



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2018

Kunst, Religion und Migration: Beiträge zu aktuellen Themen in Myanmar

Winterberger, Georg

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-161201>

Edited Scientific Work

Published Version

Originally published at:

Winterberger, Georg Kunst, Religion und Migration: Beiträge zu aktuellen Themen in Myanmar. Edited by:
Winterberger, Georg (2018). Berlin: Department of Southeast Asian Studies, Humboldt-Universität zu Berlin.

Institut für Asien- und Afrikawissenschaften
Kultur-, Sozial- und Bildungswissenschaftliche Fakultät
der Humboldt-Universität zu Berlin



Kunst, Religion und Migration: Beiträge zu aktuel- len Themen in Myanmar

Georg Winterberger (Hg.)

Südostasien Working Papers No. 54
Berlin 2018

Georg Winterberger (Hg.)

**Kunst, Religion und Migration:
Beiträge zu aktuellen Themen in Myanmar**

Südostasien Working Papers No. 54

Berlin 2018

SÜDOSTASIEN Working Papers

ISSN: 1432-2811

Published by the Department of Southeast Asian Studies

Humboldt-Universität zu Berlin

Unter den Linden 6

10999 Berlin, Germany

Tel. +49-30-2093 66031

Email: hiwi-soa@rz.hu-berlin.de

The Working Papers do not necessarily express the views of the editors or the Institute of Asian and African Studies. Although the editors are responsible for their selection, responsibility for the opinions expressed in the Papers rests with the authors.

Any kind of reproduction without permission is prohibited.

Inhaltsverzeichnis

1. Einführung (Georg Winterberger)	5
Bibliografie	6
2. Lackhandwerk in Myanmar: Ansätze einer Objektbiografie der Lackschale aus Myanmar nach Kopytoff (Melanie de Visser).....	8
2.1. Lackkunst in Myanmar	8
2.2. Objektbiografie nach Kopytoff.....	9
2.3. Herstellung und Gebrauch der Lackschale	9
2.4. Funktion der Lackschale	12
2.5. Zusammenfassung.....	13
Bibliografie	14
Abbildungen.....	14
3. Karma, <i>dāna</i> und Kunsthandwerk in Myanmar: Der Einfluss von Religion auf das Silberschmiede-Handwerk (Klea Weibel).....	15
3.1. Der (Theravāda)-Buddhismus.....	15
3.2. Religion in Myanmar	16
3.3. Dāna – ein Schritt näher zur Erleuchtung	17
3.4. Jātakas – Darstellungen aus dem Leben Buddhas.....	18
3.5. Das Kunsthandwerk in Myanmar.....	18
3.6. Diskussion.....	19
Bibliografie	19
4. Migration und die Stellung der Frau in Myanmar: Der Einfluss von Rücküberweisungen und (traditionellen) Frauenbildern (Stella Tandhika).....	21
4.1. Die Stellung der Frau in Myanmar: eine wirtschaftliche Perspektive	22
4.2. Migration aus Myanmar.....	23
4.3. Migrantinnen, Rücküberweisungen und Verpflichtungen	24
4.4. Fazit und Ausblick	26
Bibliografie	27
5. Kunst im Aufbruch: Die zeitgenössische Kunstszene Myanmars vor dem Hintergrund der politischen Entwicklung des Landes (Michael Büchel).....	29
5.1. Geschichte Myanmars.....	29
5.2. Strategien der Künstler zu Zeiten des Militärregimes in Myanmar	30
5.3. Einfluss des politischen Umbruchs 2011 auf Myanmars Kunstszene.....	31
5.4. Schlussbetrachtung.....	32
Bibliografie	33
SÜDOSTASIEN Working Papers	34

Myanmar ist der Inbegriff für ein sich veränderndes Land geworden, vor allem wenn von politischer Transition gesprochen wird. Seit die Militärregierung die Staatsgeschäfte 2011 an eine Zivilregierung übergab, folgten die Veränderungen Schlag auf Schlag – sehr zum Erstaunen internationaler Beobachter, denn der Präsident, die Minister und Beamten der neuen Regierung rekrutierten sich noch aus dem alten Militär. Mit dem überwältigenden Wahlsieg der Oppositionspartei im November 2015, der ungleich 1990 diesmal anerkannt wurde, konnte im Jahr 2016 eine ganz neue Regierung an die Spitze des Landes treten. Der Weg in Richtung einer Demokratie scheint nun realistischer denn je zu sein.

Selbstredend haben diese politischen Veränderungen weitreichende wirtschaftliche und soziale Folgen in der Gesellschaft. Seit 2012 häufen sich Zusammenstöße zwischen buddhistischen (burmesisch stämmigen) Einwohnern und der muslimischen Minderheit der Rohingya, die im August/September 2017 wieder einen tragischen Höhepunkt erreicht haben (Pabst 2017). Die Zahl der nach Bangladesch flüchtenden Rohingya umfasst unterdessen mehrere 100'000. Migration findet aber nicht mehr nur aus dem Land heraus statt, sondern es kehren vermehrt vormals vor dem Militärregime Geflüchtete nach Myanmar zurück – beispielsweise ethnische Karen aus Thailand. Ein weiterer von den politischen Veränderungen beeinflusster Bereich ist die Kunst. Die eher noch kleine Kunstszene beginnt die neue Freiheit ohne Zensurbehörde langsam zu realisieren und entfaltet sich immer mehr, in dem sie sich an internationalen Einflüssen orientiert, gleichzeitig aber ganz eigene auf traditionellen Werten aus Myanmar basierende Ideen einbringt. Das Kunsthandwerk wiederum orientiert sich an ganz anderen Einflüssen, so beispielsweise an der Religion oder dem Tourismus, der ebenfalls mit den Veränderungen ein neues Gesicht erhalten hat.

