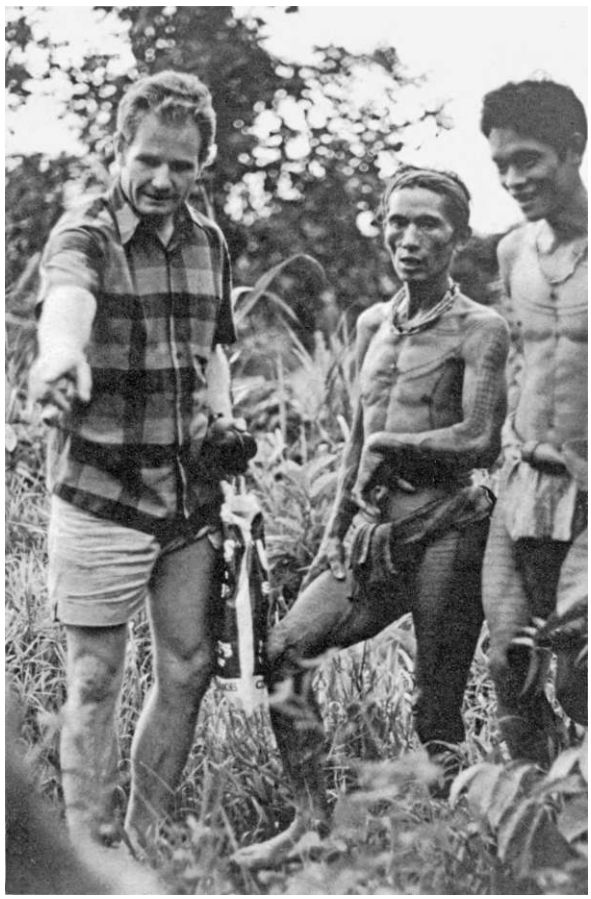


Abb. 6. Helmut Buchholz und zwei Mentawaier unterhalten sich über Landwirtschaft und Fischfang-Methoden. (Foto: Robin Hanbury-Tenison, *Geographical magazine* **46** (6. März 1974), S. 279)



Abb. 7. Junge Frau bereitet Bambus für die Küche vor.



Abb. 8 (oben). Besuch im Missionarshaus aus dem Inland, 7. Juni 1972.

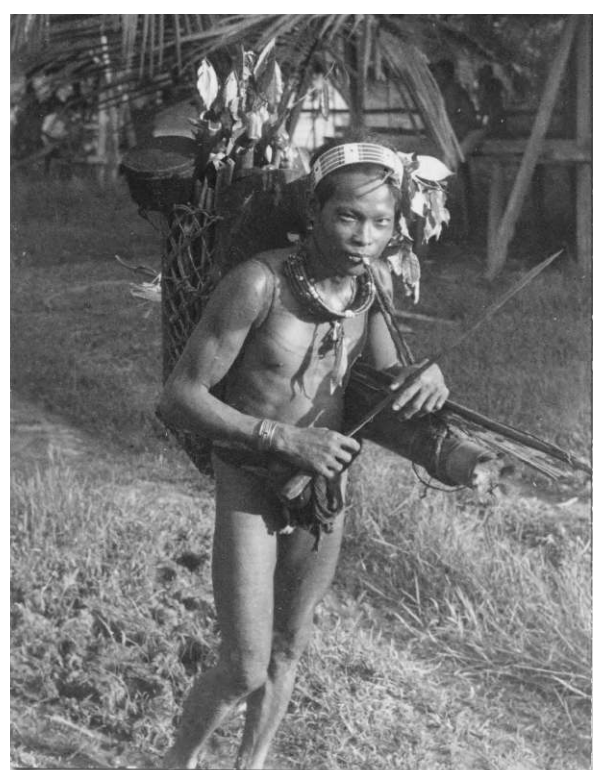


Abb. 9 (rechts)**.** Ein Mann kehrt mit einem Teil seiner Habseligkeiten von seinem Feldhaus (*sapou*) zurück.



Abb. 10 (oben). Transport auf dem Sabirut-Fluss.



Abb. 11 (rechts)**.** Abel Sikoino aus Sakelo, ein älterer Herr, auf den alle in allen Angelegenheiten und Streitigkeiten gehört haben. (Foto: Wilfried Wagner)



Abb. 12. Dieser Mann zeigt eine kunstvolle Darstellung der «Frau auf dem Floss», einer auf Siberut bekannten Legende über die Ankunft der Menschen auf Mentawai. Kurzfassung nach Schefold (1992: 15): Am Anfang war die Insel Siberut unbewohnt. Eines Tages wurde eine schwangere Frau auf einem Floss an der Mündung des Flusses Simatalu an die unzugängliche Westküste der Insel angespült; niemand weiss, woher sie kam. Diese Frau war von ihren Brüdern aus Scham verstossen worden, weil sie Geschlechtsverkehr mit einem Hund gehabt hatte. Sie brachte einen Sohn zur Welt. Als er gross war, gab sie ihm einen Ring von ihrem Finger und befahl ihm, ein Mädchen zu suchen, dem dieser Ring passen würde. Dies sollte das Mädchen sein, das er heiraten sollte. Der Sohn umwanderte die ganze Insel, traf niemanden und stiess schliesslich wieder auf seine Mutter. Er erkannte sie nicht mehr, der Ring passte, und das Paar wurde zu den Vorfahren der Mentawaier.

Die Ausstellung

Anfang 2024 rief mich Dr. Geissmann an und bat mich, einige Artefakte mit Gibbondarstellungen sehen und fotografieren zu dürfen. Bei der Sichtung der eingelagerten Sammlung zeigte sich ein umfangreicher Schatz, der es wert ist, in einer Ausstellung gezeigt (Abb. 13) und in diesem Katalog mit Kontext dokumentiert zu werden.



Abb. 13. Entstehung der Mentawai-Ausstellung in Nordstetten. (21. Juli 2024, Foto: Helga Buchholz)

Bei der Eröffnung der Ausstellung am 18. Oktober 2024 wurde ich von einer Besucherin gefragt, welcher Sammlungsgegenstand mein Lieblingsstück sei. Als Antwort nahm ich das Feuerzeug (HHB-012) des Kataloges in die Hand. Der Feuerstein und etwas Kapokwatte von den Früchten des Kapokbaums (*Ceiba pentandra*, Malvaceae) werden in dem Döschen, das aus dem Samen eines Hülsenfrüchtlers (Fabaceae) gefertigt ist, aufbewahrt. Das Schlageisen baumelt extra daran. Es funktioniert, ich konnte damit Feuer machen.

Ich wurde auch nach dem Wert einzelner Exponate gefragt. Meine Antwort: jedes Stück hat eine lebendige Geschichte – oder mehrere Geschichten – und sein finanzieller Wert lässt sich nur schwierig beziffern.

Mein Ehemann brachte von jeder seiner zahlreichen Besuchsreisen auf Siberut Gegenstände mit, die ihn besonders interessierten.

Prof. Reimar Schefold und Prof. Richard Tenaza, die damals auf Siberut ethnologische, respektive primatologische Studien für ihre Doktorarbeiten durchführten, haben unsere Arbeit massgeblich beeinflusst.

Mein Mann pflegte sehr gute Beziehungen zur Indonesischen Regierung auf lokaler und nationaler Ebene.

Ein herber Einbruch in die bestehende gesellschaftliche Struktur von Mentawai entstand durch die damals beginnende Holzfällerei. Menschen und Tiere und ihr ursprünglicher Lebensraum wurden und werden erheblich beeinträchtigt.

Dennoch müssen die Bemühungen von Seiten der Regierung um einen möglichst guten Übergang vom «Alten» in die moderne Jetztzeit anerkennend gewürdigt werden.

Zitierte Literatur

Schefold, R. (1992). The origins of the woman on the raft: On the prehistory of the Mentawaians. In: Wagner, W. (Ed.). *Mentawai: Identität im Wandel auf indonesischen Ausseninseln*. 2. Auflage. Bremer Asien-Pazifik Studien Bd. 3, LIT, Universität Bremen, Hamburg & Münster, Seiten 15–35.



Gibbondarstellung an der Aussenwand einer kleinen Hütte in Dorogot, Siberut (6. August 2018, Foto: Thomas Geissmann)

Der Mentawai-Archipel, seine Bewohner, und die Rolle der Gibbons

Thomas Geissmann

Institut für Evolutionäre Anthropologie, Universität Zürich,
Winterthurerstrasse 190, CH–8057 Zürich, Schweiz.
E-Mail: thomas.geissmann@uzh.ch

Dieser Artikel dokumentiert die besondere, isolierte Lage des Mentawai-Archipels am Rande des Sunda-Schelfs im Indischen Ozean. Die Mentawai-Inseln waren ursprünglich relativ schwer zugänglich, nicht zuletzt deswegen, weil sie von der Küste von West-Sumatra (Indonesien) durch das 1'500 m tiefe Mentawai-Becken getrennt waren. Zweifellos führte dies dazu, dass die Inselgruppe von zahlreichen Tier- und Pflanzenarten bewohnt ist, die nirgendwo sonst vorkommen, wie zum Beispiel allen auf Mentawai lebenden nicht-menschlichen Affenarten. Dies könnte aber auch zur in vieler Hinsicht einzigartigen traditionellen Kultur und Religion der Mentawaier beigetragen haben, in die der vorliegende Artikel einen kleinen Einblick gibt.

Gibbons, die Kleinen Menschenaffen, sind in Sundaland und Indo-Burma in 20 Arten weit verbreitet. Die Mentawai-Inseln sind die Heimat des endemischen und gefährdeten Kloss-Gibbons (*Hylobates klossii*). Ausgehend von Studien des Autors in den meisten Ländern, in denen Gibbons leben, scheinen Gibbons in der traditionellen Kultur der Mentawaier eine zentralere Rolle zu spielen als irgendwo sonst in Südostasien. Dies zeigt sich in der Zahl der auf Gibbons bezogenen Volkslegenden, Tabus, Liedern, Tänzen und bildlichen Darstellungen. Die traditionellen Glaubensvorstellungen der Mentawaier sind der Schlüssel zum Verständnis dieser einzigartigen Rolle der Gibbons.

Die Mentawai-Inseln

Die Mentawai-Inseln (Abb. 1) sind ein Archipel, der aus einer Kette von vier nicht-vulkanischen Hauptinseln und mehreren kleineren Inseln besteht, die 85–135 km vor der Küste von Westsumatra (Indonesien) liegen und eine Gesamtfläche von etwa 6’746 km^2 umfassen (Schefold und Beierle, 2000; Wilting *et al*., 2012).

Die Mentawai-Inseln sind ihrerseits Teil eines grossen Inselreichs, des Malaiischen Archipels (Abb. 2). Der britische Naturforscher Alfred Russel Wallace bereiste diesen von 1854 bis 1862. Er beschrieb markante zoologische Unterschiede zwischen den beiden Nachbarinseln Bali und Lombok, während sich die Faunen der Nachbarinseln Sumatra und Java oder Java und Bali vergleichsweise ähnlich waren (Wallace, 1868). Seine Beobachtungen führten zur Hypothese einer zoogeografischen Grenze, die zwischen Bali und Lombok und, weiter nördlich, zwischen Borneo und Sulawesi verläuft und die heute als Wallace-Linie bekannt ist.

Wie kam es zu diesen faunistischen Grenzen? Die Distanz zwischen den Inseln ist nicht der Grund.

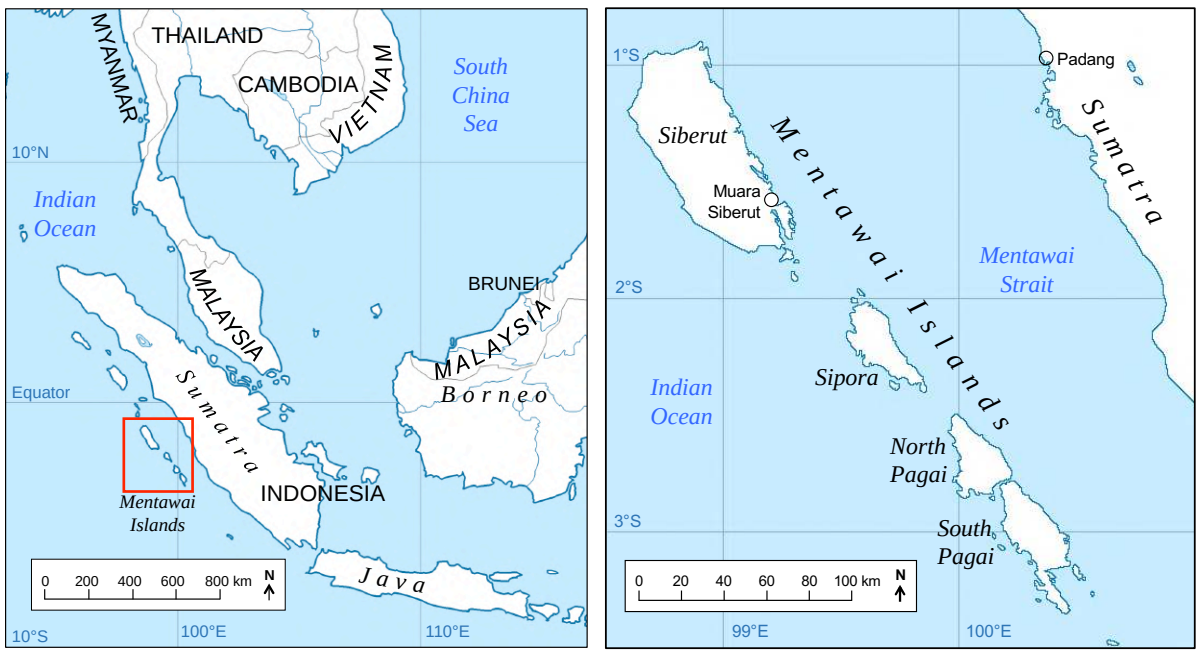


Abb. 1. Links: Karte von Südostasien mit Lage der Mentawai-Inseln (rotes Quadrat). Rechts: Karte des Mentawai-Archipels. (Karten: Thomas Geissmann)

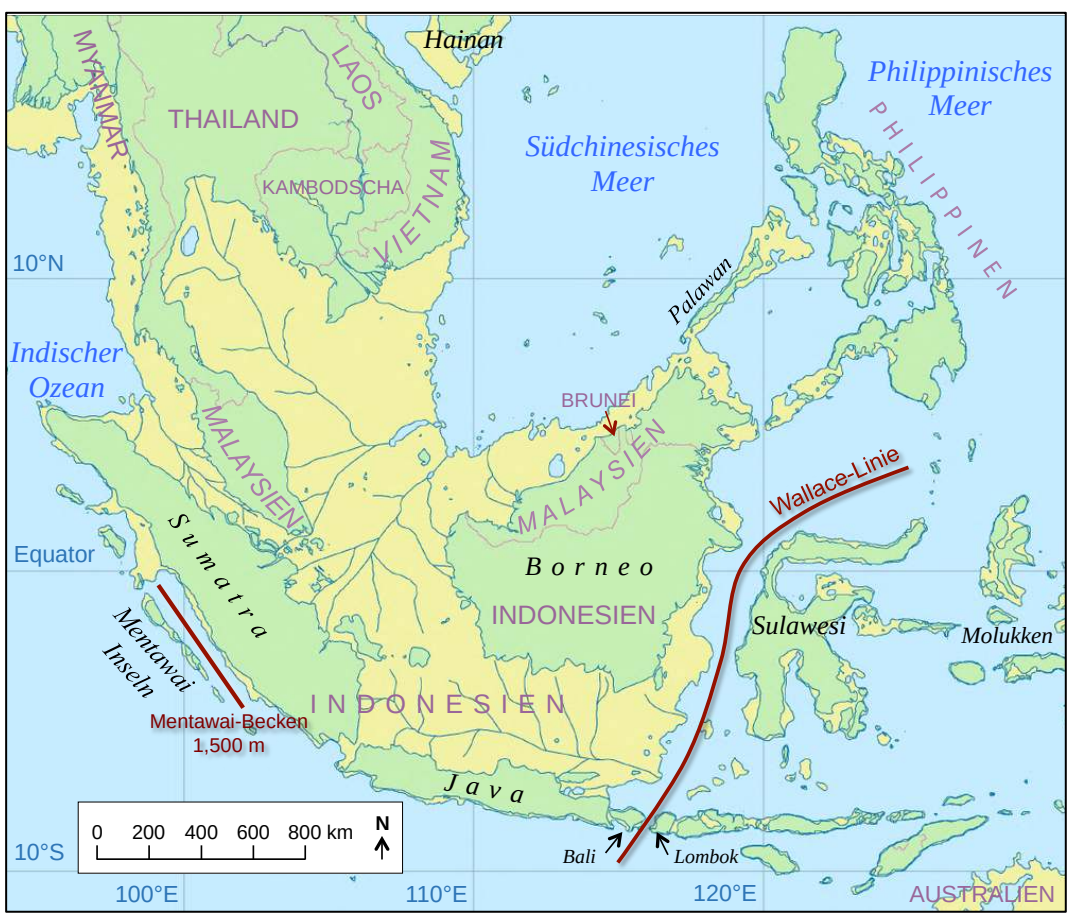


Abb. 2. Karte von Südostasien (grüne Landflächen). Bei einem Absinken des Meeresspiegels um 100 m werden Landbrücken zwischen den Inseln und damit ausgedehnte Bereiche des Sunda-Schelfs freigelegt (gelbe Landflächen). Karte: Thomas Geissmann, 100 m-Wassertiefe nach Sathiamurthy und Voris (2006); Lage grosser überfluteter Flusssysteme nach Voris (2000).

Im Pleistozän (vor 2,6 Millionen bis 11’700 Jahren) waren während mehrerer Eiszeiten grosse Anteile des Weltwassers als Eisschild auf dem Festland gebunden, was jeweils zu einem massiven Absinken des Meeresspiegels führte (Abb. 2). Vergletscherung und Zwischeneiszeiten und das damit einhergehende Absinken und Ansteigen des Meeresspiegels um mehr als 200 m (Voris, 2000) haben dafür gesorgt, dass die Landmassen des Sunda-Schelfs (Indochina, Malayaische Halbinsel, Sumatra, Borneo, Palawan und Java) abwechselnd miteinander verbunden oder voneinander getrennt waren, da Landbrücken entstanden und wieder untergingen (Dring *et al.*, 1990).

Viele Inseln des malaiischen Archipels (z.B. Sumatra, Borneo oder Java) liegen auf dem Sunda-Schelf und sind durch Tiefen von weniger als 100 m voneinander und von der Malaiischen Halbinsel getrennt. Grössere Meerestiefen waren dafür verantwortlich, dass sich zwischen bestimmten Inseln auch während der Eiszeiten selten Landbrücken ausbildeten, was zum Phänomen führte, das durch die Wallace-Linie beschrieben wird. Analog dazu sind die Mentawai-Inseln von Sumatra und dem restlichen Sunda-Schelf durch das Mentawai-Becken getrennt, das 1’500 m tief ist (Wilting *et al.*, 2012). Infolgedessen sind die Mentawai-Inseln vermutlich seit mindestens 500’000 Jahren von Sumatra getrennt (Batchelor, 1979), was wahrscheinlich zur ausgeprägten Isolation der Inselgruppe beigetragen hat.

Bis vor kurzem bestand die natürliche Hauptvegetation der Mentawai-Inseln hauptsächlich aus dichtem, tropischem Tieflandregenwald (Abb. 3). Das Klima in Siberut ist feucht und heiss, ohne längere Trockenzeit, und mit einer jährlichen Niederschlagsmenge von etwa 4’000 mm. Die Tagestemperaturen schwanken zwischen 22°C und 31°C. Siberut ist zudem vor allem an der Ostküste, wo das Meer seicht ist, bis zu 2 km landeinwärts mit Mangrovenwäldern bedeckt. Die Landschaft im Landesinneren ist hügelig und der höchste Gipfel (Teitei Batti) erreicht 384 m (Prayoga, 2004: 5; UNESCO, 2006).



Abb. 3. Links: Eine kleine Hütte am Saibi-Fluss (Ostsiberut). Rechts: Der Tiefland-Regenwald bei Kulukubuk (Südostsiberut) im Morgennebel. (23. und 31. Juli 2018, Fotos: Thomas Geissmann)

Aufgrund seiner Isolation hat der Mentawai-Archipel einen weitgehend eigenen Evolutionsprozess mit nur geringen äusseren Einflüssen durchlaufen. Dies hat zu einer Fülle von endemischen Tier- und Pflanzenarten geführt, also Arten, die nirgendwo sonst auf der Welt vorkommen. So leben auf nur den Mentawai-Inseln sechs einzigartige Affenarten, darunter zwei Makakenarten, ein Stumpfnasenaffe, zwei Languren sowie ein Menschenaffe, der Kloss-Gibbon (Burgin *et al.*, 2020; Quinten *et al.*, 2014; Setiawan *et al.*, 2020; Setiawan und Tateburuk, 2023; Whittaker, 2006). Diese Primatenarten sind in Tabelle 1 gelistet, und sie alle sind «stark gefährdet» oder sogar «vom Aussterben bedroht» (IUCN, 2024).

Tabelle 1. Die nicht-menschlichen Primaten von Mentawai

Deutscher Name	Wissenschaftlicher Name	Mentawai-Name [1]	Verbreitung	Bedrohungsgrad (IUCN, 2024)
Siberut-Makak	*Macaca siberu*	*bokkoi* (oder *bokoi*)	Siberut	Stark gefährdet
Pagai-Makak	*Macaca pagensis*	*siteut*	Sipora + Pagai-Inseln	Vom Aussterben bedroht
Mentawai-Stumpfnasenaffe	*Simias concolor siberu*	*simakobu*	Siberut	Vom Aussterben bedroht
	Simias concolor concolor	*masepsep*	Sipora, Pagai-Inseln	
Siberut-Mützenlangur	*Presbytis siberu*	*joja,* oder *simagalei*	Siberut	Stark gefährdet
Rotbauch-Mützenlangur	*Presbytis potenziani*	*atapaipai*	Sipora + Pagai-Inseln	Vom Aussterben bedroht
Kloss-Gibbon	*Hylobates klossii*	*bilou*	Siberut, Sipora + Pagai-Inseln	Stark gefährdet

[1] Auch innerhalb von Siberut gibt es einige Unterschiede bei den Affennamen (Burman-Hall, 2017).

Die biologische Vielfalt auf isolierten Inseln ist extrem anfällig für zerstörerische Entwicklungstätigkeiten, einschliesslich des schnellen, unkontrollierten kommerziellen Holzeinschlags. Seit 1981 wurde ein Teil von Siberut von der UNESCO als Mensch- und Biosphären-Reservat sowie als Nationalpark ausgewiesen, der inzwischen eine Fläche von 1’905 km^2 umfasst (Göltenboth, 2006). Aktive und anstehende Abholzungskonzessionen drohen jedoch mindestens 70% des ausserhalb des Siberut-Nationalparks verbliebenen natürlichen Lebensraums zu zerstören und werden wohl zusätzlich ein noch grösseres Gebiet beeinträchtigen, einschliesslich desjenigen des Nationalparks (UNESCO, 2019).

Gibbons, die singenden Menschenaffen, und der *bilou*

Die Gibbons (Familie Hylobatidae) gehören zu den Menschenaffen und werden auch als die kleinen Menschenaffen bezeichnet. Ihre nächsten Verwandten sind die Grossen Menschenaffen und der Mensch (Familie Hominidae). Mit 20 Arten, verteilt auf vier Gattungen, sind die Gibbons die artenreichste Gruppe der Menschenaffen. Ihre Verbreitung erstreckt sich über die Regenwälder Südostasiens (Geissmann, 2014).

Mit einem Körpergewicht von 4–15 kg und einer schlanken Bauweise sind Gibbons innerhalb der Primaten besonders stark angepasst an das Leben in Baumkronen des Regenwaldes. Ihre relativ zur Körpergrösse extrem verlängerten Arme erlauben ihnen eine besonders effiziente schwing-hangelnde Fortbewegung: Gibbons bewegen sich elegant und scheinbar mühelos an ihren Armen unter den Ästen entlang (Brachiation). Wenn die Tiere in Eile sind, werden zwischen die einzelnen Schwünge Flugphasen oder Sprünge von bis zu 10 Metern eingebaut, so dass es aussieht, als ob die Gibbons durch die Baumkronen flögen. Aufgrund ihrer langen Arme können sich Gibbons nicht gut vierbeinig fortbewegen. Stattdessen bewegen sie sich auf starken Ästen oder am Boden (den sie aber nur selten aufsuchen) aufrecht zweibeinig gehend fort (Bipedie).

Gibbons ernähren sich vorwiegend von Baumfrüchten, leben meist in monogamen Kleinfamilien, die in der Regel aus einem erwachsenen Paar und ein bis drei noch nicht geschlechtsreifen Jungtieren bestehen. Gibbongruppen leben in festen Territorien von etwa

20–40 ha Grösse. Diese Wohngebiete werden von ihren Besitzern durch lange, melodiöse Morgengesänge angezeigt und auch vehement verteidigt. An einem Gibbongesang kann man mit etwas Übung erkennen, welche Gibbonart, welches Geschlecht, und welches Individuum singt.

Ihre Abneigung, den Waldboden zu betreten und ihre feste Bindung an ein Territorium macht Gibbons besonders verletzlich auf Habitatzerstörung. Alle Gibbons sind entweder «gefährdet» (1 Art), «stark gefährdet» (14 Arten), oder sogar «vom Aussterben bedroht» (5 Arten) (IUCN, 2024). Tatsächlich sind die bedrohtesten Primaten der Welt Gibbons. Die gemeinnützige Organisation *Gibbon Conservation Alliance* setzt sich ausschliesslich für den Schutz der wildlebenden Gibbons und ihres Habitats ein (*www.gibbonconservation.com*).

Auf Mentawai sind die kleinen Menschenaffen durch den Kloss-Gibbon (*Hylobates klossii*) vertreten (Abb. 4). Er wird von den Mentawaiern *bilou* genannt. Mit einem Körpergewicht von 5–6 kg gehört er zu den kleineren Vertretern der Gibbons. Sein Fell ist schwarz.

Die Männchen der Kloss-Gibbons singen hauptsächlich nachts vor der Morgendämmerung in ihren Schlafbäumen. Die Weibchen singen etwas später, bei Tageslicht. Der Gesang eines Männchens dauert etwa 30 Minuten, der eines Weibchens etwa halb so lang. Dafür enthält nur der Weibchen-Gesang ein wiederkehrendes Bewegungs-Display, bei dem die Sängerin aufgeregt in der Baumkrone herumturnt (Dooley *et al*., 2013; Tenaza, 1976; Whitten, 1982). Der Weibchen-Gesang des Kloss-Gibbons enthält lang-ausgezogene Triller und «ist wahrscheinlich die schönste Musik, die ein wildes Landsäugetier von sich geben kann» (Marshall und Marshall, 1976).

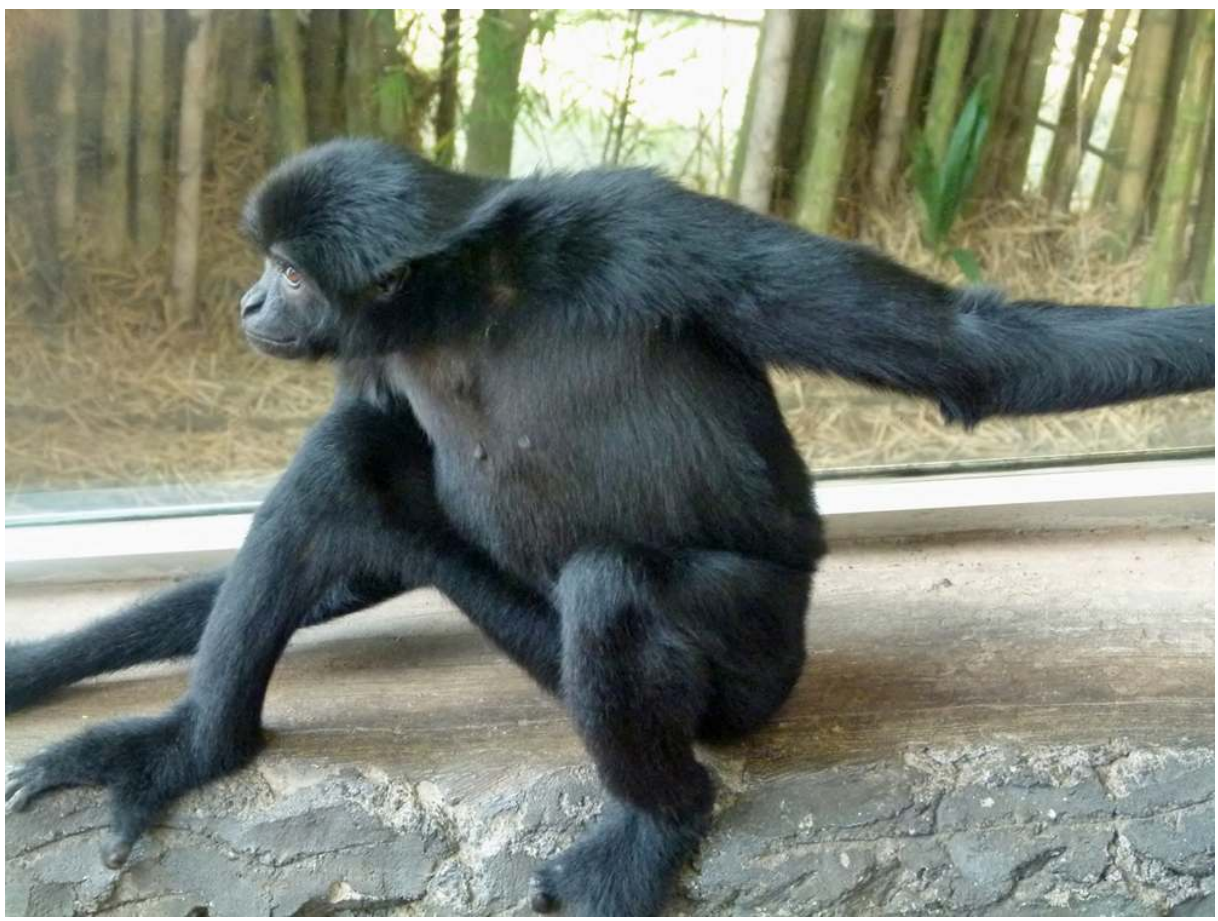


Abb. 4. Männlicher Kloss-Gibbon (*Hylobates klossii*) im Ragunan Zoo von Jakarta. (24. Juni 2011, Foto: Thomas Geissmann)

Die Mentawaier

Nach Schefold (1992b) stammten die Populationen der Mentawaier von der Insel Sumatra und erreichten Siberut über die Insel Nias. Die Mythologie der Mentawaier auf Siberut verweist die Ankunft der Vorfahren fast ausnahmslos auf Simatalu, eine Region, die an der Nordwest- oder Westküste von Siberut liegt (Schefold, 1980a: 12). Diese Migration fand etwa zwischen 2000 und 500 Jahren vor unserer Zeitrechnung statt, vor der Entstehung der neolithischen Kultur auf Sumatra. Reeves (2000) vermutete, dass aufgrund der langsamen Ausbreitungsgeschwindigkeit das Eintreffen der Vorfahren der heutigen Mentawaier eher vor etwa 500 v.u.Z. als vor 2000 Jahren v.u.Z. zu datieren sei. Nach Loeb (1928: 409) wurden die anderen Inseln des Mentawai-Archipels, Sipora und Nord- und Süd-Pagai, etwa im 17. Jahrhundert vom Süden von Siberut aus besiedelt.

