Islamische Kalenderreform in einer matrilinearen Gesellschaft Zentralsumatras

Autor(en): **Znoj, Heinzpeter**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Traverse : Zeitschrift für Geschichte = Revue d'histoire**

Band (Jahr): **4 (1997)**

Heft 3

PDF erstellt am: **27.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-13965

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

ISLAMISCHE KALENDERREFORM IN EINER MATRILINEAREN GESELLSCHAFT ZENTRALSUMATRAS

HEINZPETER ZNOJ

"In some districts much confusion in regard to the period of sowing is said to have arisen from a very extraordinary cause. Anciently, say the natives, it was regulated by the stars, and particularly by the appearance (heliacal rising) of the bintang baniak *or pleiades; but after the introduction of the Mahometan religion, they were induced to follow the returns of the* puasa *or great annual fast, and forgot their old rules. The consequence of this was obvious; for the lunar year of the* hejrah *being eleven days short of the sydereal or solar year, the order of the seasons was soon inverted; and it is only astonishing that its inaptness to the purposes of agriculture should not have been immediately discovered."* (William Marsden, *The History of Sumatra*)

«DIE ZEIT UND DAS FREMDE»

Johannes Fabian hat in seinen Arbeiten gezeigt, dass die ethnographische Repräsentation oft mit der Technik der «temporalen Distanzierung» in einem «allochronischen Diskurs» gearbeitet hat.[1] EthnologInnen schrieben über fremde ZeitgenossInnen als ob sie unberührt von den grossen historischen Entwicklungen lebten und schlossen sie so von der praktisch erlebten Zeitgenossenschaft symbolisch wieder aus.[2] Dies betrifft in besonderem Masse die Zeitregimes aussereuropäischer Gesellschaften, die allzuoft mit dem orientalistischen Topos der zyklischen Zeit – im Gegensatz zur linearen abendländischen Zeit – vereinfachend etikettiert worden sind.[3] HistorikerInnen haben die Veränderung temporaler Regimes in der europäischen Geschichte von der Übertragung religiöser Zeitdisziplin auf die Arbeitswelt im ausgehenden Mittelalter bis zur immer exakteren und abstrakteren temporalen Standardisierung im Lauf der Industrialisierung als Jahrhunderte dauernden Prozess erkannt. Doch wir neigen – getreu dem allochronischen Diskurs – dazu, solche Veränderungen in den aussereuropäischen bäuerlichen Kulturen erst mit dem Beginn ihrer Kolonialisierung und Industrialisierung zu erwarten. Ich möchte im folgenden versuchen, Langzeitveränderungen des temporalen Regimes in einer ausser-

europäischen bäuerlichen Gesellschaft Südostasiens aufzuzeigen, die schon vor der Kolonialisierung begonnen haben. In auffallender Parallele zur europäischen Geschichte der Zeitregimes beginnen auch hier die temporalen Veränderungsprozesse im rituellen Bereich und schaffen die Grundlagen für eine individualisierte Zeitdisziplin auch im wirtschaftlichen Bereich.
Ich werde zeigen, wie sich eine matrilineare Gesellschaft im Hochland Zentralsumatras im Lauf der letzten rund 150 Jahre schrittweise dem universalen temporalen Regime des Islam unterworfen hat, das entscheidend mitgewirkt hat, das Alltagsleben, die Ökonomie und insbesondere das Geschlechterverhältnis tiefgreifend umzugestalten, lange bevor staatliche Erschliessungs- und Entwicklungsmassnahmen wirksam wurden. Dieses neue zeitliche Regime begann mit der Übernahme des islamischen Ritualkalenders, und es bestimmt heute immer stärker auch die Rhythmen des Alltagslebens. Es löst dabei ein stark lokalisiertes, im Sinne Luckmanns[4] wenig objektiviertes temporales Regime ab.

DIE TEMPORALE PRAXIS DES ALLTAGS

In Mendingin[5] sind die alltäglichen Routinen zu Tagesbeginn in hohem Masse synchronisiert, und es besteht ein starker sozialer Druck, bestimmte Termine einzuhalten. Frauen sollten sich nicht nach 6 Uhr, Männer nicht nach halb 7 Uhr morgens im Fluss waschen, man sollte vor 8 Uhr morgens gefrühstückt haben. Der Druck auf die Gleichzeitigkeit der Morgenroutinen mag mit einem allgemeinen Zwang zur Konformität erklärbar sein, der im Dienste einer egalitären Ideologie – und weitgehend egalitären Praxis – steht. Doch im Kontext der traditionellen Subsistenzwirtschaft erweist sich diese Konformität als zweckgerichtet, hängt doch davon die vieles entscheidende Möglichkeit ab, Beginn und Ende der Feldarbeit zu standardisieren, um Arbeitstage austauschen zu können. Der Arbeitsaustausch findet meist in Gruppen von vier bis acht Frauen oder Männern statt. Eine Frau, die auf dem Feld einer Freundin mitarbeitet, wird ein paar Tage später die gegebene Hilfe von ihr zurückfordern. Die miteinander arbeitenden Gruppen kommen aufgrund solcher individueller Verträge zusammen und wechseln in ihrer Zusammensetzung. Der standardisierte Arbeitstag beginnt etwa um 9 Uhr vormittags und endet um 4 Uhr nachmittags. Aber die Uhrzeit ist kein fester Zeitmassstab für diese traditionelle Tauschform. Zwar besitzen fast alle Männer Uhren, doch sie benützen sie vorwiegend zur Bestimmung der Gebetszeiten. Zur gemeinsamen Arbeit treffen sich Gruppen von Männern und Frauen vielmehr scheinbar spontan, manchmal etwas früher, manchmal etwas später. Nachbarinnen beobachten sich gegenseitig, wann sie die Wäsche zum Trocknen auslegen, wann der Rauch aus ihrer Küche aufsteigt,

