

## Zur Dialektik von Selbst- und Fremdwahrnehmung in West New Britain (Papua-Neuguinea)\*

Holger Jebens, Frankfurt/Main

### I.

Anders als während der sogenannten „klassischen Periode“ unseres Faches machen Ethnologen seit einigen Jahrzehnten zunehmend die Erfahrung, dass sie innerhalb der *scientific community*, aber auch von ihren Gastgebern und Gewährleuten auf mehr oder weniger berühmte Kollegen bezogen werden, die sich vor ihnen in derselben Region oder bei derselben Ethnie aufgehalten haben. Die Existenz solcher „Vorgänger“ bietet natürlich eine Gelegenheit für den Versuch, sich durch die Kritik an ihnen zu profilieren. Die Existenz solcher „Vorgänger“ – und dies ist meiner Ansicht nach produktiver – wirft jedoch auch ein Licht auf die historische Dimension des Verhältnisses zwischen dem sozusagen durch die theoretische Brille seiner Zeit blickenden Ethnologen und seinen Gastgebern und Gewährleuten oder – allgemeiner – zwischen westlichen und indigenen Diskursen.

Die hier vorgestellten Überlegungen basieren auf zwei insgesamt elfmonatigen Aufenthalten (1996, 1997) in Koimumu, einem Dorf an der Nordküste der zu Papua-Neuguinea gehörenden Insel Neubritannien (Abb. 1), dessen knapp 600 Bewohner wiederum zur austronesischen Sprachgruppe der Nakanai – genauer – der West Nakanai zählen.

Schon als ich kurz nach meiner Ankunft in Koimumu im April 1996 eine vorbereitete Rede halten wollte, um – ähnlich, wie ich es einige Jahre zuvor bei meiner ersten Feldforschung im südlichen Bergland von Papua-Neuguinea getan hatte (vgl. Jebens 1995, 1997) – mich und mein Vorhaben vorzustellen, war die Reaktion einmütig: „Ach ja, das hat Vali früher auch gemacht. Du brauchst gar nicht mehr zu erzählen. Wir wissen schon, was das für eine Arbeit ist.“ Weitere Hinweise auf „Vali“ folgten im Lauf der Zeit. Dabei lobten meine Gesprächspartner zumist, dass er genauso gewohnt und gegessen habe wie sie selbst, in einem Fall aber wurde auch kritisiert, er habe lediglich in seinem Haus gegessen, die Big Men der umliegenden Dörfer herbeizitiert und sich Geschichten erzählen lassen.

„Vali“, das ist jedenfalls „mein Vorgänger“, der amerikanische Ethnologe Charles Valentine, der gut 40 Jahre zuvor zum ersten Mal in das benachbarte Rapuri gekommen war, um dort Cargo-Kulte zu un-

tersuchen: sozial-religiöse Bewegungen, die im Westen eine bis heute ungebrochene Faszination ausüben und für die besonders die West Nakanai bei der damaligen australischen Kolonialverwaltung berichtigt waren.

Vor diesem Hintergrund liegt es nahe, das Verhältnis zwischen westlichen und indigenen Diskursen in erster Linie unter dem Aspekt des Verhältnisses zwischen westlichen und indigenen Cargo-Diskursen zu betrachten. Dabei gilt mein Interesse im Anschluss an die jüngere Cargo-Forschung vor allem der sich im Rahmen dieser Diskurse artikulierenden Dialektik von kultureller Selbst- und Fremdwahrnehmung.<sup>1</sup>

### II.

Zunächst seien jedoch ein paar Bemerkungen zur Vorgeschichte der Region, der Begegnungen von Nakanai und Weißen sowie der Feldforschung von Valentine vorangestellt: Das Gebiet zwischen Dage und Kapeuru liegt nicht weit von der Gazelle-Halbinsel, dem Ausgangspunkt und Zentrum von Mission, westlicher Wirtschaft und Regierung schon während der deutschen Kolonialzeit, 1884 bis 1914, also lange vor zum Beispiel dem südlichen Bergland. Andererseits war insbesondere die Commodore Bay aufgrund der mehrere Monate im Jahr wütenden Nordweststürme sowie aufgrund vorgelagerter Riffe zu jener Zeit relativ sicher vor den Schiffen der Weißen: Walfänger, Händler, Pflanzer, die sogenannten „Arbeiteranwerber“, die auf die eine oder andere Weise Dorfbewohner als Arbeitskräfte für die Zuckerrohr-Plantagen auf Fiji oder in Queensland an Bord nahmen, aber auch Missionare, Kolonialbeamte oder Forschungsreisende. Dementsprechend vermerkt der Chronist der bekannten Hamburger Südsee-Expedition noch im April 1909: „Der Plan, in die Kommodore Bucht einzulaufen wird [...] fallen gelassen. Bei der Riesenmenge an Riffen und Klippen und der ge-

\* Dieser Text basiert auf Vorträgen, die ich am 20. Oktober 2003 vor der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte sowie am 10. November 2003 am Institut für Historische Ethnologie der Frankfurter Goethe-Universität gehalten habe. Der Duktus des mündlichen Vortrages ist weitgehend beibehalten.

<sup>1</sup> Siehe Jebens und Kohl (1999), Dalton (2000) sowie Jebens (2004a).

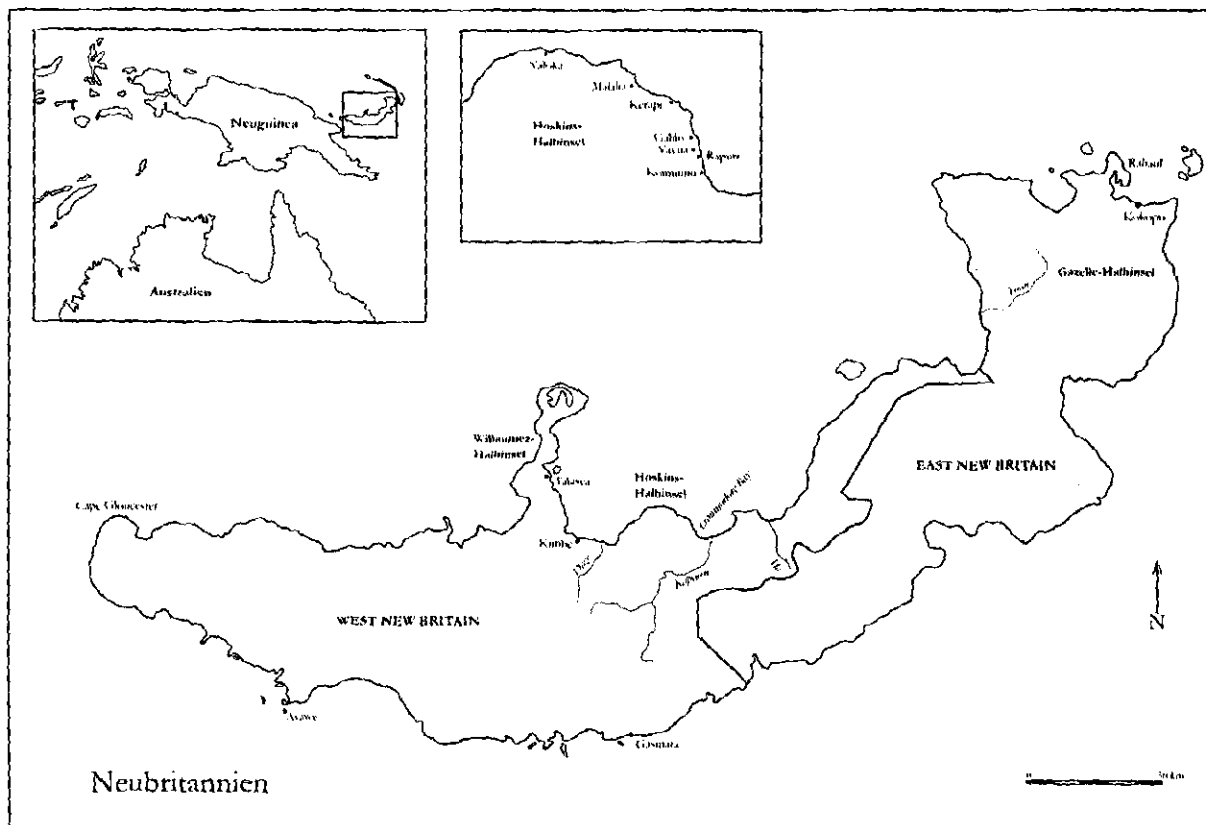


Abb. 1. Neubritannien

genwärtigen Beleuchtung will der Kapitän nach mehreren fehlgeschlagenen Versuchen eine Einfahrt nicht wagen“ (Hellwig 1927:136). Man fährt wie viele andere Schiffe vorher und nachher zur Willaumez-Halbinsel weiter, wo es die Dorfbewohner – offenbar bereits über einschlägige Erfahrungen verfügend – allerdings bereits im November des Vorjahres vorgezogen hatten, den Kontakt mit Weißen zu vermeiden: „Auch hier“, so heißt es im Expeditionstagebuch nach dem Betreten eines von mehreren verlassenen Dörfern, „hatten die Eingeborenen den Anmarsch bemerkt und waren eiligst in den Busch geflüchtet. Nur einer war zurückgeblieben, um uns zuzurufen: ‚not got boy‘ und im nächsten Augenblicke zu verschwinden. Sie hatten uns also für eine Anwerbeexpedition gehalten“ (Hellwig 1927:90).

