

Duale Opposition und einseitige Ergänzung an Kultbauten der Sa'dan Toraja

Autor(en): **Domenig, Gaudenz**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Ethnologica Helvetica**

Band (Jahr): **10 (1985)**

PDF erstellt am: **26.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-1007659>

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.

Duale Opposition und einseitige Ergänzung an Kultbauten der Sa'dan Toraja

1. Einleitung

Am Beispiel des traditionellen Hauses der Atoni von Timor hat Clark E. Cunningham (1973) in eindrücklicher Weise aufgezeigt, wie der Begriff "Ordnung" im Bauen und Wohnen einer indonesischen Bevölkerungsgruppe mit gewissen auch in andern Bereichen der Kultur wirksamen Prinzipien der Gliederung und der Klassifikation verbunden ist. Cunninghams Ausführungen zum Atoni-Haus betreffen viele Aspekte: Form und Konstruktion des Hauses und seiner Teile, Namen der Bauteile und Raumzonen, Anordnung der Inneneinrichtung, Orientierung nach den Himmelsrichtungen, alltägliche und besondere (rituelle) Benützung, kosmologische Analogien, Integration des Hauses in den Makrokosmos, Entsprechungen im Verwandtschaftssystem, sakrale Raumordnung einer politischen Organisation (Fürstentum), Beziehungen zur Methode der Gelübdeleistung, zu Tätowierungsmustern, und anderes mehr. Im Ergebnis zeigt sich, dass im Haus der Atoni mit seinen konstituierenden Teilen, Gliederungen, Formen, Symbolen und Vorschriften betreffend Ordnung und menschliches Verhalten in mannigfaltiger Weise ein Modell des Atoni-Kosmos greifbar wird.

The Atoni explicitly express 'order' in the house, and much in their social and political order is related in form and naming to it. However, the references extend beyond the social order: space and time, man and animals, man and plants, and man and supernatural are conceived to be ordered by principles related to those expressed in the house, and symbols involving all of these occur in the house. (Cunningham 1973 : 234f.)

Cunningham geht es letztlich um die Frage der Ordnungsideen der Atoni ganz generell, doch wenn er dabei seinen Blick gerade auf das Haus richtet, so hat dies seinen guten Grund.

In using the house to consider ideas of order in Atoni society, I do not mean to imply that the house need necessarily be a basic reference, even for Atoni. The principles of categorization, not their expression, are important. However, ..., the house is one of the best modes available to a preliterate society to encapsulate ideas, given the absence of literature and the sporadic occurrence

and varying degree of participation in ritual. In addition, the house illustrates more than particular principles of classification; it illustrates the value of classification per se. (Cunningham 1973 : 235)

Das Haus muss also nicht notwendigerweise eine Grundreferenz sein, doch stellt es immerhin eines der besten verfügbaren Kulturgüter dar, in denen ein schriftloses Volk Ideen “verkapseln” und durch die Anwendung von Klassifikationsprinzipien auch den Wert der Klassifikation an sich demonstrieren kann. Diese Einsicht führt Cunningham am Schluss seines Artikels dazu, auf die Möglichkeit einer vergleichenden Soziologie des Hauses hinzuweisen. Eine solche, meint er, könnte damit beginnen, unter spezieller Beachtung der Beziehung zwischen symbolischer und sozialer Ordnung der Frage nachzugehen, wie Einheit und Unterschied (unity and difference) in der architektonischen Form zum Ausdruck kommen. Mit Bezug auf das Atoni-Beispiel hat er selbst dazu die folgenden Punkte herausgearbeitet:

1. Zusammenspiel von differenzierenden Kreuzmustern und unifizierenden Kreis- oder Viereckmustern im Raumraster, der die Anordnung der wichtigen Elemente reguliert. (S. 216f.)
2. Symbolisierung von “Unterschied” und “Einheit” in konkreten Elementen (z.B. differenzierende Plattformen und unifizierende “Zaunformen” wie Wand und Dach). (S. 232)
3. Opposition der Hälften einer dual gegliederten Ganzheit mit einer Einheit, die auf höherer Ordnungsebene ihrerseits “Hälfte” einer grösseren Ganzheit ist (z.B. innere und äussere Hälften des Unterbaus in Opposition zum Dachraum als Hälfte des ganzen Hauses). (S. 216)
4. Verbindung oder Vermittlung zwischen zwei gegensätzlich klassifizierten Einheiten. (S. 222)
5. Prinzip der komplementären – im Gegensatz zur bloss separierenden – Opposition. (S. 222, 232)
6. Assoziation unterschiedlicher Raum- und Bauteile mit dyadischen Kategorien wie links/rechts, männlich/weiblich, innen/aussen, Zentrum/Peripherie, gross/klein, oben/unten, zahm/wild, usw. (S. 219, 222ff.)

Dass solche Prinzipien der Klassifikation und der Symbolisierung von Einheit und Unterschied auch in der Architektur anderer Bevölkerungsgruppen Indonesiens (und natürlich nicht nur Indonesiens) mannigfaltig zum Ausdruck kommen, ist offensichtlich, und es erscheint deshalb wünschenswert, dem Beispiel Cunninghams folgend weitere Architekturtraditionen im Hinblick auf diese Thematik eingehend zu studieren.

Die Architektur der etwa 900 km nordwestlich von Timor im Bergland von Sulawesi siedelnden Sa’dan Toraja wäre für eine umfassende Untersuchung dieser Art zweifellos ganz besonders geeignet. Doch wenn sie im folgenden mit einem Seitenblick auf die von Cunningham aufgeworfene Frage nach den architektonischen Formulierungen von “Einheit und Unterschied”

betrachtet wird, so kann im begrenzten Rahmen dieses Artikels natürlich nur ein Teilaspekt zur Diskussion kommen: An einem ausgewählten Einzelobjekt aus dem traditionellen Bauinventar der Sa'dan Toraja soll aufgezeigt werden, dass "komplementäre" Opposition in der Architektur oft nicht als gegenseitige, sondern als einseitige Ergänzung zu verstehen ist.

Beim Objekt, das Ausgangspunkt und zentraler Gegenstand der Betrachtung ist, handelt es sich um einen Opferaltar (oder Opferschrein¹), den ich anlässlich einer Feldforschung anderer Bestimmung im Juni 1976 nur nebenbei aufgenommen habe² (Abb. 1, 2). Ich werde den Altar zuerst als Konstruktion ohne Berücksichtigung weiterer Zusammenhänge nur im Hinblick auf die in seinem tektonischen Aufbau zum Ausdruck kommende Ordnungs-idee betrachten. Anschliessend folgt in zwei Kapiteln der Versuch, ihn unter Auswertung einiger weniger Beschreibungen von verwandten Altarformen bei J. Kruyt (1921), A.C. Kruyt (1923/24), H. Van der Veen (1965) und H. Nooy-Palm (1979) auch hinsichtlich der Funktion seiner zwei Bestandteile (s. Abb. 2) verstehen zu lernen. Das Schlusskapitel befasst sich dann noch einmal mit der tektonischen Ordnungs-idee, die in Bauten der betrachteten Art anschaulich verkörpert ist. Es wird insbesondere hervorgehoben, was an dieser Idee ungewöhnlich und für die von Cunningham aufgeworfene Frage von Bedeutung ist.