ob Kindergeschrei eine Verzögerung ankündigt und wissen, ob sie selbst hintendrein sind und sich beeilen müssen oder ob sie sich Zeit lassen können. Wenn sie dann ihr Haus verlassen, müssen sie nicht lange aufeinander warten und gehen in kleineren oder grösseren Gruppen auf ihre Felder. Meine Frau und ich haben es schwierig gefunden, solche Gruppen nicht zu verpassen, wenn wir uns tags zuvor verabredet hatten, da wir immer etwas abweichende Morgenroutinen hatten und die Zeichen der Feinsynchronisierung kaum wahrnahmen und noch weniger selbst richtig zu geben imstande waren.

Trotz der unexakten Methode der Synchronisierung ist die Dauer des Arbeitstages festgelegt, und in den Gruppen, die Arbeitstage austauschen, herrscht eine bemerkenswerte Arbeitsdisziplin. In der Tat dient der Arbeitsaustausch unter anderem dazu, mittels sozialer Kontrolle eine hohe Arbeitsdisziplin aufrechtzuerhalten. Alleine für sich arbeitend würden nur wenige dieselbe Ausdauer aufbringen können. Das heisst nicht, dass die Arbeitsleistung aller TeilnehmerInnen gleich gross zu sein braucht. Wenn Schwächere und Stärkere in wechselnden Gruppen Arbeit miteinander austauschen, so gleichen sich die Unterschiede ein Stück weit aus. Einzig im Kontext der Marktproduktion von Zimt und Kaffee bin ich der abweichenden Praxis begegnet, dass sich Männer in Gruppen zusammenschlossen, die sich an ihre eigenen Standards der Dauer und Leistung hielten. Ein junger unverheirateter Mann machte in mehreren Gruppen mit, um auszuprobieren, welche ihm am ehesten entspricht. Die «Gruppe der Fleissigen» arbeitete von 8 Uhr morgens bis 5 Uhr nachmittags und bestand aus Familienvätern. Der junge Mann arbeitete nur einen Zyklus lang in dieser Gruppe und suchte sich dann weniger ehrgeizige, jüngere Kollegen.

Diese Standardisierungen von Dauer und Intensität im Arbeitsaustausch reduzieren die Möglichkeit von Konflikten über seine Ausgeglichenheit. Die so erleichterte Praxis des Arbeitsaustausches ermöglicht den einzelnen Haushalten die zeitliche Optimierung von Feldarbeiten, und sie erlaubt es ihnen, das soziale Beziehungsnetz zu unterhalten und auszubauen. Ohne die nicht weiter hinterfragte Synchronisationsleistung zu Tagesbeginn wären der Arbeitsaustausch – und die Allianzenbildung, die darauf beruht – von zeitraubenden Ad-hoc-Koordinationen abhängig, entsprechend viel schwieriger zu bewerkstelligen und ständigen Streitigkeiten über die Ausgeglichenheit des Tausches ausgeliefert. Mit ihr vergrössert sich das Potential relativ konfliktfreier und egalitärer sozialer Integration. Doch der Arbeitsaustausch macht den gesamten Tagesablauf verhältnismässig starr, und er verpflichtet die, die daran regelmässig teilnehmen, ständig bereit zu sein, empfangene Hilfe an einem andern Tag zu erwidern. Es ist klar, dass eine solche soziale Integration nur möglich ist, wenn individuelle Flexibilität und abweichende Arbeitstechniken unterdrückt werden.

Während der Feldarbeit selbst unterhalten sich die Arbeitenden gegenseitig mit Klatsch, Scherzen und Diskussionen, und die Besitzerin des Feldes gibt den Rhythmus der Arbeit, ihre Intensität und ihre Unterbrechungen vor. Besonders Frauen schätzen den Arbeitsaustausch in Gärten und Feldern. Er ist die Basis einer weiblichen Öffentlichkeit, die unter anderem auch ein Forum für soziale Kontrolle im Dorf bedeutet und den Frauen hilft, laufende Angelegenheiten zu beeinflussen.