Frühe Berichte und Darstellungen des Mentawai-Archipels lassen vermuten, dass sich die Bewohner der Hauptinseln Pagai, Sipora und Siberut in vielerlei Hinsicht unterschieden (Sprache, Tätowierungen, Häuser, Glaube) und berichten von Kriegen zwischen den Bewohnern der südlichen Inseln und denen von Siberut (Crisp, 1799; van Beukering, 1941; von Rosenberg, 1853; siehe auch Reeves, 1999).

Der Niederländer Christiaan Benjamin Nieuwenhuis (1863–1922) war von etwa 1890 bis zu seinem Tod als Fotograf in Sumatra tätig (Groeneveld, 1991). Er schuf die ersten technisch hochwertigen Fotografien von Mentawai-Bewohnern und legte besonderen Wert darauf, die Menschen in Harmonie mit ihrer Umgebung zu porträtieren. Obwohl Nieuwenhuis' Fotografien seinen Wunsch dokumentieren, romantische Bilder zu inszenieren und die anthropologischen Vorstellungen seiner Zeit zu bestätigen (Wagner, 2003), bewahren sie auch zumindest eine Vorstellung von einer längst vergangenen Zeit. Ein Beispiel ist in Abb. 5 zu sehen.

Die Haushalte waren Selbstversorger und bauten Sago, Taro, Yamswurzeln, anderes Gemüse und Obst an. Die Familien züchteten auch Hühner und Schweine (Schefold und Beierle, 2000) und sammelten und jagten zusätzliche Ressourcen aus dem Wald und/oder dem Meer. Auf Siberut besassen die Familien kleine Feldhäuser (*sapou*), die sie für die Gartenarbeit nutzten, und mehrere patrilineare Gruppen (Klans) von etwa drei bis zehn Familien besassen ein Langhaus (*uma*). Auf den Pagai-Inseln und Sipora hingegen waren die Familien traditionell in grossen Gemeinschaften mit einer riesigen *uma* organisiert. Hansen (1915: 167f) beschreibt von den Pagai-Inseln Langhäuser von 40 Metern Länge (*uma sabeu*). In den grossen Langhäusern (Abb. 6) konnten manchmal mehr als zwanzig Familien, ja sogar 30–40 Familien leben, und diese waren zudem auch von kleinen Häusern (*lalep*) umgeben (Schefold und Beierle, 2000; von Rosenberg, 1853: 417 + Tafel 21, 1878: 194). Leider sind auf Sipora und den beiden Pagai-Inseln alle *uma*-Siedlungen verschwunden (Sabaggalet *et al*., 2023).



Abb. 5. Ein Mentawai-Dorf auf Pagai, ca. 1895. Foto: Christiaan Benjamin Nieuwenhuis. Sammlung des Nationaal Museum van Wereldculturen (Nationalmuseum der Weltkulturen). Das Foto stammt aus – und wurde zur Verfügung gestellt von – der Sammlung des Indisch Wetenschappelijk Instituut (IWI), Reference Nr. TM-ALB-2151-50 [CC BY-SA 4.0, https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/].

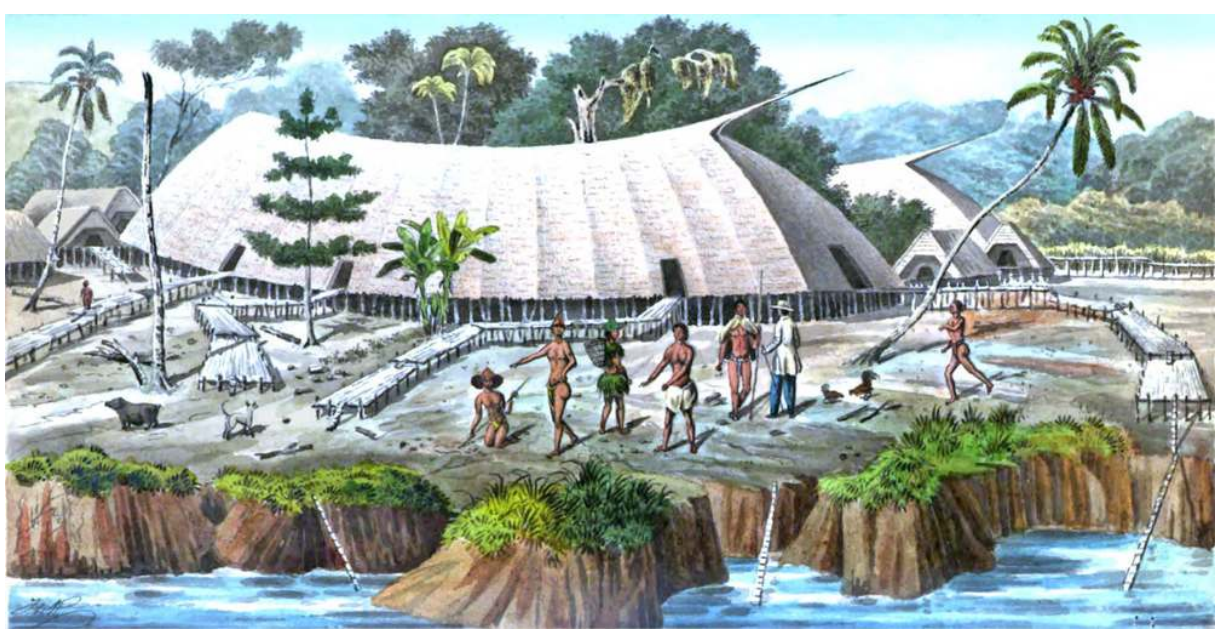


Abb. 6. Ein Mentawai-Dorf mit zwei riesigen Langhäusern (*uma*), umgeben von kleinen Häusern (*lalep*) (aus Rosenberg, 1853: Tafel 21).

Die wichtigste soziale Einheit auf Mentawai ist der Klan (Abb. 7), in dessen Rahmen die zentralen Zeremonien stattfinden. In jeder *uma* gibt es einen *rimata*, eine Art Zeremonienmeister. Dabei handelt es sich meist um einen älteren Mann, der die Opferrituale und die Texte gut beherrscht. Das Amt ist nicht erblich und bedarf keiner speziellen Ausbildungszeit (Schefold, 1973: 94, 1988: 20).



Abb. 7. Der Medizinmann Manika Salomo Sakaliou (zweiter von rechts) mit Mitgliedern seines Klans auf der Veranda seines traditionellen Langhauses (*uma*) im Wald bei Butui (Südost-Siberut). (4. August 2018, Foto: Thomas Geissmann)

Ausserdem hat jeder Klan einen oder mehrere Medizinmänner oder Schamanen (*kerei*). Sie haben bestimmte Funktionen in Klan-Zeremonien und führen rituelle Heilungen durch. Dafür benötigen die *kerei* die Fähigkeit, Seelen und Geister wahrzunehmen. Diese magische Fähigkeit erwerben sie in einer Zeremonie gegen Ende der mehrmonatigen, teilweise in Seklusion verbrachten Vorbereitungszeit zum Medizinmann. Anschliessend lernen die zukünftigen *kerei* die *kerei*-Gesänge und absolvieren verschiedene ihr Amt vorbereitende Festlichkeiten (Schefold, 1973: 94, 1988: 20).

Für Jungen und Mädchen wurde die beginnende Pubertät früher durch das traditionelle Zuspitzen ihrer Schneidezähne markiert, ein Eingriff, der ihnen die neue Würde des Erwachsenenseins herausstellen sollte, aber heute kaum mehr praktiziert wird (Abb. 8). Die Prozedur dauerte etwa eine halbe Stunde und war schmerzhaft, aber nach einigen Stunden konnte wieder gegessen werden und nach etwa fünf Tagen waren die Schmerzen vorbei (Schefold, 1980a: 82; Zahorka, 2013).



Abb. 8. Uma von Manika Salomo Sakaliou und Teu Jalamati. Teu verpackt Essrationen auf der Basis von Sago in Blätter der Sago-Palme (*Metroxylon sagu*). Sie ist eine der wenigen Personen auf Mentawai, die noch zugespitzte Zähne haben. Früher gehörte dieses Aussehen zum Standard erwachsener Mentawaier. (1. August 2018, Foto: Thomas Geissmann)

Wenige Jahre später, wenn der Körper völlig ausgewachsen ist, beginnt die zweite bleibende Veränderung, die Mentawaier an ihrem Körper vornehmen: die Tätowierung (*titi*) (Abb. 9). Dieser ebenfalls schmerzhafte Eingriff erfolgt in mehreren Etappen und über mehrere Jahre verteilt. Ähnlich wie beim Zuspitzen der Schneidezähne besteht auch bei diesem Eingriff das Ziel darin, den Körper «würdig» zu machen (Schefold, 1980a: 82f). Die verwendeten Tätowierungen unterscheiden sich nicht nur zwischen Männern und Frauen, sondern auch zwischen verschiedenen Regionen auf Siberut und ursprünglich auch zwischen den Inseln des Mentawai-Archipels (van Beukering, 1941; Munaf, 1999; Munaf *et al*., 2001).

Ursprünglich wurde auch die Kopfjagd auf allen vier Hauptinseln praktiziert. Auslöser war jeweils der Bau einer neuen *uma*, der ein Menschenopfer erforderte, welches in einer Expedition zu einem entfernten und nicht verwandten Klan gesammelt wurde (Kruyt, 1923; Loeb, 1928, 1929b; Maass, 1902; Schefold, 2007, 2020; Wirz, 1929/1930).

Ab 1825 befand sich Mentawai im Besitz der holländischen Kolonialregierung, die wiederholt Strafexpeditionen aussandte, um die Bevölkerung Mentawais gefügig zu machen (Mohr, 2010). Im Jahr 1901 kamen protestantische Missionare nach Mentawai. Als sich die Kolonialregierung und die Missionsarbeit auf Mentawai im frühen zwanzigsten Jahrhundert etabliert hatten, wurden die Kopfjagd und ausgedehnte traditionelle Feste verboten.



Abb. 9. In der neuen *uma* von Laulau Salakirat in Butui werden traditionelle Tätowierungen (*titi*) angebracht. Die Ornamente wurden mit Filzstift vorgezeichnet. (2. August 2018, Foto: Thomas Geissmann)

1950 führten muslimische Organisationen den Islam ein, und 1954 kamen katholische Missionare an. Die Missionare kamen nicht nur, um die traditionellen Mentawaier zu ihrer jeweiligen Religion zu bekehren, sondern führten auch formale Bildung und (westliche) medizinische Versorgung ein (Tulius, 2012a: 53).

Nach Auffassung von Zulfadrim *et al*. (2019: 4), erlebte Mentawai zwei Phasen der Zivilisation, eine Kultur- und eine Zerfallsphase: Die kulturelle Phase begann mit der frühen Besiedlung der Inseln durch die Mentawaier, und die Zerfallsphase begann in den 1950er Jahren mit der Abschaffung der lokalen Religion (*arat sabulungan*) und den rituellen Traditionen der lokalen Gemeinschaft auf Mentawai. Ich argumentiere weiter unten (siehe Abschnitt «Bildhafte Gibbondarstellungen», Seite 51f), dass die Zerfallsphase wohl nicht erst in den 1950-er Jahren begann, sondern bereits im frühen 20. Jahrhundert.

Ein Grossteil der Informationen über den Glauben und die Traditionen der Mentawaier wurde bei den Einwohnern von Siberut gesammelt (z.B. Schefold, 1973a, 1980a, 1988, 2007, 2013, 2017a, 2017b; Wirz, 1927), wo einige Klans noch an ihrer traditionellen Lebensweise festhalten.

Nach der Unabhängigkeit Indonesiens begann die indonesische Regierung Mentawai als Teil ihres Staatsgebietes zu betrachten und führte zunehmend radikale Veränderungen durch. Über mehrere Jahrzehnte hinweg wurde die lokale Bevölkerung, die in verstreuten Hausgruppen lebte, in einer Reihe von neugebauten Regierungsdörfern (*government villages*) innerhalb der von der neuen Regierung eingerichteten Verwaltungsbezirke umgesiedelt (Reeves, 2000). Die Regierungsdörfer wurden nicht im Wald, sondern an Flussufern oder an

der Küste errichtet und bestanden aus kleinen schachtelartigen Häusern, die alle ein ähnliches Design hatten (Abb. 10). Gleichzeitig wurden die Ureinwohner gezwungen, alte Traditionen wie das Bewohnen von Langhäusern (*uma*) aufzugeben, die Ausübung ihrer Kultur und Religion wurde gänzlich verboten, und jeder musste eine der Weltreligionen wie den Islam oder das Christentum annehmen (Schefold und Beierle, 2000; Tulius, 2012a: 63). Ziel dieser Politik war es, «rückständige» (primitive) «Denkweisen und Praktiken» zu bekämpfen, um die «Entwicklung» (*pembangunan*) zu fördern (Reeves, 2000).

Darüber hinaus wurden seit den 1970er Jahren grosse Flächen des mentawaiischen Lebensraums mit staatlicher Genehmigung abgeholzt, um nationale und provinzielle Einnahmen zu erzielen (Tulius, 2012a: 53), unter anderem durch Palmöl-Plantagen. Die Gemeinschaften werden auch durch die verstärkte Migration von Indonesiern aus Java im Rahmen des indonesischen *Transmigrasi*-Programms zurückgedrängt, welches auch zur Umsiedlung von 20’000 Mentawaiern durch die indonesische Regierung führte. Unter dem Einfluss der islamischen Gesellschaft Indonesiens wurde es den Mentawaiern verboten, Schweine zu züchten, es wurde ihnen eine Kleiderordnung auferlegt, und die Männer wurden gezwungen, sich die Haare zu schneiden. Der Dokumentarfilm «*The Sakuddei*» (Sheppard, 1974), bei dem John Sheppard Regie führte und der von Reimar Schefold kommentiert wurde, vermittelt einen Eindruck davon, wie die Mentawaier aus Sakuddei (Südwestsiberut) diese Veränderungen erlebt haben.

In der Mitte der 1980er Jahre wurden einige Klans, die von dem Regierungsprojekt übersehen worden waren und die noch immer traditionelle Praktiken ausübten, zu einer touristischen Attraktion. Ebenfalls wurde seit Mitte der 80er Jahre die Umsiedlungspolitik für diejenigen Gruppen gelockert, die es vorzogen, die meiste Zeit ausserhalb der Siedlungen zu verbringen, und es wurden ihnen Erleichterungen gewährt, teilweise aufgrund ihrer Rolle im neu entstehenden Ethno-Tourismus (Reeves, 2000; Schefold und Beierle, 2000).

Um das Jahr 2000 lebten etwa 100’000 Menschen auf den Mentawai-Inseln (Nomor.net, 2021; Schefold und Beierle, 2000). Davon waren etwa 80’000 Mentawaier, die in traditionellen und staatlichen Dörfern leben. Die übrige Bevölkerung bestand aus Zuwanderern aus Sumatra und anderen indonesischen Inseln. Es gab etwa 10’000–12’000 Menschen, die noch traditionelle mentawaiische Lebensweisen pflegten. Diese Menschen lebten hauptsächlich im Landesinneren von Siberut in zwanzig bis fünfundzwanzig traditionellen Siedlungen mit jeweils etwa 500 Einwohnern (Tulius und Burman-Hall, 2022).

Die Mehrheit der Mentawaier sind Christen und leben in von der Regierung kontrollierten Dörfern mit Schulen, Kirchen und einfachen Einfamilienhäusern (Schefold und Beierle, 2000). Sie haben eine moderne Lebensweise angenommen und nur wenige Aspekte ihres traditionellen Lebens beibehalten.

(a)



(b)



Abb. 10. Verschiedene Lebensstile auf Siberut. (a): Das Dorf Simoilalak im Saibi-Gebiet (Ostsiberut) ist ein Regierungsdorf, das flussaufwärts des Küstenorts Muara Saibi liegt. Viele dieser Häuser wurden von der Regierung gebaut, und die noch im Wald lebenden Mentawaier wurden aktiv ermutigt, ihre traditionelle Lebensweise aufzugeben und stattdessen in diesen «modernen» Dorfhäusern zu leben. (b): Das traditionelle Langhaus (*uma*) des Medizinmannes (*kerei*) Soromut «Cookie» Sakaliou steht im Wald von Dorogot (Südostsiberut). (23. Juli und 25. Juli 2018, Fotos: Thomas Geissmann)

Religiöse Konzepte der Mentawaier

Seelen, Ahnen und Geister

Das Glaubenssystem der Mentawaier wird heute als *arat sabulungan* bezeichnet. Das Wort «*arat*» bedeutet Religion oder Brauch, und das Wort «*sabulungan*» bezeichnet eine Gruppe von Geistern, denen eine besondere Opfergabe (*buluat*) dargebracht wird (Tulius, 2012a: 69). Ihnen wird bei jedem Fest, vor jeder Jagd, vor jeder wichtigen Tätigkeit (zum Beispiel der Sago-Herstellung) und bei jeder Mahlzeit ein Opfer gegeben. Bei Mahlzeiten wird ein bisschen Sago oder sonstige Speise zwischen den Ritzen des *uma*-Bodens fallen gelassen. Dabei wird das Wort «*tulu*» gesagt («möge Segen sein»). Diese unauffällige Geste ist eine Opfergabe an die beschützenden *sabulungan* (Helga Buchholz, persönliche Mitteilung, 2024; Schefold, 1980b: 85).

Die Mentawai glauben, dass verstorbene Verwandte in die andere Welt, die spirituelle Welt, eingegangen sind. Diese Welt wird als ein ‚grosses Dorf' (*beu laggai*) interpretiert. Nach dem Tod eines Menschen wird dessen Name gemäss der traditionellen Kultur der Mentawai nur selten erwähnt, da man die Bilder und Erinnerungen an den Verstorbenen nicht wieder aufleben lassen möchte. Die Ahnen sollen nicht gestört werden, es sei denn, sie werden zu Familientreffen, beispielsweise für Rituale, gerufen (Tulius, 2012a: 244).

Im Glaubenssystem der Mentawaier spielt die Seele eine zentrale Rolle. Alles was existiert (Menschen, Tiere, Pflanzen, Dinge) hat seine eigene, persönliche Seele (*simagere*, oder nach dem Tod, *ketsat*), und Seelen sind unsterblich. Alles, was eine Seele hat, hat auch ein *bajou*, eine Art Strahlung oder Aura. Jede menschliche Aktivität beeinflusst das Gleichgewicht in den umgebenden Dingen und deren Seelen. Dinge sind nicht einfach Objekte, die man benutzen kann, wie man will, sondern sie sind Subjekte, die einverstanden sein müssen mit der Art, in der man sie gebrauchen will. Bevor ein Haustier getötet wird, um es zu essen, wird ihm erklärt, was man vorhat und man entschuldigt sich bei ihm. Zu solchen versöhnlichen Bemühungen gehören auch Opfer in Bezug auf die betreffenden Dinge. Verhaltensregeln und Tabus sollen den Menschen daran hindern, die Seelen seiner Umgebung zu stören. Geschieht dies dennoch, kann es gefährliche Gegenkräfte freisetzen, die den Verursacher des Ungleichgewichts vernichten können. In solchen Fällen versucht der Medizinmann (*kerei*) in Heilungszeremonien die beleidigten Kräfte zu versöhnen (Loeb, 1929b, Schefold, 1988; Schefold & Beierle, 1999–2000).

Die menschliche Seele kann in Träumen und bei Krankheit selbständig umherwandern. Das Umherschweifen seiner Seele stellt eine ständige Bedrohung für den Menschen dar, besonders wenn die Seele mit Gegenständen oder Geistern mit einer starken, anziehenden Aura (*bajou*) in Kontakt kommt. Auch wenn der Seele das Leben nicht gefällt, wird sie vielleicht nicht mehr zurückkehren und lieber mit den Ahnen zusammen sein wollen. Kommt die Seele beim Umherwandern zu Schaden oder ist sie nicht mehr willens oder in der Lage, zu ihrem menschlichen Wirt zurückzukehren, wird das Problem auf den Menschen übertragen und kann tödlich sein. Krankheit wird gemeinhin als Folge der vorübergehenden Abwesenheit der Seele angesehen, während der Tod als Folge des dauerhaften Abgangs der Seele angesehen wird, die dann *ketsat* genannt wird. Diese letztere Seele kann sich in einen Geist namens *sanitu* verwandeln (Loeb, 1929b, Schefold, 1988; Schefold & Beierle, 1999-2000).

Das übergeordnete Ziel der Mentawaier besteht also darin, ihre Seele davor zu bewahren, sich zu entfernen, sich zu verirren, oder sich gar zu den Ahnen zurückzuziehen, weil dann der Mensch stirbt. Mentawaier versuchen also, ihre Seele für ihren angestammten «Wohnort» zu begeistern und dadurch zu erfreuen, dass man ein für die Seele attraktives Leben zu führt, mit reichhaltigen Mahlzeiten, ohne allzu viel Stress und mit einem schönen äusseren Erscheinungsbild, das sich in Tätowierungen, Schmuck und Verzierungen widerspiegelt. Durch

die Pflege des äusseren Erscheinungsbildes soll die Attraktivität des Körpers für die eigene Seele optimiert werden (Schefold, 1992a: 111, Schefold & Beierle, 1999-2000).

Auch die Langhäusern (*uma*) werden entsprechend dekoriert. Hölzerne Vögel (*siaggau*) werden zu verschiedenen rituellen Anlässen hergestellt und oft in der *uma* aufgehängt (Abb. 11), wie dies bereits Karny (1925: 64, 66) auf Siberut beobachtete. Sie gehören zu den häufigsten bildhaften Darstellungen auf Siberut und dienen dazu, Ahnen und wohlwollende Geister anzulocken, aber auch die Seelen von Gemeindemitgliedern, ihres Viehs und von Wildtieren. Diese Vorstellung hat dazu geführt, dass sie allgemein als «Spielzeug für die Seelen» (*umat simagere*) bezeichnet werden (Schefold, 2007: 211).



Abb. 11. Ein Seelenvogel (*siaggau*) im Langhaus (*uma*) von Aman Taburau Sautteinuk im Dorf Rogdog. (9. August 2018, Foto: Thomas Geissmann)

Kruyt (1924: 48), der vorher die Pagai-Inseln besucht hatte, besuchte nach seiner Ankunft auf Siberut als erstes das *kampong* Katurei, wo er fand, das Aussehen des Dorfes und der Häuser sei genau dasselbe wie auf den Pagai-Inseln. Er zeigte sich aber überrascht darüber, dass die Wände der *uma* reich mit Gemälden verziert waren und alle Figuren mit schwarzer Farbe aus Russ umrandet und die Innenflächen mit einem roten Farbstoff eingefärbt waren. Diese Beobachtung wurde von Karny (1925: 34f) bestätigt: «Die Innenwände sind auf Sabirut [Siberut] mit lebensgrossen, in roter Farbe gehaltenen und schwarz umränderten menschlichen und Tier-Figuren bemalt, auf Pageh [Pagai] nur mit Linienornamenten.» Die Unterschiede zwischen den Inseln in der Dekoration der *uma* lassen sich heute leider nicht mehr untersuchen, da traditionelle Langhäuser nur noch auf Siberut betrieben werden.

Rolle der Gibbons

Vorstellungen über Gibbons

Die Medizinmänner (Abb. 12) kommunizieren mit der geistigen Welt. Zu dieser gehören die im Regenwald lebenden Geister, die *taikaleleu*. Diese Waldgeister können auch die Form von Tieren annehmen, die in hohen Bäumen leben, und eine Klasse dieser Geister sind die *sanitu bilou*, die Gibbongeister. Der Gibbon oder *bilou* (*Hylobates klossii*) kann die Macht der

Waldgeister zum Ausdruck bringen und zum Beispiel den bevorstehenden Tod von Menschen durch ungewöhnliche Strophen oder den ungewöhnlichen Zeitpunkt seiner Territorialgesänge mitteilen (mehr dazu weiter unten). Ein Medizinmann kann manchmal den *sanitu bilou* konsultieren, um herauszufinden, was eine kranke Person getan haben könnte, um die Waldgeister zu verärgern, und wie man die Dinge wieder in Ordnung bringen kann (Tulius und Burman-Hall, 2022).



Abb. 12. U*ma* von Aman Roji Saruruk in Ugai. Bei diesem Treffen von drei Medizinmännern (*kerei*) wurde die ganze Nacht durchgesungen. (4. August 2018, Foto: Thomas Geissmann)

Gibbons, die singenden Menschenaffen (Geissmann, 2014), spielen also im Glaubenssystem der Mentawaier eine besondere Rolle. Der Medizinmann muss sich mit dem *bilou* besonders gut stellen, weil er dank dem Gibbon mit den Vorfahren seines Klans kommunizieren kann.

Die *bilou* werden als Begleiter gefährlicher, übernatürlicher Wesen angesehen, die den Menschen Schaden zufügen können (Bakels & Persoon, 2016: 41; Persoon & Schefold, 2017: 586). Als Wächter des Waldes in Mentawai beobachtet der *bilou*, wie sich Menschen im Regenwald verhalten, und er bestraft möglicherweise diejenigen, die unachtsam oder respektlos sind. Aufgrund seiner besonderen, familiären Beziehung zur Menschheit entscheidet sich der *bilou* manchmal auch dafür, respektvollen Menschen zu helfen (Burman-Hall, 2017: 129).

Gibbons haben auch seltsame, laute Rufe (Bakels, 2013: 163; Bakels & Persoon, 2016: 40). Der *bilou* ist der einzige unter den Affen, dessen Rufen die Menschen Bedeutung beimessen. So soll zum Beispiel das Singen der Gibbons am frühen Morgen die Sonne herausrufen (Persoon & Schefold, 2017: 586; Schefold & Persoon, 2013: 54).

Die Mentawaier geben manchmal auch dem *bilou teiteileleu* («Gibbon vom Bergrücken») die Schuld daran, dass Menschen sich verirren, weil er sie mit Gesängen immer tiefer in den

Wald lockt, schliesslich verschwindet und sie dort zurückzulässt (Tulius, zitiert in Burman-Hall, 2017: 137).

Die Mentawaier glauben, dass der *sanitu bilou* (Geist des Gibbons) auch als Vorbote des Todes fungiert, in dem er von einem gewöhnlichen männlichen *bilou* Besitz ergreift, der zu einem untypischen Zeitpunkt singt. Er führt so den Geist, der einen sterbenden Menschen verlässt, an den richtigen Ort in der unsichtbaren Welt (Burman-Hall, 2023).

Und weiter: «Wenn er [der Gibbon] nachts seinen Schrei ‚*seoëo*' ausstösst, ein paar hohe Töne, gefolgt von einigen tiefen, sagen die Menschen: «Es ist ein Toter im Dorf». Lässt er diesen Schrei nur einmal hören, so ist der Verstorbene ein alter Mensch; werden die Schreie oft wiederholt, so handelt es sich um ein kleines Kind» (Kruyt, 1923: 110). «Geh nicht zum Bilou», ermahnen Eltern die Seelen ihrer schlafenden Kinder, wenn ein Gibbon in der Nacht ruft (Persoon & Schefold, 2017: 586).

Wenn während der Jagd ein *bilou*-Schrei ertönt, muss die Jagd abgebrochen werden (Indrizal, 2016: 55).

Wurde früher ein Dorfbewohner vom Feind getötet, legte man seinen Leichnam in ein altes Boot und zog ihn ein Stück flussabwärts vom regulären Friedhof ans Ufer. Um einen solchen Toten durfte man nicht trauern, doch der Zorn über diesen Verlust entlud sich in Klageliedern; dies nannte man «*musoibi bilou*», «klagen wie ein Gibbon» (Kruyt, 1923: 117).

Gibbons werden auch wegen ihrer Menschenähnlichkeit als unheimlich empfunden (Schefold, 1980a: 50, 1988: 143). Zudem haben die *bilou* keinen Schwanz; auch deswegen werden ihnen besondere magische Kräfte zugedacht (Schefold, 2017a: 119).

Bei einem Friedensschluss bestreicht der Zeremonienmeister (*rimata*) einer Partei die Köpfe der Kontrahenten mit Kokosöl. Dieser Salbung geht eine Anrufung voraus. In manchen Regionen richtet sich diese an das Stammeshaus, die *uma*. Anderswo ruft man die Ahnen (*teteu*) oder die Dorfgeister (*kinamanua*) an. Beim Auftragen des Öls wird der Wunsch geäussert, dass dieses Öl Krankheiten, die Worte von Donner, Blitz und Gibbons (*bilou*), die bösen Worte von Menschen und Feinden sowie die Worte des Regens abwenden möge, sodass sie keinen Schaden mehr anrichten können (Kruyt, 1923: 119f).

Gibbon-spezifische Tabus

Um die Hilfe der Gibbons bei der Kommunikation mit den Ahnen nicht aufs Spiel zu setzen, dürfen Medizinmänner kein Gibbonfleisch essen: «… der *bilou*, sowie übrigens auch die helle Varietät des [Stumpfnasenaffen] *simakobu*, (*simabu-lau*, «der weisse») werden während der Zeremonien nie gerufen. Diese Tiere gelten wegen ihres starken *bajou* (Ausstrahlung überpersönlicher Kraft) als unheimlich, dürfen nur ausserhalb der *uma* gegessen werden und sind auch dann noch tabu für die *kerei* und den Zeremonienmeister (*rimata*). Man erlegt sie zwar […] wenn sich zufällig die Gelegenheit dazu bietet, aber man macht niemals eigens Jagd auf sie. Und es versteht sich von selbst, dass ihre Schädel niemals in der *uma* aufgehängt werden» (Schefold, 1988: 327).

Im Gegensatz zu anderen Affen werden Gibbons nicht oder nur selten gejagt, und zwar auch deshalb, weil sie so sehr dem Menschen gleichen (Nooy-Palm, 1968: 191).

In früheren Zeiten war die Jagd auf Gibbons aufgrund religiöser Tabus generell verboten (Mitchell & Tilson, 1986). Laut Kruyt (1923: 14) durften unverheiratete Männer Gibbonfleisch essen, verheiratete Männern aber nicht.

Nach Ingram (1994: 11+19) wurde das Tabu für die Jagd auf Gibbons und die helle Morphe des Stumpfnasenaffen bis 1970 durch missionarische Einflüsse abgebaut, und zum

Teil auch, weil die Regierung die Menschen in Dörfer mit wenig Zugang zu Fleisch umgesiedelt hatte.

Auch von Nicht-Medizinmännern auf Mentawai werden Gibbons relativ selten bejagt: Im Jahr 2012 wurden 390 Bewohner von 50 Dörfern auf Siberut zum Thema «Jagd auf Affen» befragt (Quinten *et al*., 2014). Insgesamt war etwa ein Viertel der Befragten (24%) noch aktive Jäger, die in der Regel auf Stumpfnasenaffen, *simakobu* (*Simias concolor*) (77%), Makaken, *bokkoi* (*Macaca siberu*) (71%) und Mützenlanguren, *joja* (*Presbytis siberu*) (68%) abzielten; Gibbons, *bilou* (*Hylobates klossii*) wurden dagegen selten gejagt (3%).

Ein ähnliches Resultat ergab sich bei Auszählung von 1’030 Schädel-Jagdtrophäen in Langhäusern aus 20 Fundorten in Südwest-, Zentral- und Südost-Siberut (Mitchell & Tilson, 1986). Davon machten Stumpfnasenaffen (*simakobu*) 52% aus, Makaken (*bokkoi*) 28%, Mützenlanguren (*joja*) 20%, Gibbons (*bilou*) jedoch nur 0,3%.