1 Nooy-Palm (1979 : 269–273) behandelt die hier besprochenen Opferaltäre als "sacrificial shrines". Im weitem könnte man wohl auch von temporären "Göttersitzen" sprechen, da die Götter (oder Ahnen) herbeizitiert werden, um die Gaben zu kosten.

2 Diese Feldforschung habe ich gemeinsam mit Nold Egenter durchgeführt. Sie galt spezifisch den Wohn- und Speicherbauten und ihrer Konstruktion. Den hier besprochenen Feldaltar entdeckten wir zufällig auf dem Weg von Makale nach Batualu im Westteil des Distrikts Sangalla. Über den genauen rituellen Zusammenhang konnten wir uns nicht informieren, doch geht es hier auch nur um das Bauobjekt als solches. Am Boden zwischen den beiden Bambuspfeilern waren zwei Opfergaben niedergelegt und davor ein konischer Stein errichtet (Domenig 1980 : Abb. 311). Auf der geflochtenen "Plattform" befand sich zur Zeit der Aufnahme (26.6.76) nichts, doch war der Palmwedelhülle vorn unterhalb der Mitte ein kurzes Stück Bambus angehängt, das eine Flüssigkeit (angeblich Schweineblut) enthielt.



Abb. 1 Feldaltar mit baumähnlicher Umhüllung aus Palmwedeln
(vergl. Abb. 2).



Abb. 2 Der in Abb. 1 gezeigte Feldaltar von rechts hinten gesehen und in Kernbau und "Hülle" getrennt dargestellt.
(Zeichnung: Mioko Domenig, nach Fotos).
Rechts: Opfergestell aus Bambus (Gesamthöhe ca. 80 cm).
Links: Umhüllung aus Blattwedeln der Zuckerpalme.

2. Einheit und Unterschied an einem Feldaltar

Der in Abb. 1 gezeigte Opferaltar, auf dem Feldrain in der Ecke eines Reisfeldes im Westteil von Sangalla (Tana Toraja) vorgefunden, besteht aus zwei übereinandergestellten Konstruktionen, von denen die eine als Kernbau, die andere als Umhüllung in Erscheinung tritt. Lassen wir die Frage der Funktion beider Teile zunächst ausser acht, so können wir sie für die vergleichende Betrachtung aus ihrer Verschachtelung befreien und als zwei selbständige Gebilde nebeneinanderstellen (Abb. 2).

Bei der Konstruktion links, einer Form aus Blattwedeln der Zuckerpalme (*arenga sacchifera*), handelt es sich um eine Art Hütte, die mit ihrer buschigen Firstbekrönung baumähnlich in Erscheinung tritt. "Stamm" und "Wipfel" (Hütte und Firstkrone) stehen offensichtlich in dualer Opposition und unterscheiden sich dabei in mehrfacher Hinsicht:

"Stamm" (Hütte)	"Wipfel" (Firstkrone)
unten	oben
tragend	getragen
selbständig	abhängig
stabil	labil
konusförmig	trichterförmig
einheitlich	vielheitlich
gebunden	frei
stehend	vorstehend
nützlich	dekorativ
erdbezogen	himmelweisend

Da Stamm und Wipfel trotz aller gegensätzlichen Qualitäten auch eine Ganzheit bilden, was schon im durchgehenden Material zum Ausdruck kommt, kann von einem Fall "komplementärer" Opposition gesprochen werden. Insofern es sich hier nun aber um ein bauliches Gebilde handelt, an dem der eine Teil den andern trägt, ist es auf der tektonischen Betrachtungsebene nicht angebracht, die Komplementarität im sonst üblichen Sinne als "gegenseitige" Ergänzung aufzufassen. Die Beziehung zwischen den zwei Protagonisten ist offenbar nicht wirklich reziprok, denn der Stamm kann auch an sich bestehen und nützlich sein, was vom Wipfel nicht gesagt werden kann; dieser kann die ihm zukommende hohe Raumlage nur einnehmen, wenn er vom Stamm getragen wird. Der Wipfel, so ist festzustellen, ergänzt den Stamm zum "Baum", doch der Stamm ergänzt nicht umgekehrt auch den Wipfel. Die Ergänzungsbeziehung ist nicht gegenseitig.

Vergleichen wir damit die Verhältnisse bei der Konstruktion rechts in Abb. 2. Hier handelt es sich um eine Art Gestell, bestehend aus einer aus

Bambussplissen lose geflochtenen Plattform und zwei Pfosten aus *tallang*-Bambus. Die letzteren sind unten in den Boden eingegraben und oben an den vorstehenden Enden mit eingravierten Ornamenten (*sura'*) versehen. Auf diese Pfosten, ihr Material und ihre Verzierung, bezieht sich der Name *surasan tallang*, der bei den Sa'dan Toraja für Opferaltäre dieser Art gebräuchlich ist.

Obschon dieses Gestell nun auf den ersten Blick ganz anders wirkt als die baumähnliche Hütte, zeigt sich bei näherer Betrachtung, dass die meisten Qualitäten der letzteren – teils verstärkt, teils abgeschwächt – auch an ihm erkennbar sind. Auch bei diesem Gestell sind durch die in der Mitte eingefügte Plattform ein Unten und ein Oben unterschieden, auch bei ihm sind die beiden Teile qualitativ gegensätzlich in ihrer Art und Wirkung. Das Oben ist getragen, frei, vorstehend, dekorativ, himmelweisend, und da es durch die zwei in der Verzierung optisch “aufgelösten” Pfostenenden repräsentiert wird, kann man es auch als “vielheitlich” bezeichnen. Im Gegensatz dazu sind die Pfostenfüsse im Unterteil der Konstruktion nicht nur jeder für sich einheitlich (glatte, undifferenzierte Oberflächen), sondern durch den Erdboden und die Plattform auch in die Einheit einer abgeschlossenen Form (Rechteck) gebunden. Auch von den übrigen genannten Qualitäten des Oberteils finden sich im Unterteil die Gegensätze: tragend, gebunden, stehend, nützlich, erdbezogen.

