

Stufen der Lebenserfüllung : zur rituellen Symbolik der Símbete (Tansania)

Autor(en): **Huber, Hugo**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Ethnologica Helvetica**

Band (Jahr): **5 (1981)**

PDF erstellt am: **28.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-1007562>

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.

Hugo Huber

Stufen der Lebenserfüllung

Zur rituellen Symbolik der Símbete (Tansania)

Seit A. van Gennep's klassischer Analyse (1909) ist man gewohnt, im Kontext von Geburt, Initiation, Heirat, Tod von 'Übergangsriten' (rites de passage) zu sprechen und diese im Rahmen seiner Drei-Phasen-Theorie (Trennung – Liminalphase – Integration) grundsätzlich als Riten der Promotion, der Statuserhöhung zu konzipieren. Diese Phasenfolge, welche in der Leben/Tod-Symbolik mancher Initiationsriten ihre prägnanteste und am stärksten dramatische Form erreicht, deutet auf die damit tatsächlich verbundenen existentiellen Auseinandersetzungen hin. Dabei geht es bei den 'traditionellen' Völkern um mehr als blosser Promotion und Statuserhöhung, es geht um den Wandel der Person, um eine Neuwerdung auf höherer Ebene.

Wenn hier die Formulierung 'Stufen der Lebenserfüllung' vorgezogen wird, so deshalb, weil das durch die Riten angedeutete graduelle Werden der sozialen Persönlichkeit, ihre Entfaltung und volle gesellschaftliche Integration im Vordergrund stehen. Wohl spielt darin, vor allem in der Beschneidungsfeier, die Drei-Phasen-Dialektik eine Rolle, doch sind die hier ebenfalls beschriebenen Riten der 'kleineren Stufen' einfacher strukturiert. Lebenserfüllung meint hier aber mehr als persönliche Lebensleistung/Erfolg und darüber empfundene subjektive Genugtuung. Was nach traditioneller Ideologie von jedem Símbete Mann und jeder Símbete Frau erstrebt wird, ist ihre volle Personwerdung im physischen und sozialen Sinn, das Erreichen von Status und Prestige eines Ältesten, der, in seinen Nachkommen fruchtbar, die Entfaltung und Kontinuität seiner Gruppe absichert. Monica Wilson (1957), von der die ausführlichste Darstellung und Analyse ostafrikanischer Lebensriten stammt, spricht bei den Nyakyusa von 'rituals of kinship'. Man findet darin die zentrale Bedeutung der Fruchtbarkeit bestätigt, desgleichen in der Darstellung von Hans Stirnimann (1979) in seiner Monographie über die ihnen benachbarten Pangwa. Die grosse 'Krise' des Todes wird im folgenden thematisch nicht einbezogen.

Die Bezeichnung 'rituelle Symbolik' erscheint, wenn wir Clifford Geertz (1975 : 129) und manchen anderen Autoren folgen, welche ganz allgemein 'Religionen' und 'Symbolsysteme' gleichsetzen, oder wenn wir wie R. Firth (1973 : 176) darin eine 'symbolische Form der Kommunikation' sehen, fast wie ein Pleonasmus. Auch V. Turner's Definition als 'a patterned process in time, the units of it are symbolic objects and serialized items of symbolic behaviour' (1967, zit. in: Firth 1973 : 189), geht in diese Richtung. Ist also jede religiös-rituelle Handlung als solche, ist jedes Ritualobjekt per defi-

nitionem symbolisch? Insofern diese Ausdruck einer inneren Haltung, des menschlichen Strebens oder Bittens sind, insofern sie als nicht-verbale 'Sprache' Kommunikation mit den übermenschlichen Mächten und zugleich Mit-Teilung im Rahmen der feiernden Kongregation bedeuten, insofern der Vorstehen der Feier oder auch der Einzelmensch ganz allgemein die menschlichen Formen des Sprechens, Gebens, Dankens, die menschlichen Methoden der Reinigung und Heilung, der Anerkennung, Besiegelung, Ehrung im mentalen Akt der Analogie und Intention aufhört und auf die transzendente Welt appliziert, kann man sicher von symbolischen Akten, von symbolischer Kommunikation sprechen.

Neuere Werke der Religionsethnologie wie J. van Baal's 'Symbols for Communication' (1971) oder E. Leach's 'Cultures and Communication' (1976) gehen eindeutig in diese Richtung. Wenn aber Leach im Kontext der Rituale nur die 'totale Botschaft aufgrund der Rekombination der Kontrastelemente'¹ gelten lässt, wie es scheint, nicht aber die symbolische Bedeutung einzelner ritueller Elemente als solcher, so ist man geneigt, darin eine gewisse Verabsolutierung der Struktur, des intellektuellen Modells zu sehen. Sein Vergleich einer rituellen Sequenz mit einer Orchesteraufführung, deren Komponist niemand anders ist als die Gemeinschaft der mythischen Ahnen, deren Leiter der vorstehende Priester und deren Zuhörer die Ausführenden selber sind – ein Versuch, die Mythenanalyse von C. Lévi-Strauss auf den Bereich der Riten zu übertragen – bietet sich aber als akzeptable Metapher an. Die von Lévi-Strauss übernommene Unterscheidung von Melodie und Harmonie, beziehungsweise ihr Zusammenwirken im 'Durchspielen' des Rituals, dessen Teilnehmer "are sharing communicative experiences through many different sensory channels simultaneously", und in welchem "verbal, musical, choreographic, and visual-aesthetic 'dimensions' are likely to form components of the total message" (Leach 1976 : 41), offenbart eine 'Prise' Genialität. Leach anerkennt aber gleichzeitig die Schwierigkeit einer Analyse dieser 'totalen Botschaft', wenn er im Anschluss daran schreibt: "... the analyst must take each dimension by itself, one at a time, and it then becomes almost impossible to give a really convincing account of how the different superimposed dimensions fit together to produce a single combined message" (Leach 1976 : 41).

Was Leach zu wenig zu beachten scheint, ist die Tatsache, dass die Symbolsprache der Riten im Sinn der Ausführenden nicht nur die sichtbaren Teilnehmer, sondern vor allem auch die unsichtbaren Adressaten (sofern es sich um ein eigentlich religiöses Ritual handelt) 'ansprechen' soll, mit andern Worten, dass sie beides ist: zwischenmenschliche Kommunikation und zugleich Kommunikation mit den mystischen Mächten. Die Ahnen stehen dabei eher als Mittler zwischen den Lebenden und ihren Gottheiten. Sie verstehen die menschliche Sprache – die verbale und die nicht-verbale – besser, direkter, möchte man meinen, als die übermenschlichen Mächte.

Die Kritik der Missachtung oder Unterschätzung der transzendentalen Dimension trifft z.T. auch die frühen Vertreter sozial-anthropologisch-funktionalistischer Provenienz, insofern diese die Bedeutung der rituellen Symbolik zu einseitig unter dem Aspekt ihrer sozialen Funktion sahen und in ihnen entsprechend vor allem die sozialen Beziehungen im strukturellen und normativen Sinn porträtiert fanden. Sie haben damit zwar wichtige Einsichten in die sozialen Strukturen vermittelt, dabei aber die tieferen Dimensionen des Religiösen, das was Clifford Geertz (1975 : 125) als 'analysis of the systems of meanings embodied in the symbols which make up the religion proper' bezeichnet, weithin vernachlässigt. Für sie und ihre analytische Methode spricht hingegen, dass sie der empirisch fassbaren Realität näher bleiben als die Vertreter des Strukturalismus. Wenn sie dabei anfangs in den Kommunalriten oft zu positiv nur tribale Normen und Werte, die Kohärenz und Solidarität der Gruppe, symbolisiert sahen, so findet R. Firth (1973 : 184) doch schon für die 30er Jahre Zeugnisse einer differenzierteren Sicht. So spricht denn auch A. Richards in ihrer Analyse der Mädchen-Initiation der Bemba, der Realität besser entsprechend, von der Mehrdeutigkeit der Objektsymbole, von 'multiple meanings of which some are standardized and some highly individual' (1956 : 156).

