

*Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Institut für Völkerkunde (WS 99/00)
Seminar: Bali (4./ 5.12.99)*

Leitung: Prof. Dr. Köhler

Hausarbeit

*zum
Thema*

***Dorfleben und Verwandtschaftsorganisation
in
Bali***

*vorgelegt
von*

Jutta Rauber
(Studienfach Psychologie/ Nachbarfach Ethnologie)

XXX
XXX

„Dorfleben und Verwandtschaftsorganisation in Bali“

Inhaltsverzeichnis:

Einleitung

1) Religion und Tempelverehrung

2) Gemeinsame Wohnung und politische Organisation im Dorf

3) Reisanbau und landwirtschaftliche Organisation

4) Sozialer Status

4.1 Teknonymie

4.2 Titelrang

5) Verwandtschaftsbeziehungen und Abstammung

5.1 Prinzipien der Gruppenbildung

5.2 Heirat

5.3 Erbe

6) Freiwillige Organisationen: Seka

7) Regierung

Schluss

Einleitung

Es ist nicht möglich, bei einer so grossen Vielfalt der Dörfer in Bali, ein typisches Dorf aufzuzeigen. Konstant laut Geertz (1959:991) ist das Bündel der Komponenten, aus dem ein „Dorf“ aufgebaut ist, nicht dessen Struktur. Diese Komponenten sind mehr oder weniger voneinander unabhängig und basieren auf eigenen Prinzipien.

Die Variabilität der Komponenten kann somit als Kennzeichen der dörflichen Organisation in Bali angesehen werden.

Geertz & Geertz (1975: 41) schildern die Schwierigkeiten mit der Verwendung des Begriffs „Dorf“ im herkömmlichen Sinne, da er in dieser Form in Bali nicht existiert. Der Hauptgrund dafür ist die Überschneidung und Ausparialisierung der dörflichen Elemente.

In der Beschreibung des balinesischen Dorfes ist es notwendig, auch die Verwandtschaftsbeziehungen zu schildern, da sie tiefgreifend auf die Strukturierung des Dorfes Einfluss nehmen und konstituierende Elemente darstellen. Schon bei blosser Beobachtung des dörflichen Lebens wird die hervortretende Rolle von Verwandtschaft und Sozialbeziehungen deutlich, lassen sich jedoch andere Prinzipien der Organisation, die im folgenden auch zu beschreiben sind, erkennen. Die Beschreibung des ländlichen Lebens zeigt so ein Zusammenspiel aus örtlicher Gemeinschaft und Verwandtschaftsbeziehungen.

Um dieser Variabilität und der Verflechtung der einzelnen Komponenten des Dorfes gerecht zu werden, folgt die Gliederung dieser Arbeit dem Vorschlag von Geertz (1959:992), die einzelnen Komponenten („planes“) des dörflichen Lebens darzustellen. Geertz (ebenda) nennt für Bali sieben solcher Komponenten mit grosser Wichtigkeit, die auf gemeinsamer Verpflichtung zur Tempelverehrung, gemeinsamem Wohnsitz, Landeigentum, Gemeinschaft zugeschriebenen Sozialstatus, Blutsverwandtschaft und Abstammung, gemeinsamer Mitgliedschaft in Freiwilligenorganisationen und gemeinsame Unterordnung unter einen Verwaltungsbeamten basieren.

1) Religion und Tempelverehrung

In Bali ist eine spezielle, sehr veränderte Form des Hinduismus vorzufinden, die besondere Betonung auf vielzählige Rituale legt. Viele Aspekte dieser Religion, an der alle sozialen Schichten teilhaben, sind in der Form nur in Bali zu finden.

Man kann diese Religion als öffentlich bezeichnen, da die Gottesverehrung öffentlich und kollektiv stattfindet und individuelle Gebete eher unüblich sind.

Man findet viele religiöse Aktivitäten, da fast jedes soziale Ereignis mit einem Ritual verknüpft ist, so zieht sich Religion in alle Bereiche des sozialen Lebens.

Die Zeremonien werden regelmässig abgehalten, sind ausgearbeitet und benötigen lange Vorbereitungen. Sehr zentral sind die Tempelfeste, die nach strengen Regeln vorbereitet und ausgeführt werden, da geringste Abweichungen von der Tradition und Ritus nach balinesischer Vorstellung den Zorn der Götter hervorrufen.

Von grosser Wichtigkeit ist die Vorstellung der Reinigung durch Wasser, was der balinesischen Religion oft den Namen der heiligen Wasser-Religion einbringt (*agama tirta*). Verunreinigung verursacht durch etwa Kontakt mit Toten, Menstruation, psychische Krankheit, körperliche Behinderung, sexuelle Vereinigung sind Beleidigung der Götter und bedürfen zur Unglücksvermeidung der Reinwaschung. Das Unglück wird nach herrschender Vorstellung nicht nur auf den einzelnen zurückfallen, sondern die ganze Gruppe betreffen.

Die Religion ist nicht monotheistisch, sondern umfasst Myriaden von Göttern und Dämonen, die verschiedene Rangstufen innehaben. Auch ausserhalb der Tempel finden sich religiöse Tätigkeiten, wie etwa im Theater, exorzistische Praktiken oder Trancerituale.

Auffallend sind die Tempel in ganz Bali, wobei jeder Tempel das Zentrum der Aktivität einer speziellen sozialen Gruppe ist, die sich für ihn verantwortlich zeigt. Geertz & Geertz(1975:12) bezeichnen das Tempelsystem als soziale Matrix.

Es gibt innerhalb dieses Systems zahlreiche Tempelgruppen (*pemaksan*), die andauernde, sehr gut organisierte Einheiten mit eigenem Besitz sind. Sie sind verantwortlich für die Erhaltung, Sauberkeit und Dekoration des jeweiligen Tempels.

Es zeigen sich bestimmte Kennzeichen dieser Gemeinden wie etwa die exklusive Mitgliedschaft oder Zugehörigkeit zu einem Tempel. Konträr zu anderen Religionen wie das Christentum oder der Islam ist es in Bali nicht möglich, in jedem Tempel zu beten und zu opfern. Es können jedoch vom zentralen Tempel ausgehend kleinere, diesem untergeordnete errichtet werden, die besser räumlich erreichbar sind und vor allem in der Verwandtschaftsorganisation eine wichtige Rolle spielen.

Die ganze Tempelgruppe überwacht die richtige Durchführung der Rituale, da sie auch als Gemeinschaft für eventuelle Fehler, die den Zorn der Götter mit sich bringen, verantwortlich ist und zählt insgesamt mehr als das einzelne Individuum.

Eine Gruppe, die eine zentrale Rolle in der sozialen Organisation Balis einnimmt, ist die *désa adat* (*désa* heisst Dorf und *adat* sind traditionelle Verhaltensregeln). Meistens ist sie aus mehreren kooperierenden Weilern zusammengesetzt, die zusammen die verbundenen Tempel *Kahangan Tiga*, die drei grossen Tempel, verehren. Der erste der drei Tempel ist *pura pusèh* (*pura* heisst Tempel, *pusèh* meint den Nabel), somit ist der Ursprungstempel des Dorfes gemeint, wo zahlreiche Götter oder vergöttlichte anonyme Ahnen von jetzigen Dorfbewohnern verehrt werden. Hier sind in einem Manuskript moralische und rituelle Regeln niedergelegt, die nur für diese *désa adat* gelten. Der zweite Tempel wird *pura dalem* (Totentempel des Dorfes) genannt, der meist am Friedhof vorzufinden ist und die Götter in ihren bösen Wesenheiten beherbergt. Hier befinden sich nach balinesischer Vorstellung auch die gefährlichen Seelen der erst kürzlich verstorbenen und noch nicht verbrannten Dorfbewohner. Der dritte Tempel ist *pura balé agung*, der Tempel des grossen Konzils der Götter, der vor allem mit Fruchtbarkeitsglauben verbunden ist.

(Diese ideale Dreiteilung ist jedoch nicht überall zu finden, es können auch mehr Tempel zu dieser Einheit gehören.)

In sozialer Hinsicht erfüllt die *désa adat* symbolische Funktion und das manchmal gewählte Oberhaupt (*bendésa adat*) hat keinerlei Verfügungsgewalt.

Jeder Balinese gehört zu einer *Kahangan Tiga*, wobei die Mitgliedschaft zwar territorial definiert wird, jedoch die religiösen und politischen Einheiten sich nur überschneiden. Die Gruppe der *Kahangan Tiga* hat nur religiöse, keine politische, ökonomische oder familiäre Funktion. In vielen Fällen kommt diese spezielle Gruppierung nur zu den obligatorischen Tempelfesten zusammen, wie alle 210 Tage des balinesischen Kalenders in den Tempeln *pura pusèh* und *pura dalem* und zu jedem Mondjahr im dritten Tempel. Die Kosten und die Arbeit der Feste werden innerhalb dieser Gruppe aufgeteilt.

Es sind zahlreiche andere Tempel zu finden, welche mit anderen Sozialgruppen mit nichtreligiösen Zielen, die im folgenden genauer betrachtet werden, korrespondieren. Sie sollen hier in diesem Abschnitt im Sinne der Vollständigkeit nur kurz Erwähnung finden. Es gibt Familientempel, Reisfeldtempel, Tempel bestimmter Titelränge, Tempel freiwilliger Gruppen, Staatstempel.

Diese sozialen Gemeinschaften übernehmen also die Verpflichtung als Tempelgruppe für die für sie spezifischen Tempel.

In der obersten Adelsschicht, den Brahmanen, wird das Amt des Hohepriesters (*pedanda*) von Vater zu einem der Söhne weitergegeben, der heiliges Wissen um Rituale, Mystik und Philosophie weitertragen soll. Das Tempelsystem, das seine eigenen Priester – *pemanku* besitzt und dieser *pedanda* sind meist als völlig unabhängige religiöse Institutionen zu betrachten. Jede Familie hat eine traditionelle, normalerweise ererbte Beziehung (*siwa/sisia*) mit einem Hohepriester, der gesegnetes Wasser und spezielle Opfergaben bereitstellt und spirituellen Beistand leistet. Die Beziehung ist nicht an Gebiete geknüpft, so kann ein Hohepriester mehrere Familien, die weit voneinander wohnen, betreuen und Nachbarn sind Nachfolgende von verschiedenen spirituellen Meistern. Diese Nachfolgenden kommen nur bei der Beerdigung ihres Meisters zusammen, für die sie unter anderem verantwortlich sind, ansonsten ist die Beziehung zu diesem spirituellen Führer sehr individuell und nicht an eine Gruppe gebunden.