Vergleichen wir das “Gestell” mit dem “Baum” hinsichtlich der restlichen oben tabellarisch aufgeführten Gegensätze, so fehlen an ihm die Qualitäten konusförmig/trichterförmig ganz, während hinsichtlich des Paares stabil/labil zu erkennen ist, dass der Unterteil zwar stabiler ist als beim “Baum” (starke, fest eingegrabene Pfosten), der Oberteil aber nicht mehr als “labil” eingestuft werden kann. Es fehlt somit dem Gestell gegenüber dem “Baum”, was ja auch schon auf den ersten Blick erkennbar ist: die Labilität im Oberteil und die “Taille” in der Gesamterscheinung. Im übrigen aber ist das Gestell als eine rigidere, betont künstliche Darstellung der gleichen Komplementaritätsidee begreiflich, die am “Baum” mit natürlicheren Mitteln nur stärker und eindrucklicher formuliert ist.

Wenn das Gestell und der “Baum” am betrachteten Beispiel in Wirklichkeit so angeordnet sind, dass das erstere als Kernbau, der letzter als dessen Umhüllung (und Überdachung) aufgefasst werden kann, so wirft dies natürlich die Frage auf, ob die Umhüllung, obgleich sie das herausgestellte Prinzip ganz besonders anschaulich demonstriert, in Wirklichkeit nicht bloss dem Zweck dient, das Opfergestell zu beschirmen oder seinen Ort aus der Ferne sichtbar zu machen. Ich habe mich diesbezüglich am Ort nicht erkundigt, halte es aber nicht für unwahrscheinlich, dass die Sache allenfalls heute so ausgelegt wird. Dennoch gibt es deutliche Anzeichen dafür, dass diese “Hülle” in einer Tradition steht, in der sie einst eine andere Bedeutung gehabt hat.

3. Formen und Ausstattung des *Surasan Tallang*

Der Name *surasan tallang* bezieht sich, wie schon angemerkt, auf die verzierten Bambuspfeiler und kann daher generell auf alle Opfergestelle angewandt werden, die mit Pfeilern dieser Art gebaut werden. Abb. 3 zeigt schematisch eine Gegenüberstellung einiger Typen, die mir mit Ausnahme von B₁ nur aus der ethnographischen Literatur bekannt sind³. Die Buchstaben beziehen sich bei der Typenbezeichnung auf die unterschiedliche Zahl der Pfeiler, die beigefügten Ziffern auf die Zahl der Plattformen. Die doppelte bzw. dreifache Anbringung der letzteren in den Typen C₂ und C₃ bringt eine Verschiebung der Proportionen zuungunsten des Oberteils der Konstruktionen mit sich, sodass das herausgestellte Prinzip der dualen Aufgliederung bei diesen Typen am nicht weiter ausgestatteten Gestell nur zur Wirkung kommt, wenn man das Ideogramm der "verzierten Enden" zu lesen versteht, das auch an diesen Typen zu finden ist.

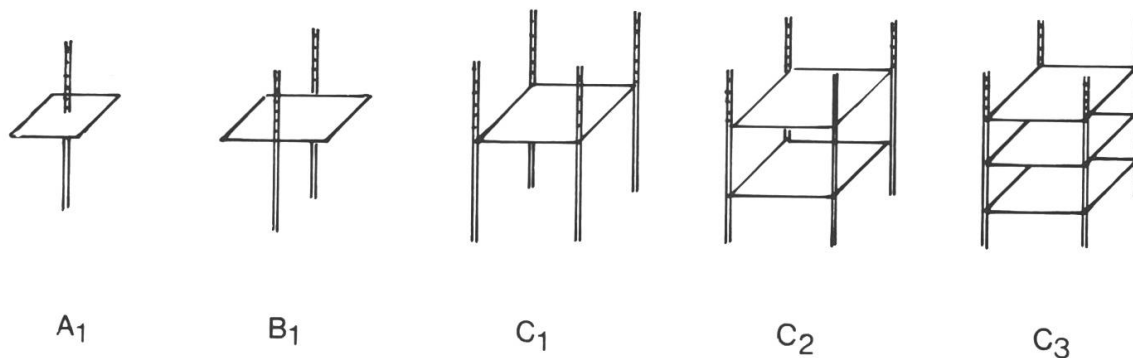


Abb. 3 Verschiedene Typen des *surasan tallang* in schematischer Andeutung. Einen Eindruck von der wirklichen Ausführung der Einzelheiten vermittelt die genauere Darstellung von Typ B₁ in Abb. 2.

³ Je ein Beispiel der Typen A₁ und C₁ ist bei Kruyt (1921 : 183f.) beschrieben (A₁ mit Abbildung), ein weiteres Beispiel von C₁ bei Van der Veen (1965 : 8). Ein Beispiel von C₂ gibt Nooy-Palm (1979 : 272), eines von C₃ wieder Kruyt (1921 : 166, mit Abbildung). Typ B₁ kenne ich nur vom selbst aufgenommenen Beispiel der Abb. 1. Eine Bilddokumentation zu dieser Altarbautradition scheint nicht zu existieren; auch Nooy-Palm (1979 : 272) verweist für eine Illustration noch auf Kruyt (1921), wo aber die weitere Ausstattung solcher Opfergestelle in den zwei Abbildungen nicht berücksichtigt ist.

Die teils doppelte und dreifache Anbringung der Plattform ist anscheinend auf ein nur in gewissen Lokaltraditionen empfundenes Bedürfnis zurückzuführen, beim Darbringen der Opfergaben entweder für verschiedene Opfertiere oder für verschiedene Gottheiten separate Stellflächen vorzusehen. Wenn beim Höhepunkt des Merok-Festes Geflügel, Schweine und Büffel geopfert werden, so kann an einen Ort ein Altar mit nur einer Plattform (Typ C₁) gebräuchlich sein (Van der Veen 1965 : 8), während an einem andern Ort ein Typ C₃ vorgesehen wird, damit die Gabe vom Geflügel zuoberst, die vom Schwein in der Mitte und die vom Büffel zuunterst hingelegt werden kann (Kruyt 1921 : 166). In einem andern Kontext kann die obere von nur zwei Plattformen die Opfergabe für Puang Matua (die dominierende Gottheit des Toraja-Pantheons) aufnehmen, während die untere den restlichen Göttern zugeordnet wird (Nooy-Palm 1979 : 272).