In neuerer Zeit scheint allgemeine Zustimmung darüber zu herrschen, dass symbolische Formen ambivalent und multivalent sein können, dass darin neben Harmonie und Kohärenz auch Konfliktsituationen angesprochen sind. Victor Turner, der sich bekanntlich in seinen Forschungen bei den Ndembu wie kaum ein anderer Anthropologe intensiv mit dem Themenbereich der rituellen Symbolik befasst und in seinen neueren Arbeiten vor allem die prozessualen und dynamischen Aspekte hervorgehoben hat, nennt in seinem 1975 erschienenen Review-Artikel neben ihrer dynamischen Qualität folgende Eigenheiten der Symbole: 'Multivocality, complexity of association, ambiguity, open-endedness, primacy of feeling and willing over thinking in their semantics, their propensity to ramify into further semantic subsystems' (Turner 1975 : 155). Man mag darüber streiten, ob im konkreten Einzelsymbol oder im Symbolsystem das emotional-normative oder das rein-expressive Moment stärker betont wird.

Nach diesem kurzen Exkurs nun zum engeren Thema: Das Ziel ist eher bescheiden. Es geht nicht um die Aufschlüsselung einer 'totalen Botschaft' im semiotisch-semantischen Sinn – das wäre Anmassung – sondern um den Versuch, die deutlicher hervortretenden Linien der rituellen Symbolik im Kontext der verschiedenen Lebensriten der Símbete herauszuarbeiten. Dabei soll die Frage der Konnotation des Begriffs 'rituell' offenbleiben, sind doch für die konkrete rituelle Situation die Kriterien für die Abgrenzung des Religiösen vom Magischen und des Religiös/Magischen vom Nicht-Religiös/Magischen alles andere als eindeutig. Bei den 'Riten' der Símbete tritt die religiöse Dimension eher zurück².

Die Símbete: Soziokulturelle Situierung³

Die Símbete (abaSímbete) gehören zur Sprachgruppe der Bantu. In der Grössenordnung von ca. 18 000 Leuten⁴ haben sie sich am Ostufer des Victoriasees zwischen der Mara- und der Moribucht als ethnische Einheit etabliert. Nach ihrer eigenen Tradition entstammen sie der Suba-Gruppe. Den ersten Einwanderern haben sich dann im Verlauf ihrer Volkswendung vor allem Immigranten aus dem Gebiet der benachbarten und stammesverwandten Kuria und der Zanaki beigegeben. Ihre weithin auch heute noch auf Eigenverbrauch ausgerichtete Wirtschaft gründet primär auf Ackerbau. Fingerhirse, Sorghum, Mais, Süsskartoffeln und, in neuerer Zeit, auch Maniok sind ihre Hauptprodukte. Daneben haben auch Viehzucht und Fischfang beträchtliche Bedeutung für ihre Subsistenz und den Kleinhandel und, was die Rinderhaltung betrifft, auch für den rituellen Bereich, vor allem im Kontext der Heirat und damit der legalen Nachkommenschaft, der Weitergabe von Namen und Besitz und der Fortdauer der Gruppe überhaupt.

Das Símbetevolk umfasst heute acht Hauptgruppen (*ebheseku*, sing. *ekeseku*), die ihrerseits wieder aus kleineren historisch gewachsenen Einheiten (*ebhigiha*, sing. *ekigiha*) – man könnte sie als Klane bezeichnen – zusammengesetzt sind. Diese werden intern nach putativen Abstammungslinien unterschieden, deren Glieder sich als 'abahiri X' (Name des Gründers) identifizieren und sich von parallelen Abstammungslinien (*abahiri Y, Z*) differenzieren. Diese kleineren, fünf bis acht Generationen umfassenden Einheiten werden auch *ebhinyumba* (sing. *nyumba* = Hütte als Teil des Gehöftes) genannt. Will man eine Person innerhalb einer *nyumba* noch näher bestimmen, so fragt man nach seiner *ekihita* (wörtlich: Gehöfteeingang), womit sein Herkunftsgehöfte gemeint ist. Schliesslich bleibt die aktuelle im Prinzip polygame Gehöftgemeinschaft selbst als operative Einheit mit ihren Matrisedgmenten als Kernelementen für die potentielle Bildung neuer Abstammungsgruppen (vgl. Huber 1973/74 : 328). Dass die Símbete als patrilineares Volk dem Weiterleben dieser Matrisedgmente, konkretisiert in den einzelnen 'Häusern' des Gehöftes, grosse Bedeutung zumessen, mag überraschen. Es erhellt vor allem, wie ich in einem früheren Aufsatz (Huber 1968/69 : 750) darlegen konnte, aus der bei ihnen institutionalisierten sog. 'Frauenheirat'.

Die Strukturen der traditionellen Autorität folgen im grossen und ganzen dem Muster der gesellschaftlichen Gruppierung unter Berücksichtigung der Prioritäten im Kontext ihrer Ethnogenese. Konkret bedeutet dies, dass eine zentrale Autorität zwar fehlt, dass aber gewisse Prioritätsansprüche der Erstsiedler-Klane vor allem im Judizial- und Ritualbereich bis in die neuere Zeit als solche respektiert und honoriert wurden. Im übrigen, scheint es, spielte von jeher das Prinzip der Demokratie/Gerontokratie auf segmentärer Basis mit den Ältesten (*abakoro*) der angesprochenen Segmentebene als normalen Entscheidungsgremien und dem Sprecher (*omogambi*) als Leiter

und Vorsteher ihrer Zusammenkünfte. Sowohl auf tribaler als auch auf subtribaler Ebene wurden im grossen Rahmen solche Versammlungen einberufen, wenn es galt, über Krieg und Frieden, über Exekution in Mordfällen oder über gemeinschaftliche Opferrituale in Zeiten der Not oder über die Intervention des Regenmachers im Fall der Dürre zu entscheiden. Vielfach soll in solch gravierenden Situationen ein Seher (*omoroti*) den Anstoss zu diesen für Wohl und Wehe des Volkes bedeutsamen Kundgebungen gegeben haben. Ähnlich wie bei verschiedenen Nachbarethnien finden wir auch bei den Símbete ein die Verwandtschaftsordnung übergreifendes Generationsklassensystem, konkretisiert in den *rekora*, mit der Grundfunktion, Ordnung und Respekt zwischen den Generationsklassen zu gewährleisten.

