

9. New Baliology

Vier Beispiele für eine Ethnographie des 21. Jahrhunderts

Wissenschaftliche Aussagen lassen sich bis zu einem gewissen Grad als hochverfeinerter *Common sense* begreifen. Bezieht man diese These von Kenneth Burke (1966 [1941]: 9) auf die Ethnologie, so wäre deren reflexives Bemühen letztlich darin zu sehen, die sprichwörtliche Formulierung »Andere Länder, andere Sitten« ganz zu durchdenken.

Ich glaube, dass die zentrale Intention der Ethnologie damit zutreffend beschrieben ist – zumindest bis Ende der 1970er Jahre. Seitdem hat sich das Fach zunehmend dem Fremden im Eigenen und dem Eigenen im Fremden zugewandt und Spaß an falschen Kontexten, richtigen Erfindungen und authentischen Konstruktionen gefunden. Doch trotz dieser einschneidenden Veränderungen, die sukzessive vor sich gingen und stets als »turn« apostrophiert wurden (mit der adjektivischen Ergänzung »linguistic«, »interpretive«, »literary«, »performative« etc.), ist die Aussage: »Balinesen sind von Harley Davidson-Motorrädern begeistert« als *ethnographische* Aussage bis heute befremdlich. Woran liegt das?

Die Ethnologie – die es vermutlich ebenso wenig gibt wie *die* Balinesen – hebt traditionell auf Differenz und Alterität ab, letztlich auf das, was an anderen Ländern und anderen Sitten anders ist. Die Bemessungsgrundlage für dieses Andere ist notgedrungen das Eigene, und mit diesem Eigenen ändert sich auch die Wahrnehmung dessen, was am Anderen anders ist. So kommt es – um ein Beispiel zu nennen –, dass eine ethnographische Skizze Balis aus der Feder – sagen wir – eines indischen Ethnographen ganz anders ausfiele als aus der Feder eines deutschen. Ja, man hat bis vor kurzem nationale Ethnologien voneinander unterscheiden können: eine französische, eine englische, eine nordamerikanische – was in erster Linie unterschiedlichen theoretischen Ausrichtungen geschuldet war: Denn strukturalistische, funktionalistische und kulturhermeneutische Beschreibungen einer anderen Kultur fokussieren auf ganz verschiedene Zusammenhänge und sind inhaltlich kaum miteinander vergleichbar. Ethnologie als Wissenschaft vom Fremden ist von daher nicht nur eine kultur- und gesellschaftsspezifische Praxis, sondern sie vermag das Fremde auch stets nur im Lichte ihrer eigenen Theorien zu deuten.

Alle genannten theoretischen Richtungen – und damit wären wir wieder bei *der* Ethnologie – heben auf das ab, was am Anderen anders ist, und das ist nach ethnologischer Lehrmeinung nicht der Moderne entliehen, die uns im Zeichen der Globalisierung vermeintlich alle miteinander verbindet, sondern historisch gewachsen: Sitte, Brauchtum, Tradition. Diese Ausrichtung auf das Überkommene, wie sie für die konventionelle Ethnologie kennzeichnend ist, hat zugleich zu einer Ablehnung der Ethnologie in den ehemaligen Kolonien des Westens geführt. Der Vorwurf ist ein nachvollziehbarer: Während der Westen Modernität und Aufklärung für sich selbst in Anspruch nehmen, weisen er den Entwicklungsländern Tradition und Rückständigkeit zu und reduziere sie damit zugleich auf diese. Zu den Mitteln, die kulturelle Hegemonie des Westens zu untermauern, gehöre letztlich auch die Ethnologie.

Die Ethnologie hat diese Kritik ernst genommen und ab Mitte der 1980er Jahre eine viel beachtete Debatte darüber geführt, unter welchen Bedingungen es möglich ist, fremde Kulturen angemessen zu repräsentieren (vgl. Clifford/Marcus/eds. 1986). Wenn ich es richtig sehe, sind in dieser Debatte vor allem zwei Positionen deutlich geworden (vgl. Gottowik 1997, 1998 und 2007): Entweder die Ethnologie gibt in ihrer einseitigen Ausrichtung auf das Differente und Abweichende ihren Anspruch auf Repräsentation auf und beginnt, ihre Aussagen über den Anderen als ethnographische Allegorien (Clifford 1986) und literarische Fiktionen (Geertz 1983a [1973]: 23) neu zu überdenken; oder das Fach bricht radikal mit seiner bisherigen Praxis und stellt sich selbst anderen Kulturen als eine Art Forum zu Verfügung, auf dem Mitglieder dieser Kulturen für sich selbst sprechen können (das Stichwort wäre hier »dialogische Ethnologie«).

Diese beiden Positionen – Korrektur des Selbstverständnisses der Ethnologie oder Änderung ihrer ethnographischen Praxis – lassen sich bis in den Bereich ethnologisch ausgerichteter Museen und Kulturhäuser hinein verfolgen. So versteht sich zum Beispiel das Berliner »Haus der Kulturen der Welt« als ein solches Forum, auf dem Filmemacher, Schriftsteller, Musiker etc. Gelegenheit haben, sich als intellektuelle und künstlerische Repräsentanten ihrer jeweiligen Kultur vorzustellen – allerdings nur unter der Voraussetzung, dass *ihre* Darbietungen *unseren* Qualitätsstandards entsprechen; und auch die Ausstellung »New Heimat«, so wie ich sie verstehe, trägt auf ihre Weise der »Krise der Repräsentation« Rechnung:¹ Sie beschränkt sich bewusst auf kulturelle Zitate, die in anderen Kon-Texten auftauchen, um sie ihrerseits zu zitieren. Das Ergebnis ist eine Art kunstfertige Kompilation, die ihren Charakter als ethnographische Konstruktion auf den ersten Blick zu erkennen gibt.

Soweit diese kulturellen Zitate aus Bali stammen, stehen sie für einen anderen ethnographischen Blick auf die dortigen Verhältnisse, den ich hier »New Baliology« nennen möchte. Diese »New Baliology« bezieht ihre Auswahlkriterien für das, was als kulturelles Zitat aufgerufen wird, nicht von vordergründigen Differenzen und Alteritäten, sondern aus dem Vertrauten, das in ungewohnten Kontexten durchscheint und dadurch befremdet: So ist etwa die eingangs getroffene Aussage über die Begeisterung der Balinesen

1 Die Ausstellung »New Heimat« wurde vom 12. Oktober 2001 bis 27. Januar 2002 im Frankfurter Kunstverein gezeigt. Eine erste Fassung des vorliegenden Textes erschien seinerzeit im gleichnamigen Katalog der Ausstellung.

für Harley Davidson-Motorräder als *ethnographische* Aussage befremdlich, weil diese Begeisterung uns gerade auch hierzulande vertraut ist (»Easy Rider«) und ihr von daher der vordergründige Bezug zu Differenz und Alterität (»Andere Länder, andere Sitten«) ebenso abgeht, wie ihr jede Exklusivität im Hinblick auf die balinesischen Verhältnisse fehlt. Diese Differenz kommt in Bezug auf das hier gezeigte Motorrad erst durch die Materialien ins Spiel, aus denen es gefertigt ist: Ratan.

Abbildung 1: Harley Davidson aus Ratan



Quelle Foto © Peter Steigerwald 2001

Die Aussage, Balinesen flechten Harley Davidson-Motorräder aus Ratan, weil sie sich keine richtigen leisten können, ist jedoch nur bedingt zutreffend. Sie flechten diese Ratan-Motorräder aus Begeisterung für dieses Gefährt aus Chrom und Stahl, in erster Linie jedoch, um ihren Lebensunterhalt damit zu verdienen. Und das gelingt mit dem hier gezeigten Modell mehr schlecht als recht. Immerhin gibt es zwei Werkstätten in der Nähe von Batuan, die in erster Linie von der Herstellung und dem Verkauf von Motorrädern aus Ratan leben. Der Verkauf zielt jedoch nicht auf motorradbegeisterte Balinesen, sondern ausschließlich auf westliche Kunden, und da ein solches Motorrad nicht ins touristische Handgepäck passt, vor allem auf solche, die auf Bali leben und über ein eigenes Haus zum Beispiel in der Gegend von Ubud verfügen. Jedenfalls heißt es von den Kunden, die sich für diese Motorräder aus Ratan interessieren, dass sie ausgesprochen

finanzkräftig seien und sich auch ein Original dieser Nobelmarke leisten könnten. Harley Davidson-Motorräder aus Ratan sind demnach nicht nur Ausdruck der Motorrad-Begeisterung balinesischer Jugendlicher, sondern vor allem auch der Suche nach einer Nische auf einem hart umkämpften Markt für kunsthandwerkliche Produkte, der – soweit es Bali betrifft – ganz von Export und Tourismus abhängig ist.