Als Titelbild für diese Ausgabe habe ich ein Foto von Khant Khaing ausgewählt.² Es zeigt angehende Mönche auf ihrem allmorgendlichen Gang durch die Strassen, bei dem sie Almosen – vor allem Essen – sammeln. Das ist eine wichtige Praxis in Myanmar, und zwar nicht nur für die Mönche, die ihr Überleben damit sichern, sondern vor allem auch für die Bevölkerung, die durch das Geben von Almosen religiöse Verdienste erlangen kann. Durch diese Abhängigkeit der Bevölkerung von den Mönchen haben Letztere eine nicht zu unterschätzende Machtstellung innerhalb der Gesellschaft, was auf der politischen Ebene durchaus zu Spannungen führen kann – bzw. bereits zu Spannungen geführt hat, wie die Safran Revolution im Jahr 2007 gezeigt hat (Zöllner 2008). Das Titelbild zeigt aber auch die Lackschalen, die in Myanmar eine lange Tradition haben. Das Bild lässt somit die Verknüpfung von Religion und Kunst(handwerk) erahnen.

Die weitreichenden Veränderungen in Myanmar ziehen das Interesse der Wissenschaftscommunity auf sich. Denn Forschende konnten aufgrund der Jahrzehnte lang währenden Militärdiktatur praktisch keine Forschung vor Ort im Land durchführen (Hlaing 2008; Selth 2010; Winterberger 2017b; Gärtner 2017). Somit zieht es gerade jetzt Forschende nach Myanmar, um qualitativ tief gehende Forschungen durchzuführen. Nicht zuletzt lässt sich momentan der Wandel von einer recht isolierten in eine vernetzte, nun globalen Einflüssen und Strömen ausgesetzten Gesellschaft besonders gut beobachten. Auch die Anzahl der Forschenden an der Universität Zürich ist in den letzten drei Jahren exponentiell angestiegen.³ Diese Forschenden geben ihr Wissen und die Forschungserkenntnisse weiter an die Studierenden. Im Herbstsemester 2017 wurde dazu ein Regionalmodul Südostasien mit alleinigem Fokus auf Myanmar durchgeführt. Anhand regionalspezifischer Literatur erarbeiteten sich die Studierenden die Auswirkungen der politischen Veränderung auf die soziale Situation in Myanmar. Der Fokus lag

¹ Georg Winterberger, Geschäftsführer Ethnologie, Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft, Universität Zürich, Andreasstrasse 15, 8050 Zürich, Schweiz, Tel: +41 44 635 22 17, E-Mail: georg.winterberger@uzh.ch

² Das Foto ist im Rahmen eines meiner Forschungsprojekte entstanden, bei dem Informantinnen und Informanten selbst aktiv mitgewirkt haben und ausgerüstet mit einer Kamera Szenen aus ihrem Alltag einfingen (Winterberger 2017a).

³ Siehe www.myanmar.uzh.ch

auf der Situation des Landes und dessen Bewohnerinnen und Bewohner (ISEK 2016). In eigenen Arbeiten näherten sich die Studierenden mit selbst gewählten Themen – wie beispielsweise Wirtschaft, Religion, Gesundheit – den Alltagsrealitäten in Myanmar an und versuchten, Verknüpfungen zwischen den Themen herzustellen.⁴ Dabei sind interessante Arbeiten von angehenden Wissenschaftlerinnen und angehenden Wissenschaftlern entstanden. Die besten vier Arbeiten werden in dieser Ausgabe präsentiert.

Melanie de Visser nimmt das Lackhandwerk in den Fokus und möchte anhand einer Objektbiographie den gesellschaftlichen Veränderungen in Myanmar auf die Spur kommen. Mit der Methode der Objektbiographie stellt sie das Objekt ins Zentrum ihrer Arbeit und fokussiert auf die Herstellung, die Funktion und den Gebrauch der Lackschale – ein immer noch weit verbreiteter Gegenstand im Alltag in Myanmar. Dadurch lassen sich damit verbundene, soziale Beziehungen der Gesellschaft ablesen. Ein weiteres Kunsthandwerk findet Eingang in Klea Weibels Beitrag, in dem es um das Kunsthandwerk im Allgemeinen und um das Silberschmiede-Handwerk im Speziellen geht. Den Fokus legt sie auf den Einfluss der Religion auf das Kunsthandwerk und zeigt auf, wie Karma und *dāna* des Theravāda-Buddhismus⁶ damit verbunden sind. Nur durch die tiefe Verwurzelung des Almosengebens und des Erlangens von religiösen Verdiensten (*dāna*) in der Gesellschaft wurden die Künstler zu immer höheren kunsthandwerklichen Leistungen angetrieben.

Stella Tandhika nähert sich dem Thema der Migration an, das in Myanmar sehr umfassend ist. Sie fokussiert auf Migrantinnen, die aufgrund wirtschaftlicher Notlagen (in diesem Fall nach Thailand) emigrieren. Diese Migrantinnen kommen in ein ganz neues soziales Umfeld, das auch ihre Werte verändert. Was nun mit dem Bild geschieht, das die Daheimgebliebenen über Frauen haben, und inwiefern es sich durch die Unterstützungsleistungen der in der Ferne weilenden weiblichen Familienangehörigen verändert, steht im Zentrum des Beitrages. Den Abschluss bildet der Beitrag von Michael Büchel, in dem er sich mit der zeitgenössischen Kunstszene vor dem Hintergrund der politischen Veränderungen auseinandersetzt. Er kann aufzeigen, dass es schon vor der Öffnung des Landes eine Auseinandersetzung mit gesellschaftskritischen Themen innerhalb der Kunst gab, die aber ausschliesslich in einem geheimen Rahmen stattfanden. Nach der Öffnung wird deutlich, dass trotz des Demokratisierungsprozesses unterschwellig immer noch eine sehr restriktive Politik vorherrscht. Nichtsdestotrotz gibt es eine kleine, aber sehr aktive Szene, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, das immer noch stark elitäre Bild von Kunst aufzulösen und sie so für eine breite Bevölkerungsschicht zugänglich zu machen.