Zu den ersten etwas dauerhafteren Kontakten zwischen Nakanai und Weißen kam es denn auch nicht an der Nordküste von Neubritannien, sondern auf der Gazelle-Halbinsel, am Toriu, auf einer Station der „Missionare vom Heiligsten Herzen Jesu“ (MSC). Dorthin hatte ein Missionsschiff im Jahre 1911 sechs Nakanai-Knaben, fünf davon West Nakanai, gebracht. Mit ihrer „Erziehung“ und dem Erlernen ihrer Sprache sollte, dies das Ziel des Stationsleiters, Pater Friedrich Hees, die katholische Missionierung der

Nakanai vorbereitet werden. Hees ließe sich in gewisser Weise als „Urvater der Nakanai-Forschung“ beziehungsweise als „Vorgänger“ von Valentine bezeichnen. Von seinen Aufsätzen ist in der englischsprachigen Literatur allerdings nur der letzte bekannt, der 1915/16 im *Anthropos* erschien – nicht jedoch die, die Hees zuvor, jeweils zwei 1913 und 1914, in der MSC-Zeitschrift „Monatshefte. Vereinsorgan der Erzbruderschaft U. L. Frau vom hlst. Herzen und der Genossenschaft der Missionare vom hlst. Herzen Jesu“, meist unter der Rubrik „Aus dem Missionsleben“ veröffentlicht hat.<sup>2</sup>

Stammten Informationen über die Nakanai bis dahin lediglich von Reisenden unterschiedlicher Provenienz und damit „aus zweiter Hand“, so kommen die Nakanai hier zum ersten Mal selbst zu Wort, insofern Hees seine Aussagen – geradezu ethnografisch – mit Beobachtungen aus dem Zusammenleben mit den Knaben, mit Elementen aus ihren Erzählungen und vor allem mit – zunehmend originalsprachlich wiedergegebenen – Zitaten illustriert. Darüber hinaus mutet es fast modern an, wenn sich Hees mit seinen Gewährsleuten sozusagen „auf Augenhöhe“ zu treffen scheint: Er beschreibt, wie sie auf die für sie zunächst

<sup>2</sup> Siehe Hees (1913a, b; 1914a, b; 1915/16).

unbekannte Missionsstation am Toriu reagieren und bezeichnet ihre Erklärungsversuche als „Resultate ihrer Forschungen“ (1913a:105). Er macht sich ihre Ansicht zu eigen, „daß ich sie wohl den *lotu* (Gottesdienst), sie mich aber ihre Sprache lehrten, daß wir uns somit im Lehrer- und Schülersein redlich abwechselten“ (1913a:104). Von solcher Wechselseitigkeit kann andererseits überhaupt keine Rede mehr sein, wenn Hees ganz freimütig von gescheiterten Fluchtversuchen der Knaben beziehungsweise von körperlicher Gewalt ihnen gegenüber berichtet: „Eine ausdauernde Aufmerksamkeit war bei ihnen freilich noch nicht zu finden, aber da half ich, unbeschadet unserer anderweitigen Freundschaft, gelegentlich mit dem Zeigstöckchen wirksam nach“ (1913a:107).

Aus heutiger Sicht erscheint Hees also in einem seltsam ambivalenten Licht und nicht weniger ambivalent hat auch er selbst die Nakanai betrachtet: Einerseits würden „deren große, kräftige Männergestalten und hübsche, schlanke Frauen von allen Reisenden bewundernd hervorgehoben“ (1914a:210), andererseits könne auch seine geschmackvolle Körperbemalung nichts daran ändern, „daß der Nakanai in all seiner Herrlichkeit auf den Europäer einen widerlichen Eindruck macht“ (1915/16:38). Gleichzeitig schildert Hees mit einem gewissen Mitgefühl, wie die Knaben vom Toriu aus voller Sehnsucht in Richtung ihrer Heimat blicken und es wirkt bisweilen geradezu so, als bringe Hees hier mit dem Heimweh der Knaben in Wahrheit sein eigenes Fernweh zum Ausdruck, ist doch, wie er noch 1915/16 in dem genannten Anthropos-Aufsatz konstatiert, „das ganze Nakanagebiet eine *terra incognita*“ (1915/16:36).

Denselben Begriff verwendet knapp 35 Jahre später, 1951, auch der amerikanische Ethnologe Ward Goodenough: Er schreibt, dass es zwar beträchtliche ethnografische Informationen über die Gazelle-Halbinsel gebe, „but the rest of the island, with the exception of only one or two tribes has remained *terra incognita* to this day“ (1951:8). Neubritannien biete daher „opportunities for every kind of ethnological interest“ (1951:37). Innerhalb von Neubritannien fiel die Wahl auf die West Nakanai und Goodenough begründete dies mit dem Hinweis auf Cargo-Kulte: Bei den West Nakanai war es vor dem Zweiten Weltkrieg zu der in der Literatur bereits 1948 erwähnten Batari-Bewegung gekommen<sup>3</sup> und bei ihnen war, wie mir Goodenough am 30. November 2001 im Interview erzählte, während seines ersten Besuches dort Ende 1951 der sogenannte „Kivung“ tägliches Gesprächs-

thema. Dieser „outbreak“, so heißt es in einem als vertraulich klassifizierten, Goodenough aber bekannten Bericht der australischen Kolonialverwaltung im Februar 1953, habe dieselben Führer und denselben Ursprung wie die Batari-Bewegung und „perhaps“, so die düstere Prognose des Kolonialbeamten E.S. Sharp, „at some future date we will not be as lucky as the past and the outbreak will get out of hand“ (PRT 1952/53).

Im März 1954 kam Goodenough als Expeditionsleiter zusammen mit seinen beiden Studenten Ann Chowning und Daris Swindler in das in der Nähe von Koimumu und Rapuri gelegene Galilo, dem einzigen protestantischen und größten Dorf der Region, dessen Bewohner zudem dafür bekannt waren, sich im Gegensatz zu ihren Nachbarn nicht der Batari-Bewegung angeschlossen zu haben. Während Chowning das soziale und ökonomische Leben der Frauen erforschen und Swindler als Physischer Anthropologe Körpermaße, Blutproben und Zahnabdrucke sammeln sollten, hatte Goodenough für die Untersuchung von Batari-Bewegung und Kivung einen seiner, wie er sich erinnert, gescheiterten und fähigsten Studenten vorgesehn, den 25jährigen Charles Valentine.

### III.

Valentine traf zusammen mit seiner Frau Edith Ende April 1954 in Rapuri ein, einem der kleinsten Dörfer der Region, katholisch, Zentrum des Kivung und Heimat von dessen Führer Lima. Er blieb bis Ende Oktober 1954, nahm an zahlreichen Kivung-Versammlungen teil, bestellte ausgewählte Informanten, manche davon öfter, mal einzeln, mal in Gruppen zu sich, und fast täglich notierte er kurze Berichte sowie einzelne Beobachtungen und Zitate (Abb. 2). Dazu kamen mehr und mehr Mitschriften ganzer Monologe, abgefasst in einer Art Stenografie des Neo-Melanesischen Tok Pisin.

Alles in allem liegen knapp 480 Seiten mit Feldnotizen zum Thema Batari-Bewegung und Kivung vor. Auf der Basis dieses Materials und eines von Valentine wenige Monate nach seiner Abreise aus Rapuri geschriebenen Berichtes für die australische Kolonialverwaltung<sup>4</sup> werde ich im Folgenden erst Valentines Darstellung und dann seine Interpretation von Batari-Bewegung und Kivung zusammenfassen, bevor ich auf den Verlauf von Valentines Feldforschung einge-

<sup>3</sup> Lucy Mair (1948:66) zufolge hatte Batari „scored a strong point on one occasion when a crate named ‚battery‘ was unloaded from a ship – but not delivered to him“. Dies wurde später von Peter Worsley (1957:206) zitiert.

<sup>4</sup> Dieser Bericht trägt den Titel „Cargo Beliefs and Cargo Cults Among the West Nakanai of New Britain“ und existiert in zwei, weitgehend identischen Versionen. Die erste ist mit dem 15. Januar 1955 datiert, die zweite mit März 1955. Ich zitiere im Folgenden aus der zweiten Version (Valentine 1955).



Abb. 2. Valentine in Rapuri  
(Foto: University of Pennsylvania Museum, Philadelphia. Neg. 60936)

he – ein Verlauf, der, wie ich meine, entscheidenden Einfluss auf Valentines spätere Entwicklung haben sollte.

Die Batari-Bewegung begann im Grunde vor Ausbruch des Zweiten Weltkrieges auf der Gazelle-Halbinsel, in Rabaul. Dort begegnete der als Kontraktarbeiter beschäftigte Batari einem Weißen, der ihm erzählte, dass die Ahnen nach dem Tod eine weiße Hautfarbe annehmen und in Rom die westlichen Güter, das Cargo, herstellen. Ungehorsam gegenüber den Weißen könne die Rückkehr der Ahnen beschleunigen. Sie würden mit vielen Schiffen und Flugzeugen kommen, westliche Güter, westliches Wissen, westliche Institutionen, aber auch Freiheit von westlicher Herrschaft bringen und als Nippon oder Japan bekannt sein (1955:20). – Dies knüpfte Valentine zufolge an Glaubensvorstellungen an, die sich bei den Nakanai vermutlich bereits vor dem Ende der deutschen Kolonialzeit gebildet hatten, wobei, so Valentine, „Cargo“ zunehmend als Symbol für all das galt, was man zwar begehrte, aber nicht zu erlangen wusste (1955:4).

Inspiziert jedenfalls kehrte Batari aus Rabaul in seine Heimat zurück, machte sich zum „König“, bestimmte ihm untergeordnete Funktionsträger und mobilisierte eine „Armee“ von etwa 500 Mann, die seine Überzeugungen und Handlungsanweisungen mit wachsendem Erfolg von Dorf zu Dorf verbreitete: Man schloss neue Ehen, distanzierte sich von Elementen der eigenen Kultur und propagierte die Ablehnung von Kolonialverwaltung, Plantagenarbeit und Mission. In Valoka inhaftierten und misshandel-

ten Bataris „Soldaten“ den MSC-Pater Josef Weigl. Man tanzte auf eigens geschmückten Friedhöfen, um Kontakt zu den Ahnen aufzunehmen und sie zur Rückkehr zu bewegen (1955:10–15). – Dann marschierten die Japaner ein und beendeten die Batari-Bewegung, indem sie die Freilassung von Weigl erzwangen und Batari gefangen setzten, bevor sie ihrerseits von den US-Streitkräften vertrieben wurden, denen wiederum die Australier folgten.

