

Peter J. Bräunlein

Auf der Suche nach den „träumenden Senoi“ Ein Beitrag zur Faszinationsgeschichte des Traumes

Wissenschaft in „moralisch aufgeladenen Geschichten“

Es ist reizvoll, die Geschichte der Wissenschaften nicht nur entlang ihrer inneren Dynamik – etwa als ein endloses Gespräch unter Gelehrten – darzustellen, sondern vor dem Hintergrund wechselvoller Zeitenläufe und gesellschaftlicher Entwicklungen. Schnell wird dabei deutlich, dass sich Forschungsinteressen, Fragestellungen, Hypothesen, schließlich auch wissenschaftliche „Tatsachen“ keineswegs unberührt von soziokultureller Struktur, gesellschaftlicher Hierarchie und Geschlecht herausbilden. Die Behauptung, das abendländische Projekt Wissenschaft hätte letztlich nur ein Ziel, nämlich Erkenntnis um der Erkenntnis willen, klingt seit längerem schwer ideologieverdächtig. Wissenschaft und Wissensproduktion ist unübersehbar eben auch diskursive Interaktion auf sozialer und symbolischer Grundlage. Was als „neue Erkenntnis“ gepriesen wird, was in den Kanon wissenschaftlicher Tatsachen aufgenommen wird, warum bestimmte Entdeckungen als bedeutsam gelten, warum für andere „die Zeit noch nicht reif ist“ oder warum wieder andere auf immer in der Schublade verschwinden – all dies unterliegt Selektionsprozessen, ist auch Verhandlungssache. Gesagtes gilt nicht nur für die Sozial- und Kulturwissenschaften, deren Erkenntnisobjekte sich symbolisch vermittelt präsentieren, sondern ebenso sehr für die Laborwissenschaften. Hier wie dort gilt: Fakten werden fabriziert.

Wissenschaftliche Eliten, die sich selbst gerne als „Institutionen der Rationalität“ (Toulmin 1978) verstehen, spielen bei dieser Fabrikation von Erkenntnis (Knorr-Cetina 1981) eine Rolle, doch nicht die alleinig ausschlaggebende. Der „Zeitgeist“ hat stets ein gewichtiges Wörtchen mitzureden und steuert hintergründig Vorlieben, ja Besessenheiten einer Epoche.

Eine entsprechende „Faszinationsgeschichte“, die sich mit solcherart kollektiven Voreingenommenheiten und Sehnsüchten des Abendlandes befassen würde, ist indes noch nicht geschrieben.¹ Kulturwissenschaften wie Ethnologie,

¹ Peter Braun wies mich auf den treffenden Begriff und die Idee einer solchen „Faszinationsgeschichte“ hin und erinnerte daran, dass dieser von Klaus Heinrich in seiner Arbeit über

Religionswissenschaft oder Volkskunde böten hierfür reichlich Stoff. Zu zeigen wäre hierbei aufs Neue, dass die fiktive und reale Konfrontation mit kultureller Fremdheit jenes Spannungsfeld von Abwehr und Verlangen erzeugt, in dem sich kollektive Identitäten formen. Im Spiegel der Anderen, in Abgrenzung und Vereinnahmung, entwickelte das neuzeitliche Europa die Bestimmung des Eigenen. Dies erfolgte in aller Regel unreflektiert. Fremde Kulturen waren viel eher Projektionsflächen wechselnder Begehrlichkeiten, und dabei zugleich imperialem Zugriff unterworfen.²

Die Ethnologie, in erster Linie Wissenschaft vom kulturell Fremden, geriet vor diesem Hintergrund nicht nur zum „Rohstoff-Lieferanten“ für europäische Phantasien, sondern war in der Formulierung ihrer Forschungsfragen und Hypothesenbildung selbst den Bedürfnissen der jeweiligen Zeit unterworfen. Tatsächlich wäre zu fragen, inwieweit sich Ethnologinnen und Ethnologen überhaupt auf das „ganz Andere“ einzulassen vermögen, oder ob es nicht doch immer nur um Fragen des Eigenen, um „unerledigte Konflikte, nicht ausgetragene Spannungen“ (so Heinrich) der eigenen Gesellschaft und/oder der eigenen persönlichen Geschichte geht. Im besseren Fall wäre die Ethnologie eine Methode der „Selbstausslegung im Fremden“ (so Fritz Kramer), oder, im schlechteren Fall, narzistische Selbstbespiegelung.³

In der Repräsentationsdebatte, die sich in den 80er Jahren entwickelte, wurde diese Frage ziemlich eindeutig beantwortet: Jedes Wissen ist positioniert, es

das ‚Floß der Medusa‘ geprägt wurde: „In dem, was fasziniert durch die reale Geschichte hindurch, sind unerledigte Konflikte, nicht ausgetragene Spannungen, ist das nicht gelöste Problem jeweils präsent“, schreibt Heinrich (1995, 15). Die Bestimmung von ‚Faszination‘, die Heinrich über das Freud’sche Kulturmodell von Verdrängung und Sublimierung ableitet, sei hier erweitert. Durch die Jahrhunderte faszinieren kollektiv auch vorweggenommene Utopien, Erlösung und Heil, welche im Spiegel des Anderen Gestalt annehmen.

² Über Herkunft, Erbe und Identität des Abendlandes zu schreiben ohne den Blick auf das Spannungsfeld Fremdes-Eigenes zu richten, ist obsolet und dies nicht erst seit Edward Saids harschem Orientalismus-Vorwurf. Bekanntlich sieht Said in dem okzidentalen *abwertenden* Diskurs über das Andere – d.i. der Orient – einen Mechanismus, über den sich eigene, d.i. europäische Identität profilierte. Ohne Fremdheit keine Eigenheit, und: Das Eigene ist immer das Nicht-Orientalische. Dem Fremden wohnt nach dieser Stereotypik eine Disposition zur Brutalität, Korruption, Dekadenz, Irrationalität inne. Damit unmittelbar verbunden waren hegemoniale Ansprüche des Westens auf die so markierte Fremde. Vgl. Said 1978.

³ Vor diesem Problemhorizont veröffentlichte Karl-Heinz Kohl vor einigen Jahren eine Reihe von Beiträgen, die er selbst als „Vorarbeiten zu einer Motivgeschichte der Ethnologie und des ethnographischen Blicks“ einordnete (Kohl 1987). An Beispielen kulturellen Überläufertums, anhand ikonologischer Analysen von Illustrationen früher Entdeckerberichte und begriffsgeschichtlicher Untersuchungen über ‚Fetisch‘, ‚Tabu‘, ‚Totem‘ und ‚Naturreligion‘ wird hier die Frage nach der grundsätzlichen Möglichkeit einer von Eurozentrismen freien Betrachtung fremder Kulturen zugespitzt.

gibt keinen Standpunkt ‚außerhalb‘, und: das Wissen über andere wird wesentlich literarisch vermittelt. Das Schreiben über fremde Kulturen gerät damit zu einer spezifischen und zwar westlichen Inszenierungsform. Die dabei eingesetzten Mittel, Metaphern, Symbole, plots etc. entstammen literarischen, eigenkultureller Praktiken. Interpretieren fremder Kulturen müssen sich bestimmter literarischer Strategien bedienen, um zu überzeugen. Clifford Geertz legte in *Works and Lives* (1988) die narrativen Strategien der Ahnen des Faches, wie Levi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski und Ruth Benedict offen und machte damit unmissverständlich klar, dass Ethnologen als *Schreibende* wirken. In dem, was die Ethnologie an Wissen anbietet lässt sich der Vorgang des Schreibens – die literarische Fabrikation – nicht abziehen. Ethnographie ist als eine Form des Schreibens lebendig, so argumentiert auch James Clifford, und somit verkörpert sich die Autorität des Ethnographen – als erfahrende, interpretierende, dialogische und polyphone Autorität – *textlich* (Clifford 1993a).

Was macht eine ethnographische Erzählung zu einer „bedeutungsstarken Geschichte“, die ihre Wirkung auch weit jenseits der Gelehrtenegemeinschaft entfaltet? James Clifford antwortet mit dem Verweis auf jene Darstellungsform, die er *ethnographische Allegorie* nennt. Eine ethnographische Erzählung kann dann transzendente Bedeutungen entfalten, wenn sie über sich hinausweist, wenn mit ihr eine andere Geschichte erzeugt wird. Marjorie Shostak’s *Nisa erzählt* (1982) ist eine solche Erzählung. Die Darstellung einer !Kung-Frau in der Kalahari gerät zu einer Allegorie der (weiblichen) Humanität (Clifford 1993b, 202).

„Die Allegorie veranlaßt uns, von einer Kulturbeschreibung nicht zu sagen: ‚Dies repräsentiert oder symbolisiert das‘, sondern vielmehr: ‚Dies ist eine (moralisch aufgeladene) Geschichte über jenes‘“ (Clifford 1993b, 204).

Die ethnographische Literatur kennt eine Reihe solcher „moralisch aufgeladener Geschichten“. So etwa Ruth Benedicts *Patterns of Culture* (1934) und Margaret Meads *Coming of Age in Samoa* (1928), deren allegorische Absichten offenkundig sind und die Meads und Benedicts unverhohlenen Vorhaben, Kulturen in pädagogisch ethischer Absicht als ‚Fabeln der Identität‘ zu erfinden und zu repräsentieren, trefflich illustrieren. Von vornherein ging es dabei um moralisierende Kommentare über das Eigenen, um die amerikanische Gesellschaft der 20er und 30er Jahre (hierzu auch Bräunlein 1995).

Evans-Pritchard’s *The Nuer* (1940) entfaltet seine allegorische Wirkung in der Politisierung von Temporalität. In der Beschreibung eines Volkes von herrschaftsfreien Individuen, – „keine Herren, keine Diener“ – repräsentiert sich ein „geläufiges *folk model* der angelsächsischen Demokratie“. Eine attraktive

Anarchie, die in einer Epoche vor dem Sündenfall in zeitlicher Ungezwungenheit vorgefunden wird (Clifford 1993b, 220, 221).

Die Kunde von fernen Völkern diente seit jeher als Quelle für das imaginierte Gegenbild zu einem zivilisationsmüden oder zumindest zivilisationskritischen Europa. Arkadien existiert auf diesem Planeten, doch kaum betritt man es, ist es dem Zerfall preisgegeben. Der Ethnologe versinkt in den Gefilden solch trauriger Tropen in Melancholie. Paradebeispiel dafür ist Claude Lévi-Strauss' *Tristes Tropiques* (vgl. hierzu auch Kraus 2000). Die Trauer des Ethnographen mündet nicht selten in die Allegorie der Rettung, die ihrerseits der westlichen Tradition des Pastoralen verpflichtet ist: „Das Andere ist verloren im Zerfallsprozeß von Zeit und Raum, jedoch gerettet im Text“ (Clifford 1993b, 222).

Den von James Clifford aufgeführten Beispielen allegorisch wirkungsvoller Ethnographien könnte man eine Reihe weiterer hinzufügen. Entlang solcher Ethnographien könnte gar eine Geschichte der neueren Ethnologie verfasst werden, die gleichzeitig amüsante Gesellschaftsgeschichte wäre. Es wäre eine Fachgeschichte, die auf unterhaltsame Weise jene Fabeln und allegorischen Muster entlarvt, die sie selbst – in der Regel ungewollt – produzierte.

So verwandelten sich Jäger und Sammler, lebende Belege für die entbehrensreichen Uranfänge des Menschseins und am Rande des Existenzminimums vegetierend, in wahrhaft glückliche Lebenskünstler, die die Kunst der Selbstbeschränkung üben und über ein hohes Maß an Freizeit verfügen. Der verschwenderische Umgang westlicher Industriegesellschaften mit Rohstoffen und Energiereserven wurde in den 60er Jahren durch alarmierende Berichte des Club of Rome geißelt. Die Grenzen des Wachstums waren erreicht. Marshall Sahlins' *Stone Age Economics*, welches 1972 erschien, ist unschwer als allegorischer Reflex auf die subkulturelle Kritik an der amerikanischen Wohlstandsgesellschaft zu lesen. Wahre Lebensqualität findet sich nicht in Konsum, nicht in Arbeit, Geld und der endlosen Anhäufung von Luxusgütern, sondern in Genügsamkeit und individuell freier Verfügbarkeit über Zeit – so lautet die Botschaft, die aus Jägern und Sammlern Vorbilder anarchistischer Hippies werden lässt.

1968 veröffentlichte Napoleon A. Chagnon seine berühmt gewordene Ethnographie *Yanomamö, The Fierce People*, eine zweifellos allegorisch wirkungsvolle Darstellung über die aggressive Urnatur des Menschen. Es war die Zeit des Vietnam-Krieges und die Thesen eines Konrad Lorenz über *das sogenannte Böse* (1963) im Menschen faszinierte die gebildete Öffentlichkeit diesseits und jenseits des Atlantiks (vgl. Wittkuhn 1995).⁴ Die kriegerisch ungebärdigen

⁴ Kein Zufall ist es, dass auch die gelehrte Studie des Altphilologen Walter Burkert *Homo Necans* (1972) in diesen Jahren geschrieben worden war und gebildete Kreise zu begeistern

Yanomamö Chagnons kommentierten nicht nur zwei katastrophale Weltkriege des 20ten Jahrhunderts, sondern auch die damals aktuellen Fernsbilder aus Südostasien.

Man könnte nun einwenden, dass die Popularisierung kulturwissenschaftlicher Forschung das eine sei, das Treiben der Wissenschaftler etwas gänzlich anderes. Eine irrige Annahme. Die Produktion eines wissenschaftlichen Textes ist nicht abgekoppelt von sozialen Energien und kulturellen Bedeutungsfeldern.⁵ Allerdings entfaltet natürlich nicht jeder wissenschaftliche Text die Kraft einer Allegorie im oben genannten Sinne. Die überwiegende Mehrzahl wissenschaftlicher Texte ist sperrig, mühevoll zu lesen, ja langweilig und damit wird der *Eindruck* befestigt, echte Wissenschaft wäre ein isolierter Bereich, der sich mit objektiver Wahrheit befasst.

Folgen wir dem Argumentationsgang von James Clifford so werden ethnographische Geschichten dann bedeutungsvoll, wenn sich darin kollektive Ängste und Sehnsüchte widerspiegeln, wenn auf bedrängende Geschehnisse und Nöte

vermochte. Das blutige Opfer sei, so die These, seit frühesten Zeiten Inszenierung geregelter Aggressionen. Gruppensolidarität werde durch den „Schauer des Heiligen“, welche die sakralisierte Tötungshandlung auslöst, begründet. Vorausgesetzt wird die evolutionär bedingte aggressive Triebnatur des Menschen, die im Tötungsritual Sinn stiftet. Burkert knüpfte nicht nur an die Lorenz'sche Aggressionshypothese an, sondern auch an Karl Meuli's *Griechische Opferbräuche*. Der Volkskundler Meuli veröffentlichte seine Arbeit ebenfalls unter dem Eindruck eines verheerenden Krieges im Jahr 1946. Meuli erklärte das Opfer zum Bestandteil allgemeinmenschlicher universalia. Ehrfurcht vor dem Leben und menschliche Schuldfähigkeit bedingen sich gegenseitig ebenso wie einen Wiedergutmachungs-Willen, welcher sich im blutigen Opfer artikuliert. Zeitgleich mit *Homo Necans* erscheint übrigens René Girards *La violence et le sacré* (Paris 1972). Ein weitere Studie über die menschliche Tötungsfähigkeit, welches ein anderes Aggressionsmodell – das des Sündenbockes – zugrunde legt.

⁵ Napoleon Chagnon reagierte auf den Zeitgeist, indem er bei der 4. Neuauflage (1992) seine Buches über die Yanomami den Zusatz ‚The Fierce People‘ streichen ließ. Die falsche Konnotation von ‚primitiv‘, ‚gewalttätig‘, die damit einherging, würde dazu beitragen den aktuellen Genozid rechtfertigen. Chagnon folgte hier der Kritik seiner Studenten, wie er im Vorwort eingesteht.

Auch Walter Burkert reflektierte offen über die Zeitgebundenheit seines Werkes. In seinem Nachwort zur Neuauflage von *Homo Necans* (1997) weist Burkert selbstkritisch auf Umstände der Entstehung und die Mängel seiner Arbeit hin. Dazu gehörte zweifellos die Faszination, die das Menschenbild von Konrad Lorenz auf die Kriegs- und Nachkriegsgeneration ausübte – diesseits und jenseits des Atlantiks; eine Faszination, die durch den Vietnamkrieg reaktiviert wurde. Die öffentliche Erregung, die dieser Krieg auslöste, so schreibt Burkert, sei heute „kaum mehr nachvollziehbar“, und er fügt hinzu, dass dieser Krieg „übrigens der erste [gewesen sei], in dem die übliche und erwartbare aggressive Solidarisierung nicht mehr zustande kam“ (Burkert 1997, 337).

geantwortet wird, wenn verwirrende Wirklichkeit erklärt wird. Entscheidend ist die Macht, die textliche Qualität, die über die Wirkung eines Textes entscheidet. James Clifford plädiert für die Anerkennung der Allegorie als Modus der Kulturdarstellung. Eine Allegorie, soll sie verstanden werden, steht in unmittelbarer Wechselwirkung zum Zeitgeist. Der Zeitgeist wiederum ist wählerisch, ja kapriziös.