(Geertz, C.& H. ,1975: 9-16, 29 und Geertz ,1959: 992-993)

2) Gemeinsame Wohnung und politische Organisation im Dorf

Geertz & Geertz (1975:46) betonen die strenge Trennung in der balinesischen Gesellschaft zwischen privaten und öffentlichen Bereichen, was für ihn schon auf den ersten Blick durch das gruppierte Siedlungsmuster und die trennenden Wände der Wohnbereiche zu öffentlichen Strassen und Plätzen repräsentiert wird.

Im Versuch, diese private Sphäre zu beschreiben, ist es sinnvoll, die komplexen Strukturen, die nie identisch von Fall zu Fall sind, in ihren Elementen zu betrachten.

Die zentrale Einheit ist der Haushalt *kurèn* (Begriff für Herd oder Küche) und wird durch diejenige Gruppe gebildet, die zusammen Küche und Essensvorräte teilt. Der Haushalt besteht normalerweise aus einer Kernfamilie, kann aber auch von zwei oder drei verwandten Familien konstituiert werden, und ist die Basis für alle übergeordneten sozialen Institutionen. Der Haushalt entsendet Arbeiter für den Weiler, besitzt Reisland und zahlt Steuern z.B. auch für die *Kahangan Tiga*.

Einer bis mehrere Haushalte befinden sich in einem Hof (*karang, pekarang*). Von äusserster Wichtigkeit ist der dort vorzufindende Familientempel: *kawitan*, der Ursprungspunkt. Dieser ist sowohl ein historisch als auch räumlich wichtiger Ort. Es werden an einem der Altäre der höchste Gott *Batara Guru*, sehr entfernte, anonyme Vorfahren der Hofgemeinschaft und persönlich bekannte Verstorbene, die schon verbrannt worden sind, verehrt. Die Haushaltsmitglieder, die zusammen in dem Hof leben, beten an diesem Tempel gemeinsam, sind für dessen Instandhaltung verantwortlich und haben eine gemeinsame Verbindung zu einem der Brahmanenpriester. Die Zugehörigkeit zu einem Hof bzw. Tempel wird von Vater zu Sohn vererbt (Mehr zum Erbe siehe Abschnitt...).

Befinden sich in einem Hof sehr viele Haushalte ist dies charakteristisch für den höheren Adel, meist sind im Normalfall nur bis zu sechs *kurèn* zu finden. Obwohl die konkrete Ausgestaltung der Höfe in alten Büchern in bestimmten Regeln für den jeweiligen Status und Rang niedergeschrieben und festgelegt ist, finden sich immer *mètèn* (ein Haus ohne Fenster), *balé* (Pavillion), *paon* (Küchenplatz), *lumbung* (Reisscheune) und *sanggah* (Tempel). Illustrationen zu den vielfältigen Variationen finden sich in Geertz & Geertz, 1975, S.50-51.

Wenn ein solcher Hof zu klein für eine wachsende Anzahl von Haushalten wird, gibt es die Möglichkeit, dass ein oder mehrere Haushalte an einen anderen Ort umziehen, wobei die Verbindungen zum *kawitan* beibehalten werden. Es werden dort neue, in ritueller Hinsicht untergeordnete Tempel errichtet, als Station für die Götter auf dem Weg zum richtigen Ursprungspunkt, der nun *sanggah gdé* (grosser Hoftempel) heisst. Diese nun über

gemeinsame Verehrung des Ursprungspunkts miteinander verbundenen Mitglieder der Höfe nennen Geertz & Geertz (1975) „houseyard cluster“, bei Gerdin (1981) findet sich der Begriff „*sidikara*“ für Balinesen in Lombok.

Diese Hofgruppen sind meist räumlich sehr nahe vorzufinden, können aber im Falle des Adels auch über grosse Regionen verteilt sein und sind nur lose verbunden.

Diese genannten Primärgruppen – Haushalt, Hof und Hofgruppe- väterlich verwandter Personen (genauer siehe Abschnitt über Status und Verwandtschaft) sind der grundlegende Rahmen für interpersonale Beziehungen in Bali.

Blickt man in den öffentlichen Bereich der dörflichen Organisation, so kann man eine Gruppe des privaten Bereichs wiederfinden: die „houseyard cluster“ oder *sidikara*, welche unter bestimmten Umständen zur sogenannten „*dadia*“ werden. Eine genauere Betrachtung der Gruppenprozesse innerhalb Verwandtschaftsgruppen findet sich in Abschnitt X. Während jeder Balinese in den privaten Bereich wie beschrieben eingebunden ist, muss aber nicht unbedingt eine Zugehörigkeit zu einer *dadia* bestehen. Die noch zu beschreibenden *dadias* sind hochorganisierte verwandtschaftliche Einheiten mit gewählten Führern, Vermögen, Tempeln und starkem Einheitsgefühl.

Das äusserlich erkennbare Zeichen einer solchen öffentlich gewordenen Hofgruppe (*dadia*) ist das Versetzen des Ursprungstempels (*kawitan*) der Familie vom privaten Hof auf öffentliches Land (Geertz & Geertz, 1975, S.60 oder Gerdin, 1981, S.18).

Einer der zahlreichen Faktoren, der zur Wandlung einer losen Verwandtschaftsgruppe zu einer einflussreichen *dadia* führen kann, ist Wohlstand. Andere Gründe können Statusrivalitäten verschiedener Gruppen oder hohe Geburtenraten sein. Für jedes „Dorf“ sehen die Verhältnisse anders aus, bezogen auf die Gründe der Bildung von *dadias* generell als auch auf die Zahl dieser öffentlich auftretenden Verwandtschaftsgruppen pro Siedlung. Die Funktionen dieser zusammenhängenden Verwandtschaftsgruppen sind nicht häuslich, sondern eher politisch, ökonomisch und rituell. Kommt es jedoch zu Konflikten zwischen Vorhaben dieser Verwandtschaftsgruppen mit den Interessen des Weilers, so sind die *dadias* politisch untergeordnet. Geertz & Geertz (1975:115) nennen in diesem Zusammenhang ein balinesisches Sprichwort: “The hamlet... knows no kinship.”

Sie agieren vor allem, um die sozialen Titel und den Prestige ihrer Mitglieder zu etablieren, zu bestätigen und zu zelebrieren. *Dadias* können nicht nur als Verwandtschaftsorganisation angesehen werden, sondern auch als Tempelgemeinde, eine politische Fraktion des Weilers oder eine Vereinigung, die Personen gleichen Titels miteinschliesst. Rivalitäten zwischen *dadias* rühren vor allem daher, den eigenen Titel aufzuwerten und gegenüber anderen *dadias* mehr Prestige zu erlangen.

Eine gemeinsame Nachkommenschaft in einer *dadia* von Nichtadeligen wird eher vage angenommen, da hier keine Genealogien und strukturelle Ausdifferenzierungen wie in adeligen *dadias* von Wichtigkeit sind. Zentral ist eher bei allen Schichten das Konzept eines nicht an eine Person gebundenen Ursprungs. Die Ursprungsgruppe ist eine untrennbare Einheit, die rechtlich und rituell über dem Einzelnen steht. So wird die *dadia* mit der Ursprungsgruppe identifiziert und die Personen, die den gleichen Titel besitzen, stammen nach dieser Vorstellung vom gleichen Vorfahren ab.

Innerhalb der *dadia* sind alle Mitglieder gleich, das heisst Status und Macht sind dem Prinzip der Gleichheit untergeordnet.

Geertz & Geertz (1975:63) schildern die Prozesse der Formation solcher *dadias*, ihre Struktur und mögliche Ausdifferenzierung in sogenannte Sub-*Dadias* genauer. Ein Hauptmerkmal, das herausgearbeitet wird, ist, dass Segmentierung als Begriff nicht passend ist, da die *dadias* nicht als Bausteine einer grösseren Struktur betrachtet werden solle, sondern für sich stehen.

Für gewöhnliche Leute unteren Ranges korrespondieren die *dadias* mit der heimatlichen Siedlung oder genauer dem Weiler, während für den Adel grössere Gemeinschaften über weite Regionen gemeint sind.

Der Weiler (*bandjar*) ist innerhalb der obigen Gruppierungen die Basis für politische und territoriale Einheit, wobei sich eine Siedlung aus mehreren Weilern zusammensetzt. Er besteht aus 12 bis Hunderten von Kernfamilien und wird in vielen Teilen Balis durch die Teilnehmer an den regelmässigen Treffen des *bandjar* definiert, also den männlichen Haushaltsoberhäuptern und erwachsenen Bürgern (Weilerkonzil: *krama bandjar*). Jeder der Mitglieder soll verheiratet sein, denn oft orientiert sich der Erwachsenenstatus an Heirat und vielfältige Aufgaben können nur von Frauen verrichtet werden. (dazu Geertz, 1964, S.9: Mann und Frau fungieren als untrennbare Einheit, als „indivisible unit“)

Die Treffen finden alle 35 Tage im *badjar balé* statt, der Brennpunkt aller wichtigen politischen Entscheidungen des Weilers. Obwohl ein oder mehrere Oberhäupter der Gemeinschaft gewählt werden (*klian banjar*), werden die Entscheidungen basisdemokratisch gefällt und der *klian* handelt nur nach dem Willen der Gruppe. Diese Aufgabe wird zudem durch Rotation auch anderen Mitgliedern zugänglich.

Die Weiler sind sozusagen die Exekutivorganisationen der *désa adat*, die für den Konsens über die Regeln der Örtlichkeit steht.