Mentawai-Jäger sammeln typischerweise ein kleines Haarbüschel von erlegten Beutetieren, das sie an den Deckel ihres Köchers heften. Beispiele dafür zeigt der *Sammlungskatalog* in dieser Veröffentlichung (Objekte HHB-128, 129, 130). Neben Haarbüscheln von Hirsch und Wildschwein werden vor allem Haarbüschel von Affen gesammelt. Über die Jahre kann ein Jäger seinen Köcherdeckel vollständig mit Haarbüscheln füllen. Tilson (1977) untersuchte die Haarbüschel von 21 Köcherdeckeln aus dem Tal des Saibi-Flusses. In den Haarbüscheln waren insgesamt 366 Affenindividuen repräsentiert. Davon machten Stumpfnasenaffen (*simakobu*) 57% aus, Mützenlanguren (*joja*) 23%, Makaken (*bokkoi*) 20%. Haarbüschel von Gibbons (*bilou*) waren keine dabei, sie werden aus religiösen Gründen nicht aufbewahrt.

Manche der befragten Jäger gaben auch an, dass Gibbons schlecht schmecken (Tilson, 1974 in Mitchell & Tilson, 1986; Whittaker, 2005: 11) und daher selten bejagt würden. Allerdings war die Jagd auf Gibbons in früheren Zeiten aufgrund religiöser Tabus generell verboten (Mitchell & Tilson, 1986). Trotz der fortschreitenden Erosion kultureller Traditionen ist es plausibel, dass an Orten, an denen kulturelle Traditionen nicht mehr formell eingehalten werden, traditionelle Werte als Gewohnheitsrecht weiterleben (Quinten *et al*., 2014). In einer rezenteren Studie (Paciulli *et al*., 2017) wurden 76 Jäger von Nord- und Süd-Pagai nach ihren Präferenzen bei der Primatenjagd befragt. Alle vier Primatenarten der Pagai-Inseln wurden bejagt, aber Mützenlanguren (dort bekannt als *atapaipai*) und Gibbons (*bilou*) deutlich seltener, dagegen Stumpfnasenaffen (dort bekannt als *masepsep*) und Makaken deutlich häufiger als erwartet. Befragte gaben an, dass das Fleisch des Makaken hart und wenig schmackhaft, das Tier aber mit Fallen einfach zu jagen sei. Das Fleisch des Gibbons und des Mützenlanguren galt dagegen als durchschnittlich, und das des Stumpfnasenaffen als schmackhaft.

Gibbongeschichten und -mythen

Einleitung

Die Mentawaier kennen eine grosse Zahl von Sagen und Mythen, und es gibt diverse Veröffentlichungen, welche einzelne oder mehrere dieser Geschichten in indonesischer, niederländischer, englischer, deutscher, und manchmal auch in mentawaiischer Sprache wiedergeben.

In diesem Abschnitt geht es vor allem um die Rolle der Gibbons in mentawaiischen Sagen und Mythen.

Mehrere Veröffentlichungen, die Mentawai-Volksgeschichten oder Mythen enthalten, weisen keinen direkten Bezug zu Gibbons auf (z.B. Hansen, 1915; Kruyt, 1923; Maass, 1902;

Morris, 1900; Münsterberger, 1939; Pleyte, 1901; Schefold, 2007; Tulius, 2012a, 2012b; Wirz, 1929; van Beukering, 1947).

In einigen Geschichten spielen Gibbons jedoch eine mehr oder weniger prominente Rolle. Mehrere dieser Geschichten wurden publiziert (z.B. Adriani, 1928; Coronese, 1980; Eichberg, 1983; Loeb, 1929a; Mustafa, 1993; Spina, 1981; Whitten, 1982). Zudem sammelte Reimar Schefold (c. 1970?) zwei Geschichten, die bis jetzt von ihm nicht publiziert wurden und die ich mit seiner Erlaubnis hier verwenden darf. Einige weitere Geschichten wurden mir von Informanten auf Siberut erzählt (Abb. 13). Alle mir bekannten Geschichten mit Bezug zu Gibbons werden in diesem Kapitel zusammengestellt und kommentiert.



Abb. 13. Einige der Informanten auf Siberut, die mir Gibbongeschichten erzählten: (a) Der Medizinmann (*kerei*) Lukas Tiddou Manai Sangaimang im Dorf Simoilalak (Saibi Samukop). (b) Der Medizinmann Tarason Sakaliou von Kulukubuk (Rereiket Gegend). (c) Der Medizinmann Soromut «Cookie» Sakaliou in seiner *uma* im Wald in der Nähe von Dorogot. (d) Der Medizinmann Manika Salomo Sakaliou auf der Veranda seiner *uma* im Wald bei Butui. (Juli – August 2018, Fotos: Thomas Geissmann)

In Sikakap auf Nord-Pagai wurde zu Beginn des letzten Jahrhunderts vom deutschen Missionar Fritz Börger eine bedeutende Sammlung mentawaiischer Sagen und Texte zusammengetragen, welche bataksche Assistenten für ihn gesammelt hatten. Der Missionar wurde von vielen Mentawai-Forschern besucht. Sie erhielten Einsicht in seine gesammelten Texte

und Hilfe beim Übersetzen. Insbesondere die mentawaiischen Sagen und Mythen wurden ein wichtiger Teil verschiedener Publikationen über die Mentawaier (z.B. Morris, 1900; Kruyt, 1923; Adriani, 1928; Loeb, 1929a), wie dies bereits von de Josselin de Jong (1933: 188) ausgeführt wurde.

Problematisch erwiesen sich für die vorliegende Publikation manchmal die Versuche von Autoren, lokale Namen mentawaiischer Affenarten mit bestehenden Artnamen dieser Primaten in ihrer eigenen Sprache abzustimmen, ohne aber diese Affen zu kennen. So kam es zu mehreren falschen Zuordnungen, die sich leicht korrigieren lassen, sofern die Geschichten auch in der mentawaiischen Sprache niedergeschrieben wurden. Nachfolgend wird dies an einem Beispiel erläutert.

Adriani war ein prominenter Forscher auf dem Gebiet der austronesischen Linguistik (Voorhoeve, 1955: 27f) und schrieb eine Publikation über die Sprache der Mentawaier, die *posthum* publiziert wurde (Adriani, 1928). Diese Arbeit enthält auch ein Kapitel mit dem Titel «*Verhalen van den Aap Siamang*» – also «Geschichten vom Affen Siamang» (Adriani, 1928: 103ff). Die Informationen dazu stammten vor allem von den beiden Pagai Inseln. «Siamang» ist der indonesische und malaiische Name einer Gibbonart, die auf Sumatra und der malaiischen Halbinsel verbreitet ist. Dieser Gibbon ist zwar deutlich grösser als der *bilou*, ähnelt sonst aber sehr seinem mentawaiischen Vetter und weist wie dieser eine schwarze Fellfärbung auf. Als Primatologe würde man also vermuten, dass ein Kapitel über den «Siamang» von Mentawai Geschichten von Gibbons enthält.

Gleich in der ersten der sechs Geschichten kommen vier Affen vor: ein «schwarzer Affe» (*masepsep*), ein «langschwänziger Affe» (*atapaiapi*), ein «schwanzloser Affe» (*si biloo-biloo*) und ein «grosser Affe» (*siamang*). Dank der Nennung der mentawaiischen Namen für die ersten drei Affen kann man sie als Stumpfnasenaffe (*Simias concolor*), Mützenlangur (*Presbytis potenziani*), und Kloss-Gibbon (*Hylobates klossii*) identifizieren. Da es nur eine Gibbonart auf Mentawai gibt, kann der «grosse Affe» *Siamang* nun kein Gibbon mehr sein. Da für ihn kein mentawaiischer, sondern lediglich ein nicht-zutreffender indonesischer Gibbon-Artname genannt wird, kann er lediglich im Ausschlussverfahren als Makak (*Macaca*) identifiziert werden.

Die wohl bedeutendste frühe Sammlung von Sagen und Mythen aus Mentawai wurde von Edwin M. Loeb (1929a) publiziert. Er besuchte Mentawai im Frühling 1926 und verbrachte fünf Monate in Sikakap (Nord-Pagai) beim deutschen Missionar Fritz Börger. Von ihm erhielt er Zugang zu dessen Sammlung von Pagai-Sagen und -Texten, niedergeschrieben im lokalen Dialekt durch einen Börger assistierenden batakschen Lehrer und erhoben von den am besten informierten Eingeborenen. Loeb liess zudem bataksche Lehrer weiteres Material sammeln (Wagner, 2013).

Die sechs oben erwähnten «Siamang»-Geschichten (Adriani, 1928: 103ff) werden auch von Loeb (1929a) erzählt, sogar in derselben Reihenfolge. Und in jeder Episode wird der von Adriani erwähnte «Siamang» bei Loeb als «brown monkey» (brauner Affe) bezeichnet und im mitgelieferten Mentawai-Text «*siteut*» genannt, was die Identifikation als Pagai-Makak (*Macaca pagensis*) belegt. Tatsächlich hatten Adriani und Loeb von Missionar Börger teilweise dasselbe Material kopieren dürfen.

Mehrere Sagen und Mythen aus Loeb (1929a) wurden ihrerseits später erneut nacherzählt von Coronese (1980) und Spina (1981).

Gibbons sind unsere Vorfahren

Eine Sage, welche die Verbundenheit der Mentawaier mit den Gibbons besonders gut zum Ausdruck bringt, wurde Anthony Whitten von Mitgliedern des Sakuddei-Klans aus Südwest-Siberut erzählt (Whitten, 1982: 1):

> Vor langer, langer Zeit, als Siberut die einzige Insel im Ozean war, gab es von Sikapokna im Norden bis Taileleu im Süden nichts als Wald. Die Meere um die Insel waren voller Fische und noch nie von einem Menschen befahren worden. Hier in den Wäldern wimmelte es von Tieren, und ihr Leben war einfach. Das Leben war so einfach, dass einige Tiere fanden, dass es ihnen zu eng wurde. Selbst die höchsten *eilagat*[2]-Bäume waren überfüllt, und die *bilou*-Gibbons fanden, dass es nicht genug Nahrung für alle gab. Also beschlossen sie, eine Versammlung aller *bilous* auf Siberut einzuberufen, um das Problem zu besprechen. Nach tagelangen Debatten kamen sie schliesslich überein, dass die Hälfte von ihnen auf den Boden klettern und versuchen sollte, dort zu leben, während die andere Hälfte auf den Bäumen bleiben sollte. Mit der Zeit verwandelten sich die am Waldboden lebenden *bilous* in Menschen und wurden so zu den Vorfahren der Mentawaier.

Sitakkigagailau

Eine der auf Mentawai bekanntesten Sagen, in denen der Gibbon eine wichtige Rolle spielt, ist die Geschichte von Sitakkigagailau. Sie wird auch in mehreren Publikationen wiedergegeben (Coronese, 1980: 89ff, 1986: 58ff; Eichberg, 1983; Gufron, 2001; Loeb, 1929a: 80–87; Nur, 2017, 2019; Spina, 1981: 72–81 + 347–352; Widad, 2014).

Die nachfolgend wiedergegebene Version folgt mit wenigen Kürzungen der Version von Loeb (1929a).

> Ein junger Mann namens Sitakkigagailau war sehr unzufrieden mit seinem Aussehen und wollte schöner sein als die anderen Männer. Er schmückte sich mit Schmuck, Blumen und Tüchern, aber das änderte nichts an seinem Körper, den er für hässlich hielt. Als seine Mutter ihn dafür tadelte, weil er seine Zeit damit verschwendete, sich selbst zu schmücken, anstatt wie alle anderen zu arbeiten, war er sehr nachtragend.
>
> Nach einiger Zeit baute sein Klan eine neue *uma*, was monatelange Arbeit in Anspruch nahm. Als die *uma* fertig war, wurde sie mit einem *punen*-Ritual eingeweiht. Sitakkigagailau dachte: «Warum sollte ich an einem *punen* teilnehmen, wenn mein Körper nicht schön ist? Die anderen sind alle schön und haben sich geschmückt. Ich bin so unglücklich. Mich zu schmücken ist sinnlos.» Also beschloss er, sein Volk zu verlassen und seiner Mutter noch irgendwie ein schlechtes Gewissen zu bereiten. Die Gelegenheit dazu bot sich, als er mit seiner Mutter auf das Feld ging, um Taro zu sammeln. Als er sah, dass seine Mutter die Taro-Knollen auf einen Haufen warf, steckte er absichtlich seinen Dolch an diese Stelle, ohne dass seine Mutter es bemerkte und so versehentlich den Knauf des Dolches zerbrach, als sie die Knollen dorthin warf. Ihr Sohn machte ein grosses Drama daraus, wie sehr es ihn kränkte, dass seine Mutter seinen Dolch kaputt gemacht hatte, obwohl die Mutter beteuerte, ohne böse Absicht die Taro-Knollen geworfen zu haben. Auch das Angebot seines Vaters, den Dolch zu reparieren, vermochte Sitakkigagailaus Zorn nicht zu beschwichtigen.
>
> Am folgenden Morgen gingen die Männer der *uma* auf die Jagd. Als sie am Abend zurückkehren wollten blieb Sitakkigagailau zurück. Er sagte, er habe seinen Fuss an

[2] *Dipterocarpus fusiformis*, Dipterocarpaceae (siehe Lee *et al*., 2021)

einem Dorn verletzt und werde hier auf seinen Onkel warten. Als der Onkel bei ihm ankam, fragte der: «Was machst Du hier? Es wird dunkel; lass uns ins Dorf zurückgehen.» Doch der junge Mann entgegnete: «Ich gehe nicht heim, Onkel. Ich bin beleidigt, weil meine Mutter meinen Dolch zerbrochen hat.» Der Onkel versuchte, seinen Neffen zu beschwichtigen und bot ebenfalls an, den Dolch zu reparieren, doch Sitakkigagailau blieb eisern bei seinem Entscheid. Er kletterte auf einen Baum und sprang von Ast zu Ast wie ein Gibbon. «Geh nach Hause, Onkel. Wenn Du dort ankommst, schlag die *tudukat*-Trommel. Dann wirst Du mich rufen hören und wirst wissen, was mit meinem Körper passiert ist.» Er blieb mit einigen anderen Gibbons in einem Baum, denn er hatte sich tatsächlich in einen Gibbon verwandelt. Als der Onkel in der *uma* ankam und die Trommel schlug, hörte er seinen Neffen wie einen Gibbon rufen. Der Onkel ging zum Haus seiner Schwester und sagte zu ihr: «Geh nicht deinen Sohn suchen. Er hat sich verwandelt und verhält sich jetzt wie ein Gibbon.» Die Eltern weinten und trauerten, weil sie ihren Sohn verloren hatten.

Sitakkigagailau wurde auf seinem Baum von den Himmelsgeistern (*taikamanua*) besucht. Sie fragten: «Was machst du hier, Bruder? Warum gehst du nicht nach Hause in dein Dorf?» Er antwortete: «Ihr seht, dass sich mein Körper in einen *bilou* verwandelt hat. Ich kann nicht nach Hause zurückkehren.» Die Himmelsgeister boten ihm an, ihn in den Himmel mitzunehmen, wo sie seinen Wunsch erfüllen und ihn in einen schönen Jugendlichen verwandeln würden, ja, sogar in einen, der schöner wäre als sonst ein Mensch auf Erden. Sitakkigagailau war entzückt: «Das ist genau das, was ich immer wollte!»

Im Himmel angekommen wirkten die Geister einen Zauber, und der Jüngling wurde schöner als alle anderen auf der Erde, denn er sah nun genauso aus wie die Himmelsgeister selbst. Er bedankte sich bei ihnen dafür, dass sie seinen Wunsch erfüllt hatten. Die Himmelsgeister erwiderten: «Wenn du nun in dein Dorf zurückkehrst, Bruder, vergiss nicht, uns jedes Mal, wenn du ein *punen*-Ritual durchführst, nicht nur wie bisher den Waldgeistern, sondern auch uns eine Gabe von deinem Essen zu geben. Nur so wirst du Glück haben.» Sitakkigagailau dankte den Himmelsgeistern und versprach, ihre Wünsche an sein Volk weiterzugeben.

Er bat sie auch, zusätzlich ihre übernatürliche Kraft zu erhalten, damit er in den Augen seiner Sippe etwas Aussergewöhnliches tun könne und sie ihn loben würden, so wie sie jemanden loben sollten, der mit den *taikamanua* zusammen gewesen sei. Die Himmelsgeister sagten: «Fürchte dich nicht, es wird dir vergönnt sein: Wenn du Menschen heilst, dann rufe uns einfach an.» Er bedankte sich bei den Himmelsgeistern. Sie ermahnten ihn: «Pass auf, was unsere Besuche in den Nachbardörfern angeht. Sei nicht faul, wenn wir zu unseren Besuchen gerufen werden.» Er erklärte: «Es ist wahr, dass ich früher nicht arbeiten, sondern mich nur schön machen wollte, um das Lob der Leute zu bekommen.»

Dann schlug er seinen Freunden vor: «Lasst uns in unser Dorf gehen und die Leute bei der Trauerfeier beobachten.» Dort sprach der Jüngling zu seinen Verwandten: «Gebt uns Blumen, Brüder, damit wir so schön geschmückt sind wie die anderen, die das (mehrtägige) *punen*-Ritual abhalten. Die Verwandten erkannten den totgeglaubten Sitakkigagailau nicht in seiner neuen Gestalt und sagten: «Die einzigen Blumen hier in der Nähe sind das Eigentum unseres toten Bruders. Ihr könnt sie nicht nehmen, sie sind uns verboten, denn sie dienen uns zum Gedenken an ihn.» «Was nützt es dir, wenn du sie aufbewahrst?», scherzte der Jüngling, «Wird er wieder zurückkommen? Ich werde die Blumen holen gehen, Brüder, und mich schmücken.»

Nachdem der Jüngling und die Geister sich geschmückt hatten, bat der Jüngling um Tabak. Da wurde ihm geantwortet: «Der Tabak hier gehört unserem toten Bruder. Er wird

zum Gedenken an ihn aufbewahrt und ist uns verboten.» Aber der Jüngling erwiderte: «Was nützt es, den Tabak aufzubewahren, er wird nicht zurückkehren. Ich werde den Tabak holen. Unser toter Bruder kann ihn nicht mehr rauchen.»

Die Geister rauchten und gingen dann in die *uma*, um sich den Tanz anzuschauen. Als die Geister in der *uma* erschienen, waren die Leute überrascht und riefen: «Gäste sind gekommen!» Die Geister antworteten: «Ja, wir sind Gäste, und wir sind gekommen, um zuzuschauen.»

An einem anderen Tag kam der Jüngling und die Geister wieder und er sagte er zu seinen Verwandten der *uma*: «Lasst uns Blumen und Glasperlen anziehen, Brüder, damit unsere Körper geschmackvoll aussehen, während wir dem Tanz zusehen.» Die Verwandten aber sagten: «Wir können keine Blumen und Perlen anziehen. Wir trauern noch um unseren toten Bruder, der erst vor kurzem gestorben ist.» Der Jüngling aber bestand darauf: «Auch wenn euer Bruder erst vor kurzem gestorben ist, bestehen wir darauf, euch zu schmücken.» Die Verwandten hatten Angst, also gaben sie die Gegenstände her und liessen sich schmücken.

Als die anderen Leute der *uma* sahen, dass die Verwandten sich geschmückt hatten, sagten sie zu ihnen: «Ist der Tote wieder lebendig geworden, dass ihr es für richtig haltet, euch mit Blumen zu schmücken?» «Die Besucher haben mich dazu gezwungen,» sagte einer der Verwandten. «Ich habe ihnen von unserem toten Bruder erzählt, aber sie haben verlangt, dass wir uns schmücken. Also habe ich das getan, denn ich habe Angst vor den Gästen. Wir hatten ihnen die Blumen und den Tabak verboten, und trotzdem haben sie beides genommen, und wir haben es aus Angst zugelassen.»

Einer der Himmelsgeister fragte den Vater: «Weisst du, wer unser Freund ist?» «Ich kenne ihn nicht», antwortete dieser, «ich erkenne nur die Himmelsgeister.» «Aber er ist kein Himmelsgeist, Vater. Er ist ein Mensch, den wir im Wald gefunden haben. Er lebte auf einem Baum und ahmte die Gibbons nach. Wir brachten ihn in den Himmel und haben seinen Körper so verändert, dass er wie einer von uns wurde, deshalb ist er jetzt so schön.»

«Aber dann er ist doch unser Kind!» rief der Vater, «Jetzt verstehen wir deine Worte. Was wollt ihr mit ihm machen? Wenn du ihm nicht verbietest, zu bleiben, wollen wir ihn hier haben. Nimm deinen jüngeren Bruder nicht mit, du kannst ihn hier besuchen.» Der Himmelsgeist antwortete: «Wir wollen dir deinen Sohn nicht verbieten, Vater. Du fragst ihn, wenn er hier bleiben will, dann bleibt er.» Also sagte der Vater zu seinem Sohn: «Junge, geh nicht weg. Hier ist deine Wohnstätte. Wir haben dich zuerst nicht erkannt. Da du es wirklich bist, bleibe hier. Du wusstest, wo die Blumen und der Tabak waren, und du hast sie genommen. Das war die Art und Weise, wie du deinen Mut bewiesen hast.»

Nachdem die Geister in den Himmel zurückgekehrt waren, brachten die Eltern ihren Sohn in ihr Haus. Am Morgen machten sie ein *lia*-Ritual und riefen den Geist des Jungen auf die richtige Weise herbei. Dann blieb er bei ihnen im Haus. Lange Zeit wirkte Sitakkigagailau seine magischen Heilkräfte und opferte den Himmelsgeistern.

Die Geschichte von Sitakkigagailau wird auch als der Ursprung des ersten Medizinmannes (*kerei*) des Mentawai-Volkes interpretiert (Coronese, 1980: 89; Gufron, 2001; Widad, 2014).

Zu Beginn der Geschichte steht zunächst Sitakkigagailaus Suche nach eigener Schönheit im Zentrum. Dieses Ziel entspringt dem traditionellen Glauben der Mentawai, wonach alles eine Seele besitzt: jedes Wesen, jedes Objekt, selbst ein Handlungsablauf (siehe Abschnitt «Religiöse Konzepte der Mentawaier»).

Um die eigene Seele davor zu bewahren, sich zu entfernen und zu verirren (was den eigenen Tod zur Folge hätte) versuchen Mentawaier, ihre Seele bei sich zu halten und zu erfreuen, indem man sich herausputzt und schön macht (Schefold, 1992a: 111). Nach Wagner (2003) ist Sitakkigagailaus angestrebte Schönheit ein Element der Selbstverwirklichung: Sie betrifft sein Alltagsleben und seine Akzeptanz als Medizinmann innerhalb seines Klans und ist gleichbedeutend mit innerer Ruhe und einer angemessenen Stellung in seinem sozialen Umfeld und in der Natur.

Ausserdem deutet die erste Hälfte der Erzählung auch die wichtige Rolle der Gibbons für den künftigen *kerei* an: Erst, nachdem er sich in einen Gibbon verwandelt hatte, kann der Jüngling mit den Himmelsgeistern kommunizieren. Der erste Medizinmann der Mentawaier war zuvor ein Gibbon.

Max Morris besuchte im Sommer 1897 die Insel Sipora («Si Kobo») und sammelte dort mehrere «Märchen und Sagen», darunter auch eine sehr bruchstückhafte Version der Geschichte von Sitakkigagailau (Morris, 1900: 103f), die hier nacherzählt wird:

> Ein Jüngling fertigte einen Dolch und hängte ihn auf. Sein Grossvater warf Taro-Wurzeln. «Wirf nicht, du beschädigst den Dolch,» rief der Knabe. Der Grossvater warf doch und traf und zerbrach den Dolch. Der Knabe war nun wütend, weil sein Dolch zerbrochen war. Er nahm ihn und warf ihn vors Haus. Dann lief er fort und ging mit seinem Onkel und dem Hund auf die Jagd.
>
> Unterwegs spürte er einen Splitter in seinem Fuss. «Au, ein Splitter. Ich will an meinem Fuss den Splitter herausschälen.» Der Onkel wartete indessen. Der Knabe aber ging und kletterte auf einen Baum bis hinauf in die Baumkrone und setzte sich in den Baumwipfel. Der Onkel kam zurück, schaute nach dem Knaben und sah diesen oben im Baumwipfel sitzen.
>
> «Komm herunter!» sagte der Onkel. Der Knabe antwortete: «Ich will nicht kommen, Onkel, mein Dolch ist zerbrochen.»
>
> Es wurde Abend. Der Knabe rief: «Komm hervor, Onkel, höre!» Er rief erneut: «Es ist Abend, komm hervor, Onkel!»
>
> Da sagte *Si Kobut* [ein legendärer Mann im Mond]: «Komm zu mir!» und liess einen Schild herunter. «Komm!» «Er ist zerbrochen.» rief der Knabe, «Ich kann nicht kommen.» «Komm!» «Er ist zerbrochen.» Bei der dritten Aufforderung stieg der Knabe auf. Ein Blitz und er kam im Himmel an.

Die Übereinstimmungen mit der Geschichte von Sitakkigagailau sind offensichtlich, aber der Name des Jünglings wird hier nicht genannt, seine Sehnsucht nach eigener Schönheit kommt nicht vor, seine Verwandlung in einen Gibbon findet nicht statt, und die Geschichte endet bereits mit dem Aufstieg des Jünglings in den Himmel. Seine Verwandlung zum ersten *kerei* und seine Rückkehr zu seinem Klan werden nicht erzählt.

Ursprung des Gibbons

Eine Geschichte über den «Ursprung des Gibbons», die eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Beginn der Sitakkigagailau-Geschichte aufweist, wurde mir im Juli 2018 von *kerei* Lukas Tiddou Manai Sangaimang (geb. 1942) aus Simoilalak im Saibi Samukop-Gebiet erzählt:

> Am Anfang gab es zwei Geschwister, einen Mann und eine Frau. Der Mann war der ältere Bruder der Frau. Eines Tages gingen die beiden zum Fischen und Garnelenfangen in den ersten Nebenfluss. Sie suchten gemeinsam nach Fischen, der Mann ging voran, gefolgt von seiner jüngeren Schwester. Nach einer Weile erreichten sie eine tiefe Stelle

des Flusses, die zum Bootfahren geeignet war. Am Ufer sahen sie einen grossen Guavenbaum, der reichlich Früchte trug. Der Mann zeigte den Baum seiner jüngeren Schwester und sagte: «Schau, dort ist ein Guavenbaum.» Dann kletterte er hinauf. Seine jüngere Schwester, die ebenfalls gut klettern konnte, legte ihren Stock ab und kletterte auch hinauf.

Nachdem sie eine Weile Früchte gepflückt hatten, stiess der Mann plötzlich laute Rufe aus – zu diesem Zeitpunkt hatte er sich noch nicht in einen Gibbon verwandelt. Seine jüngere Schwester fragte ihn: «Warum machst du diese Rufe?» Er antwortete: «Ich weiss es nicht.» Er wiederholte sie immer wieder und kümmerte sich schliesslich nicht mehr um seine Schwester. Er stiess immer wieder diese Laute aus: «*ko-a-ii … ko-a-ii … ko-a-ii …*», eben *bilou*-Rufe. Dann sprang er vom Guavenbaum und kletterte im Wald auf einen anderen Baum und hing [wie ein Gibbon] an dessen Ästen.

Die Frau kletterte daraufhin vom Guavenbaum herunter und ging, weil sie Angst hatte. Sie nahm das *tangguk* [ein von Frauen auf Mentawai zum Fischen benutztes Rahmennetz] mit, das sie dort ausgelegt hatten. Ihr Bruder, der noch immer am Baum hing, sah seine Schwester an und sagte: «Sag deinen Kindern, wenn sie später kommen, dürfen sie keinen Gibbon essen, denn sonst sterbe ich, ihr Onkel.» (Tiddou Kerei argumentierte, dass Kokospalmen und andere traditionelle Obstbäume der Siberut-Inseln oft sterben, wenn die Jungen auf ihnen sitzen oder sie besteigen.)

Die Frau gab daraufhin aus Angst das Fischen auf und kehrte nach Hause zurück. Dort erzählte sie ihren Eltern von dem Vorfall: Sie hatten im Fluss geangelt und einen grossen Guavenbaum mit Früchten entdeckt. Beide kletterten auf den Baum, doch ihr Bruder sprang herunter, kletterte auf einen anderen Baum im Wald und stiess dauernd diese Rufe aus: «*ko-a-ii … ko-a-ii … ko-a-ii*».

Dann fanden sie einen Namen für den Mann, der sich in ein Waldtier verwandelt hatte: nicht *joja* (Mützenlangur), nicht *bokkoi* (Makak) oder irgendein anderes Tier: «Nun, da er ein Geräusch wie ‚*ko-a-ii … ko-a-ii … ko-a-ii …*‘ von sich gibt, nennen wir ihn … Wir nennen ihn *bilou*.» So tauchte der *bilou* zum ersten Mal in der Geschichte eines Guavenbaums auf. Im Laufe der Zeit verwandelte er sich – neben seiner eigenen Gestalt – auch in *joja*, *bokkoi* und *simakobu* (Mützenlangur, Makak und Stumpfnasenaffe).

Wenn aber jemand fragt: «Da sich nur ein Mann in einen *bilou* verwandelte, gab es ja nur einen männlichen *bilou*. Wo war seine Gefährtin?», so argumentiert Tiddou Kerei, dass es sich um ein Naturwunder handelte, genau wie bei Marias Geburt Jesu. Das sei der Ursprung des *bilou*.

Sibulubulu – Die Frau, die einen Gibbon zur Welt brachte

Diese Geschichte wurde Anthony Whitten von Aman Bulit in Sirisurak am Saibi Fluss (Siberut) erzählt im Zeitraum 1976–1978 (Whitten, 1982: 124–126). Der Titel der Geschichte basiert auf dem Namen, den der Sohn des Gibbons in Whittens Version der Geschichte trägt.

Ein Mann und eine Frau hatten keine Kinder. Die Frau ging jeden Tag zum Ort, wo sie ihre Hühner hielten, um die Tiere zu füttern und Eier einzusammeln. Dort wuchs ein grosser Rambutan-Baum, und die Frau schaute zu seinen Früchten hoch und sprach: «Wenn ich ein Gibbon wäre, könnte ich ganz nach oben auf diesen Baum klettern und so viele Früchte sammeln wie ich wollte.»

Eines Tages, als sie die Hühner fütterte, sass ein *bilou* auf dem Baum und ass von diesen Früchten. Die Frau sagte: «Wenn doch der Gibbon ein paar der Früchte herunterwerfen wollte, dann könnte ich auch davon essen.» Prompt warf ihr der Gibbon ein paar Früchte herab.

Auch am nächsten Tag, als die Frau kam um die Hühner zu füttern, war der Gibbon da und warf ihr ein paar Früchte herab. Dies wiederholte sich von nun an jeden Tag. Nach einiger Zeit verliebten sich die Frau und der Gibbon ineinander und die Frau wurde schwanger.

Ihr Ehemann aber wurde misstrauisch, ob er denn auch wirklich der Vater sei und fragte sich, warum seine Frau immer so viel Zeit zum Füttern der Hühner brauchte. Da im seine Frau keine befriedigende Antwort gab, folgte er ihr eines Tages heimlich zu dem Rambutan-Baum und beobachtete, was sich dort abspielte. Er wurde sehr wütend, wartete aber, bis seine Frau nach Hause gegangen war. Dann nahm er seine Axt, fällte den Baum, tötete den Gibbon, schlug seinen Kopf ab und legte diesen in den Hühnerkorb, in den die Eier gelegt wurden.