Was in Abb. 3 nicht zu sehen ist, sind die weiteren Zugaben, mit denen solche Opfergestelle normalerweise ausgestattet werden. Kruyt (1921 : 183, mit Abbildung) beschreibt ein Beispiel des Typs A₁ ohne Erwähnung einer solchen Ausstattung. Für den erwähnten Fall des Typs C₃ dagegen gibt er an, man befestige an den Rändern der Plattformen junge, eben entfaltete Palmblätter (von der Zuckerpalme) und ein *mawa*-Tuch, sodass das ganze Gestell umwickelt sei. Ausserdem berichtet er, dass die verzierten Rohrenden der Bambuspfosten, nachdem man etwas Palmwein (ebenfalls von der Zuckerpalme) eingegossen habe, mit einem Blatt der *dracaena terminalis* verstopft würden und dass man dann jedem dieser Propfen ein "dünnes Hölzchen, so dünn und lang wie eine Stricknadel" beifüge. An den oberen Enden dieser schlanken Fortsätze befestige man schliesslich je ein Stück Baumwollflaum (Kruyt 1921 : 166).

Bedenkt man nun, dass *mawa* (auch *maa'*) eine Bezeichnung für alte, gewobene Baumwollstoffe ist (Van der Veen 1965 : 20), so kann für diesen Fall die Ausstattung des *surasan tallang* zusammenfassend so charakterisiert werden: Am Unterbau, anscheinend von der obersten Plattform abwärts, ist eine doppelte Umhüllung, zuerst aus jungen Blättern der Zuckerpalme und dann aus altem Baumwolltuch angebracht. Am Oberteil dagegen findet sich einerseits Palmwein von der Zuckerpalme, im Innern der verzierten Bambusrohrenden, andererseits weiter oben je ein Stück Baumwollflaum, getragen von einem nadelartigen Fortsatz.

An dieser Situation fällt nun zweierlei auf. Erstens ist der Altar nicht nur unten doppelt eingekleidet, sondern zugleich auch oben zweimal weiter ausgestattet. Zweitens findet jedes Material der untern Umhüllung in entsprechender Abfolge auch in den oberen Zugaben Verwendung, und zwar das eine in flüssigem, das andere in flaumigen Zustand:

Materielle Herkunft der Zugaben	Untere Zugaben	Obere Zugaben
Zuckerpalme	junge, frisch entfaltete Palmblätter	Palmwein
Baumwollstrauch	altes gewobenes Baumwolltuch	Baumwollflaum

Auf einen Vergleich dieser Ausstattung mit derjenigen bei dem durch Van der Veen (1965 : 8) behandelten Parallelfall (andere Ortschaft, aber gleicher ritueller Kontext) muss leider verzichtet werden, da der Beschrieb dort hinsichtlich wichtiger Einzelheiten im Unklaren lässt. Dass die Materialien in diesem Fall von unten nach oben nicht durchgehen, ist zwar erkenntlich, doch scheinen Entsprechungen anderer Art die korrespondierende Zusammengehörigkeit und Gegensätzlichkeit zwischen unterer und oberer Ausstattung auszudrücken⁴. Für unsere Zwecke reicht indessen auch schon das früher aufgenommene Beispiel Kruyts, um zur Vermutung zu gelangen, dass die Einkleidungen des *surasan tallang* im Prinzip aus unten angehängten "Schürzen" bestehen, denen oben je ein gegensätzlich wirkender "Kopfschmuck" entsprechen soll.

Von dieser Einsicht her will es nun scheinen, dass sich die baumähnliche "Hütte" unseres Beispiels der Abb. 1 durchaus in die Klasse der Ausstattungen des *surasan tallang* einordnen lässt. Der Unterschied zur Einkleidung des von Kruyt beschriebenen Vierpfostentyps besteht – abgesehen von der verschiedenen Zahl der Hüllen und Aufsätze – nur darin, dass das, was an unserem Beispiel noch materiell zusammenhängt und statisch beinahe selbständig ist (in Wirklichkeit stabilisiert das innere Gerüst die äussere Form, wie aus Abb. 1 ersichtlich ist), am Beispiel Kruyts gewissermassen in zwei Teile zerlegt und in verarbeitetem und sonstwie manipuliertem Zustand dem Kernbau teils angehängt, teils aufgebracht ist.

Die Richtigkeit dieser Deutung lässt sich auf die Probe stellen, indem man ihre Konsequenzen verfolgt. Die erste derselben liegt darin, dass dort, wo ein *surasan tallang* gar keine Umhüllung des Unterteils bekommt, zu erwar-

4 Statt der an den Rändern der Plattform befestigten Palmblätter erwähnt Van der Veen eine *passakke*-Pflanze, die an die Pfosten gebunden wird, gibt aber leider nicht an, ob oberhalb oder unterhalb der Plattform. Es handelt sich um eine Pflanze "with red flowers and small conical fruits which have a cooling effect and confer blessing" (Nooy-Palm 1979 : 229). Man möchte von daher vermuten, dass sie am Altar mit ihren "kühlenden" konischen Früchten zum Unterbau gehört und oben ihre Entsprechung im "erhitzenden" Palmwein findet. Auch das Material der Tuchumhüllung ist bei Van der Veen (1965 : 8) nicht klargestellt ("an old woven cloth"). Den oberen Fortsätzen war bei seinem Beispiel an verschiedenen Stellen Kapok (ähnlich Baumwollflaum) angebunden, der noch mit Blut bestrichen wurde. Was sie mit dem untern Tuch verband, war offenbar das "durchgehende" Element der pflanzlichen Faser, unten gesponnen und verwoben, oben roh, ja unbearbeitbar.

ten ist, dass ihm auch die oberen Zugaben fehlen. Bei dem von Kruyt (1921 : 183f.) beschriebenen Fall eines Einpfostenstyps A₁ aus Barupu trifft dies tatsächlich zu; von einem oberen Fortsatz am Pfostenende ist nichts erwähnt, und dass es am betreffenden Ort zur Regel gehört, dass auch kein Palmwein eingegossen wird, hebt Kruyt ausdrücklich hervor. Wenn er gleichzeitig aber auch bemerkt, dass man in Angin-angin bei diesem Altartyp Palmwein einfülle, so lässt sich dies immerhin verstehen. Gerade die Palmweinlibation ist in der ihr hier zugeordneten Zugehörigkeit zur Ausstattung des Altars leicht zu verkennen. Obschon sie bei den Vierpfostentypen – wenigstens beim oben untersuchten Beispiel Kruyts – vor dem Aufbringen der oberen Fortsätze und damit vor der Fertigstellung der “Einkleidung” eingefüllt werden muss, könnte es nicht erstaunen, wenn sie heute zu den Opfergaben gerechnet und dann auch dort “dargebracht” würde, wo dem durch sie in den Oberteil eingebrachten Moment der “Flüssigkeit” am Unterbau keine Zugabe gegensätzlicher Qualität oder Bedeutung entspricht.