Der Rat des Weilers ist verantwortlich für die lokale Sicherheit, Legitimation von Heiraten und Scheidungen, Erbstreitigkeiten, Erhaltung von öffentlichen Arbeiten (z.B. ländliche Strassen, Tempel, Treffhaus, Hahnenkampfarena). In vielen Teilen Balis ist der Landbesitz gemeinschaftlich von *bandjar* als ganzem, so wird auch der Erhalt von Wohnungen und Immigrationsrecht entschieden. Bei schlimmen Verbrechen kann der Rat Rechte entziehen. Der Weiler hat auch signifikante Steuerbefugnisse und somit einen beachtlichen Besitz. Es werden Steuern für lokale Bräuche, Reisernten oder Aktivitäten der sozialen Wohlfahrt erhoben.

Der Weiler tritt auch als kommunale Arbeitergruppe für rituelle Zwecke (z.B. Beerdigungen) der *Kahangan Tiga* in Erscheinung. Wenn eine Familie sich entscheidet einen Toten zu verbrennen, müssen alle Mitglieder des Weilers Beiträge geben und arbeiten. Kooperation gibt es auch bei anderen Festen und es werden Strafen für diejenigen erteilt, die nicht erscheinen.

Bandjar ist also eine entscheidende, finanzielle und zeremonielle Einheit, ein sehr geschätzter Rahmen für Bauernsolidarität.

Für die meisten Balinesen ist der *bandjar* die wichtigste Gruppe ausserhalb der Familie und der Verwandtschaftsbeziehungen, sozusagen eine Basisgemeinschaft, in der man von Geburt bis zum Tode lebt, innerhalb derer man heiratet, von der man das Land zugewiesen bekommt und mit der man rituelle Aktivitäten verrichtet.

(Geertz, 1959, S. 994, 998 und Geertz, C. & H., 1975, S. 16-18, 46-56, 60-68 und Geertz, C. & H., 1964, S. 98-100)

3) Reisanbau und landwirtschaftliche Organisation

Ein weiterer Baustein der Gesellschaft auf Bali sind die mit der Bewässerung und Reisanbau verknüpften Arbeitsgruppen, die zusammen die Arbeit auf dem Feld verrichten und gemeinschaftlich die Kosten der Bewässerung und der rituellen landwirtschaftlichen Verpflichtungen tragen. Diese Bewässerungsgesellschaften sind unabhängig von der politischen Dorfstruktur und der Staatspolitik. Es lässt sich eine, verglichen mit anderen Bauerngesellschaften auf der Welt ungewöhnlich scharfe Trennung zwischen der Siedlungseinheit Weiler und der landwirtschaftlichen Sozietät *subak* (Bewässerungsgesellschaft) feststellen. Obwohl beide Gruppierungen ähnlich aufgebaut sind, funktionieren sie separat und autonom.

In bezug auf Besitz und Management von kultivierbarem Land auf der einen Seite und lokaler politischer Organisation auf der anderen Seite gibt es also für die Balinesen zwei Traditionen: „...dry ones for the *bandjar* and wet ones for the *subak*.“ (zit. nach Geertz, C., 1964:3)

Der Ursprung des indigenen Systems lässt sich laut Geertz (1975) auf das erste Jahrtausend n. Chr. anhand von Hinweisen in balinesischen Texten zurückverfolgen, wobei die *subak* die fundamentalen Elemente des der Topographie folgenden Systems sind.

Die Flüsse laufen von den Bergen Richtung Meer und die schmalen Streifen Land um die grösseren Flüsse werden *sedahan* (dazu s.a. Abschnitt Regierung) genannt, eine Region, die besteuert wird und aus einer grossen Anzahl von *subaks* besteht. Alle Reisterrassen die von einem Damm über einen Hauptkanal bewässert werden, werden als einem *subak* zugehörig angesehen. Geertz (1959) formuliert eine „one dam- one subak relationship“ (S.20), wobei das Wasser über den Kanal zur *subak* geführt und von dort mit Bambusrohren einem verzweigten Adernsystem gleichend über das Land direkt zu einzelnen Terrassen verteilt wird. Diese letzte Wassereinheit, das Land, das von ihr bewässert wird und die Ernte davon, nennen die Balinesen *tenah*, die Summe der *tenah* in einer *subak* bestimmt den gesamten Wasserverbrauch. *Tenah* ist eine wichtige Masseinheit, in der Besitz und Wohlstand angegeben wird.

Die Mitgliedschaft in einer *subak* erfolgt automatisch mit Besitz von Land (oder Ernterechten), jedoch hat der Einzelne verstreuten Besitz, weit weg von zu Hause. Die Mitglieder eines *subak* kommen fast nie von einem einzigen Weiler, meist von 10 oder 15 verschiedenen, während aus der Sicht des Weilers Mitglieder eines einzigen *bandjar* das Land gemeinsam in einer grossen Anzahl von Bewässerungsgemeinschaften (*subak*) besitzen. Es gibt auch die Möglichkeit, die Felder zu mieten und vermieten, so dass Einwohner eines *bandjars* auch in der Nähe ihres Wohnortes Land bewirtschaften können.

So wie die räumliche Verteilung der Tempel Grenzen setzt für die religiöse Organisation (Abschnitt 1), und das Kernsiedlungsmuster den physischen Rahmen für politische Organisation formt (Abschnitt 2), so liefert die konkrete Ausformung des Bewässerungssystems aus Flüssen, Kanälen und Dämmen den Kontext für die Organisation der agrikulturnen Handlungen.

Diese Gruppe des *subak* (*krama subak*), zusammengesetzt aus Mitgliedern verschiedener Siedlungen und verschiedenem Sozialstatus, wählen Oberhäupter (*klian subak*) und Abgeordnete und treffen sich regelmässig, wobei Entscheidungen demokratisch im Konsensus und ohne Rücksicht auf den Rang der Personen herbeigeführt werden. Zu den Aufgaben der Gruppe zählt die Aufrechterhaltung des Bewässerungssystems, Reinigung und Reparaturen der Dämme und Kanäle und die Planung der Pflanzung. Die Portionierung des Wassers wird von einer Teilgruppe der *subak*, der sogenannten Wassergruppe (*seka jèh*), übernommen, die von den anderen eine Zahlung für ihre Aktivitäten erhält.

Die *subak* kann Strafen für bestimmte Vergehen und Regelverstösse (z.B. Stehlen von Wasser) erlassen und organisiert eine Vielzahl von Aktivitäten die mit der Landwirtschaft in

Verbindung stehen wie etwa Kontrolle der Fischerei. Wichtig ist die Verantwortung für die Tempel und Altäre der *subak* und die Einhaltung ritueller Vorgaben und Aktivitäten. Man verehrt den Gott der Fruchtbarkeit und den Gott des Wassers, es gibt Rituale für die Reismutter, saisonale Feste und gelegentliche Massenprozessionen zum Meer. Das hochentwickelte und komplizierte Muster der Riten, präzise angepasst an den Lauf der Natur, repräsentiert die komplexe Organisation der Gruppe und stärkt den Zusammenhalt.

Man findet also im landwirtschaftlichen Bereich unabhängige, selbstregulierende Gruppen mit eigenen Regeln und Zielen, deren Status bis heute unangefochten ist.

(Geertz, C.,1964, S.3 / Geertz & Geertz,1975,S.19-20/ Geertz, 1959, S.995-997)

4) Sozialer Status

4.1 Teknonymie

In der balinesischen Gesellschaft sind bei Nichtadeligen keine langen Ahnenlisten bekannt, man erinnert sich nur an unmittelbare Verwandte , wie Cousins oder Grosscousins, weiter entfernte Verwandtschaft interessiert nicht so sehr. Die Nachfahren, die noch vor dem Urgrossvater gelebt haben, sind nicht mehr im Gedächtnis der Balinesen, denn sie sind mit ihrer Verbrennung in den Status der Götter übergegangen und somit ist es verboten, ihre Namen auszusprechen.

Balinesen wissen meistens nicht, wo der lokale Ursprung der Verwandtenlinie liegt.

Geertz & Geertz (1975) sprechen in diesem Zusammenhang von „genealogical amnesia“(S.85), einer Unfähigkeit und auch Unwichtigkeit, sich an Ahnen in der Herkunftslinie zu erinnern. Zu diesem Phänomen leistet das Namenssystem der Balinesen, die nicht dem Adel zugehörig sind, einen wichtigen Beitrag.

Ausserhalb der unmittelbaren Familie sind Verwandtschaftsbezeichnungen nur selten als eine Anrede oder Inbezugnahme von Bedeutung. An ihrer Stelle stehen die teknonymischen Bezeichnungen, die immer dann langsam und mit einer Übergangsphase in Kraft treten, wenn ein Kind geboren wird. Bei der Geburt werden drei Namen vergeben: ein Indikator für das jeweilige Geschlecht („*I*“ für Männer, „*Ni*“ für Frauen), zweitens ein Titel, der die Reihenfolge der Geburt innerhalb der Geschwisterordnung wiedergibt (*Wajan*, *Madé*, *Njoman*, *Ketoet*; bei fünf Kindern beginnt die Liste von vorne) und drittens der richtige Geburtsname, der später verschwindet. Oft wird dieser Name mit Hilfe von Wahrsagern oder nach dem astrologischen Kalender ausgewählt.

Sobald diese Person ein Kind bekommt, ändert sich dieser Name und der Name des Kindes rückt ins Zentrum ins Interesses, denn die Person wird ab jetzt nur noch „Mutter-von-...“ oder Vater-von-...“ genannt. Bekommen diese Kinder wiederum Kinder, so wird die Person in diesem Falle zu „Grossvater-von-...“ oder „Grossmutter-von-...“ und der Geburtsname des Enkels wird eingeführt.

Aus dem Standpunkt des Individuums betrachtet ändert sich also der Name im Laufe des Lebens drei oder auch vier Mal, wobei es keine Rolle spielt, ob das Kind, nachdem alle benannt werden, männlich oder weiblich ist. Die Teknonyme ab der Generation der Grosseltern folgen immer dem ihres Sohnes, so das die Kette der Teknonyme patrilinear aufgebaut wird, obwohl der Name des jüngsten Kindes, der benutzt wird, weiblich sein kann. Nach welchem Sohn die Grosseltern benannt werden oder präziser ausgedrückt, welcher Namesgebung eines Sohnes, der den Namen eines seiner Kinder (Vater-von-...)trägt, die Grosseltern folgen, hängt von vielen Faktoren ab. Normalerweise ändert der Grossvater seinen Namen nach dem Sohn, der im Hof wohnen bleibt. Es gibt aber auch Fälle, wo aus

Prestigegründen ein berühmter Sohn beziehungsweise der Name seines Kindes ausgewählt wird, obwohl er weit weg lebt.