Am nächsten Morgen, als seine Frau sich auf den Weg machen wollte, um die Hühner zu füttern, sagte er zu ihr: «Schau heute gut in den Hühnerkorb.»

Als die Frau bei den Hühnern ankam, sah sie, dass der Baum gefällt worden war. Sie rief wiederholt nach dem Gibbon, erhielt aber keine Antwort. Sie schaute im Hühnerkorb nach und entdeckte dort den Gibbonkopf. Sie war schrecklich traurig über den Tod des Gibbons, den sie liebte, und weinte immer noch, als sie wieder zu Hause ankam.

Die Frau brachte später einen Jungen zur Welt, der aber ein schwarzes Fell hatte wie sein Vater, der *bilou*. Er wurde Sibulubulu («der Haarige») genannt. Während er heranwuchs, verbrachte er seine ganze Zeit am Fussboden beim Feuer, wo man ihm Essensreste zuwarf. Sibulubulu sah immer lustlos und krank aus. Als er jedoch volljährig wurde, heiratete er ein Mädchen aus dem benachbarten Klan und sie zogen in ein neues Haus, das für sie beide gebaut worden war. Sibulubulu war zu faul, sein eigenes zu bauen. Und dies war eine ungewöhnliche Ehe, weil die Frau die ganze Arbeit machen musste, während ihr Mann lustlos und krank herumsass. Er war zu faul, etwas zu tun.

Doch Sibulubulu hatte ein Geheimnis: Er konnte sein Fell ausziehen, und darunter verbarg sich ein starker und gutaussehender Mann. Doch niemand wusste davon, nicht einmal seine Frau, die den ganzen Tag mit Fischen und Nahrungsbeschaffung verbringen musste. Während sie arbeitete, zog Sibulubulu seinen Fellmantel aus, verstaute ihn in einem Bambusbehälter auf dem Dach und ging zum Waschen in den Fluss. Dort machte er sich schön, verteilte Kokosnussöl auf Haar und Körper und war tatsächlich ein feiner Mann. Doch immer wenn seine Frau zurückkam, lag Sibulubulu apathisch und kränklich auf dem Boden neben dem Feuer.

Eines Tages, als Sibulubulu sich schön machte, beschloss er, seiner Frau auf den Feldern zu helfen, und die Frau, die ihn natürlich nicht erkannte, sagte zu ihm: «Ich würde in der Tat jede Hilfe begrüssen, denn mein Mann sitzt nur zu Hause, sieht lustlos und krank aus und will nicht arbeiten.» Also half Sibulubulu ihr, die Wurzeln zu sammeln. Bevor sie fertig waren, entschuldigte er sich jedoch mit der Begründung, dass er nach Hause gehen und sich waschen müsse.

Zufällig lebte nicht weit von Sibulubulus Haus ein anderer Mann mit seiner Frau, die gerade ein Baby bekommen hatten. Die Frau musste den ganzen Tag zu Hause bleiben, um sich um das Baby zu kümmern, und eines Tages sah sie, wie Sibulubulu seinen haarigen Mantel auszog, ihn in den Bambusbehälter legte und sich dann waschen ging. Die Frau war sehr verwirrt und beschloss, Sibulubulus Frau davon zu erzählen. Am nächsten Tag folgte die junge Mutter der Frau auf die Felder und erzählte ihr, was sie gesehen hatte. Sie fügte hinzu: «Warte, bis er sich waschen geht, dann zeige ich dir, wo er sein haariges Fell aufbewahrt. Dann kannst du es verbrennen, denn du wirst feststellen, dass er ein sehr gutaussehender Mann ist.» Als Sibulubulu sich waschen ging, schlichen

die Frauen ins Haus und verbrannten sein gesamtes Fell bis auf ein kleines Stück, gerade gross genug für seine Augenbrauen. Von diesem Tag an war Sibulubulu ein gutaussehender und starker Mann, der seiner Frau bei der Arbeit half.

Interessanterweise gibt es in der von Whitten publizierten und oben zusammengefassten Version in der Mitte der Geschichte, genau vor der Geburt von Sibulubulu, einen Unterbruch, weil der Erzähler Aman Bulit sich hier einen Kaffee zubereiten lässt. Möglicherweise handelt es sich aber um zwei Geschichten, die – obwohl inhaltlich zusammengehörig – normalerweise getrennt voneinander erzählt werden. Diese Interpretation wird unterstützt durch eine bisher unpublizierte Version der Geschichte in den Aufzeichnungen von Reimar Schefold, die ich hier mit seiner freundlichen Erlaubnis wiedergeben und kommentieren darf. Die erste Hälfte der Geschichte (überschrieben mit «Die Frau und der *bilou*-Affe, IIIb1, Leppi») wurde Schefold von einem anderen Informanten erzählt als die zweite, ganz so, als ob es zwei unabhängige Geschichten wären. Die erste Hälfte endet vor der Geburt des Gibbonkindes, die zweite beginnt mit dessen Geburt.

Die von Reimar Schefold aufgezeichnete Version der Geschichte unterscheidet sich inhaltlich nicht sehr stark von der oben wiedergegebenen Version in Whitten (1982). Im ersten Teil fallen vor allem die detaillierten Dialoge in direkter Rede auf, die sich durch viele Wort-Repetitionen auszeichnen. Dabei könnte es sich um eine Eigenheit des Erzählers handeln, die dazu führte, dass der erste Teil in Schefolds Niederschrift deutlich länger ausfällt als in der Version von Whitten (1982).

Der zweite Teil der Geschichte wurde Schefold 1974 von Tengatiti Siribetug aus Saibi erzählt und fällt überraschend kurz aus, deutlich kürzer als in Whittens Version. Sie wird nachfolgend wiedergegeben:

Die Frau ging zurück in die *uma* mit vom Weinen geschwollenem Gesicht.

«Warum ist dein Gesicht so geschwollen?» fragte der Mann. Und schliesslich sagte er ihr, wie alles gekommen war.

Aber die Frau war schwanger, und nach einiger Zeit kam das Kind auf die Welt, das Kind des *bilou*-Affen. Es hatte einen Haarpelz, den konnte es abstreifen, und bewahrte ihn dann in einem Bambusbehälter auf. Das tat es aber nur, wenn es allein war. Der Name des Kinds war Sombusombun.

Als Sombusombun herangewachsen war, heiratete er. Eines Tages wurde in der Nachbarschaft eine Medizinmannweihe durchgeführt, und Sombusombuns Frau ging hin, um zuzusehen. Sombusombun blieb allein zurück, streifte seine Haare ab, schmückte sich, und bemalte schön sein Gesicht. Dann ging auch er zusehen. Niemand erkannte ihn, auch seine Frau nicht, der er sein Bündel zu hüten gab. «Wer ist das?» fragten sich alle. Nach Ablauf des Fests ging Sombusombun als erster nach Hause, und als die anderen nachkamen, war er wieder so haarig und hässlich wie immer.

Am nächsten Tag wiederholte sich dieser Ablauf, aber nun kamen der Frau doch Zweifel, und während alle noch der Weihe zusahen, ging sie verstohlen zurück. Tatsächlich – ihr Mann war nirgends zu sehen! Sie suchte überall, fand schliesslich den Haarpelz und verbrannte ihn. Während er noch am Brennen war, kam Sombusombun dazu und rief: «Lass ein bisschen übrig!» Das tat die Frau, und daraus wurden die Augenbrauen. So wurde Sombusombun wirklich ein Mensch.

Die auffallendsten inhaltlichen Unterschiede dieser Version zu derjenigen in Whitten (1982: 124–126) bestehen darin, dass der Gibbonsohn hier nicht Sibulubulu, sondern Sombusombun heisst. Zudem ist der junge, haarige Mann nicht faul, und seine Verwandlungs-

fähigkeit wird nicht von einer Nachbarin aufgedeckt, sondern seine eigene Frau schöpft Verdacht.

Max Morris besuchte im Sommer 1897 die Insel Sipora («Si Kobo») und sammelte dort mehrere «Märchen und Sagen», darunter eine weitere Version des ersten Teils der Geschichte von Sibulubulu, sowie eine weitere, abortierte Version desselben Teils (Morris, 1900: 79). Letztere wird hier nicht widergegeben, da das Fragment nichts Neues enthält. Hier folgt also der vollständige Teil 1 der Geschichte:

> Eine Frau ging die Hühner füttern und lockte sie. Da erschien – «Bago, bago, bago!» [Nachahmung des Affenrufs] – ein *joja* (Mützenlangur). «Das ist nichts für Affen», sagte die Frau. Der *joja* aber gab zu verstehen, dass er sich für die Frau interessierte. Die Frau liess sich überzeugen und sagte: «Nur zu!»
>
> Als die Frau heimkehrte, fragte der Mann: «Weshalb kommst du so spät?» «Die Hühner haben mich so lange aufgehalten.»
>
> Das nächste Mal ging der Mann (zu den Hühnern), legte ein Frauenkleid an und lockte die Hühner. Während er lockte, hört er – «Bago, bago, bago!» den Ruf des Mützenlangurs und schoss ihn mit dem Bogen tot. Er nahm ihn und legte ihn auf den Dachverschlag für die Hühner.
>
> Am nächsten Morgen kam die Frau zu den Hühnern. Sie lockte und erwartete den Affen, aber alles blieb still. Dann sah die Frau den Affen auf dem Hühnerstall und sagte zu ihm: «Sprich, Affe, warum antwortest du nicht?» Sie schüttelte ihn, aber er war schon totenstarr. Die Frau weinte und war betrübt; es war ihr Bräutigam.
>
> Als die Frau heimkehrte, sagte ihr Mann: «Du kommst ja so spät» «Die Hühner haben mich so lange aufgehalten.» «Deine Augen sind ja geschwollen», sagt der Mann. «Ameisen haben sie zum Schwellen gebracht», sagte die Frau. «Du hast über einen Teufel geweint», sagte der Mann.

In dieser Version fällt vor allem auf, dass die Rolle des Gibbons hier von einem Languren (*joja*) eingenommen wird. Die Version endet zudem vor der Geburt des behaarten Kindes, enthält also nur den ersten Teil der Geschichte. Dies unterstützt die Annahme, dass die beiden Teile der Geschichte von Sibulubulu (Whitten, 1982) regelmässig als zwei getrennte Geschichten erzählt wurden.

In einer weiteren Version der Geschichte aus Nord-Pagai, die sowohl den Teil 1 als auch den Teil 2 enthält, ist ein Makak (*siteut*) der Verführer (Mustafa, 1993, SS. 208–216). Hier folgt eine Kurzfassung der zweiten Geschichtshälfte:

> Der Sohn der Frau und des Makaken wurde Luitu-luitu genannt. Der heranwachsende, behaarte Jüngling hatte Schwierigkeiten, eine Frau zu finden, die ihn mochte. Er warb um jede von sieben Schwestern, und jede wies ihn aufgrund seines äffischen Aussehens ab, nur die jüngste der Schwestern namens si Bungsu tat das nicht. Bei einer Feier im Langhaus (*uma*) wurde auch getanzt. Da erschien ein Gast, den niemand kannte, ein kräftiger junger Mann mit oliv-gelber Haut und ein guter Tänzer. Alle begannen zu flüstern, wer das wohl wäre, nur si Bungsu wurde misstrauisch. Sie rannte zu Luitu-luitus Haus und schaute durch das Fenster. Der Jüngling war nicht zu sehen, dafür hing sein Fell an der Wand. Si Bungsu verbrannte es in der Feuerstelle. Der tanzende Jüngling roch den Duft des brennenden Fells und rannte zum Haus, kam aber zu spät: Nur noch Asche war vom Fell übrig. Die nahm er und rieb sie auf seine Haut. Seit dann waren sie verheiratet.

Beim Vergleich der vier vorliegenden Versionen der Geschichte fällt auf, dass die zwei aus Siberut stammenden Fassungen von einem Gibbon handeln, während die Versionen aus Sipora und Nord-Pagai einen Languren respektive einen Makaken in Szene setzen. Warum nur auf Siberut ein Gibbon die Rolle des Verführers einnimmt, während auf den südlichen Mentawai-Inseln andere Affen in dieser Rolle genannt werden, bleibt unklar.

Warum die Menschen Gibbons in ihrer uma *darstellen*

Tarason Sakaliou (Abb. 13b), ein *kerei*, der sich nicht an sein Alter erinnerte, aber vielleicht um die 70 Jahre alt war und zu diesem Zeitpunkt in Kulukubuk lebte, erzählte mir im Juli 2018 die folgende Gibbongeschichte:

> Vor langer Zeit ging ein Vorfahre von Tarason in den Wald, um zu jagen, weil er Fleisch essen musste. Er schoss einen Gibbon und brachte ihn in seine *uma*. Als er den toten *bilou* zerstückeln wollte, erkannte er, dass der Gibbon dem Menschen sehr ähnlich war. Also malte er ein Bild des Gibbons in seiner *uma*. Dann ass er den Gibbon. Er bewahrte das Bild des Gibbons auf, um sich daran zu erinnern und um anderen zu sagen, wie ähnlich der Gibbon dem Menschen war. Bis heute malen die Menschen Gibbonbilder in ihren Langhäusern und feiern, wenn sie erfolgreich einen Gibbon gejagt haben, und sind glücklich, wenn es ihnen gelingt, einen Gibbon zu erlegen.

Der *kerei* Soromut «Cookie» oder «Kuki» Sakaliou (Abb. 13c), der in seiner *uma* im Wald bei Dorogot lebte, konnte sich ebenfalls nicht an sein Alter erinnern. Sein Enkel Lugi Sakaliou glaubte, dass sein Grossvater etwa 80 Jahre alt sei, aber Pangek Sakuruket, ein anderer *uma*-Besitzer, der 85 Jahre alt war, sagte, «Cookie» sei älter als er selber. In seiner *uma* erzählte mir Soromut Sakaliou im Juli 2018 die folgenden zwei Gibbongeschichten, die beide sehr kurz sind:

> (1) Vor langer Zeit gingen einige Mentawai-Männer auf die Jagd. Nach der Jagd behielten sie ein lebendes *bilou*-Kind und brachten es in ihre *uma*. Dort kamen sie auf die Idee, den Gibbon in einem Bild darzustellen. Dies ist der Ursprung der Gibbonmalerei auf Mentawai.
>
> (2) Die Gibbons, die singen, sind glücklich, und die Menschen, die sie hören, sind auch glücklich. Wenn die Menschen in ihrer *uma* sind, können sie den Gibbon nicht sehen, aber sie sehen die Gibbondarstellungen in ihrem Haus, und das macht sie auch glücklich.

Der *kerei* Manika Salomo Sakaliou (Abb. 13d), etwa 50 Jahre alt, erzählte mir in seiner *uma* im Wald bei Butui im August 2018 die folgende Gibbongeschichte:

> Der *bilou* (Gibbon) ist Mensch; der *joja* (Mützenlangur) ist essbares Fleisch. Seit langer Zeit können die *kerei* kein Gibbonfleisch essen, weil sie wissen, dass Gibbons menschlich sind. Der *bilou* kann nicht gegessen werden, aber der *joja* schon. Der *bilou* und der *joja* kämpfen oft gegeneinander. Normalerweise gewinnt der *joja* und der Gibbon muss fliehen oder wird getötet. Wenn die Männer auf die Jagd gehen, finden sie den toten Gibbon und fragen sich, woran er gestorben ist. Sie finden heraus, dass der *joja* ihn getötet hat. Das ist ein Grund, warum die Menschen *bilou* und *joja* in ihrer *uma* malen oder schnitzen.

Der Vollständigkeit halber seien hier noch zwei Geschichten genannt, in denen der Gibbon nur eine Nebenrolle spielt.

Si Rurouk, oder: Rurou, oder: Wie der Gibbon seinen Schwanz verlor

Auch von dieser Geschichte existieren verschiedene Versionen. Hier zunächst eine bisher unpublizierte Version aus Siberut, aufgezeichnet von Reimar Schefold, die ich hier – in leicht gekürzter Form – wiedergeben darf.

Rurou und seine Mutter, die Witwe, die gingen in den Wald zur Sagostelle. Sie hatten Hunger. Da machte sich Rurou in seinem Hunger daran, seine messingenen Pfeilspitzen zu schleifen. Er trug einen Schmuck aus Hühnerfedern im Ohrläppchen.

Während er die Spitzen schliff, kam ein Gibbon (*bilou*), und sagte: «Was hast du denn an deinem Ohr, Rurou? Schön sieht das aus an deinem Ohr, Rurou. Das hätte ich auch gern, *iii*!» Kurz darauf kam ein Mützenlangur (*joja*). «Was ist das an deinem Ohr, Rurou? Das hätte ich auch gern, *mago*, *mago*!»

«Das ist zur Verzierung für mich, aber jetzt bin ich mit meinen Pfeilspitzen beschäftigt.»

Da kam ein Stumpfnasen-Affe (*simakobu*), sah Rurou und rief: «Rurou, gib mir doch das an deinem Ohr!» Da kam ein Makak (*bokkoi*) und rief: «Was ist das an deinem Ohr? Das will ich auch!» Und schliesslich kam ein Hirsch: «Rurou, was machst du da, und was hast du denn an deinem Ohr? Gib es uns doch, als Schmuck für uns!»

«Ich schleife Pfeilspitzen für mich und trage meinen Schmuck aus Hühnerfedern am Ohr. Wenn ihr ihn so gerne wollt, werde ich euch gleich welchen machen.»

«Ja, wir hätten ihn gerne!»

Aber weil er immer weiter schliff, machten sich die Tiere schliesslich davon. Da (bestrich) er all seine Pfeilspitzen mit Pfeilgift.

Am nächsten Morgen erschienen alle Tiere wieder, und Rurou war schon wieder am Schleifen. «Wollt ihr ihn jetzt, den Schmuck von meinem Ohr?»

«Ja, den wollen wir.»

«Ja dann will ich erst ein Löchlein in eure Ohren machen, damit ihr den Schmuck dort anstecken könnt.» Und mit einer der vergifteten Pfeilspitzen durchbohrte er die Ohren des *joja*, des *simakobu*, des *bokkoi* und vom Hirsch, der *bilou* aber blieb oben auf dem Baum und sah zu. Da starben alle Tiere um Rurou herum. Der *bilou* aber rief:

«*Iii*, sie sterben ja alle, *iii*, ich habe Angst ich werde auch sterben, *iii*!»

«Nein, hab keine Angst, ich mach es dir auch an deinem Ohr!» Aber der *bilou* machte sich davon und floh.

Rouro räucherte die toten Tiere, dann brachten er und seine Mutter das Fleisch nach Hause und assen. Weil es Rurou beim Kochen und beim Räuchern vom Feuer ganz heiss geworden war, ging er und holte sich von den *lakoba*-Früchten (wahrscheinlich *Garcinia* sp., siehe Zulfadrim *et al*., 2019) und steckte sich zwei davon in seinen Lendenschurz. Zu seiner Mutter sagte er: «Ich gehe wieder zur Sagostelle, um dort im Kühlen zu schlafen.» Und er ging und legte sich dort schlafen.

Wie er so am Schlafen war, erblickte ihn der *bilou*: «*Iii*, der Rurou! Lasst uns ihn holen um uns an ihm zu rächen!» Da kamen die *bilou*-Affen, hoben den Schlafenden hoch, und trugen ihn in den Wipfel eines Baums hinauf. «Rurou, *iii*, wo bist du wohl, Rurou?»

Da wachte Rurou auf und sah sich um: «Warum bin ich hier oben? Ach, jetzt muss ich sterben durch diese *bilou*-Affen! Was soll ich nur machen?»

«Sterben musst du, *iii*! Es gibt keinen Ausweg für dich, Rurou, *iii*!»

Rurou tastete nach den *lakoba*-Früchten, und zeigte sie den *bilou* und fragte: «Habt ihr nicht vielleicht Appetit auf meine Früchte?»

«Gib sie uns, Rurou, wir hätten sie gerne!»

«Ja dann holt sie doch dort, wo sie herkommen, es gibt viele dort. Wenn ihr so gross Lust darauf habt, dann lasst uns gehen.» Und sie machten sich mit den anderen Affen auf den Weg. Sie gelangten zum Flussufer, aber Rurou wies ihnen nur ihr Spiegelbild im Wasser. Da sprangen die Affen in den Fluss und tauchten immer wieder nach dem Spiegelbild der Früchte, fanden aber keine *lakoba* und schliesslich begannen sie zu frieren. Da rief Rurou: «Ach Freunde, ihr Unglücksraben, die Früchte sind ja gar nicht da unten, sondern dort oben auf dem Baum, klettert hoch und holt euch die Früchte!» Und frierend begannen die Tiere zu klettern.

«Was ist denn los, friert ihr, ist es euch kalt?»

«Ja, es ist uns kalt.» Und sie schlotterten schrecklich beim Klettern.

«Wenn ihr es so kalt habt, ihr Unglücksraben, dann will ich ein Feuer machen, um uns zu wärmen.» Und er holte dürre Blätter von Sagopalmen und von Kokospalmen und entfachte damit ein Feuer am Fuss des *lakoba*-Baums. Das Feuer setzte den Baum in Brand und schliesslich begannen die Tiere auf dem Baum zu brennen. Und eines nach dem andern verbrannte und fiel herunter: der Hirsch, dann der *simakobu*, dann der *joja*, der *bokkoi* und der *bilou*. Keiner blieb übrig.

Danach ging Rourou nach Hause und rief: «Mutter, komm mit, es gibt da haufenweise Fleisch für uns, das ich beschafft habe: Hirsche, *bilou, joja* und mehr.» So fuhren sie mit dem Einbaum hin, trugen die Beute zusammen und brachten sie im Einbaum zur *uma*. Dort machten sie sich ans Essen, und räucherten auch einiges für später. Es dauerte lange Zeit, bis alles aufgegessen war.

Dann sagte Rurou: «Mutter, unser Fleisch ist alles ist aufgegessen. Wir haben wieder Hunger. Du musst mich jetzt beweinen, Mutter, und ich will mich totstellen, damit neues Fleisch zu uns kommt.» Und die Mutter begann zu weinen:

«Mein Kind, der Rurou, ist erschlagen von einem Pfeilbogenbaum.»

Da kam wieder ein *bilou*: «*Iii*, was ist denn los mit dem Rurou, *iii*?»

«Ach, der Junge ist gestorben. Ein Baum hat ihn erschlagen, aus dem er einen Pfeilbogen machen wollte.»

«Nein, *iii*, er ist nicht gestorben, er tut nur so, wie wenn er tot wäre; er bewegt seine Augen, er ist nicht tot!»

«Doch, er ist tot!» klagte die Mutter. «Ach mein Kind, der Rurou!»

Und schon kamen auch die anderen wieder, *simakobu*, *joja*, *bokkoi* und der Hirsch, und erblickten ihn: «Er tut nur, wie wenn er tot wäre, der Rurou; er stellt sich nur tot!» Schliesslich sagte der Hirsch: «Wenn er sich nur tot stellt, will ich ihm einmal auf den Bauch treten.» Aber wie ihm der Hirsch auf den Bauch trat, da ertönte von Rurou wie ein Donnerschlag ein Furz.

«Ah – er stellt sich nur tot!»

Rorou aber sagte: «Mutter, mach doch die Tür zu, schliess doch das Haus.»

Und die Mutter schloss und verriegelte alles, und kein Weg (nach aussen) blieb offen. Der *bilou* baumelte am Dachgebälk und rief: «*Iii*, er stellt sich nur tot, der Rurou!»

Da sprang Rurou plötzlich auf und bums! schlug er den Hirsch tot, er schlug den *joja*, den *bokkoi* und den *simakobu* tot. Nur der *bilou* hing oben – Rurou schlug nach ihm, aber

er reichte nur bis zur Schwanzwurzel und schlug den Schwanz ab. Denn früher, da hatte der Gibbon einen Schwanz, der so lang war wie der vom *joja*, aber nun war er schwanzlos. Da entwischte der *bilou* durch das Blätterdach und rief: «Iii, er tötet uns alle, der Rurou!», und er floh davon. Und seither hat der Gibbon keinen Schwanz mehr.

Rurou und seine Mutter aber machten sich ans Essen und assen all das Fleisch, und damit endet diese Geschichte.

Hier folgt eine andere Version der Geschichte von Si Rurouk, die mir im Juli 2018 von *kerei* Lukas Tiddou Manai Sangaimang (geb. 1942) aus Simoilalak im Saibi Samukop-Gebiet erzählt wurde:

Rurouk lebte mit seiner Frau in einem Haus. Eines Tages gingen ihnen die Lebensmittel aus, und sie befürchteten, sie würden verhungern. Da ersann Rurouk einen Plan: Er stellte sich tot. Er sagte zu seiner Frau: «Leg mir ein scharfes Werkzeug hin: einen Pfeil, eine Spitzhacke oder eine Axt.» Dann legte er sich hin und stellte sich tot, die Werkzeuge neben sich. Seine Frau tat so, als sei sie traurig, und weinte und beklagte den Tod ihres Mannes: «Rurouk ist tot …» Als die Waldbewohner ihr Klagen hörten, kamen sie herbei, und Rurouk tat so, als ob er keine Luft mehr bekäme. Zu diesen Waldbewohnern gehörten *bilou* (Gibbon), *joja* (Mützenlangur), Wildschweine, Hirsche und andere. Als sie sich um ihn versammelt hatten, wachte Rurouk plötzlich auf, griff nach einem scharfen Werkzeug und tötete sie damit. *Joja* (Mützenlangur), *bokkoi* (Makak), Hirsch und andere starben verstreut im Haus, nur der *bilou* (Gibbon) überlebte den plötzlichen Angriff.

Danach sagte Si Rurouk zu seiner Frau: «Ich bin wieder gesund. Lass uns die toten Tiere einsammeln, sie ausnehmen und zu Räucherfleisch verarbeiten.» Während sie die Kadaver der Waldtiere zerlegten, stellte sich heraus, dass die Klinge seiner Axt beschädigt und nicht mehr scharf war. Si Rurouk wies seine Frau an, das Räucherfleisch weiter zu verarbeiten. Dann ging er zum Bach, um seine Axt zu schärfen. Auf dem Weg dorthin begegnete er anderen Waldtieren. Sie fragten ihn: «Was machst du da?» Er antwortete: «Ich hacke Holz, aber meine Axtklinge ist beschädigt und nicht mehr scharf. Deshalb werde ich sie am Bach schärfen.» Si Rurouk hatte Löcher in den Ohrläppchen und trug Ohrringe. Die Tiere sahen das und waren neugierig. Sie baten ihn um Hilfe beim Anfertigen von Ohrringen und beim Bohren von Löchern in ihre Ohrläppchen. Daraufhin sagte Si Rurouk zu den Waldtieren: «Kommt in zwei Tagen wieder.»

Doch das war nur Si Rurouks List. Heimlich hatte er Jagdausrüstung vorbereitet: Gift aus einer Pflanze, die an hochgiftigen Bäumen wächst, und Pfeile für die Jagd. Anschliessend vergiftete er auch den Flusslauf mit dem von ihm zubereiteten Gift.

Zwei Tage später kehrten die Waldtiere zurück. «Oh, ihr seid gekommen?», fragte Si Rurouk. «Ja, wir sind alle gekommen», antworteten sie. «Sind unsere Ohrringe bereit?», fragten sie. «Ja», antwortete Si Rurouk. Dann stach er die Waldtiere [in die Ohren]. Anschliessend befahl er ihnen, ihre Wunden im vergifteten Wasser zu waschen. Die gestochenen Tiere brachen zusammen und starben.

Rurouk befahl seiner Frau, die Wildtiere zu Räucherfleisch zu verarbeiten. Während er mit dem Ausnehmen des Wildes beschäftigt war, wurde ihm heiss und er schwitzte stark. Deshalb sagte er seiner Frau, er wolle sich in der Hütte, in der sie üblicherweise Sago verarbeiteten, ausruhen und abkühlen. Auf dem Weg dorthin entdeckte Rurouk am Fluss einen Mangostanbaum mit Früchten. Er pflückte die Früchte, ass sie und nahm zwei davon in seinem Korb mit zur Sagoverarbeitungsanlage. Unterwegs begegnete er weiteren Wildtieren, Hirschen, *bokkoi* [Makaken] und anderen. Sie fragten Rurouk: «Woher hast du die Mangostanen, Herr?» Rurouk zeigte ihnen nicht sofort, wo sich der Mangostan-

baum befand. Er sagte: «Wenn ihr wissen wollt, wo der Mangostanbaum steht, kommt morgen wieder. Wir gehen dann gemeinsam zu dem Baum auf meinem Feld.»

Als die Waldtiere am nächsten Tag eintrafen, hatte Si Rurouk getrocknete Sagopalmenblätter um den Mangostanbaum gelegt und mit Petroleum übergossen. Er erklärte, die Blätter dienten als Markierung, damit die Mangostanfrüchte nicht von anderen geerntet würden. Dann zeigte er das Spiegelbild der Baumkrone im Wasser und forderte die Waldtiere auf, die Früchte schwimmend und tauchend zu holen. Doch natürlich war das nur ein Trick von Si Rurouk.

Nachdem die Waldtiere eine Weile im Wasser geschwommen und vergeblich nach Mangostanfrüchten gesucht hatten und ihnen kalt wurde, zeigte ihnen Si Rurouk den Stamm des Mangostanbaums am Flussufer. Die kletterkundigen Tiere wie *joja*, *bokkoi* und *simakobu* [Stumpfnasenaffe] schafften es, den Baum zu erklimmen, nur die Hirsche nicht. Die anderen Tiere, die es geschafft hatten, liessen Mangostanfrüchte zu den Hirschen fallen, die sie dann frassen. Si Rurouk sagte zu den Tieren: «Hier gibt es viele Mücken, deshalb mache ich ein Feuer, um sie mit Rauch zu vertreiben.» Er verbrannte den Haufen trockener Sagopalmblätter, die er zuvor um den Mangostanbaum herum aufgeschichtet und mit Petroleum übergossen hatte. Das Feuer loderte auf. Die Waldtiere waren überrascht, als das Verbrennen des Haufens trockener Sagopalmenblätter um den Mangostanbaum ein loderndes Feuer entfachte. Sie fragten: «Was sollen wir tun? Das Feuer ist viel zu gross, wir verbrennen uns!» Si Rurouk antwortete: «Das Feuer soll euch wärmen, denn euch ist kalt.» Doch der *bilou* [Gibbon] durchschaute mit seinen scharfen Augen Si Rurouks Plan und rief seinen Freunden zu: «Oh, Si Rurouk wird euch töten! Iiiii! Iiiii!» Da schoss Si Rurouk seinen Pfeil ab, der ihn traf, und der *bilou* fiel tot um, ohne seine Freunde warnen zu können. Stattdessen konnte Si Rurouk ein weiteres Opfer erringen.

Die Waldtiere wurden daraufhin vom Feuer getötet. Si Rurouk sammelte die toten Tiere ein, brachte sie zu seinem Haus und zerlegte sie. Neben den verbrannten Tieren sammelte er auch reife Mangostanen und brachte sie mit.

Nachdem er die Waldtiere zu Beilagen verarbeitet hatte, ging Si Rurouk zurück zur Hütte, wo der Sago hergestellt wurde, um sich auszuruhen. Erschöpft erreichte er die Hütte, schlief tief und fest ein und schnarchte. Während er schlief, näherten sich ihm erneut Waldtiere wie *jojas*, Hirsche und andere, um sich an Si Rurouk zu rächen.