Die zweite Erwartung, die sich von der versuchten Interpretation her einstellt, betrifft unser Beispiel der Abb. 1. Da an ihm nur eine einzige Umhüllung des Unterbaus gegeben ist, sollte auch nur eine einzige obere Zugabe zu finden sein. Wenn diese nun aber eindrucklich im “Wipfel” schon gegeben ist, so wäre daneben überhaupt kein oberer Zusatz mehr zu erwarten: kein Palmwein in den Rohrenden und kein Flaum an nadelähnlichen Fortsätzen. Vom letzteren war bei der Aufnahme tatsächlich keine Spur zu sehen, doch hinsichtlich des Palmweins muss die Frage offen bleiben. Meinen Feldnotizen ist zu diesem Punkt leider nichts zu entnehmen⁵.

Obige Beobachtungen und Analysen führen zur Einsicht, dass die Ausstattung, Einkleidung, Schmückung des *surasan tallang* offenbar mit symbolischen Mitteln verdeutlichen will, was diese Art von Bau “im Prinzip” sein möchte: eine im vertikalen Bezug dual aufgegliederte Konstruktion, deren Oben nicht nur sichtlich nach der Raumlage, sondern ideell überhaupt in jeder Hinsicht das Gegenteil des Unten wäre, ohne deshalb aber von diesem so getrennt zu sein, dass es mit ihm nicht auch in allen Belangen kommunizieren und eine Ganzheit bilden könnte.

Fragt man sich, welche Art von Altar in der Bautradition der Sa’dan Toraja dieses hohe Ordnungsideal am einfachsten und zugleich auch am besten zum Ausdruck bringt, so findet man die Antwort bezeichnenderweise bei einem Altartyp, den die Überlieferung geradezu als die mythische Urform eines baulichen Gebildes hinstellt: beim *likaran biang*.

⁵ Wir haben das Innere der Rohre nicht inspiziert, da wir nicht erwarteten, dass sie etwas Wichtiges enthalten könnten.

4. *Likaran Biang*: Mythische Urform des Opferaltars

In der in der Ortschaft Angin-angin aufgenommenen und durch Van der Veen (1965) übersetzten *Passomba Tedong* (“Konsekrationshymne für den Wasserbüffel”) wird berichtet, dass der erste Zimmermann To Tarangga das Bauholz für die Pfeiler des ersten Hauses nur gewinnen konnte, indem er auf Anweisung von Puang Matua ein Geflügelopfer auf einem *likaran biang* darbrachte. Über die Form dieses Opfergestells wird im Text nichts ausgesagt, doch sein Name impliziert, dass ein Gebilde gemeint ist, das durch Verdrehen oder Umwickeln (*lika*’, verdrehen) aus Miscanthusgras (*biang*, *miscanthus Japonicus* Andersen) hergestellt wird.

Eine rezente Form eines solchen einfachen Opfergestells, die errichtet wurde, wenn die Büffel von einer Krankheit befallen waren, beschreibt A.C. Kruyt (1923/24 : 161):

Four *biang*-reeds are inserted next to each other along the path which these animals are accustomed to follow; the leaves are tied together and the food-offering for the gods, the *deata*, is placed inside them. (Aus dem Holländischen übertragen bei Nooy-Palm 1979 : 270)

Ähnliche Beschreibungen gibt Van der Veen in seinem Wörterbuch (1940: unter *biang* und *lika*’) ohne Einschränkung auf einen besonderen rituellen Kontext. Nooy-Palm charakterisiert das *likaran biang* unter Bezugnahme darauf wie folgt:

Four *biang* reeds are planted in a square in the earth; the leaves of the reeds are then wound about the four shoots and twisted into a kind of nest where the sacrificial food is placed. (Nooy-Palm 1979 : 170)

Solche Umschreibungen genügen leider leider nicht, damit man sich vom Aussehen eines solchen Altars ein genaues und sicheres Bild machen könnte. Dennoch möchte ich annehmen, dass das *likaran biang* alten Stils, wie auch immer es heute lokal ausgeführt werden möge, in Umriss und Struktur dem baumähnlichen Gebilde unserer Abbildung 2 sehr nahe kam.

Dies ist einerseits ziemlich wahrscheinlich, weil die Umwindung von vier im Quadrat eingesteckten labilen Riedgräsern mit deren eigenen Blättern technisch sicher am leichtesten dann zu einem “Nest” für die Opfergaben führt, wenn man die Halme dabei zusammenzieht, wobei sie sich von selbst gegenseitig überkreuzen und mit ihren ährenbesetzten Enden einen ausladenden “Wipfel” bilden. Andererseits spricht dafür aber auch der Umstand, dass die aus der kreuzweisen Verbindung sich ergebende Struktur zugleich auch die wohl beste Formulierung der intendierten Ordnungsidee mit rein baulichen Mitteln ist.

Erst bei gegenseitiger Überkreuzung der Halme erhält das *likaran biang* eine eindruckliche Gestalt, welche die Verschiedenheit von Oben und Unten

in der Einheit des Ganzen auf der Ebene der tektonischen Möglichkeiten optimal zum Ausdruck bringt. Gegenüber der denkbaren (heute üblichen?)⁶ Form mit parallel aufragenden Halmen hat diese überkreute Form zwei wichtige zusätzliche Qualitäten: Die sie kennzeichnende Einschnürung der Mitte macht auch die Umrisse des Oben und Unten gegensätzlich (Trichter/Konus); und die Schräglage der Einzelhalme⁷ impliziert, dass das, was unten rechts bzw. vorne ist, oben links bzw. hinten seine Fortsetzung und Entsprechung findet. Es sind somit bei der kreuzweisen Anordnung auch die Beziehungen rechts/links und vorn/hinten im Oben und Unten vertauscht und gegensätzlich. Solche Bereicherungen im Ausdruck der Verschiedenheit von Oben und Unten fallen schwer ins Gewicht, wenn eine Bauform mit allereinfachsten Mitteln und ohne verdeutlichende Zugaben symbolischer Art das Prinzip des Unterschieds in der Einheit eines Ganzen verkörpern will.

Wenn der auskragende Wipfel der überkreuzten Palmwedel an unserer Hütte (Abb. 2) ausserdem auch noch die Seitenansicht der markanten “Kraggiebeldächer” in Erinnerung ruft, die für die Architektur der Sa’dan Toraja ja ganz besonders kennzeichnend sind (Abb. 4), so ist dies nur ein Grund mehr, sich das mythische *likaran biang* des ersten Zimmermanns To Tarangga als ein mit überkreuzten Riedgräsern erstelltes Gebilde vorzustellen.⁸

6 Bei einem verdolmetschten Interview mit zwei Baumeistern aus Malakiri kam auch kurz das *likaran biang* zur Sprache, wie es beim Opfer für das Fällen des Bauholzes errichtet wird. Es wurde uns, wenn wir richtig verstanden haben, ein Gebilde mit parallel aufragenden Miscanthushalmen beschrieben, deren ährenbesetzte Enden über das Niveau der Opferfläche frei vorstehen. Eine solche Form würde dem labilen Material schlecht entsprechen und wäre wohl nur als eine Angleichung an die Struktur des *surasan tallang* (Typ C₁) begreiflich. Ausserdem ist natürlich nicht sicher, dass solche Altäre bei den Sa’dan Toraja überall gleich aussehen. Vereinzelt Angaben aus einigen wenigen Ortschaften genügen nicht, um sich über den heutigen Stand der Tradition ein adäquates Bild machen zu können. Wie man solche Bautraditionen in allen Einzelheiten und Variationen aufnehmen und vergleichend studieren sollte, demonstriert – für eine verwandte Art von Gebilden aus Japan – Egenter (1980).

