

Vom Entwicklungsdenken bis zur Welt in Stücken und weiter

Forschungszugänge in der Sozial- und Kulturanthropologie Indonesiens

Vor etwas mehr als 40 Jahren habe ich in Wien meinen ersten öffentlichen ethnologischen Vortrag gehalten. Deshalb freue ich mich besonders, heute vor Ihnen sprechen zu dürfen. Die Erinnerung an den damaligen Vortrag führt auch direkt und auf mehrfache Weise zum Thema des heutigen. Zum einen enthielt mein Vortrag (Marschall 1966), betitelt „Sind die Kulturen von Mentawai altindonesisch?“, eine These, die innerhalb der vor allem kulturhistorisch ausgerichteten ethnologischen Zuhörerschaft zu allgemeinen Auseinandersetzungen führte. Ich hatte in Frage gestellt, dass das Fehlen einiger materieller Elemente im allgemeinen kulturellen Repertoire der Gesellschaften von Mentawai, einer Sumatra westlich vorgelagerten Inselgruppe, als hinreichender Beleg verwendet werden könnte, diese Repertoires und die Menschen, die in und mit ihnen lebten und leben, als Vertreter einer frühen Stufe der kulturellen Entwicklung in Indonesien anzusehen. Dies hatte man gemeinhin behauptet (Heine–Geldern 1923:939; Schefold 1988:80–93; Villiers 1999:79), denn es fehlten auf Mentawai u. a. der Reisanbau und die Gewinnung und Verarbeitung von Metallen, besonders von Eisen, und die Kenntnis des Webens; Elemente jeder west- und zentralindonesischen Gesellschaft. Auf der anderen Seite hatten die Menschen von Mentawai ein umfangreiches Tabu-System entwickelt (Börger 1932; Schefold 1988), das ihnen viel Aufmerksamkeit abverlangte und längere Tabuperioden für das Beschaffen von Lebensmitteln vorsah. Ich hatte vorgeschlagen, die Repertoires der Mentawaier als rezessiv in materieller, als ausgebaut, expansiv oder sogar dominant in kognitiver und religiöser Hinsicht anzusehen. Daraus folgte, dass diese Repertoires typologisch als älter als ein rekonstruiertes altindonesisches Repertoire erscheinen könnten, dass es sich aber auch um eine spätere Anpassung an die besonderen Gegebenheiten des Archipels handeln könnte, mit einer sekundären Rezession und gleichzeitigem Ausbau und somit phaseologisch um eine jüngere Erscheinung.

Die Reaktion auf diese neue Sicht war weitgehend negativ, führte jedoch zu einem mich prägendem Erlebnis. Nachdem die kritischen Stimmen entweder bemängelten, dass ich damit von einem etablierten Muster abwicke, nämlich der (paraevolutionistischen) Doktrin, dass Einfaches älter und Komplexes jünger seien, oder aber meinen Vorschlag mit dem Hinweis darauf abtaten, dass der im Auditorium anwesende Prof. Robert von Heine–Geldern doch gerade eine solche Stufenfolge entwickelt habe und (auch oder allein) deshalb meine These nicht stimmen könne, stand Prof. von Heine–Geldern auf und sagte: „Herr Kollege, das ist sehr interessant, was Sie gesagt haben, und könnte durchaus möglich sein.“ Die verduztten Gesichter derjenigen, die mich gerade noch mit Hinweis auf Heine–Geldern kritisiert hatten, war eine Sache; aber wichtig war, dass Heine–Geldern, der für die Archäologie, Ethnologie und Kunstgeschichte Indonesiens so viel getan hatte, dem jungen Ethnologen, der im Jahr zuvor sein Studium abgeschlossen hatte, zugehört und dafür gehalten hatte, dass die vorgebrachte These zumindest bedenkenswert sei.

Zu den vorliegenden Ausführungen führen aus diesen persönlichen Erinnerungen also zum einen die Frage nach dem Aufbau und der Absicherung von Forschungszugängen, Entwürfen und Hypothesen, die man, in ihrer abstrakteren und rigoroser gefassten Form, Theorien nennen könnte, zum andern die Frage nach Wissenschaftlichkeit und auch die Beschäftigung mit einigen Personen, die diese Wissenschaftlichkeit intensiv und vorbildlich gelebt haben. Zu letzteren gehören Heine-Geldern und Eric Wolf, beide in Österreich geboren, beide gezwungen, in der Zeit des Nationalsozialismus ihr Land zu verlassen. Und von diesen beiden Autoren führt – nach einem Exkurs über Varianten einer postmodernen Anthropologie – der Weg zu einem Plädoyer für Wiederaufnahme und Weiterführung einer Anthropologie, die bewusst umfassend ist und dabei die politisch-ökonomische Analyse in den Mittelpunkt stellt, jedenfalls immer mit bedenkt, selbst wenn sie sich mit Ornamenten auf Keramik aus dem Sepik-Tiefland, mit Mehrstimmigkeit in der Musik der Mbuti oder mit der Bedeutung der Xwéxwé-Masken der Nootka befasst oder Formen von Trance und Heiligkeit, Bestimmungen von Raum und Zeit zu analysieren sucht. Es versteht sich von selbst, dass Menschen, die eine Anthropologie dieser Art betreiben, sich ihres Erkenntnisinteresses und ihrer Verantwortung bewusst zu sein haben.

Doch zuvor zu älteren Forschungszugängen, die erwähnt werden müssen, weil ihr Vokabular im Alltagsreden so dominant ist, dass die Tatsache, dass sie aus dem wissenschaftlichen Diskurs weitgehend verschwunden sind, nichts mit ihrer Virulenz zu tun hat. Allen voran gilt dies für das Entwicklungsdenken, das sich auf die Lebenswelten von Gruppen und Gesellschaften bezieht. Diese Vorstellung ist von allen Theorien, die die kulturelle Verschiedenheit von Menschen erklären will, die beliebteste. Sie besagt knapp, dass menschliche Gesellschaften durch gleiche oder ähnliche Stufen der Entwicklung gehen, wobei der je gegenwärtige Endpunkt der Entwicklung von der Gesellschaft des Schreibenden eingenommen wird. Obwohl dieser Entwurf allen bekannt ist, soll als ein Schreibender Friedrich Schiller genannt werden, der in seiner 1789 gehaltenen Antrittsvorlesung von den „rohen Völkerstämmen“ schrieb, dass ein gütiges Schicksal uns diese Völker aufbewahrt habe, um uns zu zeigen, wie wir dereinst gewesen. Das 18. und das 19. Jh. waren von diesem Denken geprägt, das in der Antike zahlreiche Vorläufer hatte. Mit der im 19. Jh. nach Vorläufern durch A. Wallace (1869) und Charles Darwin (1859) aufkommenden Idee einer Entstehung der Arten (später erst „Evolution“ genannt) hatte die Theorie kultureller Entwicklung wenig gemein, da diese in den Entwürfen ihrer Vertreter immer auf ein Ziel gerichtet war, die biotische Entwicklung bei den Begründern ihrer Theorie aber keine Richtung und keinen Fortschritt kannte. Den haben ihr erst der Soziologe Herbert Spencer und Popularisierer wie Ernst Haeckel (1872) zugewiesen und zwar mit fatalen politischen Folgen. Kulturentwicklung war immer teleologisch fortschrittlich gedacht und erlaubte den Fortschrittlichen, sich von den anderen abzusetzen, sie zu diffamieren, zu kolonisieren, zu missionieren. Die „nicht entwickelten Anderen“ konnten froh darüber sein, nicht zu den „...people without history“ gerechnet zu werden, wie sie im ironisch gemeinten Titel von Eric Wolf (1982) erscheinen. Dieses Konzept von Entwicklung lag den völkerkundlichen Ausstellungen zugrunde, die Serien von Objekten nach dem Kriterium einfach-komplex darboten, vom einfachen Stabbogen bis zum chinesischen Doppelreflexbogen und der Armbrust, vom Einbaum bis zum Katamaran. Dieses Konzept lag auch der berühmten Rostowschen These wirtschaftlicher Entwicklung (Rostow 1960) zugrunde, die besagte, dass den nicht-westlichen Gesellschaften lediglich das