Tief und fest schlafend, bemerkte Rurouk nichts von seiner Umgebung, während die Waldtiere ihn gemeinsam auf einen hohen *pulai*-Baum hinauf trugen. Doch plötzlich stürzte der Hirsch ab und verfing sich mit den Hufen in den Wurzeln. Der Lärm weckte Si Rurouk. Er erschrak, als er sah, wie viele Waldtiere ihn angreifen wollten. Verwirrt wollte er sich wehren, doch seine Jagdausrüstung war ausser Reichweite. Da hatte Si Rurouk einen anderen Plan: Er bot den Tieren die Mangostanen an, die er mitgebracht hatte. Die Tiere, die zunächst Rachegelüste hegten, nahmen das Angebot an und liessen Si Rurouk laufen. Dank seiner Klugheit überlebte Si Rurouk und hat noch immer einen Vorrat an Lebensmitteln zu Hause.

In dieser Version verliert der Gibbon seinen Schwanz nicht, und die Reihenfolge der Ereignisse ist genau umgekehrt zu derjenigen in Schefolds Aufzeichnungen: Hier stellt sich Rurouk zuerst tot, erst dann täuscht er die Tiere mit den Baumfrüchten im Wasser.

Der braune Affe, der fischen ging

Diese Geschichte erzählt von einem Mann, der fischen geht und von mehreren Affen (einschliesslich eines Gibbons) begleitet wird. Die Geschichte wurde zuerst publiziert von

Adriani (1928: 103), dann von Loeb (1929a: 179–190). Beide Autoren scheinen dieselbe Vorlage verwendet zu haben, nämlich eine Reihe von Mentawai-Geschichten, die von Batak-Assistenten für Missionar Friedrich Börger vor allem in Nord-Pagai gesammelt worden waren. Anschliessend wurde die Geschichte nach Loebs Version von Spina (1981: 201–208 + 434–439) nacherzählt. Die drei Versionen gehen also alle auf genau dieselbe Aufzeichnung zurück.

Da der Gibbon in dieser Geschichte eine Nebenrolle spielt, wird hier nur eine Kurzfassung der Geschichte wiedergegeben. Diese Kurzfassung orientiert sich an der von Loeb (1929a: 179–184) publizierten Version der Geschichte:

> Ein Mann wollte Fische fangen und fuhr mit seinem Boot flussabwärts zu seinen Fanggründen. Dabei begegneten ihm nacheinander vier verschiedene Affen: ein langschwänziger Mützenlangur (*atapaipai*), ein Gibbon (*bilou*), ein schwarzer Stumpfnasenaffe (*masepsep*), und ein brauner Makak (*siteut*), die anboten, ihm bei dieser Aufgabe zu helfen und zu ihm ins Boot stiegen. Jeden Tag musste dann abwechselnd einer der Affen die bereits gefangenen Fische bewachen und räuchern, während der Mann und die anderen Affen weitere Fische fangen gingen. Aber jeden Tag erschien am Lagerplatz ein Reiher, der den jeweiligen Wächter angriff, ihn mit seinem Schnabel übel zurichtete und dann alle Fische auffrass. Erst dem braunen Makaken gelang es, den Reiher zu überlisten. Als der Reiher erschien, war der Makaken eifrig dabei, Armbänder aus Rattan zu flechten. Der Makak erklärte dem verwunderten Reiher, diese Armbänder brauche er, um damit seine Gelenkschmerzen zu heilen. Der Reiher wollte nun auch von seinen Gelenkschmerzen geheilt werden und liess sich die Rattan-Bänder über seine Knie, Flügel und Schnabel anlegen. Solchermassen bereift war der Reiher praktisch wehrlos, und der Makak konnte ihn töten. Damit waren die am Vortag erbeuteten Fische gerettet und die Gefährten brachten zudem einen weiteren Tagesfang ins Lager. Danach reisten die Gefährten mit ihrer Fischladung wieder flussaufwärts, und ein Affe nach dem anderen verliess bei seinem Wohnort das Boot.

Anschliessend werden in Loebs (1929a) Version noch mehrere kurze Solo-Abenteuer des Makaken erzählt, die aber nicht Teil der eigentlichen Geschichte von «Der braune Affe, der fischen ging» zu sein scheinen. Nach Adriani (1928: 103) ist diese Geschichte auch in Indonesien und Südostasien weit verbreitet, einschliesslich Java, Timor, Sarawak und West-Kalimantan, Zentral-Sulawesi, Minahassa, Sangir und Halmahera.

Eine unabhängige Version der Geschichte stammt von Mustafa *et al*. (1993: 86–99). In seiner Version ist es nicht der braune Makak, der den Reiher überlistet, sondern der Mann. Zudem bricht auf der Heimfahrt der wackeren Fischfänger ein Streit aus zwischen dem Mann und den Affen:

> Die hungrigen Affen erklettern einen grossen Fruchtbaum und fressen die Früchte. Der Mann ist nicht in der Lage, den Baum zu erklimmen und bittet die Affen, ihm ein paar Früchte herunterzuwerfen, doch die Affen lassen nur Kerne fallen. Da legt der Mann Feuer an den Baum, und alle Affen verbrennen, nur der Makak kann sich retten und erklärt, dass die Freundschaft zwischen Mensch und Affen von diesem Tag an zu Ende sei.

Das Abbrennen eines Baums voller Affen dieser Version erinnert stark an die bereits weiter oben vorgestellte Geschichte von Si Rurouk. Möglicherweise kann es vorkommen, dass Erzähler manchmal Elemente von verschiedenen Geschichten vermischen.

Zusammenfassung zum Kapitel «Gibbongeschichten und -mythen»

Viele der in diesem Kapitel aufgeführten Gibbongeschichten handeln entweder von der grossen Ähnlichkeit zwischen Menschen und Gibbons oder davon, wie Gibbons sich in Menschen oder Menschen sich in Gibbons verwandeln. In letzterem Fall kann dies die Vorbedingung zur Kontaktaufnahme mit den Himmelsgeistern sein. Die Geschichten beschwören im Allgemeinen die enge Verbindung oder gar Verwandtschaft zwischen Gibbons und Menschen, die Geschlechtsverkehr miteinander haben und gemeinsam Nachkommen zeugen können. Eine Geschichte legt sogar nahe, dass sich die Menschen von Mentawai aus Gibbons «entwickelt» haben, die von den Bäumen heruntergeklettert sind, um am Waldboden zu leben, und so zu den Vorfahren der Menschen wurden – ein Szenario, das erstaunliche Parallelen zu aktuellen evolutionsbiologischen Befunden aufweist.

Gibbondarstellungen in Tanz und Gesang

Auf Mentawai gehen Zeremonien oft mit bestimmten Gesängen und Tänzen einher. In *puliajat*-Zeremonien zum Beispiel sind Tänze von grosser Bedeutung (Schefold, 1988: 451, 461). Werden sie nicht aufgeführt, kann die Funktion des Rituals durch böse Geister gestört werden. Jede Zeremonie muss daher in einer vorgeschriebenen Weise abgehalten werden. Dazu gehören verschiedene Rituale wie besondere Kleidung und Schmuck, der getragen wird, spezifische Trommeln und dargebotene Tänze. Damit soll der Schutz der *uma* durch gute Geister gewährleistet werden (Loravianti, 2022: 170).

Tanz: turuk uliat bilou

In der Mentawai-Gemeinschaft gibt es verschiedene Tanzarten. Einige davon verwenden Tanzbewegungen, die Tiere der Umgebung imitieren, wie Adler, andere Vögel, Gibbons oder auch Schmetterlinge (Loravianti, 2022: 168; Salemurat, 2018: 48, 59).

Die Tänze (*turuk*) der Mentawaier werden meistens im ersten Innenraum der *uma* dargeboten, in welchem die Bodenbretter an ihren beiden Enden auf je einem Querbalken ruhen. In der Raummitte verläuft ein weiterer Querbalken unter den Bodenbrettern, ohne aber diese zu berühren. Beim Tanz können die Tänzer durch rhythmisches Stampfen die Bretter in Schwingung versetzen, so dass diese auf dem zentralen Balken aufschlagen und entsprechend laute rhythmische Gegengeräusche zu den Tanztrommeln (*kajeuma*) produzieren, um den «Beat» des Tanzes zu akzentuieren (Persoon & Schefold, 2009).

Die Fortbewegung beim Tanz beschreibt meist ein Oval oder einen Kreis. Nach lokalem Glauben fördert dies die Möglichkeit, Kraft von den Vorfahren oder den Geistern der Vorfahren zu sammeln (Saparuddin, 2022: 155; Schefold, 1988: 403, 451).

Jeder *turuk uliat* hat seine eigene Bedeutung, die mit der Umgebung, in der die Mentawaier leben, harmoniert und Weisheit im Hinblick auf den Schutz ihrer Umwelt beinhaltet. Er stellt zum Beispiel Aktivitäten des Gemeinschaftslebens und der gemeinsamen Arbeit dar, wie etwa Anbau und Jagd.

Die Rolle, die Gibbons (*bilou*) in Tänzen der Mentawaier spielen, wurde schon früh erwähnt, zum Beispiel von Maass (1902: 132), der auf Sipora arbeitete. Ein besonders bekannter Tanz, bei dem Gibbons pantomimisch dargestellt werden, ist der *turuk uliat bilou*. Er wird eingesetzt in traditionellen Zeremonien, bei der Zusammenkunft von mehreren Medizinmännern (*sikerei*), beim *punen panunggru*-Ritual für ein verstorbenes Familienmitglied (Setiawan, 2018), bei der Begrüssung von traditionellen Gästen (Saparuddin, 2022), und um gute oder böse Geister herbeizubeschwören.

Wer sich eine Vorstellung machen möchte, wie ein *urai turuk bilou* klingt, findet eine Tonaufnahme auf Yampolsky *et al*. (1995). Eine Videoaufnahme eines anderen *turuk uliat bilou* wurde publiziert von Setiawan (2018), und eine detaillierte Beschreibung eines weiteren *turuk uliat bilou* finden sich in Saparuddin (2022). Die nachfolgende Abb. 14 zeigt zwei Standbilder des *urai turuk bilou* aus dem Video-Film von Setiawan (2018) (mit freundlicher Genehmigung von Arif Setiawan).

a)



b)



Abb. 14. Drei Medizinmänner (*kerei*), geschmückt mit Blumen und Blättern, tanzen den *turuk uliat bilou*, begleitet von zwei Tanztrommeln (*kajeuma*) sowie einem rhythmisch geschlagenen Metallschläger (*sinay*). Die zwei Standbilder stammen aus einem Video von Arif Setiawan, aufgenommen während eines nächtlichen *punen panunggru*-Rituals für ein verstorbenes Familienmitglied des Saumanuk-Klans im Dorf Puro II (Rereiket-Gebiet, Südost-Siberut) (2.–3. März 2018, Video von Arif Setiawan, 2018).

Der *turuk uliat bilou* wird von zwei bis drei Medizinmännern (*sikerei*) getanzt. Die Tänzer tragen üblicherweise nur Lendenschurz (*kabit*) und Blumen (*manai*) sowie weitere Accessoires aus Naturmaterialien der Mentawai. Die Tänzer werden unterstützt von drei Trommlern. Sie bedienen die Tanztrommeln (*kajeuma*) welche mit sonnengetrockneter Python- oder Waran-Haut bespannt sind. Die Trommeln werden von den Mentawaiern selber hergestellt und vor Aufführungen gut getrocknet. Meist bedient einer der Trommler statt einer Tanztrommel einem rhythmisch geschlagenen Metallschläger (*sinay*), der einen hohen, metallischen Klang erzeugt (Saparuddin, 2022).

Die Tänzer im abgebildeten Beispiel (Abb. 14) imitieren den kauernden zweibeinigen Gang des Gibbons, zeigen auch Bewegungen, die an die gegenseitige Fellpflege der Gibbons erinnern und produzieren dazu auch Rufe («*iiiih*»), die denen eines Gibbons nachempfunden sind.

Saparuddins (2022) Informanten des Dorfes Rogdog beschreiben fünf verschiedene Posen oder Bewegungen mit unterschiedlichen Bedeutungen innerhalb des *turuk uliat bilou*, die im genannten Artikel auch photographisch dokumentiert werden:

(1) Die «*masi taddaakek*»-Bewegung ist die erste in der *turuk uliat bilou*-Aufführung. Die Bewohner von Rogdog glauben, dass sie die guten Geister um Schutz bittet um Schaden abzuwenden.

(2) Die «*palotlot*»-Bewegung symbolisiert, wie die Dorfbewohner bei der Ausübung ihrer täglichen Aktivitäten gute und schlechte Tage erleben. Gute Tage sind sonnige Tage ohne Einwirkung böser Geister, während schlechte Tage auftreten, wenn böse Geister eingreifen, wie beispielsweise durch Stürme, Überschwemmungen und Erdbeben.

(3) Die «*pasipalaulaukat*»-Bewegung zeigt die Notwendigkeit, sich gegenseitig zu helfen, sei es bei der Schweinejagd, dem Sammeln von Sago oder dem Bau einer neuen *uma* (Haus). Die in Abbildung 14b gezeigte Pose scheint der «*pasipalaulaukat*»-Bewegung (Saparuddin, 2022, «Photo 3») zu entsprechen.

(4) Die «*massi iccok innia*»-Bewegung zeigt, dass es im Leben der Dorfbewohner oft zu Meinungsverschiedenheiten kommt. Letztendlich bleiben sie jedoch in der Durchführung von Aktivitäten und traditionellen Zeremonien als Gemeinschaft vereint.

(5) Die «*palilipak akkek*»-Bewegung beschreibt, wie die Bewohner von Rogdog nach der Erledigung ihrer täglichen Arbeiten abends gemeinsam in ihre jeweiligen Häuser zurückkehren und die Früchte ihrer Arbeit mitbringen, wie Sago, Süsskartoffeln, Taro, Bananen und sogar die Schweine, die sie erlegt haben.

Der *turuk uliat bilou* wird von der Gemeinschaft immer noch als Ritual verwendet, um Unglück abzuwehren. Er dient als Mittel zur Beschwörung übernatürlicher Kräfte, als eine Zeremonie zur Einladung guter und böser Geister, so dass diese am Ort des Rituals anwesend sind, in der Hoffnung, dass sie mit ihren Kräften Hilfe leisten zu können (Saparuddin, 2022).

Lieder

Gibbons werden auch in verschiedenen Liedern besungen. Dabei sollen Stimmungen hervorgerufen werden wie die menschliche Einsamkeit, Nostalgie, oder ein Naturerlebnis. Eine der bekanntesten Liedformen, die den Gibbon besingt, heisst *urai bilou* – Gibbonlied (Abb. 15).

Der Inhalt des Liedtextes lässt sich meist wie folgt zusammenfassen: «Der Gibbon auf einem hohen Baum springt von Ast zu Ast. Er frisst Früchte in der Baumkrone, das Wetter ist schön und der Gibbon ist glücklich. Er wird durstig und klettert zum Waldboden hinab und trinkt von einem Teich. Da spürt er eine Gefahr und springt zurück auf seinen Baum und verschwindet.»



Abb. 15. Der Medizinmann Manika Salomo Sakaliou, ein ausgezeichneter Sänger, singt ein Gibbonlied *urai bilou* für mich. (3. August 2018, Foto: Thomas Geissmann)

Dieses Lied wird normalerweise begleitet von Tanztrommeln und Tanzen zwischen den Versen. Die folgende deutsche Übersetzung eines *urai bilou* stammt von Schefold (1988: 67); eine englische Version findet sich in Schefold & Persoon (1999: 108) und Persoon & Schefold (2017: 603f), mit leicht verändertem Text in Persoon & Schefold (2009: 9f). Das Lied gibt die Stimmung im Regenwald wieder, wenn die Gesänge der Gibbons in der kühlen Nacht und der Dämmerung verklungen sind, der Nebel aus dem Tal emporsteigt, die helle Sonne sich langsam im blauen Himmel zeigt und ein Adler vorbeisegelt – eine Naturbeobachtung. Die «*ko-a-ii*»-Rufe stellen Gibbonrufe dar. Beim im Text erwähnten *eilagat*-Baum dürfte es sich um *Dipterocarpus baudii* handeln, einen Vertreter der Euphorbiaceaae. Der Baum spielt eine wichtige Rolle in den traditionalellen Gesängen und der Religion der Mentawaier.

Der *bilou* vom Bergrücken, mit Trauer im Herzen,
wenn die Sonne untergeht,
klettert hinauf auf den *eilagat*-Baum.
In den Nebeln vom Urwald höre ich ihn,
den *bilou* vom Bergrücken, den *bilou*, der allein ist,
oben auf dem Gipfel,
ko-a-ii.

Er schwingt sich hinauf in die *eilagat*-Krone,

und wartet auf die Sonne, der *bilou* vom Bergrücken.
Über ihm streicht ein Kind des Adlers vorbei,
und er ruft die Sonne, die aufgeht am hellen Himmel,
der *bilou* vom Bergrücken ruft seine Sonne,
er ruft die Strahlen der Sonne,
ko-a-ii.

Manche Lieder haben auch humoristische Komponenten, so zum Beispiel das Lied «*bilou*» in Persoon & Schefold (2009: 10, Lied 4 auf CD 2). Hier handelt es sich um ein Tanzlied. Die Episode, die am Ende des Liedes kommuniziert wird, löst herzliches Gelächter bei den Zuhörern aus. Beim *alibagbag*-Baum handelt es sich um *Endospermum diadenum*, einen Vertreter der Euphorbiaceae, dessen Holz zum Bau von Kanus verwendet wird (Nurainas *et al*., 2020: 178).

Lasst uns ein Theaterstück aufführen, *ko-a-ii*:
Der *bilou* vom Bergrücken, *ko-a-ii*,
wartet auf die Wärme, *ko-a-ii*,
der untergehenden Sonne, *ko-a-ii*.
Er versucht seinen Weg zu klettern, *ko-a-ii*,
in die Spitze eines *eilagat*-Baumes, *ko-a-ii*,
mit seinem riesigen Stamm, *ko-a-ii*,
Fällt er nicht herunter? Ich bin versucht das zu sagen, *ko-a-ii*,
aber er ist bereits gesprungen, *ko-a-ii*,
in die Spitze eines *alibagbag*-Baums, *ko-a-ii*,
und während er davonläuft, *ko-a-ii*,
lässt er seinen Kot fahren, *ko-a-ii*,
der von den *Manglo*-Früchten stammt, die er verschlungen hat, *ko-a-ii!*

Weitere Lieder, in denen Gibbons besungen werden, finden sich in Schefold & Persoon (2013: 55).

Burman-Hall (2017: 133–139) beschreibt vier Lieder mit Gibbonthematik, die auf der Insel Sipora aufgenommen wurden. Eines davon (*urai kamaman-kamaman*) thematisiert eine Szene aus der Geschichte von Sitakkigagailau, der sich in einen Gibbon verwandeln wird. Die ganze Geschichte wird in der vorliegenden Publikation im Abschnitt Gibbongeschichten und -Mythen wiedergegeben. Der Text des Liedes behandelt nur die emotionale Abschiedsszene zwischen dem jungen Mann, der auf einem Baum sitzt, und seinem Onkel, der ihn suchen kommt, hier aus der englischen Version von Burman-Hall (2017: 136) ins Deutsche übersetzt:

Onkel …, lieber Onkel, geh nach Hause, es ist schon Nacht, warte nicht, lieber Onkel, *ii… ii…*

Onkel …, Onkel, such mich nicht, Onkel, geh nach Hause … Onkel.

Onkel …, Onkel, such mich nicht, es ist schon Nacht, geh nach Hause.

Onkel …, ich bin traurig und entmutigt wegen meiner Mutter, (weil) die (hölzerne) Scheide meines Dolches zerbrochen ist, lieber Onkel, Onkel.

Onkel …, lieber Onkel, geh nach Hause, es ist schon Nacht.

Onkel …, ich bin entmutigt, lieber Onkel, Onkel …

Onkel …, geh nach Hause, Onkel, Onkel …, Onkel …

Neben stimmungsvollen oder deskriptiven Liedern gibt es aber auch rituelle Gesänge, in denen eine andere Assoziation des Gibbons aufgerufen wird. In einem heilenden Lied für einen krank aus dem Wald heimkehrenden Jäger spricht der *kerei* neben anderen potenziell gefährlichen Geisterwesen den Gibbon wie folgt an (übersetzt vom Englischen Text in Persoon & Schefold, 2009: 10):

Kommt her ihr alle mit den kratzenden Händen, wir kühlen eure Strahlungen.

Du, *bilou*, komm, komm, wir suchen den Grund für die Krankheit deines Enkels,

ko-a-ii.

Du verspottest uns von oben bei unserer Suche nach der Ursache der Krankheit deines Enkelkindes.

Hat Dein Enkelkind etwas falsch gemacht?

Komm!

Ko-a-ii.

In diesem rituellen Gesang erscheint der Gibbon mit seinen langen Armen und lockenden Rufen «als ein gefährlicher Begleiter böser Geister, die den Bereich der jenseitigen Welt bewohnen und die ebenso wie Feinde in der menschlichen Welt versuchen, Personen, die ihr Reich betreten, zu schaden.» (Persoon & Schefold, 2009: 10; Schefold & Persoon, 2013: 64).

Auch das zweite Lied in Burman-Hall (2017: 136f), *urai sanitu bilou* (Lied vom Geist des Gibbons), ist ein rituelles, herbeirufendes Lied, gerichtet an eine der *sanitu bilou* Geisterfamilien, die Leute krank machen oder sich im Wald verirren lassen können. Der Medizinmann kann diese Geister sehen, gewöhnliche Menschen jedoch nicht. Die «*iii*»-Rufe stellen Gibbonrufe dar.

iii… iii… iii… es ist gewiss… es ist gewiss… es ist gewiss…

iii… iii… iii… es ist gewiss… es ist gewiss… es ist gewiss…

iii… iii… iii… Komm… Komm… Komm herein….

Das Lied wird vom Medizinmann für einen Dorfbewohner gesungen, der unachtsam etwas getan hat, wodurch das Gleichgewicht des Regenwaldes gestört wurde (z.B. einen Baum gefällt, Früchte gepflückt, gejagt oder etwas anderes getan hat), ohne die Waldgeister um Erlaubnis zu bitten, oder der auf andere Weise der Natur Schaden zugefügt oder ihr gegenüber Respektlosigkeit gezeigt hat. Die Entschuldigung richtet sich an alle Geister der *sanitu bilou* (Geist des Gibbons)-Familie, die Menschen als Strafe krank machen oder im Wald verloren gehen lassen können. Die *sanitu bilou* wissen normalerweise, warum eine Person krank ist und wie diese Krankheit geheilt werden kann. Wenn die *sanitu bilou* erfahren haben, welche respektlose Handlung das Ungleichgewicht verursacht hat, das zur Krankheit geführt hat, und wie diese geheilt werden kann, können sie dem Medizinmann mitteilen, welche Kräutermedizin und anderen Massnahmen helfen, um die Dinge wieder ins Lot zu bringen, damit Heilung und die Wiederherstellung des Gleichgewichts möglich sind.

Bildhafte Gibbondarstellungen

Bereits Alfred Maass, der 1897 für das Berliner Museum für Völkerkunde Sipora besuchte, erwähnte, dass Gibbons (*bilou*) in Langhäusern abgebildet wurden (Maass, 1902: 104). Aus Siberut berichtete Paul Wirz (1929/1930: 342) über die häufige Darstellung von Gibbons in den Langhäusern.

Dem Film von Dachwitz (1928) nach zu urteilen, scheinen auf den Pagai-Inseln aber bereits zu Beginn des letzten Jahrhunderts von europäischen Missionaren Verbrennungen von mentawaiischen Kunst- und Kultgegenständen durchgeführt worden zu sein (Abb. 16, siehe auch Corbey & Weener, 2015).



Abb. 16. Archivbild von den Dreharbeiten zum einem missionarischen Werbefilm (Dachwitz, 1927). Die Szene zeigt eine Verbrennung von mentawaiischen Kunst- und Kult-Gegenständen in Nord-Pagai, in Anwesenheit des deutschen, evangelischen Missionars Friedrich Börger der Rheinischen Mission. © Archiv- und Museumsstiftung der VEM, AMS 912-236, mit freundlicher Genehmigung der Vereinten Evangelischen Missionen, Wuppertal, Deutschland.

Diese wurde gefolgt von einer weiteren Zerstörungswelle im Kielwasser der indonesischen Unabhängigkeit (siehe dazu Seite 18, Abschnitt «Die Mentawaier»). Stefano Coronese war von 1969 bis 1970 tätig als stellvertretender Pastor in Sikakap, Nord-Pagai (Calarco und Ferrari, 2020: 4). Er berichtete, dass die einzige bildhafte Kunst, die er noch sah, Tätowierungen (*titi*) waren, und dass es keine anderen Kunstwerke zu geben schien. Bei den sehr seltenen in Holz geschnitzten Figuren handelte es sich um grobe Flachreliefs auf Schilden, die nur im Inneren der Insel Siberut gefunden wurden. Eine Welle von Polizisten, die von einigen Eingeborenen unterstützt wurden, war über die Dörfer der Pagais hinweggefegt und hatte auf Befehl der Regierung alle Gegenstände, die mit dem traditionellen religiösen Glauben verbunden waren – wie geschnitzte Hölzer, verzierte Türpfosten der *uma* und Ornamente der *kerei* – auf dem Feuer zerstört (Coronese, 1973: 111f).

Auf Siberut hatte die traditionelle Lebensweise der Mentawaier besser überlebt. Ein Beispiel für eine traditionelle Gibbondarstellung *in situ* zeigt Abb. 17. In Malereien und Ritzungen werden die Gibbons oft dargestellt, wie sie an einem oder beiden Armen von einem Ast hängen. Dies entspricht einer typischen Haltung aus dem Positionsverhalten von Gibbons.



Abb. 17. Prä-touristische Gibbonkunst «*in situ*»: Gibbonrelief an der Wand einer *uma*. Das Foto (zuvor veröffentlicht in Mitchell und Weitzel, 1983: 313, hier verwendet mit Genehmigung) wurde von Art Mitchell im Rereiket-Gebiet «nicht allzu weit von Madobag» aufgenommen, wahrscheinlich im Jahr 1981. Nach dem eingeritzten Datum auf der Wand zu urteilen, das die gleiche helle Farbe hat wie die Kontur der Zehen und Beine des Gibbons, könnte das Relief 1975 entstanden sein.

Noch öfter werden die Tiere aus frontaler Ansicht als Silhouette in sitzender Haltung und mit symmetrisch lateral ausgestreckten Armen und Beinen dargestellt. Auch dies ist eine relativ natürliche Haltung lebender Gibbons, allerdings muss man sich dann die Äste, an denen sich die Gibbons mit Händen und Füssen festhalten, selber dazu denken.

Oft werden auch mehrere Gibbons dargestellt, die in sich, ein Tier nach dem anderen, in horizontalen Ketten an Händen und Füssen festhalten, einem Verhalten, das von lebenden Gibbons in der Natur nicht beobachtet wird. Diese Darstellung wird im Folgenden als «Gibbonfries» bezeichnet. Die Gibbonsilhouetten variieren dabei von ziemlich lebensecht bis zu stark abstrahierten, manchmal sogar kopflosen Strichfiguren, deren Identität als Gibbons nicht sofort erkennbar ist, aber anhand weniger abstrahierten Darstellungen rekonstruiert werden kann. In manchen Fällen werden sogar bestimmte geometrische Strichdarstellungen von Mentawaiern als «*bilou*» – Gibbon – bezeichnet, deren Zusammenhang mit diesem Tier für mich nicht mehr ohne weiteres erkennbar ist. Als Beispiel dafür kann die «Tabakdose HHB-054» aus dem Katalogteil dieser Publikation dienen.

Darstellungen anderer Affen sind meist leicht von Gibbons zu unterscheiden, da sie im Gegensatz zu Gibbons geschwänzt sind und sich in vierbeiniger Körperhaltung fortbewegen, mit horizontal positioniertem Rumpf. Dabei lassen sich Bilder der langschwänzigen Mützenlanguren (*joja*) meist gut identifizieren, während die Bilder der kurzschwänzigen Stumpfnasenaffen (*simakobu*) und der ebenfalls kurzschwänzigen Makaken (*bokkoi*) sich optisch oft kaum unterscheiden.

Ein Beispiel für eine reichhaltige bildhafte *in situ* Dekoration in einer *uma* zeigt Abb. 18. Diese Fotografie aus Katurei (Südostsiberut) von Paul Wirz aus dem Jahr 1926, zeigt unter anderem verschiedene gemalte Tiere und Menschen (keine Gibbons) und einen Hausschutz-Fetisch (*jaraik*) (Wirz, 1929/30).

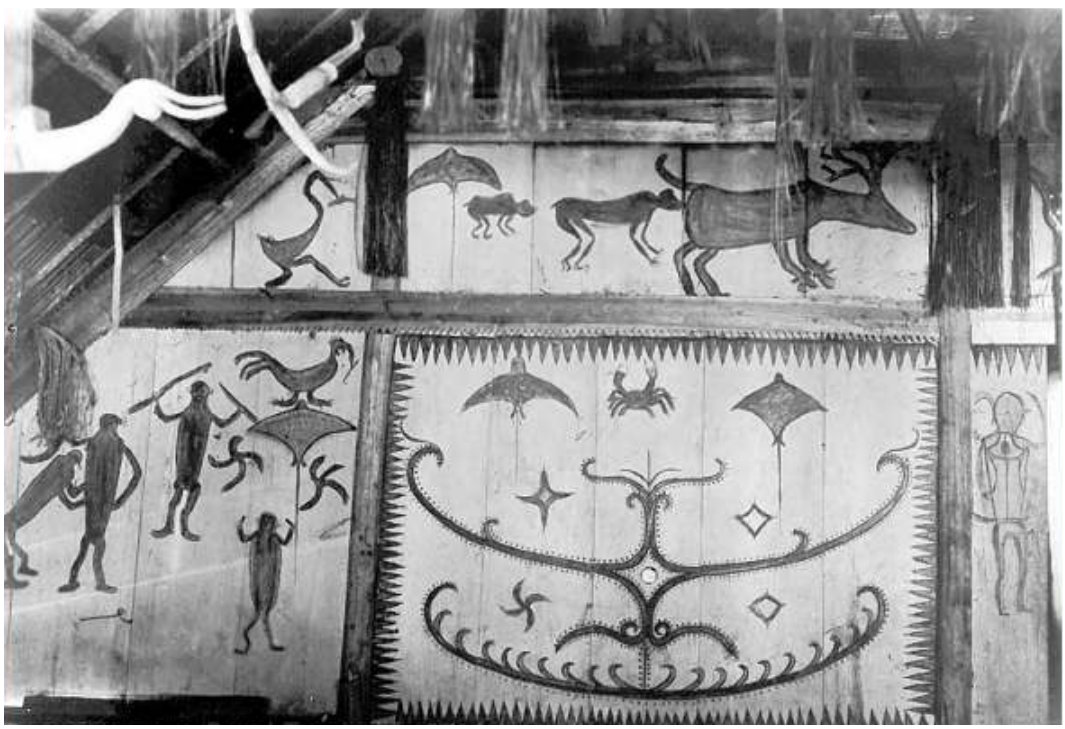


Abb. 18. Prä-touristische Kunst «*in situ*»: Rückwand der Veranda einer *uma* mit einem gemalten *jaraik*, umgeben von Tieren und Jägern, fotografiert in Katurei (Südost-Siberut) von P. Wirz, 1926. Die dargestellten vier Rochen lassen vermuten, dass diese *uma* nahe der Küste stand. Tropenmuseum, Amsterdam, TM-10000913. [CC BY-SA 3.0, https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/].