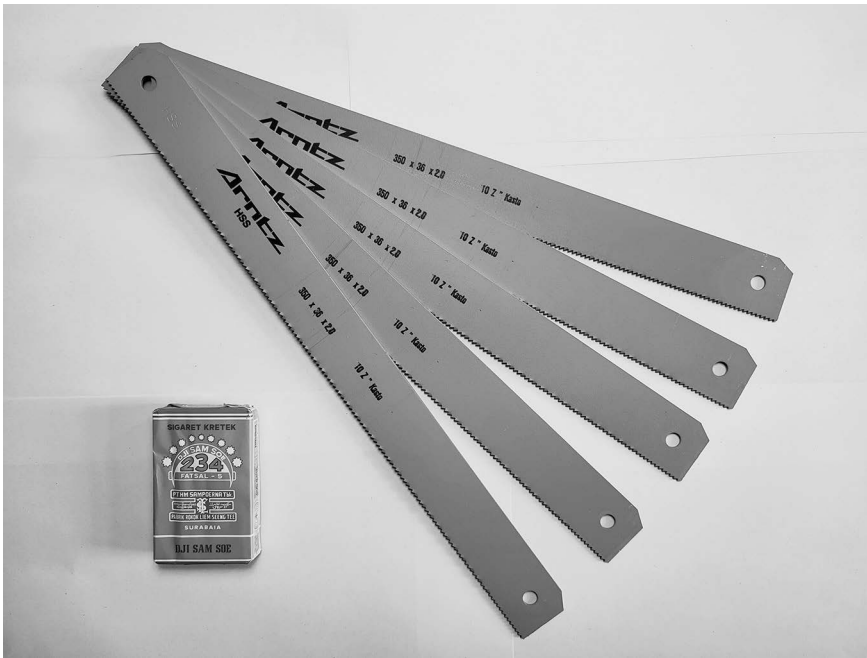
Die Werkstatt, aus der das oben abgebildete Motorrad stammt, hat sich auf eine enge Produktpalette spezialisiert: Harley Davidson-Motorräder in verschiedenen Größen, ein vollverkleidetes Rennmotorrad und handliche Autos, die in ihrer Form dem VW-Käfer und dem Ford Model-T nachempfunden sind; alle Produkte werden ausschließlich aus Ratan gefertigt. – Das hier gezeigte Motorrad ist nach Auskunft von Kris, Mitarbeiter der Werkstatt Sumber Rotan Jaya in Batuan, das erste große Modell, das er per Cargo in den Westen absetzen konnte. Es ist – wenn man so will – die balinesische Interpretation eines Symbols, das wie kein anderes hierzulande für den Traum von Freiheit und Unabhängigkeit (»Born to be Wild«) steht: Ein westlicher Mythos hat neue Gestalt angenommen.

*

Der Eigensinn, der im Nachbau von Motorrädern der Marke Harley Davidson aus Ratan zum Ausdruck kommt, wird auch in einem weiteren kulturellen Zitat deutlich, das hier im Rahmen einer »New Baliology« aufgerufen werden soll: Eisensägeblätter »Made in Germany«.

Mein Gastgeber auf Bali, ein Sekundarschullehrer, der nebenher mit Reis handelt und ein Zimmer (*Balé Gedong*) vermietet, hatte auf meine Frage, was ich denn beim nächsten Mal als Gastgeschenk aus Deutschland mitbringen könne, stets nur eine Antwort parat: Eisensägeblätter. Als dann auch noch ein Nachbar, nennen wir ihn hier Pak Oga, den gleichen Wunsch äußerte und mir sogar eine kleine Zeichnung über Art und Größe der begehrten Objekte in die Hand drückte, hätte ich eigentlich schon stutzig werden müssen. Doch ich war froh, der stets leidigen Frage nach einem angemessenen Gastgeschenk enthoben zu sein, besorgte eine größere Anzahl dieser Eisensägeblätter, wobei an dieser Stelle ausdrücklich der Firma Arntz, Remscheid (»Your Partner in Sawing Technology«), gedankt sei, die mit einer großzügigen Sachspende aushalf, und brachte diese irgendwie am Zoll vorbei in das Dorf, wo ich wieder das Zimmer bei meinem Landlord bezog. Dieser zeigte sich angesichts der in stattlicher Menge eingeführten Eisensägeblätter »Made in Germany« hoch erfreut, bat sich selbst vier oder fünf dieser Eisensägeblätter aus und fügte mit ungewohntem Nachdruck in der Stimme hinzu, dass ich die restlichen Sägeblätter auf keinen Fall anderen Leuten im Dorf geben dürfe und seinem Nachbarn Pak Oga schon gar nicht. Das verwunderte mich, doch ich hielt mich an die Anweisung. Als ich Pak Oga traf, verleugnete ich die Existenz der eingeführten Eisensägeblätter.

Abbildung 2: Eisensägeblätter der Firma Arntz, Remscheid



Quelle Foto © Volker Gottowik 2026

Angemessene Gastgeschenke (*oleh-oleh*) für balinesische Männer zu finden hatte sich bereits bei früheren Aufenthalten als problematisch erwiesen: Genussmittel stießen – mit Ausnahme von Zigaretten – auf Desinteresse, klassischer Musik aus dem Westen begegnete man mit offener Ablehnung, gelesen wurde nicht; bei den mitgebrachten T-Shirts vermisste man den Aufdruck (z.B. den Harley Davidson-Schriftzug), ein Schweizer Taschenmesser und etwas Werkzeug waren nicht nur reglos entgegengenommen worden, sondern tauchten später auch nie wieder auf, und eine gebrauchte Reiseschreibmaschine hatte bereits im Moment ihrer Übergabe – ein Tribut an die hohe Luftfeuchtigkeit – ihre Korrosionsanfälligkeit offenbart. Angesichts dieser Erfahrungen nahm ich den Wunsch nach Eisensägeblättern mit Erleichterung entgegen, zumal er die Vorstellung zuließ, dass etwas Sinnvolles mit ihnen geschehen würde, man vielleicht beabsichtigte, mit ihnen Schwerter – oder etwas Vergleichbares – zu Pflugscharen umzuarbeiten.

Ein paar Tage später forderte mein Landlord mich auf, ihn in eine Schmiede zu begleiten. Dort konnte ich zu meiner Überraschung beobachten, wie die Zahnleisten dieser Eisensägeblätter – die dem Prospekt der Firma Arntz zufolge aus »Hochleistungsschnellstahl« bestehen und für besonders hohe Schnittleistungen ausgelegt sind – mit Hilfe eines Winkelschleifers vollständig abgeschliffen wurden. Dann brachte man einen Längs- und zwei Querstriche auf dem nunmehr bartlosen Sägeblatt an, um es anschließend in sechs gleichgroße Teile zu zersägen. Vor mir lag ein Haufen Schrott, der zu *taji* umgearbeitet werden sollte: zu Stahlsporen für den Hahnenkampf.

Abbildung 3: Bearbeitung der Sägeblätter



Quelle Foto © Volker Gottowik 1998

Auch wenn im Zusammenhang mit den Eisensägeblättern verschiedentlich von *taji* die Rede gewesen war, hatte ich meinen Landlord doch stets so verstanden, dass er vorhabe, *mit* diesen Eisensägeblättern solche Sporen zu schneiden, aber doch nicht *aus* ihnen ... In dem Moment, als sich dieses Missverständnis aufklärte, konnte ich – glaube ich – nachempfinden, wie es Georg Forster und Joseph Banks einst ergangen sein musste, als ihnen zu Ohren kam, was sich Omai zum Ende seines Aufenthaltes in England als Abschiedsgeschenk gewünscht hatte.

Omai war im Zusammenhang mit der zweiten Südsee-Expedition unter der Leitung von James Cook 1774 nach England gelangt, wo er fast zwei Jahre lang bei seinen Förderern lebte, bevor er mit der dritten Cookschen Expedition wieder auf die Gesellschaftsinseln zurückkehrte. Als er nun an Bord des Schiffes ging, das ihn in seine polynesische Heimat zurückbringen sollte, führte er die folgenden Geschenke mit, um die er seine Gastgeber zum Abschied gebeten hatte: eine Drehorgel, eine Elektrisiermaschine, ein Panzerhemd, eine Ritterrüstung und ein Marionettenspiel (vgl. Forster 1983 [1784]: 21; vgl. auch Plischke 1960: 99 und McCormick 1977: 180 und 295f.).