Zur Verdeutlichung sei hier ein Beispiel angeführt aus Geertz & Geertz ,1975 (Illustration auf S.88).

Ein Mann wird mit dem Namen *I Nyoman Rangkan* (männlich/ Drittgeborener/Name *Rangkan*) geboren, sobald er einen Kind bekommt, in diesem Falle schenkt ihm seine Frau zuerst einen Sohn namens *I Wayan Rajek*, ändert sich sein Name in *Pan Rajek* (Vater-von-*Rajek*). Die Frau heisst jetzt auch *Mèn Rajek* (Mutter-von-*Rajek*).

Wird nun *Rajek* ein Kind- hier *I Wayan Suda*- geboren, heisst er ab dem Zeitpunkt nur noch *Pan Suda* (Vater-von-Suda) und dessen Grossvater wird ebenfalls nach dem Enkel umbenannt und ändert den Namen von *Pan Rajek* in *Kak Suda* (Grossvater-von-*Suda*).

Wird *Suda* nun Vater, in diesem Beispiel von einer Tochter *Ni Wayan Loh*, so heisst er nun *Pan Loh*, der Grossvater heisst nicht mehr *Pan Suda* sondern *Kak Loh* und der Urgrossvater nicht mehr *Kak Suda* sondern *Kumpi Loh* (Urgrossvater-von-Loh). Die Namen der Frauen dieser Männer ändern sich immer entsprechend.

Dieses teknonymische Namenssystem hat bestimmte Funktionen und Implikationen in der sozialen Gemeinschaft. Geertz & Geertz (1964:103) formulieren die These, das Teknonymie in Bali als ein kulturelles Paradigma für soziale Rollen und Beziehungen gelten kann, dass aus verbundenen Konzepten einen Rahmen für die Wahrnehmung schafft.

Das Ehepaar trägt nach der Geburt eines Kindes den gleichen Namen (Mutter von X und Vater von X), somit liegt eine Betonung auf der untrennbaren Einheit des Paares. Dies ist für die meisten sozialen Ziele von grosser Wichtigkeit, denn die Mitgliedschaft in der Tempelgruppe, die politische Bürgerschaft im Weiler und die Mitgliedschaft in der Bewässerungsgesellschaft setzt eine Einheit von Mann und Frau voraus, vorzugsweise als Ehepaar. Bei Scheidung oder Tod eines Partners gilt der/die Zurückbleibende als halbe Einheit und muss die Gemeinschaft verlassen, da er/sie nicht mehr in der Lage ist, die anstehenden Pflichten auszuführen. In manchen Fällen ist es Witwen oder Witwern oder unverheirateten Geschwistern erlaubt, sich zusammen zu tun und so als Paar in den Weilerat aufgenommen zu werden.

Eine weitere wichtige Funktion des teknonymischen Systems besteht darin, dass es innerhalb des Dorfes über den Altersstatus (und Familienstatus) einer Person informiert, es formiert sozusagen ein Altersklassensystem. Das Rückrad der politischen Struktur wird von der mittleren Altersklasse gebildet und die gleiche Namensgebung bestimmt von der Generation betont die absolute Gleichgestelltheit der Mitglieder im Weilerat. Geertz & Geertz (1964) sprechen von „Age-cohorts“ (S.64), Alterskohorten, oder „Strata“, Schichten (S.96), die wichtige Komponenten der balinesischen Dorfgesellschaft darstellen. Es gibt also Kinder, Väter oder Mütter, Grosseltern und Ur-grosseltern, wobei jeder Generation ein bestimmter Machtstatus und bestimmte Pflichten und Rechte zugewiesen sind. Nur die Elterngeneration nimmt an den politischen Aktivitäten teil, was impliziert, dass Kinder oder Personen ohne Kinder als unreif gelten und keine politische Funktion innehaben. Großväter und – mütter bleiben als weise geltend mit Ratgeberfunktion im Hintergrund, die Urgrossväter und – mütter werden als senil und fast schon zu den Göttern gehörig betrachtet.

Erwähnt muss allerdings die Relativität dieser Teknonyme: Nicht automatisch mit Eintritt des namensgebenden Ereignisses wird der neue Name einer Person auch verwendet. Gilt zum Beispiel eine Person im Dorf als unreif, so behält sie trotz Heirat und Kind ihren Kindesnamen oder, um ein anderes Beispiel zu nennen, ein besonders geschätzter Mann muss den Weilerat nicht sofort verlassen, wenn er Grossvater wird, sondern wird noch länger Vater-von-X genannt, was weitere politische Mitsprache impliziert.

Relativ ist die Verwendung der neuen Namen auch unter Gleichaltrigen, denn diese können z.B. den „Vater-Von-X“-Titel beibehalten, obwohl eine Person schon Urgrossvater ist.

Das Namenssystem der nichtadeligen Balinesen, bei dem nicht die Vorfahren, sondern die Nachfahren betont werden, schafft zudem die Flexibilität in der Verwandtschaftsorganisation, da durch die Substitution durch Teknonyme die gemeinsame Herkunft verschleiert wird. Wichtiger als die Herkunft ist der gemeinsame Ursprungspunkt (*kawitan*) einer Familie oder Verwandtschaftsgruppe. Mitglieder einer *daida* (s.o.) betrachten einander als Cousins. Da es als sehr unhöflich gilt, Vorfahren nach ihrem „richtigen“ Namen zu fragen und es unmöglich ist, über Personen, die man nicht persönlich gekannt hat, zu kommunizieren, gibt es wenig oder keine Information über Verwandtschaftsbeziehungen der älteren Generationen. Oft wissen Cousins zweiten Grades nicht, dass ihre Urgrossväter Brüder waren, da nach dem Tod der Alten diese Verbindung- da unübermittelt- verloren geht. Die Teknonymie auf Bali trennt laut Geertz & Geertz (1964) die Vergangenheit von der Gegenwart, indem genealogische Verbindungen geschaffen werden, die die Freiheit zur Entwicklung starker lokaler patrilinear Nachfahrengruppen ermöglichen. So wird ein vielverzweigter Familienstammbaum verhindert, der der Organisation im Weiler und den anderen Gruppen entgegenstehen würde.

Eine weitere Folge der Teknonymie ist die Betonung des Lebenskreislaufes und somit einer religiöse oder weltanschauende Komponente. Kinder kommen von Gott und behalten eine Zeit lang nach der Geburt ihren noch nichtmenschlichen Status, werden dann als Eltern aktive Mitglieder der menschlichen Gemeinschaft, werden Grosseltern und im Idealfall Urgrosseltern, die den Göttern durch ihren baldigen Tod schon nahestehen. Diese Lebensphasen sind in der balinesischen Namensgebung deutlich repräsentiert. Die Balinesen praktizieren rituell eine Bestätigung der Vier-Generationen-Spanne. Wenn eine Person stirbt, sind alle Nachkommen, auch alle Neffen, Nichten und jüngeren Cousins/Cousinen verpflichtet, zur Beerdigung zu erscheinen. Diese Pflicht gilt nur bis zur Generation der Enkel, den Urenkeln ist es nicht erlaubt zu erscheinen. Dies resultiert aus der Tatsache, dass Urgrossvater und Urenkel den gleichen Status innehaben, was durch das gemeinsame Wort füreinander (*kumpi*) zum Ausdruck kommt. So wird ein immer wiederholendes zirkuläres Muster von Anfang und Ende und vier Lebensabschnitten geschaffen.

Wie auch schon in den vorigen Abschnitten der Verwandtschaftsorganisation innerhalb der Dorfstruktur erwähnt, gelten für die adelige Schicht oft andere Bedingungen. Hier ist das System der Teknonymie nicht aufzufinden und die Beziehungen untereinander sind eher überregional zusehen. Die Adligen werden mit ihrem Titel angesprochen, dazu sind Geburtsrangfolge mit Betonung des Erstgeborenen und der Geburtsname angegeben.

(Geertz & Geertz, 1975, S. 87-94, 128 / Belo, 1935, S. 14 / Geertz 1964, S. 9n/
Geertz & Geertz, 1964, S. 94-98; S. 101-103; S. 105)

4.2 Titelrang

Ein anderes System, welches sich in Bali zur Unterscheidung der im *bandjar* absolut gleichgestellten Personen finden lässt, ist das der Titelränge. Oft wird in Abhandlungen über Bali das dort zu findende System als Kastensystem bezeichnet, was daher rührt, dass indische Einflüsse nicht zu leugnen und auch die Namen dieser Schichten übernommen worden sind. Doch Geertz (1959) bezeichnet den Begriff „Kaste“ (*wangsa*) im Zusammenhang mit der balinesischen Gesellschaft als irreführend (S. 996; s.a. Geertz, 1964: 11).

Die Schichten sind zwar patrilinear erblich, die Heiraten werden nach den Titeln geschlossen und in fast allen Fällen ist die Mobilität zwischen den Schichten nahezu unmöglich, aber es ist keine Hierarchie mit festgelegten Gruppen, die jede eine spezifische und exklusive berufliche, soziale und religiöse Funktion innehält. Es ist kein entwickeltes Muster von zeremonieller Konsequenz und kein komplexes Glaubenssystem vorzufinden, das eine radikale

Statusungleichheit rechtfertigt wie in Indien. Die Titel sind nicht die Hauptgliederung der Gesellschaft, sondern nur eine unter vielen sozialen Formen und Einflussfaktoren.

Dem indischen Beispiel folgend gibt es für die Balinesen 4 Hauptgruppen, *Bramahna*, *Satria*, *Vesia* und *Sudra*, unterteilt in 10 Titel:

Ida Bagus (Brahmane); Tjokorda, Dewa, Ngakan, Bagus, (Satria); Igusti, Gusti, Gusi (Vesai); Djero, Gde (Sudra).