Startkapital fehle, und wenn dieses gegeben werde, es in den Gesellschaften zu einem ökonomischen take-off käme. Es ist noch nicht so lange her, dass so gedacht und gehandelt wurde, und wenn auch über die Dependenztheorie mit ihren verschiedenen Varianten gezeigt wurde, dass die Nicht-Entwicklung vor allem von den Kapitalzentralen und ihren Brückenköpfen gemacht ist (Senghaas 1974), so bleibt im allgemeinen Sprachgebrauch das Paar unterentwickelt–entwickelt bestehen. Wir sprechen nicht mehr von Entwicklungshilfe, sondern von Entwicklungs-Zusammenarbeit, aber das Konzept ist vorhanden. Ein Land soll sich demokratisch entwickeln, ein anderes soll seine Landwirtschaft entwickeln. Auch mit Konzepten der Hilfe zur Selbsthilfe kann kaum verschleiert werden, dass die Hilfe zur Selbsthilfe eine Entwicklung im Sinn der Helfenden erwartet. Dass dieses Konzept der Entwicklung in Indonesien vor allem politisch eine grosse Rolle spielt, ist offenkundig. Die Zentrale in Jakarta und ihre Satellitenorte in den Provinzen haben bestimmt, was und wer zu entwickeln sei, wobei das Mass, nach dem gemessen wurde, die „entwickelte“ städtische javanische Bevölkerung war. So konnte Irian javanisiert werden, da die dort lebenden Papua-Sprachigen nach Meinung der Zentrale unterentwickelt waren. So konnte man den „Unterentwickelten“ auch Ereignisse mit negativen Folgen anlasten, wie etwa die jährlich wiederkehrenden Grossbrände, die von Regierungsseite den unterentwickelten Bauern angelastet werden, weil diese mit ihrem Brandrodungs-Feldbau noch keine entwickelte Landwirtschaft betrieben. Die Entwicklungsidee wurde und wird benutzt, um davon abzulenken, dass es zumeist die „Entwickelten“ sind, die riesige Waldgebiete abbrennen lassen, um anschliessend auf den Brandrodungen Plantagen anzulegen und mit deren Erträgen auf dem Weltmarkt zu verdienen.

In der Anthropologie ist das Entwicklungstheorem zur Erklärung von Verschiedenheit nicht mehr im Vordergrund, aber es muss wohlbekannt sein, um seine Verwendung im Alltag zu analysieren. Dass aber auch Ethnologen weiterhin mit diesem Konzept wie selbstverständlich arbeiten, zeigt die Einschätzung von Gruppen wie den Kubu im Tiefland von Sumatra oder den Bajo im Riau-Archipel. Die Kubu werden, wenn sie überhaupt erwähnt werden, zumeist als Jäger und Sammlerinnen dargestellt und damit einem Typus von Gesellschaften zugeordnet, die vor den Bodenbau treibenden Gesellschaften entstanden. Dass die Kubu eine für ganz spezielle Aufgaben, nämlich das Sammeln von schwer erreichbaren Waldprodukten, „ausgelagerte“ Gruppe sind, also erst von Agrargesellschaften gebildet wurden, gehört zu den Überlegungen Weniger, auch weniger Anthropologen, sicher nicht zum Wissen der policy-maker, die mit dem kruden Entwicklungsmodell des 19. Jh., das ja auch zu anderen Unmenschlichkeiten geführt hat, den Kubu das Land rauben und ihnen eine Existenzberechtigung absprechen. (Peerson 1989) Ähnliches gilt für die hoch angepassten, so genannten Meernomaden. (Chou 2002)

Ein knappes Resultat der knappen Ansicht von Entwicklungsdenken sollte die extreme Vorsicht gegenüber allen Aussagen zu Entwicklung und weniger oder Unter-Entwicklung sein. Nur zu oft verbirgt sich dahinter die Legitimierung des je eigenen Verhaltens der Sprechenden. Manchmal verbirgt sich das Entwicklungsdenken aber auch in den Theorien der lautstarken Evolutionsgegner. Wilhelm Schmidt (oder Pater Wilhelm Schmidt, wie er meistens genannt wird) gehörte zu dieser Gruppe. Seine Kulturkreise, ein verhärtetes Konzept der sehr viel flexibleren Vorstellungen von Ankermann und Graebner (1904), ist reines Entwicklungsdenken, obwohl er gegen den Evolutionismus zetert. Der Grund dafür ist klar: Ein Pater, der bei den

Jäger- und Sammlerinnen-Gesellschaften eine Uroffenbarung aufdecken will, die bei eben diesen Gesellschaften einen später heruntergekommenen Hochgottglauben ausgelöst haben soll, kann sich schlecht mit dem evolutionistischen Vokabular ausstatten, auch wenn die Aufeinanderfolge der Kulturkreise ganz im evolutionistischen Schema erscheint.

Sehr viel weiter führt hier die Theorie der doppelten Ökonomie, die mit dem Namen von J. H. Boeke eng verbunden ist. 1910 zum ersten Mal vorgelegt, bietet Boekes Theorie eine mit umfangreichen Daten, vor allem Statistiken belegte Unterscheidung einer einheimischen indonesischen Wirtschaft und einer darüber gelagerten kolonialen Kapitalwirtschaft. Diese Unterscheidung gilt für die Landwirtschaft ebenso wie für das Handwerk und die Kleinindustrie. Anders, als manchmal in Handbüchern dargestellt, sieht Boeke eine enge Verbindung zwischen diesen beiden Wirtschaften. Er macht die westliche Kapitalwirtschaft verantwortlich für die Zerstörung der einheimischen Handwerke, indem billige Marktprodukte aus dem Westen angeboten werden. Dahinter steckt die Gier nach den Rohstoffen, zu denen direkter Zugang gesichert werden soll. Hätte Boeke nicht eine Reihe von zusätzlichen Erklärungen geliefert, warum denn die Indonesier (die man damals noch nicht so nennen durfte) nicht aktiv in die Kapitalwirtschaft eingestiegen seien, Erklärungen wie deren Nachlässigkeit, Faulheit, Unpünktlichkeit und andere, dann müsste man Boeke zum ersten grossen Dependenztheoretiker küren. Jedenfalls ist dieser politisch-ökonomische Ansatz bis heute für jede anthropologische Forschung in Indonesien grundlegend. Dass in der neueren Anthropologie von „post-colonialism“ geredet wird, womit eine Anthropologie der kolonial beeinflussten Gesellschaften benannt wird, ist leider nur eine von den verhängnisvollen Nachlässigkeiten der Ethnologie (wie sie bis vor kurzem auf dem Kontinent noch hiess). Diese Nachlässigkeit besteht darin, mehr und mehr die bestehenden Quellen zu ignorieren, um dann umso leichter mit einer Neuprägung zu beeindrucken. Leider hilft in dieser Situation Julius Lips' „The savage hits back“ nicht mehr, da dieser angebliche Wilde selbst auch im Fahrwasser des „global talk“ ist.