DIE TEMPORALE PRAXIS ISLAMISCHER RITUALE

Die genaue Einhaltung islamischer Rituale erfordert ebenfalls eine hohe, aber andersartige Zeitdisziplin. Zum Freitagsgebet erscheinen alle erwachsenen Männer pünktlich am Mittag in der Moschee. Und während des Fastenmonats hält sich wer kann auf die Minute genau an die Zeiten, während denen Essen, Trinken und Rauchen erlaubt bzw. verboten sind. Doch auch wenn die islamischen Rituale das genaue Einhalten von Terminen verlangen, ist die Synchronizität, die sie erzeugen, weniger umfassend als die der alltäglichen Routinen. Nur wenige alte Männer verrichten das erste Gebet des Tages um halb 5 Uhr morgens. Kinder sind an den Ritualen nicht beteiligt. Und Frauen nehmen am wöchentlichen Hauptritual der islamischen Gemeinde, dem Freitagsgebet in der Moschee, nicht teil. Aber Frauen aus strikt islamischen Familien beten häufig mittags auf den Reisfeldern, während die meisten Männer ausser freitags selten am Mittag beten. Der strikte Gebetsrhythmus lässt so Spielraum für individuelle Variationen offen. Der Grund dafür ist, dass die Zeitdisziplin der islamischen rituellen Praxis nicht einfach aus einem Druck zur Synchronizität und den spezifischen Mitteln zur Synchronisierung innerhalb der Dorfgemeinschaft entsteht – ausser für die Teilnahme am Freitagsgebet der Männer und die Einhaltung der Fastenzeiten gibt es keinen solchen sozialen Druck –, sondern weitgehend aus der Internalisierung eines universalen Rhythmus, der unabhängig von den konkreten Koordinationsbedürfnissen der Dorfgemeinschaft besteht. Die temporale Disziplin der rituellen Praxis soll also, auch wenn sie weitgehend durch die Nachahmung von Vorbildern im Dorf gelernt wird, im Individuum verankert sein. Sie wird nicht, wie die der Morgenroutinen, durch direkten sozialen Druck und wirtschaftliche Notwendigkeit erzeugt. Sie ist objektivierter und abstrakter. Sie lässt innerhalb eines starren und universalen temporalen Regimes individuelle Flexibilität zu. Und die Gemeinschaft, die durch die flexibel-synchrone Ausführung der Rituale erzeugt wird, ist im wesentlichen eine vorgestellte Gemeinschaft, die der weltweiten Islamischen Umma.

DIE TEMPORALE PRAXIS NICHTALLTÄGLICHER VERSAMMLUNGEN

Ich beschreibe hier zwei Szenen, welche die temporale Praxis nichtalltäglicher kollektiver Handlungen, wie Feste und politische Versammlungen, illustrieren sollen.

Am Morgen des Nationalfeiertags, dem 17. August, ziehen junge Männer mit einer Lautsprecheranlage durchs Dorf und rufen die BewohnerInnen auf den Dorfplatz, wo Punkt halb 9 mit dem Festprogramm begonnen werden soll. Als ich um halb 9 Uhr eintreffe, ist niemand dort ausser ein paar aufgeregten Kindern. Während der Lautsprecher weiter davon spricht, dass sofort begonnen werde, gehe ich zurück ins Haus und trinke in Ruhe Kaffee. Gelassener gehe ich um Viertel vor 10 wieder auf den Dorfplatz. Es scheint, als ob sich das Schlendern Erwachsener über den kleinen Platz ein wenig verdichtet habe. Aber niemand bleibt länger stehen, ausser wie zufällig im Gespräch mit andern. Die jungen Männer am Lautsprecher behaupten immer noch den augenblicklichen Beginn des Festes. Es gibt einen indonesischen Ausdruck, «Gummizeit», und er bezeichnet die Ausdehnung von Terminen ins Unbestimmte. Für mich konnotiert er in diesen Minuten des Wartens die Zähigkeit des gekochten Gummisaftes. Was für Widerstände sind da am Werk. Wie schwer sind die Leute zu koordinieren. Wie gering ist die zeitliche Disziplin. – Und dann, während ich abseits in ein Gespräch verwickelt bin, erscheinen plötzlich mehrere ältere Männer auf dem Platz, und sie werden zum Anziehungspunkt eines allgemeinen Gedränges. Die Bänke sind voll, noch bevor ich mich irgendwo hingesetzt habe.

Ein anderes Mal erlebe ich dieselbe Unpünktlichkeit, als der Dorfrat für ein Treffen um 9 Uhr abends einberufen worden war. Die ersten Teilnehmer neben dem Gastgeber treffen um halb 10 Uhr ein. Um 10 Uhr streckt sich der Dorfchef auf dem Boden aus. Um halb 11 wird begonnen. Viele sind todmüde und halten sich mit Rauchen wach. Nur die Zähesten mögen überhaupt das Wort ergreifen. Der so verminderte Widerstand verhilft der Traktandenliste zur raschen aber oberflächlichen Abwicklung. Um Mitternacht geht die Dorfregierung schlaftrunken nach Hause. An die Beschlüsse, so scheint mir, wird sich niemand gebunden fühlen.