Da in die letzte Kategorie, *Sudras*, etwa 90% der Bevölkerung fallen, ist eine im Alltag üblichere Unterscheidung die zwischen Adel (*triwangsa: Bramahna+Satria+Vesia*) und Bauern (*Sudra*). Die ersteren sind *anak jero* (Insider), die letzteren sind *djaba* oder *anak jaba* (Outsider). Einer der Hauptunterschiede zwischen adligen und nichtadligen Titeln ist die Verwendung der Titel. Während Adlige mit ihrem Titel angesprochen werden, ist der Titel bei Nichtadligen nur als Angabe der genauen sozialen Position zu verstehen und den Teknonymen in ihrer Wichtigkeit untergeordnet. In verschiedenen Teilen Balis wird das genaue Wissen und die Bewertung der Titel unterschiedlich betrachtet, vor allem in Zentralbali weiss jeder genau um seinen Rang. Normalerweise leben Adel und „Gewöhnliche“ sehr eng innerhalb des Weilers zusammen, wobei das tägliche Leben- ausser der richtigen Etikette- nicht von den Titeln bestimmt wird.

Welche Titel in einem Weiler oder in den anderen sozialen Gruppen vorzufinden sind, variiert sehr stark. Es können alle Titel vertreten sein oder auch nur Bauerntitel. Da diese Titelränge aber wichtig für die politische und verwandtschaftliche Struktur sind, erklärt sich auch die Variation in der sozialen Organisation. Diese Untergliederung nach Titeln - und somit Prestige- ist eine mächtige integrative Kraft auf lokaler und inselweiter Ebene.

Heiraten werden sehr genau unter Berücksichtigung der Titel geschlossen. Im allgemeinen heiraten Männer Frauen des gleichen Titels oder niedriger, während Frauen gleich oder nach oben heiraten. Früher wurden falsche Heiraten mit Verbannung oder dem Tod bestraft, heutzutage kommen solche unstandesgemässen Heiraten auch nur selten vor. Da es aus dem Adel, der *triwangsa*, zahlenmässig nur wenige standesgemässe Möglichkeiten zur Heirat gibt, erklärt sich die oben angedeutete überregionale Verwandtschaftsorganisation. Da Adlige zudem oft von der Teilnahme in *bandjar* ausgeschlossen sind, erklärt sich ihr Interessensfokus auf Vorgänge ausserhalb des Dorfes.

Der Besitz eines ähnlichen oder gleichen Titels kann die Grundlage für bestimmte Formationen organisierter Gruppen werden, die Titel selbst bedeuten nicht die Mitgliedschaft in solchen Gruppen. Da gleiche Titel in verschiedenen Gegenden unterschiedlichen Status haben, hängt die Macht des Titels von der lokalen Stärke der Titelinhaber innerhalb des Weilers ab. Wegen des fehlenden Konsensus glauben die Balinesen, dass es keine Gleichheit der Titel gibt und jede Titelgruppe stuft sich höher als eine andere ein, dies wird mit verschiedenen Mythen begründet.

Heutzutage sind die Titel eher Etikette und sehr wichtig für Ansehen und Prestige (gleicher Rang in *sidikara/ dadia*). Personen mit niedrigerem Titel sprechen in einer höflicheren Form der Sprache (*alus*) zu Trägern höherer Titel und werden weniger höflich angesprochen (*kasar*).

Die rituellen Konsequenzen der ererbten Titel und die daraus folgende Interaktion sind völlig unabhängig von anderen Umständen, somit sind die Hauptfelder, auf die die Titel Einfluss nehmen, Heirat und der Etikette: „The title system establishes an authoritative allocation of cultural prestige which is acknowledged and maintained in terms of the symbols of propriety and politesse, no matter how well or poorly it happens to fit with the realities of power, wealth or character.“(zit. nach Geertz, 1964:14)

(Geertz, Clifford, 1959:996-997 / Geertz, Clifford, 1964:11-16/ Geertz, H.& C., 1975:20-23)

5) Verwandtschaftsbeziehungen und Abstammung

5.1 Prinzipien der Gruppenbildung

Generell sind männliche Verwandtschaftsverbindungen wichtiger als weibliche, die aber in bestimmten Fällen -z. B. beim Erbe *nyeburin* - auch Einfluß haben. Die männliche Verwandtschaft wird als eng betrachtet, weibliche als eher fern.

Innerhalb der Verwandtschaft gelten nach Gerdin (1981:20) bestimmte Ein- und Ausschlussregeln aus der von ihr genannten *sidikara*, welche auch Einfluss auf das konkrete Verhalten der Mitglieder haben. Diese Regeln sind der Grund, warum sich innerhalb der balinesischen Verwandtschaft eher überlappende Gruppen als einzelne diskrete Einheiten finden lassen.

Generell gelten die Regeln der Patrifikation und des Ausschlusses illegitimer Kinder aus der Verwandtschaftsgruppe. Diese aus einer unverheirateten Verbindung hervorgegangenen Nachkommen, haben die Möglichkeit, durch Heirat und nachfolgende Kinder eigene Gruppen zu bilden.

Im Falle einer Heirat gilt die Virilokalität, das heisst die Frau folgt dem Mann an dessen Wohnort und wird in die *sidikara* des Mannes aufgenommen. Obwohl bei Heiraten Endogamie innerhalb der eigenen Verwandtschaft bevorzugt wird, gibt es auch Heiraten mit Frauen ausserhalb dieser Gruppe (exogam) Die Frau bittet ihre Vorfahren rituell um Erlaubnis und verlässt jene, um sich den Vorfahren des Mannes anzuschliessen. In Ausnahmen kann sie sie jedoch weiterverehren oder auch ihr Kinder. Das Ergebnis ist eine teilweise Vermischung zweier Verwandtschaftsgruppen.

Gerdin schildert auch die Möglichkeiten, die zu einem Bruch innerhalb der Beziehungen der Verwandten führen können.

Heiraten, Begräbnisse und die nachfolgenden Totenriten sind Feierlichkeiten, die von zentraler Wichtigkeit für die rituelle Bestätigung der Verwandtschaftsgruppengrenzen sind. Deshalb ist es Pflicht für die Angehörigen an diesen Feierlichkeiten teilzunehmen und in vorgeschriebener Weise Gaben und angemessene Geschenke mitzubringen.

Die personelle Zusammensetzung der Verwandtschaftsgruppe wird geändert durch Vorgänge, die aus den obigen Regeln resultieren. Gerdin (1981:21) nennt die zwei besonderen Änderungen, die von der üblichen Verwandtschaftsgruppenzuschreibung der männlichen Abstammungsgruppen mit festen Grenzen abweichen, „kinship pruning“ (‘zurechtstutzen’) und „kinship grafting“ (‘überstülpen, aufpropfen’). Die Begriffe sind innerhalb der Metapher der Abstammungslinien als Baum mit einer Wurzel, das heisst dem Ursprung, und der Nachfolge, den daraus erwachsenden Ästen, zu verstehen.

„Kinship grafting“ ist in dem Falle der Weiterverehrung der weiblichen Vorfahren zu finden, während „kinship pruning“ bei Missachten der rituellen Pflicht der Anwesenheit bei Heirat oder Tod eines Mitglieds der Verwandtschaftsgruppe stattfindet.

Je nach Perspektive des Individuums ändern sich nun die Beziehungen, die man zur eigenen Gruppe zählt. Die betroffenen Personen und deren Nachkommen gehören nun nicht mehr der gleichen Gruppe an.

Eine Person kann aus Gründen der Missachtung von rituellen Rechten und Verpflichtungen der Gruppe aus der *sidikara* ausgeschlossen werden (*kutang*).

Sumba, die Verehrung der Vorfahren, bedeutet, dass nur jüngere Verwandte ihre Älteren verehren und nur Vorfahren der eigenen Verwandtschaftsgruppe verehrt werden. Ein Verstoss gegen diesen Ritus bedeutet ein Missachten der Rangordnung und führt zum Ausschluss aus der Gruppe.

Bei Opfergaben für die Vorfahren ist es nur Angehörigen derselben Gruppe erlaubt diese Gaben zu essen, sollte jemand die Gaben der Götter anderer Gruppen essen, erfolgt wahrscheinlich ein Ausschluss aus der eigenen Verwandtschaft.

Das gleiche gilt für einen Ritus, bei dem der Körper des Toten zum Begräbnis getragen wird. Diese Aufgabe darf jedoch nur von Verwandten oder Angehörigen des gleichen Titels ausgeübt werden.

Zusammenfassend lässt sich für die obigen Regeln des Ausschlusses und Einschlusses der Gruppierungen feststellen, dass die vorrangigen Regeln der Zuschreibung alleine genommen in der Bildung von männlichen Abstammungsgruppen mit festen Grenzen resultieren würden. Es gibt jedoch die zweitrangigen Regeln in Bezug auf die Erfüllung ritueller Pflichten. Wenn diese Regeln der rituellen Betätigung der Beziehung zu Vorfahren und *sidikara*-Kameraden betreffend gebrochen werden, ist Ausschluss oder interne Spaltung das wahrscheinliche Ergebnis. Ein- und Ausschluss im Hinblick auf eine bestimmte Gruppe ist also meist automatisch definiert durch Verwandtschaftsbeziehungen, aber die Beziehungen müssen in einer richtigen rituellen Handlung bestätigt werden. Es ist dieses rituelle Wiederaufnehmen der Beziehung zu Vorfahren und zu Gruppenmitgliedern, das die *sidikara* von naher männlicher Verwandtschaft allgemein unterscheidet. Die Regeln der Zuschreibung setzen das Individuum in ein strukturiertes Verwandtschaftsfeld, während die Regeln der rituellen Handlung die Verantwortung des Individuums als frei Handelnder betonen. Man kann so über die Fortführung seiner Beziehungen entscheiden, die Bedingungen und Anforderungen der weiteren sozialen Position in Betracht ziehend.

(Gerdin, 1981:20-29)

5.2 Heirat

Wie schon im vorigen Abschnitt angesprochen, sind bei der Heirat die Verwandtschaft und Titel sehr wichtig.