Immerhin hat Boeke am Beispiel der niederländisch-indischen doppelten Wirtschaft und ihrer internen Verquickungen eine Richtschnur gegeben für einige der wichtigsten Analysen indonesischer Gesellschaften, wie die politisch-ökonomischen von Wertheim, aber auch die von Harry Benda (1972), der daraus die Aufforderung gezogen hat, indonesische Geschichte von Indonesien aus zu sehen und zu interpretieren. Van Leur (1955) ist schon diesen Schritt gegangen, indem er die Rolle der Regionen Südostasiens, die heute Indonesien genannt werden, als selbständige Handelsorte und unternehmerische Einheiten darstellt. Auch hier ist der expansive westliche Kapitalismus der vernichtende Akteur, der das Auseinanderfallen von System und Lebenswelt (wie Habermas dies für die Umwandlung Europas zwischen 1750 und 1850 diagnostiziert hat) auch nach Indonesien gebracht hat. Wer diese koloniale Verdrehung, Zerstörung und auch zum Teil Aufpöppelung von Teilen der indonesischen Lebenswelten übersieht, kann nichts von Indonesien verstehen. Überhaupt, wer Machtbeziehungen und Herrschaftsdarstellung in einer anthropologischen Analyse übersieht, wird eine schlechte Analyse machen. Eine gute Analyse hingegen bietet etwa Joel Kahn (1980) zu indonesischen Bauern und der Weltwirtschaft am Beispiel der Minangkabau West-Sumatras.

Für Indonesien wie für Südostasien insgesamt hatte die Analyse von Macht und Herrschaft und ihrer Legitimation gut begonnen. Heine-Geldern, schon erwähnt und hoch geschätzt, hatte mit seinem spektakulären

Beitrag „Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia“ 1956 den Anfang gemacht. Es war Heine–Geldern, der 1923 in Buschans „Illustrierte Völkerkunde“ einen 300seitigen Beitrag geschrieben hat zu Südostasien. Er hatte das Kapitel „Südostasien“ genannt und sich und uns damit gelöst von den Europa-, Indien- und China-zentrierten Benennungen wie Indo-China, Hinterindien, Niederländisch-Indien, Greater India, de groote Oost und hatte mit der rein richtungsangebenden Benennung einen (damals kaum bemerkten) Fortschritt in der Benennung des betrachteten Raumes erreicht. Zwar hatte 1902 der ebenfalls in Wien tätige Franz Heger seine bis heute grundlegende Untersuchung zu metallenen Gongs „Alte Metalltrommeln aus Südostasien“ genannt, aber als einheitliches Konzept einer zunächst einmal für sich zu betrachtenden Region hat Heine–Geldern 1923 vorbildliche Arbeit geleistet. Mehr als 80 Jahre nach seinem Erscheinen ist dieses „Kapitel von über 300 Seiten“ seiner strukturerhellenden Einsichten wegen bis heute lesenswert.

Zurück zum Thema Herrschaft und dem Jahr 1956. Heine–Geldern hat uns hier aus seinem Fundus der Archäologie, Architektur, des Schrifttums und der ethnologischen Forschung einen Entwurf vorgelegt, der in grossen Zügen die Kosmosvorstellungen der südostasiatischen Herrscher, die Umsetzung dieser Entwürfe in Architektur, die Anweisungen für das tägliche Leben, die aus dieser Architektur entstehen, die Verhältnisse zwischen der allgemeinen Bevölkerung und dem Herrscher, das Konzept von Macht und die Orientierung von Provinzen und deren Gouverneuren zum Zentrum dargelegt. Wie immer, kam die Kritik aus dem Lager der Lokalweisen, die mit dem Spruch „Bei uns ist es etwas anders“ den Neid auf den grossen Wurf ausdrückten. Aber allen Einwänden zum Trotz, und es gibt gerechtfertigte Einwände, ist diese Schrift, in den Vereinigten Staaten erschienen, ein Glanzpunkt anthropologischer Forschung. Sie gab Anlass u.a. zu Benedict Andersons berühmten Essay „The Idea of Power in Javanese Culture“ von 1972. Anderson hat hier auf Ideen und Vorstellungen verwiesen, die für die Erkenntnis javanischer Macht wichtig waren, die aber auch internationale Bezüge in das Blickfeld lenken konnten. So beschreibt Anderson die Rolle der Reichsgrenze in einer Weise, die an die geringe Bedeutung der Reichsgrenzen im alten Europa denken liessen; und so beschreibt er auch, dass der Herrscher in Java (es gab vor-kolonial nie einen Herrscher von Java) im Fall einer Auseinandersetzung nicht an die Grenzen gegangen wäre, nicht mit einem Heer und nicht in sonst einer Form. Nicht im Zentrum zu sein, wäre ein deutliches Eingeständnis der schwindenden Macht. Auch Anderson hat Kritik hinnehmen müssen – und was wäre Wissenschaft ohne Kritik? Nichts –, aber sein Essay hat die Beschäftigung mit Herrschaft in Indonesien für lange Zeit hochgehalten. (Es ist übrigens derselbe Anderson, der mit seinen „Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism“ international Aufsehen erregte, indem er die gemachte Realität gegenüber scheinbar essentiellen Grössen in den Vordergrund unserer Beobachtungen und Analysen stellte.)