7 Die Schräglage ist für den *tadoran* typisch, einen geneigt aufgepflanzten Bambus, dem oben die Blätter belassen sind und der unten von einem mit ihm verbundenen Pfosten in seiner Lage gehalten wird. Die Opfergaben werden bei dieser Vorrichtung an einer Schnur aufgehängt, die aus halber Höhe vom Bambus herabhängt. Näheres zu dieser Anordnung bei Kruyt (1921 : 162f. u. 173f.) und bei Nooy-Palm (1979 : 272f.), wo auch gesagt ist, dass dem *tadoran* als Opfertier der Hahn, dem *likaran biang* das Huhn zugeordnet wird.

8 Ein Versuch, die Form und die Konstruktion des Kraggiebeldachs in einem grösseren Zusammenhang mit der auskragenden Firstbekrönung primitiver Rundhütten in Verbindung zu bringen, liegt in meiner Studie “Tektonik im primitiven Dachbau” (1980) vor. Diese enthält auch die Ergebnisse meiner Feldforschungen zum Wohn- und Speicherbau der Sa’dan Toraja (pp. 168–183) sowie der Karo Batak und Toba Batak (pp. 120–163).

5. Einseitige Ergänzung durch vorstehende Enden

Die betrachteten Opferaltäre der Sa'dan Toraja, ob sie nun mit vertikal parallelen, mit schräg überkreuzten oder mit parallelen und überkreuzten Elementen gebaut werden, haben zwei Eigenschaften, die für die von Cunningham aufgeworfene Frage nach den architektonischen Formulierungen von "Einheit und Unterschied" von Bedeutung sind.

Als erstes demonstrieren sie den Gedanken, eine Einheit aus zwei gegensätzlich qualifizierten Teilen zu bilden, von denen jeder auch etwas von der Qualität des andern besitzt (z.B. gleiche Herkunft des Materials). Diese Eigenschaft findet sich bekanntlich nicht nur an diesen und andern baulichen Ordnungen, sie kennzeichnet vielmehr Komplementaritätsbeziehungen ganz allgemein. Ihr repräsentatives Sinnbild hat sie im chinesischen Symbol des durch eine S-förmige Linie unterteilten, in den Hälften gegensätzlich gefärbten und je mit einem Punkt in der Gegenfarbe markierten Kreises gefunden. Dieses bestbekannte philosophische Ideogramm der yin/yang-Komplementarität ist indessen (anders als die Ideogramme der chinesischen Schrift) insofern untektionisch, als es keinen "Aufbau" erkennen lässt. Zwar können die Kategorien "unten" und "oben" seinen Hälften interpretierend zugeordnet werden, aber das Ideogramm wird dadurch nicht so betroffen, dass man es deshalb in bestimmter Weise orientieren müsste. Man kann es vielmehr auf dem Papier – oder auch im Raum – drehen und wenden wie man will, es scheint immer richtig zu liegen.

Ganz anders verhält es sich mit den baulichen Ideogrammen, die in den betrachteten Altarformen gegeben sind. Auch sie drücken den Komplementaritätsgedanken aus, aber als Bauformen kann man sie nicht beliebig in den Raum stellen. Auch wenn man von den rituellen Zusammenhängen absieht, die bei den Sa'dan Toraja für solche Altäre sogar eine bestimmte, von Fall zu Fall verschiedene Orientierung nach horizontal entlegenen kosmischen Regionen fordern, so ist doch offensichtlich, dass sie nicht ohne Einbusse ihres Sinns auf den Kopf gestellt werden können. Daraus ergibt sich die zweite, weiter oben schon einmal hervorgehobene Eigenschaft, welche Konstruktionen solcher Art hinsichtlich der Möglichkeiten des architektonischen Ausdrucks von "Einheit und Unterschied" interessant macht: sie demonstrieren, dass Komplementarität in der Architektur mitunter auch bloss *einseitige* Ergänzung sein kann.

Das Phänomen der einseitigen Ergänzung ist im Bereich des Bauens allenthalben zu beobachten. Es zeigt sich einerseits ganz allgemein in der Anbringung von Bauschmuck aller Art, andererseits aber auch in der Zufügung und Zuordnung von Bauten, die als Vorbauten, Nebenbauten, Anbauten, Aufbauten usw. gewertet werden. Ob das Hinzugebaute oder Hinzugefügte vom Bau selbst im baustatischen Sinne getragen wird oder ob es

statisch auf eigenen Füßen stehend nur logisch und funktionell von ihm abhängig ist, macht keinen wesentlichen Unterschied. Damit die Beziehung sinnvoll als einseitig bezeichnet werden kann, ist nur die Bedingung einzuhalten, dass das eine auch ohne das andere, das andere aber nicht ohne das eine sein kann. Betrachten wir deshalb nun auch noch einen Fall, bei dem ein baustatisch selbständiger Bau einen andern, dem er vorangestellt ist, einseitig ergänzt.

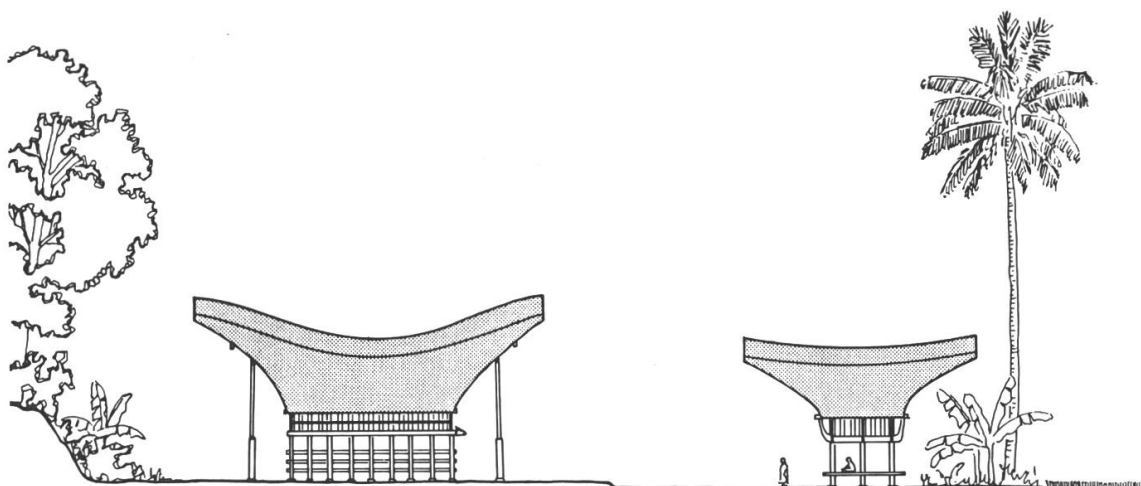


Abb. 4 Wohnhaus (links) mit vorangestelltem Speicher (Seitenansicht).