Während die Routinen des Alltags und der religiösen Verrichtungen einem strikten temporalen Regime unterworfen sind, das ohne grossen Aufwand die Koordination hunderter individueller Tagesabläufe in der traditionellen Ökonomie und in religiösen Ritualen ermöglicht, bricht an politischen Versammlungen und ausserordentlichen kollektiven Unternehmungen die zeitliche Disziplin weitgehend zusammen, und der Koordinationsaufwand steigt ins Uner-

messliche. Daran lassen sich die Grenzen kollektiver Handlungsfähigkeit dieser bäuerlichen Gesellschaft ablesen. In den Alltagsroutinen effizient und kooperationsfähig, in der rituellen Praxis pflichtbewusst und pünktlich, erfahren die BewohnerInnen von Mendingin dennoch immer wieder, dass ihre zeitliche Disziplin nur in bestimmten Kontexten wirksam wird.

DIE HISTORISCHE ÜBERLAGERUNG TEMPORALER MODI

Temporale Praktiken mit unterschiedlichen Formen zeitlicher Disziplinierung bestehen in Sungai Tenang nebeneinander, nicht völlig beziehungslos zueinander, aber keineswegs reibungslos aufeinander abgestimmt. Ihre Kombination ist das Resultat einer langen historischen Entwicklung, die ich kurz schildern will. Sungai Tenang im Hochland Zentralsumatras gehört zu den am spätesten, nämlich erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts kolonialisierten Regionen Indonesiens. Bis heute ist das fruchtbare Hochland dünn besiedelt, und erst kürzlich wurde es ans nationale Strassennetz angeschlossen. In früheren Jahrhunderten, während eines anhaltenden Booms auf dem Weltmarkt für Pfeffer, war Sungai Tenang der Nähe der Märkte wegen wahrscheinlich stärker in Handelsbeziehungen eingebunden. Im Zuge dieser Handelsbeziehungen begann im 17. Jahrhundert eine allmähliche Islamisierung des Hochlandes. Doch mit dem Niedergang vieler kleiner Marktorte an der Westküste, als sich der Handel zu Beginn des 19. Jahrhunderts an die Ostküste Sumatras und in die Strasse von Malakka verlagerte, verstärkte sich die Isolation dieses Teils des Hochlandes wieder, bis schliesslich die niederländische Kolonialregierung vor bald 100 Jahren mit zaghaften Massnahmen eine neue Phase wirtschaftlicher Erschliessung einleitete.

In früheren Zeiten und bis zu Beginn dieses Jahrhunderts lebten die BewohnerInnen Sungai Tenangs in kleinen Dörfern von ungefähr 20 Häusern. Und die meiste Zeit des Jahres, die Dauer der Reissaison, verbrachten sie in Feldhütten in winzigen Weilern. Nach der Reisernte versammelten sich die BewohnerInnen zu einer Zeit gemeinsamer Feste in den Dörfern. Die BewohnerInnen mehrerer Dörfer trafen sich zudem zu einem alljährlichen Ahnenritual, an dem Opfer dargebracht wurden. Diese Versammlung der Föderation erlaubte die Lösung schwelender Konflikte, die Erneuerung der Dorfallianzen und die Koordination von Heiratsplänen – und sie führte naturgemäss auch zu neuen Konflikten. Der Höhepunkt der Festzeit war ein Hochzeitsfest mit oft mehreren Paaren. Den Hochzeiten, arrangiert von den Müttern der Brautleute und den VertreterInnen ihrer Matrilinien, gingen intensive Verhandlungen und oft hastige Entscheidungen voraus, in denen die Matrilinien ihre langfristigen Beziehungen zueinander

gestalteten.[6] Den Abschluss bildete das *kenduri tauh*, das ebenfalls von Frauen geleitete grosse Fruchtbarkeitsritual für die neue Reissaat, an dem noch ungelöste Konflikte in rituellen Wechselgesängen symbolisch ausgetragen wurden, so dass das neue Agrarjahr in Harmonie beginnen konnte. Diese etwa dreimonatige Festzeit diente somit der Reproduktion der sozialen Ordnung, bevor sich die Bevölkerung wieder in den Weilern zerstreute. Die rasche Folge der Feste stellte eine grosse Koordinationsleistung dar, weil es keine Befehlsstruktur ausserhalb enger Verwandtschaftsverbände gab. Ohne die Koordination dieser Feste auf dem Niveau der Dörfer und der Dorfföderationen wäre unter anderem auch die Synchronisierung des Agrarjahres unmöglich gewesen. Denn es gibt im Hochland keine ausgeprägten Jahreszeiten, die den Zeitpunkt des Anpflanzens unverrückbar vorgeben würden.