Schefold (2017b: 27+212, 2020, 2021) beschreibt einen Hausschutz-Fetisch (*jaraik*) aus Samalakopa, Teileleu, Süd-Siberut, von ca. 1930, der sich in der Sammlung des *Dallas Museum of Art* befindet und dessen Form von einem hockenden Gibbon inspiriert wurde. Belegt ist ein Zusammenhang zwischen Gibbons und *jaraiks* meines Wissens nur für den *jaraik* im Dallas Museum. Man kann mit ein wenig Fantasie aber durchaus auch in anderen Hausschutz-Fetischen eine Ähnlichkeit mit mentawaiischen Gibbondarstellungen erkennen. Dies gilt auch für den gemalten *jaraik* in Abbildung 18: Auf einer bootsförmigen Unterlage (?) scheint ein entfernt gibbonartiges Wesen mit kurzen, abgespreizten Beinen zu stehen oder zu sitzen und seine Arme nach beiden Seiten auszustrecken. Beim gehörnten Kopf der Darstellung endet die Parallele zum Gibbon. Die Ähnlichkeit mit einem Gibbon ist hier vermutlich reiner Zufall.

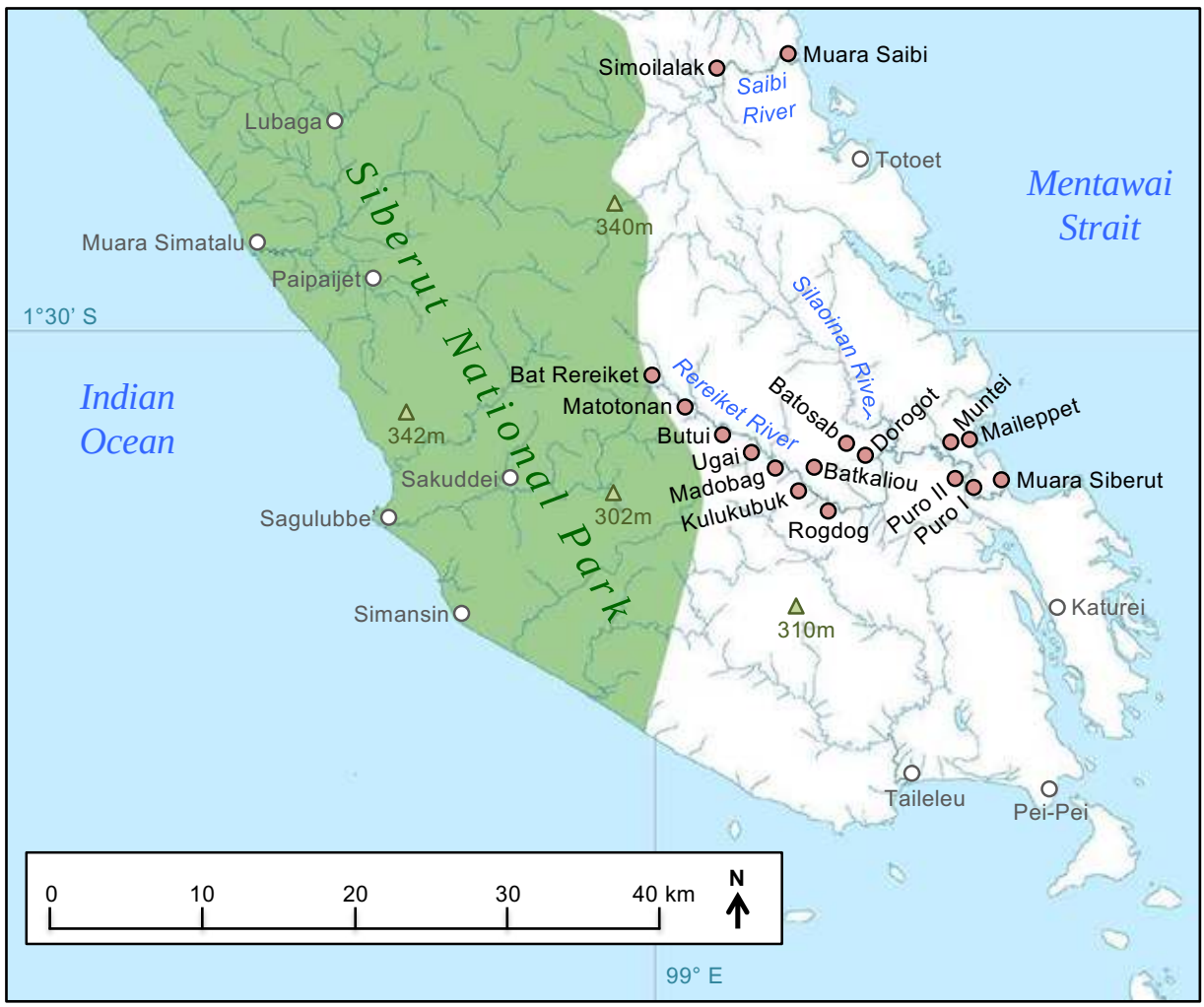


Abb. 19. Karte von Zentral- und Süd-Siberut. Die roten Punkte kennzeichnen die von mir im Rahmen dieser Erhebung besuchten Orte. Sie befinden sich entlang des Saibi-Flusses (Zentral-Siberut) und entlang des Rereiket-Flusses (Süd-Siberut).

Die folgenden Fotos wurden (sofern nicht anders angegeben) vom Autor in Südwest-Siberut gemacht (Abb. 19). Dabei wurden nach einem kurzen Abstecher in die Region Saibi während drei Wochen (19. Juli bis 11. August 2018) alle besuchbaren und auffindbaren traditionellen bildhaften Darstellungen im Gebiet des Rereiket-Flusses fotografisch festgehalten (299 Objekte). Die nachfolgenden Fotos zeigen eine Auswahl von Gibbondarstellungen vor Ort (Abb. 20 bis 30) und belegen die nach wie vor wichtige Rolle, welche Gibbons in der Tradition der Mentawaier auf Siberut spielen.

(a)



(b)

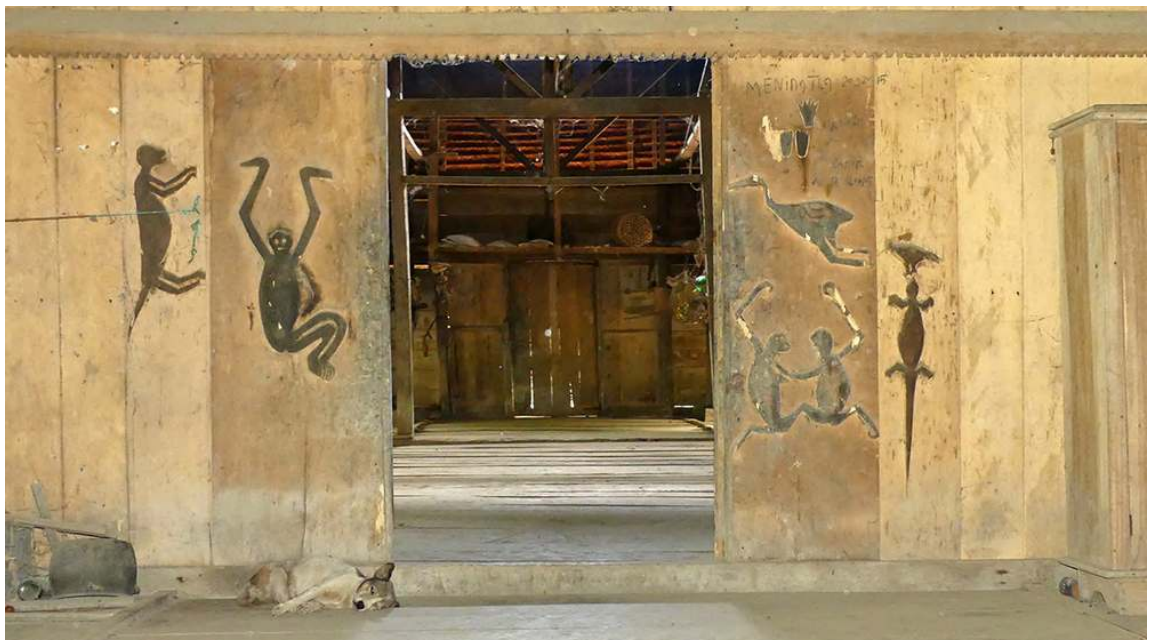


Abb. 20. (a) Das Langhaus (*uma*) von Jonas Salemura' im Dorf Muntei sank nach einem Erdbeben im Jahr 2007 um 1,5 Meter. (b) Das Zierbrett unter dem Giebel wurde vom Hausherrn selber bemalt und zeigt sechs Gibbons (typischerweise dargestellt in sitzender Position mit seitlich ausgestreckten Armen und Beinen). Das zweite Tier von links (kurzschwänzig und in Seitenansicht) dürfte ein Mentawai-Stumpfnasenaffe (*simakobu*) oder ein Siberut-Makak (*bokkoi siberut*) sein, und das ähnlich dargestellte langschwänzige Tier rechts von der Mitte ist wohl ein Mützenlangur (*joja*). (25. Juli 2018, Fotos: Thomas Geissmann)



Abb. 21. Jagdtrophäen im Langhaus (*uma*) von Aman Telepon Salakirat in Butui. Meist sind Schädel verschiedener Affenarten ausgestellt, aber normalerweise keine Gibbons. Die Jagdtrophäen hängen oft aufgereiht und dekoriert unter einem Balken mit aufgemalten Tier-Silhouetten. Auf diesem Balken sieht man schwarze Silhouetten von fünf Gibbons (*bilou*), einem Hirsch (rotbraun, links aussen) und rechts aussen einen Mentawai-Stumpfnasenaffen (*simakobu*) oder einen Siberut-Makak (*bokkoi siberut*). Schädel weiterer gejagter Tiere sind über dem Balken aufgestellt und ebenfalls dekoriert. (3. August 2018, Foto: Thomas Geissmann)

(a)



(b)



(c)



Abb. 22. (a) Im Langhaus (*uma*) von Soromum «Cookie» Sakaliou in Dorogot ist die Trennwand vor dem innersten Raum durch mehrere dunkel eingefärbte Reliefs verziert. Sie zeigen, von links nach rechts einen Mützenlanguren (*joja*), auf der linken Schiebetür einen Kloss-Gibbon (*bilou*), auf der rechten Schiebetür oben Hand- und Fuss-Silhouetten als Erinnerungszeichen (*kirekat*) an eine verstorbene Person, darunter einen Reiher, und zuunterst zwei Gibbons, die sich die Hand reichen. Auf dem Wandbrett rechts ist oben ein Nashornvogel in Seitenansicht und darunter ein Waran in Aufsicht dargestellt. (b) Das Langhaus von Paulus Saguilo in Matotonan ist zurückhaltender dekoriert, unter anderem mit zwei schwarz bemalten Reliefdarstelllungen von Gibbons. (c) Die ungewöhnlich reichhaltige Dekoration im Langhaus von Damianus Tatteburuk im Dorf Puro II umfasst auch verschiedene Gibbons, von denen zwei paarweise Darstellungen und zwei Einzeltiere auf diesem Foto zu sehen sind. (25. Juli, 8. und 10. August 2017, Fotos: Thomas Geissmann)

(a)



(b)



Abb. 23. Im alten, zerfallenden und nicht mehr bewohnbaren Langhaus (*uma*) von Tarason Sakaliou im Wald von Batkaliou sind mehrere Reliefs zu sehen, die Tarason selber hergestellt hat: Zwei Beispiele werden hier gezeigt: (a) ein Brett mit einer zentralen, fast lebensgrossen Darstellung eines männlichen Gibbons (*bilou*) mit gebleckten oberen Eckzähnen sowie einem Dolch rechts davon – beide als Relief gearbeitet und schwarz bemalt – sowie einem Gemälde am linken Rand des Bretts, das wohl einen *jaraik* darstellt. (b) Ein langes und schweres Reliefbrett mit einem Siberut-Mützenlanguren (*joja*) ganz rechts (teilweise verdeckt), gefolgt von drei sitzenden, händehaltenden Gibbonpaaren in Seitenansicht (unteres Bild), mit Tarason im Vordergrund. (30. Juli 2018, Fotos: Thomas Geissmann)



Abb. 24. Gibbonstatue auf der Veranda des Hauses von Sulai Sakaliou in Madobag. Statuen von Gibbons scheinen ein neuzeitliches Phänomen zu sein. Das hier abgebildete Beispiel war das einzige, welches während der für diese Publikation durchgeführten Erhebung von bildhaften Darstellungen in der Rereiket-Region gefunden wurde. (29. Juli 2018, Fotos: Thomas Geissmann)



Abb. 25. Gibbongravur auf einem Felsen beim Wasserfall von Kulukubuk. (29. Juli 2018, Foto: Thomas Geissmann)



Abb. 26. Vier Tanztrommeln (*kajeuma*) aus Palmholz von Toikot Sakaliou in Kulukubuk, alle am unteren Ende mit Gibbon (*bilou*)-Ornamenten verziert. Rechts ist eines davon vergrössert dargestellt. (29. Juli 2018, Fotos: Thomas Geissmann)

(a) (b)



Abb. 27. Die Brüder Teu Botcoi Sapuailoat und Poddok Sapuailoat in Madobag posieren mit ihren Tabakbehältern aus Kokosnuss. Poddok (rechts) dürfte einer der letzten Hersteller dieser Behälter sein. Abnehmer hat er kaum mehr, da die meisten Mentawaier ihren Tabak heute in Textilbeuteln tragen. Ganz rechts: Poddoks Tabakbehälter, verziert mit einem Gibbonfries. (29. Juli 2018, Fotos: Thomas Geissmann)



Abb. 28. Hölzerne „Seelenvögel“ (*siaggau*) dienen zum Anlocken von Ahnen, wohlwollenden Geistern, sowie Seelen von Klan-Mitgliedern, von ihren Nutztieren und von Jagdwild, was zu ihrer Bezeichnung «Spielzeuge für die Seelen» geführt hat (Schefold, 2017b: 111). Manche Seelenvögel wie der hier abgebildete aus dem Langhaus (*uma*) von Aman Telepon Salakirat in Butui sind zusätzlich mit gemalten Darstellungen von mehreren Tieren dekoriert, in diesem Fall auch von drei Gibbons (*bilou*), zwei Mützenlanguren (*joja*), zwei Stumpfnasenaffen (*simakobu*) oder Makaken (*bokkoi*), sowie einem Waran. (3. August 2018, Foto: Thomas Geissmann)

(a)



(b)

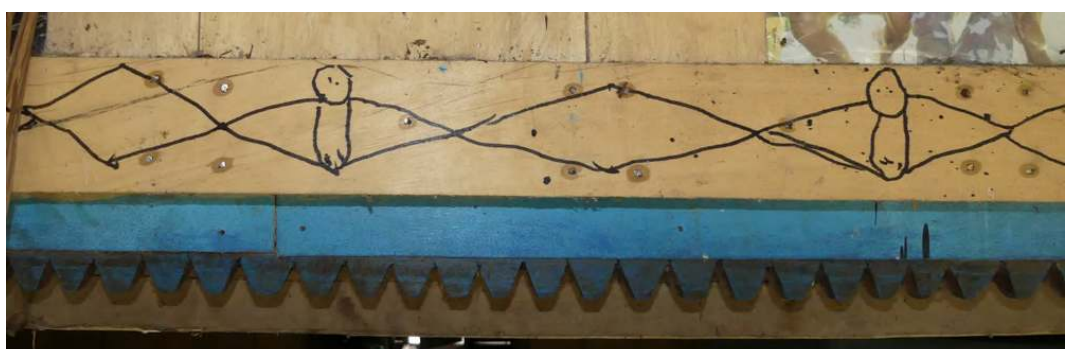


Abb. 29. (a) Hausschutz-Fetisch (*jaraik*), aufgemalt auf ein Paneel aus mehreren Brettern, dekoriert mit einem Makaken-Schädel und (b) je einem Fries gezeichneter Gibbons (*bilou*) am oberen und am unteren Rand des Paneels. Langhaus (*uma*) von Marcus Boli Bakimanai in Ugai. (4. August 2018, Fotos: Thomas Geissmann)

Meines Wissens sind nur wenige Gibbontätowierungen zuverlässig dokumentiert worden. Ein Beispiel ist die *bilou*-Darstellung auf dem rechten Unterarm von Aman Ipai aus Butui (Fotos in Krutak, 2012, 2013, 2016). Eine weitere *bilou*-Tätowierung (Abb. 30) wurde 2018 von Linda Burman-Hall dokumentiert (Burman-Hall, 2018, und persönliche Mitteilung, 20. Aug. 2023).

Tierische Tätowierungsornamente haben typischerweise keine religiöse Funktion, sondern sind Zeichen für das Jagdgeschick einer Person (Ginarti, 2013; Purwaningsih *et al.*, 2018: 99; Schefold, 1988: 188, 2017b: 104), und dies gilt höchstwahrscheinlich auch für tätowierte Gibbondarstellungen (Schefold, persönliche Mitteilung, 8. Dez. 2023).



Abb. 30. Nachdem der Medizinmann Aman Boroiogok *kerei* aus Muntei ein traditionelles Lied über den Gibbon (*bilou*) gesungen hat, zeigt und kommentiert er stolz seine *bilou*-Tätowierung auf der Innenseite des rechten Oberarms (links Video-Standbild, rechts Foto, 2018, Video und Foto von Linda Burman-Hall).

Zusammenfassung und Ausblick

Die ursprünglichen Traditionen der Mentawaier sind im grössten Teil ihres Lebensraums, dem Mentawai-Archipel, verschwunden, nicht zuletzt, weil anhaltender Druck von Missionaren und später der indonesischen Regierung auf sie ausgeübt wurde, ihren Lebensstil und ihren Glauben abzulegen. Trotzdem ist es einigen Klans gelungen, sich diesem Druck von aussen zu widersetzen und einen Teil ihrer Traditionen zu bewahren. Dies wurde vermutlich unbeabsichtigt auch durch den einsetzenden Ethnotourismus begünstigt. Ein gewisses Selbstbewusstsein für den Wert ihrer Traditionen ist vor allem bei vielen Bewohnern auf Siberut wahrnehmbar.

Die Rolle der Gibbons im Glaubenssystem (*arat sabulungan*) der Mentawaier wird in diesem Artikel speziell beleuchtet. Von 299 bildhaften Darstellungen, die ich auf Siberut erfassen konnte, zeigten 88 Darstellungen Gibbons (also 29,4%). Damit ist in dieser Stichprobe der Gibbon das am häufigsten dargestellte Subjekt, relativ dicht gefolgt von Vogeldarstellungen (78 Darstellungen oder 26,1%), an dritter Stelle gefolgt von den aufsummierten übrigen Affenarten (21 Darstellungen oder 7,0%).

Der Gibbon wird also auch heute noch auf Mentawai häufiger dargestellt als in anderen südostasiatischen Kulturen (unpublizierte Daten des Autors), und er taucht auch in zahlreichen Liedern, tänzerischen Darstellungen und Sagen auf. Eine vergleichbare Bedeutung kommt (oder kam) den Gibbons höchstens in China und Japan zu (Geissmann, 2008, 2012, 2021; van Gulik, 1967).

Danksagung

Mein besonderer Dank gilt der verstorbenen Linda Burman-Hall, ohne deren Ermutigung und Unterstützung die Dokumentation der bildhaften Darstellungen im Rereiket-Tal nicht möglich gewesen wäre. Ich danke Juniator Tulius für die Ermöglichung meines Besuchs und die Führung im Saibi-Flussgebiet, und Levy Maley für die Führung im Rereiket-Flussgebiet. Ich danke allen Mentawaiern, die mir grosszügig erlaubten, ihre Häuser zu besuchen und die ihr Wissen, ihre Gibbongeschichten und Gibbonlieder mit mir teilten, insbesondere den Medizinmännern Manika Salomo Sakaliou, Tarason Sakaliou, Soromut «Cookie» Sakaliou und Lukas Tiddou Manai Sangaimang.

Arthur Mitchell stellte freundlicherweise eine Fotografie zur Verfügung, Arif Setiawan erlaubte mir, Standbilder seiner Videoaufnahme eines *uliat bilou*-Tanzes zu verwenden, und dank Linda Burman-Hall durfte ich ein Video-Standbild und eine Fotografie verwenden, welche eine *bilou*-Tätowierung dokumentieren. Ich bin Aloysius Yoyok und Arif Setiawan für ihre Übersetzung zweier Gibbongeschichten aus Simoilalak sehr dankbar. Die Vereinten Evangelischen Missionen, Wuppertal, stellten mir freundlicherweise ein Archivbild von den Dreharbeiten zum missionarischen Werbefilm von Dachwitz (1927) zur Verfügung.

Reimar Schefold zeigte mir seine reichhaltige Mentawai-Sammlung in Amsterdam, beantwortete zahlreiche Fragen und erlaubte mir, zwei seiner bisher unpublizierten transkribierten Gibbongeschichten zu verwenden.

Serafina Andrew, Regina Gloor, Karin Isler und Rolf Rutishauser lasen freundlicherweise frühere Versionen dieses Artikels und lieferten hilfreiche Kommentare.

Die Reise nach Siberut wurde durch ein Stipendium der Georges & Antoine Claraz Schenkung unterstützt.

Ich bedanke mich bei Helga Buchholz für ihre Gastfreundschaft und die Erlaubnis, ihre wunderbare Mentawai-Sammlung zu besichtigen und fotografisch zu dokumentieren.

Zitierte Literatur

Adriani, N. (1928). Spraakkunstige schets van de taal der Mentawai-eilanden. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, Deel **84**, 1ste Afl.: 1–117. (Holländischer Text)

Bakels, J. (2013). Animals as persons in Sumatra. In: Corbey, R., und Lanjouw, A. (Eds.): *The politics of species: Reshaping our relationships with other animals*. Cambridge University Press, Cambridge, UK, Seiten 156–163. DOI: 10.1017/CBO9781139506755.016

Bakels, J., und Persoon, G. A. (2016). Sharing stories: On the intercultural dialogue on the protection of species. In: Bakels, J., Bhagwat, S., Drani, E., Infield, M. und Kidd, C. (Eds.). *Culture and conservation: Investigating the linkages between biodiversity protection and cultural values and practices*. Arcus Foundation, Cambridge, UK, Seiten 37–46.

Batchelor, B. C. (1979). Discontinuously rising late Cainozoic eustatic sea-levels, with special reference to Sundaland, Southeast Asia. *Geologie en Mijnbouw* **58** (1): 1–20.

Burgin, C. J., Wilson, D. E., Mittermeier, R. A., Rylands, A. B., Lacher, T. E., und Sechrest, W. (2020). *Illustrated checklist of the mammals of the world, 2 Bände*. Lynx Editions, Barcelona. 631 + 535 Seiten.

Burman-Hall, L. (2017). Only in Mentawai: Unique primate vocalisations and songs in an isolated Indonesian island group. *Shima* **11** (2): 116–150. DOI: 10.21463/shima.11.2.10.

Burman-Hall, L. (2022). Mentawai gibbons, cosmology and shamanic song in Siberut. In: Tsai, T.-T., Collins, M., Pugh-Kitingan, J., Gorlinski, V., Ross L., and Hardwick, P. (Eds.). *Proceedings of the 6th Symposium: The ICTM Study Group on Performing Arts of Southeast Asia*. Held 29 July - 5 August 2021. Graduate Institute of Ethnomusicology, Tainan National University of the Arts, Tainan, Taiwan, pp. 123–129.

Burman-Hall, L. (2023). The Kloss's Gibbon as a central element in Mentawai traditional culture. In: *IPS-MPS Joint Meeting 2023 Programme*. Abstract only. Internet, accessed 4 Sep 2023: https://ipskuching.com/programme/

Calarco D., und Ferrari G. (2020). P. Stefano Coronese, 27 dicembre 1931 ~ 21 marzo 2020. In: *In memoriam: Profili biografici Saveriani 13/2020*. Centro Documentazione Saveriani Roma (CDSR), Roma, 9 Seiten. (Italienischer Text)

Corbey, R., und Weener, F. K. (2015). Collecting while converting: Missionaries and ethnographics. *Journal of Art Historiography* **12** (June): 14 Seiten, article 12-RCFW1. Internet, Zugriff 04. Dez. 2023: https://arthistoriography.files.wordpress.com/2015/06/corbey-weener.pdf

Coronese, S. (1980). *Una religione che muore: La cultura delle isole Mentawai nel' l'impatto con il mondo moderno*. Collezziona Bibliotheca Scientifica 8, Edizione Missionaria Italiana, Bologna, 248 Seiten. (Italienischer Text)

Crisp, J. (1799). An account of the inhabitants of the Poggy Islands lying off Sumatra. *Asiatick Researches (Asiatick Society, Calcutta, India)* **6**: 77–91, +1 Tafel.

Dachwitz, W. (1928). *Mentawei – Auf Vorposten im heidnischen Urwald*. Dokuspielfilm, Regie/ Kamera: Wilhelm Dachwitz, Produktion: Gertrud David und Gervid Film GmbH, Berlin, für die v. Bodelschwinghschen Anstalten (Bethel b. Bielefeld), 717 m, 35 mm, stumm. Erstvertonung: Christian Doermer 1996/97, Musik: Rainer Fabich, s/w 85 min., Cine Dokument Film.

de Josselin de Jong, J. P. B. (1933). Religionen der Naturvölker Indonesiens. *Archiv für Religionswissenschaft* **30:** 174–198, + 362–382.

Dooley, H. M., Judge, D. S., und Schmitt, L. H. (2013). Singing by male and female Kloss gibbons (*Hylobates klossii*) in the Peleonan Forest, Siberut Island, Indonesia. *Primates* **54** (1): 39–48. DOI: 10.1007/s10329-012-0326-2

Dring, J. C. M., McCarthy, C. J., und Whitten, A. J. (1990). The terrestrial herpetofauna of the Mentawai Islands, Indonesia. *Indo-Malayan Zoology* **6** (June): 119–132.

Eichberg, H. (1983). Die Schönheit des Sitakigagailau, der Kreisel und das Kind im Arm. Ein dennoch relativistischer Weg zu den Körperfunktionen von Mentawai (Indonesien). In: Gehlen, R., und Wolf, B. (Eds.). *Der gläserne Zaun. Aufsätze zu Hans Peter Duerrs «Traumzeit»*. Syndikat, Frankfurt am Main, Seiten 151–168.

Geissmann, T. (2008). Gibbon paintings in China, Japan, and Korea: Historical distribution, production rate and context. *Gibbon Journal* **4**: 1–38.

Geissmann, T. (2012). Mensch und Gibbon. In: Auffermann, B., Pannhorst, K., und Schneider, B. (Eds.) *Wie Menschen Affen sehen*. Stiftung Neanderthal Museum, Mettmann, Seiten 72–83.

Geissmann, T. (2014). *Gibbons – The singing apes / Gibbons – Die singenden Menschenaffen*. Anthropologisches Institut und Museum der Universität Zürich, und Gibbon Conservation Alliance, Zürich, 48 Seiten. (Englischer und deutscher Text)

Geissmann, T. (2021). Die Rolle der Gibbons beim chinesischen Dichter Li Bai. In: Gredig, M., Winter, M., Valär, M., und Brotbeck (Eds.). *Der doppelte Po und die Musik: Rätoromanisch-chinesische Studien, besonders zu Li Po, Harry Partch und Chasper Po*. Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg, Seiten 147–171. DOI: 10.26045/po-007

Ginarti, B. K. (2013). Verfall einer Facette der Mentawai-Kultur: Die Tätowierung. *Kita – Das Magazin der Deutschen-Indonesischen Gesellschaft* **13** (1: Mentawai): 92–95.

Göltenboth, F. (2006). Small islands ecology. In: Göltenboth, F., Timotius, K. H., Po Milan, P., und Margraf, J. (Eds.). *Ecology of insular Southeast Asia: The Indonesian archipelago*. Elsevier, Amsterdam und Oxford, Seiten 239–267.

Groeneveld, A. (1991). C. B. Nieuwenhuis' views of Sumatra. In: Levy Reed, J. (Ed.). *Toward independence: A century of Indonesia photographed*. The Friends of Photography, San Francisco, Seiten 64–71. Internet, Zugriff 27. Nov. 2023: https://www.asia-pacific-photography.com/towardindependence/index.htm

Hansen, J. F. K. (1915). De groep Noord- en Zuid-Pageh van de Mentawei-Eilanden. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, Deel 70, 1ste Afl.: 113–221 + 1 Karte. (Holländischer Text)

Indrizal, E. (2016). *Bilou* dan tantangan mengkonservasinya di Mentawai: Sebuah tinjauan dari perspektif sosial budaya [*Der Gibbon und die Herausforderungen seiner Erhaltung in Mentawai: Ein Überblick aus soziokultureller Sicht*]. *Jurnal Antropologi: Isu-isu Sosial Budaya* **18** (1, Juni): 51–56. (Indonesischer Text)

Ingram, G. B. (1994). *The* sikerei *of Siberut, intellectual property, and reserves for traditional knowledge*. A report to the Rainforest Alliance Natural Resources and Rights Program "Case studies of biolobical diversity prospecting and resource extraction in tropical countries". 26 Seiten.

IUCN (2024). *The IUCN Red List of Threatened Species*. Version 2022-2. Internet, Zugriff 04. Nov. 2024: https://www.iucnredlist.org

Karny, H. H. (1925). Auf den Glücksinseln. *Natur, Illustrierte Halbmonatsschrift für Naturfreunde (Leipzig)* **17:** 9–16, 28–39, 59–67, 80–89, 102–08.

Krutak, L. (2012). *Spiritual skin: Magical tattoos and scarification – Wisdom, healing, shamanic power, protection*. Edition Reuss, Aschaffenburg, 400 Seiten. (Deutscher und englischer Text)

Krutak, L. (2013). Titi*: Spirit tattoos of the Mentawai shaman*. Internet, hochgeladen 25. May 2013, Zugriff 19. Nov. 2015: https://www.larskrutak.com/titi-spirit-tattoos-of-the-mentawai-shaman/

Krutak, L. (2016). *Lars Krutak – The Tattoo Hunter*. Internet, hochgeladen 29. Sept. 2016, Zugriff 27. Okt. 2020: https://www.facebook.com/larskrutak/photos/from-the-basement-filesthis-was-taken-during-the-session-with-aman-ipai-in-2007-/10157584504360613/

Kruyt, A. C. (1923). De Mentaweiers. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* **62**: 1–188. (Holländischer Text)

Kruyt, A. C. (1924). Een bezoek aan de Mentawei-eilanden. *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap* **41:** 19–49. (Holländischer Text)

Lee, S. M., Nichols, J. D., Lloyd, D., Sagari, S., Sagulu, F., Siregar, I. Z., Hartoyo, A. P. P., Henry, R., und Nurainas (2021). The indigenous uses of plants from Siberut, Mentawai, Indonesia. *Ethnobotany Research and Applications* **22** (Oct.): 18. DOI: 10.32859/era.22.18.1-33

Loeb, E. M. (1928). Mentawei social organization. *American Anthropologist, N.S.* **30** (3, Jul-Sep): 408–433. DOI: 10.1525/aa.1928.30.3.02a00030

Loeb, E. (1929a). Mentawei myths. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië* **85**: 66–244.

Loeb, E. M. (1929b). Mentawei religious cult. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology (Berkeley)* **25** (2): 185–247 + Tafeln 69–73.