Omais Förderer waren enttäuscht. Sie konnten nicht verstehen, warum Omai nebst diesen als Tand empfundenen Dingen nichts »von wahren Nutzen für seine Insel« mitnahm, jedenfalls nichts, was ihn »zum Wohlthäter, vielleicht zum Gesetzgeber seines Volks« hätte machen können (vgl. Forster 1983 [1784]: 21). Forster und Banks wäre es offenkundig lieber gewesen, wenn Omai eine Abschrift der *Bill of Rights*, ein Exemplar der gerade erstmals erschienenen *Encyclopaedia Britannica* oder eine der neuesten technischen Errungenschaften mit in sein Reisegepäck verstaut hätte, statt – wie übermittelt ist – bei der Ankunft in seiner fernen Heimat die mitgeführte Ritterrüstung anzulegen, auf der

Drehorgel zu spielen und Pistolen abzufeuern (vgl. Plischke 1960: 99f.; vgl. auch McCormick 1977: 228).²

Diese Szene, die bereits Forster und seinen Zeitgenossen Anlass zu weitreichenden Überlegungen gab, beschäftigt die Ethnologie in gewisser Weise bis heute: So hat man Omai nicht nur mit einem »Anthropologen« verglichen (vgl. Lepenies 1973: 60), sondern in den von ihm mitgeführten Gegenständen auch »die völkerekundlichen Exponate eines fremdländischen Besuchers« erkannt, dem es – in deutlicher Parallele zum Tätigkeitsprofil eines Ethnographen – gelungen sei, »in geduldiger teilnehmender Beobachtung fast zwei Jahre unter den Bewohnern der englischen Inseln« zuzubringen (vgl. Kohl 1981: 8). Damit wird ein umgekehrter ethnographischer Aneignungsprozess angedeutet, der uns vor allem deshalb so nachhaltig beschäftigt, weil er – psychoanalytisch gesprochen – mit einer narzisstischen Kränkung verbunden ist: So wie Ethnographen gelegentlich von Einheimischen in Indien, Bali oder wo auch immer gefragt werden: »Gibt es in meinem Land nichts Wichtigeres zu untersuchen als Tranceformen, Tempeltänze und Ekstasetechniken?« sind wir es in diesem Fall, die vergleichbare Fragen stellen: Gab es für Omai in ganz England nichts Nützlicheres, als sich von seinen wohlhabenden Gönnern eine Ritterrüstung und eine Drehorgel zu wünschen? Das Verhalten Omais irritiert uns im gleichen Maße wie das Verhalten des armen Müllers im Märchen, der drei Wünsche frei hat und sich für drei neue Mahlsteine entscheidet. Und auch das Verhalten meines Landlords irritierte mich: Auch ich begann mich zu fragen, ob es in meinem Land nichts Nützlicheres für einen Balinesen geben mag als Eisensägeblätter, um daraus Stahlsporen für den Hahnenkampf zu fertigen. Doch was machte diese Eisensägeblätter in den Augen meines Landlords so wertvoll?

-
- 2 Auch wenn Omai mit seinem befremdlichen Verhalten offenkundig alle in ihn gesetzten Hoffnungen enttäuscht hat, versucht Forster sich selbst und seine Leser, und nicht zuletzt auch die Geldgeber »dergleichen Entdeckungs-Reisen« mit Ausführungen zu trösten, denen zumindest aus heutiger Sicht etwas Ironisches anhaftet: »*Sein* Vaterland [gemeint ist das Vaterland Omais] wird von den Engländern keinen Bürger zurücknehmen, dessen erweiterte Kenntniß, oder mitgebrachte brauchbare Geschenke, ihm zum Wohlthäter, vielleicht zum Gesetzgeber seines Volks machen könnten. In Ermangelung dessen können wir uns jedoch einigermaßen *damit* trösten, daß das Schiff, auf welchem er zurück geschickt worden, den harmlosen *Tahitiern* ein Geschenk von Hornvieh bringen soll. Diese guten Leute müssen ohnfehlbar durch die Einführung von Ochsen und Schaafen auf ihrer fruchtbaren Insel, glücklicher werden; ja durch viele auf einander folgende Umstände, kann dies Geschenk dereinst den Grund zu moralischen Verbesserungen geben. Aus diesem Gesichtspunkte ist unsre vorige Reise wichtig, und würde unsern Beschützern Ehre bringen, wenn sie auch kein anderes Verdienst hätte, denn daß wir Ziegen auf *Tahiti*, Hunde auf den *freundschaftlichen Inseln* und *Neuen Hebriden*, und Schweine auf *Neu-Seeland* und *Neu-Caledonien* zurückgelassen haben« (Forster 1983 [1784]: 21).

Abbildung 4: Ein gefertigter Stahlsporn



Quelle Foto © Peter Steigerwald 2001

Maschinensägeblätter »Made in Germany« sind auf Bali sehr gefragt, da der Stahl, aus dem sie hergestellt werden, als besonders bearbeitungsfähig gilt. Mein Landlord hatte sich diese spezialgehärteten Maschinensägeblätter von mir gewünscht, da die daraus gefertigten Stahlsporen ihm beim Hahnenkampf – davon war er überzeugt – einen waffentechnischen Vorteil gegenüber seinen Kontrahenten verschaffen würden – natürlich nur solange ich alle anderen Sägeblätter für mich behielt oder nur in entfernt gelegene Dörfer distribuierte. Das leuchtete mir ein, doch scheinbar war ich von der magischen Qualität der Formel »Made in Germany« nicht so überzeugt wie er. Immerhin sind Hahnenkämpfe stets mit hohen Wetteinsätzen verbunden, die schon so manchen balinesischen *aficionado* um Haus und Hof gebracht hatten. Diese Gefahr sah ich nun im Gegensatz zu meinem Landlord keineswegs vermindert, sondern durch zu waghalsige Wetteinsätze geradezu heraufbeschworen.

Das jedenfalls ging mir durch den Kopf, während ich in der Schmiede verfolgte, wie die Maschinensägeblätter weiter bearbeitet wurden: Als erstes hatte man die Zahnleiste mit einem Einhandwinkelschleifer entfernt und das 38 cm lange, 3,4 cm breite und 2 mm starke Sägeblatt mit einer Trennscheibe einmal der Länge und zweimal der Breite nach durchtrennt. Jedes der dadurch gewonnenen sechs Metallplättchen wurde anschließend mit den Schub- und Fächerscheiben des Winkelschleifers solange freihändig zugeschliffen, bis es die gewünschte Form annahm: ein schmaler Schaft von ca. 4 cm Länge und eine spitz zulaufende Klinge von 7 cm bis 10 cm Länge. Dann wurde der absolut präzise gearbeitete Sporn poliert und die Klinge geschärft. Um sich nicht selbst an der Klinge zu verletzen, verfrachtet man die fertigen Stahlsporen in ein Etui aus Leder oder Holz, in dem sie aufbewahrt und mit zur Hahnenkampfarena genommen werden.

Abbildung 5: Das Fixieren des Stahlsporns



Quelle Foto © Volker Gottowik 1998

Wenn ein Hahn gegen einen anderen kämpfen soll, wird ein Stahlsporn am linken Bein des Hahnes angebracht, indem man ihn mit einem Wollfaden am natürlichen Sporn so fixiert, dass sich dieser gewissermaßen um die 7 bis 10 cm lange, rasiermesserscharfe Klinge verlängert. Auf diese Weise wird der Stahlsporn zu einer mörderischen Waffe, mit der man erreicht, was man erreichen will: Der Kampf zwischen zwei Gegnern, die möglichst ebenbürtig sein sollten, um einen offenen Wettkampf zu garantieren, wird in der Regel eindeutig entschieden, d.h. Sieger und Besiegter stehen zumeist nach wenigen Minuten fest. Es sind die Stahlsporen, die den balinesischen Hahnenkampf zu einem blutigen Schauspiel machen, bei dem – gemäß den wenig prosaischen Worten von Clifford Geertz – »ein Hühnervieh ohne Sinn und Verstand ein anderes in Fetzen hackt« (Geertz 1983c [1972]: 254).

Folgt man der Interpretation von Geertz, geht es beim balinesischen Hahnenkampf weniger um Geld – selbst wenn es immer *auch* um Geld geht und Wettallianzen eine wichtige Rolle spielen –, sondern vielmehr um symbolisches Kapital. Da die Männer aufs Engste mit ihren Kampfhähnen identifiziert werden, entwickeln sich Sieg und Niederlage zu einem Ereignis, bei dem »Ansehen, Ehre, Würde, Respekt – kurzum: Status« auf dem Spiel stehen (vgl. Geertz 1983c [1972]: 232). Insofern ist es Geertz zufolge weniger die Aussicht auf materiellen Gewinn als vielmehr »das Zelebrieren von Statusrivalität«, das den Hahnenkampf zu einem dermaßen faszinierenden Spektakel macht, dass ein nicht unerheblicher Teil der männlichen Bevölkerung auf Bali gleich an mehreren Tagen der Woche daran teilnimmt (vgl. Geertz 1983c [1972]: 219; vgl. auch Gottowik 2004).