Der Reisspeicher wird bei den Sa'dan Toraja in der Regel dem Wohnhaus in einigem Abstand vorgelagert und ergänzt es zum Gehöft (Abb. 4). Das typische Dorfbild ergibt sich aus der Reihung solcher Gehöfte: Gegenüber einer Zeile von Wohnhäusern steht jeweils eine Zeile von Speichern, während die Zwischenräume einen Platz bilden. Wenn in diesem Fall nun sinnvoll gesagt werden kann, der Speicher (es können mitunter auch deren zwei oder drei zugeordnet sein) ergänze das Wohnhaus "einseitig", so deshalb, weil ein derweise vorangestellter Speicher, der keinem Haus zugehören würde, ein Unsinn wäre, während umgekehrt ein Haus ohne vorgestellten Speicher noch immer funktionieren könnte. Denn als Speicher könnte bei ihm ja allenfalls auch ein Raum in seinem Innern vorgesehen sein (z.B. der Dachraum), wie dies heute meist bei den Toba Batak Nordsumatras zu beobachten ist. Auch dort waren die Speicher früher den Wohnhäusern vor- und gegenübergestellt. Heute aber sind sie zum grossen Teil zu Wohnzwecken ausgebaut, während die Speicherfunktion von einem Platz im

Innern dieser neuen "Wohnspeicher" und der Wohnhäuser alten Stils übernommen wird (Domenig 1980 : 144–163). Dass die vorangestellten Speicher als bloße Funktionsträger hier gewissermassen ins Haus hereingenommen wurden, während ihre bauliche Form jeweils aussen stehen blieb, um der gleichen Funktion dienlich gemacht zu werden wie das Haus, von dem sie zuvor abhängig waren, ist ein interessantes Phänomen. Es zeigt nicht nur, wie mitunter in einer Bautradition neue Haustypen entstehen können, sondern es repräsentiert auch einen Fall von "Emanzipation", der erkennen lässt, wie aus einer einseitigen eine gegenseitige Ergänzungsbeziehung werden kann. In unserem Zusammenhang ist der Fall überdies auch darum bemerkenswert, weil an ihm in einem gewissen Sinne das Gegenteil von dem zu sehen ist, was abschliessend an der Erscheinung unseres Feldaltars (Abb. 1) auch noch hervorzuheben ist.

Der "Wipfel" als oben hervorstehender Teil der Hütte kann mit einiger Fantasie auch als eine "Veräusserung" vorgestellt werden, als eine Form, die aus der Firstspitze hervorgewachsen ist und dabei Umriss angenommen hat, die von denen der Hütte selbst nicht allzu verschieden sind. Man müsste den hier als Beispiel genommenen Bau nur mit einem andern Material ausführen, bei dem im Wipfel mehr die Längsrippen bzw. Halme als die Seitenblätter zur Wirkung kämen (z.B. Bambus), und die Umriss von Hütte und Firstschmuck würden – bei umgekehrter Lage – einander so ähnlich, dass man den letzteren schliesslich auch als ein verschwommenes Spiegelbild der ersteren sehen könnte.

Es ist nun diese ganz besondere Situation, die dann entsteht, wenn ein vorstehender oder auch ein *davorstehender* Teil eines Baus derart angeordnet, proportioniert und qualifiziert ist, dass er den Bau selbst widerspiegelt und ihm gewissermassen als Alter ego gegenübertritt, die den Sachverhalt darstellt, in bezug auf den nicht nur von einseitiger Ergänzung, sondern zugleich auch von dualer Opposition gesprochen werden kann. Dass bei den Sa'dan Toraja dieser Sachverhalt in der Anordnung und in der im Detail unterschiedlichen und im Gesamteindruck doch auch wieder so ähnlichen Gestaltung von Wohnhaus und Speicher gegeben ist, liegt auf der Hand. Hier sollte indessen v.a. darauf hingewiesen werden, dass Analoges auch mit primitivsten Mitteln verwirklicht werden kann und dass die Einseitigkeit der Beziehung besonders deutlich dann zum Ausdruck kommt, wenn der abhängige Teil anschaulich als vorstehender Teil dessen erscheint, von dem er auch statisch getragen wird.

Darüber nachzusinnen, ob und wie das in der Architektur der Sa'dan Toraja eindrücklich formulierte Prinzip der "einseitigen Ergänzung in dualer Opposition" auch in andern Bereichen der Kultur eine Rolle gespielt hat und noch immer spielt – und dies natürlich auch bei andern Völkern –, kann nicht mehr Aufgabe dieser Darlegungen sein. Dass es fruchtbar sein könnte, auch etwa bei der Diskussion von sozialen Paarbeziehungen vermehrt in

Betracht zu ziehen, dass deren traditionelle Deutung mitunter durch die Paradoxie des "vorstehenden Teils" beeinflusst sein könnte, lässt sich vermuten, doch seien diesbezüglich hier abschliessend nur noch ein paar grundsätzliche Erwägungen angestellt.

6. Schlussbemerkungen

Sollte es sich zeigen, dass ein Komplementaritätsverständnis, das dem hier ins Licht gestellten analog ist, teils auch die Deutung sozialer Zuordnungen wie Braut/Bräutigam, Kind/Mutter, Adel/Volk, Priester/König⁹ usw. charakterisierte, oder würden gezielte Nachforschungen ergeben, dass auch etwa unter den überlieferten kosmologischen Vorstellungen Fälle zu finden sind, in denen das Andere (der Himmel) gewissermassen als vorstehendes Ende des Einen (der Welt) gesehen wurde – z.B. im Bild des "Weltbaums"? –, so müsste mit der Feststellung solcher Analogien auch die Frage aufkommen, wie diese Analogien zu verstehen sind. Beruhen sie auf der in den verschiedenen Fällen unabhängig vollzogenen Verwirklichung einer dem menschlichen Denken von Natur aus gegebenen Möglichkeit, zwei Sachen entsprechend in Beziehung zu setzen? Oder liegt vielleicht im einen oder andern Fall doch eher eine Metapher, d.h. eine Übertragung der Ordnungsidee vom einen Bereich in den andern zugrunde?