Loravianti, S. (2022). Dance as magic within the *puliajiat* ceremony of the Mentawai Islands – Tarian dalam upacara puliajat di Mentawai sebagai bentuk estetika magis. In: Tsai, T.-T., Collins, M., Pugh-Kitingan, J., Gorlinski, V., Ross L., and Hardwick, P. (eds.). *Proceedings of the 6th Symposium: The ICTM Study Group on Performing Arts of Southeast Asia*. Held 29 July - 5 August 2021. Graduate Institute of Ethnomusicology, Tainan National University of the Arts, Tainan, Taiwan, pp. 167–170.

Maass, A. (1902). *Bei liebenswürdigen Wilden: Ein Beitrag zur Kenntnis der Mentawai-Insulaner, besonders der Eingeborenen von Ši Oban auf Süd Pora oder tobo lagai*. Wilhelm Süsserott, Berlin, 256 Seiten + 1 Karte + 6 Tafeln.

Marshall, J. T., und Marshall, E. R. (1976). Gibbons and their territorial songs. *Science* **193** (4249): 235–237. DOI: 10.1126/science.193.4249.235

Mitchell, A. J., und Tilson, R. L. (1986). Restoring the balance: Traditional hunting and primate conservation in the Mentawai Islands, Indonesia. In: Else, J. G., und Lee, P. C. (Eds.). *Primate ecology and conservation. Selected proceedings of the Tenth Congress of the International Primatological Society, Nairobi, Band 2*. Cambridge University Press, Cambridge, UK, Seiten 249–260.

Mitchell, A., und Weitzel, V. (1983). Monkeys and men in the land of mud. *Hemisphere* **27** (5): 308–314.

Mohr, J. (2010). Missionar Lett – «… Herr, vergib den armen Mentawaiern; denn sie wissen nicht was sie tun!» *In die Welt für die Welt – Magazin der Vereinten Evangelischen Mission* **2010** (2, März): 12–13.

Morris, M. (1900). *Die Mentawai-Sprache*. Conrad Skopnik, Berlin, vii + 355 Seiten.

Munaf, Y. (1999). *Kajian semiotik dan mitologis terhadap tato masyarakat tradisional kepulauan Mentawai [Eine semiotische und mythologische Studie der traditionellen Tätowierungen der Mentawai-Inseln]. Laporan Penelitian [Forschungsbericht]*. Bahasa dan sastra Indonesia dan daerah Sumatera barat pusat pembinaan dan pengembangan bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Padang, vii + 199 Seiten. (Indonesischer Text)

Munaf, Y., Gani, E., Rosa, A., und Nura, A. (2001). *Kajian semiotik dan mitologis: Terhadap tato masyarakat tradisional kepulauan Mentawai [Semiotische und mythologische Studien: Zu den Tätowierungen der traditionellen Bevölkerung der Mentawai-Inseln]*. Pusat Bahasa, Departemen Pendidikan Nasional, Jakarta, Indonesia, xii + 171 Seiten. (Indonesischer Text)

Münsterberger, W. (1939). *Ethnologische Studien an indonesischen Schöpfungsmythen: Ein Beitrag zur Kultur-Analyse Südostasiens*. Martinus Nijhoff, The Haag, xii + 245 Seiten.

Mustafa, G., Gani, R., Kartodipura, S., Busri, Semi, M. A., und Gusmali, S. Z. (1993). *Sastra lisan Mentawai [Mündliche Literatur in Mentawai]*. Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Jakarta, xiii+278 Seiten. (Indonesischer Text)

Nomor.net (2021). Daftar desa & kelurahan di Kabupaten Kepulauan Mentawai – List of places (villages) in Mentawai Islands regency. *Nomor.net*, copyright 2021, Zugriff 16. April 2025: https://www.nomor.net/_kodepos.php?_i=desa-kodepos&sby=010000&daerah=Kab.&jobs=Kepulauan Mentawai

Nooy-Palm, C. H. M. (1968). The culture of the Pagai-islands and Sipora, Mentawei. *Tropical Man* **1**: 152–241 + 4 Tafeln.

Nurainas, Syukma, E. D., und Mansyurdin, C. (2020). Ethnobotanical aspects of Mentawai traditional agricultural system (*pumonean*) and its implications for the conservation of local germplasm in Siberut, Mentawai, Indonesia. *Advances in Biological Sciences Research* **14**: *Proceedings of the 3rd KOBI Congress, International and National Conferences (KOBICINC 2020)*: 176–181.

Paciulli, L. M., und Sabbi, K. (2017). How do Pagai, Mentawai Island (Sumatra, Indonesia) nonhuman primate characteristics affect hunters' prey selection? In: Dore, K. M., Riley, E. P., und Fuentes, A. (Eds). *Ethnoprimatology: A practical guide to research at the human-nonhuman primate interface*. Cambridge University Press, Cambridge and New York, Seiten 122–135.

Persoon, G. A., und Schefold, R. (Eds.) (2009). *Songs from the Uma: Music from Siberut Island (Mentawai Archipelago), Indonesia*. PAN 2111/12. Leiden, PAN Records. [Zwei CDs und ein 24-Seiten Booklet mit Erklärungen und Liedtexten]

Pleyte, C. M. (1901). Die Mentawei-Inseln und ihre Bewohner. *Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde (Braunschweig)* **79**: 1–7 und 24–32.

Prayoga, R. (2004). *Siberut Biosphere Reserve project plan: To conserve forest, water and culture in a threatened island*. Conservation International Indonesia, 98 Seiten.

Purwaningsih, R. M., Setiyanto, P. W., und Samaratungga, O. (2018). Eksotika suku Mentawai dalam fotografi documenter [Exotik des Mentawai-Stammes in der Dokumentarfotografie]. *Spectā* **2** (2, Nov.): 91–103. (Indonesischer Text)

Quinten, M., Stirling, F., Schwarze, S., Dinata, Y., und Hodges, K. (2014). Knowledge, attitudes and practices of local people on Siberut Island (West-Sumatra, Indonesia) towards primate hunting and conservation. *Journal of Threatened Taxa* **6** (11): 6389–6398. DOI: 10.11609/JoTT.o3963.6389-98

Reeves, G. (1999). History and 'Mentawai': Colonialism, scholarship and identity in the Rereiket, West Indonesia. *The Australian Journal of Anthropology* **10** (1): 34–55. DOI: 10.1111/j.1835-9310.1999.tb00011.x

Reeves, G. (2000). *Historical background: History and prehistory of the Mentawai islands*. Internet, Zugriff 20. Okt. 2008: www.mentawai.org/histbackgr.htm

Sabaggalet, Y., Helmi, Elfindri, und Asrinaldi (2023). The influence of foreign cultural discourse on the *uma* settlement in Mentawai, Indonesia. *Journal of Pragmatics and Discourse Research* **3** (1): 70–80. DOI: 10.51817/jpdr.v3i1.357

Salemurat, E. (2018). *Sejarah marga Salemurat di Siberut Selatan Kabupaten Kepulauan Mentawai Provinsi Sumatera Barat [Geschichte des Salemurat Klans in Süd-Siberut, Regentschaft Mentawai-Inseln, Provinz West-Sumatra]*. Gelar Sarjana, Pendidikan Program Studi Pendidikan Sejarah [Bachelor's thesis], Program Studi Pendidikan Sejarah, Jurusan Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, xiv + 86 Seiten. (Indonesischer Text)

Saparuddin (2022). *Turuk uliat bilou*: Tarian ritual Masyarakat Rogdog Pulau Siberut Kabupaten Kepulauan Mentawai [*Turuk uliat bilou*: Ritueller Tanz der Rogdog-Gemeinschaft auf der Insel Siberut, Regentschaft Mentawai-Inseln]. *Bercadik, Jurnal Pengkajian dan Penciptaan Seni* **5** (2): 145–158. (Indonesischer Text) DOI: 10.26887/bcdk.v5i2.2496

Sathiamurthy, E., und Voris, H. K. (2006). Maps of Holocene sea level transgression and submerged lakes on the Sunda Shelf. *Natural History Journal of Chulalongkorn University*, Supplement 2 (August 2006): 1–44.

Schefold, R. (1973). Religiöse Vorstellungen auf Siberut, Mentawai (Indonesien). *Anthropos* **68** (1/2): 93–112.

Schefold, R. (1980a). *Spielzeug für die Seelen: Kunst und Kultur der Mentawai-Inseln (Indonesien)*. Volkenkundig Museum Nusantara, Delft, und Museum Rietberg, Zürich, 144 Seiten.

Schefold, R. (1980b). The sacrifices of the Sakuddei (Mentawai Archipelago, Western Indonesia): An attempt at classification. In Schefold, R. Schoorl, J. W., and Tennekes, J. (Eds.). *Man, meaning and history: Essays in honour of Prof. Dr. H. G. Schulte Nordholt*. Martinus Nijhoff, The Hague, Seiten 82–108.

Schefold, R. (1988). *Lia: Das grosse Ritual auf den Mentawai-Inseln (Indonesien)*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin, 695 Seiten.

Schefold, R. (1992a). Shamans on Siberut: Mediators between the worlds. In: Lindsay, C. (Ed.). *Mentawai shaman: Keeper of the rain forest*. Phaidon, London, Seiten 106–117.

Schefold, R. (1992b). The origins of the woman on the raft: On the prehistory of the Mentawaians. In: Wagner, W. (Ed.). *Mentawai: Identität im Wandel auf indonesischen Ausseninseln*. 2. Auflage. Bremer Asien-Pazifik Studien Bd. 3, LIT, Universität Bremen, Hamburg und Münster, Seiten 15–35.

Schefold, R. (2007). Ambivalent blessings: Head-hunting on Siberut (Mentawai) in a comparative Southeast Asian perspective. *Anthropos* **102** (2): 479–494.

Schefold, R. (2013). Toys for the souls: The art of Mentawai. In: Schefold, R., und Alpert, S. G. (Eds.). *Eyes of the ancestors: The arts of island Southeast Asia at the Dallas Museum of Art*. Yale University Press, New Haven und London, Seiten 28–41.

Schefold, R. (2017a). *Ein bedrohtes Paradies: Meine Jahre bei den Sakuddei in Indonesien*. Quintus, Berlin, 376 Seiten.

Schefold, R. (2017b). *Toys for the souls: Life and art on the Mentawai islands*. Primedia sprl, Bornival, 220 Seiten.

Schefold, R. (2020). Ambivalent blessings: Headhunting on Siberut (Mentawai) in a comparative Southeast Asian perspective. *Art of the Ancestors*, hochgeladen 20. Jan. 2020, Zugriff 09. Aug. 2023: https://www.artoftheancestors.com/blog/ambivalent-blessings-dr-reimar-schefold

Schefold, R. (2021). Jaraik: Origin and uses of an ancient Mentawaian design. *Art of the Ancestors*, hochgeladen 29. Mai 2021, Zugriff 21. Jun. 2021: https://www.artoftheancestors.com/blog/jaraik-mentawaian-design-reimar-schefold

Schefold, R., und Beierle, J. (2000). Mentawaians. *eHRAF World Cultures*, publiziert 2000, Zugriff 25. Okt. 2023: https://ehrafworldcultures.yale.edu/cultures/od09/description

Schefold, R. und Persoon, G. A. (1999). Nature in songs, songs in nature: Texts from Siberut, West Sumatra, Indonesia. In: Posey, D. A. (ed.), *Cultural and spiritual values of biodiversity*. Intermediate Technology Publications, London, Seiten 105–112.

Schefold, R., und Persoon, G. A. (2013). Die Musikkultur von Siberut – Die Natur in Liedern, Lieder in der Natur: Texte von Siberut. *Kita – Das Magazin der Deutsch-Indonesischen Gesellschaft* **13** (1: Mentawai): 48–55.

Setiawan, A. (= Wawan) (2018). *Uliat bilou*: Tarian bagi roh [*Uliat bilou*: Dance for the spirits]. *Swara Owa*, (Indonesischer Text) hochgeladen 17. März 2018, Zugriff 13. Jan 2025: *YouTube* https://www.youtube.com/watch?v=in3FmBolsfs&t=26s

Setiawan, A., Simanjuntak, C., Saumanuk, I., Tateburuk, D., Dinata, Y., Liswanto, D., und Rafiastanto, A. (2020). Distribution survey of Kloss's gibbons (*Hylobates klosii*) in Mentawai Islands, Indonesia. *Biodiversitas* **21** (5, May): 2224–2232. DOI: 10.13057/biodiv/d210551

Setiawan, A., und Tateburuk, D. (2023). Calling from the wild: Mentawai gibbon conservation fieldwork. In: Cheyne, S. M., Thompson, C., Fan, P.-F., und Chatterjee, H. J. (Eds.). *Gibbon conservation in the Anthropocene*. Cambridge University Press, Cambridge und New York, Seiten 124–130.

Sheppard, J. (1974). *The Sakuddei*. Documentary film produced by John Sheppard, in the series *Disappearing World*. Royal Anthropological Institute, London, 53 Minuten. Interenet, hochgeladen 28. Nov. 2020, Zugriff 04. Juni 2024: https://www.youtube.com/watch?v=VJL5lB5a_Bg

Tenaza, R. R. (1976). Songs, choruses and countersinging among Kloss' gibbons (*Hylobates klossi*) in Siberut island, Indonesia. *Zeitschrift für Tierpsychologie* **40:** 37–52. DOI: 10.1111/j.1439-0310.1976.tb00924.x

Tilson, R. L. (1977). Social organization of *simakobu* monkeys (*Nasalis concolor*) in Siberut Island, Indonesia. *Journal of Mammalogy* **58** (2, May): 202–212. DOI: 10.2307/1379577

Tulius, J. (2012a). *Family stories: Oral tradition, memories of the past, and contemporary conflicts over land in Mentawai – Indonesia*. Ph.D. Dissertation, Universität Leiden, Leiden, 314 Seiten.

Tulius, J. (2012b). Stranded people: Mythical narratives about the first inhabitants of Mentawai Islands. *Wacana* **14** (2): 215–240.

Tulius, J., und Burman-Hall, L. (2022). Primates and birds of *sabulungan*: Roles of animals in sculptures, shamanic songs and dances, and the belief system of traditional Mentawaians. *Wacana* **23** (2): 451–490. DOI: 10.17510/wacana.v23i2.1090.

UNESCO (2006). *25 years of Siberut Biosphere Reserve: Saving Siberut and its unique cultural and natural heritage*. UNESCO Office, Jakarta, 20 Seiten. Internet, Zugriff 21. Sept. 2023: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000158884

UNESCO (2019). *Siberut Biosphere Reserve, Indonesia.* Internet, letzter Update März 2019, Zugriff 21. Sept. 2023: https://en.unesco.org/biosphere/aspac/siberut

van Beukering, J. A. (1941). Een en ander over het tatoueeren bij de Mentaweiers. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde* **81** (3): 319–332. (Holländischer Text)

van Beukering, J. A. (1947). *Bijdrage tot de Anthropologie der Mentaweiers*. Koninklijke Vereeniging Indisch Instituut, Amsterdam, Afdeeling Volkenkunde, Mededeeling extra serie no. 9. Kemink en Zoon, Utrecht, 2 Bll., 187 Seiten + 8 Tafeln + 1 Karte. (Holländischer Text)

van Gulik, R. H. (1967). *The gibbon in China: An essay in Chinese animal lore*. E. J. Brill, Leiden, vii + 123 Seiten.

von Rosenberg, H. (1853). De Mentawei-eilanden en hunne bewoners. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, Batavia* **1:** 403–440 + 18 Tafeln. (Holländischer Text)

von Rosenberg, H. (1878). Der Malayische Archipel: Land und Leute in Schilderungen, gesammelt während eines dreissigjährigen Aufenthaltes in den Kolonien, von H. von Rosenberg. Vorwort von P. J. Veth. Verlag Gustav Weigel, Leipzig, xvi + 615 Seiten.

Voorhoeve, P. (1955). *Critical survey of studies on the languages of Sumatra*. Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Bibliographical Series 1. Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage, 55 Seiten + 1 Karte. DOI: 10.1007/978-94-015-0522-2

Voris, H. K. (2000). Maps of Pleistocene sea levels in Southeast Asia: Shorelines, river systems, time durations. *Journal of Biogeography* **27** (5): 1153–1167. DOI: 10.1046/j.1365-2699.2000.00489.x

Wagner, W. (2003). The Mentawaian sense of beauty: Perceived through Western eyes. *Indonesia and the Malay World* **31** (90): 199–220. DOI: 10.1080/1363981032000165895

Wagner, W. (2013). Die Schrift kommt ins Dorf oder Mission und Mythen. *Kita – Das Magazin der Deutsch-Indonesischen Gesellschaft* **13** (1: Mentawai): 31–36.

Wallace, A. R. (1869). *The Malay archipelago: The land of the orang-utan, and the bird of paradise. A narrative of travel, with studies of man and nature, vol. 1*. MacMillan, London, xxiii + 478 Seiten.

Whittaker, D. J. (2005). *Evolutionary genetics of Kloss's gibbons (*Hylobates klossii*): Systematics, phylogeography, and conservation (Indonesia)*. PhD Thesis. Graduate Faculty in Anthropology, City University of New York, New York, 201 Seiten.

Whittaker, D. J. (2006). A conservation action plan for the Mentawai primates. *Primate Conservation* **20**: 95–105.

Whitten, T. (1982). The ecology of singing in Kloss gibbons (*Hylobates klossii*) on Siberut Island, Indonesia. *International Journal of Primatology* **3:** 33–51. DOI: 10.1007/BF02693489

Whitten, T. (1982). *The gibbons of Siberut*. Dent & Sons Ltd., London und Toronto, xii + 207 Seiten.

Widad (2014). Kehidupan dan mitos yang ada di Mentawai [Life and myths in Mentawai]. Internet, *Widad's Blog*, (Indonesischer Text). Internet, hochgeladen 02. Dez. 2014, Zugriff 19. Okt. 2017: http://widadieacung.blogspot.ch/2014/12/kehidupan-dan-mitos-yang-ada-di-mentawai.html

Wilting, A., Sollmann, R., Meijaard, E., Helgen, K. M., und Fickel, J. (2012). Mentawai's endemic, relictual fauna: Is it evidence for Pleistocene extinctions on Sumatra? *Journal of Biogeography* **39:** 1608–1620. DOI: 10.1111/j.1365-2699.2012.02717.x

Wirz, P. (1927). Auf den «Glücksinseln». *Die Koralle: Magazin für alle Freunde von Natur und Technik* **3** (9): 481–486.

Wirz, P. (1929/30). Het eiland Sabiroet en zijn bewoners. *Nederlandsch-Indië Oud en Nieuw* **14**: 131–139, 186–192, 209–215, 241–248, 337–348, 377–397. (Holländischer Text)

Wirz, P. (1929). Was die Mentaweier über die Plejaden und den Orion erzählen. *Atlantis: Länder, Völker, Reisen (Berlin)* **1** (8): 489–493.

Yampolsky, P., Hanefi, und Turner, A. (1995). *Music from the forests of Riau and Mentawai*. CD and 26-page booklet. Music of Indonesia, vol. 7, Smithsonian Folkways. Smithsonian Institution, Washington DC. [Eine CD und ein 26-Seiten-Booklet mit Erklärungen.]

Zahorka, H. (2013). Der Zahn als Standesobjekt: Zuspitzen der Schneidezähne bei den Mentawaiern auf der Insel Siberut verleiht Würde. *Kita – Das Magazin der Deutsch-Indonesischen Gesellschaft* **13** (1: Mentawai): 89–91.

Zulfadrim, Toyoda, Y., und Kanegae, H. (2019). The integration of indigenous knowledge for disaster risk reduction practices through scientific knowledge: Cases from Mentawai Islands, Indonesia. *International Journal of Disaster Management* **2** (1): 1–12. DOI: 10.24815/ijdm.v2i1.13503



Bewährte Fischfangmethode: Eine von mehreren Frauen, die an der Flussmündung von Saibi mit einem Köcher- oder Scherennetz (*panū*) fischen. Diese Form des Fischfangs wird auf Mentawai von Frauen ausgeübt und wurde bereits durch von Rosenberg und Vogler (1853, Tafel 17) dokumentiert. (24. Juli 2018, Foto: Thomas Geissmann)

Katalog der Mentawai-Sammlung Buchholz

Thomas Geissmann [1] und Helga Buchholz [2]

[1] Institut für Evolutionäre Anthropologie, Universität Zürich,
Winterthurerstrasse 190, CH–8057 Zürich, Schweiz.
E-Mail: thomas.geissmann@uzh.ch

[2] Ritterschaftsstrasse 24, D-72160 Horb am Neckar, Nordstetten, Deutschland.
E-Mail: helgabuchholz@yahoo.de

Die Sammlung

Das Ehepaar Helmut und Helga Buchholz lebte von 1965 bis 1971 mit missionarischem Auftrag auf Siberut (Indonesien), zwischen Muara Siberut und Sakelo. In dieser Zeit begannen sie damit, Kunst und Alltagsobjekte der Mentawaier zu sammeln. Diese Sammlung wurde weitergeführt nach ihrer Übersiedlung nach Bukittingi (Sumatra) 1971–1975. Die meisten Objekte stammen aus Südsiberut, aber etwa 30% aus Nordsiberut, und ein Objekt stammt von einer der beiden südlich von Siberut gelegenen Pagai-Inseln, die ebenfalls Teil des Mentawai-Archipels sind.

Die Sammlungsfotografien, der Text und die Formatierung des Katalogs stammen von Thomas Geissmann, mit Ergänzungen von Helga Buchholz.

Werkzeuge

Axt mit verstellbarer Klinge (ohne Klinge) (HHB-001)



Detail:



Axt (HHB-002)





Buschmesser (*tegle*) (HHB-003)

Griff mit schwarzer Einlegearbeit und roter Farbe – Nordsiberut



Details:





Ritualdolch (*pattei*) – Pagai (HHB-004)





Ritualdolch (*pattei*) – Südwestsiberut (HHB-005)





Fischernetz–Werkzeug (HHB-006)



Detail:



Taucherbrille (HHB-007)





Tätowier-Utensilien: Tätowiernadel (HHB-008) und Ablageschale (HHB-009)



Ablageständer für Tätowierutensilien – Nordsiberut (HHB-010)





Feuerzeug: Behälter aus dem Samen eines Hülsenfrüchtlers (Fabaceae), mit Holzdeckel, Schlageisen, Feuerstein, und Watte des Kapok-Baumes (*Ceiba pentandra*, Malvaceae) – aus Sakelo (HHB-011)



Öllampe (*alito*), Holzständer mit kleiner Glasflasche – Nordsiberut (HHB-012)





Taschen, Schachteln, Schalen

Tasche 1 (HHB-013)



Tasche 2 (HHB-014)



Rückentragekorb – aus Sakelo (HHB-015)



Wurfkorb (*sasatsang*), geflochten nach Vorbild aus Sumatra (HHB-016)





Sieb für *Sagu* (Sago-Produktion) (HHB-017)





Schachtel 1 (HHB-018)



Schachtel 2 (HHB-019)





Schachtel 3 (HHB-020)





Schachtel 4 (HHB-021)




Trinkschale (HHB-022)




Schale für Kokosmilch (HHB-023)





Stampf-Schale, gross (HHB-024)





Tarostampfer (*tutuddu*) mit Hirschfuss-Griff (HHB-025)





Tarostampfer (*tutuddu*) (HHB-026)



Speise-Schale (*lulak*) 1 (HHB-027)





Speise-Schale (*lulak*) 2 (HHB-028)





Speise-Schale (*lulak*) 3 (HHB-029)





Speise-Schale (*lulak*) 4 (HHB-030)





Speise-Schale (*lulak*) 5 (HHB-031)





Speise-Schale (*lulak*) 6 (HHB-032)









Speise-Schale (*lulak*) 7, gross (HHB-033)





Speise-Schale (*lulak*) 8, lang (HHB-034)





Speise-Schale (*lulak*) 9, mit zwei Fächern, lang (HHB-035)





Speise-Schale (*lulak*) 10, mit eingeritzten Gibbons (*bilou*) (HHB-036)







Detail: Gibbonfries



Speise-Schale 11, mit Hirschfuss-Griff (HHB-037)





Detail: Hirschfuss-Griff



Tabakdosen (*jaua*) aus Kokosnussschale

Tabakdose aus Kokosnussschale 1 (HHB-038)



Tabakdose aus Kokosnussschale 2 (ohne Deckel) (HHB-039)



Tabakdose aus Kokosnussschale 3 (HHB-040)



Tabakdose aus Kokosnussschale 4 (HHB-041)



Tabakdose aus Kokosnussschale 5 (HHB-042)



Tabakdose aus Kokosnussschale 6 (ohne Deckel) (HHB-043)



Tabakdose aus Kokosnussschale 7 (ohne Deckel) (HHB-044)



Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen verziert 1 (HHB-045)



Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen verziert 2 (HHB-046)



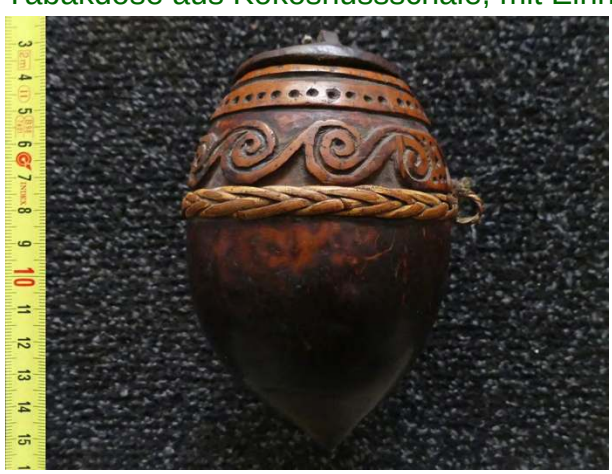
Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen verziert 3 (HHB-047)



Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen verziert 4 (HHB-048)



Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen verziert 5 (HHB-049)



Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen verziert 6 (HHB-050)



Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen verziert 7 (HHB-051)



Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen verziert 8 (HHB-052)



Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen verziert 9 (HHB-053)



Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen verziert 10 (HHB-054)



Details:



Dieses Muster heisst «*bilou*»– Gibbon (Information von Helga Buchholz).



Auf dem Deckel ist ein Siberut-Mützenlangur (*joja*) eingraviert.

Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen von Gibbons (*bilou*) verziert 1 (HHB-055)



Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen von Gibbons (*bilou*) verziert 2 (ohne Deckel) (HHB-056)



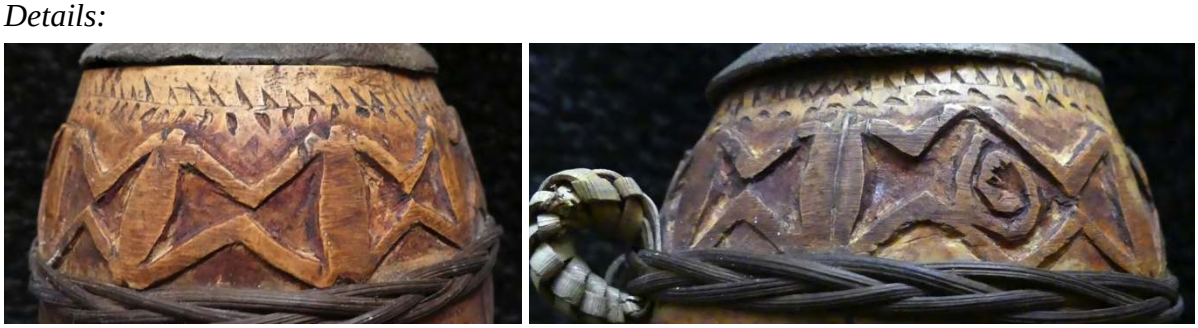
Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen von Gibbons (*bilou*) verziert 3 (HHB-057)



Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen von Gibbons (*bilou*) verziert 4 (HHB-058)



Details:



Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen von Gibbons (*bilou*) verziert 5 (HHB-059)







Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen von Gibbons (*bilou*) verziert 6 (HHB-060)



Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen von Gibbons (*bilou*) verziert 7 (HHB-061)



Detail:



Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen von Gibbons (*bilou*) verziert 8 (HHB-062)







Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen von Gibbons (*bilou*) verziert 9 (HHB-063)



Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen von Gibbons (*bilou*) verziert 10 (HHB-064)



Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen von Gibbons (*bilou*) verziert 11 (HHB-065)



Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen von Gibbons (*bilou*) verziert 12 (HHB-066)



Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen von Gibbons (*bilou*) verziert 13 (HHB-067)



Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen von Gibbons (*bilou*) verziert 14 (ohne Deckel) (HHB-068)



Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen von Gibbons (*bilou*) verziert 15 (HHB-069)



Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen von Gibbons (*bilou*) verziert 16 (HHB-070)





Tabakdose aus Kokosnussschale, mit Einritzungen von Gibbons (*bilou*), Leguanen (*batei*) und anderen Tieren verziert 17 (HHB-071)



Tragköfferchen (*salipa* und *bakulu*) von Medizinmännern (*kerei*)

Tragköfferchen (*salipa*) eines Medizinmannes 1 (HHB-072)



Tragköfferchen (*salipa*) eines Medizinmannes 2 (HHB-073)



Tragköfferchen (*salipa*) eines Medizinmannes 3 (HHB-074)



Tragköfferchen (*salipa*) eines Medizinmannes 4 (HHB-075)



Tragköfferchen (*salipa*) eines Medizinmannes 5 (ohne Deckel) (HHB-076)



Tragköfferchen (*salipa*) eines Medizinmannes 6 (ohne Deckel) (HHB-077)



Tragköfferchen (*salipa*) eines Medizinmannes 7 (HHB-078)



Tragköfferchen (*bakulu*) eines Medizinmannes 8 (HHB-079)



Tragköfferchen (*bakulu*) eines Medizinmannes 9 (HHB-080)



Tragköfferchen (*bakulu*) eines Medizinmannes 10 (HHB-081)



Tragköfferchen (*bakulu*) eines Medizinmannes 11 (HHB-082)



Hausschutz-Fetische (*jaraik*) und andere Kultobjekte

Hausschutz-Fetisch (*jaraik*) 1, klein, mit Hirsch-Schädel (HHB-083)



Hausschutz-Fetisch (*jaraik*) 2, mit Makaken-Schädel (HHB-084)





Foto von Helga Buchholz

Hausschutz-Fetisch (*jaraik*) 3, mit Makaken-Schädel und bunten Federn (HHB-085)





Jagdtrophäe – Dekorierter Primatenschädel 1 (HHB-086)





Jagdtrophäe – Dekorierter Primatenschädel 2 (HHB-087)





Seelenvogel (*siaggau*) (HHB-088)





Dekorierte Bretter und Statuen

Brett mit Einritzungen und Malerei: Erinnerungszeichen (*kirekat*) an Verstorbene 1 (HHB-089)




Brett mit Einritzungen und Malerei: Erinnerungszeichen (*kirekat*) an Verstorbene 2 (HHB-090)




Brett mit Einritzungen und Malerei: Erinnerungszeichen (*kirekat*) an Verstorbene 3 (HHB-091)



Brett mit Relief und Malerei: Salzwasserkrokodil (*Crocodilus porosus*) (HHB-092)



Detail:



Brett mit Relief: Vogel und Meerschildkröte (HHB-093)



Brett mit Relief: Reiher 1 (HHB-094)



Brett mit Relief: Reiher 2 (HHB-095)



Detail: Fisch im Vogelschnabel, Garnele im Fischmaul



Brett mit Malerei: Verschiedene Primatenarten 1 (HHB-096)



Detail:



Brett mit Malerei: Verschiedene Primatenarten 2 (HHB-097)



Details:





Von links nach rechts sind in den Detailaufnahmen folgende Affen dargestellt: Acht Kloss-Gibbons, *bilou* (*Hylobates klossii*), drei Siberut-Mützenlanguren, *joja* (*Presbytis siberu*), und im Bild rechts entweder sechs Stumpfnasenaffen, *simakobu* (*Simias concolor*) oder sechs Siberut-Makaken (*Macaca siberut*).