Ludwig Wittgenstein rätselte, mit Blick auf Sigmund Freud, darüber, was die Anziehungskraft bestimmter Theorien zu bestimmten Zeiten ausmacht und findet die Antwort in der Formel: „Dies ist in Wirklichkeit nur jenes“. Dieses zeitlose Schema, so erläutert Hans Blumenberg,

„ist das Erfolgskonzept einer Theorie, deren Zustimmungsfähigkeit für die Genossen einer Zeit darauf beruht, daß sie die Mannigfaltigkeit und Fülle, möglichst eine Universalität der Vorkommnisse und Probleme, reduziert auf die Einsichtigkeit einer einzigen Realität“ (Blumenberg 2000, 38).

Wittgenstein fand in dieser Formel das Grundschema aller Welt- und Menschenerklärung, das sich durch die gesamte abendländische Philosophie- und Ideengeschichte zieht: Thales führt die Vielfalt der Welt auf das Wasser zurück, für Parmenides ist es die absolute Einheit des Seienden, für Christen ist es Gott, Schopenhauers Urprinzip ist der Wille, bei Freud ist alles Libido, usw. Das „Verwirrende der Wirklichkeit wird damit zum bloßen Ausdruck eines einfachen Unbedingten“. Die Attraktivität bestimmter Theorien liegt somit in der Wirkung, „Vertrautheit durch Simplität der Welt“ zu schaffen (Blumenberg 2000, 38f.). Viele solcher Erklärungen mangeln jeglicher Beweise, ihr Hintergrund ist oftmals mythisch.⁶ „Der Zeitgeist ist eine Instanz der Rhetorik“, merkt Blumenberg an, da die „Formalbestimmung der theoretischen Optimierung, dieses sei in Wirklichkeit jenes, (...) nur mit Überredung durchzusetzen“ sei (Blumenberg 2000, 41).

Ethnographische Allegorien sind keine Theorien, doch ähneln sie diesen in gewisser Hinsicht. Auch Allegorien liefern universal-hintergründige Verrechnungen, Welterklärung und machen Unübersichtliches handhabbar. Wie manche Theorien überreden sie mehr durch rhetorische Suggestion als dass sie durch beweisbare Fakten zu überzeugen vermöchten.

In Wirklichkeit, so erzählt Napoleon Chagnon sind wir hinter der Maske Zivilisation wie jene Yanomami, fasziniert, ja berauscht vom Kampf und Töten der

⁶ Als Paradebeispiel dienen Wittgenstein/Blumenberg die mythischen, d.h. unbeweisbaren, und doch so überaus wirkungsvollen Erfindungen Freuds, als da wären: die Behauptung, wonach jede Angst Urangst des Geburtstraumas sei und wonach der Urfall der Menschheit in der Ermordung des Hordenvaters durch die Söhne bestünde.

Artgenossen. In Wirklichkeit, so erzählen andere gelehrte Geschichten über Jäger und Sammler, sind wir unserem Ursprung nach friedfertig und auch ohne Konsumgüter und Arbeit glücksfähig. In Wirklichkeit, so erzählt Lévi-Strauss, ist der Prozess der Zivilisation destruktiv und inhuman – unvermeidlich und notwendigerweise. In Wirklichkeit, so erzählt Nigel Barley, sei das Vorhaben der Ethnologen absurd und ihr Treiben, die Feldforschung, eine Narretei (Barley 1986).

Der kurze Sinn dieser langen Vorrede: Berichtet werden soll nun von jenem Volk der „träumenden Senoi“ und wie dieses mit Hilfe der Wissenschaft zeitweilig zu allegorischem Futter für westliche Sinnsucher geriet. Aufgeschlagen wird damit gleichzeitig ein Kapitel der Faszinationsgeschichte des Traumes.

Von Zwergentämmen und anderen rätselhaften Rassen

Die Geschichte beginnt in der englischen Kolonie Malaya der 30er Jahre. Ethnologisch war diese Region bis dahin so wenig bekannt wie anziehend. Das Forschungsfeld britischer Ethnologen waren zwar die eigenen Kolonien und die Kolonialverwaltungen boten dafür in der Regel hervorragende finanzielle Ausstattung, allerdings stellte die bevorzugte Forschungsregion innerhalb des britischen Kolonialimperiums Afrika dar. In der ersten Hälfte des 20sten Jhs. war Südostasien ethnographisch eine marginale Region.⁷

Vereinzelte Expeditionen machten die ethnische und sprachliche Vielfalt Malayas der wissenschaftlichen Welt bekannt. Die von Cambridge finanzierte ethnologisch-naturwissenschaftliche Expedition des Jahres 1899 unter der Leitung von William Walter Skeat und Otto Blagden setzte Standards. Durch ihr voluminöses Werk ‚Pagan Races of the Malay Peninsula‘ (Skeat & Blagden 1906) war ein beachtliches ethnographisch-linguistisches Kompendium bereitgestellt, das mangels weiterer grundlegender Forschung bis in die 60er Jahre als *das* Standardwerk zur Ethnographie Malayas galt.

Schon 1880 war das Perak-Museum in Taiping gegründet worden und zu den Pflichten des jeweils zuständigen Museumsbeamten gehörte die Erforschung

⁷ Die sorgfältigen Feldstudien eines Raymond Firth in Malaya und eines Edmund Leach in Burma blieben bemerkenswerte Ausnahmen. Die theoretisch so folgenreiche Konzentration britischer Ethnologen auf Afrika ist, so Adam Kuper, keineswegs einfach zu erklären. Entscheidend waren in jenen Tagen sicherlich die Vorlieben und das wissenschaftsstrategische Geschick von schulbildenden Einzelpersonlichkeiten, schließlich spielte sich die ethnographische Kartierung des Kolonialimperiums innerhalb einer „handful of people, who were very closely with one another“, ab. Letztlich bleibt jedoch die Afrikafixierung der britischen Ethnologie eine offene Frage. Vgl. Kuper 1996, 104.

der Inlandvölker, die über „fieldtrips“ ins Hinterland erfolgte. Die mitgebrachten Ethnographica, gelegentlich auch Wortlisten oder Beobachtungen über Sitten und Gebräuche katalogisierte man wie Bastkörbe und Blasrohre.

Das physische Erscheinungsbild der zurückgezogen lebenden Bewohner der Halbinsel war bemerkenswert uneinheitlich und folglich wurde das zeitgemäße Ratespiel um Urheimat und andere Ursprungsfragen belebt. Hautfarbe, Nasenlänge, Augenabstand, Schädelumfang, Haarstruktur etc. galten als entscheidende Indizien. Genetische Einheiten galten auch als kulturelle Einheiten. Die Suche nach reinen Rassetypen sollte Aufschlüsse über historische Abfolgen liefern. Mit Skeat & Blagden hatte sich eine entsprechende Dreiteilung der Urbevölkerung Malayas eingebürgert. Unterschieden wurde zwischen einem Semang- oder Negrito-Typus, einem Dravidischen oder Sakai-Typus und einem Proto-Malayischen, bzw. Jakun-Typus. Die Feinheiten der rassischen Einteilung stellten beliebten Debattierstoff der Wissenschaft dar. Erst in den 70er Jahren setzte sich eine Gliederung nach linguistischen Kriterien durch (Benjamin 1976).⁸

Auf die kleinwüchsigen wildbeuterischen Semang konzentrierte sich die Forschung vor allem. Die Pygmäen Zentralafrikas, die Negrito Malayas und der Philippinen sowie die Bewohner der Andamanen-Insel galten in den ersten Jahrzehnten des 20. Jhs. als lebende Fossilien, die man mit Augen von Archäologen oder Geologen betrachtete: übereinander gelagerte uralte rassisch-kulturelle Schichten, über deren Abfolge man sich den Kopf zerbrach.⁹ Solche Sichtweisen beherrschten die ‚Wiener Schule der Völkerkunde‘ unter dem einflussreichen Pater Wilhelm Schmidt. Sein Schüler Paul Schebesta unternahm zwei Forschungsreisen (1924/25 und 1939) nach Südostasien und speziell ins Innere Malayas. Das Negrito-Problem, Ursprünge und Verbreitung der kleinwüchsigen Jäger und Sammler in Südostasien, wollte gelöst werden.¹⁰ Die

⁸ Geoffrey Benjamin unterscheidet zwischen Senoi- / Semang- (australasiatisch/Mon-Khmer) und Jakun-Sprachen (australonesisch). Die große Nähe der Semang-/Senoi-Sprachen zum Mon-Khmer war bereits um 1900 von Wilhelm Schmidt und Charles Otto Blagden gezeigt worden. Vgl. Schmidt 1901, 1905; Blagden 1903.

⁹ Der später so berühmte Radcliffe-Brown erblickte in der Bevölkerung der Andamanen-Inseln „high and dry relics of *very* ancient times“ und sein Streben ging in Richtung einer „hypothetical reconstruction of the history of the Andamans and of the Negrito in general“ (Tomas 1991, 95).

¹⁰ Schebesta's Kontakt zu den Sakai, „a strange, enigmatical and primitive race“ (Schebesta 1973/1929, 13), beschränkte sich auf einige wenige Wochen. Schebesta erkannte, dass die Semang-Negrito vor allem im religiösen Bereich stark von den Senoi beeinflusst sind, und er war einer der ersten, der Trance-Rituale des Senoi-Schamanen – hala – beschrieb. Schebestas erste Malaya Reise (1924/25) wurde von Papst Pius XI. finanziert. Vgl. Schebesta 1925, 1927, 1928a, 1928b, 1957.

Senoi, die bis dahin noch mit den abwertenden Begriffen Sakai – Wilde, Sklaven – und Orang Utang – Waldmenschen, Hinterwälder – bezeichnet wurden, galten als Mischrasse, kulturell als verunreinigt und waren daher wissenschaftlich weniger interessant.

Die Nebelschwaden des Geheimnisvollen, die über dem schwer zugänglichen Bergurwald Malayas lagen, vermochte das Licht der Wissenschaft kaum zu durchdringen. Die muslimischen Tieflandbewohner sprachen über die Inlandbewohner nur mit Schauer. Für sie handelte es sich um Wesen, die nicht nur unzivilisiert, sondern zauberkundig und deswegen gefährlich waren. Vornehmlich, um sich die Langeweile zu vertreiben erzählte man sich im überschaubaren Kreis der Kolonialgesellschaft Kurios-Phantastisches über jene Urwaldbewohner, von denen man nicht genau wusste, ob sie eher tier- als menschenähnlich seien. Jenseits von Anekdoten, imaginären Erfindungen und gelehrten Spekulationen war nicht allzuviel über das Leben der Menschen in den Urwäldern bekannt.

Pat Noone, Kilton Stewart und das „träumende Volk“

Wie deutlich wurde, waren die Senoi/Sakai bis in die 30er Jahre so gut wie unbehelligt von Ethnologen geblieben. Als 1931 Herbert Dean Noone als Wissenschaftler an das Taping-Museums gerufen wurde, sollte sich dies ändern.

H.D. Noone, gemeinhin ‚Pat‘ genannt, hatte in Cambridge Geschichte und Ethnologie studiert und sein Studium 1930 mit Auszeichnung abgeschlossen. Ganz zum Wohlgefallen seines Vaters Herbert Vander Vord Noone, der zunächst erfolgreich im Indienhandel tätig war, später aus gesundheitlichen Gründen diese Tätigkeit aufgab, um sich ganz seiner Leidenschaft, der prähistorischen Archäologie und der Kunstgeschichte des Buddhismus zu widmen. Museumsbesuche in London und Paris gehörten zum Pflichtprogramm der Familie und ganz zweifellos war es dem Vater gelungen, bei seinem erstgeborenen Sohn das Interesse an kulturhistorischen Fragen zu wecken. Ausgestattet mit einem hervorragenden Cambridge Diplom in Ethnologie und dem notwendigen Fernweh, legte sich dem jungen Noone eine Karriere in Kolonialdiensten fast zwingend nahe. Ivor H.N. Evans, seit 1913 Kurator am Perak-Museum, bot eine Stelle als ‚field ethnographer‘ und Noone sagte unverzüglich zu.

Die britische Ethnologie entwuchs in diesen Jahren zunehmend dem Stadium der Lehnstuhlgelehrsamkeit und war, was die Verhältnisse in Cambridge betraf, eine Wissenschaft geworden, die sich unter dem Einfluss von Rivers und Haddon der empirischen Forschung zuwandte. Die 20er Jahre waren in dieser

Hinsicht von Aufbruchsstimmung, ja Enthusiasmus geprägt, soweit britische Gelehrtenkultur denn solches zuließ.¹¹ Als Malinowski 1922 den ersten Band seiner Trobriander-Forschung veröffentlichte, der bereits im Titel von Fahrten und Abenteuern kündigt¹², erhielt der Begriff ‚fieldwork‘ einen heroischen Beigeschmack, und so ist zu vermuten, dass auch die Aussicht heldischer Bewährung den erst 23jährigen Pat nach Fernost lockte.

Im Januar 1931 betrat Pat Noone den Boden der Kolonie British Malaya. Unverzüglich begann er damit, sich Malayisch anzueignen und gleichzeitig die verfügbare Literatur über die Ureinwohner zu sichten. Von Forschungsplänen berichtet er seine Eltern:

„Ethnically the Sakai can be divided into three main groups. In the north, north-east, and north-west are the Negritos, a race of negroid pygmies. In the south are the Proto-Malays – a racial hotch-potch who generally resemble the Malays and speak an archaic form of their language. But my interests lie in between, in the people inhabiting the vast block of mountainous jungle in the centre of the Peninsula. These are the Senoi, composed of two sub-groups – the Temiar in the north and the Semai in the south. My boss, Ivor Evans, has done some work on the Semai and he has visited some of the fringe Temiar groups in Perak. But the Senoi pie-crust has barely been broken, and of the Temiar virtually nothing is known” (Holman 1984, 3).

Noones erste Expedition in das Gebiet der Semai war ein Fehlschlag. Er stieß auf Ablehnung und Misstrauen, Leute flüchteten oder beschimpften ihn. Im Verlauf der nächsten Expedition entdeckte Noone’s Koch, Puteh bin Awang, ein im Urwald ausgesetztes, todkrankes Mädchen, welches Pat retten konnte. Der Vater des Mädchens, ein einflussreicher *headman*, machte den Ethnologen aus Dankbarkeit mit allen umliegenden Dorfoberhäuptern bekannt. Der Weg

¹¹ W.H.R. Rivers (1864-1922) und A.C. Haddon (1855-1940) hatten beide an der legendären Torres-Straits Expedition von 1898 teilgenommen. Die *Cambridge School of Anthropology* gründete auf dem Mythos dieser Expedition. Das Paradigma der „teilnehmenden Beobachtung“ wurde wesentlich von Rivers’ Expeditionserfahrungen und den daraus resultierenden methodischen Überlegungen hin zu einer „intensive study“ vorbereitet. Dass der europäische Kolonialismus für dieserart wissenschaftlicher Bemühungen geeignete Voraussetzungen schafft, die der Ethnologe strategisch nutzen und in seine methodischen Erwägungen einbeziehen sollte, war für den pragmatischen Rivers eine unbestrittene Tatsache. Vgl. Rivers 1913; Stocking 1992a, 27ff.; 1992b, 217f.

¹² Der vollständige Titel von Bronislaw Malinowskis Studie lautet bekanntlich: *Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea* (London 1922). A. C. Haddon sprach im Namen der gesamten Cambridge School of Anthropology als er dieses Buch hochlobte als „the high-water mark of ethnological investigation and interpretation.“ Haddon 1922, zit. nach Stocking 1992a, 57.

für eine erfolgversprechende Forschung war geebnet. Allerdings befand sich Pat immer noch im Gebiet der Semai – der erwünschte Zugang zu den Temiar hatte sich noch nicht ergeben. Dieser stellte sich über die Vermittlung eines anderen *headman*, Kerani Hondai, ein. Dieser behauptete, er hätte in einem Traum den Auftrag empfangen, in den Bergen lebende Temiar zu bitten, mit Noone Kontakt aufzunehmen. Tatsächlich fand alsbald ein solches Treffen statt und der Temiar-*headman* Along bot Noone die Möglichkeit zu längeren Aufenthalten in dieser Temiar-Region.

Um das stetige Vordringen und den Landraub durch malayische Siedler im Gebiet der Temiar zu verhindern, ließ Noone das Gebiet zur Reservation erklären und setzte Along zum ‚chief‘ ein.