Religiöse Rituale im Sinn von Opferfeiern scheinen auf der Basisebene der Hausgemeinschaft und der Verwandtschaftsgruppe von jeher eher selten gewesen zu sein. Dies gilt sowohl für die hier in Frage stehenden Feiern des Lebenslaufes als auch für jene des Jahreszyklus und für die rituellen 'ad hoc' Interventionen in Unheilsituationen. Wohl spielten (und spielen auch zum Teil noch heute) die unmittelbaren Familiennahmen, die ähnlich wie die Gründernahmen als *emesambwa* (sing. *risambwa*) in bestimmten Tiergattungen, vor allem Schlangen, weiterleben sollen, eine gewisse Rolle in ihren eher spärlichen Gebeten. Von grösserer Reichweite sind aber die letzteren, deren Namen unmittelbar nach Warioba, der Sonnengottheit, angerufen werden. Einen nicht unbedeutenden Raum nehmen andererseits – dies gilt nicht zuletzt für die im folgenden beschriebenen Hausfeiern – die Schutzmedizin ein.

Die Stufen der Lebenserfüllung und ihre Rituale

Es geht hier nicht um minutiöse Detailbeschreibung⁵, sondern, wie bereits angedeutet, darum, einige Linien aufzuzeigen, welche in der Sprache der Symbolik fassbar sind. Dabei wird der Beschneidungsfeier des Erstgeborenen und der damit verbundenen Ältestensweihe, an der ich 1968 teilnehmen konnte, etwas grössere Aufmerksamkeit geschenkt.

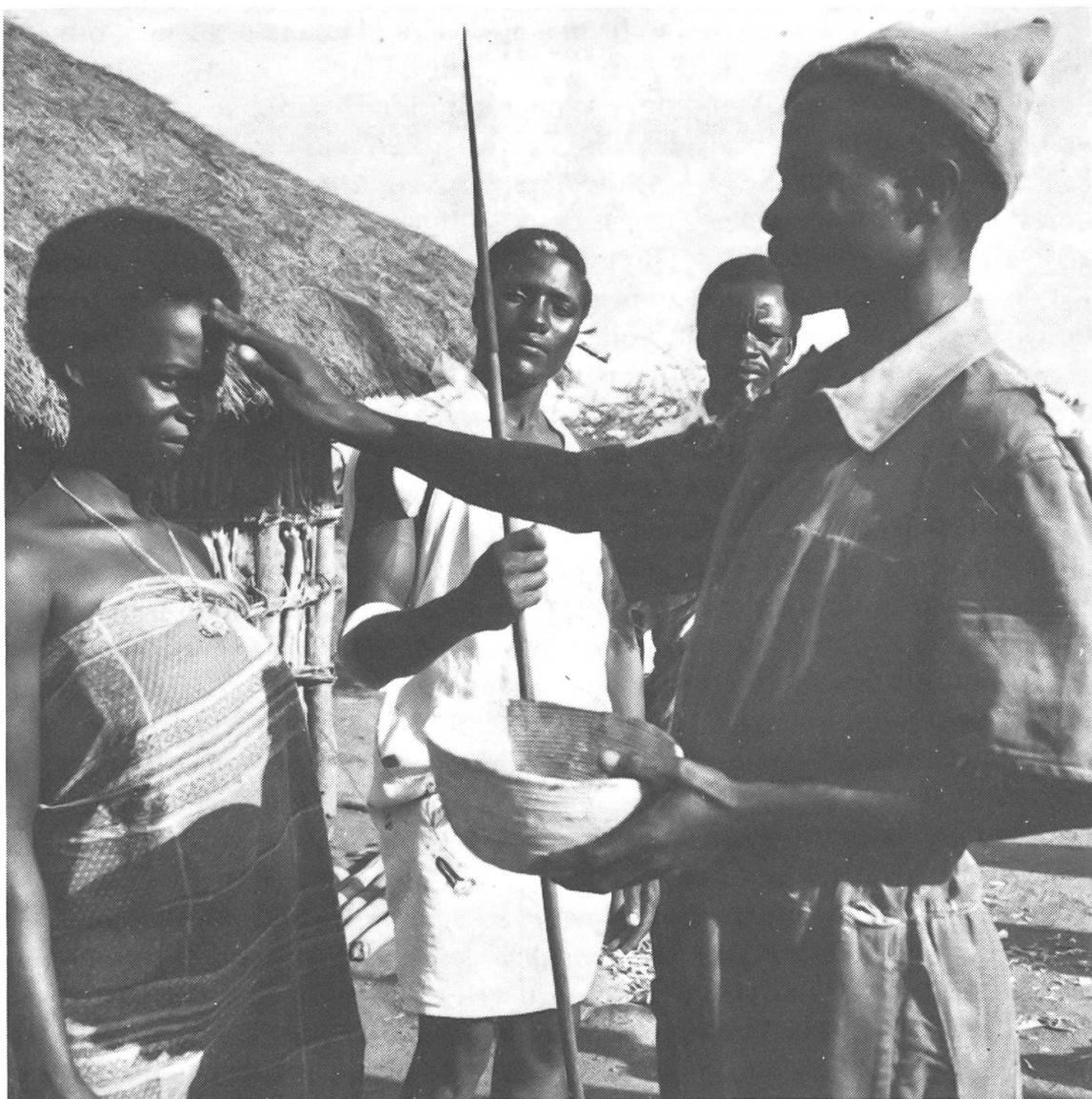
Jacqueline Roumagnère-Eberhardt spricht in ihrer anregenden Studie 'Pensée et société africaines' (1963 : 26 ff.) von fünf grossen Lebensetappen bei den Südost-Bantuvölkern: Phase der Schwangerschaft, des Neugeborenen, des Kindes, des Erwachsenen, des Greises – Etappen, welche in ihrer Graphik durch die entsprechenden Übergangsriten, d.h. durch die Feiern der Geburt, der Zahnbildung, der Pubertät, der Erreichung der Wechseljahre und des Todes voneinander getrennt, bzw. miteinander verbunden werden. Ihre Darstellung ist ausserordentlich reich an Symboldaten.

Bei den Símbete geht es grundsätzlich um die gleichen Lebensstufen. Die sie verbindenden Übergangsfeiern werden, ähnlich wie die einfachen Feiern

des Ackerbaujahres *emesango* oder auch *shenyangi* (sing. *nyangi*) genannt. Letztere Bezeichnung steht sowohl für die Feier als ganze als auch für die durch den Brauch vorgeschriebene geschlechtliche Vereinigung der Kandidaten, bzw. ihrer Eltern oder Grosseltern – ein deutlicher Hinweis auf den Stellenwert des Geschlechtsaktes im Gesamtritual. Gewöhnlich werden im Bereich des Lebenszyklus folgende *shenyangi* genannt: Namengebung, Hervorkommen der ersten Zähne, Präsentierung des Kindes im Gehöft der Grosseltern, Entwöhnung, Beschneidung, Suba-Erwachsenenfeier, Hochzeit, erste Schwangerschaft. Tatsächlich müssen aber noch weitere Promotionen im Verlauf des Erwachsenenlebens hinzugezählt werden, so der erste Besuch der verheirateten Tochter in ihrem Elterngehöft, die Gründung der eigenen Kochstelle und die damit verbundene Loslösung aus dem Haushalt der Schwiegermutter oder der Hauptfrau des Gatten, die Trennung vom Gehöft des Vaters, dann die mit der Beschneidung des Erstgeborenen verbundene wichtige Promotion der Eltern in die Kategorie der Ältesten. Die grosse Verbindungslinie ist die stufenweise Erfüllung und Erhöhung des Einzel Lebens im Kontext der Gemeinschaft. Die Koordinaten sind: Prokreation und Allianz. In ihrem komplexen Zusammenspiel offenbart sich die sich stets wandelnde Zusammensetzung und Organisation der konkreten Gruppen und ihrer gegenseitigen Beziehungen im Wechsel der Generationen, aber auch die relative Stetigkeit der grundlegenden Strukturen und Normen. Damit ist der Rahmen für diese kurze Untersuchung über die rituelle Symbolik gesteckt und diese in ihrer Semantik bereits angedeutet.