Wollte man auch das letztere für wahrscheinlich halten, so wäre daran zu erinnern, dass die an Bauten zum Ausdruck kommenden Ordnungen, selbst wo sie offensichtlich kosmologischen oder sozialen Beziehungen entsprechen, durchaus nicht immer nur als "Abbilder" oder "Ausdruck" solcher Beziehungen verständlich sind. Sicher gab und gibt es Architekturen, die bereits von ihren Erbauern als Abbilder der Welt oder als Ausdruck der Gesellschaftsordnung gedeutet worden sind. Aber es gab und gibt offenbar auch solche, die eine derartige Deutung kaum ertragen. Die hier betrachteten Opferaltäre der Sa'dan Toraja zeigen jedenfalls eine Struktur, die dem Gedanken der Komplementarität eine so grundtektonische Interpretation

9 Coomaraswamy (1942) gibt eine in unserem Kontext sehr bemerkenswerte Charakterisierung der Beziehung zwischen Priester (*purohita*, "one put in front") und König im alten Indien. Unter Bezugnahme auf Sanskrit-Texte schreibt er: "Thus the Purohita is 'half of the self of the Ksatriya' Hence the use of *sārdham*, literally 'plus a half', in connection with any complementary union... It is thus literally true that 'the Purohita was in religion and civil affairs the *alter ego* of the king', (Keith, *Rel. and Phil. of the Vedas*, p. 292), or as we should rather say, the king the *alter ego* of the Purohita. For this does not mean that the two 'halves' are reciprocally equal, on the contrary, the relation of one to the other is that of part to whole" (p. 7).

zukommen lässt, dass es schwierig sein dürfte, diese auf Übertragung zurückzuführen. Näher liegt in diesem Fall die Annahme, dass die Ordnungsidee einst in der Praxis des primitiven Bauens selbst gefunden worden ist und dass es die andern Kulturbereiche sind, in denen sie dann allenfalls als Metapher wirksam wurde.

Wenn heute gelegentlich von "Architekturanthropologie", von "Bauethnologie" oder auch von einer "vergleichenden Soziologie des Hauses" (Cunningham) gesprochen wird, so gehört es wohl zu den Aufgaben solcher Forschungsrichtungen, unter anderem auch den Stellenwert des Bauens in der frühen Menschheitsgeschichte besser einschätzbar zu machen. Diese Aufgabe wird aber nicht dadurch erfüllt, dass man immer wieder nur das Gleiche betont. Das Bauwerk als Abbild oder Ausdruck nichtbaulicher Ordnungen ist nachgerade zur Genüge bekannt. Es wäre an der Zeit, auch wieder einmal darüber nachzudenken, dass Bauten einst auch *als Vorbilder* eine wichtige Rolle gespielt haben könnten: als konkrete Ordnungsmodelle höchst anschaulicher Art, an denen der Mensch sich vielleicht auch bei der Schaffung und Deutung von Ordnungen nichtbaulicher Natur nicht selten zu orientieren pflegte.

Zusammenfassung

Clark E. Cunningham (1973) hat am Beispiel des Atoni-Hauses von Timor aufgezeigt, wie die Ordnungsprinzipien des Hauses auch in andern Bereichen der Kultur wirksam sein können. Er meint, eine vergleichende Soziologie des Hauses könnte mit der Frage beginnen, wie "Einheit und Unterschied in der Architektur zum Ausdruck kommen". Diese Frage wird hier aufgegriffen, um im Hinblick auf sie ein Phänomen zu betrachten, welches die Natur der Ergänzungsbeziehung bei gewissen baulichen Formulierungen der dualen Opposition betrifft. Die Analyse eines Opferaltars aus dem Bauinventar der Sa'dan Toraja – er wird auch mit andern Altären verwandter Art verglichen – macht deutlich, dass es bauliche Ordnungen gibt, in denen ein einseitig ergänzender Teil derweise formuliert, qualifiziert und proportioniert ist, dass er der Sache, die er ergänzt, als eine Art Spiegelbild gegenübersteht. Am anschaulichsten und sinnfälligsten ist dies dort der Fall, wo der derweise ergänzende Teil ein konstruktiv "vorstehender" Teil der ergänzten Sache ist. Es wird deshalb am Ende die Frage aufgeworfen, ob es nicht fruchtbar sein könnte, bei der Diskussion von Komplementaritätsbeziehungen auch in andern kulturellen Zusammenhängen jeweils eine allfällige Mitwirkung der Paradoxie des "vorstehenden Teils" in Betracht zu ziehen.

Bibliographie

Für eine kommentierte Bibliographie zur Kultur der Sa'dan Toraja siehe C.H.M. Nooy-Palm, "Survey of Studies on the Anthropology of Tana Toraja, Sulawesi." *Archipel* (Paris) 15 (1978) : 163–192.

Coomaraswamy, Ananda

1942 *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*. New Haven: American Oriental Society (Kraus Reprint, New York 1967).

Cunningham, Clark E.

1973 *Order in the Atoni House*, in: *Right and Left*, ed. Rodney Needham, Chicago and London: The University of Chicago Press: 204–238.

Domenig, Gaudenz

1980 *Tektonik im primitiven Dachbau: Materialien und Rekonstruktionen zum Phänomen der auskragenden Giebel an alten Dachformen Ostasiens, Südostasiens und Ozeaniens*. Zürich: Organisationsstelle für Architekturausstellungen an der ETH.

Egenter, Nold

1980 *Bauform als Zeichen und Symbol: Nichtdomestikales Bauen im japanischen Volkskult*. Zürich: Organisationsstelle für Architekturausstellungen an der ETH.

Kruyt, A.C.

1923/24 *De Toradja's van de Sa'dan, Masoepoe- en Mamasa-rivieren*. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 63 : 81–175.

Kruyt, J.

1921 *De Boea' en eenige andere feesten der Toradja's van Rantepao en Makale*. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 60 : 45–77; 161–186.

Nooy-Palm, Hetty

1979 *The Sa'dan-Toraja: A Study of their Social Life and Religion*. Vol. I: *Organization, Symbols and Beliefs*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Van der Veen, H.

1940 *Tae' (Zuid-Toradjasch)-Nederlandsch Woordenboek*. 'S-Gravenhage: Martinus Nijhoff.

Van der Veen, H.
1965 The Merok Feast of the Sa'dan-Toradja.
'S-Gravenhage: Martinus Nijhoff.