Ziemlich genau in die Mitte zwischen diesen beiden Publikationen, Heine–Geldern 1956 und Anderson 1972 fällt eine Publikation, die man ihrem Autor, Clifford Geertz, nach seinen jüngeren Arbeiten kaum zugehört hätte. Geertz, der in seinem Band „After the fact“ 1995 lamentiert, „Where has all the science gone?“, dessentwegen ich ihn in der dazu geschriebenen Rezension als „die wie immer betörend schreibende Marlene Dietrich der Ethnologie“ bezeichnete, hat 1963 mit dem schmalen Band „Agricultural Involution“ die damals junge Kulturökologie um einen erstklassigen Beitrag bereichert. Das Konzept der Involution hat er – wie die Konzepte fast aller

seiner grösseren Beiträge – von jemand anderem übernommen, in diesem Fall von Alexander Goldenweiser – und er bezeichnet damit die Intensivierung von etwas schon Vorhandenem. Hatte Goldenweiser den Begriff auf die künstlerischen Aktivitäten der neuseeländischen Maori gerichtet, um die immer wiederkehrenden Spiralornamente in deren Tataus und Holzschnitzereien zu benennen, so verwandte Geertz (der alte Geertz muss ich sagen) den Begriff auf die immer weiter gehende Möglichkeit der indonesischen Sawah-Wirtschaft, also des Reisanbaus auf bewässerten Feldern, Arbeitskräfte in dieses Modell einzubeziehen. Zur Hauptsache aber ist dieser Meilenstein der ethnologischen Arbeit eine Gegenüberstellung der zwei grossen Wirtschaftssysteme, die sich in Indonesiens Landwirtschaft zeigen, der Sawah-Landwirtschaft und der Landwirtschaft auf swidden, auch Brandrodungsfeldbau oder slash-and-burn agriculture oder shifting cultivation genannt. Diese Unterscheidung, die auch die Regionen *core Indonesia* (Java, Bali, Teile von Lombok) dem *Outer Indonesia* gegenüberstellten, wobei letzteres im holländischen *buitengewesten* schon bestand, hat Vieles zur Analyse der in den zwei Typen lebenden Gesellschaften beigetragen. Sind auch hier – und zu recht – kritische Anmerkungen nicht ausgeblieben (zu denen sich Geertz erst 20 Jahre später geäussert hat), so ist dieser Band bis heute für jeden angehenden Indonesien-Interessierten eine unabdingbare Einführungslektüre. Ich betone dies, weil drei Jahre zuvor, 1960, sein „Religion of Java“ erschien, ein ebenfalls sehr lesenswertes Buch, das aber schon anklingen lässt, was dann mit dem „neueren Geertz“ passiert: blendend geschrieben, eine anregende Mischung aus Beobachtung, Tagebuch, wörtlicher Rede von Gesprächspartnern, Zitaten aus religiösen Traktaten, und bei alledem eine Künstlichkeit, die den Autor aller Redlichkeit enthebt. Er konstruiert zwei Gruppen von mehr oder weniger stark islamisch ausgerichteten Menschen auf Java, und er meint damit nicht einen Weberschen Idealtypus; doch die Menschen auf Java können sich in diesen Gruppen nicht wieder finden, schlimmer noch, sie kennen die Gruppen überhaupt nicht. Was in dieser Zeit mit Geertz geschehen ist, weiss ich nicht. Nur ist klar, dass er selektioniert, unter dem Hinweis, eine Interpretation des Gesamten zu geben. Hatte er, in *Agricultural Involution*, eine aufregende Interpretation des Vorhandenen geliefert, so muss *Religion of Java* als eine Manipulation des Vorhandenen angesehen werden.

Eric Wolf, der andere aus seinem Land vertriebene Wiener, der in dem Jahr geboren wurde, als Heine-Geldern den grossen Südostasien-Beitrag schrieb, 1923, hat einen wesentlichen direkten Beitrag zur Indonesienforschung geleistet mit seinem Aufsatz „Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java“. In diesem 1957 erschienenen Beitrag, den er 1986 korrigiert hat, hat Wolf auf die bäuerliche Organisation in abgeschlossenen Siedlungen aufmerksam gemacht, die ein Ergebnis der kolonialen Herrschaft einerseits der Spanier in Mexiko und andererseits der Niederländer in Indonesien war. Eine Selbstorganisation war hier entstanden, die mit ihren Kontaktleuten zur Herrschaft möglichst alles geregelt hat, sodass ein Bild entstehen konnte, wie es die Dörfer im Konzept der „Asiatischen Produktionsweise“ lieferten. Gerade weil Wolf ergänzt hat, dass durch inzwischen erschienene Forschungen vor allem die dorf-internen Auseinandersetzungen erkennbar viel grösser waren, als er angenommen hatte, bleibt diese Analyse einer der wichtigsten Beiträge zur Indonesien-Forschung.

Ich mache einen Sprung in eine rund zwanzig Jahre dauernde Phase – das Wort Epoche ist dann doch zu gross – in der auf zwei Bahnen gegangen wurde. Die Menschen auf der einen Bahn hatten etwas von Husserl mitbekommen,

von Gadamer und Derrida gehört oder gar gelesen, und waren plötzlich alle im so und sovielen Himmel der Hermeneutik und der Dekonstruktion. Hätten sie Gadamer soweit gelesen, dass sie auch mitbekommen hätten, dass man für die Begriffs-Kritik ursprünglich den Begriff Destruktion wählen wollte, diesen aber zu destruktiv fand, dann wären sie vermutlich auch mit der Dekonstruktion vorsichtiger umgegangen. Aber so gab es Gesprächsstoff für die Schönen und die Wortreichen; man konnte im Unterricht wie an der Party von Hermeneutik reden, und wenn nachgefragt wurde, was das denn eigentlich sei, dann waren so aufschlussreiche Sätze wie „Man muss von allen Seiten mehrmals an ein Thema herangehen“ nicht selten zu hören und sehr viel häufiger das Alibi für verantwortungsloses Gerede. Gadamer selbst hatte diese Gefahr früh gesehen und in seiner Selbstdarstellung geschrieben:

„...Denn viel sahen und sehen in dieser hermeneutischen Philosophie eine Absage an methodische Rationalität. Viele andere, insbesondere seit Hermeneutik ein Modewort geworden ist und eine jegliche „Interpretation“ sich Hermeneutik nennen möchte, missbrauchen das Wort und die Sache, für die ich das Wort ergriffen hatte, umgekehrt derart, dass sie darin eine neue Methodenlehre sehen, mit der sie in Wahrheit methodische Unklarheit oder ideologische Bemäntelung legitimieren.“ (Gadamer 1975:16)