Wahrscheinlich folgte der Reisanbau in Sungai Tenang früher dennoch den Jahreszeiten. Das Ende einer kurzen etwas trockeneren Zeit im August und September war ideal um Trockenreis auf Brandrodungsfeldern anzupflanzen. In dieser Zeit brannte das ausgedörrte Unterholz gut, der Brand gab den Boden zum Anpflanzen frei und die Asche wirkte als mineralreicher Dünger. Die bald darauf folgenden Niederschläge erlaubten den jungen Reispflanzen so ein gutes Wachstum. Für den Bewässerungsreisbau, der seltener betrieben wurde, spielte die Jahreszeit keine Rolle, doch war der gleichzeitige Anbau von Reis ebenfalls notwendig, um Ernteverluste durch Fressschäden und Reiskrankeiten zu vermindern.[7] Der gleichzeitige Anbau ist in der Dorfökonomie aber auch deshalb erforderlich, weil er den Arbeitsaustausch mit strukturiert. Und schliesslich ist er seinerseits Voraussetzung für die gemeinsame Festzeit und die durch sie ermöglichte umfassendere soziale Integration. Es ist deshalb kaum übertrieben zu sagen, dass die traditionelle soziale Ordnung der Gesellschaft Sungai Tenangs, weil sie über keine ausgeprägten Herrschaftspositionen verfügte, vor allem aus gegenseitiger Koordination, Synchronisierung und Rhythmisierung bestand.

Dieser alte saisonale Jahresrhythmus wurde entscheidend modifiziert, als die BewohnerInnen Sungai Tenangs, die bereits islamisch waren, Ende des 19. Jahrhunderts von Missionaren zur Unterordnung des Agrarjahres unter das islamische Ritualjahr bewegt wurden.[8] Zweifellos hatte zuvor der Fastenmonat wenig Beachtung gefunden, wenn er in eine Jahreszeit fiel, während der die Bauern und Bäuerinnen verstreut in ihren Weilern wohnten, und noch weniger, wenn er mit der Periode der sehr anstrengenden Felderzubereitung zusammenfiel. Heute fällt der Fastenmonat immer in die Zeit kurz nach der Reisernte, und die dreimonatige Festzeit zwischen den Reissaisons wird von den Hauptmomenten des islamischen Ritualkalenders – neben dem Fastenmonat die Feste von Idhul Fitri und Idhul Adha – gerahmt. Ihrer Koordina-

tionsfunktion beraubt und von islamischen Reformern kritisiert, wurden in Mendingin die animistischen dörflichen Reisrituale und der Ahnenkult abgeschafft und die Bindungen an die alte Dorfföderation, die sie mit getragen hatten, aufgelöst. Einzig die Dramatik der Hochzeitsvorbereitungen und die gleichzeitige Heirat von acht und mehr Paaren sind sich gleich geblieben. Andere Dörfer haben weit mehr von den alten Ritualen beibehalten und halten sie jeweils nach den grossen islamischen Festen ab.

Die Übernahme des islamischen Ritualkalenders war also vordergründig mit dem Versuch verbunden, ihn mit dem Ritualkalender des Reisanbauzyklus in Übereinstimmung zu bringen. Dies könnte als kalendarischer Synkretismus im Sinne der Anpassungsfähigkeit der lokalen RitualspezialistInnen verstanden werden. Tatsächlich war eine frühe Phase der Islamisierung Zentralsumatras dadurch geprägt, dass islamische Rituale als Dorfgemeinschaftsrituale durchgeführt wurden.[9] Und noch heute wird zum Beispiel der Fastenmonat in jenen Dörfern, wo die islamische Reformbewegung bisher wenig Einfluss gehabt hat, als eigentliches Dorffest inszeniert, und weniger als Zeit individueller Reinigung und Besinnung. Doch hier einfach von Synkretismus zu sprechen, würde heissen, den Konflikt zu verleugnen, der zwischen dem universalen und unverrückbaren Zeitregime des Islam und dem kleinräumig adaptierten Zeitregime des Reisanbaus und der dörflichen Synchronisation besteht. Die Unterordnung des lokalen Zeitregimes unter das des islamischen Ritualkalenders war in der Praxis gleichbedeutend mit der Errichtung einer Hierarchie unter RitualspezialistInnen, wie sie zuvor nicht bestanden hatte. Schamanen, welche die jährlichen Ahnenrituale durchführten, und Schamaninnen, die mit Reisritualen das Agrarjahr synchronisierten, mussten sich einer neuen Gruppe ausschliesslich männlicher Ritualspezialisten unterordnen, welche die Einhaltung islamischer Rituale zur rechten Zeit durchsetzten. Die «synkretistische» Kombination der beiden Ritualkalender, von denen einer starr ist und der andere zur Flexibilität gezwungen wird, ist deshalb als Ausdruck einer frühen Zurückdrängung von Schamaninnen und Schamanen aus der rituellen Öffentlichkeit zu verstehen. Schamanen waren davon weniger betroffen als ihre Kolleginnen, denn sie hatten eher Zugang zu islamischer Bildung und begannen früh, ihr Wissen in den Begriffen islamischer Kosmologie umzudeuten.[10] Schamaninnen dagegen hielten an ihren von Mutter zu Tochter weitergegebenen animistischen Ritualen entweder weitgehend in der alten Form fest oder gaben sie, wie in Mendingin, unter dem Druck einer starken Reformbewegung ganz auf. In der Kunst der Auslegung islamischer Texte nicht ausgebildet, waren sie nicht in der Lage, ihre rituelle Kompetenz in die neue Religion hinüberzuretten. Heute, über 100 Jahre nachdem der islamische Ritualkalender den Jahresrhythmus des Dorflebens zu bestimmen begann, ist dieser Prozess sehr viel weiter fortgeschritten, und der