Obwohl die Nakanai damit nicht mehr über eine Organisation verfügten, um ihre Glaubensvorstellungen praktisch umzusetzen (1955:17), entwickelten sie diese laut Valentine bis 1946 zu einem komplexen Mythos weiter. Danach hatten die Nakanai früher schon einmal mit den Weißen zusammengelebt sowie über das Cargo verfügt und danach bestand der einzige Weg zur Wiederherstellung dieser verlorenen Lebensweise darin, sich dem Christentum anzuschließen und die Amerikaner zur Rückkehr nach Neubritannien zu veranlassen (1955:18–20). – Im gleichen Jahr, 1946, kam der MSC-Pater Heinrich Berger zu den West Nakanai, ließ sich den besagten Mythos erzählen und versicherte, ja, all dies stimme, unter seiner Bergers Führung hätte Batari Erfolg gehabt, er, Berger, kenne das wahre Geheimnis des Cargo und er könne eine Bewegung zur Erreichung der alten Ziele leiten (1955:20–21). So wurde Berger Valentine zufolge zum Organisator und über absolute Macht verfügenden obersten Führer des „present Nakanai Cargo Cult“ (1955:21), der nicht nur alle wichtigen Entscheidungen fällte und bestimmte Funktionsträger, darunter an erster Stelle Lima aus Rapuri, ernannte, sondern der auch in der Lage war „to lead the people in a successful eight-year-long campaign of passive resistance to all Administration policies“ (1955:38), so dass weder lokale Gemeinderäte noch staatlich geförderte Kooperativen eingeführt werden konnten.

Die Kivung-Anhänger versuchten, „wie die Weißen“ zu leben beziehungsweise die verlorene Lebensweise der Ahnen wiederherzustellen: Man hielt christliche Ge- und Verbote ein und man propagierte ein vermeintlich westliches Familienleben mit Gehorsam gegenüber den Eltern, harmonischem Eheleben sowie regelmäßigen Mahlzeiten und Gebeten. Die Dörfer und besonders die Friedhöfe mussten stets sauber bleiben und zu festgelegten Zeiten wurden die Kivung-Anhänger durch entsprechende Signale zum Essen, zur Gemeindegemeinschaft oder zum Kirchenbesuch gerufen. Darüber hinaus lieferten die beteiligten Dörfer getrocknetes Kokosfleisch, Kopra, an einen mit Berger befreundeten weißen Händler und erhielten dafür Wellblech sowie eine Schiffsladung mit Nahrungsmitteln (1955:23–26).

Für Valentine war all dies jedoch nur eine dem

Außenstehenden präsentierte „public facade“ (1955:23), hinter der sich eine geheime Doktrin verbarg: die von den Eingeweihten geteilte Überzeugung, dass ihre Bestrebungen zur Erlangung des Cargos führten. Damit verband sich ein, wie Valentine schreibt, „rather elaborate development of both oral and written double-talk“ und bei den Kivung-Versammlungen wurden Mehrdeutigkeit und metaphorische Sprache oft so weit getrieben, dass der Inhalt ganzer Ansprachen außer den Eingeweihten allen verborgen blieb (1955:30). Obwohl es den abgesehen von der Kolonialverwaltung einzigen Gegnern des Kivung, den Bewohnern von Galilo, daher an ausreichenden Informationen mangelte, um den Kivung wirksam zu bekämpfen, hatten die meisten Kivung-Anhänger nach Anklagen aus Galilo bereits eine Gefängnisstrafe verbüßt, was wiederum die von Berger gepredigte Notwendigkeit der Geheimhaltung periodisch und nachdrücklich bekräftigte (1955:36).

Nachdem der Kivung laut Valentine als ein kleiner Kult, an dem nur Berger und wenige Gefolgsleute teilnahmen, begonnen hatte, besaß er 1954 eine Anhängerschaft von mehr als 5.000 Personen aus unterschiedlichen Sprachgruppen und sein Wachstum hielt an (1955:32), zumal er auf allgemein geteilten Ideen basierte und ein „consciously Pan-Melanesian ideal“ verkörperte. Ermutigt von Berger, so Valentine, freuten sich die Funktionsträger sowie manche Anhänger darauf, die Lehren und die Organisation des Kivung noch weiter zu verbreiten (1955:42).

Von Valentines Darstellung zu seiner Interpretation: Zwar hebt er die Kontinuitäten zwischen Kivung, Batari-Bewegung und noch älteren Glaubensvorstellungen hervor, zugleich führt er aber mit dessen Ablehnung der Kolonialverwaltung, dessen rigider Organisationsstruktur und dessen alles bestimmender Geheimhaltung zentrale Elemente des Kivung auf Berger zurück, der bei der Lektüre vor allem von Valentines besagtem Bericht geradezu als ein unumschränkt herrschender und an eine Romanfigur von Joseph Conrad erinnernder Autokrat erscheint. Der Kivung als autoritäres Zwangssystem und seine Anhänger als Marionetten eines mächtigen Missionars: Dies erinnert an die in den frühen 1950er Jahren verbreitete Sicht von Einheimischen als passiven Opfern der im Zuge der Kolonialisierung von außen über sie hereinbrechenden Einflüsse, und diese Sicht wiederum entspricht der damals bereits älteren und auch bei Kolonialbeamten, Händlern oder Missionaren verbreiteten Konzeption von Cargo-Kulten als Symptom einer durch solche Einflüsse ausgelösten Gleichgewichts- und Gesundheitsstörung.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Siehe Williams (1934:377), Eckert (1940:26) und Guiart (1951a:229).

Andererseits ist Valentine in mehrfacher Hinsicht nicht nur auf der Höhe seiner Zeit, sondern ihr sogar voraus: Er schreibt, dass der Kivung zum Zusammenschluss größerer Gruppen führe, nur wenige Jahre, nachdem Jean Guiart (1951b) sie als „Forerunners of Melanesian Nationalism“ bezeichnet hat und nur wenige Jahre bevor Peter Worsley eben diese „Integrationsfunktion“ zu den wesentlichen Wirkungen von Cargo-Kulten zählt.<sup>6</sup> Während jedoch Worsley in Cargo-Kulten noch primär Versuche sieht, sich durch die Erlangung westlicher Güter von kolonialer Unterdrückung zu befreien, nimmt Valentines Konzept von Cargo als Symbol bereits Einsichten von Kennelm Burridge (1960) und Peter Lawrence (1964) vorweg, die erst Anfang der 1960er Jahre – genauso wie Valentine, aber im Gegensatz zu Worsley auf der Basis eigener Feldforschung – Cargo-Kulte als Ausdruck kulturspezifischer Orientierungs- und Wertsysteme interpretieren sollten.<sup>7</sup> Darüber hinaus präfiguriert Valentines Betonung einer durchgehenden Entwicklung von frühesten Glaubensvorstellungen über die Batari-Bewegung bis hin zum Kivung meiner Ansicht nach die historische Perspektive, mit der Lawrence in seinem 1964 erschienenen und viel gerühmten Klassiker „Road Belong Cargo“ eine Cargo-Bewegung als Abfolge von aufeinander aufbauenden Erklärungs- und Handlungsversuchen beschreibt. Die Formulierung „road belong cargo“, findet sich übrigens in ähnlicher Form – immerhin eine Dekade früher – in den Feldnotizen von Valentine, der in Canberra vor seiner Feldforschung mit dem gerade aus Neuguinea zurückkehrenden Lawrence zusammengetroffen war.<sup>8</sup>

Valentines Interpretation sollte sich übrigens in späteren Jahren drastisch ändern: Er kehrte zwischen 1977 und 1979 zusammen mit seiner zweiten Frau, Bettylou, noch einmal für insgesamt fünf Monate nach Rapuri zurück und stellte danach den Kivung – seit einem gewaltsamen Einschreiten der australischen Kolonialverwaltung Ende der 1960er Jahre der Vergangenheit angehörend – nicht mehr als ein autoritäres und durch einen weißen Autokraten gesteuertes Zwangssystem dar, sondern als „the main modern voice of local people“, die sich, sowohl christliche als auch melanesische „sacred traditions“ bewahrend, gegen koloniale Entrechtung und Ausbeutung wendet (Valentine und Valentine 1979a:65). Die Herrschenden aber, so Valentine, belegen derartige authentische Formen des Widerstandes mit dem „misapplied, over-

<sup>6</sup> Worsley (1957:228). Siehe auch Bodrogi (1951:282) und Mühlmann (1961:7).

<sup>7</sup> Siehe auch Lindstrom (1999) zu Burridge sowie Jehens (2001a) zu Lawrence.

<sup>8</sup> Valentine schreibt in seiner Tok Pisin-Stenografie „rot bi kako“ (FV 23.08.1954:2). Sein Treffen mit Lawrence erwähnt Valentine in einem an Goodenough gerichteten Brief (31.03.1954).

used label „cargo cult“, um deren Unterdrückung zu legitimieren (1979a:100).

In der Tat eine interessante Veränderung: Die Kivung-Anhänger werden von Opfern eines mächtigen Missionars zu Opfern des im Zuge der Kolonialisierung eingeführten Kapitalismus, gegen den sie sich nun aber zur Wehr setzen, begleitet von der heftigen Sympathie desselben Valentine, der in den 1950er Jahren noch ganz im Interesse der australischen Kolonialverwaltung gearbeitet und ihr Bericht erstattet hatte. Dabei ist Valentine allerdings mit der jetzt geäußerten Kritik an dem zuvor noch von ihm selbst verwendeten Cargo-Begriff seiner Zeit wieder voraus, sollte doch die spätere Cargo-Forschung im Zuge einer selbst-reflexiven Wende diesen Begriff ebenfalls als eine zunächst primär westliche Schöpfung verstehen – und darüber hinaus auch die verschiedenen Interpretationen von Cargo-Kulten – sei es als Güterkult, sei es als Ausdruck kulturspezifischer Orientierungs- und Wertsysteme – jeweils vor allem auf bestimmte Dispositionen der eigenen westlichen Kultur zurückführen.<sup>9</sup>

Betrachtet man den Reichtum, die Differenziertheit und die Vielschichtigkeit des von Valentine in seinem Bericht an die Kolonialverwaltung und insbesondere in seinen Feldnotizen präsentierten ethnografischen Materials, so hätte er zweifellos, zumal er, wie gesagt, auf der Höhe der Theorie seiner Zeit oder ihr sogar voraus war, schon vor Worsley, Burridge und Lawrence zu einem Klassiker der Cargo-Forschung werden können. Dies ist jedoch nicht geschehen und der Grund dafür liegt meiner Ansicht nach weder in Valentines Darstellung oder Interpretation von Batari-Bewegung und Kivung, sondern in dem Verlauf seiner Feldforschung von 1954.