Auch bei meinem Landlord wird man unterstellen dürfen, dass es ihm mit den Maschinensägeblättern in erster Linie darum ging, sein Sozialprestige innerhalb der Dorf-

gemeinschaft zu mehrten – symbolisches Kapital, das gegenüber anderen Kapital- und Anlageformen vorgezogen wurde, insofern es nicht nur dauerhafter, sondern auch unteilbar war. Denn alimentäres Kapital, das ich zum Beispiel in Form einer Flasche Rheinwein hätte mitbringen können, wäre sicherlich noch während meines Aufenthaltes geleert worden, und pekuniäres Kapital, wie es über meine Mietzahlungen in die Kasse meines Landlords floss, musste – ungeschriebenes, doch gleichwohl ehernes Gesetz – durch opulente Familien- und Haustempelfeste innerhalb des Familienklans redistribuiert werden. Insofern folgte mein Landlord, der ebenso wie Omai auf die Mehrung seines Sozialprestiges gesetzt hatte, einer eigensinnigen, doch letztlich nachvollziehbaren Logik.

Die Maschinensägeblätter »Made in Germany« wurden im Rahmen einer spezifischen Sichtweise auf die balinesischen Verhältnisse, die auf das Eigene im Fremden abhebt und hier »New Baliology« geheißen wird, zu ethnographischen Objekten – und das aus zwei verschiedenen Gründen: zum einen aufgrund ihrer eigensinnigen Umwidmung zu Stahlsporen für den Hahnenkampf, von der der Hersteller in Remscheid – bis vor kurzem – keine Ahnung hatte;³ zum anderen aufgrund der Intentionen, die mit dieser Umwidmung verbunden waren: Diese Intentionen verweisen auf ein kulturspezifisches Ethos, das die Nützlichkeit von Status und Sozialprestige höher veranschlagt, als wir bereit sind, es für gewöhnlich zu tun.

Die oben abgebildeten Stahlsporen wurden in einem Dorf in der Nähe von Tabanan hergestellt; die Schmiede, die von I Pande Wayan Suparka geleitet wird, gilt als eine der professionellsten auf Bali. Alle drei Mitarbeiter dieses Betriebes konnten bestätigen, dass die Maschinensägeblätter der Firma Arntz, Remscheid, aus dem allerbesten Stahl gefertigt sind und sich hervorragend für die Umwidmung zu Stahlsporen für den Hahnenkampf eignen. – Stahl aus Nordrhein-Westfalen, Inbegriff deutscher Wertarbeit, wird – das hoffen alle Beteiligten – das symbolische Kapital der Ehre auf Bali vermehren. Jetzt muss die magische Formel »Made in Germany« nur noch in praxi unter Beweis stellen, dass sie tatsächlich wirksam ist.

*

Als in hohem Maße magisch wirksam gilt die Figur der Rangda, die ich hier als ein weiteres Beispiel für kulturelle Zitate aus anderen Kon-Texten anführen möchte.⁴ Rangda wird auf Bali zumeist mit Durga assoziiert, einer weiblichen Gottheit, die man auch in Indien verehrt. Durga gilt wiederum als eine negative Manifestation von Uma, der Frau Shivas, und als solche nimmt sie auch im hindu-balinesischen Pantheon eine prominente Stellung ein. Vermutlich ist Durga zu Beginn unserer Zeitrechnung mit dem Hinduismus aus Indien über Java nach Bali gelangt und dort mit Rangda, einer lokalen weiblichen Gottheit, zu einer Einheit verschmolzen. Die Figur der Rangda bzw. Durga steht

3 Um mich bei der Firma Arntz, Remscheid, für ihre großzügige Sachspende zu bedanken, habe ich ihr zahlreiche Fotos zugeschickt, die den gesamten Prozess der Umwandlung von Eisensägeblättern in Stahlsporen für den Hahnenkampf dokumentieren.

4 Die folgenden Passagen weisen inhaltliche Überschneidungen mit dem Beitrag »Die Nachtseite der Kultur« in diesem Band auf.

im Rahmen dieser »New Baliology« für die Aneignung religiöser Vorstellungen, die über Epochen und Kontinente hinweg stattfindet und zu spannenden Synkretismen führt; sie steht hier jedoch auch – wie im Folgenden zu zeigen sein wird – für ethnographische Forschungsinteressen, deren zeitgeschichtliche Bezüge deutlich zutage treten.

Abbildung 6: Rangda-Skulptur vor Überseekiste



Quelle Foto © Peter Steigerwald 2001

Rangda taucht auf Bali in verschiedenen Kontexten auf: Sie ist unter anderem als Steinskulptur und Wächterfigur vor dem sogenannten Todestempel (*Pura Dalem*) anzutreffen, der ihrem Gemahl Shiva geweiht ist. Wenn dieser Tempel alle 210 Tage seinen Jahrestag (*odalan*) begeht, wird diese Skulptur eingekleidet und mit einem Sakralschirm versehen, um sie zu ehren und ihre apotropäische Bedeutung hervorzuheben. Rangda ist außerdem Teil der balinesischen Schrifttradition, insofern sie in Palmblatt-Manuskripten (*lontar*) erwähnt wird, die seit rund 450 Jahren immer wieder kopiert werden und auf diese Weise bis heute erhalten geblieben sind.

Mitte des 19. Jahrhunderts taucht Rangda erstmals in der ethnographischen Literatur auf, als der Sanskritforscher Rudolf Friederich (1959 [1849]: 54) auf die genannten *Lontar*-Manuskripte hinweist. Diese Manuskripte, 1926 ins Niederländische übertragen und

als »Calon-Arang« veröffentlicht, erzählen die Geschichte der *Rangda ning Gira*, der Witwe von Gira, die sich in eine Hexe verwandelt, ihre magischen Potenzen gegen ihren zum König gekrönten Sohn Erlangga (Regierungszeit: 1019–1042) richtet und dafür von einem Priester vernichtet wird (vgl. Poerbatjaraka 1926).

Schließlich werden Anfang der 1930er Jahre Walter Spies und ein einflussreicher Kreis aus Künstlern und Intellektuellen, der sich um diesen auf Bali lebenden Maler und Musiker gebildet hat, auf Rangda aufmerksam. Aus diesem Kreis heraus, zu dem auch einige bekannte Ethnologen wie z.B. Margaret Mead, Gregory Bateson, Jane Belo und Claire Holt gehören, entstehen Filme, Reisebeschreibungen, Romane, populäre Bildbände und ethnographische Werke, die in besonderem Maße auf die Figur der Rangda fokussieren. Es ist dieser Kreis um Walter Spies, der Rangda als die wichtigste weibliche Sakralfigur der hindu-balinesischen Kultur im Westen bekannt macht.

Die Aufmerksamkeit, die der Rangda seitens des Kreises um Walter Spies entgegengebracht wird, hat insbesondere damit zu tun, dass Rangda in spektakulären rituellen Inszenierungen auftritt: Dazu gehört die Inszenierung der in den *Calonarang*-Manuskripten festgehaltenen Ereignisse, die periodisch als rituelles Drama aufgeführt werden; dazu gehört jedoch vor allem auch der rituelle Kampf der Rangda mit einem drachenähnlichen Fabelwesen namens Barong Ket, der – zumindest für balinesische Verhältnisse – äußerst expressiv verläuft. Das Aussehen, das Rangda bei diesen rituellen Inszenierungen annimmt, hat Miguel Covarrubias, ein weiterer Ethnograph im Umfeld von Walter Spies, folgendermaßen beschrieben: »Time and again we saw Rangda appear in various magic plays; she was invariably represented as a monstrous old woman, her naked white body striped with black. Rings of black fur circled her long, hanging breasts (...). She was entirely covered by her white hair, which reached to her feet, allowing only the bulging eyes and twisted fangs of her mask to be seen. Her tongue hung out, a strip of leather two feet long, painted red and ending in flames of gold. A row of flames came from the top of her head« (Covarrubias 1973 [1937]: 326f.).

Die hier beschriebene Figur der Rangda schlägt den Kreis um Walter Spies in ihren Bann. Die Faszination, die von ihr ausgeht, rührt sowohl von ihrem spektakulären Aussehen als auch daher, dass die Begegnung zwischen Rangda und Barong Ket mit Massentrancephänomenen einhergeht. Die beiden psychoanalytisch ausgerichteten Ethnographen Margaret Mead und Gregory Bateson glaubten hier einen kulturell kontrollierten Ausbruch aus der ganz auf Harmonie und Ausgleich bedachten Kultur Balis zu erkennen; ja mehr noch: Sie vermuteten, hier gewissermaßen auf die Nachtseite der balinesischen Kultur gestoßen zu sein, und mit der Untersuchung des rituellen Kampfes zwischen Rangda und Barong Ket verbanden sie die Erwartung, die dunklen Seiten der balinesischen Persönlichkeit aufdecken zu können (vgl. Bateson/Mead 1942; vgl. auch Vickers 1994 [1989]: 205).