Der Einstieg erfolgt am sinnvollsten auf der Stufe der **Heirat**. Sie ist der Ausgangs- und zugleich Schnittpunkt der beiden Koordinaten Allianz/Prokreation, der 'Ort', wo die Verbindung zweier Menschen zum Zweck der Prokreation und damit die Allianz zweier Abstammungsgruppen ihren legalen Anfang nimmt. Dass dabei, nach der patrilinearen Ordnung, nur die Gruppe des Mannes 'fortgesetzt' wird, gleicht sich, was die Símbete betrifft, grundsätzlich (wenn auch nicht immer numerisch) nicht nur durch die Verheiratung der Brüder der Frau wieder aus, sondern auch durch die Ausweiche-Institutionen der 'Frauenheirat' und durch die Nichtverheiratung von Töchtern in einem Gehöft, das keine Söhne hat.

Die Symbolhandlungen, welche im Heiratszeremoniell am direktesten sowohl die neu entstandene Allianz, als auch die legitime Prokreation zum Ausdruck bringen und besiegeln, sind der rituelle Geschlechtsakt zwischen Braut und Bräutigam und die geschlechtliche Vereinigung der beiden Elternpaare der Neuvermählten in der Hochzeitsnacht. In metaphorischer Sprache findet die gleiche Zweidimensionalität der Heirat im sog. *ekesengo* ihre plastische Ausdrucksform: Die alten Frauen der Brautfamilie füllen wenn der Bräutigam mit seinen Freunden zur Abholung der Braut erscheint, einen grossen geflochtenen Behälter mit Hirsemehl: Symbol der fruchtbaren Braut. Darin legen sie, allseitig vom Mehl umhüllt, einen ebenfalls gefüllten



Heiratsritual: Salbung der Braut. Simbete, 1968.
(Photo H. Huber)

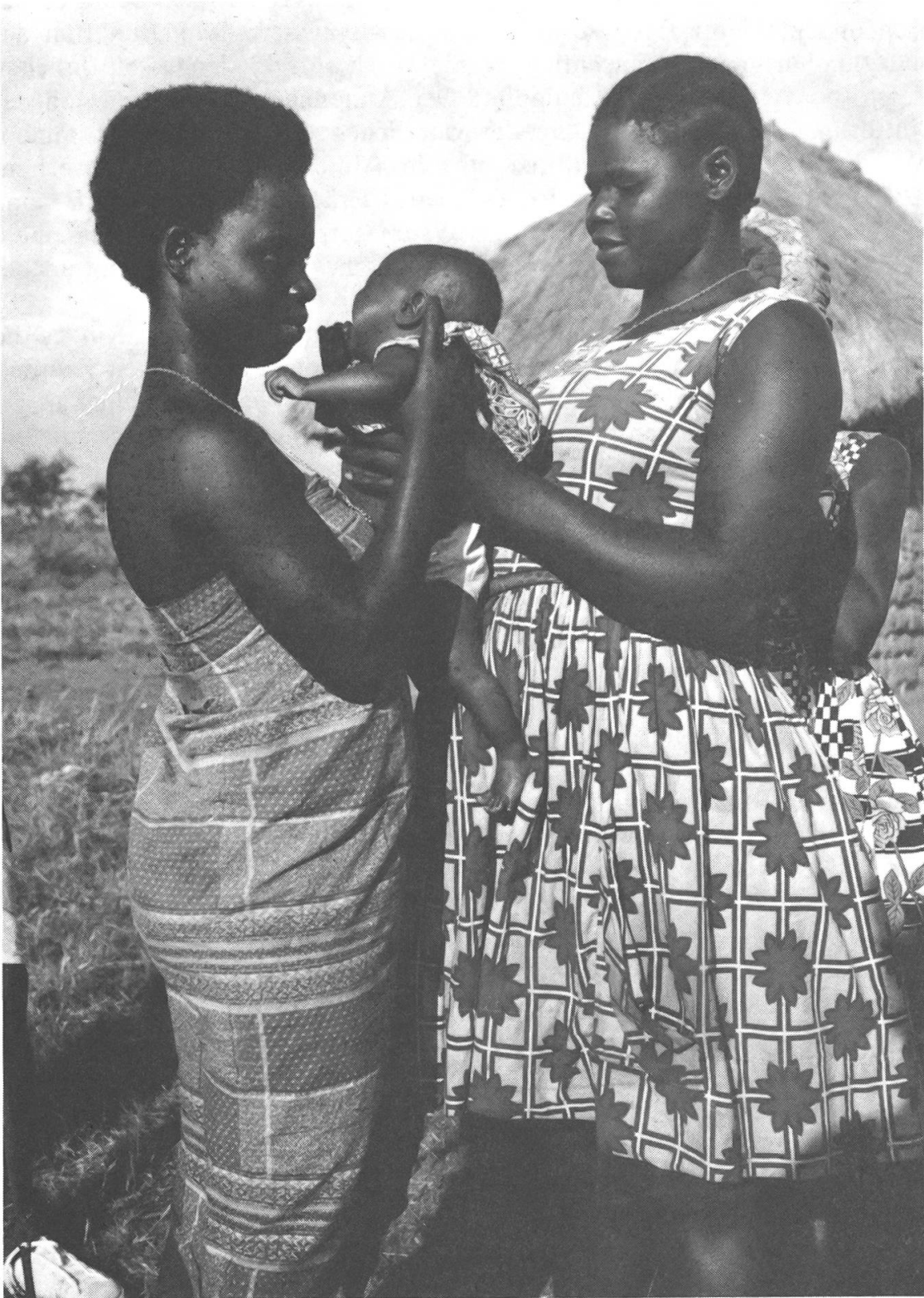
kleineren Behälter: Zeichen für das erhoffte Kind in ihrem Schoss. Schliesslich wurde früher das ganze durch einen in das Mehl hineingesteckten Stock – Symbol des Bräutigams als Prokreations- und Allianzpartner – ergänzt.

An weiteren Symbolhandlungen innerhalb der Hochzeitsfeier sind stichwortartig jene zu nennen, welche die Fruchtbarkeit und Promotion der Braut (Salbung, siehe Bild, Seite 85), die Trennung von ihrer Familie (Abschneiden der Ohrenspitze einer Ziege) und ihre Integration in die Gattenfamilie als Arbeitskraft (Übergabe einer Hacke) und Gebärerin (Übergabe eines Kindes, siehe Bild, Seite 87) zum Ausdruck bringen. Separation und Integration bedeuten demnach nicht volle Übergabe ihrer Person. In Wirklichkeit bleibt sie zeit ihres Lebens (sofern die Heirat nicht zerbricht) das Bindeglied zwischen ihrer väterlichen Gruppe und jener ihres Gatten, in gewissen Sinn also selber Symbol von Prokreation und Allianz.

Es scheint in der Logik der Institution begründet, dass in einer patrilinearen Gesellschaft die **erste Schwangerschaft** der verheirateten Frau vorab die Gruppe des Mannes betrifft. Dies wird aber in der für diese Situation vorgesehenen Applikation der *ebhete* und der *ibhirigi* Medizin zum Schutz von Mutter und Kind gegen Krankheit und Hexerei bei den *Símbete* insofern nicht bestätigt, als dabei die älteren Frauen ihrer eigenen Familie tatsächlich stärker engagiert sind. Die spezifische Symbolik der *ibhirigi* Medizin – in Holz geschnitzte Nachbildungen des männlichen und des weiblichen Geschlechtsorgans – weist deutlich auf das Moment der Fruchtbarkeit, der Prokreation hin, desgleichen der für die folgende Nacht vorgeschriebene Geschlechtsakt der Schwangeren mit ihrem Mann.