In seinen Feldnotizen vom 21. August schreibt Valentine, er habe öffentlich beklagt, dass man ihm nicht genug Informationen über den Kivung gebe (FV 21.08.1954:2) und er ließ diese Klage auch an Lima ausrichten. Daraufhin besuchte ihn Lima schon an den nächsten beiden Tagen und erzählte ihm zum ersten Mal, dass Berger die Ankunft des Cargos versprochen habe.<sup>10</sup> Anfang September hörte Valentine Gerüchte, nach denen Lima und Berger dagegen seien, dass man ihm zu viel verrate beziehungsweise mit ihm über den Kivung spreche.<sup>11</sup> So entschloss sich Valentine zu einer Rede, die er am 14. September 1954 in Rapuri hielt und die fünf eng beschriebene Seiten mit Tok Pisin-Stenografie füllt (FV 14.09.1954). In ihr entwickelte er eine Alternative

zwischen sich selbst als einem Protagonisten von Aufklärung und Autonomie auf der einen und Berger als einem Repräsentanten von Verdummung und Ausbeutung auf der anderen Seite, um mit dem dringenden Appell zu schließen, man möge sich für ihn, Valentine, und gegen Berger entscheiden, der vor Gericht gestellt und vom Land der West Nakanai vertrieben werden sollte.

Die Anwesenden antworteten, so Valentine, mit „nearly half an hour in almost complete silence“ (FV 14.09.1954:5) und Valentine begann auf der Suche nach Unterstützung in den umliegenden Dörfern mit dem, was er in seinem besagten Bericht „a kind of campaign of limited reeducation“ nennt (1955:50). Die Reaktionen blieben höflich, aber reserviert, während man in Rapuri so zu tun versuchte, als sei nichts geschehen, sich jedoch dabei besorgt bis beschämt zeigte und zunehmend auf Distanz ging (FV 24.09.1954:1). Am 1. Oktober spricht Valentine von einer „campaign to keep people away from our house“ (FV 01.10.1954:1), und die mittlerweile auch nicht mehr täglich verfassten Notizen tragen am 8. Oktober die Überschrift „Reign of Terror“: Außer seinem Hauptgewährsmann kam niemand mehr zu Valentine (FV 08.10.1954:1). Gegen Ende dieses letzten Monats seiner Feldforschung schien seine Niederlage besiegelt zu sein: Am 21. Oktober verkündete Lima, es werde keine Gerichtsverhandlung gegen Berger geben und kein Weißer könne den jetzt über alle Nakanai herrschenden Berger vertreiben (FV 21.10.1954:1).

Vor diesem Hintergrund wirkt der von Valentine, wie gesagt, nur wenige Monate nach seiner Abreise aus Rapuri geschriebene Bericht als Fortsetzung seiner Auseinandersetzung mit Berger. Bergers Darstellung als Urheber eines mehrjährigen passiven Widerstandes gegen jegliche Verwaltungspolitik dient offenbar ebenso wie der Hinweis auf die Ausbreitung und damit auf die Relevanz des Kivung nicht zuletzt dem Versuch, die Kolonialverwaltung dazu zu veranlassen, gegen Berger einzuschreiten – ein Versuch, der allerdings offenbar nur wenig Erfolg hatte. So schreibt der District Officer, John Murphy, von einer Verbesserung der „native situation“ und zählt zu den Gründen die Abreise von Valentine: „I am sure that his presence, particularly towards the end of his sojourn, and his open and violent disagreements with Fr. Berger only served to exacerbate an already uneasy native situation“ (PRT 1954/55). Auch bei seinem Doktorvater Goodenough fand Valentines „kind of campaign of limited reeducation“ keinen Beifall, wie mir dieser im Interview erzählte: „I wrote Valentine a rather sharp letter telling him that he was out of order and this was not the kind of thing you did

<sup>9</sup> Siehe Otto (1992:6), Lindstrom (1993), Jebens und Kohl (1999:11–12) sowie Jebens (2004a).

<sup>10</sup> FV 22.08.1954; FV 23.08.1954.

<sup>11</sup> FV 07.09.1954:1; FV 08.09.1954:4.

when you were doing anthropological fieldwork“.<sup>12</sup> Daraufhin kam es zum Bruch. So behandelt auch Valentines unveröffentlichte Dissertation (1958), zwei Jahre nach einem zweiten Aufenthalt in Rapuri von April bis November 1956 abgeschlossen, statt seinem ursprünglichen Thema die allgemeine Geschichte Neubritanniens. Valentine sollte sein „Cargo-Material“ im Wesentlichen nur noch zur Illustration von historisch orientierten Überlegungen im Rahmen eines unveröffentlichten Manuskriptes (1959) sowie zweier Aufsätze (1960, 1963a) verwenden.<sup>13</sup> Weder in seiner Dissertation noch in irgendeiner seiner Publikationen erwähnt Valentine jedoch seine Auseinandersetzung mit Berger oder seinen anschließenden Bericht mit auch nur einem Wort. Valentine hat sich in späteren Jahren im Gegensatz etwa zu seinen früheren Kommilitonen Chowning und Swindler ganz von der Ethnologie zurückgezogen und wird heute innerhalb der Cargo-Forschung so gut wie nicht erwähnt.

In Valentines Feldnotizen von 1954, so könnte man sagen, entfaltet sich allmählich das Drama eines Ethnologen, der sich mit eigentlich besten Absichten auf eine nahezu tragische Weise in eine Situation hineinmanövriert, die ihn nicht nur im Zusammenleben mit seinen Gastgebern und Gewährleuten isoliert, sondern die ihn auch innerhalb der *scientific community* letztlich um die verdiente Anerkennung bringt. Das Verhältnis zwischen Valentine und den Bewohnern von Rapuri und Umgebung lässt sich jedoch auch als ein über das Persönliche des Einzelschicksals hinausweisendes Beispiel betrachten – ein Beispiel für das Verhältnis zwischen westlichen und indigenen Cargo-Diskursen Mitte der 1950er Jahre.

#### IV.

Anders als in Valentines Rapuri von 1954 sind Batar-Bewegung und Kivung in dem Koimumu, das ich 1996 besuchte, ebenso Geschichte wie – seit der Erlangung der staatlichen Unabhängigkeit – die australische Kolonialverwaltung. Mit vermarktbareren Agrarprodukten, Verkaufsläden und Bussen zur Passagierbeförderung nimmt die Geldwirtschaft an Bedeutung zu, andererseits ernährt man sich auch weiterhin von Taro, Fisch und Sago. Die Dorfbewohner

<sup>12</sup> Auszug aus der Transkription eines am 30.11.2001 in Philadelphia aufgezeichneten Interviews mit Ward Goodenough.

<sup>13</sup> Abgesehen von dem Sammelband, aus dem der von Valentine mit seiner zweiten Frau verfasste und bereits erwähnte Aufsatz stammt (Valentine und Valentine 1979b), weist Valentine darüber hinaus lediglich im Rahmen seiner Versuche auf die Existenz von Cargo-Bewegungen hin, einzelne Aspekte von traditioneller Kultur wie Maskentänze (1961), Persönlichkeitskonzepte (1963b) sowie an transzendente Instanzen gebundene Glaubensvorstellungen (1965, o.J.) zu rekonstruieren.

begreifen sich als überzeugte Christen und nehmen regelmäßig an den katholischen Gottesdiensten teil, andererseits führen sie aber – mal mehr, mal weniger im Verborgenen – auch weiterhin magische Praktiken durch und nach wie vor werden ihre sozialen Beziehungen vorwiegend verwandtschaftlich vermittelt beziehungsweise im verwandtschaftlichen Idiom artikuliert. „Koimumu ist“, wie mir ein Beamter in der Provinzhauptstadt sagte, „ein großes traditionelles Dorf.“

Ich habe dort zum ersten Mal im Mai 1996 vom Kivung gehört.<sup>14</sup> Als ich Joe Sogi, den Mann, der mich in Koimumu eingeführt hatte, fragte, ob er sich noch an die Vorgänger des jetzigen Paters erinnern könne, sagte er unter anderem: „Es gab Pater Berger. Er begann die *kivung family*, die sich dann in einen Cargo-Kult verwandelte und einfach so zu Ende ging. Man wollte etwas erfahren über die Lebensweise von den Weißen und von uns. [...] Aber es hat nicht funktioniert. Dann haben die Weißen die lokalen Gemeinderäte eingeführt und es gab Streit, weil der Kivung dagegen und gegen Steuern war. Einige Anhänger des Kivung gingen ins Gefängnis und die Gemeinderäte haben gewonnen.“<sup>15</sup>

Bald darauf, im Juni, bemerkte ich im Gespräch mit dem als Big Man von Koimumu geltenden Paul Gar (Abb. 3) eher nebenbei, dass ich zu einem späteren Zeitpunkt gerne auch etwas über den Kivung erfahren würde.

Paul reagiert spontan und mit wachsender Erregung: „Die Regierung hat uns immer wieder deswegen vor Gericht gestellt und so haben wir damit aufgehört. Lima und seine Leute haben es verändert. Es wurde von Berger aufgebracht. Wir taten, was Berger uns gesagt hat. Es war gut. Später ging Berger weg und wir haben aufgehört. Wir haben keinen Cargo-Kult gemacht. Cargo-Kulte wurden von anderen gemacht. [...] Es gab keine Cargo-Kulte bei den West Nakanai. [...] ‚Cargo-Kult‘ bedeutet, Nahrung zum Friedhof zu bringen, um Geld vom Friedhof und Güter von den Ahnen zu bekommen. Das wurde nicht von uns, sondern von anderen getan. Wir haben nur gebetet. Wir waren gegen vorehelichen Geschlechtsverkehr, Hexerei und Diebstahl. Wir haben neue Häuser für die Jungverheirateten gebaut, wir haben einen Verkaufsladen und ein großes Haus in Vavua gebaut. Ermutigt von Pater Berger haben wir Kokospalmen gepflanzt, Kopra verkauft und Güter aus Rabaul bezo-

<sup>14</sup> Die im Folgenden erwähnten indigenen Cargo-Diskurse habe ich an anderer Stelle ausführlicher dargestellt und interpretiert (Jebens 2004b).