Im Oktober 1932 begannen längere Forschungsaufenthalte und Noone erlernte die Sprache der Temiar und wichtiger noch, er gewann das Vertrauen dieser Menschen. Der junge Pat Noone war alles andere als ein melancholischer Gelehrter, den es in „traurige Tropen“ verschlagen hatte. Ganz im Gegenteil: er genoss, glaubt man den Schilderungen seines Bruders Richard, das Abenteuer einer teilnehmenden Forschung in vollen Zügen:

„He spoke their Mon Khmer dialect fluently. He was scrupulous in observing their customs and usage, and his understanding of their character enabled him to react with them in such a manner that they soon forgot he was a stranger and a white man, the first of his kind most of them had ever seen. To win their respect he became proficient with a blowpipe, he learned to play their simple musical instruments, he joined in their dances. Once when dancing, he leaped so high that his foot went through the split-bamboo floor of their longhouse as he landed, and his leg was lacerated up to the thigh” (Noone 1972a, 44).

In Jalong am Korbu-River (Perak) lernte Noone Dato Bintang kennen. Dieser hatte im gesamten Temiar-Gebiet den Ruf eines mächtigen und furchtlosen Schamanen, der, politisch weitsichtig, soziale Neuerungen anregte. In dessen Langhaus begegnete Pat im Sommer 1933 Anjang, einer Nichte von Bintang, in die sich Pat verliebte. Die Heirat folgte alsbald. Neben einer sicherlich vorhandenen gegenseitigen Zuneigung waren bei Noone’s Heiratsentschluss auch wissenschaftliche Erwägungen im Spiel. Jedenfalls erinnerte sich sein Koch Puteh später daran, dass Pat zu Beginn seiner Forschungen mit ihm darüber spekulierte, inwieweit ein Einheiraten seinen Forschungsabsichten entgegenkommen könnte (Noone 1972a, 28).

Im Jahr 1934 verließ Pat für 6 Monate Malaya, um in der Heimat einen Film über seine ethnographische Arbeit zu zeigen. Allerdings konnte der Film nur zensiert gezeigt werden. Die vielen nackten Brüste erregten Anstoß und so wurde nach geschicktem Film-Schnitt dem Publikum schließlich eine maskuli-

ne Version des Temiar-Lebens geboten (Holman 1984, 52). Vor der gemeinsamen anthropologischen Fakultät der Universitäten Cambridge und Oxford hielt Pat einen Vortrag mit dem Titel „The Dream Psychology of the Senoi Shaman“. Der Vortrag wurde vor einem begeisterten Publikum im Musée de l’Homme in Paris wiederholt. Das Angebot, in Cambridge Ethnologie zu unterrichten, schlug Pat aus. Im Oktober 1934 kehrte er wieder nach Malaya zurück. Erst jetzt schrieb Pat seinen Eltern von seiner Frau Anjang und schwärmte von ihren Vorzügen. Die elterliche Begeisterung war indes verhalten.

1936 veröffentlichte Pat Noone Ergebnisse seiner Forschung in einer Fachzeitschrift. Es sollte dies lediglich eine Einleitung für eine umfassende monographische Arbeit zu den Temiar werden. Ein Vorhaben, das Noone nie verwirklichen konnte (Noone 1936). Erstmals lagen damit grundlegende Daten über Siedlungsstruktur, Wohngebiet, materielle Kultur, Wirtschaftsweise und Demographie der Temiar vor und der Begriff Senoi, eine Eigenbenennung, die schlicht ‚Mensch‘ bedeutet, ersetzte nun offiziell die abwertenden Begriffe Sakai, Orang Utan oder Orang Bukit.¹³

Pat Noone führte weiterhin seine Erkundungen entlang der Flussläufen in den Bergregionen der Provinzen Perak und Kelantan durch, um die dortigen Langhaus-Siedlungen aufzusuchen und die Gegend zu kartographieren. Seine Ausflüge ins Hinterland waren expeditionsmäßig ausgerüstet und dauerten jeweils mehrere Wochen. Bei der Rückkehr von einer solchen Expedition wurde Noone in seinem Haus in Taping von einem amerikanischen Wissenschaftler namens Kilton Stewart erwartet, der sich selbst als höchst interessiert an Träumen von Stammesvölkern zeigte und über entsprechende eigene Forschungserfahrung verfügte. Stewarts Absicht war es, Noone zu den Temiar zu begleiten, um dort eigene Studien betreiben zu können. Ein gemeinsamer Bekannter, der niederländische Archäologe von Stein Callenfels, mit dem Noone 1933 Ausgrabungen auf Celebes durchgeführt hatte, hatte Stewart auf Noones Interessen an Träumen hingewiesen.

¹³ Mit Senoi werden die beiden Untergruppen Semai und Temiar bezeichnet, die ca. 30 000 Menschen zählen. Die Temiar leben in Pfahlbauten in Langhausform, wobei eine Langhausgemeinschaft 50 – 200 Personen umfasst. Die dominierende Form der Landwirtschaft ist der Brandrodungswechselfeldbau, ergänzt durch wildbeuterische Aktivitäten. Kleinste soziale Einheit ist die Kernfamilie. Aus der Langhausgemeinschaft als nächst größere Einheit rekrutiert sich einer der Ältesten als Führer, der im Konfliktfall jedoch nur überzeugen, nicht strafen kann. Als weitere soziale Einheit kann die Gemeinschaft der in einem Flusstal gelegenen Langhäuser bezeichnet werden, deren Bewohner sich zur Bewirtschaftung eines oder mehrerer Brandrodungsfelder zusammenschließen. Formelle Führer solcher Siedlungsgemeinschaften nannte man *tuak*. Wiewohl die einzelnen Langhausgemeinschaften autonom waren.

Noone war spontan begeistert. Er sah eine Möglichkeit, sein Forschungsmaterial mit einem qualifizierten Psychologen zu diskutieren. Noone's Interesse an psychologischen Themen war vermutlich bereits während seiner Ausbildung in Cambridge geweckt worden. Das Erbe des charismatischen W.H.R. Rivers, der bis zu seinem Tod 1922 Psychologie und Ethnologie gelehrt hatte, dürfte in den späten 20er Jahren durchaus noch lebendig gewesen sein. Doch neben universitären Weichenstellungen waren es ganz verblüffende Beobachtungen vor Ort, die Noone faszinierten. Bemerkenswert war die beinahe vollständige Abwesenheit von Konflikten in der sozialen Welt der Temiar. Unbekannt waren Diebstahl, Gewalt unter Erwachsenen und gegen Kinder, sexuelle Vergehen, Körperdeformationen, jedwede Art blutiger Initiationsriten. Kam es zu Unstimmigkeiten, wurden diese durch eine Art ‚Jury‘ geregelt, die die Zahlung bestimmter Naturalien als ‚Sanktion‘ für die schuldige Partei beschloss und damit war der Streit geschlichtet. Zeigten sich einzelne Personen „streitlüstern“, reagierte man mit Humor und behandelte diese Personen nachsichtig wie unerzogene Kinder. Es war erstaunlich, wie aus Kindern, die ebenso egozentrisch und aggressiv wie europäische zu sein schienen, gemeinschaftsorientierte, Gewalt meidende Erwachsene wurden. In der Wahrnehmung Noones handelte es sich bei den Temiar um ein Volk, das in ganz einzigartiger Weise friedfertig und harmonisch zusammenlebte. Er suchte dafür eine Erklärung und glaubte, der „psychologische Trick“ läge im Umgang mit Träumen. Bereits im Dezember 1932, also weit vor seiner Bekanntschaft mit Kilton Stewart, schreibt Pat Noone in einem Brief:

„Anthropologically speaking, such a tribal personality is unique and there is undoubtedly some scientific explanation for it, (...). Personally I believe that the Temiar have hit upon some psychological trick in their educative process which enables the majority to reach this high degree of emotional adjustment as adults. I am not sure of my ground as yet, but I feel it has something to do with their dreams“ (Noone 1972a, 32).

Noone war bereit, Stewart auf seiner nächsten Expedition mitzunehmen. Dieser ‚jungle trip‘ dauerte 16 Tage und führte von Lasah nach Bertam durch das Temiargebiet (Noone 1936, 13). Nach diesem Ausflug verließ Stewart Malaya und kehrte erst drei Jahre später zurück, um dann erneut mit Pat Noone einen Feldaufenthalt bei den Temiar und einigen Negritogruppen durchzuführen.

Ethnologen sind traditionellerweise nicht sehr kooperativ, wenn es um den „eigenen Stamm“ geht, schließlich hängt die wissenschaftliche Karriere sehr häufig an dessen exklusiver Verwertung. Somit erstaunt es, dass Noone Stewart bereitwillig in sein Gebiet führte.

Wer war dieser Kilton Stewart, der ganz offenbar über ein beachtliches Maß an Ausstrahlung und Überredungskunst verfügte?

Stewart führte ein sehr bewegtes Leben abseits üblicher akademischer Pfade. Dank der akribischen Recherche von G. William Domhoff sind wir über die Lebensstationen dieses Mannes informiert (Domhoff 1985): 1902 in der amerikanischen Kleinstadt Provo/Utah als Sohn eines Ingenieurs geboren; Erwerb des Bachelor (1924-28) und Master Abschluß (1930/31) in Psychologie an der University of Utah; zwischen 1920 und 1940 Reisetätigkeit rund um den Globus; ab 1940 Psychotherapeut in New York City; 1965 Krebsleiden und Tod. Kilton Stewart verkörperte das, was man als Außenseiter oder „schillernde Gestalt“ der Wissenschaft zu bezeichnen pflegt.

Frauen spielten in Stewarts Leben eine wichtige Rolle und einigen verdanken wir biographische Aufzeichnungen. 1937 lernte Stewart in Südostasien die junge Engländerin Claudia Parsons, kennen. In ihrer Reisebeschreibung *Vagabondage* (Parsons 1941) liefert sie ein literarisches Porträt Stewarts. Während der gemeinsamen Busfahrt von Cambodscha nach Thailand vergleicht sie ihn mit einer Person namens Christian:

„He had the same attractive air of devilry, the same stocky figure. But he was broader than Christian and rather older. He wore sandals on his feet, and his linen suit was that of the beachcomber hero in an American film who is either about to reform or is slowly sinking to a living death ... There was more than idle curiosity in that academic forehead, in that Bible history head. One felt that John the Baptist had just caught the bus” (Parsons 1941, 151, zit. nach Domhoff 1985, 36).

Stewart beeindruckte nicht nur durch sein Aussehen, sondern auch durch anregende Konversation. Er behauptete Psychoanalytiker zu sein, der in Paris von einem Schüler Otto Ranks analysiert worden sei, und er erzählte von seinen Forschungen bei verschiedenen primitiven Völkern, den Ainus in Japan, den Kopffägern auf Formosa und den Negrito der Philippinen und Malayas. Dort wären nach seiner Überzeugung die Antworten auf die Probleme der zivilisierten Welt zu finden. Die finanziellen Ressourcen, die ihm derlei Forschungsreisen ermöglichten, blieben allerdings unklar. Später, in einem Hotel in Singapoore, erwähnte Stewart, direkter Abkömmling der Mormonen-Gründerväter zu sein, was Parsons anzweifelt, zumal Stewart sich an keine entsprechenden religiösen Vorschriften zu halten schien.

Ein Jahr bevor Stewart Claudia Parsons begegnet war, hatte er einer anderen Reisebekanntschaft, der Australierin Nancy Grasby seine Lebensgeschichte diktiert. Aus diesem unveröffentlichten Manuskript, das den Titel „Journey of a Psychologist“ trägt und 1936 abgefasst worden war, geht hervor, dass Stewart 1932 nach dem M.A.-Abschluss an der Utah State School für geistig behinderte Kinder tätig war. Seine Anstellung endete alsbald, da man in seinem Klassenzimmer Alkohol fand und/oder weil er versuchte Bettnässen durch

Elektroschocks zu kurieren. Nach einer Zugfahrt quer durch die USA setzte Stewart als blinder Passagier nach Honolulu über und verdiente sich zunächst als Test-Psychologe bei S.D. Porteus sein Geld. Stewart beschloss, entsprechende Testverfahren bei Angehörigen tribaler Gesellschaften anzuwenden und es folgten Aufenthalte bei den Ainu in Japan, bei den Yami auf Botel Tobago/Formosa und bei den Negrito der Philippinen.¹⁴

Kilton Stewart hatte eine ausgesprochene Abneigung gegen jedwedes Schreiben und stand mit der Rechtschreibung aufs Kriegsfuß. Umso größer war sein Talent als Geschichtenerzähler, wie sein Bruder Omer¹⁵ bestätigt:

„Kilton was a great story-teller and I often had the impression he would not worry about the exactness of details if it might interfere with his narrative“ (Domhoff 1985, 41).

Neben seinen rhetorischen Begabungen war Stewart ein glänzender Hypnotiseur, der diese Fähigkeit nicht nur bei gesellschaftlichen Empfängen, sondern auch bei Heilzeremonien in Stammeskulturen einsetzte. Kein geringerer als der berühmte Ethnologe Sir Edmund Leach, den Stewart überredete, ihn 1936 zu den Yami (Botel Tobago/Formosa) zu begleiten, bezeugt:

„He had a considerable skill as a hypnotist and having seen him at work I underwent the experience myself. He put his “patient” into a very light state of hypnotic “trance” and told him to “dream” and to report what he was “dreaming”. The process was very interesting; the “patient” was fully conscious of what he was saying and seeing and remembered it quite clearly afterwards” (Leach in einem Brief vom 11. Juni 1983 an Domhoff, vgl. Domhoff 1985, 43).

Nach Kilton Stewarts eigenen Schilderungen, so wie sie in dem Manuskript von 1936 festgehalten sind, war der Besuch bei Noone keineswegs von langer Hand geplant, sondern ein spontaner Entschluss, der weniger mit systematischer Forschung als mit einer leeren Reisekasse zu tun hatte. Noone war freigiebig und offenherzig. Beide lagen, so scheint es, schnell auf „einer Wellenlänge“.¹⁶ Die Dauer der gemeinsamen Expedition, die alsbald folgte, wurde

¹⁴ Das hierbei gewonnene Forschungsmaterial wurde von Porteus in dessen Studie *Primitive Intelligence and Environment* (New York 1937, Chap. 27) verarbeitet. Domhoff 1985, 40.

¹⁵ Der Bruder Kiltons, Omer Stewart war ein renommierter Ethnologe, der über nordamerikanischer Indianer arbeitete. G. William Domhoff befragte 1983 Omer Stewart über dessen sechs Jahre älteren Bruder.

¹⁶ In dem Manuskript ‚Journey of a Psychologist‘ (S. 471) heisst es: „He [Pat Noone] would be delighted to have a companion in the jungle and if I would give him an excuse of the data I would collect on mental tests he would wangle enough extra funds to bring my journey within my financial range, which I had informed him was nothing. As I protested weakly that I could hardly hope for such good fortune, he answered, ‘Rot. Come now and bring your

später von Stewart mit zwei oder drei Monate angegeben, Noone zufolge waren es nicht mehr als 16 Tage (Noone 1936, 8; Domhoff 1985, 44f.). Während der Expedition wohnten beide auch „song-ceremonies“ bei, die eigens für die Besucher veranstaltet worden waren, und Stewart induzierte Trance-Zustände durch Hypnose. Träume waren bei dieser ersten gemeinsamen Unternehmung keineswegs zentrales Thema und Stewart erwähnt es nur kurz in seiner autobiographischen Skizze von 1936.

„We spent a few very pleasant days in the first long house. I gave mental tests and asked the inmates about their phantasies and dreams; Noone measured them, checked up on legends and obtained genealogies. We also instituted our programme hypnosis. Many of the natives had slight abrasions of the skin, which we treated with various types of ointments, telling them that part of the treatment was to sit in a camp chair and look at a bright object and go to sleep. The most interesting material we got was from the medicine men, who told us in detail about the professional training they had had” (Domhoff 1985, 46).

Die Erhebungsmethoden, die diese Schilderung verdeutlichen, waren, abgesehen vom Einsatz der Hypnose, typisch für das Vorgehen eines ‚field ethnographers‘. Diese field-trips ins Hinterland unterschieden sich gänzlich von einem stationären Feldaufenthalt im Stile Malinowskis.¹⁷ Es waren sehr aufwendige und für den Forscher sehr komfortable Unternehmungen. Dies geht aus den Schilderungen von Claudia Parsons hervor, die Stewart bei dessen zweiten Senoi-Expedition im Frühjahr 1938 als Sekretärin begleitete:

„Noone had chosen a convenient and not too remote Saki [that is, Senoi] village in order to work on this treatise with the subject matter right before him. For seven weeks we lived within sight of a Temiar down-river group, for seven weeks time was only indicated by night and day, by hunger and fatigue. (...) Jungle life was not what I had expected. I had foreseen a period of semi-darkness, a bunch of tents, boiled water to drink and little chance of washing till April. Instead I had a house of my own, hot water and early morning tea brought to me each day by a Malay servant, while beer, ginger beer, tongue, curries and a gorgonzola cheese

torso down to lunch, and forget such sentimental twaddle. ‘Torso’, he repeated, looking at my shoulders as we sat down. ‘The torso of American youth straining to maintain his liberty.’ From then on I was ‘Torso’” (aus Domhoff 1985, 44).