Die Niederkunft der Frau, auch wenn es die erste ist, ist überraschenderweise nicht mit einem formellen *nyangi* verbunden. Zwar werden dabei gewöhnlich weitere Schutzmedizin durch die Mutter des Mannes angewandt, vor allem wenn frühere Schwangerschaften unheilvoll verliefen. Auch sollen sich die Eltern des Kindes während der Zeit seiner brauchmässigen Abschliessung (drei Tage für ein Mädchen, vier Tage für einen Knaben) vom Geschlechtsakt enthalten. Das gleiche gilt für die Grosseltern mütterlicherseits vom Tag, da sie die Nachricht von der ersten Niederkunft ihrer Tochter erhalten bis zur Namengebung des Kindes.

Die **Namengebung** (*okoroka omona irina*) bedeutet für die *Símbete* mehr als blosser Anerkennung des personalen Selbst des Kindes und seine entsprechende soziale Situierung. Der Ritus beinhaltet zugleich die formelle Übergabe des Kindes an seinen Vater durch die Grossmutter mütterlicherseits. Letztere ist es auch, welche, zumindest beim ersten Kind ihrer Tochter, bei dieser Präsentierung den Namen des Kindes ausspricht. Der Name selbst ist in der Regel zeichenhaft, so der 'Mutterschoss-Name' (*rina ria moonda*), der oft auf eine bestimmte Begebenheit während der Schwangerschaft der Mutter, auf den Ort ihrer Niederkunft oder, wie z.B. beim Namen *Taabu* (Kummer) auf vorausgegangenes Unheil anspielt – desgleichen der Ahnen-



Heiratsritual: Übergabe eines Kindes als Symbol der von der Braut erwarteten Fruchtbarkeit. Simbete, 1968.
(Photo H. Huber)

name (*irina rya endokwa*), der, nach den einen, das reale Wiedererscheinen, nach allgemeinerer Exegese aber, eine mehr äussere Schutzfunktion der betreffenden gleichgeschlechtlichen oder auch verschiedengeschlechtlichen Verstorbenen der Familie andeutet. Der Ahnenname kann auch von der Mutterlinie oder von der Seite der väterlichen Grossmutter herkommen. Ausschlaggebend für die Identifizierung des Ahnen und für die entsprechende Benennung ist entweder ein bestimmtes Erkennungszeichen (z.B. eine bestimmte Narbe) oder das Wort des Wahrsagers oder auch der vor seinem Hinschied vom Toten ausgesprochene Wunsch, seinen Namen an ein bestimmtes Grosskind weiterzugeben.

Es ist auffallend, wie stark bei der Namengebung des ersten Kindes die Mutterlinie rituell engagiert ist. Von ihr muss der Vater den Namen 'kaufen'. Ihre alten Frauen sind an der Medizinbereitung nicht weniger beteiligt als die Vertreterinnen der Vaterlinie, und beide Grosselternpaare besiegeln die Feier durch den brauchmässigen Geschlechtsakt, ähnlich wie die Eltern des Kindes selbst. Wir finden also auch in diesem wichtigen Ritus die Symbolik der Allianz und der Prokreation durch das Zusammenwirken der Vater- und Mutterlinie bestätigt. Auch der Glaube an 'wiederkehrende' Ahnen mütterlicherseits weist in diese Richtung.

Das **Hervorkommen der ersten Zähne** wird in enger Verbindung mit der Person des Kindes gesehen: 'Das menschliche Wesen ist nun vollständig', heisst es, 'wenn es stirbt, kann es nun als solches begraben werden'. Die für diese Gelegenheit rituell bereiteten Medizinen durch die Schwester des Vaters: *orokeenda* (Palmbblatt mit zwei zahnförmig herausgeschnittenen Stücken von Strausseneierschalen ⁶), das dem Kind um den Hals gehängt wird, und *omosanga* (Kette weisser Perlen mit zwei Kaurimuscheln) für die Mutter deuten auf das Wachstum des Kindes und auf die erwartete weitere Fruchtbarkeit der Mutter hin. Die alten Frauen mütterlicherseits sind zwar zugegen, haben aber keine bestimmte rituelle Funktion. Es sind die Eltern des Kindes, welche durch den symbolischen Geschlechtsakt ihre Verantwortung für Entfaltung und Wohlergehen des Kindes zum Ausdruck bringen.

Die **Entwöhnung** des Kindes (*ukutusya*), nach den einen durch die väterliche Grossmutter, nach den andern durch eine ältere Frau der Mutterlinie, ist von geringerer Bedeutung. Der auf die Brustwarzen der Mutter gestrichene bittere Saft der *engaka* Pflanze soll fortan das ein bis zwei Jahre alte Kind von der Mutterbrust fernhalten.

Okosohya omona (das Kind eintreten lassen) oder *ukurinya omona kobhore* (das Kind auf das Bett [der Grosseltern] setzen) – verschiedene Bezeichnungen für dieselbe Zeremonie – kann vor oder auch nach der Entwöhnung stattfinden. Es bedeutet den **ersten formellen Kontakt mit den Grosseltern** väterlicher- oder mütterlicherseits, die Voraussetzung für jeglichen späteren Aufenthalt bei ihnen, die, oft mehr im Scherz, 'Gemahl/Gemahlin' des Grosskindes bezeichnet werden. Zugleich ist es eine Ehrung der Grossel-



Beschneidung: Die Neubeschnittenen mit den Segenskräutern nach ihrem Einzug ins väterliche Gehöft. Simbete, 1968.
(Photo H. Huber)

tern, welche in der Geburt des ersten Grosskindes die Erfüllung ihres Lebens sehen. Handelt es sich um das Kind des Sohnes, so ist durch die Zeremonie der Stammbaum, die Kontinuität der Linie impliziert. Dies wird denn auch durch den rituellen Geschlechtsakt der Grosseltern unterstrichen.

Die beiden Hauptfeiern vor oder kurz nach der **Pubertät** der beiden Geschlechter gelten ihrer Beschneidung und Mannbarkeit. Die Beschneidung (*okosare*) ist die Voraussetzung für die eigentliche Reifefeier (*ukusuba*) und diese wiederum die Voraussetzung für die Beschneidung des erstgeborenen Sohnes. Beide sind Übergangsfestern zur ersten Stufe des Erwachsenenlebens. Beide bedeuten nicht nur die Promotion der Kandidaten selbst, sondern, sofern es sich um Erstgeborene handelt, zugleich die Promotion ihrer Eltern zu den höheren Stufen des Erwachsenenlebens mit den ihnen eigenen Privilegien. Man kann also von parallellaufenden Jugend- und Altersweihen sprechen. Während die Beschneidung und die damit verbundene Promotion der Eltern in der Regel auch heute noch rituell vollzogen wird, ist die symbolträchtigere Subafeier durch den Wandel der Neuzeit schon weithin überholt worden.