Brett mit Relief und Malerei: Siberut-Mützenlangur, *joja* (*Presbytis siberu*) und zwei Streifen-Wildschweine (*Sus scrofa vittatus*) (HHB-098)



Brett (Tür) mit Relief: Siberut-Mützenlangur, *joja* (*Presbytis siberu*) (HHB-099)



Bretter (linker und rechter Türrand) mit Relief: Siberut-Mützenlanguren, *joja* (*Presbytis siberu*) (HHB-100a + HBB-100b)



Brett mit Relief: Mensch, Hirsch und Waran (HHB-101)



Brett mit Relief: Mensch, möglicherweise ein Opfer einer früheren Kopfjagd (HHB-102)



Kloss-Gibbon, *bilou* (*Hylobates klossii*)-Statue (HHB-103)



Tanztrommeln (*kajeuma*, auch *kateuba*) aus ausgehöhlten Palmstämmen und andere Klanginstrumente

Bespannung der Tanztrommeln aus Schlangen- oder Waran-Haut

Tanztrommel aus Palmholz 1 (HHB-104)



Detail:



Tanztrommel aus Palmholz 2 (HHB-105)



Detail:



Tanztrommel aus Palmholz 3 (HHB-106)



Detail:



Tanztrommel aus Palmholz 4 (HHB-107)



Detail:



Tanztrommel aus Palmholz 5 (HHB-108)



Detail:



Tanztrommel aus Palmholz 6 mit Gibbonornament (*bilou*) (HHB-109)



Detail:



Tanztrommel aus Palmholz 7 mit Gibbonornament (*bilou*) (HHB-110)



Detail:



Tanztrommel aus Palmholz 8 mit Gibbonornament (*bilou*) (HHB-111)



Detail:



Tanztrommel aus Palmholz 9 mit Gibbonornament (*bilou*) (HHB-112)



Detail:



Tanztrommel aus Palmholz 10 mit Gibbonornament (*bilou*) (HHB-113)



Detail:



Tanztrommel aus Palmholz 11 mit Gibbonornament (*bilou*) (HHB-114)



Detail:



Tanztrommel aus Palmholz 12 mit Gibbonornament (*bilou*) (HHB-115)



Detail:



Buckelgong (HHB-116)





Zeremonien-Glöckchen (HHB-117)







Paddel

Paddel (*luga*) 1 (HHB-118)

Dieser Paddel-Typ wird häufiger von Frauen gebraucht.



Detail: Einritzungen, Erinnerungszeichen (*kirekat*) an Verstorbene



Paddel (*luga*) 2 (HHB-119)



Details: Einritzungen, Erinnerungszeichen (*kirekat*) an Verstorbene





Paddel (*luga*) 3 (HHB-120)



Details: Einritzungen, Erinnerungszeichen (*kirekat*) an Verstorbene
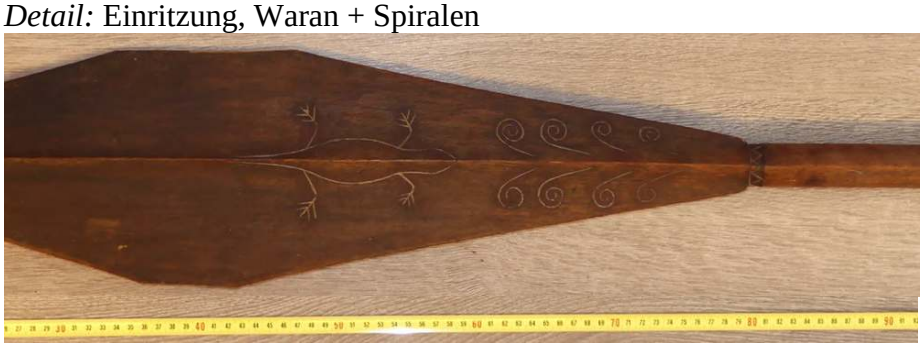




Paddel (*luga*) 4 (HHB-121)



Detail: Einritzung, Waran + Spiralen



Paddel (*bubutta*) 1 (HHB-122)

Dieser Paddel-Typ wird häufiger von Männern gebraucht.



Details:





Paddel (*bubutta*) 2 (HHB-123)





Jagd

Behälter (HHB-124)



Details:





Köcher für Pfeilspitzen 1 (HHB-125)



Detail:



Köcher für Pfeilspitzen 2 (HHB-126)



Köcher für Pfeilspitzen 3 (HHB-127)

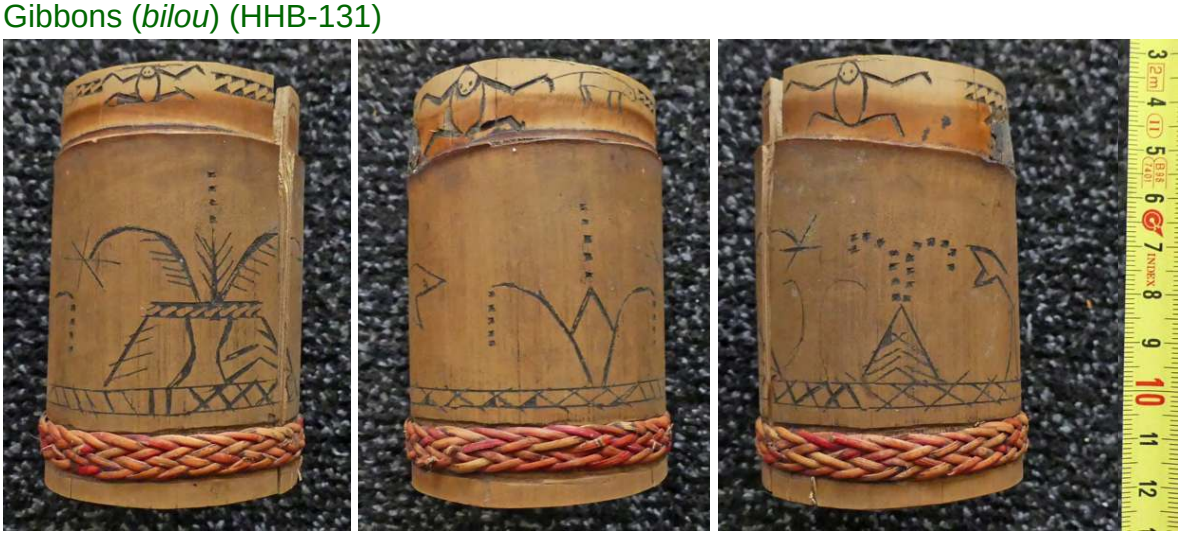


Deckel von Köchern für Pfeilspitzen, mit Büscheln von Affenhaaren (HHB-128, HHB-129, HHB-130)



Jäger dekorieren ihre Köcherdeckel mit kleinen Haarbüscheln der von ihnen erlegten Affen: Languren, Stumpfnasenaffen und Makaken. Gibbonhaare sind aber normalerweise tabu. Der Köcherdeckel wird vom Rand her allmählich mit Haarbüscheln angereichert. Der Deckel rechts im Bild hat allerdings etwas gelitten und die meisten seiner Haarbüschel wieder verloren.

Deckel von Köcher für Pfeilspitzen, mit Ritzzeichnungen, am oberen Rand auch Gibbons (*bilou*) (HHB-131)



Köcher mit Pfeilen, Deckel mit Ritzzeichnungen von Gibbons (*bilou*) 1 (HHB-132)









Köcher mit Pfeilen, unteres Ende vermutlich mit *bilou*-Motiv 2 (HHB-133)



Details:







Information von Helga Buchholz: Das Motiv am unteren Ende des Köchers (Bild rechts) soll ebenfalls einen Gibbon (*bilou*) darstellen.

Pfeilspitze zum Betäuben von Vögeln (HHB-134)





Pfeilbogen (HHB-135, HHB-136)





Pfeilbogen (HHB-137)





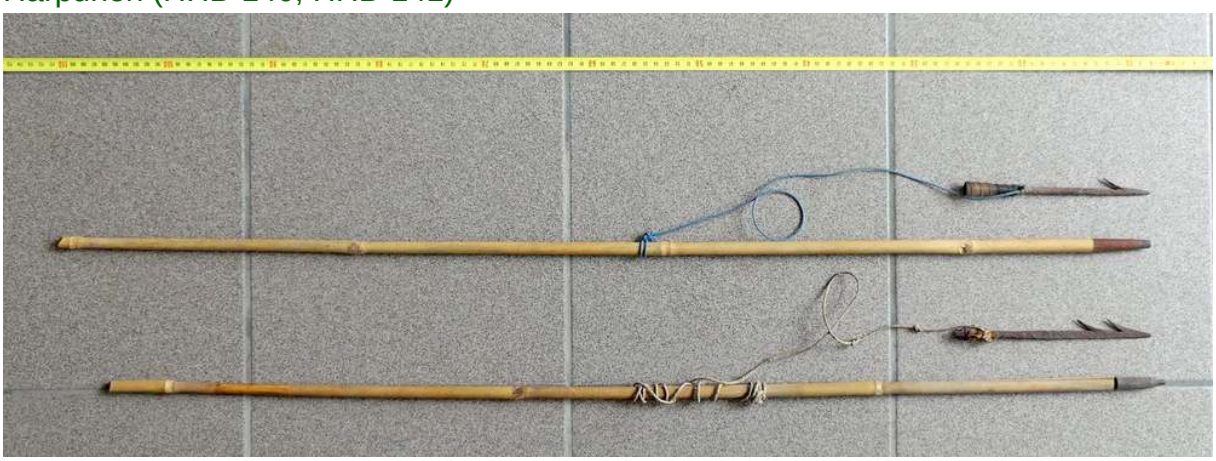
Speer (HHB-138)



Steinschleuder (HHB-139)



Harpunen (HHB-140, HHB-141)





Schilde

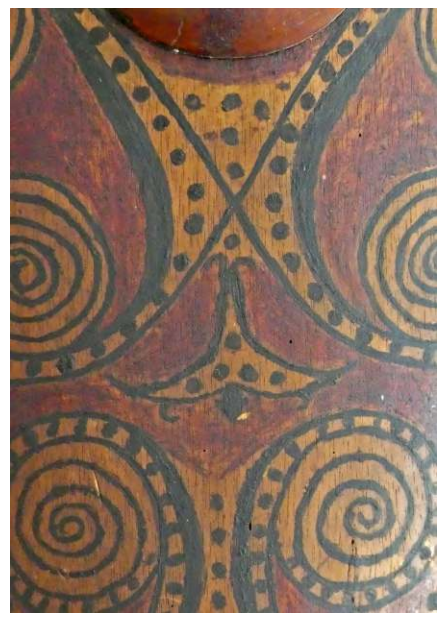
Die langgestreckten, oft kunstvoll geschnitzten und bemalten Schilde von Mentawai wurden traditionell aus einem einzigen Stück Holz gefertigt und dient sowohl dem Schutz als auch zeremoniellen Zwecken.

Schild (*koraibi*) 1 (HHB-142)

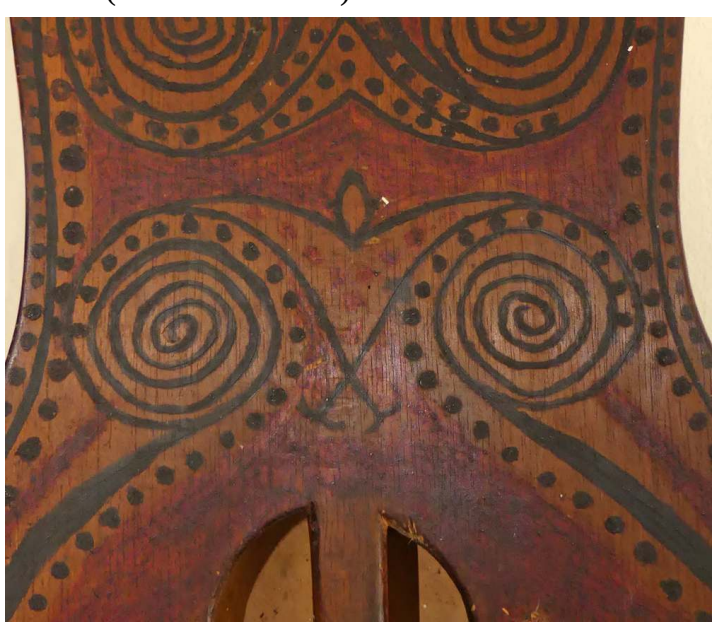




Detail (Schild-Aussenseite):



Details (Schild-Innenseite):





Dieser Schild zeigt diverse Darstellungen von Flughunden oder Fledermäusen auf Innen- und Aussenseite.

Schild (*koraibi*) 2 (HHB-143)

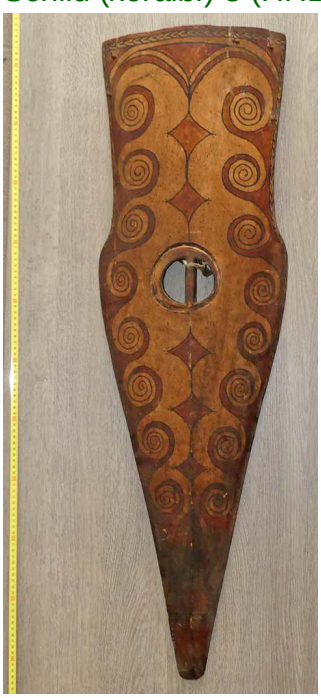




Detail (Schild-Innenseite): Waran- oder Krokodil-Silhouette



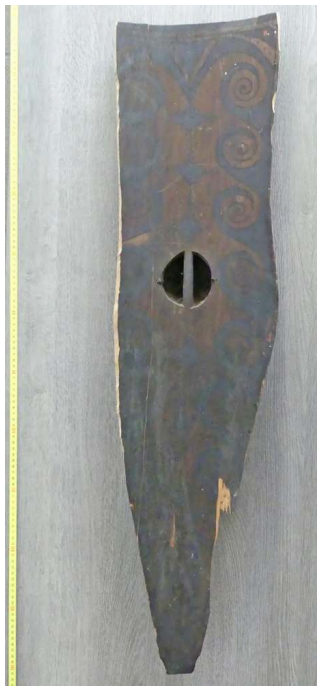
Schild (*koraibi*) 3 (HHB-144)





Schild (*koraibi*) 4 (HHB-145)





Schild (*koraibi*) 5 mit Gibbons (*bilou*) (HHB-146)





Detail (Schild-Aussenseite): Vier Gibbons (*bilou*)



Schild (*koraibi*) 6 (HHB-147)



Schild (*koraibi*) 7 (HHB-148)





Detail (Schild-Aussenseite): Distales Ende der Verzierung



Schild (*koraibi*) 8 (HHB-149)



Schild (*koraibi*) 9 mit beidseitigen Einritzungen (HHB-150)





Detail (Schild-Aussenseite):
Erinnerungszeichen (*kirekat*) an Verstorbene



Schild (*koraibi*) 10 (HHB-151)




Schild (*koraibi*) 11 (HHB-152)



Schild mit eingeflochtenen Rattansträngen (*koraibi sibirak*) 1 (HHB-153)

Manche Schilde (*koraibi sibirak*) wurden durch quer eingeflochtene Stränge aus Rattan (= Rotang oder Peddigrohr) verstärkt. Diese Stränge werden aus dem Stamm von Rattanpalmen der Gattung *Calamus* oder anderen Palmen der Unterfamilie Calamoideae gewonnen.

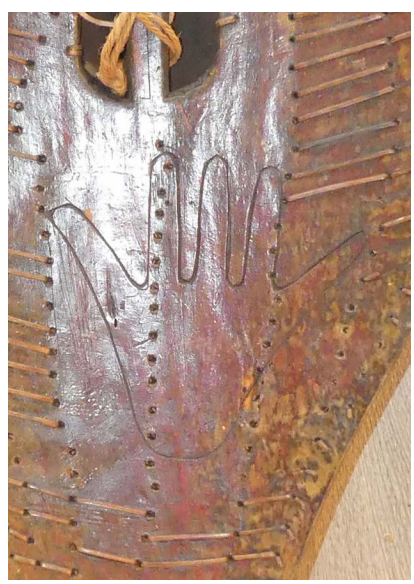


Schild mit eingeflochtenen Rattansträngen (*koraibi sibirak*) 2 mit Einritzungen (HHB-154)





Detail (Schild-Innenseite): Erinnerungszeichen (*kirekat*) an Verstorbene



Schild mit eingeflochtenen Rattansträngen (*koraibi sibirak*) 3 mit Einritzungen (HHB-155)





Detail (Schild-Aussenseite): Erinnerungszeichen (*kirekat*) an Verstorbene



Dieser Schild ist sehr alt. Seine ursprünglich rote Farbe ist aufgrund seiner langen Lagerung unter dem Dach eines Langhauses (*uma*) von Russ bedeckt und kaum mehr zu erkennen.

Schmuck

Stirnband (*sorot* in Sabirut und *luat* in Rereiket) eines Medizinmannes (*kerei*) (HHB-156)





Stirnband (*sikairaat*) aus Glasperlen 1 (HHB-157)



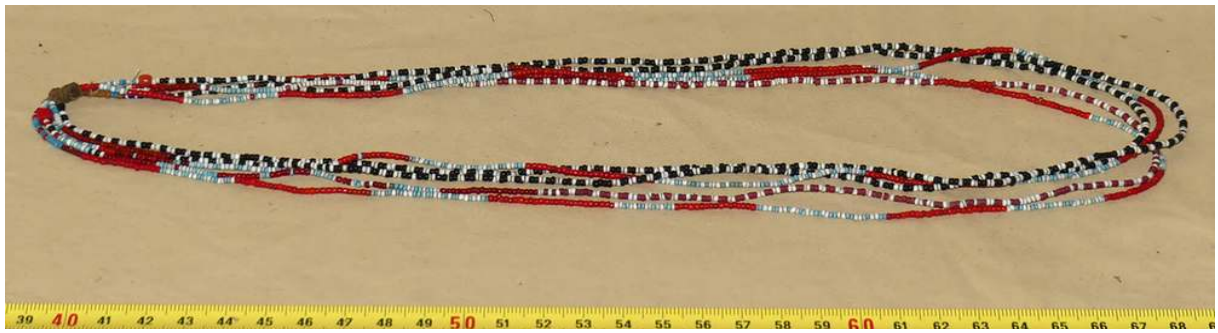
Stirnband (*sikairaat*) aus Glasperlen 2 (HHB-158)



Stirnband (*sikairaat*) aus Glasperlen 3 (HHB-159)



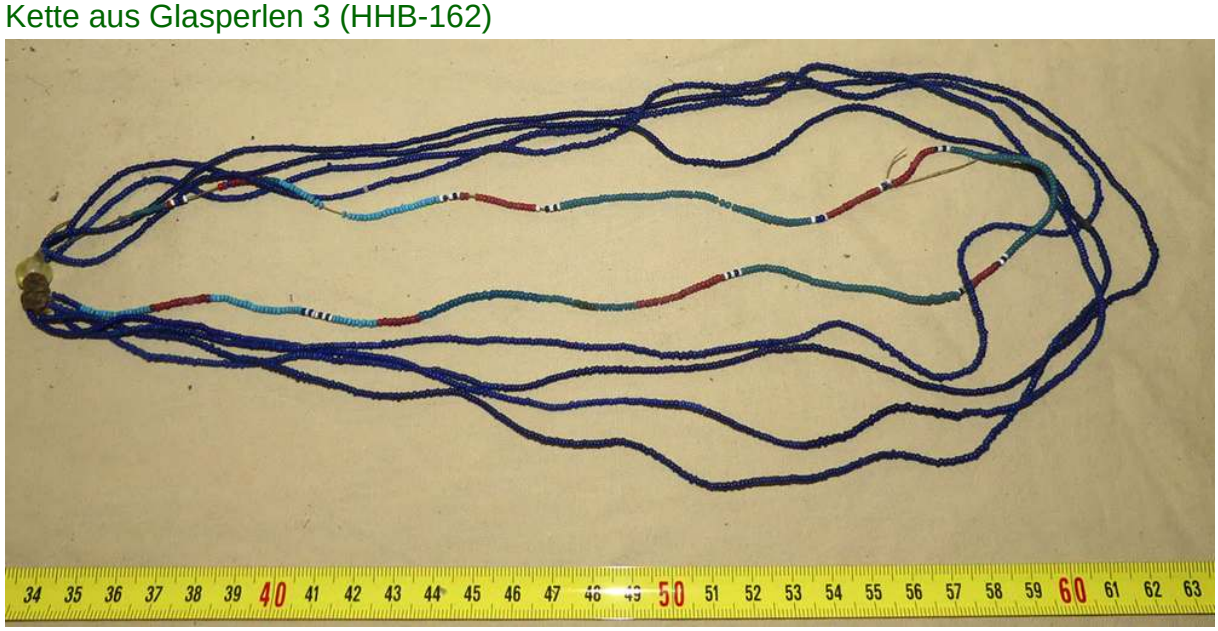
Kette aus Glasperlen 1 (HHB-160)



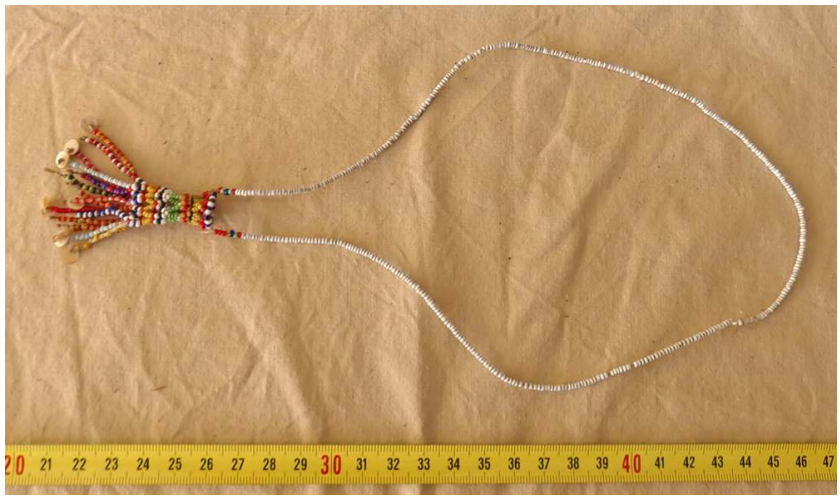
Kette aus Glasperlen 2 (HHB-161)



Kette aus Glasperlen 3 (HHB-162)



Kette aus Glasperlen 4 (HHB-163)



Detail:



Halskette (*sigeregeret*) aus Rattan mit Glasperlen-Dekoration (HHB-164)



Detail:



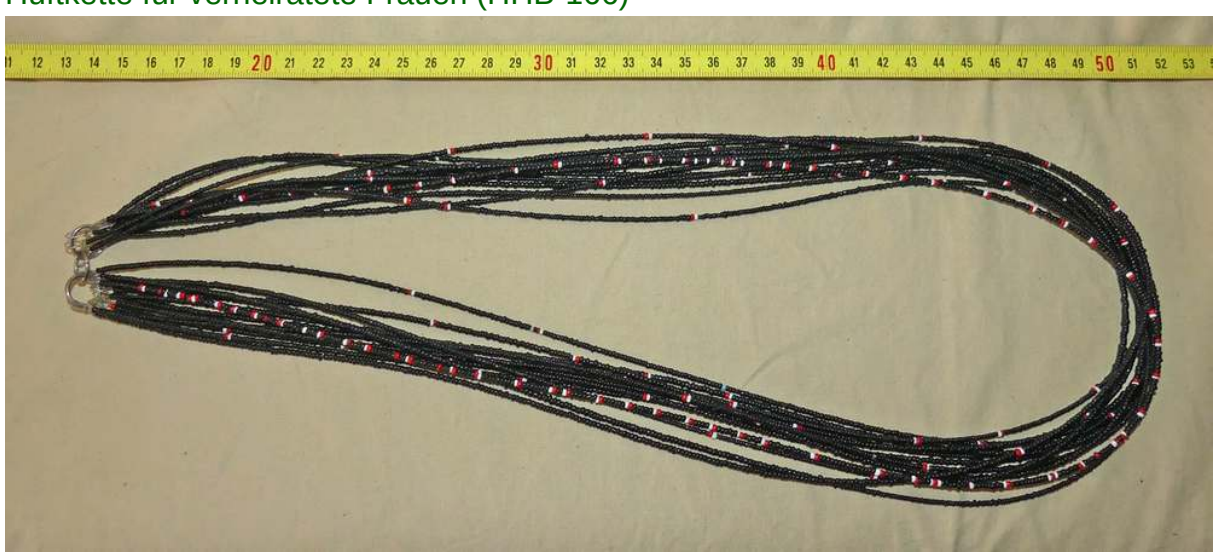
Kette aus Koralle und getrockneten roten Früchten (HHB-165)



Detail:



Hüftkette für verheiratete Frauen (HHB-166)



Detail:



Messing-Armreif 1 (HHB-167)



Details:





Messing-Armreif 2 (HHB-168)



Details:





Messing-Armreif 3 (HHB-169)



Details:





Rock (*soggunei*) aus Pflanzenfasern (HHB-170)





Baumrindenmaterial für Männer-Lendenschurz (HHB-171)



Baumrindenmaterial für Frauen-Lendenschurz (HHB-172)



Nicht fotografierte Objekte

Objekt-Typ	Anzahl
Paddel	11
Speer	2
Harpune	3
Pfeilbogen	18
Pfeile	Viele
Pfeilköcher (meist mit Pfeilen)	32
Pfeilspitzenköcher	4
Korbdeckel	3



Der Wasserfall von Kulukubuk (29. Juli 2018, Foto: Thomas Geissmann)

AutorInnen



Die AutorInnen Helga Buchholz und Thomas Geissmann, anlässlich der Eröffnung der Mentawai-Ausstellung in Nordstetten (18. Oktober 2024, Foto: Hartmut Buchholz)

Helga Buchholz

Witwe von Pfarrer Helmut Buchholz, Mutter von fünf Kindern, Grossmutter von zwölf Enkelkindern

Sie begleitete ihren Ehemann auf Siberut und hielt ihm «den Rücken frei».

Sie leitete die Poliklinik auf Siberut und sah, trotz der grossen Familie, in der Geburtshilfe eine wichtige Aufgabe.

In Württemberg, Nähe Tübingen, war sie «die Pfarrfrau», die in der Kirchengemeinde für diverse diakonische Aufgaben zuständig war.

Als selbstständige Kauffrau betrieb sie in Horb am Neckar einen Buchhandel mit Schreibwaren.

Thomas Geissmann

Dr. habil., Gastforscher am Institut für Evolutionäre Anthropologie der Universität Zürich

Er hat zahlreiche wissenschaftliche Publikationen über Gibbons verfasst, unter anderem zur Kommunikation, Systematik, Sozialstruktur und zum Artenschutz dieser kleinen Menschenaffen, sowie zur Rolle der Gibbons in traditionellen asiatischen Kulturen.

Zudem hat er Forschungsarbeiten zur Paläoanthropologie, Primatologie, Biodiversität, Systematik der Primaten, Evolution der Musik sowie zum Wildleben von Uganda publiziert.



Ein Weibchen des stark gefährdeten Kloss-Gibbons (*Hylobates klossii*) im Jakarta Zoo (23. Juni 2011, Foto: Thomas Geissmann)

Gibbon Conservation Alliance

1. Gibbons schützen

Die **Gibbon Conservation Alliance** ist eine *non-profit* Organisation, die sich für den Schutz der Gibbons im Freiland einsetzt. Wir ermöglichen die Durchführung zahlreicher Schutzprojekte, kämpfen für eine erhöhte Präsenz der Gibbons in den Medien und stellen Informationsmaterial über Gibbons, ihre Gefährdung und die Wichtigkeit ihres Schutzes bereit.

Helfen Sie den Gibbons und unterstützen Sie unsere Arbeit mit einer Spende!

www.gibbonconservation.com
Bankverbindung: Raiffeisenbank Zürich,
Limmatquai 68, CH–8001
Zürich, Schweiz
SWIFT-Code: RAIFCH22
IBAN: CH32 8148 7000 0069 2930 5

2. Die vergessenen Menschenaffen

Die Gibbons oder Kleinen Menschenaffen sind eine der am wenigsten beachteten Primatenfamilien der Welt. Bis heute sind 4 Gibbon-Gattungen mit 20 Arten bekannt. Diese machen über 70% aller Menschenaffenarten aus. Die gefährdetste Affenart überhaupt ist der Hainan-Schopfgibbon, doch auch viele andere Gibbonarten sind vom Aussterben bedroht.

Leider sind die Gibbons wenig erforscht, und es werden kaum lokale Schutzbemühungen unternommen. Auch in den Medien werden diese Menschenaffen größtenteils ignoriert.

3. Gefährdung der Gibbons

Die größten Gefahren für die Gibbons sind Habitatverlust und -fragmentierung, Wilderei und illegaler Handel. Um das Überleben der Gibbons zu sichern ist die Erhaltung des tropischen Regenwaldes zentral. Es gibt zwar Schutzgebiete, die aber oft nur nachlässig beaufsichtigt werden.

Armut und mangelndes Wissen tragen zur Bedrohung der Gibbons und ihres Habitats (Regenwald) bei. Zudem werden Gibbons gewildert und für die traditionelle chinesische Medizin getötet und verkauft. Auch der illegale Haustierhandel floriert in Südostasien.

Die bedrohtesten Menschenaffen

Hainan-Schopfgibbon (*Nomascus hainanus*):



- Endemisch auf der Insel Hainan (Südchinesisches Meer)
- Letztes Vorkommen: *Bawangling National Nature Reserve*
- Population: ca. 45 Tiere
- Gefährdung: kritisch, seltenste Primatenart der Welt

Cao-Vit Schopfgibbon (*N. nasutus*):



- Lebt nur noch in einem Wald an der Grenze zwischen Vietnam (Provinz Cao Bang) und China (Provinz Guangxi)
- Population: ca. 80 Tiere
- Gefährdung: kritisch



Abgeholztes ehemaliges Habitat des Schwarzen Schopfgibbons (*N. concolor*) in Yunnan (China).



Der stark gefährdete Kappengibbon (*Hylobates pileatus*) in Kambodscha.

Text: Thomas Geissmann. Fotos: Li Xianhuang, Zhao Chao, Thomas Geissmann



Badende Kinder flussaufwärts von Saibi (20. Juli 2018, Foto: Thomas Geissmann)



Uma von Aman Pinne *kerei* in Bat Rereiket (7. August 2018, Foto: Thomas Geissmann)



Die Mentawai-Sammlung Buchholz

Eine ethnographische Zeitreise

Das Ehepaar Helmuth und Helga Buchholz lebte von 1965 bis 1971 mit missionarischem Auftrag auf Mentawai (Indonesien). Beeindruckt von Kunst und Kultur der Mentawaier begannen sie, deren Alltagsobjekte zu sammeln und führten dies fort nach ihrer Übersiedlung nach Sumatra (1971-1975).

Die isolierte Lage am Rande des Sunda-Schelfs im Indischen Ozean führte dazu, dass Mentawai von zahlreichen Tier- und Pflanzenarten bewohnt ist, die nirgendwo sonst vorkommen. Darunter ist auch der Kloss-Gibbon, ein Menschenaffe, der in der traditionellen Kultur von Mentawai eine ungewöhnlich zentrale Rolle spielt.



Gibbon Conservation Alliance