<sup>15</sup> Zitat aus meinen Feldnotizen, direkt nach dem informellen Gespräch am 26.05.1996 in Koimumu aufgeschrieben (alle Übersetzungen aus dem Neo-Melanesischen Tok Pisin H.J.).



Abb. 3. Paul Gar (Foto: Holger Jebens)

gen. [...] Wir haben nur das getan und das war gut. Cargo-Kulte sind *bullshit*. Geld und Güter kommen nicht von den Ahnen, Geld kommt nur von Schweiß. Berger hat das auch gesagt“.<sup>16</sup>

Abgesehen von dem etwas fragenden Unterton, mit dem Paul seine Ausführungen beschloss – „Geld und Güter kommen doch nicht von den Ahnen, oder?“ – finden sich hier Elemente, die in den folgenden Monaten in unterschiedlicher Ausführlichkeit und Zusammenstellung häufig wiederholt wurden und die insofern als typisch für indigene Repräsentationen des Kivung gelten können: die Gründungsrolle von Pater Berger, die Verfolgung rein christlicher und wirtschaftlicher Absichten, dann eine Veränderung und schließlich Auseinandersetzungen mit der Regierung.

Dabei war das Thema „Veränderung“ offenbar das heikelste, berührte man es überhaupt, so sprach man nicht wie Joe Sogi von der Verwandlung in einen Cargo-Kult, sondern eher von „Übertreibung“, „Verschlechterung“ oder der „Rückkehr zu den Zeiten von Batari“. – Was man jedoch zu den „Zeiten von Bata-

ri“ genau geglaubt und getan hatte, was also die Worte „Rückkehr“, „Verschlechterung“, „Übertreibung“ und „Veränderung“ genau bedeuten, wurde in der Regel nicht weiter bestimmt. Dennoch lassen sich auch hier verschiedene Elemente identifizieren, die im Rahmen von indigenen Repräsentationen der Batari-Bewegung gewöhnlich in der einen oder anderen Form wiederkehren: Danach hat Batari, den Erklärungen eines weißen Mannes folgend, „Soldaten“ durch die Dörfer marschieren lassen und Heiraten zwischen jungen Männern und Frauen angeordnet. Er gewann eine große Gefolgschaft, wurde jedoch während des Zweiten Weltkrieges von den japanischen Besatzern, die auch viele seiner Anhänger ins Gefängnis warfen, verprügelt, so dass er danach seine Aktivitäten aufgab.

Zurückhaltende, oft auch eher indirekte und informelle Fragen oder Bemerkungen führten darüber hinaus allmählich zu Hinweisen darauf, dass die Anhänger von Batari die Ankunft von Schiffen erwarteten, mit denen die Ahnen die westlichen Güter bringen und so die Unterschiede zu den Weißen beseitigen sollten. Ein aus Vavua stammender Gewährsmann erzählte mir, Bataris Anhänger hätten den Ahnen auf den Friedhöfen Nahrung dargebracht und einen weißen Pater auf seiner Station eingesperrt sowie misshandelt – eine Information, die man in Koimumu erst ein Jahr später, nach meiner Rückkehr 1997 bestätigte.

Den indigenen Cargo-Diskursen zufolge wurden also Batari-Bewegung und Kivung gleichermaßen bestraft beziehungsweise gewaltsam beendet: die Batari-Bewegung durch die Japaner und der Kivung durch die Australier. Die von der australischen Kolonialverwaltung offenbar mit großen Versprechungen eingeführten lokalen Gemeinderäte – sie sollten in den Dörfern „etwas in Ordnung bringen“ – haben die Bevölkerung jedenfalls polarisiert und, in den Worten von Joe Sogi, „einige Anhänger des Kivung gingen ins Gefängnis und die Gemeinderäte haben gewonnen.“

Tomuga, ein Bruder von Lima, sagte mir allerdings, die offiziellen Versprechungen hätten sich als Lüge erwiesen und er persönlich hätte den Kivung gerne noch ein klein wenig länger ausprobiert. – Wie immer man im Kontext von Batari-Bewegung oder Kivung auch im Einzelnen versucht haben mag, seine Situation zu erklären beziehungsweise – um Joe Sogi zu paraphrasieren – etwas über die weiße und die eigene Lebensweise zu erfahren und wie immer man diese Situation oder Lebensweise dann verändern wollte, manche der dabei grundlegenden Vorstellungen und Hoffnungen werden auch heute noch artikuliert. Als zum Beispiel vor den Parlamentswahlen

<sup>16</sup> Zitat aus meinen Feldnotizen, direkt nach dem informellen Gespräch am 19.06.1996 in Koimumu aufgeschrieben.



1997 über den Kandidaten der Pangu Pati, Brown Bai, gesprochen wurde, ergriff einer seiner Anhänger das Wort, ein älterer Mann, der mir bei früherer Gelegenheit erzählt hatte, Brown Bai sei reich, der Papst habe ihm in Rom Geheimnisse verraten und im Fall seines Wahlsieges werde „etwas passieren“. Er zeigte eine Visitenkarte mit dem Bild des Kandidaten (Abb. 4) und versicherte, wer eine solche Karte auf einer Bank vorzeige, dem würde man viel Geld auszahlen (vgl. Jebens und Kohl 1999:8).

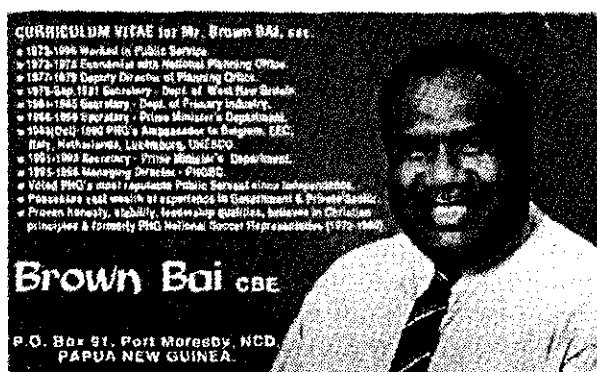


Abb. 4. Visitenkarte

Darauf antwortete wiederum einer der jüngeren Anwesenden mit dem spontanen Ausruf: „Hey, das ist jetzt Cargo-Kult!“

Dieser Ausruf zeigt, dass der Cargo-Begriff nicht nur ein Privileg westlicher Forscher ist, sondern von den Bewohnern von Koimumu, Rapuri und Umgebung ebenfalls verwendet wird.<sup>17</sup> Indigene Cargo-Diskurse zeichnen sich dabei meiner Ansicht nach heute genauso wie zur Zeit von Valentine durch eine geringe Präzision oder, um es positiv zu formulieren, durch ein hohes Maß an Offenheit aus. Wenn zum Beispiel von den Versprechungen der australischen Kolonialverwaltung die Rede ist, die lokalen Gemeinderäte würden in den Dörfern „etwas in Ordnung bringen“ oder wenn es heißt, bei einem Wahlsieg von Brown Bai würde „etwas passieren“, dann bleibt es sehr stark der individuellen Interpretation überlassen, was dieses „etwas“ jeweils genau bedeuten soll. Darüber hinaus eignet sich die Sprache der indigenen Cargo-Diskurse, das Neo-Melanesische Tok Pisin, dank einer starken Bildhaftigkeit in besonderer Weise für eine umschreibende, mit Andeutungen spielende, indirekte Ausdrucksweise. Valentine hat dies in seinen Feldnotizen mit seiner Tok Pisin-Stenografie sehr treffend dokumentiert und in seinem Bericht mit den Begriffen „metaphorische Sprache“,

„Mehrdeutigkeit“ und „double talk“ zu fassen versucht.

Dementsprechend wird der Cargo-Begriff in Koimumu, Rapuri und Umgebung gewöhnlich nicht substantiell, sondern allenfalls relational und dabei zugleich negativ bestimmt: „Cargo“ ist nicht lokaler Gemeinderat, nicht Regierungsschule, nicht staatlich geförderte Kooperative und nicht Christentum. „Cargo“ ist das, was erst die Japaner und dann die Australier bestraft beziehungsweise gewaltsam beendet haben.

Aus dieser negativen Bestimmung ergibt sich zugleich eine negative Bewertung, so dass die Verwandlung des Kivung in einen Cargo-Kult als „Verschlechterung“ gelten kann oder, wie es Paul Gar prägnanter formuliert hat, „Cargo-Kulte sind *bullshit*.“ Niemand hat sie denn auch selbst durchgeführt. Cargo-Kultanhänger sind immer die anderen. So gilt der Kivung heute nur in Galilo, bei seinen alten Gegnern, als Cargo-Kult und es überrascht nicht, dass man dieser Ansicht in Koimumu vehement widerspricht, übrigens auch unter Berufung auf Valentine. Er sei für den Kivung gewesen, denn „Wir haben mit Geld gearbeitet, wir haben nicht auf Cargo gewartet. Er hat das selbst gesehen.“<sup>18</sup>

## V.

Ich komme von der „Vorgeschichte“, von Valentine und vom heutigen Koimumu zum Verhältnis zwischen westlichen und indigenen Cargo-Diskursen. In beiden artikuliert sich meiner Ansicht nach zunächst gleichermaßen eine Dialektik von kultureller Selbst- und Fremdwahrnehmung. – Wenn zum Beispiel die Anhänger des Kivung das Ziel verfolgen, „wie die Weißen“ zu leben oder „etwas über die weiße und die eigene Lebensweise zu erfahren“, dann konstruieren sie dabei Selbst- und Fremdbilder in enger Abhängigkeit voneinander, nämlich als Gegensätze: Die Weißen verfügen mit ihren Gütern und dem Christentum über das, was den Nakanai fehlt, aber gleichzeitig wird auch gerne darauf hingewiesen, dass den Weißen mit Scham, Respekt und Gastfreundschaft beziehungsweise Großzügigkeit gerade die Werte unbekannt sind, die als besonders charakteristisch für die Kultur der Nakanai gelten. Die Gegensätze sind also durchaus ambivalent.