¹⁷ Dieser Einblick in die Feldarbeit eines britischen Ethnologen der 30er Jahre ist aufschlussreich, wird doch deutlich, dass Körpermaße ebenso wie Stammbäume zu den zentralen ethnographischen Daten gerechnet wurden. Während der kolonialen Periode im 20sten Jh., so schreibt David Tomas, gehörte zum Werkzeugkasten des Ethnologen „craniometric measurement, linguistic queries, ethnographic questionnaires, photography, (...) culminating in a functional analysis that articulated theory and ethnographic observation“ (Tomas 1991, 76).

were amongst the things that sustained me. Even a box of cigars was dissipated in the study of Temiar culture. (...) Our days were spent collecting and sorting data, while I typed to the diction of Stewart or Noone. Stewart, who seemed to work best when in the horizontal, lay flat on a bench and gave dissertations that contained words like *physiological*, *palaeolithic* and *schizothymic*, words that made me glad of that cushion of jungle between me and the world” (Parsons 1941, 179; zit. nach Domhoff 1985, 49).

Dieser Aufenthalt endete am 24. März 1938. Noone und Stewart reisten im selben Jahr nach England, beide mit der Absicht ihr Forschungsmaterial zu einer Doktorarbeit auszuarbeiten. Stewart schrieb sich mit diesem Vorhaben an der London School of Economics ein. Noone, der seit 1935 als Ph.D. Kandidat mit dem Thema „The Social Psychology of the Temiar Senoi, Jungle Tribe of Malaya“ in Cambridge gemeldet war, änderte 1938 die Themenstellung. Der neue Titel lautete nun: „Dream Experience and Spirit Guides in the Religion of the Temiar Senoi of Malaya“. Am 7. März 1939 sprach Noone im Royal Anthropological Institute über „Chinchem: A Study of the Role of Dream-Experience in Culture-Contact Amongst the Temiar Senoi of Malaya.“ Aus einer kurzen Zusammenfassung in der Zeitschrift MAN erfahren wir, dass Noone hier von einem „ceremonial dance-and-song complex“ berichtete, der von einem einflussreichen Schamanen aufgrund von Träumen und Hilfsgeistern „erfunden“ worden war. Nach Noone handelte es sich dabei um ein Krisenphänomen, vergleichbar der Geister-Tanz-Bewegung Nordamerikanischer Indianer. Chinchem diene dazu, so Noone, die Gefahr der kulturellen Desintegration abzuwehren (vgl. Noone 1939). Auch Stewart hielt einen Vortrag, allerdings nicht über die Senoi, sondern über seine Negrito-Forschungen auf den Philippinen, die weitestgehend auf testpsychologischer Grundlage und Hypnoseverfahren beruhten (Stewart 1939).¹⁸

1939 kehrte Pat Noone nach Malaya zurück, ohne seine Arbeit abgeschlossen zu haben. Er wurde zum „Protector of Aborigines“ ernannt. Gleichzeitig trat ein von ihm entworfenes Schutzabkommen in Kraft, das „Aboriginal Tribes

¹⁸ „Three different types of psychometric tests were employed. In one an attempt was made to establish learning curves, another of these tests was in the province of suggestibility, and the third compared the behaviour of Negritos in novel, non-language mental test-situations with the other racial groups. (...) The data gathered with the disciplines of therapeutic psychology included free associations under hypnosis, word associations and dreams” (Stewart 1939, 10). Stewart erklärt, dass sein hilfreichstes Instrument der Interpretation „the terminology and ideology of Otto Rank“ sei, und er betont ausdrücklich, dass seine Forschung Argumente “for the similarity of the intellectual and emotional natures of different racial strains of humanity” liefern. Die Forschungen wurden 1933 und 1937, jeweils drei Monate lang, bei drei unterschiedlichen Negrito-Gruppen durchgeführt.

Enactment-Perak No. 3“. Reservationen wurden geschaffen, die Schutz vor Ausbeutung und Landenteignung garantieren sollten.

Pats Bruder Richard hatte in eben diesem Jahr sein Ethnologie-Studium abgeschlossen und wurde von seinen Bruder nach Malaya geholt. Als im Jahr 1942 die Japaner das Land besetzten, verließen die allermeisten Europäer Malaya und auch Richard setzte sich ab. Eine Anzahl Chinesen und wenige Engländer versuchten, zurückgezogen in unwegsame Urwaldgebiete, im Guerilla-Kampf der japanischen Besatzermacht Widerstand zu leisten. Pat Noone schloss sich der anti-japanischen Guerilla an. Im Bergurwald Malayas verlor sich alsbald seine Spur. Die Nachricht vom geheimnisvollen Verschwinden des Cambridge-Ethnologen, der eine Eingeborene geheiratet hatte, verbreitete sich schnell in akademischen Kreisen. Gerüchte zirkulierten und Noones Freund Gregory Bateson spielte gar mit dem Gedanken, mit einem Fallschirm über dem Norden Malayas abzuspringen, um nach ihm zu fahnden.¹⁹

Unmittelbar nach Ende des Krieges entwickelte sich aus Teilen der *Malayan Peoples Anti-Japanese Army* (MPAJA) die kommunistische Guerilla, die sich nun gegen die ehemalige Kolonialmacht England richtete. Die Jahre zwischen 1948-1960 wurden unter der Bezeichnung „Emergency“ zur berüchtigten Periode neuerer malayischer Geschichte. Die Senoi und Richard Noone, der Bruder Pats, spielten in der Guerilla-Bekämpfung eine wichtige Rolle. Richard Noone wurde 1953 nach Malaya entsandt, um die Nachfolge des tödlich verunglückten Schutzbeauftragten der Eingeborenen, P.D.R. Williams-Hunt, anzutreten. Noone's Auftrag war kriegswichtig. Den Guerilla musste die Unterstützung durch die in den Bergregionen lebenden Senoi entzogen werden. Zwangsumsiedlungen wurden angeordnet und zwischen 1948-1952 wurden Eingeborene aus ihrem angestammten Lebensraum in „sichere“ Zonen verbracht. Die Massenevakuierung war denkbar schlecht organisiert und wurde von den Betroffenen als Trauma erlebt. Die Lebensbedingungen in den be-

¹⁹ Gregory Bateson war als ‚psychological planner‘ 1943 für 20 Monate nach Ceylon, Indien, Burma und China geschickt worden, um dort, zunächst durchaus motiviert, in der psychologischen Kriegsführung tätig zu werden. Im Nachhinein betrachtete er sein Tun als völlig nutzlos. Der Plan, Noone in Malaya zu suchen entsprang seiner depressiven Grundstimmung in dieser Zeit. Die Biographin von M. Mead schreibt: „At one point during this miserable time, Bateson considered arranging to go to parachute school, so that he could be dropped in the middle of the night into Northern Malaya to look for an old Cambridge friend who had „gone bush“ when the Japanese came in, and taken up with a native woman. ‘The theory was that we wouldn’t get out,’ Bateson said, ‘so we’d wait there until the Allied Armies swept over Northern Malaya. I was depressed at that time, and this seemed a reasonable form of suicide. But then I found out that my friend’s native woman lover had shot him dead’” (Howard 1984, 241; Bräunlein 1995, 35, 52). Dass Noone getötet worden war, konnte Bateson erst sehr viel später erfahren haben.

wachten camps waren miserabel. Viele Senoi starben an Seuchen und Fehlnahrung.

Einige Senoi wurden zu militärischen Hilfstruppen geschult. Ihre Kenntnisse der natürlichen Verhältnisse im Inland sollten der effektiven Kommunistenbekämpfung dienen. John D. Leary (1995), der die Rolle der Senoi im malayischen Guerilla-Krieg untersuchte, zeigt, wie brüchig der Mythos jener „von Natur aus“ friedfertigen ‘dream people’ ist. Aus sanften Senoi wurden in jenen Tagen mitunter blutrünstige Kämpfer.

Richard Noone war an den Umsiedlungsaktionen beteiligt und kommandierte eine Senoi-Kampfeinheit von 30 Männern. 20 Jahre später beschrieb er die Ereignisse jener Jahre in einem Buch, das in Zusammenarbeit mit Dennis Holman entstanden war. Der Journalist Holman, der u.a. von Radiosendungen, Film- und Fernsehdrehbüchern lebte, hatte sich auf Biographien von Persönlichkeiten des britischen Kolonialreiches spezialisiert. Ostafrika und der ferne Osten waren die Schauplätze, Mau-Mau-Aufstand, Großwildjagd und Kommunistenbekämpfung bevorzugte Themen.²⁰ Bereits 1958 hatte er in Zusammenarbeit mit der Familie Noone unter dem Titel *Noone of the Ulu* eine Biographie von Pat veröffentlicht.²¹ Das Noone-Holman Buch ist einerseits romantisch verklärte Lobrede auf den Bruder und dessen ‘non-violent dream people’. Andererseits geht es um die ‚Eliminierung‘ von Kommunisten, fraglos also um gezieltes Töten von Menschen. Stolz berichtet Noone, dass die Senoi hierbei Hervorragendes leisteten:

„We went from success to success, so that in 1959 and 1960 our record of terrorist eliminations was higher than any other security-force unit, commonwealth or federal ...“ (Noone 1972a, 201).

²⁰ Der produktive Holman schrieb u.a. Titel wie *Inside Safari Hunting: with Eric Rundgren* (London 1965), *Bwana Drum. The unknown story about the secret war against the Mau-Mau* (New York 1965), *Massacre of the Elephants* (New York 1967), *Elephants at sunset: The Story of Bill Woodley* (London 1978), *Sikander Sahib: the life of Colonel James Skinner 1778-1841* (New York 1961).

²¹ *Noone of the Ulu* wurde 1984 von Oxford University Press neu aufgelegt. Man erfährt auf dem Buchumschlag die Gründe für diese Unternehmung: Koloniale Nostalgie, Kriegsbenteuer, exotische Eingeborene: „(...) this book has become something of a period piece, combining a good dose of colonial nostalgia with wartime adventure and description of aboriginal life in the depths of the jungles of Peninsular Malaysia. This book also tells the extraordinary story of two brothers, anthropologists, whose interests before the entry of Japan into the Second World War in South-East Asia led them into the jungle world of the aborigines, whose ‘idyllic pattern of life was’, in the words of General Templer, ‘suddenly and brutally violated by politics and killing’”.

Noone's Erzählung, publikumswirksam aufpoliert von Dennis Holman, erschien 1972 inhaltsgleich in einer US-amerikanischen und einer britischen Ausgabe.²² Das Buch fügt sich ein in das Genre des kolonialen Abenteuerberichtes. Männlichkeit, Kampf, exotisches Ambiente, das Lob britischer Tugenden und imperialer Gestus verbinden sich hier aufs Innigste. In der Zeit der Dekolonisierung nach dem 2. Weltkrieg und mitten im Kalten Krieg fanden solche Helden-Epen eine interessierte Leserschaft im Kernland des British Empire. Koloniale Nostalgie gerinnt zu populärem Lesestoff.²³

Im Zentrum von Noone's Geschichte steht die Suche nach dem mysteriös verschwundenen Bruder und den geheimnisvollen Senoi. Rätsel, die Richard Noone dem Dschungel Malayas nach und nach entreißen kann. Die Informationen, die Richard zum Traumleben der Senoi einflucht, sind eigenen Erinnerungen und Briefen des Bruders an die Eltern entnommen, und sie beruhen auf Auskünften von Drittpersonen, wie etwa Kilton Stewart. Dass die Senoi Träume kontrollieren und Träume „teilen“, eine Auffassung, die Kilton Stewart verbreiten sollte, war weder dem Vortrag Pat Noone's noch seiner Publikation von 1936 zu entnehmen (Noone 1936, 1939). Aufzeichnungen aus dem Feld waren nicht verfügbar. Der Journalist Holman, der Bruder Richard und der unkonventionelle Psychologe Stewart ersetzten fehlende „facts“ durch intensive „Erinnerungsarbeit“.

Offenbar hatte Pat Noone sein gesamtes Forschungsmaterial in dreizehn Metallkisten vergraben. Das Versteck war jedoch an die Japaner verraten worden. Ein Hauptmann namens Aromoto ließ den Inhalt der Kisten vollständig verbrennen. Dass Pat's Frau Anjang verstorben war, berichtete noch der Ethnologe Williams-Hunt, der sie 1950 unheilbar krank auffand. Unfähig zu sprechen, konnte sie über Pats Schicksal keine Auskunft mehr geben. Der letzte Weiße,

²² Vgl. *Rape of the Dream People* (London, Hutchinson, 1972) und *In Search of the Dream People* (New York: William Morrow & Co., 1972), mit dem reisserischen Hinweis auf der Titelseite: "A true story, stranger than fiction, about two brothers and their discovery of a Malayan tribe that changed human nature by manipulating dreams".

²³ Speziell die anti-japanische Guerilla und der anti-kommunistische Guerilla-Krieg in Malaya brachten eine ganze Reihe von Augenzeugenberichten hervor. Gelesen wurden Titel wie *The Jungle is neutral* von F. Spencer Chapman (1949), *Jungle Nurse* von P. Gouldsbury (London 1960), *Red Shadow over Malaya* von Brig. Henniker (London 1955), *Menace in Malaya* von Harry Miller (London 1954), *Temiar Jungle* von John Slimming (London 1958), um nur einige zu nennen. Spencer Chapman's *The Jungle is neutral* erreichte in einem Jahr sieben Auflagen! Das Buch wurde im übrigen von Wolfgang Hildesheimer ins Deutsche übertragen und vom Verlag der Frankfurter Hefte herausgebracht unter dem Titel *Aktion „Dschungel“. Bericht aus Malaya*. Offenbar spielte hier die Faszination an der Entstehung südost- und ostasiatischer kommunistischer Bewegungen eine Rolle. Meines Wissens fehlt bislang eine wissenschaftliche Aufarbeitung dieses Schrifttums.

der offenbar zu Pat Noone Kontakt hatte war der Farmer Robert Chrystal, der sich 1942 dem anti-japanischen Widerstand angeschlossen hatten und in den Bergen Pat Noone traf. Pat wollte, so Chrystal, mit seiner Frau und einigen Temiar eine Siedlung in den Bergen gründen. In einem abgelegenen Tal sollte ein friedliches „Shangri-La“ entstehen. Chrystal berichtete, dass Pats Interesse nach wie vor um das Traumleben der Temiar kreiste. Er schien noch immer überzeugt zu sein, hier etwas grundlegend Neues für die Anthropologie gefunden zu haben.²⁴

Schließlich gelingt es Richard Noone einige Temiar ausfindig zu machen, die in engem Kontakt zu seinem Bruder gestanden hatten. Von ihnen erfuhr er, dass Pat ermordet worden war. Der Temiar Uda, den Pat seit seiner ersten Expedition kannte und der sogar zu einer Art ‘Blutsbruder’ geworden war, hatte sich in Abwesenheit von Pat um dessen Frau gekümmert und erhob alsbald sexuelle Ansprüche. Es folgten dramatische Eifersuchtsszenen und bei einer solchen Auseinandersetzung schoss Uda, rasend vor Zorn, mit dem Blasrohr auf Pat. Tödlich ins Auge getroffen starb Pat auf der Stelle. Die umstehenden Zeugen verschwiegen den Mord aus Angst vor Vergeltung. Uda schloss sich Jahre später chinesischen Guerilla an und verschwand in den Urwäldern Thailands. Sein weiteres Schicksal ist unbekannt.

Richard Noone verfolgte weiterhin eine Karriere als Ethnologe, Militärberater und Geheimdienstmitarbeiter. Er starb 1973 in Bangkok.²⁵

²⁴ Dennis Holman widmete Chrystal ein eigenes Buch mit dem Titel *The Green Torture. The Ordeal of Robert Chrystal* (London 1962). Die Begegnung Chrystals mit Pat Noone ist auf S.91-102 beschrieben. Nachdem Holman 1958 die Biographie von Pat Noone veröffentlicht hatte, standen der dramaturgische Rahmen, aber auch die Inhalte fest. Viele Passagen in den Malaya-Büchern Holmans sind allzu ähnlich.