Die Tod-Symbolik der **Beschneidung** (siehe Bild, Seite 89) wird an sich schon im operativen Eingriff – Abschneiden der äusseren und inneren Vorhaut des Knaben durch den männlichen Spezialisten, Entfernen der Klitoris und eines Teils der Labien durch die weibliche Spezialistin – sichtbar. Deutlicher tritt sie in der liminalen Periode der Zurückgezogenheit, in der 'Phase der Schmerzen' (*okwarama*) und der langsamen Heilung, der Tabus, in den Vordergrund, in welcher sie, zuerst mit Asche, später mit weissem Lehm bestrichen, *ebehwe* (Totengeister) genannt werden. In dieser Zeit schlachtet auch der Vater im Namen seiner Familie im Andenken an das verlorene Blut seines Kindes das 'Rind des Blutes' (*ikinyinge*). Zugleich spielt aber auch die Lebenssymbolik, nicht nur im freudig-festlichen Rahmen des die Kandidaten auf ihrer Heimkehr begleitenden und tanzenden Jungvolks und der sie umgebenden farbig bemalten und bekränzten Frauen und im anschliessenden Tanz der alten Frauen um die kochenden Biertöpfe, sondern auch in der Übergabe der *iribhundu* Segenskräuter durch den stolzen Vater, wenn die Kinder nach überstandener Operation noch blutend und durch den Schmerz geprägt ins Gehöfte eintreten. Auch die spezifische Form der Holzpeile der Knaben und der Rohrstöcke der Mädchen – Symbol der beiden Geschlechter und der von ihnen künftig erwarteten Prokreation – deuten in diese Richtung. Die Purifikation durch den Geschlechtsakt mit einer fremden Frau am Ende der Beschneidungszeit öffnet ihnen (ähnlich wie der erste Geschlechtsverkehr der Witwe mit einem Fremden nach dem Tod ihres Mannes) den Weg und Übergang von der Verunreinigung des 'Todes' zum neuen Leben. Dass die *ukwaroka* Feier zum Abschluss die Rückkehr und Neuintegration in ihre angestammte Gruppe mit den sie erwartenden Privilegien und Aufgaben als junge Erwachsene und potentielle

Erzeuger neuer Generationen bedeutet, stimmt mit den vielfältigen Beschneidungsfeiern anderer Völker überein. Dem Mädchen wurde dies früher durch die Übergabe des *inyimbo y'obokone*, dem mit den Sonnen- und Mondmustern und der *entere* Perle als Zeichen für die von ihnen erwartete Fruchtbarkeit geschmückten Beschneidungsstab symbolisch nahegebracht.

Nicht weniger deutlich weist auch die Symbolik der früher allgemein praktizierten **Suba-Mannbarkeitsfeier** der jungen Männer und der jungen Frauen auf die von ihnen erwartete biologische und soziale Fruchtbarkeit hin. Ihre wesentlichen Riten, das zeremonielle Berühren eines semi-sakralen Baumes durch die Kandidaten und ihre Salbung mit Buttermilch, sollen, zusammen mit verschiedenen Reinigungszeremonien, den Übergang zum vollen Erwachsenenleben markieren und die Entfaltung der individuellen und sozialen Persönlichkeit, die das Leben weiterträgt, bewirken. Der damit erreichte Status des *omogaka*, des voll erwachsenen Mannes, der voll erwachsenen Frau, beinhaltet eine Reihe von Privilegien und Prioritäten im Bereich des sozialen Kontaktes mit Kollegen, im gemeinsamen Essen und Trinken und im Kontext des Totenrituals. Sie haben ein Anrecht zur Perennität: ihre Namen können nach ihrem Tod auf neugeborene Kinder übertragen, und ihre Söhne und Töchter können legitimerweise zur Beschneidung geführt werden. Damit wurden Tod und Vergänglichkeit gewissermaßen überspielt. Es bedeutete aber noch nicht die volle Lebenserfüllung.

Diese erlebt der *Símbete* in seiner **Promotion zum Ältesten** bei der Gelegenheit der Beschneidung des erstgeborenen Sohnes. Für den Mann bedeutet das Status und Privilegien des *omokoro*, für die Frau jene der *umukungu*. Die Sprache der Riten ist hier direkt und metaphorisch zugleich. Die Höhepunkte dieser Feier sind:

(1) die formelle Errichtung des Gehöfteeinganges und das damit verbundene Opfer von Milch und Honig an die Ahnen der Familie. Erst die Beschneidung des Erstgeborenen legitimiert seinen Vater, die vor Jahren begründete eigene Wohnstätte voll zu umzäunen und durch den neuerrichteten Eingang zum formellen Gehöfte zu machen. Dieser Eingang (*ekihita*) steht fortan als Symbol des Gesamtgehöftes, als sichtbares Zeichen der neuen Lebensstufe und der Verantwortung des Gehöfteherrn, als Ursprung und Referenz für die daraus herauswachsenden Generationen, durch das Ahnenopfer und den Einzug des neubeschnittenen Erstgeborenen geheiligt.

(2) die formelle Integration in das Kollegium der Ältesten durch die rituelle Übertragung ihrer Privilegien im Kontext der Fleischverteilung. Zu den wichtigsten Privilegien eines *Símbete* Ältesten gehört in diesem Zusammenhang, dass ihm bei jeder zeremoniellen Tierschlachtung das Rückenstück (*omogongo*) zukommt. Die symbolische Deutung liegt in der Analogie: So wie das Rückgrat Tier und Mensch aufrecht erhält, so auch der Älteste die

Gehöftgemeinschaft. Bei der Beschneidungsfeier des Erstgeborenen wird dem Vater erstmals offiziell von einem der versammelten angesehenen Alten an einem Stäbchen mit andern Fleischstücken auch ein Stück vom Rückenteil des geschlachteten Rindes überreicht, das er fortan als äusseres Zeichen seines Altersranges mit seinesgleichen essen oder auch nach Hause tragen darf.

(3) das erstmalige Durchstechen des Tiermagens mit dem Stock des Ältesten. Ein bereits initiiertes alter Mann führt ihn bei der Abschlussfeier in diese neue Symbolhandlung ein. M. J. Ruel (1965 : 301) misst diesem zeremoniellen Akt bei den benachbarten und kulturverwandten Kuria zeichenhafte Bedeutung zu: Das Öffnen des Magens ist nach ihm Symbol für das Aufbrechen, für Wachstum und Kontinuität der Gehöftgemeinschaft. Diese Sinngebung tritt bei den Símbete zwar etwas weniger deutlich hervor. Aber im Kontext der Gesamtfeier möchte man sie auch bei ihnen bestätigt sehen.

(4) die Stuserhöhung der Mutter des Erstgeborenen zur 'Seniorfrau und Mutter eines Beschnittenen' (*umukuru omosari*). Begleitet von einer mit Schild und Speer bewehrten Frauenältesten zieht sie zweimal feierlich durch den neuerrichteten Eingang in das Gehöfte ein; beim drittenmal trägt sie selber Speer und Schild und nimmt hernach mit diesen Symbolen des Kriegers am Tanz der alten Frauen um die Biertöpfe teil. Die Deutung: Auch sie hat nun einen Sohn, der das Gehöft und dessen Gemeinschaft gegen jeden Angriff mit den Waffen verteidigen wird. Auch sie ist Mutter eines Beschnittenen geworden, selber initiiert als *umugunga* und gleichzeitig legitimiert, auch andere Frauen in diesen höheren Lebensrang zeremoniell einzuführen.