Bibliografie

- Gärtner, Uta. 2017. „Myanmar-Studien. Ein Überblick.“ *Asiatische Studien* 71(1): 377–387.
- Hlaing, U Chit. 2008. „Anthropological communities of interpretation for Burma. An overview.“ *Journal of Southeast Asian Studies* 39(2): 239-254.
- ISEK. 2016. „Winterberger, Georg. Regionalmodul Südostasien: Myanmar. Seminar Mi 16.15-18.00.“ Zugriff 05.09.2017.
http://www.isek.uzh.ch/de/ethnologie/studium/vorlesungsverzeichnis/archivveranstaltungen/hs16/veranstaltungstextehs16.html#winterberger_myanmar.
- ISEK. 2017. „Ethnologie.“ Zugriff 05.09.2017.
<http://www.isek.uzh.ch/de/ethnologie.html>.
- Pabst, Volker. 2017. „Flucht Zehntausender Rohingya aus Burma.“ *NZZ Online* 04.09.2017 11:02 Uhr. Zugriff 05.09.2017.
<https://www.nzz.ch/international/rohingya-krise-prekaere-lage-in-bangladesh-ld.1314262>.
- Selth, Andrew. 2010. „Modern Burma Studies. A Survey of the Field.“ *Modern Asian Studies* 22(2): 401-440.
- Winterberger, Georg. 2017a. *Myanmar. Durch die Linse der Menschen. Through the lens of people*. Petersberg: Michael Imhof Verlag.

⁴ Ethnologie versteht sich als eine Wissenschaft, die holistisch auf ihren Untersuchungsgegenstand schaut. Die ökologischen, wirtschaftlichen, politischen, rechtlichen, sozialen und kulturellen Dimensionen menschlichen Zusammenlebens sollen in ihrem Zusammenwirken innerhalb einer Gesellschaft verstanden werden (ISEK 2017).

- Winterberger, Georg. 2017b. „Einführung (zur Sondersektion Myanmarforschung im deutschsprachigen Raum).“ *Asiatische Studien* 71(1): 375-376.
- Zöllner, Hans-Bernd. 2008. *Weder Safran noch Revolution. Eine kommentierte Chronologie der Demonstrationen von Mönchen in Myanmar/Birma im September 2007*. Hamburg: Abera.

2. Lackhandwerk in Myanmar: Ansätze einer Objektbiografie der Lackschale aus Myanmar nach Kopytoff

Melanie de Visser⁵

2.1. Lackkunst⁶ in Myanmar

Myanmar zählte unter der Diktatur des Militärregimes lange als verschlossenes Land. Seit der Öffnung hat das Land eine immense Fülle an Interesse erhalten. Einerseits strömen Investoren nach Myanmar, die sich für die Wirtschaft und die Bodenschätze interessieren, und andererseits ist Myanmar längst zu einem attraktiven Touristenort Südostasiens geworden. Der Wandel, den das Land in den letzten Jahren durchgemacht hat, ist sehr vielschichtig. Durch die vielen Einflüsse von aussen, aber auch Veränderungen im Land und der Gesellschaft, ist Myanmar ein Land, das vor vielen Herausforderungen steht (Köster, Le Trong und Grein 2014, 13-15). Ansätze dieses Wandels werden durch das Objekt der Lackschale sichtbar und daran soll sich diese Arbeit annähern.

Anhand einer Anlehnung an die Methode der Objektbiographie von Kopytoff, ist es möglich gesellschaftliche Veränderungen an einem Objekt sichtbar zu machen (Heuermann 2015). Ziel dieses Artikels ist es, anhand der einerseits historischen Veränderungen des Objekts, Auswirkungen auf die Gesellschaft aufzuzeigen und damit die einhergehenden sozialen Zusammenhänge und Bedeutungen zu diskutieren. Konkret können am Objekt nach Schäfer, Stein und Weigelt beispielsweise Veränderungen der Qualität und Herstellungsform in den letzten Jahren beobachtet werden, welche einen Einfluss auf den Beruf eines Lackkünstlers und seine Arbeitsform haben. Dieses Beispiel und weitere Themen werde ich in diesem Artikel diskutieren.

Einige Lackgefässe aus Myanmar haben ihren Weg nach Zürich gefunden und sind auch Bestandteil der Objektsammlung des Völkerkundemuseums. Objekte der Lackkunst haben ihre Reise neben dem Völkerkundemuseum in Zürich auch zu anderen Museen in Europa gemacht, darunter auch zum Linden Museum in Stuttgart und zum Museum Fünf Kontinente in München, wo einige Gefässe kürzlich ausgestellt wurden. Die Objekte im Völkerkundemuseum dienen primär der Forschung, können aber auch für Ausstellungen benutzt werden. Durch den jetzigen Forschungszweck der Objekte und ihre Dekontextualisierung, können sie über ihre ursprüngliche Funktion und „Biographie“ (Kopytoff 1986, 65) erforscht werden:

In der Untersuchung seines individuellen Weges wird sichtbar, wie Menschen Dinge objektivieren und sie zu Trägern bestimmter Bedeutungen machen. Sie geben ihnen durch Kontextualisieren, Dekontextualisieren und Re-kontextualisieren an neuen Orten und zu neuen Zeiten einen der neuen Situation angemessenen Wert und erfüllten [sic] Objekte mit Bedeutungen (Arnoldi 1996 in Heuermann 2015, 8).

Das Objekt hat eine ganz individuelle Reise gemacht und ermöglicht der Forschung Einblick in die damit verbundenen sozialen Beziehungen (Heuermann 2015). Geht man dem Objekt physikalisch nach und untersucht die verschiedenen Stationen bewegt man sich theoretisch und methodisch in der „multisited ethnography“ nach George Marcus (1995). Hierzu wird in der Arbeit jedoch nicht genauer darauf eingegangen. Der Artikel orientiert sich vorrangig an der Theorie nach Igor Kopytoff und Ausstellungskatalogen verschiedener Museen und zeigt auf, wie die Herstellung, die Funktion und der Gebrauch von Lackschalen sich seit Ende des 19. Jahrhunderts verändert haben. Dabei habe ich mich in den verschiedenen Bereichen jeweils auf ausgewählte Themen spezialisiert und diese als Beispiel genommen um Rückschlüsse auf die gesellschaftlichen Transformationen aufzuzeigen. Auf die Themeneröffnung der Objekte aus dem Völkerkundemuseum wird am Ende des Artikels nochmals Bezug

⁵ Melanie de Visser, Bachelor of Arts in Sozialwissenschaften - Ethnologie, Universität Zürich, E-Mail: melanie.devisser@gmail.com

⁶ Die Bezeichnung der Begriffe *Lackkunst* und *Lackkünstler* in diesem Artikel wurden dem Ausstellungskatalog „Myanmar: Von Pagoden, Longyis und Nat-Geistern“ (Schäfer, Stein und Weigelt 2014) aus dem Museum Fünf Kontinente entnommen und so auch in dieser Arbeit verwendet.

genommen. Der Abschluss bildet die Zusammenfassung mit weiteren Ideen zur Weiterführung von Forschungsthemen zur Lackschale.