Abbildung 7: Barong Ket- und Rangda-Maske



Quelle Foto © Volker Gottowik 1998

Dass für die Ethnographen im Umfeld von Walter Spies weniger der tapsige und asexuelle Barong Ket als vielmehr Rangda die dunklen Seiten der balinesischen Kultur repräsentiert, kommt am eindrucklichsten in der folgenden Passage zum Ausdruck, in der Jane Belo die Wahrnehmung der Rangda aus der Perspektive der Einheimischen zu schildern versucht: »It would be difficult to overstress how real this creature is to the present day Balinese. (...) They know her well, they expect the worst of her. Whatever turn events may take, she will be evil, she will be female, she will be angry, she will destroy, she will behave like fear incarnate. And you cannot kill her (...) for she is always there, everlasting and indestructible, just Rangda« (Belo 1949: 19).

In dieser rhetorisch bemerkenswerten Passage wird deutlich, dass die komplexe und ambivalent agierende Figur der Rangda ihre angestammte Schutzfunktion als Wächterfigur vor dem sogenannten Todestempel (*Pura Dalem*) verliert, wenn sie als Gegenspielerin des Barong Ket auftritt. Da die Ethnographen im Kreis um Walter Spies ganz auf den rituellen Kampf zwischen Rangda und Barong Ket fokussieren, entwickelt sich Rangda in ihren Beschreibungen zum Inbegriff der Angst und zur Inkarnation des Grauens. Mit Rangda hat das Böse in der Ethnographie Balis ein Gesicht und einen Namen bekommen.

Doch das Böse ethnographisch zu untersuchen und zugleich auf Distanz zu halten scheint dem Kreis um Walter Spies nicht ganz gelungen zu sein – denn es zeigt sich plötzlich als böser Streit in seiner Mitte. Womit dieser Streit begann, lässt sich nicht mehr genau rekonstruieren; doch ein paar Fakten stehen fest: Berly de Zoete, die gemeinsam mit Walter Spies gerade an »Dance and Drama in Bali« (1938) arbeitet, persifliert die akribischen Forschungsmethoden von Margaret Mead und Gregory Bateson in einer Photoserie mit dem Titel »Anthropology in Bali«: Zwei balinesische Jugendli-

che sind darin in der Rolle der genannten Ethnographen zu sehen, die mit Stoppuhren, Messbändern und anderen Accessoires hantieren und von einem Hund umgeben sind, der vermutlich einen Pawlowschen Hund repräsentieren soll (vgl. Hitchcock/Norris 1995: 63). Angesichts dieser Persiflage auf objektivierende Forschungsmethoden bescheinigt Mead ihrer Gegenspielerin Beryl de Zoete »eine spitze Zunge« und »eine Begabung für destruktive Kritik«; Belo wendet sich gleichfalls gegen Mead und Bateson und rebelliert gegen das, was sie als »kalte, analytische Prozeduren« bezeichnet, so dass der Konflikt eskaliert (vgl. Mead 1978 [1972]: 191). Noch Jahre später erinnert sich Mead daran, Beryl de Zoete im Verlauf dieser Auseinandersetzung mit der Hexe Rangda identifiziert zu haben: Der Einfluss von Beryl de Zoete auf den Kreis um Walter Spies entspräche dem von Rangda auf die balinesische Kultur, insofern auch letztere »namenlose Angst als Strafe« verbreite (vgl. Mead 1978 [1972]: 191).

Vor dem Hintergrund dieses Konfliktes zwischen Margaret Mead und Gregory Bateson auf der einen Seite und Beryl de Zoete und Jane Belo auf der anderen erscheint das Interesse dieser Ethnographen am rituellen Kampf zwischen Rangda und Barong in einem anderen Licht: Wenn Margaret Mead an Beryl de Zoete Züge von Rangda erkennt, können wir dann – im Gegenzug – an ihrer Beschreibung der Rangda Züge von Beryl de Zoete erkennen? Oder, um es weniger provokativ zu formulieren: Lässt sich die ethnographische Beschreibung des Kampfes zwischen Rangda und Barong als Allegorie auf die gruppeninterne Auseinandersetzung der Ethnographen im Kreis um Walter Spies lesen?

Insofern diese Ethnographen die rituelle Auseinandersetzung zwischen Rangda und Barong wie einen Text gelesen haben – was zumindest Clifford Geertz (1983a [1973]) nahe legt –, mag ein Teil der von dieser Lektüre ausgehenden Faszination daher rühren, dass sie in der Auseinandersetzung zwischen Rangda und Barong etwas gesehen haben, das sie mit dem Eigenen und Vertrauten in Beziehung setzen konnten; und insofern diese Ethnographen über die rituelle Auseinandersetzung zwischen Rangda und Barong einen ethnographischen Text verfasst haben, mag dieser Text ihre eigenen Erfahrungen, Interessen und Probleme spiegeln, die – darauf hat James Clifford (1986) anhand anderer Textbeispiele verwiesen – nicht nur wie ein zusätzliches moralisches, ideologisches oder wie auch immer geartetes Statement gelesen werden können, sondern dem Beschriebenen erst zu seiner eigentlichen Bedeutung verhelfen (vgl. auch Gottowik 2011). Woher also rührt die Faszination des Kampfes zwischen Rangda und Barong, der die Ethnographen im Kreis um Walter Spies erlagen?

Was diese Ethnographen beim Kampf zwischen Rangda und Barong vorfinden, ist eine ähnliche Ausgangssituation wie bei ihrer eigenen gruppeninternen Auseinandersetzung: zwei verfeindete, einander dualistisch entgegengesetzte Lager, jedoch ein prinzipiell anderes Muster (*pattern*), eine solche Auseinandersetzung auszutragen. Gregory Bateson, den einige »für einen der wichtigsten Denker unseres Jahrhunderts« halten (vgl. Stierlin 1985: 7), hat in diesem Zusammenhang zwei Muster oder Konzepte der sozialen Interaktion unterschieden: Das eine Konzept, von ihm »Schismogenese« genannt, steht für einen »Teufelskreis, in dem sich der Gegensatz zwischen zwei Personen – oder zwei Gruppen – bis zur Unerträglichkeit verstärkt« (Mead 1978 [1972]: 194); diese Form einer kumulativen interpersonalen Interaktion, die auf einen Höhepunkt (*climax*) zustrebt, ist Bateson und Mead zufolge kennzeichnend für die meisten Gesellschaften und

kennzeichnet – wie man hinzufügen darf – auch das Interaktionsmuster der beiden verfeindeten ethnographischen Lager, die sich um Walter Spies als Zentrum und ruhendem Pol gruppiert haben.

Von diesem Interaktionsmuster hebt Bateson ein anderes Konzept ab, das bei ihm »Zygogenese« heißt; hier führen die Gegensätze und die Steigerung der Spannungen »nicht zum Bruch, sondern zu einem harmonischen Gleichgewicht« (Mead 1978 [1972]: 194; vgl. auch Bateson 1985 [1949]). Dieses zuletzt genannte Interaktionsmuster ist Bateson und Mead zufolge *prinzipiell* kennzeichnend für die balinesische Gesellschaft und insofern auch kennzeichnend für die Auseinandersetzung zwischen Rangda und Barong, die keinen Sieger und keinen Besiegten kennt, da der Ausgang dieses Kampfes vor einer Entscheidung zumeist abgebrochen und damit bewusst in der Schwebe gehalten wird. Aus dieser Perspektive betrachtet, beschreiben die Ethnographen im Kreis um Walter Spies mit dem rituellen Kampf zwischen Rangda und Barong ein alternatives Modell sozialer Interaktion, das sich deutlich von ihren eigenen Interaktionsmustern unterscheidet (vgl. auch Gottowik 2010: 99–108).

Es wäre jedoch ein Missverständnis zu glauben, dass Mead und Bateson hier tatsächlich ein positives Modell aufzeigen wollten, das als Alternative zu den eigenen Formen sozialer Interaktion und Konfliktbewältigung taugte. Das Gegenteil ist der Fall: Da dieses Interaktionsmuster, das hier verkürzt als »undercut before climax« umschrieben werden kann, bereits in der Sozialisation des Kleinkindes vermittelt wird und sich dann in allen Bereichen des sozialen Lebens wiederholt, entwickeln die Balinesen eine Persönlichkeit, die wir in unserer eigenen Gesellschaft – Mead und Bateson zufolge – als »schizoid« bezeichnen würden (vgl. Bateson/Mead 1942: xvi). Angesichts dieses ethnopathologischen Befundes mündet der in der Beschreibung des Kampfes zwischen Rangda und Barong eingeschriebene Metakommentar letztlich in der impliziten Aufforderung, soziale Probleme und die daraus resultierenden Spannungen gerade nicht in der Schwebe zu halten, sondern offensiv anzupacken und – selbst um den Preis eines handfesten Konfliktes – mit ein paar offenen Worten aus der Welt zu schaffen. Einige Teile von »Balinese Character« (1942) lassen sich als eine moralische Rechtfertigung des eigenen Verhaltens im Konflikt mit den anderen Mitgliedern des Kreises um Walter Spies lesen. Erst eine solche Lesart macht die hochgradig irritierende Interpretation der balinesischen Persönlichkeit als schizoid zumindest ansatzweise nachvollziehbar; dagegen wird jede andere Lesart, der sich dieser Metakommentar nicht erschließt, diese Interpretation zurückweisen müssen, und in der Tat hat das genannte Werk heftige Reaktionen bis hin zum Vorwurf des Rassismus ausgelöst (vgl. Lingis 1980: 75; vgl. auch Jensen/Suryani 1992).