Es ist dieselbe Zeit, in der das Gespenst der Post-Moderne geboren wird. Fragt jemand, von wem, so weiss es niemand oder will es nicht wissen. Jedenfalls erleben wir oder können wir über uns ergehen lassen eine Flut von postmodernen, postfordistischen, postkolonialen, dekonstruktivistischen, hermeneutischen Schreiberzeugnissen, von denen viele an Eitelkeit und Selbstbezug kaum zu übertreffen sind. Ich gehe nicht auf die ein, die auch vorher schon weniger zum Verstehen oder Erklären beigetragen haben, sondern auf die, die einmal wertvolle Analysen gemacht haben, also allen voran Clifford Geertz. Er, der in „Person, Time, and Conduct in Bali: An Essay in Cultural Analysis“ 1966 noch sorgfältig recherchiert hat, Strukturen und Akteure (wie die Weberschen und Schützschen Handelnden nun heissen) benannt hat, wird mit seinem gefeierten Essay „Deep play“ über den balischen Hahnenkampf zum – immer noch glänzenden – Erzähler von etwas, was nicht mehr Analyse ist. Abgesehen davon, dass den Leser (hoffentlich noch) nicht die Malaria des Ehepaares Geertz interessiert (nebenbei bemerkt: wer Malaria hat, rennt nicht, wie beschrieben, vor der Polizei weg), finden sich hier Beschreibungen und Interpretationen, die mehr zu Geertz als zu den spielenden und wettenden Baliern gehören. Natürlich ist das sein gutes Recht, aber er soll das nicht mehr als Anthropologie verkaufen. Natürlich ist das schön, wenn man etwas Interessantes schreiben kann, aber dann soll es nicht mehr Ergebnis einer Recherche heissen, sondern „fiction“. Mir und uns allen ist klar, dass die Grenzen fließend sind; uns allen und mir ist auch klar, dass die Genres des Schreibens nicht mehr so klar sind, wie Geertz das auch in „Blurred Genres“ benennt, aber waren sie das je? Haben nicht E.T.A. Hoffmann mit Kater Murr, Jean Paul mit fast allem, Laurence Sterne mit Tristram Shandy längst alle Grenzen aller Genres negiert, aus den Genres neue gemischt? Und muss man nicht Douwes Dekkers (alias Multatulis) „Max Havelaar“ und Madelon Lulofs Romane „Rubber“ und „Koelie“ zu den bedrückendsten Zeugnissen der niederländischen Plantagenwirtschaft rechnen. Beide Autoren haben die niederländische Politik mit ihren Romanen stärker beeinflusst als die anthropologische Forschung. Und trotz des leicht kitschigen Titels ist Vicki Baums „Liebe und Tod auf Bali“ eine der schönsten Einführungen in balische Lebenswelten.

Clifford Geertz ist abgerutscht in ein Schreiben, das lamentiert, das seinen Magen-Darm-Problemen ein ganzes Kapitel eines Buches widmet, das erzählt, dass er zu den wichtigen Ereignissen immer zu spät komme, um im nächsten Kapitel zu erzählen, dass er mitten in einen Aufstand in Sumatra geraten ist. Die Gründe dafür sind mir nicht bekannt. Und es liesse sich diese Art des Schreibens vergessen, wenn er nicht vorher so wichtige Dinge geschrieben hätte. Aber es kommt schlimmer: Geertz und ebenso sein enger Gefolgsanthropologe James Boon haben vor wenigen Jahren schnell und aufgeregt reagiert, als in der Zeitschrift „Current Anthropology“ ein Beitrag der Ethnologin Hauser-Schäublin erschien. Der Inhalt dieses Beitrags war eine erneute Lektüre der Quellen, die Geertz für sein Buch „Negara. The Theatre State in Ninetienth-Century Bali“ (1980) verwendet hatte, und zuvor des Buches selbst. Hauser-Schäublin konnte darin nachweisen, dass entscheidende Quellen, die für die tatsächliche und genutzte Macht der balischen Fürsten sprechen, nicht genutzt wurden, obwohl das Quellenwerk immer wieder herangezogen wurde, und schlimmer noch, dass Geertz Quellen, die er benutzt hat, dort abbrechen lässt oder filtert, wo sie mit Macht und Wirtschaft, insbesondere mit der Kontrolle von Wasser, zu tun haben. Geertz hat eine manifeste Manipulation der Quellen betrieben. Ist sein Abrutschen im Schreiben bedauerlich, so ist diese Manipulation ein Schlag gegen den banal erscheinenden Grundsatz von Wissenschaft, redlich zu arbeiten. Es ist auch ein Schlag gegen Darwins Aussage, dass er sich immer, wenn er eine neue Idee hatte, in deren Gegenteil verliebt habe, eine Aussage, die auf simpelste Weise den Anspruch an Wissenschaftlichkeit formuliert. Geertz hingegen verliebt sich in seine Aussage und manipuliert einen möglicherweise gegenteiligen Inhalt.

Jedenfalls bringt „Die Welt in Stücken“, so der Titel des in Wien geschriebenen Buches, niemanden weiter. Das könnte auch das Ende dieser einen Bahn sein, die ganz auf den Manierismus ausgerichtet ist, die ständig Begriffe dekonstruiert, als ob nicht Hegel schon geschrieben hätte, dass aller Streit letztlich ein Streit über Begriffe sei, die im Dekonstruieren so weit ist, dass einige Stadtintellektuelle noch mitmachen, aber selbst eine Ober-Dekonstruiererin, Aleida Assmann, mitteilt, dass ein wenig „Positivismus“ nicht schaden könnte. Nach all den „Turns“ in der Anthropologie, dem historical turn, dem linguistic turn, dem ethnographic turn und anderen, und nach prophetischen Sprüchen wie „anthropology has the choice to become visual anthropology or nothing at all“, ist es angebracht, auf Evans-Pritchards zu verweisen, der, als Maitlands Aussage bekannt wurde, „anthropology has to become history or nothing at all“, entgegnete, dass er das akzeptiere, aber nur, wenn auch das Gegenteil gelte.

Ich komme zu der zweiten Bahn, von deren Erträgen die Öffentlichkeit weniger spektakulär informiert wurde, von denen ich aber annehme, dass sie das Verstehen und Erklären weiter gebracht haben als die Beiträge der ersten Bahn. Auch, wenn wir grosse Defizite erkennen, wie etwa das komplette Fehlen neuerer anthropologischer Forschungen zu den verschiedenen Aceh-Gruppen oder das Fehlen einer vergleichenden Mythologie der indonesischen Gesellschaften und Gruppen oder das Fehlen einer sorgfältigen Betrachtung der Bildwerke in den weniger unter indischen Einflüssen stehenden Regionen: so sind doch in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten Forschungen durchgeführt worden, die zu hervorragenden Analysen geführt haben. Ich nenne einige, ohne Nichtgenannte ausschliessen zu wollen: Da sind die Arbeiten von John Bowen über Menschen im Süden des Distrikts Takengon im Gayoland in

Zentral-Aceh. Seine beschreibenden Analysen sind nicht nur vom Mitgeteilten wichtig, und sie geben nicht nur einen Einblick in die täglichen und speziellen Probleme der Gayo, sie zeigen einen Umgang mit Genres, die kein „blurring“ sind, sondern Genres nutzen, um das jeweils Vorzustellende in plausibelster und angemessener Form vorzustellen. Bowen führt seine Lesenden von allgemeinen Theorien über Freiheit und das Zusammenleben von mehreren Gruppen zu drastischen Auseinandersetzungen eben solcher Gruppen, zur Beurteilung der Situation und der Auseinandersetzungen durch wieder andere, und er benennt alternative Wege zur Lösung von Konflikten, die aus bestimmten, erläuterten Gründen dann doch nicht gegangen wurden.

Man könnte die Arbeiten von Roy Ellen nennen, der einerseits mit und über Menschen auf Seran gearbeitet hatte, wie zum Beispiel über deren Klassifikation von Lebewesen, und der allgemein über die Gründe des Klassifizierens geschrieben hat, eine Wiederaufnahme und eine Weiterführung von Durkheims, Mauss und Hertz' Untersuchungen und der Beiträge von Lévi-Strauss. In diese Richtung weisen auch die Beiträge von James Fox und seiner Schule in Canberra, wobei die kritische Haltung der Autoren dieser Klassifikations- und Symbolforschung besonders gefordert ist, da diese Arbeitsweise zu Spielereien geradezu verleitet.