immer noch fortbestehenden weitgehenden Privilegierung der Frauen im Erbrecht entsprechen in Mendingin nur noch geringfügige symbolische Positionen in der Öffentlichkeit.

War die religiöse Praxis der Bauern und Bäuerinnen Sungai Tenangs traditionell nicht vom Reisanbau und den Ritualen, die ihn leiteten, zu trennen, so löste sich der Reisanbau allmählich aus seiner animistischen rituellen Verankerung, sobald der islamische Ritualkalender zum Taktgeber des Agrarjahres gemacht worden war. An die Stelle einer eigentlichen Reisreligion ist also heute eine universale Religion getreten, die deren Funktion, das Agrarjahr zu takten, übernommen hat. Auf diese Weise hat der islamische Ritualkalender die animistischen Rituale in ihrer Funktion der wirtschaftlichen Koordination und der Gemeinschaftsintegration zunächst überlagert und später geschwächt und unterdrückt.

DAS ABSEHBARE ENDE DES ISLAMISCHEN AGRARJAHRES UND DER MATRILINEARITÄT

Im regionalen Vergleich ist das «islamische Agrarjahr» Sungai Tenangs heute eine Ausnahme. An der Westküste, wo es William Watson vor zwei Jahrhunderten beobachtete,[11] ist es längst wieder verschwunden. In Sungai Tenang herrschen besonders günstige ökologische Umstände, die sein Fortbestehen erlauben. Fruchtbare vulkanische Böden, reichliche Niederschläge und grosse Landreserven erlaubten, die in vielen Jahren zu erwartenden Ertragseinbussen mit der Anlage etwas grösserer Felder auszugleichen. Und bis in die jüngste Vergangenheit herrschten soziale Bedingungen, welche die Beibehaltung des islamischen Agrarjahres auch erforderten. Weit abgelegen von den nächsten Strassen und Märkten waren die BewohnerInnen Sungai Tenangs darauf angewiesen, ihre Versorgungssicherheit mit einer synchronisierten Subsistenzwirtschaft zu gewährleisten. Nach der Unterdrückung der alten Reis- und Ahnenrituale gab es ausser dem islamischen Ritualkalender nichts, das diese Koordination hätte ermöglichen können.

Die Frauen waren also in der Lage, unter dem rigider werdenden Islam, der sie ihrer rituellen Autorität beraubt hatte, wenigstens noch «ihre» Subsistenzwirtschaft beizubehalten, und damit die matrilineare Vererbung des Reislandes zu legitimieren und eine funktionierende weibliche Öffentlichkeit auf den Feldern aufrechtzuerhalten.

Die matrilineare islamische Dorfgemeinschaft, die sich auf diese Weise in den letzten rund 100 Jahren gebildet hat, ist aber in jüngster Vergangenheit unter wachsenden Veränderungsdruck geraten und wird in ihrer heutigen Form wohl

nicht mehr lange weiterbestehen. Seit kurzem führt eine asphaltierte Strasse ins Dorf und erlaubt intensivere Marktbeziehungen und Einflussnahme staatlicher Stellen. Der Vergleich mit benachbarten Regionen, die schon seit Jahrzehnten vom Verkehrsnetz erschlossen sind, lässt erwarten, dass es nun in Sungai Tenang zu einer stärkeren Arbeitsteilung und zu einer besseren Ausnützung der Ressourcen kommen wird. Bereits hat die Konkurrenz um gutes Land zugenommen. Junge Männer, die früher oft in andere Dörfer geheiratet haben, wollen jetzt im eigenen Dorf heiraten, um einen Teil des elterlichen Landes als Erbe zu beanspruchen. Sie berufen sich bei diesem Bruch mit der matrilinearen Tradition auf das islamische Erbrecht, das die Söhne privilegiert. Staatliche Stellen planen, in naher Zukunft neue landwirtschaftliche Technologien einzuführen und wenden sich dabei ausschliesslich an Männer als Haushaltsvorsteher, was nicht nur der landwirtschaftlichen Rollenverteilung, sondern auch der matrilinearen und matrifokalen Tradition im Haushalt widerspricht. Wohlhabendere Haushalte, die sich Saatgut, Dünger, Pestizide und die Auslagen für Arbeitskraft zu leisten vermögen, werden auf einem Feld pro Jahr zwei Reisernten einbringen können, oder sie werden Gemüse für den Markt produzieren und Reis einkaufen. Andere werden einem langsameren Rhythmus folgen, sich keine Hochleistungssorten und ihre chemischen Zutaten leisten können und im entstehenden asynchronen Anbau mit sinkenden Erträgen zu kämpfen haben.