Mit dieser allegorischen Lesart von »Balinese Character« ist jedoch nur ein Teilaspekt der ungeheuren Faszination angesprochen, die der Kampf zwischen Rangda und Barong auf den Kreis um Walter Spies ausübte. Auf einen anderen Aspekt verweist eine auffällige Koinzidenz: Der Kreis um Walter Spies, dessen Mitglieder fast ausnahmslos aus Europa und Nordamerika stammten, war zu einem Zeitpunkt von der Nachtseite der balinesischen Kultur fasziniert, als Europa selbst seine dunkelste Epoche durchlebte; und er war zu einem Zeitpunkt auf die Angst verkörpernde Rangda fixiert, als der Faschismus mit dem Zweiten Weltkrieg ein bis dahin unbekanntes Grauen zu entfesseln begann. Diese Koinzidenz ist sicherlich kein Zufall.

Der Auftritt der Rangda ist für die Balinesen »a reassurance that the powers of evil, though forever with us, are under control« (Belo 1949: 119). Insofern steht Rangda zu einem Zeitpunkt, als Mussolini und Hitler bereits an der Macht sind, für die Möglichkeit, das Grauen symbolisch gewähren zu lassen und es dadurch zu bannen. Diese Idee dürfte am Vorabend des Zweiten Weltkrieges eine ungeheure suggestive Wirkung entfaltet haben und trug vermutlich entscheidend zur Faszination der Rangda bei. Dass es sich dabei jedoch um eine Illusion handelte, verdeutlicht das tragische Schicksal, das Walter Spies und viele andere Westler ereilte, die sich nicht rechtzeitig vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges dazu entschließen konnten, »das letzte Paradies« – als das ihnen Bali erschienen war – zu verlassen.

Die oben abgebildete Figur der Rangda wurde von der Steinmetz-Werkstatt »Yuliani« in Tegaltamu als Auftragsarbeit hergestellt. Von dort gelangte sie irrtümlich nach Antwerpen, wo sie zunächst für mehrere Wochen festsaß. Erst nach langwierigen Auseinandersetzungen mit dem Transportunternehmen Gebrüder Weiss GmbH, Hamburg, deren schismogene Struktur der geniale Gregory Bateson sicherlich sofort erkannt hätte, wurde sie an ihren eigentlichen Bestimmungsort nach Frankfurt a.M. und das dortige Institut für Ethnologie geliefert. Hier, in ihrer »New Heimat«⁵, macht uns Rangda darauf aufmerksam, dass die spezifische Weise, in der sie als Inbegriff des Grauens und der Angst ethnographisch beschrieben wurde, nicht nur die andere Kultur (Bali) kennzeichnet, sondern auch das andere Ich (Alter ego) der Ethnologen. Hinter dem Unheimlichen verbirgt sich bekanntlich das ehemals Heimische, Altvertraute – in seiner verdrängten Form (vgl. Freud 1970 [1919]: 267).

*

Als letztes Beispiel für eine Ethnographie (»New Baliology«), die auf das Eigene im Fremden abhebt bzw. kulturellen Zitaten in falschen Kon-Texten nachspürt, möchte ich auf zwei Masken eingehen, die Sitz der magischen Potenzen eines Sakralfigurenpaars sind, das Barong Landung genannt wird.⁶ Barong Landung gehört zur Gattung der Barong-Figuren und ist mit seinen beiden Charakteren, einer schönen weißen Frau und einem wilden schwarzen Mann, das wichtigste anthropomorphe Sakralfigurenpaar auf Bali. Die beiden genannten Sakralfiguren werden aus zwei guten Gründen im Rahmen dieser »New Baliology« aufgeführt: Zum einen, weil sie bislang in der Ethnographie Balis allenfalls eine marginale Rolle spielen; zum anderen, weil sie für eine kulturspezifische Form von Ethnographie und Historiographie stehen, d.h. für ein traditionelles Wissenssystem, in dem jedoch weniger gelesen und geschrieben, als vielmehr getanzt und gesungen wird.

5 Der vorliegende Beitrag wurde ursprünglich für die Ausstellung »New Heimat« des Frankfurter Kunstvereins und den gleichnamigen Ausstellungskatalog verfasst.

6 Die nachfolgenden Ausführungen weisen inhaltliche Überschneidungen mit dem Beitrag »Das Spiel mit den Bildern« in diesem Band auf.

Abbildung 8: Barong Landung-Maskenpaar



Quelle Foto © Peter Steigerwald 2001

Barong-Figuren sind – von Barong Landung abgesehen – fast ausnahmslos von zoomorpher Gestalt. Sie haben das Aussehen eines Tigers (*Barong Macan*), Wildschweins (*Barong Bangkal*) oder drachenartigen Fabelwesens (*Barong Ket* oder *Keket* oder *Ketet*) – um nur die drei bekanntesten Barong-Figuren zu nennen. Diese zoomorphen Sakralfiguren, die aus einem mit Tuch oder Fell bespannten Bambusgestell und einer magisch wirksamen Maske bestehen, werden von zwei Männern animiert, die in diese Figuren hineinschlüpfen: Der Vordermann gibt Bewegung und Laufrichtung vor und lässt den Kiefer der aus Holz gefertigten Maske bedrohlich klappern, der Hintermann – selbst ohne jede Sicht – versucht zu folgen. Anlässlich bestimmter Feiertage (z.B. *Galungan*) und spezieller ritueller Ereignisse (z.B. *Melasti*) kann man Barong-Figuren in Begleitung eines einfachen Gamelan-Orchesters durch südbalinesische Dörfer ziehen sehen. Diese kleinen Prozessionen, angeführt von zwei erwachsenen Männern, die als wildes Tier verkleidet durch die Straßen trotten und dabei von einer Musik begleitet werden, die für westliche Ohren schräg klingen mag, erregten bis Ende des 19. Jahrhunderts allenfalls die amüsierte Neugier, wenn nicht gar den blanken Spott der Forschungsreisenden und Ethnographen (vgl. z.B. Jacobs 1883: 109). Das änderte sich erst mit der Theorie des Totemismus, die sich im Gefolge der Schriften von Durkheim (1912), Freud (1912) und Frazer (1922) in der Ethnologie verbreitete. Im Lichte des Totemismus erschienen die tierförmigen Barong-Figuren als Ausdruck frühester entwicklungsgeschichtlicher Vorstellungen

bzw. als »erster Versuch einer Religion« (Freud 1974 [1912]: 428). Da man davon überzeugt war, von uranfänglichen Formen, z.B. der Religion, alle späteren, komplexeren Formen ableiten zu können, rückten zoomorphe Barong-Figuren plötzlich ins Zentrum des ethnographischen Interesses.

Als sich die Theorie des Totemismus mit ihrer Behauptung einer entwicklungsge-
schichtlichen Stufe, auf der sich der Mensch noch als verwandt mit bestimmten Tieren
erachtete, nicht länger aufrechterhalten ließ und das »Ende des Totemismus« verkündet
wurde (vgl. Lévi-Strauss 1962), hatte der Barong aufgrund der ungeheuren ethnographi-
schen Aufmerksamkeit, die ihm bis dahin zu Teil geworden war, seinen kometenhaften
Aufstieg zur bekanntesten Sakralfigur Balis bereits vollzogen. Dafür waren nicht zuletzt
auch die Ethnographen im Kreis um Walter Spies maßgeblich, die von Rangda auf den
Barong blickten und aus dieser Perspektive ganz auf denjenigen Barong fokussierten,
der als einziger dieser Gattung gegen Rangda antritt: Barong Ket. Dieser Barong nahm
angesichts einer wahren Flut von Publikationen, die in dieser formativen Phase der Eth-
nographie Balis über ihn erschien, emblematischen Charakter für die gesamte balinesi-
sche Kultur an. Heute bildet der Besuch einer Barong-Aufführung – inklusive Kampf mit
der Hexe Rangda und gemimter Massentrance – vielfach den Höhepunkt eines touristi-
schen Aufenthaltes auf Bali. Angesichts der damit verbundenen Kommerzialisierung hat
sich die Ethnologie weitgehend von einer Barong-Forschung zurückgezogen, die diesen
Namen verdient. Die beeindruckenden Arbeiten von Belo (1949) und Geertz (1983b [1966])
sowie eine wachsende Zahl von Publikationen einheimischer Wissenschaftler (vgl. z.B.
Bandem 1976) vermitteln zudem den Eindruck, dass zum Thema »Barong auf Bali« ei-
gentlich alles gesagt sei. Das ist natürlich nicht der Fall.