Auch die Arbeiten der Anthropologen um das Nordic Institute of Asian Studies, die wesentliche Elemente der Beziehungen zwischen Herrschern oder Amtsinhabern und der bäuerlichen Bevölkerung auf Java analysiert haben, gehören zu dieser Bahn. Das heisst jedoch, Dinge zu lesen und gründlich zu lesen, die nicht gerade en vogue sind, und sich nicht blenden lassen von so genannten „In“-Diskussionen. Ein Autor, dessen Werk oder wesentliche seiner Konzepte über Jahre in diesen Diskussionen vertreten war, ist sonderbarer Weise in den Indonesien betreffenden Arbeiten untervertreten: Pierre Bourdieu. Ich habe keine hinreichende Erklärung dafür.

Eine Gruppe von Autoren und Autorinnen möchte ich noch erwähnen, die herausragende Arbeiten geleistet haben; es sind dies diejenigen, die zum Haus und, ausgehend von Lévi-Strauss' Essay zu „sociétés à maison“, geschrieben haben. Haus, Haushalt und Häuser (im Sinn der aristokratischen Häuser) sind für indonesische Gesellschaften aussergewöhnlich gut analysiert worden. Stellvertretend sei Roxana Waterson (1990) mit ihrem Werk „The Living House“ genannt.

Da ich angefragt wurde, auch etwas zu meinen eigenen Arbeiten in Indonesien zu sagen, möchte ich Ihnen die Ergebnisse zweier kleiner Untersuchungen kurz vorstellen, die für mich auch auf dieser zweiten, beharrlichen und immer noch aufklärerisch gesinnten Bahn liegen. Die einen kommen aus dem Bereich der Mythen und Mythenforschung, die anderen aus der Verknüpfung von Bodenbau, Verwandtschaft und Macht.

Das erste Beispiel betrifft Mythen und andere Geschichten, die im Süden der Insel Nias, wo ich zum ersten Mal 1973/4 Feldforschungen durchgeführt habe, gesungen wurden, gelegentlich noch gesungen werden. Ansonsten werden sie rezitiert oder auch vergessen. Ich hatte einen langen Mythos erzählt bekommen, der in Doppelversen angelegt ist, in diesem Fall 411 Doppelversen, die von dem Urelternpaar Sirao und Rao handeln, die ihren 9 Söhnen die Aufgabe stellen, an einem mit Kokosöl eingeschmierten Speerschaft hochzuklettern und auf der Spitze des Speers wie ein Vogel zu fliegen. Der Sohn, der das schaffe, solle die Herrschaft über das Dorf bekommen. Einer nach dem anderen versucht sein Glück und scheitert, bis der jüngste Sohn

an der Reihe ist. Er geht zuerst zu den Eltern, ehrt sie und bittet um deren Unterstützung bei der schweren Aufgabe. Danach steigt er beim ersten Versuch auf die Speerspitze und löst die Aufgabe als einziger. Danach verteilen die Eltern unter den männlichen Kindern die Welt und die Zuständigkeit für diese Teile der Welt. Als Geschichte ist diese Motivfolge aus mehreren Gebieten Indonesiens, aber auch darüber hinaus, bekannt. Man könnte also einen Motivkatalog aufstellen, Motivvergleiche machen, versuchen, eine Mythos-Struktur zu erfassen oder den Mythos im Malinowskischen Sinn als (eine) moralische Charta der Gesellschaft dieses südniassischen Dorfes ansehen. Ich bin vor allem der Aufteilung der Welt nachgegangen. Dabei zeigte sich, dass der Jüngste das Wichtigste aufgegeben bekommt, nämlich das Dorf (wo dieses Dorf ist und wer es bewohnt, wird nicht erwähnt). Danach bekommen, in aufsteigender Altersfolge, die weiteren Söhne die immer weiter nach aussen gelegenen Regionen zugeordnet, der zweit- und drittjüngste die Dorftore, der viertjüngste die Schweine, der fünftjüngste die Felder, und die nächsten vier erhalten das Wasser, den Schlamm, das Land und die Luft.

Von allen anderen Informationen abgesehen, von der Spannung abgesehen, die die Geschichte erzeugt, von den rhetorischen Leistungen abgesehen, war für mich sehr schnell deutlich, dass hier die gesamte Welt aufgeteilt und auch aufgezählt ist. Denn alles, was im öffentlichen Diskurs der Niasser gesagt werden kann, geschieht in dieser Welt und nur in dieser Welt, und in dieser Welt geschieht darüber hinaus nichts. Im Dorf leben die Menschen, die Dorftore stehen für alle Beziehungen zu Menschen aus anderen Dörfern, die Schweine werden zum Dorfbereich gerechnet (immerhin werden sie so gehegt, dass man sich selbst als die Schweine der Götter bezeichnet), ausserhalb des Dorfes gehören die Felder zu den Menschen, der Rest sind die vom Menschen kaum genutzten, kaum begangenen, teils gefürchteten Regionen, das Land, wo sich auch Geister aufhalten, Sumpf und Meer, Zugänge zur Unterwelt, und die Luft, der Himmel, der zur Oberwelt führt oder gehört.

Mit aller Deutlichkeit wurde hier die Welt dargestellt, die menschliche Herrschaft über diese Welt weitergegeben und dargelegt, welcher Mensch würdig ist, das Dorf selbst zu leiten. Im Zentrum stehen Machtzuteilung und Machtausübung. Es lag nahe, diese Gliederung, nachdem sie mir einmal klar war, später als Kapitelgliederung meines Buches über diesen Ort zu wählen. Erstaunlich für mich war bei meiner Frage, ob ich denn diese Gliederung richtig verstanden hätte, dass ich zu hören bekam, dass die Dorfbewohner sich das nie so gesagt hätten, aber es stimme ganz genau. Ich hatte für die Übertragung des dort Gehörten ein ohne Probleme übertragbares, übersetzbares Konzept gefunden. Das Fremde war das Andere geworden.