2.2. Objektbiographie nach Kopytoff

Igor Kopytoff begründete in seinem Essay „The Cultural Biography of Things“ (1986, 64-91) die Methode der Objektbiografie, anhand welcher gesellschaftliche Umstände und Veränderungen am Objekt ablesbar werden. Nach ihm kann dem Objekt eine Lebensgeschichte zugeschrieben werden, gleich wie bei einem Menschen. Somit können dem Objekt symbolisch die gleichen Fragen gestellt werden, wie man das bei einer Person tun würde (Heuermann 2015, 9). Zum Beispiel kann nach dem Geburt- bzw. Herstellungsort gefragt werden, der zeitlichen Einordnung, den unerwarteten Ereignissen oder dem sozialen Umfeld des Objekts in der Ursprungsgesellschaft. Dabei wird versucht, die versteckten sozialen Beziehungen sowie die Bedeutungszuschreibungen zum Objekt ersichtlich zu machen. Durch die Forschung am Objekt können beispielsweise unerwartete, äussere Veränderungen wahrgenommen werden und auf die Gesellschaft und ihre inneren, sozialen Beziehungen übertragen werden. Zusätzlich kann beobachtet werden, wie die Gesellschaft mit den Veränderungen des Objekts umgeht und ob es sich in der Funktion oder Bedeutung ändert. Das Objekt kann von seinem sozialen Umfeld neu „angeeignet, abgelehnt oder verändert werden“ (Heuermann 2015, 3).

Biographies of things can make salient what might otherwise remain obscure. For example, in situations of culture contact, they can show what anthropologists have so often stressed: that what is significant about the adoption of alien objects - as of alien ideas - is not the fact that they are adopted, but the way they are culturally redefined and put to use (Kopytoff 1986, 66).

Interessant ist es, wenn die Objekte einen anderen Weg als erwartet einschlagen. Diese Veränderungen oder Dekontextualisierungen spielen in der Aufzeichnung einer Objektbiographie eine zentrale Rolle. Bei einer Pet-Flasche erwartet man beispielsweise, dass sie produziert wird, gebraucht, weggeworfen und vielleicht recycelt wird (Flitsch 2015). Aber was passiert mit dem Objekt und seinem sozialen Umfeld, wenn sie nun dekontextualisiert wird und zu einem Mücken- und Fliegenfänger auf einem Campingplatz in Spanien wird? Neben der Dekontextualisierung des Objekts wurde es zudem verändert angeeignet. Die Veränderung sowie der Umgang damit verschafft Ethnologen bei der Forschung Einblick in die Gesellschaft, indem die Handlungen der Menschen durch das Objekt sichtbar werden. Kopytoffs These lautete daher auch, dass sich kulturelle Biographien von Objekten danach unterscheiden, welchen Wert ihnen in der Gesellschaft zugeschrieben wird. Durch den Wert kann es benutzt und getauscht werden, wodurch es im jeweiligen Wirtschaftskreislauf zirkuliert (Kopytoff 1986, 89). In seinem Modell wird das Objekt als Ware gesehen, welches je nach Gesellschaft unterschiedlich bewertet wird und wodurch sich „Individuen einer Gesellschaft analog zu ihren Dingen konstruieren“ (Flitsch 2015).

In a homogenized world of commodities, an eventful biography of a thing becomes the story of the various singularisations of it, of classifications and re-classifications in an uncertain world of categories whose importance shifts with every major change in context (Kopytoff 1986, 90).

Klassische Beispiele für eine Dekontextualisierung sind Museumsobjekte. Einige Lackschalen aus Myanmar haben beispielsweise ihre Ursprungsfunktion als Reisschalen verloren und sind nun Teil der Sammlung des Völkerkundemuseums und werden für Forschungs- und Ausstellungszwecke genutzt. Auch kann dem Objekt nun im Museum nicht wirklich mehr einen Wert zugeteilt werden, da es nicht zum wirtschaftlichen Tausch verfügbar ist (Kopytoff 1986, 83).

2.3. Herstellung und Gebrauch der Lackschale

Zwei Lackschalen aus dem Völkerkundemuseum der Universität Zürich nehme ich zum Anlass auf die Herstellung, den Gebrauch und die Funktion von Lackschalen einzugehen und die spezifischen, gesellschaftlichen Veränderungen von Lackschalen in Myanmar aufzuzeigen. Die Lackschalenobjekte des Völkerkundemuseums stammen von den Sammlern Hans Wehrli (1871 – 1945), ehemaliger Direktor der völkerkundlichen Sammlung, und Albert Heinrich Hürlimann-Hirzel (1857 – 1934). Beide

haben Lackschalen und weitere Objekte zwischen 1925 und 1927/28 aus Myanmar ins Museum nach Zürich gebracht.



Abb. 1 Schwarz-goldene Lackschale (07416) (Fotografin: Kathrin Leuenberger)

Die runde Lackschale ohne Deckel ist auf dem Objektkörper mit goldenen Verzierungen ausgestattet und bildet ein wellenähnliches schwarz-gold Muster ab. Die Innenseite ist dunkelrot. Basierend auf den Forschungen aus dem Museum Fünf Kontinente in München könnte diese Schale durch ihre Goldverzierungen aus Keng Tung stammen. Das ist die zweitgrößte Stadt des südlichen Shan-Staates. „[Die Schale] ist bekannt für reich verzierte, teilweise vergoldete Zeremonialschalen mit figuralem Dekor“ (Schäfer, Stein und Weigelt 2014, 191). Falls diese Schale noch eine Glaseinlage hat, könnte sie aus ca. 1890 stammen und in einer der früheren zehn bis zwölf Werkstätte in der Gegend hergestellt worden sein. Seit 1950 hat die Anzahl der Werkstätten jedoch stark abgenommen, sodass nur noch eine erhalten blieb (Schäfer, Stein und Weigelt 2014).