Die meist erwünschte Heirat bei Nichtadeligen findet mit dem parallelen väterlichen Cousin bzw. der Tochter des Onkels statt. Ist dies nicht möglich, wird als beste Option ein Mitglied der Hofgemeinschaft angesehen, somit werden endogame Heiraten bevorzugt.

Diese Endogamie verstärkt die sozialen Bindungen zwischen Verwandtschaftsgruppen, denn es ist laut Geertz (1975) die Heirat engerer Verwandter, die die *dadias* und die *subdadias* integrativ verbindet. Diese Endogamieregel ist eine von vielen Möglichkeiten der Heiraten, die abgestufte Wertigkeit besitzen. Das Hauptkriterium dabei ist die Nähe der beiden Partner, wobei jedoch Mitglieder der Kernfamilie und primärer Verwandter ausgeschlossen sind.

Nach Belo (1936) ist ein Schwesternaustausch zwischen parallelen Cousins, mütterlich oder väterlich, nicht erlaubt. Dieses Asymmetrieprinzip findet sich auch bei Gerdin (1981:31).

Die gewöhnlichen Inzesttabus sind wie folgt: ein Mann darf keine sexuelle Verbindung zu seiner Mutter, Schwester, Halbschwester oder zu der Mutter der Halbgeschwister (Zweitfrau) haben. Diese Fälle werden sehr streng bestraft und sind deshalb selten zu finden. Weniger strenge Bestrafung erfolgt bei Inzest zweiten Grades, unter welchen sexuelle Verbindungen eines Mannes mit seiner väterlichen oder mütterlichen Tante oder der ersten Cousine von Vater oder Mutter einzuordnen sind. In Verbindung mit diesen Inzestverboten soll erwähnt werden, dass dieses nicht für Zwillinge zweierlei Geschlechts gilt, da man glaubt, dass hier schon im Mutterleib eine inzestuöse Verbindung vorgelegen hat. Nach einer Reinigungszeremonie dürfen die beiden im Erwachsenenalter heiraten, was heute aber nicht mehr so üblich ist wie früher.

Zwischen dem patrilateralen Parallelcousin und der Reichweite von Kandidaten, die nach dem Ursprungstempel eingestuft werden, gibt es viele verschiedene Möglichkeiten. Der zweite oder dritte väterliche Cousin ist ebenfalls hoherwünscht, gleich danach folgen *dadia*-Mitglieder, die nahe Verwandte mütterlicherseits sind, wenn sie ursprünglich auch *dadia*-Mitglied war. Doch in der Realität sind diese Heiraten nicht so oft vorzufinden, so ist die Endogamieregel nach Geertz & Geertz (1975) als moralischer Anspruch zu verstehen und nicht als absolute Vorschrift. Die Zahl der endogamen Heiraten ist mit der sozialen

Organisation verknüpft, das heisst, je dominanter Verwandtschaftsgruppen in einem Dorf sind, desto wichtiger werden die Ehen im engeren Kreis.

Laut Barth (1993) kommen bei der Wahl des Ehepartners für die Familie folgende Faktoren in Betracht: Moral, guter Ruf, Religiosität, emotionale und mystische Passung, Aussehen, Intelligenz.

Es kommt oft zu offenen Konflikten, wenn es zu einem Versuch einer Heirat zwischen zwei rivalisierenden *dadias* kommt. Eine Heirat einer Verwandten in eine rivalisierende Gruppe wird als implizites Wissen um die Unterlegenheit ihrer Verwandtschaftsgruppe im Vergleich zu der, in die sie einheiraten will, angesehen. Aus diesem Grund werden Verbindungen ausserhalb der Verwandtschaftsgruppe oft mit Intrigen und Feindseligkeiten begleitet.

Um dies zu veranschaulichen, werden in folgenden die zwei Formen der Heirat dargestellt. Es gibt eine Heirat innerhalb der Verwandtschaftsgruppe mit Einverständnis der Eltern, die als korrekt erachtet wird. Die Eltern des zukünftigen Brautpaares arrangieren alles für die Eheschliessung nötige. Die Heirat wird vom Brautvater im Weiler angekündigt, wobei eine solche endogame Heirat eine Routineangelegenheit ist und als völlig unspektakulär betrachtet wird. Nach Barth (1993) heisst diese Form der Heirat *maideh*, in diesem Falle bei Balinesen auf West-Lombok.

Bei exogamen Heiraten spricht man oft von Entführung der Frau (*ngerorod* bei Geertz, 1975 oder *merangkat* bei Barth, 1993), wobei man ein Spektrum von ernsthaften Entführungen bis zu vorgespielten Scheinentführungen finden kann. Der Freier arrangiert alles für die Entführung nötige. Im Falle einer Scheinentführung instruiert er die zukünftige Braut, ihre Sachen zu packen und sich bereitzuhalten, er beauftragt Botschafter, um später die Verwandten der Braut über die Tatsache der Entführung zu informieren und er benachrichtigt die Älteren in seinem Hof und die Brüder seiner Mutter. Es wird ein entfernter Platz ausgewählt, wo sich das Paar im Versteck aufhalten kann, bis der Vater der Braut und die Älteren in Kenntnis gesetzt sind. Die Frau verlässt im geheimen ihren Wohnort und lebt nun mit ihrem Freier im Versteck. In der ersten oder zweiten Nacht nach der Entführung gehen die männlichen Botschafter, gewöhnlich der Vater des Bräutigams, dessen Brüder und seine Brüder und Cousins, zum ehemaligen Wohnort der Frau und informieren deren Familie, die meist schon Verdacht geschöpft hat. Sie suchen das Einverständnis für die Verbindung des Paares, die entweder sofort oder fünf Tage später gegeben wird. Die Einverständniserklärung dann verweigert, wenn der Mann von niederem Rang ist oder tiefe Feindschaft zwischen den Gruppen herrscht. Das Paar bleibt bis zur Klärung des Falls im Versteck.

Der Ritus der Heirat wird nach Duff-Cooper (1985) *ngantén* genannt und ebenda wird die Zeremonie beschrieben, die voller Symbole für Fruchtbarkeit und Wohlstand ist.

Nach der Heirat zieht die Frau zum Manne (virilokale Residenz), was eigentlich nur im Falle einer exogamen Heirat zu einer spürbaren Veränderung ihres Wohnortes führt, da sie bei einer endogamen Heirat meist schon bei ihrem Manne im Haushalt lebt. Bei einer exogamen Heirat ausserhalb ihrer Titelgruppe wird sie ihre Gruppe verlassen und rituell in die ihres Mannes aufgenommen.

Die Zeremonie heisst nach Geertz & Geertz (1975) *masakapan*, eine sehr einfache und schlichte Feier am Tempel im Hof des Ehemannes, bei der die Frau den Vorfahren des Mannes vorgestellt wird und nun als Mitglied der Verwandtschaft des Mannes akzeptiert wird.

Nach Belo (1935) zeigt sich der Unterschied der zwei obig genannten Heiratsschemata am klarsten, wenn die Heirat geschieden wird. Ein Mann kann eine Frau aus verschiedenen Gründen verstossen, z.B. wenn sie laut Ehemann Ärger oder Unglück bringt. Sie kann, wenn ihre Familie an ihre Unschuld glaubt, nach Hause zurückkehren oder einen anderen Mann heiraten. Da der Vater bei einer Heirat nach Entführung eine Entschädigungssumme erhält, hat er bei einer Scheidung keine Ansprüche an den Ehemann im Falle einer missglückten Verbindung.

Nach Duff-Cooper (1985) heisst Scheidung *maséang*. Der Mann beschliesst, ob eine Ehe geschieden wird oder nicht. Solange er jedoch seine ehemalige Frau mit einer monatlichen Zahlung unterstützt, kann sie nicht erneut heiraten. Auf jeden Fall sollte der Mann aber die Familie der Frau vor der Trennung benachrichtigen, um ihr die Möglichkeit zur Diskussion zu geben. Geschiedene haben keinen guten Ruf und werden im öffentlichen Leben belächelt, verspottet und die Frauen werden in der Regel für die Scheidung verantwortlich gemacht.

Es gibt für balinesische Männer die Möglichkeit eine Zweitfrau oder mehrere Frauen- bis zu vier sind gesetzlich erlaubt- zu heiraten, was aus verschiedenen Gründen üblich ist. Ein Mann muss aber in der Lage sein, diese Frauen zu unterstützen, somit ist Polygamie auch ein Zeichen für Wohlstand. Die Erstfrau sollte mit der Heirat einverstanden sein, doch oft wird sie vor vollendete Tatsachen gestellt. Das Kennenlernen und Werben um die Frau ist in jedem Falle ähnlich. Der erste Kontakt findet im Ablauf des Alltages statt- während der Arbeit oder bei Dorffesten. Das Werben um eine Frau läuft in aller Heimlichkeit ab und es gilt als unhöflich, jemanden nach seinen Verehrern zu fragen. In diesem Zusammenhang werden oft *pantun*, Reime aus vier Versen, verfasst, um die Gunst einer Frau zu erlangen.

Polygamie war und ist die übliche Praxis in Adelsfamilien, besonders für eine königliche *dadia*, die Absichten zur Expansion hat. Die Erstfrau hat einen besonderen Status und heisst *padmi* oder *prami*.

Es gibt vier Haupttypen von legitimen Adelsheiraten.

Der erste Typ, endogam innerhalb der *subdadia*, die Tochter des väterlichen Onkels, bedeutet eine offensichtliche integrative Kraft für die *subdadia*. Solch eine Verbindung bringt zwei Linien wieder zusammen, die auseinander zu driften drohen. Es ist aus Statusgründen die sicherste Heirat, bei anderen Heiraten besteht die Gefahr, dass die Familie des Mädchens einen niedrigeren Status hat. Solche Heiraten sind nach Geertz (1975) sehr verbreitet in Adelskreisen.