Das zweite Beispiel ist allgemeinerer Art. Ausgangspunkte waren die beiden dominanten Formen des Bodenbaus in Indonesien und die Frage, was die verwandtschaftliche, politische und die Siedlungsstruktur, eventuell auch andere Bereiche, damit zu tun haben könnten. Die Herleitung kann ich hier nicht im Einzelnen wiederholen, geschweige denn das Material ausbreiten. Nur die folgenden Schritte sollen genannt sein. Bis vor zwei Jahrzehnten war die gängige Meinung zu den beiden Formen des Bodenbaus in Südost-Asien und hier speziell Indonesien, dass Brandrodungsfeldbau die ältere, weil „primitivere“ Anbauweise sei. Man musste sich nur einmal ein ladang ansehen, wo alles ungeordnet herumlag, zum Teil verbrannt, ein paar Bäume aber noch stehend. Dagegen waren die bewässerten Reisfelder mit ihren Linien von Reispflanzen, den Linien der Dämme, dem Kanal- und

Bewässerungssystem (möglicherweise auch noch mit Nutzung des Pfluges) so viel komplizierter und ordentlicher, also entwickelter, also jünger. Aus vielerlei Gründen hat sich das Bild umgekehrt. Reis ist eine zum Wasser gehörende Pflanze, gedeiht in überschwemmten Gebieten besser als auf nur beregneten Böden. Alle kultivierten Formen wurden, sofern rekonstruierbar, in Wasser-nahen oder sumpfigen Gebieten, kultiviert. Die Nutzung des Wasserbüffels, der ungezähmt in den Gebieten der wilden Reissorten lebte, bot sich an. Nassreisbau und die Nutzung des Wasserbüffels sind nahe liegende erste Schritte in der Domestizierung. In Schwemmländern oder/und guten vulkanischen Böden sind die Erträge aus dem Nassreisbau so hoch, dass ein Gebiet unter einem ha zur Ernährung einer bäuerlichen Familie reicht. Durch das Wasser werden immer wieder Nährstoffe in die Felder getragen. Einmal angelegt, braucht man das Feld nicht zu wechseln. Ein Haus steht neben dem Feld, die Menschen bilden mit den beiden eine Grundeinheit.

Die Übertragung des Bodenbaus in die direkt regenabhängigen Gebiete lässt eine Bewässerung nicht zu, weil der Boden das Wasser nicht hält. Es sind die Kalkstein-dominierten Gebiete von Kalimantan (Borneo), Sumatra, und Ost-Indonesien. Hier werden Felder angelegt, die im Idealfall 2 Jahre bebaut werden, dann werden diese Felder dem Wald überlassen und neue Felder werden angelegt. Der Grund für das Neuanlegen ist weniger die nachlassende Fruchtbarkeit der Böden, sondern die riesige Arbeit, die für das Jäten der Felder aufgebracht werden müsste. Kann man warten, bis ein neuer Sekundärwald entstanden ist, so braucht man 7 bis 8 mal soviel Land wie man zu einem gegebenen Zeitpunkt bearbeitet. Weder gegenüber gefräßigen Tieren noch gegenüber räuberischen Menschen kann man dieses grosse Terrain beschützen. Man benötigt Mittel, um wenigstens andere Menschen zu überzeugen, dass dieses oder jenes Gebiet mir/uns gehört. Die grosse Rolle, die in den Brandrodung betreibenden Gesellschaften die Ahnen spielen, findet hier ihre Erklärung. Es wird auf die Ahnen verwiesen, denen das Land schon gehört hat. Der Anspruch wird transzendiert und somit dem Zugriff der anderen Menschen entzogen. Die Konsequenz ist eine Linearisierung der Gesellschaft. Und tatsächlich finden sich die am stärksten linearen (gleich, ob patri- oder matrilinear) Gesellschaften in Indonesien in den Brandrodungsgebieten. Linearisierung hat Austausch zur Folge, und auch diesem Anspruch genügen die genannten Gesellschaften. Sie weisen Klans auf, sie haben eine Klan/Dorf-Führerschaft, und die Siedlungen, aus den genannten Verteidigungsgründen und, um bei wechselnden Feldern einen festen Wohnbezug zu haben, sind kompakt und meist umzäunt. Und die Linearisierung führt zu Machtpositionen.

Die jeweiligen Konsequenzen aus den beiden Bodenbauformen sind enorm und zeigen sich in der sozialen und zeitlichen Organisation der Landwirtschaft, in den völlig verschiedenen Verwandtschaftsformen, der unterschiedlichen Bedeutung der Ahnen, der wesentlichen Rolle von Bildwerken (Ahnenfiguren) in Brandrodungsbau-Gesellschaften, linearem Denken in diesen Gesellschaften gegenüber den kognatischen Formen der Bewässerungsbau-Gesellschaften, die es einem Regionalherrscher erleichtern, Renten einzutreiben. Und als wesentliche Konsequenz: Herrschaft (im Weberschen Sinn) mit einer festen Administration wird nicht auf Brandrodungsgebieten mit ständig wechselnden Feldern aufgebaut, sondern auf intensivem und permanentem Anbau.

Von den beiden Beispielen eigener Forschung zurück zu den gegenwärtigen Aufgaben einer Kulturanthropologie Indonesiens. Neben einer konzentrierten Fortführung so aufschlussreicher Untersuchungen wie jenen zu Herrschaft und

Staatsbildung, wie sie etwa von Tony Day (2002) und Victor Lieberman (2003) vorgelegt wurden, bedarf es gründlicher Analysen von so gut beobachtbaren Machtauseinandersetzungen und Konfliktlösungen wie etwa in der politischen Gegenwart von Aceh oder Zentral-Sulawesi oder Papua. Dabei sollte es dringend zu realer Zusammenarbeit kommen. Wer Ruth McVeys kleine und gehaltvolle Schrift „Redesigning the Cosmos“ (1995) gelesen hat, wird alle Untersuchungen zu Glaubenssystemen und staatlicher Herrschaft in neuem Licht betrachten. Für die subnationalen Gesellschaften ist Thomas Gibsons Studie zu Autorität und symbolischem Wissen in Süd-Sulawesi (2005) auf ähnliche Weise erleuchtend. Eine gründliche Kenntnis der stärker arabisierten Gesellschaften Indonesiens gibt es bisher nicht, so dass nicht nur ausserindonesische Stimmen gelegentlich haltlose Meinungen abgeben; in Indonesien sind Kenntnisse der eigenen Gesellschaften oft ausserordentlich vague und Urteile voller Vorurteile. Nach wie vor sind kulturanthropologische Studien in den grossen Städten zu rar. Dort werden ökonomische und politische, weltanschauliche und demographische Debatten geführt und Entscheidungen getroffen. Dort zeigt sich, wie mit der Dezentralisierung, die viel mehr Auswirkungen hat als die Umverteilung von Kompetenzen, umgegangen wird, und welche Entwicklungslinien sich auftun – und für wen. Und wenn damit nur wenige Felder und Strömungen benannt wurden, so soll abschliessend mit Nachdruck festgehalten werden, dass nach wie vor das grösste Desideratum ein entschiedenes Eintreten der kulturanthropologischen Forschung für ein offenes indonesisches Bildungswesen ist, das eine offene und selbständige Forschungsarbeit der je einheimischen und der von anderen Orten kommenden Interessierten ermöglicht. Ein eindrucksvolles Plädoyer für eine solche sozialwissenschaftliche Ausrichtung stammt von George Aditjondro (1995). Einige der älteren Forschungstraditionen mögen nicht mehr mit viel Gewinn fortzuführen sein, dafür sind die Arbeitsfelder so gewachsen, dass auch viele neue Forschungswege zu entwickeln sind. Dass diese auch von soliden politisch-ökonomischen Analysen auszugehen haben, ist meine feste Überzeugung.