Abb. 2 Schlichte, schwarze Lackschale (03719) (Fotografin: Kathrin Leuenberger)

Die schwarze, runde Lackschale ohne Deckel ist ein schlichtes Modell. Der Deckel fehlt und der Objektkörper weist eine wellenartige Struktur auf. Die Innenseite ist dunkelrot. Basierend auf den Forschungen aus dem Museum Fünf Kontinente in München könnte diese Lackdose in Kyaukka, im Westen Myanmars, hergestellt worden sein. Dies würde sich jedoch nicht mit der offiziellen, regionalen Einordnung des Völkerkundemuseums decken und könnte für weiterführende Forschungen von Interesse sein.

Der Besitz alter Lackschalen aus Myanmar ist nicht selbstverständlich, da diese früher bei Beschädigung entsorgt und durch neue ersetzt wurden. Man war der Meinung, beschädigte Lackdosen bringen Unglück. Die Bezeichnung von Unglück zeigt die Bedeutungszuschreibung von Glaube und Objekt auf und verschafft uns einen Einblick in lokale Vorstellungen. Später als die Objekte mit ausländischen Besuchern und Sammlern in Kontakt kamen, die die Lackkunst schätzten und erhalten wollten, wurden die Objekte bewahrt (Schäfer, Stein und Weigelt 2014, 186). Anhand der Schale kann somit der religiöse Einfluss aufgezeigt werden, sowie die spätere Einflussnahme von Aussen in der Kolonialzeit. Durch die Veränderungen der gesellschaftlichen Bedeutungszuweisung von Lackschalen ist es den Touristen und Sammlern nun möglich, alte und neue Lackschalen aus Myanmar zu kaufen.



Abb. 3 Lackschalen vom Markt in Bagan, Januar 2017 (Fotografin: Melanie de Visser)

In Myanmar werden die Lackwaren „Yun“ genannt (Golloch 2014, 12). Die Verwendung von Lack in Asien ist bereits seit mehreren tausend Jahren verbreitet und bildet als Handwerkskunst einen wichtigen Bestandteil der Wirtschaft in Myanmar. Lackbehälter und Schalen dienten primär als Alltagsgegenstände für Kleidung und Nahrung. Religiöse Manuskripte zählten auch zu den wertvollen Gegenständen und wurden in reich verzierten Lacktruhen gehalten (Schäfer, Stein und Weigelt 2014).

Die berühmtesten Lackkünstler und wertvollsten Lackschalen stammen aus Bagan. Die Stadt eignet sich durch seine geografische Lage, sowie die klimatisch-tropischen Bedingungen, sehr gut für die Herstellung der Lackwaren (Golloch 2014, 23). Bagan als Zentrum der Handwerkskunst ist vor allem durch die Anwendung der „Buntschleiflacktechnik“ (Schäfer, Stein und Weigelt 2014, 187) bekannt. Dies ist eine spezielle Form der Verzierung von Gefäßen, die aus zwei bis fünf Farben besteht. Speziell dabei ist der über mehreren Monate oder Jahre andauernde Herstellungsprozess. Noch heute wird in Bagan in einigen Lackwerkstätten diese Technik von Generation zu Generation weitergegeben (Schäfer, Stein und Weigelt 2014, 193). Neben Bagan waren früher auch die Städte Mandalay, Kyaukka, Keng Tung und die Gegend um den Inle-See bekannt für die Handwerkskunst. Heutzutage gibt es um den Inle-See noch einzelne Werkstätten, die Einblick in die Handwerkskunst gewähren und Besuchenden die Möglichkeit geben Objekte zu kaufen, wodurch der Erhalt der Handwerkskunst gesichert wird und weiterentwickelt werden kann (Schäfer, Stein und Weigelt 2014, 195).

Neben dem Erhalt des Arbeitsmarktes in Werkstätten verändern sich die kleinen Werkstätten durch die Touristen jedoch meist zu grösseren. Viele Familienbetriebe haben sich aufgelöst und die Werkstätten haben sich in Bagan und dem Inle-See zentralisiert. Beides sind stark besuchte, touristische Orte. Die Technik und Qualität ist ein zweiter Punkt, der sich beim Objekt sichtbar macht: Schäfer, Stein und Weigelt sowie Golloch berichten davon, dass Werkstätte vermehrt nach Verdünnungsmittel des Lacks riechen, häufiger Dispersionsfarben für kürzere Trocknungszeiten einsetzen und die Farben für die Oberflächenverzierung aus der chemischen Industrie benutzen (Schäfer, Stein und Weigelt 2014, 19). Prunner schlussfolgert darauf, dass mit einer grösseren Nachfrage am Objekt dessen Qualität abnimmt

(1966). Neben der vermehrten Produktion an Massenware, gibt es den Lackkünstlern wiederum die Möglichkeit, auch qualitativ hochwertige Produkte herzustellen und teurer zu verkaufen. Schäfer, Stein und Weigelt sprechen auch von Forschungen, in denen bereits gezeigt wird, dass es jüngere Lackkünstler gibt, die nur noch mit einfachen Techniken arbeiten können und die ursprünglichen gar nicht kennen (2014). Um dem entgegenzuwirken errichtete die Regierung die „Lacquer School of Pagan“ in Bagan im Jahr 1924 mit dem Ziel, das Lackhandwerk in Myanmar zu erhalten. Seit 2003 ist die Schule unter dem Namen „Lacquerware Technology College“ bekannt und ist auch im Besitz eines Museums, welches 1972 gegründet wurde (Schäfer, Stein und Weigelt 2014).