Das wachsende Bedürfnis nach Geld wird die Armen zur Lohnarbeit zwingen und sie vom Arbeitsaustausch ausschliessen. Die Reicheren werden am Arbeitsaustausch nicht mehr mitmachen, weil sie Arbeitslöhne bezahlen können und ihre eigene Zeit flexibler einsetzen wollen. So wird es nur noch wenige geben, die regelmässig Arbeitstage austauschen und jene alltäglichen Allianzen bilden, welche die soziale Integration der traditionellen Gemeinschaft ausmachen. Die Arbeitsdisziplin wird auch nicht mehr durch Gruppendruck aufrechterhalten werden, und die Individuen werden gezwungen sein, sich selbst zu disziplinieren. So wie die islamische rituelle Praxis Flexibilität in einem starren Rhythmus zulässt, wird der wirtschaftliche Wettbewerb Flexibilität in einem strikten Zeitregime belohnen und das ebenso effiziente, aber unflexible Zeitregime der Dorfökonomie ablösen.

Hängt heute die «traditionelle» Dorfgemeinschaft von der Synchronisation des Agrarjahres mit dem islamischen Ritualkalender ab, so wird umgekehrt das Bestehen der islamischen Ritualgemeinschaft nicht von diesen konkreten Koordinations- und Integrationsleistungen für die Dorfgemeinschaft legitimiert. Wenn im nächsten Jahr die Anbaumethoden der Grünen Revolution den synchronen Reisanbau im Dorf beenden sollten, so würde das zwar die traditionelle Dorfökonomie und den konkreten sozialen Integrationsmodus, der auf ihr be-

ruht, zur Unbedeutsamkeit reduzieren, gleichzeitig würden aber andere kollektive Identifikationen an ihre Stelle treten. In diesem Prozess wird die Islamische Umma in Konkurrenz zu staatlichen und konsumistischen Identifikationsangeboten treten. Nach der weitgehenden Desillusionierung der IndonesierInnen mit ihrem Staat ist sie heute aber das am besten legitimierte Gemeinschaftsideal. Es ist darum zu erwarten, dass der Islam vom Verlust seiner Rolle als landwirtschaftlicher Taktgeber und Koordinator der Dorfintegration nur profitieren wird.

Das «Islamische Agrarjahr» erweist sich so als eine Phase der Islamisierung, die an die Persistenz einer archaischen Subsistenzökonomie gebunden war. In dieser Phase behielten die Frauen ihre Rolle als Garantinnen der Subsistenz bei. Auch wenn sie unter dem strikter werdenden Islam ihre rituelle Kompetenz einbüssten, behielten sie doch ihre praktische Kompetenz als OrganisatorInnen des Reisanbaus und als Besitzerinnen des Reislandes. So ergab sich jener paradoxe Kompromiss von Matrilinearität und Islam, für den Zentralsumatra bekannt ist. Doch die historischen Bedingungen, unter denen dieser Kompromiss zustandegekommen ist, bestehen nicht länger. Der Islam entledigt sich seiner Funktion zur Integration von «Dorfgemeinschaften». Es ist längst eine Schicht islamischer Gelehrter entstanden, die sich an den Entwicklungen in den Städten orientiert und der die spezifischen rituellen Bedürfnisse in den Dörfern als rückständig gelten. Und während früher der Widerspruch zwischen matrilinearer Praxis und islamischen Rollenvorstellungen für Frauen aus pragmatischen Gründen offen gelassen wurde, werden islamische Reformer unter veränderten wirtschaftlichen und institutionellen Bedingungen mit guten Chancen versuchen, ihn mit der Abschaffung der Matrilinearität zu beseitigen.