Der zweite Typ der Heirat zeichnet sich dadurch aus, dass beide Brautleute aus derselben *dadia* stammen, jedoch anderen *subdadias* angehören. Da eine Adels-*dadia* sehr gross ist und eine grosse Bandbreite an Titeln vertreten ist, finden bei einer solchen Union Statusbetrachtungen statt. Sehr problematisch sind Heiraten, bei denen der Mann eines nicht so hoch stehenden Hauses eine höherstehende Frau heiraten will.

Der dritte Typ ist die Verbindung zwischen Mitgliedern zweier nicht verbundener *dadias*. Wenn die Heirat freundschaftlich verhandelt wird, wird anerkannt, dass eine klare Statusunterscheidung vorliegt, entweder ist die Familie des Mannes höher oder beide zukünftigen Eheleute sind von annähernd demselben Stand. Solche Heiraten unterhalb des Standes von Königen und Prinzen sind eher selten, da ihnen früher solche Verbindungen zur Diplomatie dienten.

Der vierte legitime Heiratstypus ist die Heirat eines Adligen mit einer nichtadeligen Frau. Früher diente diese Verbindung am Hofe dazu, die Unterstützung und Loyalität einer prominenten *dadia* zu erhalten. Solche Frauen brachten auch oft ein Stück des väterlichen Lands als Art Leihgabe mit an den Hof. Nach ihrem Tod, gehört das Land ihren Kindern. Da eine solche Heirat politische und ökonomische Vorteile mit sich brachte, erklärt sich, dass viele solcher nichtadeligen Frauen in den adligen Harem aufgenommen worden sind.

Eine Konsequenz der hypergamen Heirat kann darin gesehen werden, dass viele Frauen von hohem Status unverheiratet bleiben, da es zu wenige Männer von höherem Status gibt. Natürlich gab und gibt es Frauen, die dagegen rebellieren, aber sie werden bei einer Heirat unter ihrem Stand von der Verwandtschaft verstossen, wenn auch nicht mehr - wie in alten Zeiten- mit dem Tode bestraft.

Die Dynamik und die Muster der Adelsheirat sind denen von gewöhnlichen Titeln ähnlich. Jedoch hat der Gedanke der Expansion eine sehr wichtige Konsequenz: Man versucht so viele

Frauen wie möglich aus allen Richtungen zu integrieren, was durch die Vielehe unterstützt wird.

(Geertz, H.& C.,1975, S. 55, 95-103, 110, 133-138 ,161 /Belo, 1936, S.27,29 / Duff-Cooper,1985,S.411-413/ Gerdin,1981:31)

5.3 Erbe

Der Tempel im Hof eines Hauses ist der Ursprung (*kawitan*) einer Hofgruppe. Welche Haushalte in diesem zentralen Hof bei Ausdehnung der Familie wohnen bleiben, wird hauptsächlich von einer eingeschlechtlichen Regel bestimmt. Wenn der Vater und Vorsteher dieser Hofgruppe stirbt, wird ein Sohn sein Nachfolger, erbt vom Vater die Führungsrolle und Amt im *bandjar*, wird Wächter des Familientempels und dieser bleibt im zentralen Hof mit seiner Frau, die zu ihm zieht, wohnen. Einige der Geschwister können mit ihm im Hof wohnen bleiben.

Der Besitz und das Land des Vaters wird unter allen legitimen Söhnen gleich verteilt, wobei der nachfolgende Sohn (*sentana*) einen etwas grösseren Anteil erhält, da er die Kosten für die Beerdigung und die Wartung des Tempels trägt. Es existiert eine Verpflichtung, dass die Beerdigung in jedem Falle vom Erbe bezahlt werden muss, somit ist das Erbe laut Gerdin (1981) an die Verehrung der Ahnen geknüpft.

Die Männer eines Haushaltes besitzen oft gemeinsam ein Stück Land, da es bis zur Beerdigung des vormaligen Besitzers zusammengehalten werden sollte. So leben die Söhne entweder zusammen in einem Haushalt oder sie bearbeiten das Land zumindest gemeinsam und teilen die Ernte, wobei jeder noch andere Landstücke besitzt..

Meistens ist der jüngste Sohn der Nachfolger, obwohl in manchen Gegenden der Erstgeborene erbt, jedoch nie ein mittlerer Sohn. An einigen Orten kann der Vater den Erben unter seinen Söhnen frei bestimmen.

Für den Adel gilt in jedem Falle die Regel, dass der Erstgeborene der Söhne erbt. Die Nachfolge beim Adel ist wegen der generell praktizierten Polygamie und dem verschiedenen Status der Frauen komplizierter. Eine generelle, doch nicht unumstrittene Regel lautet, dass der erste Sohn der höchstrangigen Frau der Nachfolger des Vaters wird.

Man findet beim Adel Linien der Nachfolge von erstgeborenen Söhnen. Nur einer der Söhne bleibt im zentralen Haushalt, die anderen ziehen an andere Orte und sinken somit in ihrem Status. Da für den Wohnort des Adels die Nähe zum königlichen Hof als Ausdruck von Prestige von grösster Wichtigkeit ist, ist der Wegzug der Söhne eine wichtige Tatsache bei der adeligen Erbfolge. Der nachfolgende Sohn nimmt den Platz des Vaters als Amtsinhaber des Führers der zentralen Verwandtschaftsline ein und im Falle einer *dadia* übernimmt er die Pflegschaft des Familientempels, die politische Führerschaft der Gruppe und einen grossen Teil des Verwandtschaftseigentums. Das Land wird unter den Söhnen je nach Status der Mutter verteilt, wobei dem Erstgeborenen der Erstfrau des Verstorbenen (*putra mahkoto*) den grössten Anteil zufällt und die genauen Teile der anderen männlichen Nachkommen im Familienrat ausgehandelt werden.

Für Adel als auch Gewöhnliche gilt, dass der Nachfolger des Nachfolgers ein Sohn und nicht ein Bruder sein sollte. Nur in Fällen, wo er keinen Nachfolger stellen kann, fällt die zentrale Position auf die Nebenlinie der Brüder zurück.

Wenn kein Nachkomme da ist, pflegt keiner den Tempel, da dies Unglück bringt, muss ein Ersatzerbe anstelle der direkten Nachfolge gefunden werden.

Wenn es gar keine Nachkommen gibt, findet eine Aufnahme von einer Frau oder einem Mann mit vollem Erbrecht (*pemerasan*) statt, oft ein Sohn des Bruders, einer Tochter oder Cousins. Hat der Verstorbene Töchter, findet eine Einheirat eines Mannes statt und die Frau wird *sentana*, das heisst, sie ist mit vollem Erbrecht ausgestattet und aus juristischer Sicht ein Mann. Der eingehiratete Mann – oft ein Sohn eines Bruders- ist nun vom rechtlichen

Standpunkt aus betrachtet eine Frau und heiratet in eine fremde Linie ein. Er verliert alle Erbrechte in seiner Ursprungsfamilie, zieht zum Hof der Frau und verehrt jetzt den neuen Familientempel. Nach Geertz & Geertz (1975) ist dies das Muster des „geborgten Manns“ (*nyeburin*) und lässt sich auch in anderen Teilen Indonesiens wiederfinden. Nachfolge und Erbschaft sind also patrilineal in Bali, doch durch die letztgenannte Ausnahme des *nyeburin* wird ein bemerkenswertes ambilineales Element in die Genealogien eingebracht.

(Geertz & Geertz ,1975, S.53-55, 140-142 /Belo S.17/ Geertz,1959, S.997-998/ Gerdin,1981, S.28)

6) Freiwillige Organisationen: Seka

In den vorigen Ausführungen wurde schon das übergeordnete Prinzip in der balinesischen Sozialstruktur als Ganzes durch die funktionelle Spezifität für jede Gruppe deutlich. Für jeden Zweck gibt es eine Gruppe und diese Prämisse wird laut Geertz & Geertz (1975) bis an die Grenzen des Möglichen verfolgt (S.30). Zahlreiche sozialen Erfordernisse werden von einem zusammenhängenden Bündel von Institutionen mit einem separaten autonomen Sozialkörper ausgeführt.

Der balinesische Begriff für jegliche organisierte Gruppen ist *seka*, was Geertz (1959) mit „to be as one“ (S.999) übersetzt. So nennt man die Gruppe im Weiler *seka bandjar*, die Bewässerungsgesellschaft *seka subak* und entsprechend gibt es *seka dadia*, *seka pura* und so weiter. Neben diesen formellen, mehr oder weniger verpflichtenden Gruppen gibt es eine Vielzahl von vollständig freiwilligen Organisationen, die zu spezifischen Zwecken gegründet werden. Sie heißen einfach *seka* und überschneiden sich mit allen anderen strukturellen Kategorien und basieren nur auf dem funktionellen Zweck.

Die *seka* sind nicht an Verwandtschaftsbeziehungen geknüpft, so sind alle möglichen Individuen verbunden in Sympathie und im Dienst des Allgemeinwohls.

Es gibt *seka* für Hausbau, Gütertransport, Singen, Tempel am Wasserfall bauen, Tanzen, Theater, Weben, Poesie, Essensverkauf, Unterricht, Hahnenkampforganisation und viele andere Tätigkeiten. Solche freiwilligen Gruppen können 6-100 Mitglieder einschließen, halten mehrere Wochen oder ein Jahr, der Sohn erbt die Mitgliedschaft des Vaters. Einige der *seka* profitieren finanziell von ihrer Tätigkeit und teilen ihren Besitz unter einander auf oder verleihen bei Interesse ihre Einkünfte.

In einer *seka* sind alle Mitglieder gleichberechtigt und haben ungeachtet sonstig als wichtig angesehenen Status dieselben Pflichten. Oberste Prinzipien sind Gleichheit, Entscheidung durch Konsensus und Autonomie von anderen Institutionen und sind in jedem Dorf in dessen *sekas* verwirklicht. Geertz & Geertz (1975) sprechen in diesem Zusammenhang von „the *seka* principal“(S.165).

Da der Gruppengeist ein Hauptgesichtspunkt in der Kultur der Balinesen ist, bestimmt dieser einen grundlegenden Teil des sozialen Lebens. Fast jeder Balinese gehört drei oder vier *seka* an, welche als Ausgleich für die mehr formalisierten Organisationsformen dienen. Von diesem Standpunkt aus kann das Leben in ein Bündel aus formalen und freiwilligen *seka* , die sich einander überkreuzen, betrachtet werden.