²⁵ Nach Beendigung des Guerilla-Krieges in Malaya wechselte der Geheimdienstoffizier Richard Noone den Einsatzort. Mit einer Gruppe Senoi begab er sich nach Vietnam, um auch dort eine paramilitärische tribale Einsatztruppe gegen die Viet Cong aufzubauen. Laut Noone seien die kulturellen und auch sprachlichen Übereinstimmungen zwischen malayischen Senoi und vietnamesischen Montagnards verblüffend gewesen. Misstrauische vietnamesische Militärs verhinderten jedoch weitere Zusammenarbeit und Noone musste sein Team auflösen. Noone wurde *counterinsurgency adviser* der SEATO (Southeast Asia Treaty Organisation) und nahm u.a. an militärischen Einsätzen in Sabah (Borneo) teil. Vgl. Barry Petersen & John Cribbin: *Tiger Men: An Australian Soldier's Secret War in Vietnam* (Melbourne: Macmillan, 1988); Sir Robert Thompson: *Make for hills: Memories of Far Asian Wars* (London: Leo Cooper, 1989). Siehe hierzu auch die website: <http://www.britains-smallwars.com/Vietnam/Noone.htm>.

„Mental Hygiene and World Peace“

Während Pat Noonés Lebensweg auf sein tragisches Ende zusteuerte, blieb auf der anderen Seite des Erdballs auch das Geschick Kilton Stewarts nicht unberührt von der Kriegsdramaturgie der Zeit.

Die folgende Zusammenfassung biographischer Einzelheiten verdankt sich William Domhoffs Rekonstruktionen in ‚The Mystique of Dreams‘ (Domhoff 1985, 35ff.).

1939 beabsichtigte Stewart einen kurzen Besuch in Paris, wurde jedoch sofort bei Kriegsausbruch im September des Jahres in die Vereinigten Staaten ausgewiesen. Ohne Hab und Gut fand sich Stewart plötzlich in New York wieder. Um die Existenz zu sichern, eröffnete er eine psychotherapeutische Praxis, in der er die Psychoanalyse Otto Ranks mit einer eigen entwickelten Traumtherapie kombinierte. Das Projekt einer Dissertation über das Traumleben der Senoi war in die Ferne gerückt.

So begabt Kilton Stewart als Geschichtenerzähler war, so unbegabt war er als Schreiber. In Clara Marcus, die sich auf seine Suchanzeige meldete, fand er eine kongeniale Assistentin, die nicht nur Diktate aufnahm, sondern alsbald die Organisation der Praxis übernahm. Privates und Organisatorisches vermengten sich und die spätere Ehe Stewarts mit Clara Marcus war eine logische Folge. Zwischen 1942 und 1943 wurde Stewart zum Kriegsdienst einberufen, doch fand man keine Verwendung für seine Fähigkeiten als Psychologe und Hypnotiseur, so dass er 1943 wieder die Arbeit in seiner Praxis aufnehmen konnte. Die kurze Militärzeit jedoch qualifizierte Stewart für das staatliche Förderprogramm für ehemalige Soldaten (GI bill), was ihm 1946 eine Rückkehr an die London School of Economics ermöglichte, um dort an seiner Dissertation weiterzuschreiben.²⁶ Betreuer der Arbeit waren Raymond Firth und S.F. Nadel, die ihn nötigten seinen Entwurf mehrmals umzuschreiben – zum Leidwesen von Clara Marcus, die die Last zu tragen hatte, aus den „page-long-sentences“, die Stewart diktierte, immer neue lesbare Versionen zu produzieren.

Das Ergebnis war eine 545-Seiten lange Abhandlung mit dem Titel *Magico-Religious Beliefs and Practices in Primitive Society – A Sociological Interpretation of Their Therapeutic Aspects* (Stewart 1947). Träume der Yami (Botel Tobago) und der Negrito (Philippinen) werden mit Senoi-Träumen und Traum-Praktiken verglichen. Im Anhang werden zahlreiche Traumberichte

²⁶ Die Forschungsmaterialien, die Stewart 1939 unfreiwillig in seinem Londoner Apartment zurücklassen musste, waren von seiner damaligen Lebensgefährtin Claudia Parsons gerettet worden. Domhoff 1985, 54.

wiedergegeben: 312 Senoi-Träume, 192 Negrito-Träume und 316 Yami-Träume.

Bemerkenswert ist, dass in Stewarts Dissertation die meisten jener weitgehenden Behauptungen seiner späteren Artikel fehlen. Die Behauptung etwa, dass *alle* Senoi Traumkontrolle ausüben, fehlt. Erklärt wird hingegen, dass *Schamanen* einen kreativen und manipulativen Umgang mit Träumen üben. Angst- und Angriffsträume wandeln sich und werden zum Medium von Hilfsgeistern. Nirgendwo erwähnt Stewart, dass die Senoi-Eltern ihre Kinder zu lustvollen Träumen ermutigen.

Als gewichtigen methodischen Mangel der Arbeit kritisiert Domhoff, dass Stewart die Art seiner Datenerhebung unerwähnt lässt, bzw. nur andeutungsweise darauf eingeht. Über andere Beteiligte wissen wir jedoch, dass Stewart die Träume auf ganz unterschiedliche Wege in Erfahrung brachte und dokumentierte. Bei den Yami wandte Stewart fast durchgehend Hypnose an und ein japanischer Polizist assistierte als Dolmetscher, erinnert Edmund Leach.²⁷ Bei den Senoi war es Pat Noone, der Träume „sammelte“, um sie dann Claudia Parsons, der damaligen Begleiterin und „Feld-Assistentin“ Stewarts zu diktieren. Träume von Kindern wurden über die Befragung von Eltern dokumentiert. Teenager und junge Erwachsene wurden direkt über ihre jüngst erinnerten Träume befragt. Älteren Männern hingegen stellte Noone die Frage, welche Träume für schamanistische Zusammenhänge bedeutsam seien. Auf den Philippinen erhielt Stewart die meisten Informationen in englischsprachigen Reservats-Schulen, die von Negrito besucht wurden. Entsprechend hoch ist der Prozentsatz der Träume, die von Heranwachsenden und Kindern stammen, entsprechend „akkulturiert“ sind die Traumhalte, die z.B. um die katholische Kirche, Straßenszenen und die Furcht vor „wildem“ Negrito kreisen.²⁸

Die in der Dissertation aufgestellte These, wonach die Senoi aufgrund der Traumhalte, ihrer psychologischen Flexibilität und Anpassungsfähigkeit den anderen untersuchten Gruppen überlegen seien, ist aufgrund des unterschiedlichen Datenmaterials nicht stichhaltig, so kritisiert Domhoff (1985, 58). Die

²⁷ Diese Information entnahm Domhoff einem Brief von Sir Edmund R. Leach (vom 11. Juni 1983). Ein weiterer Brief von Nancy Grasby bestätigte diese Auskunft. Domhoff 1985, 126, Anm.44.

²⁸ In seiner Dissertation erwähnt Stewart, dass er jeweils einen Monat auf der Bataan Farm School und der Zambales Negrito Farm School gelebt hatte. In seinem Philippinen-Reisebericht *Pygmies and Dream Giants* (New York: W.W. Norton, 1954) werden noch weitere Schulen erwähnt. Domhoff beurteilt dieses Buch als „novellike account of his adventures in the Philippines“. Stewarts Bruder Omer nennt es „an amalgamation of his several visits to the Philippines, (...) based in part on his 1936 autobiography ‘Journey of a Psychologist’“ (Domhoff 1985, 126, Anm. 46).

Vergleichbarkeit der Daten sei mehr als zweifelhaft. Durch Hypnose induzierte Träume einer Kultur seien nicht mit Schlaf-Träumen einer anderen Kultur zu vergleichen.²⁹ Retrospektiv erinnerte Schamanenträume seien nicht mit aktuell erinnerten Träumen von Jugendlichen zu vergleichen oder mit Äußerungen von Eltern über die (vermuteten) Traum inhalte ihrer Kinder.

Die unveröffentlichte Dissertation Stewarts dürfte zu den eher selten gelesenen ethnologischen Dissertationen gehören. Für die Popularisierung der Senoi als *non-violent dream people* war diese Arbeit irrelevant. Ihre materielle Existenz, d.h. der damit verbundene akademische Grad hatte jedoch legitimatorische Funktion für den Autor Kilton Stewart als nunmehr initiiertes Wissenschaftler einer international anerkannten Universität.

Zurück in New York nahm Stewart erneut die Tätigkeit in seiner psychotherapeutischen Praxis auf. Er versuchte die von ihm erkannten Prinzipien der Temiar-Traumkunst mit seinen Patienten umzusetzen. Begeistert von der Friedfertigkeit und dem Gemeinschaftssinn, den er bei den Temiar wahrzunehmen glaubte, sah er in deren Umgang mit Träumen eine mögliche Lösung des Menschheitsproblems Krieg. Der Eindruck des Zweiten Weltkriegs und die nun einsetzende Phase des Kalten Krieges spielten für diese Vision eine entscheidende Rolle. In den Jahren 1951, 1953, 1954 und 1962 publizierte Kilton Stewart in den Zeitschriften *Complex*³⁰ und *Mental Hygiene* Aufsätze unter Titeln ‚Dream Theory in Malaysia‘, ‚Culture and Personality in Two Primitive Groups‘, ‚Mental Hygiene and World Peace‘, ‚The Dream Comes of Age‘. Der Ton dieser Beiträge ist pathetisch, fast missionarisch, und tatsächlich sah Kilton Stewart hier seine Berufung. In einer Zeit, in der die Gefahr der radikalen Menschheitsvernichtung drohte, so Stewart, können wir es uns nicht erlauben, die Innenseite unserer Persönlichkeit zu vernachlässigen. Im Vergleich zu den Senoi entspricht jedoch das Traumleben eines Westeuropäers oder Amerikaners dem eines vierjährigen Temiar-Kindes. Der zivilisierte Westen verharre im Traum auf einer reichlich benebelten, kindischen, ja mitunter psychotischen Ebene. Unerkannt bleibe die soziale Bedeutung der Träume. Die

²⁹ Ob sich Nacht-Träume mit hypnotisch erzeugten Träumen gleichsetzen lassen, ist ein kontrovers diskutiertes Problem der akademischen Psychologie. Domhoff (1985, 126, Anm. 47) verweist hier u.a. auf seinen eigenen Beitrag *Night Dreams and Hypnotic dreams: Is There Evidence That They Are Different?* In: *International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, 12.1964, 159-168 und den Sammelband von C.S. Moss (ed.): *The Hypnotic Investigation of Dreams*. New York: John Wiley, 1967.

³⁰ Die Zeitschrift *Complex* wurde nach dem Krieg von Paul Goodman begründet und war thematisch im Feld zwischen Psychoanalyse und Gesellschaft angesiedelt. Domhoff 1985, 58.

Lösung globaler politischer Konflikte wird über den Weg der Senoi-Traumerziehung erreicht.

„Senoi dream education would decrease the probability of war by increasing the good will inside the individual, the good will of the created border images of the mind for the center of the mind. It would increase the good will and cooperation of one individual for another, which would make him less vulnerable to attack and, therefore, less likely to be attacked. It would increase the good will and cooperation of one action for another and of one nation for another among the democratic allies. It would help give the lie to the old theory that the democracies cannot change and cannot cooperate, and will, therefore, have to destroy each other, even if they are not attacked from without. Most important, it would give the layman an opportunity to work for peace on earth by first establishing peace inside the earth that is his body” (Stewart 1954a, 402f.).

Stewart wird hier zum Prediger. Um sich die für seine Heilsbotschaft notwendige Autorität zu verleihen, scheut Stewart keine Übertreibung, die mitunter zur Hochstapelei gerät, wenn er sich als „honorary fellow of the Royal Anthropological Institute“ bezeichnet und als „research fellow of Peiping Union Medical College, Rockefeller Institute“. Die Länge des Feldaufenthaltes wird ebenfalls übertrieben. Aus einigen Wochen in Malaya wird ein Jahr, aus zwei Monaten mit Noone in London werden ebenfalls 12 Monate.³¹ Die Senoi werden als psychologisch hochentwickelt, „wie von einem anderen Stern“, beschrieben. Stewart verwendet das Motiv des Weltraumschiffes, er spricht von der Entdeckung fortgeschrittener extraterrestrischer Lebewesen, von ‚outer space‘ und ‚inner space‘. Die literarische Strategie, das Aussergewöhnliche der Senoi entlang einer imaginären Weltraumreise, einer Expedition in ferne äussere und innere Räume darzustellen, ist wirkungsvoll. Wir haben es hier mit „science fiction“ im doppelten Wortsinn zu tun.³²

³¹ Alle genannten Angaben sind Falschbehauptungen, wie Domhoff (1985, 59) nachweisen kann.

³² Der ethnographisch-literarische Topos des Ankommens erfährt hier eine besondere Wendung: „I was introduced to an isolated tribe of jungle folk, who employed methods of psychology and interpersonal relations so astonishing that they might have come from another planet. (...) If you heard further that the navigators of the ship had found a group of 12.000 people living as isolated community among the mountains, and had demonstrated that these preliterate people could utilize their methods of healing and education, and reproduce the society from which the celestial navigators came, you would probably be more curious about these psychological and social methods that conquered space inside the individual, than you would about the mechanics of the ship which conquered outer space” (Stewart 1951, 21f., Domhoff 1985, 10).

In ‚Dream Theory in Malaysia‘, seinem ersten Aufsatz von 1951, erläutert Stewart die Senoi-Traumtechniken am Beispiel des angsterzeugenden Fall-Traumes eines Kindes. Die Eltern ermuntern das Kind, den Traum als kostbares Geschenk zu schätzen und beim nächsten Mal in einen Flugtraum zu verwandeln. Das Kind wird instruiert, Fallen genussvoll zu erleben, denn

„Falling is the quickest way to get in contact with the powers of the spirit world, the powers laid open to you through your dreams“ (Stewart 1951, 25f.).

Systematisch werden Kinder angehalten, Träume zu berichten, über sie zu reflektieren und so ihr Traumverhalten zu steuern. Aus Angst wird Lust und Träume werden Empfangskanäle spiritueller Macht.

„The astonishing thing is that over a period of time, with this type of social interaction, praise, or criticism, imperatives and advice, the dream, which starts out with fear of falling changes into the joy of flying. This happens to everyone in the Senoi society“ (Stewart 1951, 25f.).

Die Verallgemeinerung, dass *alle* Senoi über genannte Fähigkeit verfügen, ist erstaunlich, da die in der Dissertation dokumentierten Träume dies in keinsten Weise bestätigen.³³ Auch die Behauptung, dass sexuelle Träume gleichfalls erwünscht seien, ja von Hilfsgeistern als Geschenk eingefordert und stets möglichst bis zum Orgasmus geträumt werden sollten, taucht in der Dissertation nicht auf. Hier wird lediglich erwähnt, dass lustvolle Träume im Verlaufe des Erwachsenwerdens abnehmen und die wenigen Träume mit sexuellem Inhalt, die er auflistet, nennt Stewart selbst „sexual frustration dreams“ (Stewart 1947, 151f., Domhoff 1985, 62).

Die Traum-Theorie der Senoi, die Stewart in seinen Aufsätzen der 50er Jahre entfaltet, ist genährt von eigenem Enthusiasmus. Stewart wollte die kranken westlichen Gesellschaften mit einer Traumtechnik heilen, die er die Senoi-Methode nannte. Heil war nicht im verkommenen Eigenen zu finden. Die Verheißung lag in der Ferne. Es war das exotisch Andersartige, das Heilung von Zivilisationsschäden in Aussicht zu stellen schien.

„New Age Orientalism“

Die Entdeckung der Senoi als spirituell fortentwickelte Urwaldbewohner wurde durch Kilton Stewart in die Wege geleitet, der die Anregungen der humanistischen Psychologie Otto Ranks mit seiner Faszination an der Andersartig-

³³ Domhoff zählt von den 228 dokumentierten Senoi-Träumen vier, die man als Flugträume bezeichnen kann, ohne dabei jedoch lustvoll zu sein, und vier, die Fallträume sind, ohne sich jedoch in Flugträume zu wandeln. Domhoff 1985, 60f.

keit der Senoi verband.³⁴ Stewart fühlte sich zweifellos als Prophet und Magier, der in der Technik der Traumkontrolle die Lösung globaler Probleme wie Gewalt, Krieg und Geisteskrankheit gefunden zu haben glaubte. Die Zeit für seine Botschaft schien allerdings noch nicht reif und es gibt keine Indizien, dass sich in den 50er und 60er Jahren außerhalb seiner New Yorker Praxis nennenswertes Interesse an diesem Heilsweg zeigte. Kilton Stewart starb 1965 im Alter von 62 Jahren in New York an Krebs.

Stewarts messianische Verkündigung vom Heilsweg der Senoi-Methode fand ein verzögertes Echo. Die Karriere der Senoi als 'dream-people' begann kurze Zeit nach Stewarts Tod und kann als Produkt jenes *New Age Orientalismus* (Lopez 1994) bezeichnet werden, welcher im Klima der amerikanischen 60er Jahre gedieh.³⁵ Die US-amerikanische Gesellschaft war von Aufbruchsstimmung in mehrerlei Hinsicht geprägt. William Domhoff schildert die Situation wie folgt:

„The economy was good, colleges and universities were filling up with the energetic youth of the baby-boom generation, the Peace Corps provided an outlet for idealism, and America was getting to the moon. The ideas of the humanistic psychologies began to take hold, and people were experimenting with LSD and other drugs that promised to expand the frontiers of the human mind” (Domhoff 1985, 66).