Anmerkungen

1 Johannes Fabian, *Time and the Other*, New York 1983. Diese Kritik betrifft vorwiegend die evolutionistische und die strukturfunktionalistische Ethnologie, nicht aber die historische Ethnologie, die heute wieder stärker aufkommt.
2 Johannes Fabian, «Of Dogs Alive, Birds Dead, and Time to Tell a Story», in John Bender und David E. Wellbery (Hg.), *Chronotypes. The Construction of Time*, Stanford 1991, 186.
3 Zur Kritik dieser Vorstellung vgl. Thomas R. Trautmann, «Indian Time, European Time», in Diane O. Hughes und Thomas R. Trautmann, *Time. Histories and Ethnologies*, Ann Arbor 1995.
4 Thomas Luckmann, «The Constitution of Human Life in Time», in John Bender and David E. Wellbery (Hg.), *Chronotypes. The Construction of Time*, Stanford 1991, 151–166.
5 Das Dorf Mendingin befindet sich auf einer Hochebene im Westen der Provinz Jambi, Indonesien. Mein letzter Forschungsaufenthalt, zusammen mit Kathrin Oester, fand dort während 10 Monaten 1995/96 statt. Zur allgemeinen Ethnographie vgl. Heinzpeter Znoj, *Tausch und Geld in Zentralsumatra. Zur Kritik des Schuldbegriffs in der Wirtschaftsethnologie*, Berlin 1995.

6 Vgl. zu diesem Thema den Film Kathrin Oesters, *The Tiger in the Yard,* Bern (in Produktion).
7 Ich bin in einem andern Aufsatz näher auf die Ökologie des synchronen Reisanbaus und auf jene des asynchronen Produktionsregimes der «Grünen Revolution» eingegangen. Vgl. Heinzpeter Znoj, «Le riz et le temps à Sumatra», *Archipel* 51 (1996), 161–178.
8 Anonymus, *Krijgsverrichtingen van 1900–1904 in de residentie Djambi*, Jambi 1904, 113 f.
9 William C. Watson, «Islamization in Kerinci», in Franz v. Benda-Beckmann und Lynn L. Thomas (Hg.), *Change and Continuity in Minangkabau*, Ohio 1985, 173.
10 Vgl. John Bowen, *Muslims Through Discourse. Religion and Ritual in Gayo Society*, Princeton 1993; Thomas Psota, *Waldgeister und Reisseelen in Südwestsumatra: Die Revitalisierung von Ritualen zur Erhaltung der komplementären Produktion*, Berlin 1997.
11 William Marsden, *The History of Sumatra*, Singapur 1986, 71, Nachdruck der 3. Auflage von 1811. Vgl. Eingangszitat.

RÉSUMÉ

LA RÉFORME DU CALENDRIER ISLAMIQUE DANS UNE SOCIÉTÉ MATRILINÉAIRE DU CENTRE DE SUMATRA

Dans les études ethnologiques, le centre de Sumatra est connu pour la coexistence du matrilignage et de l'Islam. Un examen plus approfondi montre que cette coexistence – suggérée par la notion de «société islamique matrilinéaire» – se révèle être un champ de conflits perpétuels entre genres. Les rythmes, qui structurent la vie sociale, reflètent ce conflit, comme je le montre dans cet article. Aux XVIIIe et XIXe siècles, on assiste à la synchronisation du calendrier rituel, local, originel et saisonnier avec le cycle de la riziculture, et les calendriers lunaire et solaire de l'année rituelle islamique. Les femmes ont dû adapter et soumettre leurs rituels agraires et les échéances de la riziculture à l'année plus brève du calendrier islamique. Cette «année agraire islamique» a marqué une phase d'islamisation – qui était liée à la persistance d'une économie de subsistance archaïque – où les femmes conservent leurs rôles de garantes des subsistances et où les rituels islamiques sont accomplis comme autant de rituels de la communauté villageoise. Si sous l'emprise d'un Islam toujours plus strict, les femmes ont perdu nombre de leurs compétences rituelles, elles ont néanmoins conservé des prérogatives pratiques en qualité d'organisatrices de la riziculture, de propriétaires de plantations de riz et d'instigatrices des alliances matrimoniales. Sous l'islamisation, une mutation du temps long s'est amorcée, mutation qui va bien au delà de la simple réforme du calendrier. Alors que la société villageoise traditionnelle se caractérise par un système de synchronisation quotidienne et annuelle, l'Islam requiert la soumission de l'individu à un rythme de rituels strict et détaché de la routine locale. Lors du développement administratif des

hautes terres et de la modernisation économique du pays, l'économie de subsistance synchronisée a perdu sa fonction intégrative. Avec les nouvelles conditions de la concurrence du marché, une discipline du temps individualisée se substitue à la synchronisation dans le domaine économique.
À la suite de ce développement, l'«année agraire islamique» devient obsolète. L'Islam s'affranchit de sa fonction d'intégration de la communauté villageoise matrilinéaire et rejoint toujours plus l'idéal d'une communauté de croyance indépendante du lieu. Alors que par le passé, la contradiction entre pratique matrilinéaire et représentation islamique du rôle des femmes demeurait ouverte à des fins pragmatiques, les réformateurs islamiques tenteront, dans des conditions économiques et institutionnelles nouvelles, de la lever en supprimant le matrilignage. Cette tentative a de bonnes chances de succès.

(Traduction: Chantal Lafontant)