(Geertz, Clifford ,1959,S.999-1000 / Geertz, Clifford ,1964, S.18/ Geertz & Geertz ,1975, S.30,S.165)

7) Regierung

Alte traditionalistische Elemente des Dorflebens sind von den von den Holländern beeinflusst und teilweise geändert worden, so gibt es neben den genannten Institutionen noch andere Einflussgrößen im Weiler.

Die Kolonialmacht hat viele kleine rivalisierende Königreiche mit wenig definierten Grenzen in Bali vorgefunden, wobei dem König Lords unterstanden, die ihrerseits die Untertanen beherrschten. Die Beziehung der Lords und der Untertanen im Dorf ist von einer ständigen Unsicherheit in Folge des ständigen Ringens der Lords um Macht und Einfluss und der relativen Unabhängigkeit der Weiler geprägt gewesen. Die Beziehung von Untertan zu König und den Lords ist als durch Rituale- der Tempelgruppe gleichend- geformt zu bezeichnen. Jeder Untertan hatte bis zu drei Lords über sich, denen er verschiedene Pflichten schuldete, jedoch jeder adeligen Person nur entweder Steuern, Erntearbeit oder Militärdienst. Im Zuge der Reformierung durch die Kolonialmacht wurden diese Dienste abgeschafft und zunächst in ein eher feudales System bis zur Unabhängigkeit 1950 eingeführt.

Im Bestreben der Niederländer, das für sie verworrene System der verschiedenen Arrangements in der balinesischen Politik und Landwirtschaft zu rationalisieren, sind benachbarte Weiler in eine Einheit zusammengefügt worden, die man *perbekelan* nennt, das Regierungsdorf, „government village“, nach Geertz & Geertz (1975:27). Entsprechend wird der Kopf dieser synthetisierten Einheit in den meisten Dörfern als *Perbekel* bezeichnet, der danach ausgewählt worden ist, ob er der indonesischen Schrift und des Lesens mächtig ist. Ihm sind zwei bis sechs Personen aus dem Ort unterstellt, die *Pengliman*. Die traditionelle Verbundenheit zwischen den einzelnen Weilern durch die *desa adat* oder andere Verbindungen ist im Zuge dieser Zusammenlegung ignoriert worden, während andere Faktoren wie räumliche Nähe oder Zugang massgebend waren. In der Folge gab es Regierungsdörfer, die aus mehreren Teilen verschiedener *desa adats* bestehen und *eine desa dadat* war somit in mehrere Regierungsdörfer verstreut.

Der Versuch nach javanesischem Vorbild auch die umliegenden Reisfelder in die Reform mit einzuschliessen ist jedoch an der traditionellen Trennung von Weiler und Bewässerungsgesellschaft gescheitert und ist 1920 aufgegeben worden. Der *Perbekel* wird bis heute von der Regierung eingesetzt und hat somit den niedrigsten Rang in der indonesischen Verwaltung inne. Seine Aufgaben bestehen hauptsächlich darin, die Entscheidungen der Regierung und Propaganda im Dorf mitzuteilen und Todes- und Geburtenraten aufzuzeichnen.

Doch die oben beschriebenen strukturellen Überschneidungen von Weiler und den Regierungsdörfern führt dazu, dass der Regierungsbeauftragte, der zudem oft sehr jung ist, nur Einfluss auf den Weiler hat, in dem er lebt und im Rat nur mit einer Stimme wie alle anderen Bürger des Weilers vertreten ist. In den umliegenden Weilern ist der Regierungsbeamte nicht im Rat vertreten und kann die dortigen Entscheidungen überhaupt nicht beeinflussen. Zudem wird sein politischer Einfluss dadurch beschnitten, dass der *Perbekel* unter Umständen aus einer Randfamilie im Dorf kommt, die wenig Prestige und Einfluss hat. Die Position des *Perbekel* nimmt jedoch im Zuge der Modernisierungspläne der Regierung zu.

Über der Ebene dieser neuen Dörfer hat die niederländische Kolonialherrschaft vor 1950 weitere Verwaltungseinheiten errichtet: Das Distrikt, das aus mehreren Dörfern mit einem Vorsteher namens *Punggawa* besteht, das regency, das aus mehreren Distrikten besteht und die Provinz, die ganz Bali umfasst. Nach der Unabhängigkeit 1950 sind diese generellen Muster übernommen worden, doch in der regency ist eine neue Institution, die des wählbaren Konzils (*Dewan Perwakilan Rakyat*) eingeführt worden. Es gibt Wahlen und jede dörfliche Region sendet einen Repräsentanten.

Es wurden ebenso Anstrengungen unternommen die traditionelle System der *subak* (s. Abschnitt 3) zu verändern und unter Kontrolle der Regierung zu bringen. Von der Regierung aus werden *klian subak* eingesetzt, dessen Hauptaufgaben die Aufzeichnungen der Verkäufe, Erbe, Verpfändung von Land und die Sammlung der jährlichen Reisproduktionssteuern darstellen. Sein Status kann mit dem des *Perbekels* verglichen werden, da er in einigen Gebieten sehr einflussreich sein kann, während er andernorts so gut wie keine Macht besitzt. Er arbeitet eng mit dem Führer des Dorfes in unmittelbarer Nähe der Felder zusammen und untersteht dem *sedahan*, der wiederum dem Amt für Bewässerung (*Sedahan Agung*) Rechenschaft ablegen muss. Jedoch besitzen diese Offiziellen keine reale Autorität über die internen Regelungen der *subak* und werden in ihrem Wirkungskreis oft auf die Steuereintreibung verwiesen.

(Geertz, H.& C..1975:23-/28 / Geertz,1959:1000)

Schlussbetrachtung

Um nach dieser Beschreibung der Komponenten das Zusammenspiel der Elemente deutlich hervorzuheben, soll hier noch einmal Überschneidungen und Organisation besondere Erwähnung finden.

Die Trennung zwischen öffentlicher und privater Sphäre ist in Bali explizit institutionalisiert. Das öffentliche Leben ist in einige strikt getrennten Entitäten untergliedert: Die Tempelgemeinden, der Weiler, die Bewässerungsgesellschaften, die *seka* und grosse Verwandtschaftsgruppen (*dadias*). Jede von ihnen ist eine unabhängige Einheit mit einer begrenzten Aufgabe. Die Personen nehmen sich in diesen Gruppierungen mit anderen Grenzen und Aufgaben wahr, somit werden keine Einflüsse oder Beziehungen aus anderen Institutionen miteingebracht. Diese Klarheit der gleichzeitig bestehenden Gruppen und ihrer Trennung in verschiedenen Bereiche lässt sich auch im privaten Bereich wiederfinden. (Geertz& Geertz 1975:46)

Ein voll ausdifferenziertes System in Bali kann als eine Anzahl endogamer Gruppen angesehen werden, die ineinandergeschachtelt existieren. Geertz & Geertz (1975:101) benutzen die Metapher der chinesischen Schachtel, wobei die übergeordnete Kategorie, die der Weilergemeinschaft ist, die folgenden *dadia* und dann *subdadia*, sodann der einzelne Haushalt. Um trotz dieser Ausdifferenzierung die Einheiten aufrechtzuerhalten dient zum einen der Grundsatz, dass die übergeordnete Einheit Vorrang vor der ausdifferenzierten hat, und zum anderen das Gleichheitsprinzip innerhalb der Gruppen, welches nur die jeweils betroffenen Elemente betrachtet. Man findet also keine elementaren Bausteine, aus denen die grösseren Gruppen zusammengesetzt werden (abgesehen von den Einrichtungen der ehemaligen Kolonialmacht), sondern halbunabhängige und sich überschneidende soziale Schemata, die jede für sich stehen können. (Geertz & Geertz ,1975:116)

Man findet also eine offene Struktur, die in der Lage ist, aus einigen Grundkomponenten innerhalb deren Grenzen viele Variationen der Sozialstruktur zu generieren. Jedes Dorf bringt neue Möglichkeiten der Organisation hervor und zeigt einen besonderen Schwerpunkt auf dem einen oder anderen sozialen Grundbaustein. Geertz (1959:1011) stellt als typisch für die balinesische Dorfstruktur die Idiosynkratie in den Mittelpunkt und betont die Unmöglichkeit ein typisches Durchschnittsdorf zu beschreiben.

Betrachtet man die Verwandtschaftsbeziehungen der Balinesen noch einmal rückblickend, so sind laut Geertz & Geertz (1975:158) vor allem das Konzept des Ursprungspunktes, das Muster der Anonymität, das Titelsystem, das Endogamieprinzip, das Gleichheitsprinzip, virilokale Residenz, männliche Nachfolge und patrilineale Erbfolge und die Spannung zwischen Weiler und Verwandtschaftsgruppen zu erwähnen.

Als Schlusswort sollen Geertz & Geertz (1975:167) zitiert werden, indem sie ein auffallendes Prinzip der balinesischen Gesellschaft anführen:

„Homo hierarchicus and homo aequalis are engaged in Bali in war without end.“

Literatur:

Barth, Frederik (1993) Balinese Worlds. Chicago: Universtiy of Chicago Press.

Belo, Jane (1935) A Study of A Balinese Family. American Anthropologist 38, 1:12-31.

Duff-Cooper, Andrew (1985) Notes About some Balinese Ideas and Practices Connected with Sex from Western Lombok. Anthropos 80:403-420

Geertz, Hildred and Clifford (1964)Teknonymy in Bali: parenthood, age grading and genealogocal amnesia.Journal of the Royal Anthropological Institute 94:94-106.

Geertz, Clifford (1964) Tihingan: A Balinese Village. Bijdragen tot... 120:1-33.

Geertz, Hildred and Clifford (1975) Kinship in Bali. Chicago.

Geertz, Clifford (1959)Form and Variation in Balinese Village Structure. American Anthropologist 61:991-1012.

Gerdin, Ingela (1981) The Balinese Sidikara: Ancestors, Kinship and Rank. Bijdragen tot... 137:17-34.