Damit haben der Símbete Mann und die Símbete Frau die wesentlichen Stufen des Lebens erreicht. Eine gewisse Erhöhung und letzte Erfüllung bringen ihnen zu ihren Lebzeiten noch die Suba-Feier des Erstgeborenen, dessen Heirat und die Geburt, bzw. Präsentierung ihrer ersten Grosskinder, von der bereits die Rede war. Darin erhellt nicht nur die Anerkennung und Ehrung von Alter und Lebensleistung im allgemeinen, sondern ganz konkret die Anerkennung eines biologisch und sozial fruchtbar gewordenen Lebens. Die Fortdauer der Gruppe ist durch die Zweigenerationentiefe doppelt gesichert. Der Stammbaum wächst weiter in die Höhe und in die Breite im Zusammenspiel der zu erwartenden neuen Generationen und neuen Allianzen. Gleichzeitig schliesst sich mit der Geburt der Grosskinder in gewissem Sinn der Zyklus, sind doch die Grosskinder wieder die 'gleiche' Generation; sie sind die 'Heiratspartner' der Grosseltern. Das Paradoxe dabei ist: die Alten scheiden, bleiben aber gleichzeitig im Grosskind gleichen Namens als Teil seiner Person oder als sein Schützer weiter gegenwärtig. Der Tod ist somit durch das neue Leben überwunden, der Verstorbene ist ersetzt oder lebt selber weiter.



Símbete-Áltester. 1968.
(Photo H. Huber)

Ich komme auf die Ausgangsformulierung zurück: Die stufenweise Erfüllung und Erhöhung des Einzel Lebens, die ideale Zweigenerationen-Biographie, ereignet und erneuert sich in der Begegnung von Prokreationen und Heiratsallianzen. Die Partnerschaften führen zu neuer Zeugung und diese wieder zu neuen Partnerschaften und Allianzen. Aus verschwägerten Linien werden Vater- und Mutterlinien und aus den Heiratsallianzen der Geschwister und Kinder neue Schwägerlinien, neue Allianzen von Gruppen. Dieser multidimensionale Rahmen ist der 'Ort' und zugleich der Fokus ritueller Symbolik. Kann man im Sinn von Leach (1976 : 41) von 'totaler Botschaft' sprechen? Man wird von ihm selbst in der Analyse auf den bescheidenen Weg der Einzeldimension gewiesen.

Für unsere Themaik bedeutet das zunächst, den Akzent auf die Lebensstufen als solche zu setzen, deren erste unter dem Begriff der Personwerdung zusammengefasst werden können. Sie bedeuten gleichzeitig die soziale Situierung des Kindes innerhalb der engeren väterlichen, sekundär auch der mütterlichen Verwandtschaftsgruppe. Der Weg geht, rituell gesehen, von der heilvollen Beeinflussung des Fötus zur symbolischen Übergabe des Kindes an den Vater und zu seiner grundlegenden Sozialisierung durch die Namengebung, weiter zur Feier der ersten Zähne, zur Vervollständigung des personalen Wesens, zur ersten Trennung von seiner Mutter und schliesslich zu seiner Vorführung bei den Grosseltern – ein ganzer Kranz von Heil- und sozialen Zuweisungsriten und Symbolen.

Im Rahmen der progressiven Sozialisierung bilden Beschneidungs- und Suba-Feier die wichtigsten Zäsuren, die Trennung von der Kindheit, den symbolischen Tod und Übergang zum biologisch und sozial fruchtbaren Erwachsenenleben. Trennung und neue Verbindung, Partnerschaft und legitime Fruchtbarkeit sind, zumindest für das reife Mädchen, die tieferschürfende Botschaft der Heiratssymbolik und der damit geschaffenen Basis für ein erfülltes Leben. Weiter: der Erstgeborene als erster Ansatz zur Kontinuität der Patriline, seine Beschneidungsfeier als Verheissung, dass er die Fruchtbarkeit darin tatsächlich weitertragen werde, für Vater und Mutter der Höhepunkt ihres Lebens, der ihnen über die enge Verwandtschaftsgruppe hinaus einen Platz im Kreis der geachteten Alten sichert (siehe Bild, Seite 93); schliesslich die letzte Erfüllung, wenn Vater und Mutter als Grosseltern das erste Kind ihres Sohnes oder ihrer Tochter (siehe Umschlagbild) auf ihren Armen halten: Sie können abtreten, ihr Name wird weiterdauern.

Also doch eine 'totale Botschaft'? Leach scheint in seiner Formulierung (1976 : 41) mehr an das orchester-ähnliche Zusammenspiel der verschiedenen Signifikationsmedien als an das Signifikat zu denken. Die von ihm postulierte Kommunikation durch gleichzeitige multiple sensorische Erfahrung der Teilnehmer, welche die Aussage eines Gesamtrituals zur totalen Botschaft macht, könnte durch die Símbete-Daten wohl auch belegt werden. Man möchte aber diese totale Aussage der Symbolik doch weniger in ihrer

Polysemik, als vielmehr im Signifikat sehen, das heisst in dem, was nach dem Wertkodex des Símbetevolkes unter den Begriffen Leben, Gesundheit, Fruchtbarkeit, sozialer Rang und Ansehen zusammengefasst werden kann. Ob man es 'Segen' oder einfach 'Heil' nennen will, ist eine Frage des Akzentes. In den Lebensritualen der Símbete erscheint die eigentlich religiöse Dimension eher wenig betont. Gebete, die an höhere Mächte gerichtet werden, sind eher spärlich. Glaubt man mehr an die menschliche Wirkkraft? oder an die direkte Wirkkraft der rituellen Handlung? Wird das, was in den symbolischen Akten bildhaft angedeutet ist, in der Realität des konkreten Lebens tatsächlich erwartet? Gibt es eine rein expressive Dimension der Symbolik? oder nur die kraftgeladene, die dynamische?

Für die offensichtlich 'medizinischen' Riten, also vor allem für die Riten der Kindheit und Schwangerschaft, in denen es vielfach retrospektiv und präventiv um Reinigung und Befreiung von ritueller Beschmutzung, also um Beseitigung von all dem, was das Heil verhindert, geht, ist die Wirkkraft die logische Voraussetzung. Man möchte das gleiche auch für die verschiedenen Fruchtbarkeitssymbole in Verbindung mit der Suba- und der Hochzeitsfeier, worin die Prokreation deutlich anvisiert wird, postulieren. Für den in all diesen Ritualen des Lebens so prominenten Geschlechtsakt der direkt daran Beteiligten und der darin besonders engagierten Eltern väterlicher- oder mütterlicherseits – ein zwar nicht einzig dastehendes (vgl. Wilson 1954 : 237), aber in dieser starken Bedeutung kaum in einer andern Kultur angetroffenes Phänomen – steht die direkte Aussage der Informanten als Bestätigung. Selbst die blossе Präsenz der älteren Frauen der Vater- und Mutterlinie bei den Kindheitsritualen soll, nach einheimischer Exegese, dem Kind zum Segen gereichen, zu seinem Wachstum und Gedeihen beitragen.