³⁴ Otto Rank (1884-1939) zählte, wie nicht wenige andere, zu den 'abtrünnigen' Schülern Freuds. Rank rückte u.a. das Geburtstrauma und seine Aufarbeitung in den Mittelpunkt der Analyse, und er interessierte sich für Mythologie und Völkerkunde. Rank lebte, bevor nach New York wechselte, zwischen 1926 und 1934 in Paris und gründete dort sein eigenes Psychoanalytisches Zentrum. Stewart behauptete, er sei 1935 in eben diesem Institut analysiert worden. Allerdings hielt sich Stewart nur wenige Wochen in Paris auf, so dass eine tiefergehende Analyse nicht wahrscheinlich ist. Ohne Zweifel kannte Stewart die Schriften Ranks und war davon tief beeindruckt. Vgl. Domhoff 1985, 46-48.

³⁵ Im Hinblick auf die Aneignung und mythische Entrückung Tibets durch die New-Age-Bewegung, die das wirkliche Tibet von der physikalischen Landkarte löscht und den lebenden Tibetern jegliche Realität nimmt, prägte der Tibetologe Donald S. Lopez den Begriff des *New-Age-Orientalismus* (Lopez 1994, vgl. auch Korom 1997). Lopez wendet damit Edward Saids Orientalismus-Konzept auf eine subkulturell-spirituelle Bewegung des Westens an. Wohlgermerkt handelt es sich hierbei nicht um eine harmlose Variante von 'Exotismus'. Es geht um ein Machtverhältnis, oder, um mit Deborah Root zu sprechen, um eine 'Kannibalisierung' indigener Kulturen. Fremde Kulturen werden in ausgewählten Happen verschlungen. Das Interesse am Fremden ist selektiv und voreingenommen. Der Dialog der Kulturen findet nicht statt. Root stellt fest, dass „einer der Gründe, weshalb die Anhänger des New Age sich 'eingeborenen' Glaubenssystemen zugewandt haben, darin liegt, dass die 'Eingeborenen' für eine abstrakte, stereotype Qualität stehen, die als Spiritualität bezeichnet wird, und die Konsumenten glauben, dass sie im Voraus wissen können, wie diese Spiritualität aussieht“ (Root 1996, 92, nach Korom 1997, 189).

Die Möglichkeit veränderte Bewusstseinszustände selbst gezielt herbeizuführen, sei es durch Meditation oder Drogen, und damit seine menschlichen Potentiale zu entfalten entsprach dem anti-autoritären Zeitgeist. Selbstverwirklichung war das Ziel und eine Auffassung wonach wir der Macht des Unterbewusstens ausgeliefert sind, entsprach einem konservativen Menschenbild. Die Senoi-Technik des kontrollierten Träumens entsprach vorzüglich dem Bedürfnis nach Entwicklung innerer Räume.

Das Experimentierlabor für derlei Entdeckungsreisen war das *Esalen Institute* bei Big Sur in Californien.³⁶ Der Psychologie-Professor Charles Tart, der sich für „veränderte Bewusstseinszustände“ interessierte, brachte Mitte der 60er eine Kopie von Stewarts Aufsatz ‚Dream Theory in Malaya‘ dorthin. Das *Esalen Institute* war eine unkonventionelle Ausbildungsstätte für Bewusstseinsforschung. Das Curriculum bestand aus eigenwilligen Methoden und Inhalten „meditation, encounter, sensory awareness, creativity, movement, emotional expression, inner imagery, dream work, and peak-experience training“, hinzukamen „sensory awakening“, Gestalt Therapie und Tai Chi (Domhoff 1985, 67f.). Die ersten Kurse dieses „new college of consciousness“ begannen im Herbst 1966. Die Senoi Traumtechnik waren Teil des Programms. Die Ausstrahlung des *Esalen Institute* war enorm. Sie verdankte sich charismatischen Figuren wie Fritz Perls und der journalistischen Propagierung durch George Leonard’s Buch *Education and Ecstasy* (1968). Leonard entwirft angeregt von seinen Erfahrungen im *Esalen Institute* eine neue Pädagogik, in der eine positivere und emotionale Konditionierung des kindlichen Verhaltens gefordert wird. Leonard greift, wie Domhoff bemerkt, im übrigen auch Ideen von B.F. Skinner auf. Skinners Faszination an der Verhaltenskontrolle ist vergleichbar mit Stewarts Faszination an der Traumkontrolle (Domhoff 1985, 69). Leonard geht ausführlich auf Stewarts Senoi-Traumtheorie ein und er prophezeit, dass in naher Zukunft, etwa im Jahre 2001, amerikanischen Kindern diese Traumkontrolltechnik so vertraut sein wird wie Biofeedback, Körperwahrnehmung und andere Psychotechniken. Leonard’s Buch, welches als Vorabdruck in der Zeitschrift *Look* erschien, machte Esalen und die Senoi-Traumtheorie dem „mainstream of the human potential movement“ bekannt. Das akademische Publikum wurde mit Stewarts Artikel ‚Dream Theory in Malaya‘ in dem von Charles Tart herausgegebenen Sammelband ‚Altered States of Consciousness‘ (1969) vertraut gemacht. Dieser Band entwickelte sich zum wissenschaftlichen Bestseller. Alle späteren Autoren, die die Senoi für ihre Thesen beanspruchen, verweisen auf diese Quelle.

³⁶ Die Geschichte des *Esalen Institute* beschreibt W.T. Anderson: *The Upstart Spring: Esalen and the American Awakening* (Menlo Park/Cal.: Addison Wesley; 1983).

Die Experimentierfreude und das Interesse an Bewusstseinsweiterung waren indes nur die eine Seite einer neuen Selbstwahrnehmung junger Amerikaner. Immer neue Nachrichten vom Vietnam-Krieg führten zur Einsicht, dass auch Brutalität und Verrohung unleugbarer Bestandteil des Eigenen sind. Die Senoi erschienen hier als der utopische Gegenpol, der Sehnsüchte weckte:

„(...) it was the practice of a nonviolent people who lived simply in another part of Southeast Asia and who were in many ways the opposite of Americans in their attitudes toward confrontation, aggression, and group violence. It was at this point that Stewart's own moral fervor about the social possibilities for Senoi dream theory resonated with the needs of his readers" (Domhoff 1985, 71).

Zivilisationskritik und mythische Überhöhung des nicht-zivilisierten Andersartigen ist seit der europäischen Aufklärung ein sich ergänzendes Gegensatzpaar. Theodore Roszak, der maßgeblich jene *counter-culture* Bewegung mitformte, kritisiert die eigene Gesellschaft als materialistisch, zerstörerisch, inhuman und nutzt das Bild der Senoi als weise, naturnah, spirituell überlegen, um seine vernichtende Kritik im Kontrastverfahren zu verstärken. Die Senoi werden dabei in eine Reihe mit nordamerikanischen Indianern gestellt.³⁷ Roszak steht in der Tradition der sozialreformerischen Utopisten des 19ten Jhs., die an der Wiege der *New Age Bewegung* stehen.³⁸ 'Naturvölker', allen voran die Indianer, erhalten Vorbildfunktion: der eigentliche Wilde ist der Zivilisierte, so lautet die Botschaft.

³⁷ Roszak schreibt in *Where the Wasteland Ends* (1972): „In some primitive cultures, like that of the Senoi of Malaya, dream exploration is a highly sophisticated skill and a form of pedagogy; indeed, Senoi oneirics makes our own poor psychology of dreams seem sadly immature by comparison. For the American Plains Indians, the more impressive dream visions of a gifted medicine man like the Sioux Black Elk could become the occasion for magnificent tribal ceremonies in which the dream was re-enacted in careful detail, a striking anticipation of what the Gestalt psychotherapist Frederick Perls has, in our own time, recreated as 'existential dream interpretation'" (Roszak 1972, 83, nach Domhoff 1985, 72f.).

³⁸ Die *New Age Bewegung* im engeren Sinn ist ein Produkt der 70er Jahre. Im weiteren Sinne haben die Rede vom *Neuen Zeitalter* und die Verbindung von Sozial-Utopie und Religion einen viel längeren Vorlauf. Christoph Bochinger, dem das Verdienst zukommt, die intellektuellen Wurzeln und die mediale Vermittlung des *New Age* dargestellt zu haben, behandelt hierbei u.a. ausführlich Swedenborg und William Blake. Bereits bei Blake und auch Swedenborg war neben der religiös-esoterischen eine politisch utopische Grundhaltung angelegt. Diese Kombination entfaltete sich zunehmend im Laufe des 19ten Jhs.. Die Londoner Wochenzeitschrift „The New Age. A Weekly Review of Politics, Literature and Art“ (1894-1938) war hierbei ein sehr wirkungsvolles publizistisches Sprachrohr. Die Geschichte des deutschen Dianus-Trikont-Verlages verkörpert für das 20te Jh. sehr anschaulich die Verbindung von politischen Ambitionen und Spiritualität. Vgl. Bochinger 1994, 280ff., 293ff.

Der nächste und zweifellos breitenwirksamste Schritt der Mystifizierung der Senoi als das 'träumende Volk' waren die Publikationen von Ann Faraday *Dream Power* (1972) und *The Dream Game* (1975), sowie Patricia Garfields *Creative Dreaming* (1974). Während Faraday die Senoi-Traumtechnik kurzweilig erwähnt, war es insbesondere das Buch von Patricia Garfield, das die Senoi überaus erfolgreich der New Age Gemeinde bekannt machte. Die Glaubwürdigkeit der Autorin wurde durch ihren Aufenthalt in Malaysia erhöht, auch wenn es sich nur um ein paar Tage handelte. Zwar reiste sie nicht ins Hinterland, konnte aber von Interviews mit Senoi berichten, die sie in einem Krankenhaus antraf. Ihre Hauptquelle blieb jedoch Stewarts Bericht aus dem Jahr 1951, der in Tart's 'Altered States of Consciousness' abgedruckt war. Mit einem lebendigen Schreibstil und einem erheblichen Maß an erfrischender Imaginationskraft begabt, bringt Garfield ihren Leserinnen und Lesern das friedfertige Naturvolk der Senoi nahe. Berichtet wird von den morgendlichen Zusammenkünften, der 'Traumklinik', in der Kinder angehalten werden, sich in Träumen Gefahren zu stellen und Orgasmen zu suchen, sich von Hilfsgeistern Traumgeschenke zu erbitten und das Fliegen zu üben. Überzeugend wirken dabei Garfields eingeflochtene eigene Traumberichte, die ihre Erfahrungen mit der Senoi-Traumtechnik belegen. Zu beweisen war damit vor allem die Tatsache, dass Traumkontrolle nicht nur im malayischen Urwald funktioniert, sondern auch im Schlafzimmer einer amerikanischen Psychologin in San Francisco.

Neben dem kreativen Traumleben der Senoi schildert Garfield „heilende Traumrituale der verschiedensten antiken Völker, luzide Traumexerzitionen tibetischer Yogis (und) die geheimen Traumwelten der nordamerikanischen Indianer“ (so der Klappentext der deutschen Übersetzung von Garfield 1980).³⁹

Über den Umweg Senoi reaktiviert Garfield damit eine durchaus indigene *europäische* Entdeckung, nämlich die des luziden Träumens. Die Entdeckung, dass man Träume steuern kann, sich also im Traum bewusst wird, dass man träumt und daraufhin „Regieanweisungen“ gibt, wurde nicht erst im malayischen Dschungel gemacht, sondern geht auf den Marquis Hervey-de-Saint-Denys (1867) und den niederländischen Arzt Frederick van Eeden (1913a) zurück. Bei der Entwicklung einer Theorie des Unbewussten zu Ende des 19ten / Anfang des 20ten Jhs. war das Phänomen der Traumkontrolle nicht integrierbar.⁴⁰ Luzides Träumen, das psychoanalytische Theorie als „völlig

³⁹ 1979 veröffentlichte Garfield ein weiteres sehr erfolgreiches Traumbuch *Pathway to Ecstasy* (deutsch: Der Weg des Traum-Mandala), das die Aufforderung zur Selbstfindung durch kreatives Träumen fortsetzt, diesmal mit Anregungen aus dem tibetischen Buddhismus.

⁴⁰ Freud kannte die Ideen van Eedens, der ihm entsprechende Briefe schickte, und das Werk von Hervey-de-Saint-Denys. Er erwähnt Marquis d'Hervey in seiner *Traumdeutung*: „Dage-

ausgeschlossen“ zensierte, war ab den 70er Jahren allgemein praktikabel geworden. Die Autorität psychoanalytischer Grundannahmen herrschte nicht länger unumschränkt. Über das *Esalen Institute*, Charles Tart und Patricia Garfield wurde an eine vernachlässigte, bzw. zensierte Tradition angeknüpft. Diese (Wieder-) Entdeckung wurde jedoch nicht mit dem Hinweis auf die eigene Wissenschaftstradition (etwa van Eeden) autorisiert. Es waren die (angeblichen) Praktiken nicht-westliche „Natur-Völker“ und geheime religiöse Traditionen fremder Kulturen, welchen man Beweiskraft zusprach.⁴¹

Die Anziehungskraft des räumlich und zeitlich Fernen ist ein immer wiederkehrendes Phänomen der abendländischen Geistesgeschichte, auf das G.W.F. Hegel 1809 hinweist, wenn er schreibt, dass

gen gibt es Personen, bei denen die nächtliche Festhaltung des Wissens, daß sie schlafen und träumen, ganz offenkundig wird und denen also eine bewußte Fähigkeit, das Traumleben zu lenken, eigen scheint. Ein solcher Träumer ist z.B. mit der Wendung, die ein Traum nimmt, unzufrieden, er bricht ihn, ohne aufzuwachen, ab und beginnt ihn von neuem, um ihn anders fortzusetzen, ganz wie ein populärer Schriftsteller auf Verlangen seinem Schauspiel einen glücklicheren Ausgang gibt. (...) Der Marquis d'Hervey behauptete, eine solche Macht über seine Träume gewonnen zu haben, daß er ihren Ablauf nach Belieben beschleunigen und ihnen eine ihm beliebige Richtung geben konnte“ (Freud 1972 [1900], 544). In seiner Traumtheorie fand indes das luzide Träumen keinen Platz, ebenso wenig wurde es von Carl Gustav Jung erwähnt, wiewohl man sicher sein darf, dass er die entsprechende Stelle in Freud's *Traumdeutung* kannte. ‚Bewußtsein im Traum‘ war sowohl in Jungs Theorie des Unbewußten (vgl. Freeman 1982, 63f.) wie auch in Freud's Vorstellung vom Traum als ‚Wächter des Schlafes‘ prinzipiell ausgeschlossen. In der Formulierung der Grundannahmen über das Wesen des Traumes blieben Freud und Jung die Sieger - der Marquis und Frederik van Eeden waren die Verlierer. Frederik van Eeden gründete im übrigen 1898 die Kooperative ‚Walden‘, inspiriert von Henry-David Thoreau. Ein Projekt, das zum Scheitern verurteilt war ebenso wie der Versuch, seine Traumtheorie der akademischen Psychologie seiner Zeit zu vermitteln. Erst über 70 Jahre später war, nicht zuletzt durch die charismatische Gestalt (!) Fritz Perls, die Zeit „reif“, sich einem neuen Paradigma zu öffnen. Charles Tart nahm van Eedens Aufsatz von 1913 in seinen Sammelband ‚Altered States of Consciousness‘ mit auf. Zu den neuesten Forschungen über den luziden Traum siehe die Beiträge von Holzinger sowie die Diskussion von Stephen LaBerge, Paul Tholey und B. Holzinger in diesem KEA-Band. Zu dem bemerkenswerten Träumer und Sozialreformer Frederik van Eeden vgl. Zurfluh 1981, 479, 501, und van Eeden 1913b.

⁴¹ Es ist aufschlussreich, sich die Begründungs- und Legitimationsstrategien der *New-Age*-Wissenschaft, die es nach Selbsteinschätzung durchaus gibt, vor Augen zu halten. Das Uralte, geheimnisvoll Verborgene, das Ferne spielen dabei eine wichtige Rolle, ebenso wie das selektive Verarbeiten von Erkenntnissen der traditionellen (Natur-)Wissenschaft. Fritjof Capra, der mit den harten Fakten der Naturwissenschaft, wie etwa der Quantenphysik souverän jongliert, um diese dann in Verbindung zu bringen mit „uralten Weisheitslehren“ Indiens und Chinas, ist dafür ein Beispiel. Zu Capra und das Verhältnis (Natur-)Wissenschaft und Religion siehe Bochinger 1994, 421-453.