Ihnen entspricht, dass die Bewohner von Koimumu, Rapuri und Umgebung Kulturwandel oft als einen unilinearen Veränderungsprozess beschreiben,

<sup>17</sup> Vergleiche Lindstrom (1993:5), Jebens und Kohl (1999:15) sowie Hermann (2004), Jebens (2004b) und Otto (2004).

<sup>18</sup> Auszug aus der Transkription eines am 21.07.1996 in Rapuri aufgezeichneten Interviews mit Martin Gar, Otto Puli, Titus Mou und anderen.



Abb. 5. Masken am Strand von Koimumu  
(Foto: Holger Jebens)

der, durch die Weißen ausgelöst, von außen auf eine statische Tradition trifft, sie zum Verschwinden bringt und damit zur Angleichung an die Weißen beziehungsweise eigentlich überhaupt erst zur Entstehung von Kultur führt. Dieser unilineare Veränderungsprozess wird sozusagen im Raum abgebildet, da verschiedene Lokalgruppen verschiedenen seiner Stufen entsprechen: Die Bewohner der Gazelle-Halbinsel gelten – ebenso wie übrigens einheimische Politiker – als gierig beziehungsweise eigensüchtig und insofern als „wie Weiße“, als nur auf der Oberfläche schwarz, dagegen ist man selbst zwar noch nicht so weit, hat sich aber doch schon mehr den Weißen angeglichen, als etwa die Bewohner des Inneren von Neubritannien, die, wie es heißt, „noch nichts wissen“ und damit sozusagen die eigene Vergangenheit repräsentieren. Dieser unilineare Veränderungsprozess erweist sich als ebenso ambivalent wie die Gegensätze, denen er entspricht: So ist der Fortschritt zugleich auch ein Rückschritt, wenn die Angleichung an die Weißen als Wiederherstellung der verlorenen Lebensweise der Ahnen vorgestellt wird. So soll einerseits Kultur erst entstehen, andererseits spricht man aber oft auch von einer gleichzeitig moralischen und biologischen Degeneration, die erst mit den Kontakten zu den Weißen eingesetzt habe und als deren Auslöser zum Teil dieselben westlichen Güter gelten, die man sonst als Symbole der angestrebten Lebensweise schätzt und begehrt.<sup>19</sup>

Leider reicht der Platz hier nicht für einen Vergleich von indigenen Cargo-Diskursen und Konstruktionen von *kastom*, kulturellen Selbstrepräsentationen, wie sie in Koimumu unter anderem im Rahmen

<sup>19</sup> Vergleiche zu Degenerationsvorstellungen im Bergland von Papua-Neuguinea Jørgensen (1981), Clark (1985:211, N. 12; 1989:127–128) und Jebens (2000:175).

der Wiederaufführung von Maskentänzen (Abb. 5) Ausdruck fanden (vgl. Jebens 2001b, 2003).

In solchen kulturellen Selbstrepräsentationen artikulieren sich – dies sei hier nur angedeutet – dieselben Selbst- und Fremdbilder, aber Konstruktionen von *kastom* sind eher in die Vergangenheit gerichtet als in die Gegenwart und bei ihnen stehen mehr Praktiken im Vordergrund als Vorstellungen.<sup>20</sup>

Genausowenig, wie es sich bei dem Cargo-Begriff um ein Privileg westlicher Forscher handelt, ebenso wenig ist die Dialektik von kultureller Selbst- und Fremdwahrnehmung ausschließlich auf indigene Cargo-Diskurse beschränkt. Auch in der Geschichte der Cargo-Forschung hängen Selbst- und Fremdwahrnehmung eng miteinander zusammen. Im Zuge der selbst-reflexiven Wende – ich hatte auf sie hingewiesen – wurden zunächst nicht nur die eigenen Texte zum Gegenstand gemacht, sondern auch Elemente der westlichen Kultur mit dem Cargo-Begriff belegt. Michael Rutschky (2000) zum Beispiel hat die Montagsdemonstrationen vor der sogenannten Wiedervereinigung auf Cargo-Bewegungen bezogen und Roy Wagner (2000) westliche UFO-Vorstellungen als „our very own cargo cult“ bezeichnet. Darauf wurde dann mit der Kritik geantwortet, es könne sich vielleicht bei dem Cargo-Begriff selbst, nicht aber bei den mit ihm bezeichneten Phänomenen allein um Produkte der westlichen Imagination handeln.<sup>21</sup> Es sei daher unbefriedigend, lediglich westliche Diskurse zu untersuchen und dabei die mit diesen ursprüngliche gemeinte ethnografische Realität außer acht zu lassen (vgl. Otto 1999). So führt die selbst-reflexive Wende paradoxerweise zu einer Art ethnografischen Wende. Die entsprechende Forderung nach ethnografischer Spezifität lenkt jedoch – und das ist vielleicht noch paradoxer – den Blick letztlich wieder auf uns selbst zurück, denn in den mit dem Cargo-Begriff bezeichneten Glaubensvorstellungen und Praktiken artikuliert sich ja wie in den indigenen Cargo-Diskursen eine indigene Sicht der „westlichen Kultur“ und ihrer Protagonisten (vgl. Dalton 2000, 2004). Nicht nur unsere eigenen, auch die indigenen Cargo-Diskurse und die entsprechenden Phänomene selbst halten uns einen Spiegel vor, und dies dürfte nicht unwesentlich zu der im Westen bis heute ungebrochenen Faszination an Cargo-Kulten beigetragen haben.

Anders als zur Zeit Valentines und anders auch als im Rahmen indigener Cargo-Diskurse wird nun Kolonialismus heute von Ethnologen weniger als ein

<sup>20</sup> Als ein eher im Bergland von Papua-Neuguinea verbreitetes Medium für die Artikulation kultureller Selbst- und Fremdbilder ließen sich darüber hinaus auch apokalyptische Diskurse, Erzählungen vom nahenden Weltende anführen (vgl. Jebens 2000).

<sup>21</sup> Siehe Valjavec (1995) und Parmenter (1996).

außeninduzierter Einbruch von Veränderung in ein vormals statisches System beschrieben, sondern eher als ein, in den Worten von Chris Gosden und Cantal Knowles, „single social and cultural field of mutual influence“ (2001:xix). Melanesische Kulturen, so heißt es, lassen sich weder auf die Position des Opfers von westlichen Einflüssen, noch auf die des Widerstandes dagegen reduzieren (Dalton 2004). Cargo-Kulte sind weder von solchen Einflüssen unberührt, noch, wie gesagt, allein Produkte der westlichen Imagination. Es handelt sich vielmehr laut Kathleen Stewart und Susan Harding, um „an artifact of entwined practices“ (1999:287).

Die Formel von „wechselseitiger Beeinflussung“ kann meiner Ansicht nach auch auf das Verhältnis zwischen westlichen und indigenen Cargo-Diskursen angewendet werden. Beide lassen sich im Grunde nicht scharf voneinander abgrenzen, zumal sich die beschriebene Dialektik von kultureller Selbst- und Fremdwahrnehmung in beiden gleichermaßen artikuliert. Dem entspricht auch die Ambivalenz sowohl der indigenen Gegensätze von „schwarz“ und „weiß“ als auch der Hees'schen Darstellung von zugleich bewundernswerten und widerlichen Nakanai.

Diese wechselseitige Beeinflussung zwischen westlichen und indigenen Cargo-Diskursen zeigt sich im Verhältnis zwischen dem, wie eingangs formuliert, durch die theoretische Brille seiner Zeit blickenden Ethnologen und seinen Gastgebern und Gewährsleuten, sei es im Rapuri von 1954, sei es im Koimumu von 1996.

Dabei scheint es heute, als habe Valentine die Offenheit der indigenen Cargo-Diskurse nicht als deren spezifisches Wesensmerkmal erkennen, sondern nur als Verschleierung eines verborgenen Kerns, als Ausdruck von Geheimhaltung begreifen können. Dies mag einer Suche nach Essenzen geschuldet sein, die Zurückführung solcher Geheimhaltung auf die Figur des mächtigen weißen Missionars jedenfalls entspricht – ich hatte darauf hingewiesen – der zu Valentines Zeit verbreiteten Sicht von Einheimischen als passiven Opfern der im Zuge der Kolonialisierung von außen über sie hereinbrechenden Einflüsse. Während Valentines, auf seine Annahme und Erklärung von Geheimhaltung gestützte „campaign of limited reeducation“ einen ganz bewussten Versuch zur Beeinflussung seiner Gastgeber und Gewährsleute – noch einmal: mit eigentlich besten Absichten – darstellt, bin ich mir nicht sicher, inwieweit ihm auch bewusst war, dass er, indem er den von der Kolonialverwaltung und in Galilo erhobenen Cargo-Vorwurf gegen Berger richtete, diesen Cargo-Vorwurf zugleich selbst reproduzierte. Wenn aber darüber hinaus die Beeinflussung eine wechselseitige ist, dann haben

die Bewohner von Rapuri und Umgebung aller Wahrscheinlichkeit nach Valentines Kampagne und die damit propagierten Ziele, Aufklärung und Autonomie, primär nach Maßstab ihrer eigenen Vorstellungen und Bedürfnisse erklärt und gedeutet – nicht anders als zuvor die von Berger gepredigte christliche Lehre. Insofern trifft Valentines Ansicht, Berger habe die Kivung-Anhänger manipuliert, zwar zu, aber sie trifft auch nur die halbe Wahrheit. Um allerdings die indigene Erklärung und Deutung des von Berger und ihm selbst Gesagten als Ausdruck einer indigenen Beeinflussung begreifen zu können, hätte Valentine wohl über ein erst später verbreitetes Verständnis von Kolonialismus ebenso verfügen müssen wie über eine auch erst später geforderte Selbst-Reflexivität.

Ich beeile mich hinzuzufügen, dass es natürlich meiner Ansicht nach witzlos wäre, Valentine vorzuwerfen, dass er sozusagen ein Kind seiner theoretischen Zeit war. Dasselbe gilt, dies dürfte deutlich geworden sein, auch für mich, und auch mein Verhältnis zu meinen Gastgebern und Gewährsleuten lässt sich als eines der wechselseitigen Beeinflussung beschreiben.