Näher beim blossen Expressiv-Symbolismus möchte man hingegen die in der Promotion zum Ältesten im Mittelpunkt stehende Errichtung des Gehöfteeinganges und die zeremonielle Übergabe des Rückenstückes (*omogongo*) des Tieres sehen. Sie sind Zeichen des bereits Erreichten. Die Beschneidung des Erstgeborenen ist in sich die Legitimierung des mit dem Status des Ältesten gegebenen Ansehens und der damit verbundenen Privilegien.– Auf der Ebene der konkreten Wirklichkeit erscheint aber eine genaue Abgrenzung zwischen 'wirkenden' und rein deutenden, expressiven Symbolen eher problemhaft, desgleichen eine Abgrenzung zwischen aus sich selbst durch ihre Signifikation wirkenden Symbolhandlungen und solchen, in welchen der Mensch oder vor allem höhere Mächte an der Heil- (oder Unheil-) Wirkung mitbeteiligt sind. Die rationalistische Erklärung von Leach (1976 : 30), wonach der Magier 'Symbol-Kommunikation mit Signal-Kommunikation' und deren automatischen Wirkungsweise vermische, hilft da nicht weiter. Sie weist darauf hin, dass in unserem westlich-wissenschaftlichen und technischen Denken das Ursache/Wirkung Verhältnis anders gesehen wird, und dass in unserer Symboldeutung das expressive Moment stärker im Vorder-

grund steht. Tambiah (1978) findet es nicht ganz zu Unrecht als 'unangemessen', die Wahrheit oder Falschheit der durch analogisches Denken geleiteten magischen Handlungen im Sinn der westlichen Logik der Kausalität verifizieren zu wollen (289); denn analogisches Denken in der westlichen Wissenschaft und im primitiven Ritual haben, nach ihm, unterschiedliche Implikationen (292).

Es muss in diesem Kontext auch die von Turner (1975 : 155) hervorgehobene affektiv-emotionale Bedeutung der Expressivsymbole betont werden. Ihre psychologische Wirkkraft ist nicht zu unterschätzen.

Die Symbolik der Lebensriten der Símbete weist also grundsätzlich auf die erwartete Realität, auf das erwartete Heil hin. Dabei weiss jeder um das Unheil, um die häufige Nichterfüllung, um die tatsächlich tägliche Gefährdung des Lebens und der Fruchtbarkeit auf allen Stufen, um Krankheiten, Sterilität, um soziale Isolierung und um die Vernichtung des Lebens, um den oft vorzeitigen Tod. Auch dieser hat seine Symbolik, und wäre sie auch nur in der Negation angesiedelt, in der Verweigerung des ehrenvollen Begräbnisses innerhalb des Gehöftes, in dem darin angedeuteten Ausschluss. Indirekt weisen auch Negativ-Symbole auf das Heil, auf das zwar nicht immer erreichte, aber doch von allen ersehnte Heil.

So gesehen kann man trotz des Zugeständnisses an die tatsächliche 'Multivokalität, Komplexität, Ambiguität, Ungeschlossenheit und Tendenz zur Aufsplitterung' (Turner 1975 : 155) im einzelnen doch von einer mehr allgemein formulierten 'totalen Botschaft' der rituellen Symbolik der Símbete sprechen.

Zusammenfassung

Die stufenweise Erfüllung und Erhöhung des Einzellebens ereignet und erneuert sich, nach dem Dogma der Símbete, in der Begegnung von Prokreation und Heiratsallianzen. Dieser zweidimensionale Rahmen ist der 'Ort' und Fokus ritueller Symbolik, die in den Feiern der Lebensstufen und Stuserhöhung konkret zum Ausdruck kommt. Diese Symbolik weist grundsätzlich auf die erwartete Realität, auf das konkrete Heil hin. Eine genaue Abgrenzung zwischen 'wirkenden' und rein deutenden, expressiven Symbolen erscheint aber problematisch, desgleichen die Unterscheidung zwischen direkt wirkenden Symbolhandlungen und Heilwirkungen höherer Mächte. Geht es in den symbolischen Riten um eine 'totale Botschaft' (Leach)?

Anmerkungen

- 1 "The elements of ritual (...) do not mean anything in themselves; they come to have meaning by virtue of contrast with other elements. (...) the contrasted elements of ritual can be recombined in divers ways to produce total messages" (Leach 1976 : 95). "... the most general point is that symbols occur in sets and that the meaning of particular symbols is to be found in the contrast with other symbols rather than in the symbol as such" (Leach 1976 : 59).
- 2 Die im folgenden zusammengestellten Daten wurden 1968 in einem mehrmonatigem Forschungsaufenthalt gesammelt, nachdem schon 1965 und 1966 anlässlich meiner Untersuchungen bei den benachbarten und kulturverwandten Kwaya erste Kontakte angeknüpft werden konnten. Sie beruhen auf Intensiv-Befragungen und, was die Beschneidung und die damit verbundene Ältesten-Promotion und die Hochzeitsfeier betrifft, auf persönlicher Beobachtung. Mein Hauptinteresse galt aber damals der Thematik der 'Frauenheirat' (vgl. Huber 1968/69). Ich möchte auch hier meinen Informanten danken, ebenfalls dem Schweizerischen Nationalfonds für die Ermöglichung dieser Untersuchungen.
- 3 Nach den Unterscheidungskriterien von Monica Wilson (1954 : 240) müsste man bei einer Anzahl der hier beschriebenen Feiern eher von 'Zeremonien' als von 'Riten' sprechen.
- 4 Die Volkszählung von 1967 gibt 7837 männliche und 9423 weibliche Volksangehörige an, wobei die Zahl der (steuerpflichtigen) Männer wohl kaum der Wirklichkeit entsprechen dürfte.
- 5 Gewisse tatsächliche Variationen in brauchmässigen Einzelheiten werden im folgenden nicht berücksichtigt.
- 6 Die nachgeformten 'Zähne' sollen das Wachstum der wirklichen Zähne des Kindes und damit seiner Persönlichkeit fördern.

Bibliographie

- Firth, Raymond
1973 Symbols Public and Private.
London, George Allen & Unwin Ltd.
- Geertz, Clifford
1975 An Interpretation of Cultures.
New York, Basic Books.
- Huber, Hugo
1968/69 'Woman-Marriage' in some East African Societies.
Anthropos 63/64 : 745-52.
1973/74 Zur Ethnogenese afrikanischer Völker.
Paideuma 19/20 : 307-31.

- Leach, Edmund
 1976 Culture and Communication: The Logic by which Symbols are connected.
 Cambridge, University Press.
- Richards, Audrey
 1956 Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia.
 London, Faber and Faber.
- Roumaguère-Eberhardt, Jacqueline
 1963 Pensée et société africaines.
 Paris, Mouton.
- Ruel, M. J.
 1965 Religion and Society among the Kuria of East Africa.
 Africa 35 : 295-306.
- Stirnemann, Hans
 1979 Die Pangwa von SW-Tansania: Soziale Organisation und Riten des Lebens.
 Fribourg, Universitätsverlag (Studia Ethn. Frib. 7).
- Tambiah, S. J.
 1978 Form und Bedeutung magischer Akte: Ein Standpunkt. In: Magie: Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens.
 Hg.: H. G. Krippenberg & B. Luchesi. Frankfurt, Suhrkamp.
- Turner, Victor
 1967 The Forest of Symbols.
 Ithaca, Cornell University Press.
- 1975 Symbolic Studies.
 Ann. Rev. of Anthropol. 4 : 145-61.
- van Baal, J.
 1971 Symbols for Communication: An Introduction to the Anthropological Study of Religion.
 Assen, van Gorcum & Co.
- van Gennep, Arnold
 1909 Rites de passage.
 Paris, Emile Nourry.
- Wilson, Monica
 1954 Nyakyusa Ritual and Symbolism.
 Am. Anthropologist 56 : 228-41.
- 1957 Rituals of Kinship among the Nyakyusa.
 London, Int. Afr. Inst.