Während der Kolonialzeit nahm die Vielfalt an Formen von Gefäßen und Gegenständen zu, welche bis heute andauert. Lackkünstler können durch den erweiterten Gebrauch der Lackgefäße fantasievol-ler und freier arbeiten (Schäfer, Stein und Weigelt 2014). Bereits Prunner erwähnt in seinem Werk von 1966, dass sich die Lackarbeiten des Kunsthandwerks in Myanmar durch die Touristen verändert hat: Einerseits ist die Qualität der Arbeiten zurückgegangen und andererseits hat sich die Technik der Lackkunst verändert (1966, 6). Die Fülle an Gefäßformmöglichkeiten führt er direkt auf den touristischen Einfluss zurück. Nach Prunner wurden die Gefäßformen einzig für die Touristen erweitert, um nachher auch verkauft zu werden und einen größeren wirtschaftlichen Gewinn zu erzielen (Prunner 1966). Die Dekontextualisierung des Objekts im Museum ist ein Beispiel, wie das Objekt ihre ursprüngliche Form verlassen hat und zum Forschungsgegenstand wird. Ein weiteres Beispiel zur Dekontextualisierung, kann in der Politik Myanmar beobachtet werden und ist im nächsten Teil anhand einer Pressefotografie aufgeführt.

2.4. Funktion der Lackschale



Abb. 4 (Fotograf: Law eh Soe) Ein Mönch mit einer umgedrehten Almosenschale während der Safran Revolution 2007

Mönche haben im Alltag Myanmar eine prägende Rolle. Früh morgens sieht man sie gemeinsam in einer Reihe vom Kloster in die Stadt laufen um Almosen zu sammeln. Als einziger Besitz steht ihnen eine Lackschale für die Esswaren zu. Dieser Gang in die Stadt dient den Mönchen hauptsächlich um zu Essen zu kommen. Gleichzeitig ermöglichen sie damit der Bevölkerung aber, religiöse Verdienste zu erwerben, indem diese die Mönchsgemeinschaft durch ihre Almosen unterstützen. Abb. 4 zeigt einen Mönch mit umgedrehter Almosenschale. Es wurde von Law eh Soe im Jahr 2007 während Demonstrationen in Yangon gemacht. Die Demonstrationen, die zuerst Studenten und später Mönche ausführten, wurde in den westlichen Medien als „Safran-Revolution“ betitelt (Zöllner 2008, 16). Auch wenn sich die Frage stellt, ob *Safran* die richtige Bezeichnung der Mönche ist, da die Kleidung der Mönche in Myanmar rot ist, so steht jedoch fest, dass Mönche sich politisch an den Protesten beteiligt haben und am Nachmittag des 18. Septembers 2007 die Almosenschale in der Öffentlichkeit umdrehten (Zöllner 2008, 68). Dies ist ein stark symbolischer Akt und bedeutet eine Einmischung der Mönche in die Politik. Das Umdrehen der Almosenschale bedeutet, dass die Mönche keine Almosen – in diesem Falle von Angehörigen der Militärregierung – mehr annehmen werden. Damit verunmöglichen sie diesen das Erwerben religiöser Verdienste, was in Myanmar eine schwerwiegende Kränkung ist. Bereits in früheren Protesten im Jahr 1988 oder 1990 war das Umdrehen der Almosenschale der konkrete Akt für einen Streik oder Boykott und die Einmischung in politische Angelegenheiten (Zöllner 2008, 67). Die Proteste 2007 wurden mehrheitlich durch die Erhöhung der Treibstoffpreise und den prekären Lebensbedingungen im Land ausgelöst und richteten sich gegen das Militär (Zöllner 2008, 16). Nach Zöllner ist die umgedrehte Almosenschale in diesem Sinne stark symbolisch zu verstehen, hatte jedoch nach wie vor zum Ziel, einen Regimewechsel auszulösen (Zöllner 2008, 69 und 71).

Die umgedrehte Lackschale hat in dieser Handlung ihre ursprüngliche Funktion einer Almosenschale verloren und ist zum Objekt des politischen Widerstands geworden. Das Beispiel zeigt, wie sich die Funktion des Objektes durch politische Einflüsse verändert hat. Die Lackschale wurde von einem All-

tagsgegenstand ausgehend dekontextualisiert und neu angeeignet. In diesem Beispiel als Symbol des politischen Widerstands.

2.5. Zusammenfassung

Durch die Objekte war es mir möglich, einen Zugang zur Gesellschaft zu finden und Zusammenhänge zwischen Menschen und Objekten zu erkennen. Die Methode der kulturellen Biographie der Objekte von Kopytoff ermöglichte eine bestimmte Perspektive auf die Objekte. Der Artikel zeigt Möglichkeiten auf, wie an einem Objekt geforscht werden kann und welche Veränderungen der Gesellschaft durch die Erforschung des Objektes ersichtlich werden. Die Objekte des Völkerkundemuseums sind ein Beispiel für die Möglichkeit einer vielseitigen Forschung am Objekt und dessen Handwerk. Durch ihre Dekontextualisierung können sie zum zentralen Forschungsgegenstand gemacht werden.

Anhand des Gebrauchs, der Herstellung und der Funktion werden mögliche Forschungseinblicke gegeben, und es lassen sich konkrete Rückschlüsse auf die gesellschaftlichen Beziehungen ziehen. Aus den Beispielen lässt sich erkennen, dass Einflüsse der Kolonialzeit, des Tourismus, der Wirtschaft, der Religion, der Bildung und der Politik das Objekt beeinflusst haben: Schalen, die früher weggeworfen wurden, werden heute aufbewahrt und weiterverwendet. Die Wertvorstellung der Lackschale hat sich somit im Verlaufe der Zeit verändert. Dadurch lässt sich erkennen, dass die frühere Bedeutung der Lackschale in Myanmar sich durch den Einfluss der Kolonialzeit und des späteren Tourismus geändert hat. Andererseits haben die Öffnung des internationalen Marktes sowie die Öffnung der Grenzen für den Tourismus auch für einflussreiche Veränderungen in der Herstellung der Lackschalen beigetragen.