Ohne meine Aufenthalte in Koimumu und Umgebung wäre es vielleicht nicht zur Wiederaufführung von Maskentänzen gekommen und vielleicht hat auch die – alles in allem wohl etwas zurückhaltende – Art meiner Feldforschung zur Offenheit der indigenen Cargo-Diskurse beigetragen, obwohl diese Offenheit bereits in Valentines Feldnotizen dokumentiert wurde. Vermutlich ist allerdings ein größerer zeitlicher Abstand nötig, um die Folgen meiner Aufenthalte in Koimumu und Umgebung zu beurteilen.

Ein größerer zeitlicher Abstand sollte auch deutlicher machen, inwieweit ich selbst durch meine Gastgeber und Gewährsleute beeinflusst wurde. In diese Richtung zielte jedenfalls der Versuch, sich im Kontext von Cargo und *kastom* gegenüber anderen zu profilieren, sei es, weil sie Cargo-Kultanhänger waren, sei es, weil sie schlechtere Masken herstellen.

Ich habe hier die Dialektik von kultureller Selbst- und Fremdwahrnehmung sowohl in westlichen als auch in indigenen Cargo-Diskursen herausgearbeitet und dabei sozusagen auf beiden Seiten vor allem Kontinuitäten betont. Dies dürfte im Sinne von Nancy McDowell (2000:374) sein, die die bisherige Cargo-Forschung für die Tendenz kritisiert, Ähnlichkeiten zu ignorieren und sich zu sehr auf Differenz zu konzentrieren. Gleichzeitig möchte ich jedoch auch zur Skepsis raten, wenn solche Ähnlichkeiten als Ergebnis einer externen Beeinflussung interpretiert werden.

Mit eben dieser Interpretation dürfte es zum Beispiel Valentine als Bestätigung erschienen sein, als ihm die Kivung-Anhänger dasselbe erzählten, was er

bereits dachte, dass nämlich Berger die Ankunft des Cargos verspreche und auf Geheimhaltung dränge. Es kommt jedoch auf die Intention an. Wenn es etwa heute in Koimumu und Umgebung heißt, „Vali“ habe gelebt wie die Dorfbewohner oder nur in seinem Haus gegessen oder den Kivung unterstützt, dann handelt es sich meiner Ansicht nach unabhängig davon, ob solche Aussagen „wahr“ sind oder nicht, bei „Vali“ auch um eine rhetorische Figur, die es ermöglicht, im Gespräch mit mir bestimmte Positionen zu beziehen beziehungsweise Lob, Kritik oder auch Forderungen zu formulieren und ich bin mir sicher, dass „Berger“ im Gespräch mit Valentine genauso eingesetzt wurde.

Der im Rahmen indigener Cargo-Diskurse beschriebene Kulturwandel, ein unilinear und im Raum abgebildeter Veränderungsprozess, scheint älteren ethnologischen Modellen zu entsprechen. Die Annahme eines auf Import beruhenden indigenen Evolutionismus wäre jedoch selbst evolutionistisch und sie würde auch die Ambivalenz dieses Veränderungsprozesses im Rahmen der indigenen Cargo-Diskurse außer acht lassen, nach denen, wie gesagt, Fortschritt zugleich Rückschritt und Kulturentstehung zugleich Degeneration ist.

Die negative Bestimmung und Bewertung des Cargo-Begriffes ebenso wie seine Verwendung als Fremdbezeichnung im Rahmen indigener Cargo-Diskurse scheint dieselbe zu sein, wie in den Anfängen der Cargo-Forschung, als Cargo-Kulte noch für Symptome einer durch westliche Einflüsse ausgelösten Gleichgewichts- oder Gesundheitsstörung gehalten wurden. Dennoch birgt die zuweilen geäußerte These einer Aneignung des westlichen Konzeptes und einer Internalisierung der damit verbundenen negativen Züge (vgl. Hermann 1997) tendenziell die Gefahr, wieder das Bild von passiven Opfern zu evozieren und insbesondere mit ihrer Offenheit ein spezifisches Wesensmerkmal der indigenen Cargo-Diskurse aus dem Blick zu verlieren.

Ähnlichkeiten, dies sollten die angeführten Beispiele zeigen, können täuschen. Ich würde daher – geradezu entgegen der Kritik von McDowell – dafür plädieren, dass eine den Forderungen nach Selbstreflexivität und ethnografischer Spezifität gerecht werdende vergleichende Analyse der wechselseitigen Beeinflussung von westlichen und indigenen Cargo-Diskursen vor allem auf eines achtet: kulturelle Differenz. In ihr artikuliert sich meiner Ansicht nach das, was Bronwen Douglas (2001:615, N. 3) „indigenous presence“ nennt und was zur Sprache zu bringen beziehungsweise auch für eine Kritik der westlichen Kultur fruchtbar zu machen wäre.

Für die Möglichkeit, wechselseitige Beeinflussung mit einer historischen Dimension zu untersuchen,

danke ich – um mit einer persönlichen Bemerkung im Bezug auf Koimumu, Rapuri und Umgebung zu schließen – Valentine, und unabhängig davon, ob meine Forschung gegenüber der seinen etwas Neues bringt oder nicht – ich glaube, beides trifft zu – hoffe ich, einen Beitrag dazu zu leisten, dass diese Möglichkeit auch in Zukunft besteht, wenn ich selbst zum „Vorgänger“ geworden bin, wenn die Bewohner von Koimumu vielleicht zu einem sich bei ihnen vorstellenden Ethnologen sagen: „Ach ja, das hat Holger früher auch gemacht.“

#### Danksagung

Ich danke Hartmut Zinser (Berlin) und Karl-Heinz Kohl (Frankfurt/Main) für die Einladung zu den Vorträgen, auf denen dieser Text basiert sowie den Zuhörern für die zum Teil anregenden Diskussionen. Die Patres Hans J. Limburg und Hans Pitruff haben mir die Nutzung der MSC-Archive und Bibliotheken in Münster und Hiltrup erleichtert. Ohne Karl-Heinz Kohl wäre ich nicht von der New School for Social Research angestellt worden (2001–2002), wodurch mir die Nutzung der University of Pennsylvania Museum Archives erst ermöglicht wurde. Mein Dank gilt auch dem dortigen Archivar, Alex Pezzati, für seine Hilfe sowie insbesondere Ward Goodenough dafür, dass er mich auf die Existenz von Valentines Feldnotizen aufmerksam gemacht und mir diese sogar zum Teil in Kopie zugesandt hat. Meine Feldaufenthalte in Koimumu erfolgten im Rahmen eines von Karl-Heinz Kohl initiierten und geleiteten sowie von der Stiftung Volkswagenwerk geförderten Forschungsprojektes. Schließlich danke ich den entsprechenden Institutionen in Papua-Neuguinea für die Erteilung der benötigten Genehmigungen sowie den Bewohnern von Koimumu und den benachbarten Dörfern für ihre Gastfreundschaft und Hilfsbereitschaft: *taritigi sesele*.

#### Archivmaterial

University of Pennsylvania Museum Archives,  
Feldnotizen Charles Valentine (FV):

- 21.08.1954:1–2.
- 22.08.1954:1–10.
- 23.08.1954:1–6.
- 07.09.1954:1–2.
- 08.09.1954:1–4.
- 14.09.1954:1–8.
- 24.09.1954:1.
- 01.10.1954:1.
- 08.10.1954:1.
- 21.10.1954:1.

Brief von Charles Valentine an Ward Goodenough (31.03.1954),  
Patrol Report Talasea (PRT):

1952/53 *Patrol Report Talasea 7-1952/53* (25.02.1953), West Nakanai Sub Division, Talasea Sub-District; E.S. Sharp (National Archives of Papua New Guinea).  
1954/55 *Patrol Report Talasea 11-1954/55*. West Nakanai Sub-Division; S.M. Foley (National Archives of Papua New Guinea).