„dem Fremden und Fernen ein machtvoller Reiz innewohnt, ... dessen Anziehungskraft sich umgekehrt proportional zu seinem Bekanntheitsgrad verhält“ (hier nach Korom 1997, 186).

Wie Kilton Stewart verkündet auch Patricia Garfield eine Botschaft. Allerdings ist diese nicht in prophetisches Pathos gehüllt, sondern sie fordert eher schlicht die Verwirklichung des amerikanischen ‘do-it-yourself’ im spirituellen Bereich. In einer Zeit, in der die herkömmlichen sinngebenden Instanzen wie Staat, Schule und Kirche an Glaubwürdigkeit verloren, war der Einzelne aufgefordert, Sinn in sich selbst zu suchen. Entsprechend lauteten die Appelle der 60er und 70er Jahre: „geh’ deinen Weg“, „glaub’ an dich“, „verwirkliche dich selbst“. Garfields *Creative Dreaming* ist ein *guide-book* für solche Reisen in eigene innere Welten. Auf diesem Weg durfte man sich bedienen, wo immer es etwas zu holen gab, vorzugsweise bei tibetischen Yogis und Indianern. In einer Welt, bestimmt von materieller Gier und sozialer Kälte waren Glück, Zufriedenheit, Selbsterlösung gesucht. Die Gemeinschaft der Senoi schien genau dieses zu leben.

Durch die zeitbedingte Offenheit für jegliche Art von Psychotechniken und Drogenexperimente fand Garfields Ermunterung nach Senoi-Art zu träumen ein breites Echo. Gestalttherapeutische Techniken eines Fritz Perls ließen sich damit bestens verbinden und so entstanden überall in den USA *Senoi-Dream-Groups* (Latner & Sabini 1972; Greenleaf 1973, Johnston 1978, Murray 1978, Ullman 1979, Hudson & O’Connor 1981). In Berkeley gründete Strephon K. Williams ein *Jung-Senoi-Institute* (1980/84).⁴²

⁴² Williams erklärt freimütig, dass es ihm bei der Bezeichnung hauptsächlich um die Symbolik gehe, die mit dem Namen Senoi verbunden sei. Das „Traumvolk“ von Malaya, so Williams, sei „zu einem Symbol für die Absicht einer Gemeinschaft geworden, die Traumarbeit zur bestimmenden Grundlage für das soziale, kulturelle und persönliche Leben zu machen. Und es ist mittlerweile auch bekannt, dass viele Kulturen auf der ganzen Welt die Träume als kulturellen und persönlichen Leitfaden benutzt haben. Früher verkehrte beinahe jeder Mensch täglich mit seiner Traumwelt, eine Tatsache, die dazu beigetragen hat, uns kulturell dahin zu bringen, wo wir heute sind. Zum größten Teil lebt diese Tradition in den Märchen weiter, die ‘vor langer, langer Zeit’ einmal aus Träumen entstanden sein müssen.“ Williams 1984, 34f. In seinem Buch finden die Senoi mit Ausnahme der zitierten Passage keine Erwähnung und es geht auch nicht um Traumkontrolle, sondern um das Wiedererleben des Traumes im Wachzustand und der daran anknüpfenden Symboldeutung im Stile C.G. Jungs. Nach dem Erscheinen des Buches von Domhoff wurden die Senoi aus dem Institutsnamen gestrichen.

Die 'dream-people' – ein amerikanischer Wunschtraum

Die Senoi hatten durch Patricia Garfield einen Platz auf der spirituellen Landkarte amerikanischer Glücks- und Sinnsucher gefunden. Merkwürdig war, dass dieses Urwald-Utopia vor allem aus der Ferne real wirkte. Vor Ort suchten viele das gepriesene Traum-Shangri-la vergebens. Zweifel meldeten sich, wenn auch zunächst eher leise.

Zwei Filmemacher, die sich 1977 auf den Weg machten, die Traumkliniken der Senoi zu filmen, berichteten nach ihrer Rückkehr aus Malaysia betrübt von einer 'zerstörten Illusion' (Human Nature 1978). 1982 hielten sich Ann Faraday und ihr Mann John Wren-Lewis ein Jahr in Malaysia auf. Faraday hatte in ihren Publikationen Stewart gutgläubig zitiert und war daher von dem Bericht des Filmemachers Peter Bloch irritiert. Zunächst auf der Suche nach Pat Noones verschollenen Aufzeichnungen, kamen sie in Kontakt zu Senoi und trafen einige Informanten, die Pat Noone und Kilton Stewart gekannt hatten (so z.B. den persönlichen Diener von Pat, Che Puteh). Das Resümee ihrer Nachforschungen klingt ernüchternd:

„Sadly, we must report that not a single Temiar recalled any form of dream control education in childhood or any such practice amongst adults; in fact they vehemently denied that dream manipulation has ever been part of their culture“ (Faraday & Wren-Lewis 1984, 70).

Schließlich meldeten sich Ethnologen zu Wort. Feldforschung unter den Senoi war in den frühen 60er Jahren wieder möglich geworden, nachdem sich die chinesische Guerilla ab 1957 nach und nach auf thailändisches Territorium zurückgezogen hatte. Das ethnographische Wissen zu den Temiar und Semai, den beiden Senoi-Hauptgruppen, war seit den Zeiten von Pat Noone und Kilton Stewart kontinuierlich gewachsen. Dies betraf auch die Bereiche Religion, Seelenvorstellungen und das Traumleben der Senoi. Allerdings dauerte es bis Anfang der 80er Jahre, ehe die Fachleute in die Diskussion um die Echtheit von Stewarts Senoi-Methode eingriffen.

Robert Knox Dentan, der zwischen 1961-1963 und 1975 in zwei Semai-Siedlungen am Telom-River Feldforschung betrieben hatte, und dem mit seiner Monographie *The Semai: A Nonviolent People of Malaysia* (1968) ein einschlägiges Standardwerk zu verdanken ist, entschuldigt sich für die späte fachwissenschaftliche Richtigstellung. *Fachintern* sei es längst klar gewesen, dass Stewart gewaltig übertrieben hatte:

„Ethnographers have done extensive Senoi-fieldwork which does meet these criteria: Benjamin and Roseman with Temiar; Dentan, the Fixes, Gomes, Williams-Hunt and Robarcheks with Semai. We were aware as early as the mid-1960s that Stewart's account of Senoi dreamwork was

erraneous but were unaware of how widely it was to be disseminated. Such professional boundary-keeping and other interests kept us from publishing a detailed refutation until my short article, comment and monograph of last year (Dentan 1983a, b, c), following our discovery of American-Senoi dreamwork. It's a type case of the evils of professional specialization“ (Dentan 1984).

Worin bestanden also Stewart's Irrtümer, Übertreibungen oder Mißverständnisse?

Einig sind sich alle Ethnologinnen und Ethnologen, die extensiv bei den Semai oder Temiar geforscht hatten, dass 'Traumkliniken', also tägliche Zusammenkünfte, um Träume zu diskutieren, unbekannt sind.

„There are no formal discussions of dreams“, stellt Dentan (1983a, 62) lapidar fest, und Sue Jennings, die 1974/75 bei den Temiar lebte, schreibt:

„I found it very disconcerting during my fieldwork that I was unable to verify the practice which Stewart had described. After a discussion with Benjamin I discovered that he, too, had not discovered anything as formalised in his fieldwork as Stewart had described“ (Jennings 1995, 101).⁴³

Die Senoi kennen keine zentralisierte Autorität. Dentan charakterisiert sie als „skeptical empiricists“; Menschen, die gegenüber jeglicher Art von Autorität skeptisch sind, auch gegenüber Träumen. Kindern vorzuschreiben, was sie in Träumen zu tun oder lassen hätten, gilt im Senoi-Sinn geradezu als unpädagogisch, ja sogar als spirituell schädlich. Der individuelle Umgang mit Träumen ist demzufolge flexibel und variiert stark. Zwei Kategorien von Träumen werden unterschieden: *Gunig*-Träume und *-pipuuy*. *Gunig* sind Hilfsgeister, die sich ihre 'Väter'/'Mütter' selbst aussuchen. Dies geschieht, indem der Träumer/die Träumerin ein Geschenk erhält, eine Melodie für ein Trance-Tanz-Heilungsritual. Durch dieses Geschenk wird der/die Beschenkte ein *halaa*, ein Adept, ein/e Wissende/r, ein Heiler/ eine Heilerin. D.h. in diesem schamanistischen Kontext haben *gunig*-Träume einen hohen Stellenwert, ja sie sind hierfür zentral.

⁴³ Als Jennings 1984 auf eine Stipvisite nach Malaysia zurückkehrt, trifft sie Ann Faraday und John Wren-Lewis: „They agreed with me that in no way could Stewart's claims be considered accurate“ (Jennings 1995, 102). Der erwähnte Geoffrey Benjamin führte 1964/65 seine Forschungen bei einer Temiargruppe durch und verfasste seine (unveröffentlichte) PhD Schrift zur Religion der Temiar (Benjamin 1967), worin er zwar auf die Irrtümer Stewarts zu sprechen kommt, ohne jedoch selbst jemals eine Richtigstellung zu publizieren. An der University of Singapore tätig, fungiert Benjamin als Mentor aller Senoi-Forscher.

Die allermeisten Träume sind jedoch *-pipuuy*, d.h. ohne Melodie. Damit gelten sie als bedeutungslos. Allerdings gibt es diagnostische und vorhersehende Träume, die jedoch stets skeptischer Prüfung unterzogen werden: „Most people do not trust dreams ‘unless you dream them three times’“, schreibt Dentan, und die Idee, man könne Träume kontrollieren gelte als absurd. *Gunig* sind scheu und jeder Versuch eines Zwanges oder einer Forderung ist daher aussichtslos: „Senoi theory ascribes little or no significance to most dreams. Trying to control entities which „cause“ dream content is the sort coercion Senoi would say scare such entities away“ (Dentan 1983a, 62, 63).

In Träumen sexuellen Kontakt mit Verwandten aufzunehmen gilt als unheilvoll, ja todbringend und zeigen „symptoms of horrible underlying mental or social disorder“ (Dentan 1983a, 63). Offensichtliche Wunscherfüllungsträume gelten im übrigen als *-pipuuy*, irrelevant: „You dream of sleeping with a pretty girl and the next day you don’t even see her“, erklärte ein enttäuschter Temiar dem Ethnologen (Dentan 1983a, 62).

Marina Roseman, die im Detail den Zusammenhang zwischen Traum, Trance, Krankheit und Ritual-Gesang bei den Temiar erforscht hat,⁴⁴ schreibt mit Blick auf Kilton Stewart und die amerikanische Senoi-Therapie:

„The initial relationship of person with dream-spirit is ideally one of receptivity. The spiritguide ‘gives’ (*na-og*) a song; the dreamer ‘gets’ or ‘receives’ it (*i-dapad*). Similarly, a patient ‘gives’ himself a medium for treatment, he does not ask for or request it. (...) I emphasize this point because reports of Temiar dream theories dating from the British colonial period (Noone 1972, 51-59; Stewart 1948, 1951) and popularized in American psychotherapeutic circles (Garfield 1974, Faraday 1972) transformed this gracious *receipt* of dream songs into a *demand* by the dreamer for a gift or a song. Colonial and neocolonial ideology reworked the peculiar Temiar quality of human/spirit interaction, characterized by acquiescent receipt during dreams and gentle coaxing or enticement during ceremonies, into a relationship characterized by dominance wherein dream-self demands a song from spirit-other. In my study of Temiar dreams and encounters with familiars, I never found an instance where a Temiar requested a song or any other gift. When questioned about the possibility, Temiars explicitly stated that such a request would be unacceptable“ (Roseman 1993, 57f.).

Auf die massive Kritik der Ethnologinnen und Ethnologen an Stewarts Thesen meldeten sich Stimmen, die die Widersprüche durch den dramatischen Kulturwandel erklären wollten, der sich nach Ende der ‘emergency’-Phase ereig-

⁴⁴ Marina Roseman lebte bei den Temiar des Ulu Kelantan im Rahmen eines 20-monatigen Feldaufenthaltes, 1981-82 (vgl. Roseman 1993, 9).

net hätte (so Randall 1983, Edo 1997, 264). Ethnologen wie Dentan, Benjamin und Robarchek weisen diesen Einwand zurück. Zum einen wäre die kulturelle Beharrungsfähigkeit erstaunlich, zum anderen ist das kollektive Erinnerungsvermögen durchaus entwickelt (Jennings 1995, 102).⁴⁵ Ann Faraday und John Wren-Lewis konnten Zeitzeugen befragen, die sich zwar exzellent an Stewart und Pat Noone erinnerten, aber von täglich praktizierten Traum-meetings und Techniken der Traumkontrolle nichts wussten.⁴⁶

Die Diskussion über die Authentizität der Senoi als ‘dream people’ wurde von Ann Faraday losgetreten und spielte sich zunächst in eher entlegenen Insider-Publikationsorganen avantgardistischer Psychologenzirkel, wie dem *Dream Network Bulletin* und *Lucidity Letter* ab. Dentans ausführliche Richtigstellung erschien ebenfalls an schwer zugänglicher Stelle (Dentan 1983c).⁴⁷

Erst als G. William Domhoff 1985 die Ergebnisse seiner Nachforschungen bei *University of California Press* unter dem Titel *The Mystique of Dreams. A Search for Utopia Through Senoi Dream Theory* publizierte, und zwar als spannend zu lesende Detektiv- und Ideengeschichte, stand fest, dass es jene *dream-people* und ihre Traumtechnik so wie sie von Stewart beschrieben wa-

⁴⁵ Dentan berichtet, er sei mit eben jener Region vertraut, in der auch Stewart seine „Feldforschung“ durchgeführt hatte. „I should add that there wasn’t sufficient time between his work and mine for so central a praxis to vanish without trace, as a couple of folks have claimed. People still talk about events which occurred 300 years ago“ (Dentan 1983a, 63).

⁴⁶ John D. Leary, der während des Anti-Guerilla-Kampfes, zwischen 1950-1955, als Soldat in Malaya aktiv war und dabei mitunter in Senoi-Hütten übernachtete, konnte nie ein entsprechendes Morgenritual beobachten: „On a number of occasions when I had cause to stay overnight in Senoi huts, either on ambush, for the tribal groups’ protection, or just for shelter, I did not see any after-breakfast gathering of parents and children to discuss their previous night’s dreams; most Orang Asli did not seem to have any kind of formal meal in the early morning. The men got up, usually scratched, kicked the coals of the overnight fires into life if the weather was cool, then went outside and relieved themselves (...) The children, if they had overcome their shyness, would ask us for cigarettes while we either got ready to leave or settled in for another day if in ambush. The women went about their chores fetching water, tidying away sleeping mats, and clearing the fires. (...) There was no unusual solemnity or quiet gathering in a corner as described by Stewart and others“ (Leary 1995, 10).

⁴⁷ Patricia Garfield’s *Creative Dreaming* war erster Anlass, mich mit den Senoi zu befassen. Begeistert einerseits von Garfields Aufforderung, das eigene Traumleben bewusst zu gestalten, andererseits skeptisch, was die Senoi-Idylle und die ethnographische Evidenz der angeblichen ‚dream-people‘ betrafen, entstand meine Arbeit im gleichen Zeitraum (1983-84), in dem auch Domhoff biographisches Material über Stewart Kilton zusammentrug und sich Dentan erstmals kritisch zu Wort meldete. Allerdings standen zum Zeitpunkt meiner Recherchen Dentans entlegene Publikationen (Dentan 1983a,b,c,d) nicht zur Verfügung und Domhoffs Entmystifikation war noch nicht erschienen. Vgl. Bräunlein 1985.

ren nie gegeben hat. Domhoffs Verdienst liegt u.a. in der akribischen Recherche der Biographie Kilton Stewarts, die zeigt, dass es hier nicht um einen „hoax“ a la Castañeda geht. Stewart war von seiner Mission und der Faktizität seiner Behauptungen sicherlich überzeugt. Domhoff bettet die Senoi-Story in die amerikanische „counter-culture Bewegung“ der 60er und 70er Jahre ein, und betont mit Nachdruck, dass der Erfolg des Senoi-Mythos ganz wesentlich mit *amerikanischen* Werthaltungen und Idealen zu erklären sei:

„(...) Stewart was a quintessential American, almost a caricature of American values - optimistic, open-handed, adventurous, a believer in self-improvement and spiritual uplift. He appealed to basic American beliefs, and especially the idea that society and people can be changed and controlled. We can become better and better. Senoi dream theory is American can-do. We can conquer inner space as well as outer space. I call Stewart the B.F. Skinner of dreams. Only an American like Skinner could insist that all behavior can be controlled through rewards and punishments, and only Stewart, not Europeans like Freud or Jung, could ever begin to think that dreams, of all things, could be controlled through social learning and encouragement by the moral authorities and leaders of a society. It's as American as apple pie, which doesn't make it wrong, of course, but it should never be forgotten that there was a near-obsession with mind control and self improvement at many times in American history before prophets like Skinner and Stewart came along“ (Domhoff 1988, 53).