Literaturverzeichnis

- ADITJONDRO, George J. 1995 Implications of a shift from ‘Pro-State’ to ‘Pro-Society’ social scientists. In: Schulte Nordholt, Nico and Leontine Visser (eds.) *Social Science in Southeast Asia. From Particularism to Universalism*: 35–42. (=Comparative Asian Studies 17) Amsterdam: VU University Press
- ANDERSON, Benedict 1972 *The Idea of Power in Javanese Culture*. In: Holt, Claire (ed.) *Culture and Politics in Indonesia*: 1–69. Ithaca, London: Cornell University Press
- BENDA, Harry 1972 *Continuity and Change in Southeast Asia*. Collected journal articles of Harry J. Benda, New Haven: Yale University Press
- BOEKE, Julius 1953 *Economics and economic policy of dual societies as exemplified by Indonesia*. New York: AMS Press
- BÖRGER, Friedrich 1932 *Vom Punen der Mentaweier. Wie ein Punen bei den Mentaweiern verläuft*. *Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft*: 18–28, 44–54
- BOWEN, John 1991 *Sumatran Politics and Poetics. Gayo History, 1900–1989*. New Haven and London: Yale University Press
- BOWEN, John 1993 *Muslims by Discourse. Religion and Ritual in Gayo Society*. Princeton: Princeton University Press
- BOWEN, John 2003 *Islam, Law and Equality in Indonesia. An anthropology of public reasoning*. Cambridge: University Press
- CHOU, Cynthia 2002 *Indonesian Sea Nomads: money, magic and fear of the Orang Suku Laut*. London: Routledge Curzon
- DARWIN, Charles 1959 (1859) *On the Origins of species by Means of Natural Selection*. New York: Mentor

-
- DAY, Tony 2002 *Fluid Iron. State Formation in Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawai'i Press
- ELLEN, Roy 1993 *The cultural relations of classification: an analysis of Nuauulu animal categories from Central Seram*. Cambridge: University Press
- GADAMER, Hans-Georg 1997 (1975) *Selbstdarstellung*. In: Grandin, Jean (Hrsg.): *Gadamer Lesebuch*: 1–30. Tübingen: Mohr, Siebeck
- GEERTZ, Clifford 1963 *Agricultural Involution. The Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press
- GEERTZ, Clifford 1966 *Person, Time, and Conduct in Bali: An Essay in Cultural Analysis*. (Yale Southeast Asia Program; Cultural Report Series 14) New Haven: Yale University Press
- GEERTZ, Clifford 1972 *Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight*. *Daedalus* 101:1–37
- GEERTZ, Clifford 1980 *Negara: The theatre state in nineteenth-century Bali*. Princeton: University Press
- GEERTZ, Clifford 1983 *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. (stw 696) Frankfurt: Suhrkamp (darin in Übersetzung: Geertz 1966, 1972)
- GEERTZ, Clifford 1995 *After the fact: two countries, four decades, one anthropologist*. Cambridge: Harvard University Press
- GEERTZ, Clifford 1996 *Welt in Stücken: Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts*. Wien: Passagen-Verlag
- GIBSON, Thomas 2005 *And the Sun Pursued the Moon. Symbolic Knowledge and Traditional Authority among the Makassar*. Honolulu: University of Hawai'i Press
- HAECKEL, Ernst 1872(3) *Natürliche Schöpfungsgeschichte*. Berlin: Reimer
- HAUSER-SCHÄUBLIN, Brigitta 2003 *The precolonial Balinese state reconsidered: a critical evaluation of theory construction on the relationship between irrigation, the state, and ritual*. *Current Anthropology* 44, No. 2:153–181
- HAUSER-SCHÄUBLIN, Brigitta 2005 *On Irrigation and the Balinese state: Reply*. *Current anthropology* 46: 305–308
- HEINE-GELDERN, Robert 1923 *Südostasien*. In: Buschan, G. (Hrsg.) *Illustrierte Völkerkunde*, Bd. 2:689–968
- HEINE-GELDERN, Robert 1956 *Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia*. Data Paper no. 18. Ithaca: Cornell University Southeast Asia Program
- KAHN, Joel 1980 *Minangkabau social formations. Indonesian peasants and the world economy*. Cambridge: Cambridge University Press
- LEUR, Jacob van 1955 *Indonesian Trade and Society. Essays in Asian Social and Economic History*. The Hague, Bandung: Van Hoeve
- LIEBERMAN, Victor 2003 *Strange Parallels. Southeast Asia in Global Context, ca. 800–1300*. Cambridge: University Press
- MCVEY, Ruth 1995 *Redesigning the Cosmos: Belief Systems and State Power in Indonesia*. NIAS reports No. 14. Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies
- MARSCHALL Wolfgang 1966 *Sind die Kulturen von Mentawai altindonesisch? Mitteilungen zur Kulturkunde* 1 (=Paideuma 12):128–134
- MARSCHALL, Wolfgang 1976 *Der Berg des Herrn der Erde. Alte Ordnung und Kulturkonflikt in einem indonesischen Dorf*. München: dtv
- MARSCHALL, Wolfgang 1988 *On some basic traditions in Nusantara cultures*. In: Moyer, David, Henri Claessen (eds.) *Time Past, Time Present, Time Future. Essays in Honour of P.E. de Josselin de Jong*: 69–77 (Verhandelingen KITLV 131) Dordrecht: Foris
- PERSOON, Gerard 1989 *The Kubu and the outside world (South Sumatra, Indonesia)*. *Anthropos* 84:507–519
- ROSTOW, Walt 1960 *The Stages of Economic Growth: a non-communist Manifesto*. Cambridge University Press
- SCHFOLD, Reimar 1988 *Lia. Das grosse Ritual auf den Mentawai-Inseln (Indonesien)*. Berlin: Reimer
- SCHILLER, Friedrich 1789 *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* In: Friedrich Schiller, *Historische Schriften* (dtv-Gesamtausgabe 15, 1966), Dritter Teil: 7–24. München: dtv
- SENGHAAS, Dieter (Hrsg.) 1974 *Peripherer Kapitalismus*. (es 652) Frankfurt: Suhrkamp
- SPENCER, Herbert 1876, 1882 *The principles of sociology, I, II*. London: Williams and Norgate
- VILLIERS, John 1999 *Von den Anfängen bis zu den ersten Staatenbildungen*. In: Dahm, B., R., Ptak (Hrsg.): *Südostasien-Handbuch*: 79–97. München: Beck
- WALLACE, Alfred 1922 (1869) *The Malay Archipelago. The Land of the Orang-Utan and the Bird of Paradise. A Narrative of Travel with Studies of Man and Nature*. London: McMillan
-

-
- WATERSON, Roxana 1990 *The Living House. An Anthropology of Architecture in South-East Asia*. Oxford University Press
- WOLF, Eric 1982 *Europe and the People without History*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press
- WOLF, Eric 2001 (first: 1957) *Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and in Central Java*. In: Wolf, Eric, Sydel Silverman: *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*: 147–165. Berkeley, Los Angeles, London: California University

Vorgelegt von w.M. Andre Gingrich
in der Sitzung am 12. März 2010