In erster Linie haben sich die Werkstätten vermehrt zentralisiert, sodass die meisten in Bagan und am Inle-See zu finden sind. Das Objekt der Lackschale wird durch vermehrtes Interesse und dem Kauf immer mehr zu einer Ware. Durch das vermehrte Interesse am Produkt müssen die Werkstätten mehr Ware produzieren, was zu einer Massenproduktion führt. Damit die langen Prozesse der Lackwarenerstellung weniger Zeit benötigen, werden vermehrt chemische Ersatzprodukte verwendet, was sich an der Qualität bestätigen lässt. Die Vergrößerung des Marktes bedingt auch genügend Personal, welches oft schnell und günstig angestellt werden muss. Die neuen Lackkünstler beherrschen einerseits oft die alten Lackhandwerkstechniken nicht mehr, können aber hinsichtlich der Lackschalenmotive fantasievoller arbeiten. Damit die traditionellen Techniken der Lackhandwerkskunst nicht ganz verschwinden, nimmt die Regierung hier Einfluss mit der Erstellung der „Lacquer School of Bagan“, die das Ziel verfolgt, die traditionelle Lackhandwerkskunst zu erhalten. Neben den ursprünglichen Alltagsverwendungen der Lackschalen spielt die Schale auch in Bereichen der Politik eine tragende Rolle, wie dies in der Fotografie während der Safran-Revolution visualisiert wird.

Es lässt sich generell feststellen, dass durch das Objekt einige Transformationen in der Gesellschaft ersichtlich wurden. Gewisse Umstände verändern die Tätigkeit und die damit einhergehende gesellschaftliche Struktur. An den Beispielen des Gebrauchs, der Herstellung und der Funktion lässt sich das in Ansätzen erkennen. Die Gesellschaft ist somit mit den Objekten im stetigen Wandel und Spannungsfeld. Dazu nochmals das Zitat von Kopytoff, das diese These begründet:

In a homogenized world of commodities, and eventful biography of a thing becomes the story of the various singularisations of it, of classifications and re-classifications in an uncertain world of categories whose importance shifts with every major change in context (Kopytoff 1986, 90).

Eine Weiterführung in dieser Thematik könnte nach der kurz erwähnten Forschungsmethode der *Multi-Sited Ethnography* (Marcus 1995) geschehen. Damit wäre es möglich, dem konkreten Lebensweg des Objektes zu folgen und seine konkreten, spezifischen Stationen zu analysieren. Dabei könnte bei der Erforschung sowie der Ausstellung die museale Arbeit selbst als wissenschaftliche Methode zur Wissensproduktion betrachtet werden, wie dies beispielsweise Nicholas Thomas vorschlägt (2010, 6-7). Neben der Erforschung des konkreten Objektes kann auch ein Fokus auf den Forschenden Hans Wehrli gelegt werden und mit Hilfe historischen Forschungsmethoden an denen von ihm verfassten Werke Anfang des 20. Jahrhunderts geforscht werden.

Bibliografie

- Flitsch, Mareile. 2015. „Cultural biography of things.“ Vorlesung vom 14.10.15. Zürich: Universität Zürich.
- Golloch, Alfred. 2014. *Handwerkskunst in Myanmar (Burma): Mit traditioneller Technik zu Meisterwerken*. Aachen: Shaker Media.
- Heuermann, Barbara J. 2015. „Der schizophrene Schiffsschnabel: Biographie eines kolonialen Objektes und Diskurs um seine Rückforderung im postkolonialen München.“ In Eveline Dürr, Frank Heidemann, Thomas Reinhardt und Martin Sökefeld, Hrgs. *Studien aus dem Münchner Institut für Ethnologie*. München: Institut für Ethnologie: 1-85.
- Kopytoff, Igor. 1986. „The cultural biography of things.“ In Arjun Appadurai, Hrgs. *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press: 64-91.
- Köster, Ute, Phuong Le Trong und Christina Grein. 2014. *Handbuch Myanmar: Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur, Entwicklung*. Berlin: Horlemann.
- Marcus, George. 1995. „Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography.“ *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.
- Prunner, Gernot. 1966. *Meisterwerke Burmanischer Lackkunst*. Hamburg: Hamburgisches Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte im Selbstverlag.
- Schäfer, Dorothee, Wolfgang Stein und Uta Weigelt. 2014. *Myanmar: Von Pagoden Longys und Nat-Geistern*. München: Deutscher Kunstverlag GmbH.
- Thomas, Nicholas. 2010. „The Museum as Method.“ *Museum Anthropology* 33(1): 6-10.
- Zöllner, Hans-Bernd. 2008. *Weder Safran noch Revolution*. Hamburg: Abera Verlag.

Abbildungen

- Abb. 1 – Schwarz-goldene Lackschale (07416), Völkerkundemuseum Zürich. Fotografin: Kathrin Leuenberger.
- Abb. 2 – Schlichte, schwarze Lackschale (03719), Völkerkundemuseum Zürich. Fotografin: Kathrin Leuenberger.
- Abb. 3 – Lackschalen vom Markt in Bagan, Januar 2017. Fotografin: Melanie de Visser.
- Abb. 4 – Ein Mönch mit einer umgedrehten Almosenschale während der Safran Revolution 2007. Fotograf: Law Eh Soe. Zugriff am 20.12.2016.
<http://stages.mazblog.ch/wp-content/uploads/2015/10/Law-Eh-Soe.jpeg>.