Die „Entdeckung“, dass Träume kontrollierbar sind, ist keine originär amerikanische, wie bereits mit dem Hinweis auf van Eden und den Marquis d'Harvey erwähnt wurde. Dass diese Vorstellung, von Californien ausgehend, im Amerika der 60er und 70er Jahre Faszination und Wirkung entfaltet hat, ist, und hier stimmen wir Domhoff zu, gewiss kein Zufall. Die Geschichte der *dream-people* ist damit ein Stück amerikanische Kulturgeschichte.⁴⁸

Der Amerikaner G. William Domhoff hat die Geschichte der *dream-people* (als Kollege von James Clifford und als Kind seiner Zeit) erzählt als „an allegory about an allegory“:

⁴⁸ Aber sie beschränkt sich nicht darauf. Die amerikanische Gegenkulturbewegung verbreitete sich bekanntlich global. Die Begeisterung für die Senoi und ihr Traumleben erfasste selbstredend auch den alten Kontinent. In Deutschland z.B. wurden die Ideen Kilton Stewarts in Zeitschriften wie *Esotera* und *Psychologie heute* diskutiert und es entstanden ebenso wie den USA Senoi-Traumgruppen. Übersetzt und gekauft wurden die Bücher von Ann Faraday ebenso wie die von Patricia Garfield. Das Interesse an Traumkontrolle und luziden Träumen wurde hierzulande vor allem durch die Forschungen Paul Tholeys geweckt. Vgl. z.B. Tholey & Utecht 1987.

„Senoi dream theory is an American allegory about the search for authenticity and self-improvement that plays on basic American values projected onto the Senoi (...) My book is in fact an allegory too. It is not only a story about Americans and their beliefs, but a cautionary tale about the difficulties of studying dreams in a systematic way. In that sense, it is a scientific allegory about a spiritual allegory“ (Domhoff 1988, 54, 56).

Wir sollten nicht in Selbstgerechtigkeit verfallen, so fügt Domhoff abschließend hinzu, sondern lernen, an unseren wissenschaftlichen Mythen Spaß zu haben, verhelfen uns diese doch auf eigentümliche Weise zu Selbsterkenntnis:

„They are fun to believe while we are believing them, and scandalous to read about when we begin to see through them. They tell us about ourselves in a whimsical kind of way. Such a stance (...) leaves me wondering which of our current scientific certainties will give us our next chuckle at our own expense“ (Domhoff 1988, 56).

Literatur

Barley, Nigel, 1986

The Innocent Anthropologist. Notes from a Mud Hut. New York: Viking Penguin
[deutsch: 1997, Traumatische Tropen. Notizen aus meiner Lehmhütte. München: dtv]

Benjamin, Geoffrey, 1967

Temiar Religion. PhD Dissertation, University of Cambridge

Benjamin, Geoffrey, 1976

Austroasiatic Subgroupings and Prehistory in the Malay Peninsula. In: Jenner, Phillip N. (ed.): Austroasiatic Studies. Honolulu: University of Hawaii Press, 37-128

Blagden, Charles Otto, 1903

The comparative philology of the Sakai and Semai dialects of the Malay-Peninsula – a review. In: Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, 39, 47-63

Blumenberg, Hans, 2000

Dies ist in Wirklichkeit nur jenes. Zur Typik zeitgeistgefälliger Theorien. In: Ders.: Die Verführbarkeit des Philosophen. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 37-48

Bochinger, Christoph, 1994

„New Age“ und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus

Bräunlein, Peter, 1985

Das „Traum-Leben“ der Senoi (Malaysia): Inspirative Erfahrung und gemeinschaftsprägende Kraft. Magisterarbeit (unveröffentlicht), Universität Freiburg

Bräunlein, Peter J., 1995

Ethnologie an der Heimatfront: zwischen Heilslehre, Kriegswissenschaft und Propaganda. Margaret Mead, die amerikanische cultural anthropology und der II. Weltkrieg. In: Peter J. Bräunlein & Andrea Lauser (Hg.): Krieg & Frieden. Ethnologische Perspektiven. Bremen: kea-edition, 11-64

Burkert, Walter, 1972

Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. Berlin: de Gruyter

Burkert, Walter, 1997

Nachwort 1996. In: Ders.: Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. [2., um ein Nachwort erweiterte Auflage] Berlin: de Gruyter, 333-352

Chagnon, Napoleon A., 1968

Yanomamö, the Fierce People. New York: Holt, Rinehart & Winston

Clifford, James, 1993a

Über ethnographische Autorität. In: Eberhard Berg & Martin Fuchs (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 109-157

Clifford, James, 1993b

Über ethnographische Allegorie. In: Eberhard Berg & Martin Fuchs (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 200-239

Dentan, Robert K., 1968

The Semai: A nonviolent people of Malaya. New York: Holt, Rinhart, and Winston

Dentan, Robert K., 1983a

Senoi dream praxis. In: Dream Network Bulletin, 2 (5), 1-3, 12

Dentan, Robert K., 1983b

Hit and run Ethnography; reply to Alexander Randall. In: Dream Network Bulletin, 2 (8), 11-12

Dentan, Robert K., 1983c

A Dream of Senoi. Council on International Studies, State University of New York at Buffalo. Special Study

Dentan, Robert K., 1983d

Senoi Dream Praxis. In: Lucidity Letter, 2 (3), 61-63 (identisch mit Dentan 1983a)

Dentan, Robert K., 1984

Techniques and Antcedents: A Response to Giesler. In: Lucidity Letter, 3(1), 91-93

Domhoff, G. William, 1985

The Mystique of Dreams. A Search for Utopia through Senoi Dream Theory. Berkeley: University of California Press

Domhoff, G. William, 1988

Senoi, Kilton Stewart, and The Mystique of Dreams: Further Thoughts on an Allegory About an Allegroy. In: Lucidity Letter, 7(1), 51-56

Edo, Juli, 1997

Rezension von Jennings 1995. In: Anthropos 92, 263-266

Faraday, Ann, 1972

Dream Power. New York: Coward, McCann & Geoghegan (deutsch 1982, Die positive Kraft der Träume. Frankfurt/M.: Ullstein)

Faraday, Ann, 1974

The Dream Game. New York: Harper & Row (deutsch 1980, Deine Träume - Schlüssel zur Selbsterkenntnis. Ein psychologischer Ratgeber. Frankfurt/M.: Fischer)

Faraday, Ann & Wren-Lewis, John, 1984

The Selling of the Senoi. In: Lucidity Letter, 3 (1), 79-89

Freeman, John, 1982

C.G. Jung. Zugang zum Unbewussten. In: von Franz, Marie-Louise et al. (Hg.): Der Mensch und seine Symbole. Olten/Freiburg/Brsg.: Walter, 11-105 (orig. 1964: Man and His Symbols. London: J.G. Ferguson)

Freud, Sigmund, 1972 (1900)

Die Traumdeutung. Frankfurt/M.: Fischer

Garfield, Patricia, 1974

Creative Dreaming. New York: Simon and Schuster (deutsch 1980, Kreativ Träumen. Schwarzenburg: Ansata Verlag)

Garfield, Patricia, 1979

Pathway to Ecstasy. The Way of the Dream Mandala. New York: Holt, Rinhart and Winston (deutsch 1981: Der Weg des Traum-Mandala. Interlaken: Ansata)

Geertz, Clifford, 1988

Works and Lives. The Anthropologist as Author. Stanford: Stanford University Press

Greenleaf, Eric 1973

„Senoi“-Dream-Groups. In: Psychotherapy: Theory, Research, and Practice, 10, 218-222

Haddon, Alfred Cort, 1922

Ceremonial exchange: Review of B. Malinowski's Argonauts of the western Pacific. In: Nature, 110, 472-474

Heinrich, Klaus, 1995

Floß der Medusa: 3 Studien zur Faszinationsgeschichte mit mehreren Beilagen und einem Anhang. Basel / Frankfurt/M.: Stroemfeld

Hervey-de-Saint-Denys, M-J. L., 1867 / 1964

Les rêves et les moyens de les diriger. Paris: Bibliothèque du merveilleux, Tchou

Holman, Dennis, 1984/1958

Noone of the Ulu. [With a Foreword by Field-Marshal Sir Gerald Templer]. Oxford: Oxford University Press (erste Aufl. 1958, London: Heineman)

Holman, Dennis, 1962

The Green Torture. The Ordeal of Robert Chrystal. London: Robert Hale

Howard, Jane, 1984

Margaret Mead. A Life. London: Harvill

Hudson, J. & O'Connor, C., 1981

Peace Process: A Modified Technique for Children's Nightmares. In: The School Counsellor, 28(5)

Human Nature, 1978

An Illusion destroyed, June, 12

Jennings, Sue, 1995

Theatre, Ritual and Transformation. The Senoi Temiars. London: Routledge

Johnston, Jack, 1978

Elements of Senoi Dreaming applied in a Western Culture. In: Sundance Community Dream Journal, 2(1), 50-61

Knorr-Cetina, Karin, 1981

Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Wissenschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp

Kohl, Karl-Heinz, 1987

Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie. Frankfurt/M.: Edition Qumran im Campus Verlag

Korom, Frank, 1997

Tibet und die New Age Bewegung. In: Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien. Köln: Dumont, 178-192

Kraus, Michael, 2000

Zwischen fröhlicher Teilnahme und melancholischer Beobachtung. Erwartung und Enttäuschung in wissenschaftlichen Reiseberichten aus dem östlichen Südamerika. In: Mark Münzel et al. (Hg.): Zwischen Poesie und Wissenschaft. Essays in und neben der Ethnologie. Marburg: Curupira, 63-88

Kuper, Adam, 1996

Anthropology and Anthropologists. The Modern British School. 3rd edition. London/New York: Routledge

Latner, J. & Sabini, M., 1972

Working the Dream Factory: Social Dreamwork. In: Voices

Leary, John D., 1995

Violence & the Dream People. The Orang Asli in the Malayan Emergency, 1948-1960. Athens: Ohio University Center for International Studies

Leonard, G. B., 1968

Education and Ecstasy. New York: Delacorte Pr.

Lopez, Donald S., 1994

New Age Orientalism: the Case of Tibet. In: Tibetan Review, XXIX, 5, 16-20

Lorenz, Konrad, 1963

Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression. Wien: Borotha-Schöler-Verlag

Murray, M., 1978

Senoi Dream Therapy. In: Voices. The Art and Science of Psychotherapy, 14, 36-48

Noone, Herbert Dean, 1936

Report on the Settlement and Welfare of the Ple-Temiar Senoi of the Perak-Kelantan Watershed. In: Journal of the Federated Malayan States Museums, 19, Part I, 1-85

Noone, Herbert Dean, 1939

Chinchem: a Study of the Role of Dream-Experience in Culture-Contact amongst the Temiar Senoi of Malaya. In: MAN, April, 57

Noone, Richard, 1972a

Rape of the Dream People. London: Hutchinson

Noone, Richard, [with Dennis Holman] 1972b

In Search of the Dream People. New York: William Morrow & Company

Parsons, Claudia, 1941

Vagabondage. London: Chatto & Windus

Randall, Alexander, 1983

The Terrible Truth about the Temiar Tribe. In: Dream Network Bulletin, 5(2)

Rivers, W.H.R., 1912

Report on anthropological research outside America. In: Rivers, W.H.R. et al. (eds.): Reports upon the present condition and future needs of the science of anthropology. Washington, D.C., 5-28

Root, Deborah, 1996

Cannibal Culture: Art, Appropriation, and the Commodification of Difference. Boulder/Co: Westview Press

Roseman, Marina, 1993

Healing Sounds from the Malaysian Rainforest. Temiar Music and Medicine. Berkeley: University of California Pr.

Roszak, Theodore, 1972

Where the Wasteland Ends. Garden City: Doubleday

Sahlins, Marshall, 1972

Stone Age Economics. Chicago: Atherton

Said, Edward, 1978

Orientalism. New York: Random House

Schebesta, Paul, 1925

Die Forschungsexpedition von P.P. Schebesta im Jahre 1924/25 bei den Semang-Pygmäen und den Senoi-Pygmoiden auf der Halbinsel Malakka (British Malaya). In: *Anthropos*, 20, 718

Schebesta, Paul, 1927

Bei den Urwaldzwerger von Malaya. Leipzig: Brockhaus

Schebesta, Paul, 1928a

Orang Utan. Bei den Urwaldmenschen Malayas und Sumatras. Leipzig: Brockhaus

Schebesta, Paul, 1928b

Die religiösen Anschauungen der Semang-Zwerg von Malaya (Hinterindien). (Religiöse Quellenschriften; 52) Düsseldorf: Schwann

Schebesta, Paul, 1957

Die Negrito Asiens. Bd. II, 2. Religion und Mythologie. Wien-Mödling: St. Gabriel Verlag

Schmidt, Wilhelm, 1901

Die Sprachen der Sakai und Semang auf Malacca und ihr Verhältnis zu den Mon-Khmer Sprachen. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 52, 399-593

Schmidt, Wilhelm, 1905

Grundzüge einer Lautlehre der Mon-Khmer Sprachen. (Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien). Wien: Hölder in Kommission

Schebesta, Paul, 1973 (1929)

Among the Forest Dwarfs of Malaya. Oxford: Oxford University Press (Reprint der Ausgabe London 1929)

Shostak, Marjorie, 1982

Nisa erzählt. Das Leben einer Nomadenfrau in Afrika. Reinbek: Rowohlt (Orig. 1981, Nisa. The Life and Words of a !Kung Woman)

Skeat, Walter William / Blagden, Charles Otto, 1906

Pagan Races of the Malay Peninsula. 2 vols. London: Macmillan

Stewart, Kilton R., 1939

A Psychological Analysis of the Negritos of Luzon, Philippine Islands. In: MAN, 10

Stewart, Kilton R., 1947

Magico-Religious Beliefs and Practices in Primitive Society – A Sociological Interpretation of Their Therapeutic Aspects. Unpublished Ph.D. Dissertation, London School of Economics, 1947

Stewart, Kilton R., 1951

Dream Theory in Malaysia. In: Complex, 6, 21-34

Stewart, Kilton R., 1953

Culture and Personality In Two Primitive Groups, 9, 3-23

Stewart, Kilton R., 1954a

Mental Hygiene and World Peace. In: Mental Hygiene, 38, 387-403

Stewart, Kilton R., 1954b

Pygmies and Dream Giants. New York: W.W. Norton

Stewart, Kilton R., 1962

The Dream Comes of Age. In: Mental Hygiene, 46, 230-237

Stocking, Jr., George W., 1992a

The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. In: Stocking, Jr., George W.: The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology. London: The University of Wisconsin Pr., 12-59

Stocking, Jr., George W., 1992b

Maclay, Kubary, Malinowski: Archetypes from the Dreamtime of Anthropology. In: Stocking, Jr., George W.: The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology. London: The University of Wisconsin Pr., 212-275

Tart, Charles, ed., 1969 (1972)

Altered States of Consciousness. New York: John Wiley

Tholey, Paul & Utecht, Kaleb, 1987

Schöpferisch Träumen. Der Klartraum als Lebenshilfe. Niedernhausen: Falken-Verlag

Tomas, David, 1991

Tools of the Trade: The Production of Ethnographic Observations on the Andaman Islands, 1858-1922. In: Stocking, Jr., George W. (ed.): Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge. London. The University of Wisconsin Pr, 75-108

Toulmin, S., 1978

Kritik der kollektiven Vernunft. Frankfurt/M.: Suhrkamp

Ullman, M., 1979

The Experimental Dream Group. In: Wolman, Benjamin B. (ed.): Handbook of Dreams: research, theories and applications. New York: Van Nostrand Reinhold

Van Eeden, Frederik, 1913a

A Study of Dreams. In: Proceedings of the Society for Psychological research, 26, 431-461 (wiederabgedruckt in Tart, Charles (ed.) 1969, 145-158)

Van Eeden, Frederik, 1913b

Glückliche Menschheit. Berlin

Williams, Strephon K., 1980/1984

Jungian-Senoi Dreamwork Manual. Berkeley: Journey Press (deutsch 1984: Durch Traumarbeit zum eigenen Selbst. Die Jung-Senoi Methode. Interlaken: Ansata)

Wittkuhn, Lars, 1995

Das Gewissen der Ethnologen. Der Vietnamkrieg und die Ethik-Debatte in der amerikanischen Ethnologie. In: Bräunlein, Peter J. & Andrea Lauser (Hg.): Krieg & Frieden. Ethnologische Perspektiven. Bremen: kea-edition, 65-78

Zurfluh, Werner, 1981

Außerkörperlich durch die Löcher des Netzes fliegen. In: Duerr, Hans-Peter (Hg.): Der Wissenschaftler und das Irrationale. Bd. I. Frankfurt/M.: Syndikat, 473-504