So fehlt es beispielsweise weitgehend an einer Geschichte der Barong-Forschung, die
deutlich macht, warum Barong Ket zum Signum und Emblem der balinesischen Kultur
aufsteigen konnte, während andere Barong-Figuren ethnographisch weitgehend unbe-
achtet geblieben sind. Diese Indifferenz, soweit sie Barong Landung betrifft, hat offen-
kundig damit zu tun, dass ein anthropomorphes Figuren paar für die Begründung einer
Theorie des Totemismus schlicht unbrauchbar ist; und da Barong Landung weder ge-
gen Rangda antritt, noch die dunklen Seiten der balinesischen Kultur erhellt, war dieser
Barong für psychoanalytisch ausgerichtete Ethnographen wie Mead, Bateson und Be-
lo ebenfalls uninteressant. Diese beiden Aspekte bilden den wissenschaftshistorischen
Hintergrund dafür, warum die meisten Publikationen, die den Namen Barong im Titel
tragen, mit keiner einzigen Silbe auf Barong Landung eingehen (vgl. z.B. Kats 1924, Neu-
haus 1937, Belo 1949).

Heute – im Lichte *anderer* theoretischer Vorannahmen – wird das Interesse an Ba-
rong Landung-Figuren plötzlich wach (vgl. Eiseman 1990b: 122ff.) – und das vermutlich
aus genau den Gründen, die ihrer Rezeption in der Ethnologie bislang im Wege stan-
den: Die anthropomorphen Barong Landung-Figuren repräsentieren ein multikulturel-
les Paar, und dieses Paar kämpft zwar nicht mit Rangda, streitet jedoch – zumindest
gelegentlich – recht derb und anzüglich untereinander. Wer also ist diese schöne weiße
Frau an der Seite eines schwarzen wilden Mannes?

Abbildung 9: Prozession mit Barong Landung-Figuren



Quelle Foto © Volker Gottowik 1998

Barong Landung sind die einzigen Barong-Figuren, die sprechen und singen können und dies bei verschiedenen rituellen Anlässen auch auf intelligible Weise tun. Die beiden Sakralfiguren haben ein ausgreifendes Repertoire an Liedern und Dialogen, die sie zum besten geben, wenn sie ihren ständigen Aufenthaltsort, die als Todestempel apostrophierte *Pura Dalem* verlassen, um auf Prozessionen durch Städte und Dörfer zu ziehen. Obwohl jedes Barong Landung-Pärchen über ein eigenes Repertoire verfügt, lassen sich übergreifend fünf thematische Schwerpunkte ausmachen: So werden etwa Szenen einer Ehe mit zum Teil deftigen sexuellen Anspielungen (*porno sekali*) aufgeführt; die Geschichte von »San Pek Eng Tay«, eine Liebesgeschichte, die man sich in China bereits während der Tang Dynastie (618–906) erzählte und deren moderne Version heute in ganz Indonesien als »Romantika Emansipasi« sehr populär ist, gelangt zur freien Rezipitation; Eindrücke vom Leben am Hofe (*puri*) werden wiedergegeben und die dortige Prachtentfaltung in Form edler Gewänder, großer Seerosenteiche und eleganter Automobile gepriesen; religiöse Belehrungen (»Bekräftige die Prinzipien der Religion«) und lebenspraktische Unterweisungen (»Halte Dich nicht von den Wissenschaften fern«) runden das Repertoire ab. Insgesamt gesehen ergibt sich ein disparates Bild, das keine unmittelbaren Rückschlüsse auf die Identität der beiden Barong Landung-Charaktere zulässt. Dieses Bild, wie es sich in den Liedern und Dialogen abzeichnet, kontrastiert zudem mit den oral tradierten Erzählungen (Mythen und Legenden), die über Ursprung und Bedeutung dieses Paares auf Bali kursieren.

Einer dieser Erzählungen zufolge wurden Barong Landung-Figuren einst geschaffen, um einen Dämon namens Ratu Gedé Mecaling aus Bali zu vertreiben. Mit den bis heute periodisch veranstalteten Prozessionen wird dieser Dämon davon abgehalten, von der nahe gelegenen Insel Nusa Penida, wo er nunmehr residiert, nach Bali zurückzu-

kehren und dort erneut sein Unwesen zu treiben (im Folgenden »magische Version« genannt). Einer anderen Erzählung zufolge handelt es sich bei der weißen Frau um eine chinesische Prinzessin und bei dem schwarzen Mann um einen indischen Prinzen, die sich einst, als China und Indien noch durch die Seidenstraße miteinander verbunden waren, kennenlernten und ineinander verliebten; bei ihrer Suche nach einem Land, wo sie heiraten und sich niederlassen könnten, gelangten sie nach Bali, und die heute dort lebenden Balinesen sind ihre Nachkommen (mythische Version). Und einer dritten Erzählung zufolge stellt der schwarze Mann einen balinesischen König (*Raja*) namens Sri Jaya Pangus dar, der einst eine Chinesin, repräsentiert durch die weiße Barong Landung-Figur, geheiratet hat; aufgrund der Neuerungen, die die Chinesin (*Putri Cina*) auf Bali einzuführen verstand, erblühten Handel und Wirtschaft des Landes – doch ihre Ehe mit dem *Raja* blieb kinderlos (historische Version).

In diesem Zusammenhang ist auffällig, dass die verschiedenen sozialen und ethnischen Gruppen auf Bali nicht nur unterschiedliche Versionen präferieren, sondern diese auch mit einer je eigenen Moral bzw. Pointe erzählen. In Bezug auf die zuletzt genannte historische Version sieht das – um es an einem Beispiel festzumachen – folgendermaßen aus: Während die ethnischen Chinesen auf Bali detailliert auf die Neuerungen verweisen, die die Chinesin einst aus ihrem Heimatland mitbrachte (Münzgeld, Hunde, Nutzpflanzen etc.), und die positiven Folgen hervorkehren, die aus ihrer Verbindung mit einem lokalen Herrscher für ganz Bali erwachsen (»Wohlstand und Zivilisation«), heben die Balinesen in ihren Erzählungen nicht nur viel stärker darauf ab, dass aus dieser Ehe keine Kinder hervorgegangen sind, sondern diese Kinderlosigkeit auch zu schweren Komplikationen geführt hat (Ehebruch und Bestrafung durch die Götter).

Auffällig ist darüber hinaus, dass alle Versionen einen realen historischen bzw. ethnographischen Kern aufweisen: Die Insel Nusa Penida, Aufenthaltsort des aus Bali verbannten Dämon Ratu Gedé Mecaling, diente tatsächlich zeitweise der Verbannung unliebsamer Personen; China und Indien nehmen bis in die Gegenwart hinein unübersehbar Einfluss auf die balinesische Kultur; und einen *Raja* namens Sri Jaya Pangus hat es im 12. Jahrhundert auf Bali tatsächlich gegeben. Barong Landung ist von daher ein kulturspezifisches Medium, mit dem historisches und ethnographisches Wissen rituell gesichert, verbreitet und lebendig gehalten wird. Wenn dieses Wissen in den verschiedenen Versionen um Ursprung und Bedeutung von Barong Landung konkret wird, spiegelt es die Interessen der jeweiligen Erzähler; mit anderen Worten: »Die Geschichte ist eine Erfindung, zu der die Wirklichkeit ihre Materialien liefert. Aber sie ist keine beliebige Erfindung. Das Interesse, das sie erweckt, gründet auf den Interessen derer, die sie erzählen; und sie erlaubt es denen, die ihr zuhören, ihre eigenen Interessen (...) wiederzuerkennen und genauer zu bestimmen« (Enzensberger 1972: 13).

Die hier angesprochenen Interessen der Erzähler kreisen bei Barong Landung um ein angemessenes Verhältnis zwischen Balinesen und ethnischen Chinesen, die etwa acht Prozent der Bevölkerung auf Bali ausmachen. Die Zuhörer werden mit durchaus widersprüchlichen Geschichten über das richtige Mit- oder Nebeneinander dieser beiden ethnischen Gruppen konfrontiert und mögen in der einen oder anderen Version ihre eigenen Interessen wiedererkennen oder sich dazu aufgerufen fühlen, diese genauer zu bestimmen. Fragt man nach dem übergreifenden Tenor dieser Geschichten und ihrer verschiedenen Versionen, wäre dieser mit der folgenden sprichwörtlichen Formulie-

rung auf den Punkt zu bringen: »Wer nicht aus der Geschichte lernt, ist dazu verurteilt, sie noch einmal zu erleben.« Darin ist die zentrale Botschaft von Barong Landung zu sehen.