### Veröffentlichte und unveröffentlichte Quellen

- Burridge, Kenelm O.L. (1960): *Mambu. A Study of Melanesian Cargo Movements and Their Social and Ideological Background*. London: Methuen.
- Bodrogi, Tibor (1951): „Colonization and Religious Movements in Melanesia“. *Acta Ethnographica Academiae Hungaricae* 3, 259-292.
- Clark, Jeffrey (1985): *From Cults to Christianity. Continuity and Change in Takuru* (unveröffentlichte Ph.D. thesis, University of Adelaide).
- Clark, Jeffrey (1989): „The Incredible Shrinking Men: Male Ideology and Development in a Southern Highlands society“. In: C. Healey (Hrsg.), *Culture and Development in Papua New Guinea*. *Canberra Anthropology* 12 (1-2), 120-143.
- Dalton, Doug (2000): „Cargo Cults and Discursive Madness“. In: Doug Dalton (Hrsg.), *A Critical Retrospective on 'Cargo Cult': Western/Melanesian Intersections*. *Oceania* 70(4), 245-361.
- Dalton, Doug (2004): „Cargo and Cult: The Mimetic Critique of Capitalist Culture“. In: Holger Jebens (Hrsg.), *Cargo, Cult and Culture Critique*. Honolulu: University of Hawai'i Press (im Druck).
- Douglas, Bronwen (2001): „From invisible Christians to gothic theatre: the romance of the millennial in Melanesian anthropology“. *Current Anthropology* 42(5), 615-650.
- Eckert, Georg (1940): „Prophetentum und Kulturwandel in Melanesien“. *Baessler Archiv* 23, 26-41.
- Goodenough, Ward H. (1951): „Ethnological Reconnaissance in New Guinea“. *The University Museum Bulletin* 17(1), 5-37.
- Gosden, Chris und Knowles, Chantal (2001): *Collecting Colonialism: Material Culture and Colonial Change*. Oxford und New York: Berg.
- Guiart, Jean (1951a): „'Cargo Cults' and Political Evolution in Melanesia“. *Mankind* 4(6), 227-229.
- Guiart, Jean (1951b): „Forerunners of Melanesian Nationalism“. *Oceania* 22(2), 81-90.
- Hees, P. Friedrich MSC (1913): „Brief des hochw. P. Hees an einen Freund“. *Monatshefte. Vereinsorgan der Erzbruderschaft U. L. Frau vom hlst. Herzen und der Genossenschaft der Missionare vom hlst. Herzen Jesu* 30 (März), 103-108.
- Hees, P. Friedrich MSC (1913b): „Geister- und Zauberwesen auf Neupommern. Erzählungen aus Kindermund“. *Monatshefte. Vereinsorgan der Erzbruderschaft U. L. Frau vom hlst. Herzen und der Genossenschaft der Missionare vom hlst. Herzen Jesu* 30 (Juli), 301-306; 30 (August), 343-351.
- Hees, P. Friedrich MSC (1914a): „Unsere Nakanaijugend am Toriu“. *Monatshefte. Vereinsorgan der Erzbruderschaft U. L. Frau vom hlst. Herzen und der Genossenschaft der Missionare vom hlst. Herzen Jesu* 31 (Mai), 210-218.
- Hees, P. Friedrich MSC (1914b): „Altes und Neues vom Toriu“. *Monatshefte. Vereinsorgan der Erzbruderschaft U. L. Frau vom hlst. Herzen und der Genossenschaft der Missionare vom hlst. Herzen Jesu* 31 (April), 156-162.
- Hees, P. Friedrich MSC (1915/16): „Ein Beitrag aus den Sagen und Erzählungen der Nakanai (Neupommern, Südsce)“. *Anthropos* 10/11, 34-64, 562-585, 861-887.
- Hellwig, F.E. (1927): „Tagebuch der Expedition“. In: Georg Thilenius (Hrsg.), *Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908-1910*. Band 1. Allgemeines, 43-359. Hamburg: L. Friedrichsen & Co.
- Hermann, Efriede (1997): „Kastom versus Cargo Cult. Emotional Discourse on the Yali Movement in Madang Province, Papua New Guinea“. In: Ton Otto und Ad Borsboom (Hrsg.), *Cultural Dynamics of Religious Change in Oceania*, 87-102. Leiden: KITLV Press.
- Hermann, Efriede (2004): „Dissolving the Self-Other Dichotomy in Western 'Cargo Cult' Constructions“. In: Holger Jebens (Hrsg.), *Cargo, Cult and Culture Critique*. Honolulu: University of Hawai'i Press (im Druck).
- Jebens, Holger (1995): *Wege zum Himmel. Katholiken, Siebentags-Adventisten und der Einfluß der traditionellen Religion in Pairudu* (Südliche Hochlandprovinz, Papua-Neuguinea). Bonn: Holos (Mundus Reihe Ethnologie 86.).
- Jebens, Holger (1997): „Catholics, Seventh Day Adventists and the Impact of Tradition in Pairudu (Southern Highlands Province, PNG)“. In: Ton Otto und Ad Borsboom (Hrsg.), *Cultural dynamics of religious developments in Oceania*, 33-43. Leiden: KITLV Press (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor der Taal-, Land- en Volkenkunde 176.).
- Jebens, Holger (2000): „Signs of the Second Coming. On Eschatological Expectation and Disappointment in Highland and Seaboard Papua New Guinea“. *Ethnohistory* (1), 171-204.
- Jebens, Holger (2001a): „'How the White Man Thinks'. Peter Lawrence: Road Belong Cargo. A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District, New Guinea. Manchester: Manchester University Press 1964“. *Paideuma* 47, 203-221.
- Jebens, Holger (2001b): „Valuku. Maskentänze in West New Britain als Aneignung des Eigenen“. In: Karl-Heinz Kohl und Nicolaus Schaffhausen (Hrsg.), *New Heimat*, 78-89. New York: Lukas und Sternberg.
- Jebens, Holger (2003): „Starting with the Law of the tumbuan: Masked dances in West New Britain (Papua New Guinea) as an Appropriation of One's Own Cultural Self“. *Anthropos* 98, 115-126.
- Jebens, Holger (2004a): „Introduction: Cargo, Cult and Culture Critique“. In: Holger Jebens (Hrsg.), *Cargo, Cult and Culture Critique*. Honolulu: University of Hawai'i Press (im Druck).
- Jebens, Holger (2004b): „Talking about Cargo Cults in Koimumu (West New Britain Province, Papua New Guinea)“. In: Holger Jebens (Hrsg.), *Cargo, Cult and Culture Critique*. Honolulu: University of Hawai'i Press (im Druck).
- Jebens, Holger und Kohl, Karl-Heinz (1999): „Konstruktionen von 'Cargo'. Zur Dialektik von Fremd- und Selbstwahrnehmung in der Interpretation melanesischer Kultbewegungen“. *Anthropos* 94, 3-20.
- Jorgensen, Dan (1981): *Taro and Arrows. Order, Entropy and Religion among the Telefolmin* (unveröffentlichte PhD thesis, University of British Columbia).
- Lawrence, Peter (1964): *Road Belong Cargo. A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District New Guinea*. Manchester: Manchester University Press.
- Lindstrom, Lamont (1993): *Cargo Cult. Strange Stories of Desire from Melanesia and Beyond*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Lindstrom, Lamont (1999): „Mambu Phone Home“. *Anthropological Forum* 9(1), 99-105.
- Mair, [Lucy] P[hilip] (1948): *Australia in New Guinea*. London: Christophers (<sup>2</sup>1970, Melbourne: Melbourne University Press).
- McDowell, Nancy (2000): „A Brief Comment on Difference and Rationality“. In: Doug Dalton (Hrsg.), *A Critical Retrospective on 'Cargo Cult': Western/Melanesian Intersections*. *Oceania* 70(4), 373-380.
- Mühlmann, Wilhelm Emil (1961): „Vorwort“. In: Wilhelm Emil Mühlmann et al. (Hrsg.), *Chiliasmus und Nativismus*. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbe-wegungen, 7-15. Berlin: Reimer.
- Otto, Ton (1992): „Introduction: Imagining Cargo Cults“. In: Ton Otto (Hrsg.), *Imagining Cargo Cults*. *Canberra Anthropology* 15(2), 1-10.
- Otto, Ton (1999): „Cargo Cults Everywhere?“. *Anthropological Forum* 9, 83-98.
- Otto, Ton (2004): „Work, Wealth and Wisdom: Enigmas of Cargoist Identifications“. In: Holger Jebens (Hrsg.), *Cargo, Cult and Culture Critique*. Honolulu: University of Hawai'i Press (im Druck).
- Parmentier, Richard, J. (1996): Rezension: Martha Kaplan, *Neither*

- Cargo Nor Cult. Durham 1995. *American Anthropologist* 98(3), 703-704.
- Rutschky, Michael (1992): „Nachrichten aus dem Beitrittsgebiet“. *Merkur* 519, 465-480.
- Stewart, Kathleen und Harding, Susan (1999): „Bad Endings: American Apocalypse“. *Annual Review of Anthropology* 28, 285-310.
- Valentine, Charles A. (1955): *Cargo Beliefs and Cargo Cults Among the West Nakanai of New Britain* (unveröffentlichtes Manuskript. Canberra 1955).
- Valentine, Charles A. (1958): *An Introduction to the History of Changing Ways of Life on the Island of New Britain*. Ann Arbor: UMI Dissertation Services (unveröffentlichte PhD thesis, University of Pennsylvania).
- Valentine, Charles A. (1959): *Religion and Culture Change: Reflections on an Example from Melanesia* (unveröffentlichtes Manuskript. Ohne Ort).
- Valentine, Charles A. (1960): „Uses of Ethnohistory in an Acculturation Study“. *Ethnohistory* 7(1), 1-27.
- Valentine, Charles A. (1961): *Masks and Men in a Melanesian Society*. The Valuku or Tubuan of the Lakalai of New Britain. Lawrence: University of Kansas Publications.
- Valentine, Charles A. (1963a): „Social Status, Political Power, and Native Responses to European Influence in Oceania“. *Anthropological Forum* 1(1), 3-55.
- Valentine, Charles A. (1963b): „Men of Anger and Men of Shame: Lakalai Ethnopsychology and Its Implications for Sociopsychological Theory“. *Ethnology* 2, 441-477.
- Valentine, Charles A. (1965): „The Lakalai of New Britain“. In: Peter Lawrence und Mervyn J. Meggitt (Hrsg.), *Gods, Ghosts and Men in Melanesia: Some religions of Australian New Guinea and the New Hebrides*, 162-197. Melbourne: Oxford University Press.
- Valentine, Charles A. (o.J.): *Spirits and Men in the Traditional World of the Lakalai* (unveröffentlichtes Manuskript. Ohne Ort).
- Valentine, Charles A. und Valentine, Bettylou (1979a): „Nakanai: Villagers, Settlers, Workers and the Hoskins Oil Palm Project (West New Britain Province)“. In: Charles A. Valentine und Bettylou Valentine (Hrsg.), *Going Through Changes: Villagers, Settlers and Development in Papua New Guinea*, 49-71. Pt. Moresby: Institute of Papua New Guinea.
- Valentine, Charles A. und Valentine, Bettylou (Hrsg.) (1979b): *Going Through Changes: Villagers, Settlers and Development in Papua New Guinea*. Pt. Moresby: Institute of Papua New Guinea Studies.
- Valjavec, Friedrich (1995): Rezension: Lamont Lindstrom. *Cargo Cults*. Honolulu 1993. *Anthropos* 90, 282-283.
- Wagner, Roy (2000): „Our Very Own Cargo Cult“. In: Doug Dalton (Hrsg.), *A Critical Retrospective on 'Cargo Cult': Western/Melanesian Intersections*. *Oceania* 70(4), 362-372.
- Williams, Francis Edgar (1934): „The Vailala Madness in Retrospect“. In: E.E. Evans Pritchard et al. (Hrsg.), *Essays presented to C.G. Seligman*, 369-379. London.
- Worsley, Peter (1957): *The Trumpet Shall Sound. A Study of 'Cargo' Cults in Melanesia*. London: MacGibbon and Kee.

Dr. Holger Jebens  
 - Frobenius-Institut an der  
 Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt -  
 Grüneburgplatz 1  
 60323 Frankfurt/Main