Doch was ist *die* Geschichte Balis? Und was gilt es, aus ihr zu lernen? Lehrt die Geschichte von Sri Jaya Pangus und seiner Frau, dass eine Verbindung von Balinesen und Chinesen zur Prosperität des Landes beiträgt bzw. – um es negativ zu formulieren – eine Aufkündigung dieser Verbindung zum wirtschaftlichen Niedergang führen würde? Oder macht diese Geschichte, die ja auch von Kinderlosigkeit handelt, darauf aufmerksam, dass eine Verbindung zwischen Balinesen und Chinesen nicht nur problematisch (*panas*) ist, sondern ohne Nachkommen auch langfristig keine Zukunft hat? Die hier angesprochenen Viel- und Mehrdeutigkeiten sind strukturelles Merkmal des kulturspezifischen Wissenssystems, als das Barong Landung im Rahmen dieser »New Baliology« vorgestellt wurde. Sie sind Bedingung seiner Attraktivität und anhaltenden Vitalität.

Die oben abgebildeten Barong Landung-Masken wurden im Frühjahr 1998 von Cokorda Raka Tisnu in Singapadu als Auftragsarbeit angefertigt. Aufgrund der Tradition, die das Schnitzen von rituell bedeutsamen Barong-Masken in seiner Familie hat, gehört der Cokorda zu den angesehensten Maskenschnitzern auf Bali. – Im Rahmen dieser »New Baliology« verweisen die Barong Landung-Masken auf eine Leerstelle in der Ethnographie Balis: Diese hat sich ganz auf Barong Ket kapriziert, der heute als Signum und Emblem der balinesischen Kultur besonders anschaulich illustriert, dass die Ethnologie bis zu einem gewissen Grad die Welten erzeugt, die sie vorgibt, nur zu beschreiben. Die Barong Landung-Masken verweisen zudem darauf, dass es auch außerhalb der westlichen Wissenschaften kulturspezifische Wissenssysteme gibt, die sich mit dem Anderen im Eigenen beschäftigen.

*

Im Rahmen dieser »New Baliology« wurden eine Motorrad-Marke aus den USA, Eisensägeblätter »Made in Germany«, eine Göttin aus Indien und eine Chinesin auf Bali vorgestellt. Es sind vier Beispiele für eine Ethnographie des 21. Jahrhunderts, die in ihrer Konzentration auf das Eigene im Fremden – bzw. kulturelle Zitate in falschen Kontexten – lediglich *andere* Auswahlkriterien zugrunde legt als die konventionelle Ethnographie in ihrer Konzentration auf das Fremde am Fremden bzw. auf das, was am Anderen anders ist (»Andere Länder, andere Sitten«). Sie ist darin in etwa genauso repräsentativ wie diese.

Literatur

Bandem, I Madé

1976: The Barong Dance. In: *World of Music* 1976:18(3): 45–52

Bateson, Gregory

1985 [1949: Bali: The Value System of a Steady State]: Bali: das Wertsystem in einem Zustand des Fließgleichgewichts. In: Gregory. Bateson: *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985

Bateson, Gregory/Margaret Mead

1942: *Balinese Character. A Photographic Analysis*. New York: New York Academy of Sciences

Belo, Jane

1949: *Bali: Rangda and Barong*. New York: Augustin

Burke, Kenneth

1966 [1941: The Philosophy of Literary Form]: *Dichtung als symbolische Handlung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Clifford, James

1986: On Ethnographic Allegory. In: James Clifford/George Marcus (eds.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley et al.: University of California Press

1986: 98–121

Covarrubias, Miguel

1973 [1937]: *Island of Bali*. Singapore: Periplus

Durkheim, Emile

1994 [1912: Les formes élémentaires de la vie religieuse]: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Eiseman, Fred B.

1990: *Bali. Sekala & Niskala, Volume II: Essays on Society, Tradition, and Craft*. Singapore: Periplus

Enzensberger, Hans Magnus

1972: Über die Geschichte als kollektive Fiktion. In: Hans Magnus Enzensberger: *Der kurze Sommer der Anarchie. Buenaventura Durrutis Leben und Tod*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1972: 12–16

Forster, Georg

1983 [1784]: *Reise um die Welt*. Frankfurt a.M.: Insel 1983

Frazer, James George

1989 [1922: The Golden Bough]: *Der Goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*. Reinbek: Rowohlt

Freud, Sigmund

1970 [1919]: Das Unheimliche. In: Sigmund Freud: *Studienausgabe, Band IV*. Frankfurt a.M.: Fischer 1970: 241–274

1974 [1912]: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. In: Sigmund Freud: *Studienausgabe, Band IX*. Frankfurt a.M.: Fischer 1974: 287–444

Friederich, Rudolf

1959 [1849: Preliminary Account of the Island of Bali. Neuauflage als]: *The Civilization and Culture of Bali*. Calcutta: Susil Gupta

Geertz, Clifford

1983a [1973: Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture]: *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur*. In: Clifford Geertz: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983: 7–43

- 1983b [1966: Religion as a Cultural System]: Religion als kulturelles System. In: Clifford Geertz: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983: 44–95
- 1983c [1972: Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight]: Deep Play: Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf. In: Clifford Geertz: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983: 202–260
- Gottowik, Volker
- 1997: *Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Berlin: Reimer
- 1998: Der Andere als Leser. Zur indigenen Rezeption ethnographischer Texte. In: Claudia Breger/Tobias Döring (Hg.): *Figuren der/des Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume*. Rodopi: Amsterdam/Atlanta 1998: 65–85
- 2004: Clifford Geertz in der Kritik. Ein Versuch, seinen Hahnenkampf-Essay »aus der Perspektive der Einheimischen« zu verstehen. In: *Anthropos* 2004:99: 207–214
- 2005: *Die Erfindung des Barong. Mythos, Ritual und Alterität auf Bali*. Berlin: Reimer
- 2007: Zwischen dichter und dünner Beschreibung. Clifford Geertz' Beitrag zur *Writing Culture*-Debatte. In: Iris Därmann/Christoph Jamme (Hg.): *Theorien, Konzepte und Autoren der Kulturwissenschaften*. München: Fink 2007: 119–142
- 2010: Ein Ritual ohne Höhepunkt? Der Kreis um Walter Spies und die Deutung des Calonarang. In: Volker Gottowik (Hg.): *Die Ethnographen des letzten Paradieses. Victor von Plessen und Walter Spies in Indonesien*. Bielefeld: transcript 2010: 85–112
- 2011: James Clifford: Ethnographie als allegorische Beschreibung des Fremden. In: Stephan Moebius/Dirk Quadflieg (Hg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart. 2., erweiterte und aktualisierte Auflage*. Wiesbaden: VS Verlag 2011: 178–186
- Hitchcock, Michael/Lucy Norris
- 1995: *Bali – The Imaginary Museum. The Photographs of Walter Spies and Beryl de Zoete*. Oxford et al.: Oxford University Press
- Jacobs, Julius
- 1883: *Eenigen Tijd onder de Baliers. Eene Reisbeschrijving*. Batavia: Kolff
- Jensen, Gordon D./Luh Ketut Suryani
- 1992: *The Balinese People. A Reinvestigation of Character*. Oxford/New York: Oxford University Press
- Kats, J.
- 1924: Barong op Bali. In: *Djawa* 1924:4: 140–141
- Kohl, Karl-Heinz
- 1981: Einleitung. In: Louis Baron de La Hontan: *Gespräche mit einem Wilden*. Frankfurt a.M./Paris: Qumran
- Lepenies, Wolf
- 1973: Eine vergessene Tradition der deutschen Anthropologie. Wissenschaft vom Menschen und Politik bei Georg Forster. In: *Saeculum* 1973:24: 50–78
- Lévi-Strauss, Claude
- 1965 [1962: Le Totémisme aujourd'hui]: *Das Ende des Totemismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Lingis, Alphonso
- 1980: Rangda and the Nostalgia for Glory. In: *Philosophy and Literature* 1980:4(1): 66–79

McCormick, E. H.

1977: *Omai. Pacific Envoy*. Auckland/Oxford: Auckland University Press

Mead, Margaret

1978 [1972: Blackberry Winter]: *Brombeerblüten im Winter. Ein befreites Leben*. Reinbek: Rowohlt

Neuhaus, Hans

1937: Barong. In: *Djawa* 1937:17: 230–241

Plischke, Hans

1960: Insulaner aus der Südsee in Europa am Ende des 18. Jahrhunderts. In: *Ethnologia* 1960:2: 94–104

Poerbatjaraka, R.

1926: De Calon-Arang. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 1926:82: 110–180

Stierlin, Helm

1985: Einleitung. In: Gregory Bateson [1972: Steps to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution and Epistemology]: *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985: 7–9

Vickers, Adrian

1994 [1989: Bali: A Paradise Created]: *Bali: Ein Paradies wird erfunden*. Köln/Les Bois: Bruckner & Thünker

Zoete, Beryl de/Walter Spies

1938: *Dance and Drama in Bali*. London: Faber and Faber