3. Karma, *dāna* und Kunsthandwerk in Myanmar: Der Einfluss von Religion auf das Silberschmiede-Handwerk

Klea Weibel⁷

Myanmars Kunsthandwerker haben wahre Schätze der Weltkunst hervorgebracht. Die Motivation, solche Höchstleistungen zu vollbringen, könnte religiöser Natur sein. Die Kunst in Myanmar zeugt von hoher künstlerischer und technischer Meisterschaft. Aufgrund der hohen Gewichtung von *dāna* (Grosszügigkeit), die erste der sechs Stufen zur Erleuchtung nach den Lehren Buddhas, sind die Künste in Myanmar meiner Meinung nach auf dieses unbeschreiblich hohe Level perfektioniert worden. Denn Grosszügigkeit zeigt sich in Prunk und Perfektion, da dies auch wertsteigernde Faktoren sind. In diesem Beitrag werde ich den Einfluss der Religion auf die Silberschmiedekunst in Myanmar diskutieren. Ich bespreche erst Beispiele aus der Kunst, dem Kunsthandwerk, sowie aus der Architektur und aus anderen bildenden Künsten, um danach auf die Silberschmiedekunst zu fokussieren. Der Text soll aufzeigen, dass die einzigartige Entwicklung des Theravāda-Buddhismus in Myanmar ein Grund für die unverwechselbare Eigenart der burmesischen Kunst ist. Nach der Einleitung gehe ich zuerst genauer auf den (Theravāda)-Buddhismus ein und anschliessend auf die Religion in Myanmar mit einem Augenmerk auf *dāna*. Nach der Vorstellung der Jātakas⁸ gehe ich darauf folgend auf das Kunsthandwerk in Myanmar ein mit einer grösseren Bedeutungszuschreibung der Silberschmiedekunst. All dies bildet die Grundlage der Diskussion, in der folgende Forschungsfrage beantwortet werden soll: Wie bildet sich Religion im Kunsthandwerk in Myanmar ab?

3.1. Der (Theravāda)-Buddhismus

Die Gestalt Buddha steht als Hauptobjekt der Verehrung im Mittelpunkt der buddhistischen Religion (Ožegova und Ožegov 1988, 15). Der Name Buddha bedeutet „der Erleuchtete“, „der Erwachte“ oder „der vom Licht der Wahrheit erfüllte“. Es gab demnach zahlreiche Buddhas und der Buddhismus hat viele Formen, Sekten, lokale und nationale Ausprägungen und ist durch eine komplizierte Dogmatik gekennzeichnet (Ožegova und Ožegov 1988, 15). Trotz dieser grossen Vielfalt und Varianten des Buddhismus gibt es einige Wesenszüge, die alle Ausrichtungen gemeinsam haben. Das ist einerseits die Lehre von der ewigen Wandelbarkeit (Unbeständigkeit) der Welt und andererseits die Lehre von den Wiedergeburten und vom Karma. Karma ist der Glaube an die schicksalsprägende Wirksamkeit menschlichen Tuns, welches die Wiedergeburten bestimmt. Ferner gehört die Lehre der „vier erhabenen Weisheiten“ dazu und das Axiom, dass das Leben Leiden bedeutet. Schliesslich gehört die Lehre von der Aufhebung des Leidens durch den von Buddha verkündeten achtfachen, edlen Pfad der Erlösung dazu (Ožegova und Ožegov 1988, 15). In allen Formen des Buddhismus gilt es als höchstes Ziel, aus dem Kreislauf der Wiedergeburten auszubrechen und aus dieser Welt ins Nirwana zu entinnen (Bechert 1966, 3). Dies ist durch richtiges Verhalten in diesem Leben möglich, jedoch gelingt es kaum einem Laien und auch nur wenigen unter den Mönchen. Das Verhalten im Leben wird durch die Lehre des Karmas tiefgreifend beeinflusst.

Diese Lehre besagt nämlich zunächst, dass man nach dem Tode entsprechend den im Leben vollbrachten guten und bösen Werken wiedergeboren wird. So werden alle guten Taten belohnt, alle schlechten bestraft. Es wird damit behauptet, dass die Taten, Karma, eine ihrem moralischen Wert entsprechende Wirkung haben. Diese Lehre von einer naturgesetzlichen Weltgerechtigkeit, die in ihren Grundzügen schon vorbuddhistisch ist, wurde im Buddhismus so weit verfeinert, dass sie eine Erklärung für alle glücklichen und unglücklichen Umstände des Lebens zu bieten vermochte (Bechert 1966, 3).

⁷ Klea Weibel, Bachelor of Arts in Sozialwissenschaften - Ethnologie, Universität Zürich, E-Mail: kleaweibel@gmail.com

⁸ Jātakas sind moralisch lehrreiche Erzählungen aus früheren Existenzen des Buddha, die in volkstümlichen Märchen und Fabeln dem Volk vermittelt werden (Carrithers 1984, 135).

Die einzige Möglichkeit, seinem schlechten Karma (oder auch Schicksal- welches jedoch von äusseren Gegebenheiten auf das Leben einwirkt) zu entkommen ist ein sittlich einwandfreies Leben zu führen und sich an alle Regeln der positiven Karma-Anhäufung zu halten.

Eine Richtung des Buddhismus, die sich bis zur Gegenwart erhalten hat, ist der Theravāda. Er gilt als konservative und orthodoxe Form des Buddhismus. Für diese Form des Buddhismus gilt die Lehre der alten kanonischen Texte als allein verbindlich (Bechert 1966, 18). Kulthandlungen sollten den Sinn haben, die Lehre Buddhas lebendig werden zu lassen und dadurch den Verehrenden innerlich zu läutern. Bechert beschreibt, wie durch den Glauben an die heilsame Wirkung der Stiftung religiöser Monumente, Burma so reich an Pagoden geschmückt wurde (1966, 20). Diese Allgegenwärtigkeit von Kunstwerken in Form von Tempeln oder anderen herausragenden Objekten ist demnach auf die spezielle Form des in Myanmar ausgeübten Theravāda-Buddhismus zurückzuführen.

3.2. Religion in Myanmar

Religion ist sehr wichtig in Myanmar, wie Spencer treffend beschreibt: „One cannot evaluate the society and culture of the Burman without reference to Buddhism; its threads pervade and are woven into the whole social fabric [...] it is still possible to see on the folk level how Buddhism colors social activity and action“ (1966, 280). Spencer beschreibt wie das Leben der Burmesen von Karma bestimmt wird.

Only the totality of karmic action exists and the end is the erasure of the aggregate of causes. [...] On this level the system is essentially atheistic, placing the burden of responsibility squarely on the individual. Through *karma* a man is what he is because of what he has been; what he is, in turn, will occasion what he will become. This is *samsara*, the inexorable, never-ending chain of rebirths (Spencer 1966, 283).

Religion nimmt in Burmas Gesellschaft laut Spencer die wichtigste Institution ein. „It remains the primary force of societal integration and the basic postulates associated with it demonstrably touch every aspect of Burmese character [...]. Buddhism, with its doctrine of karmic casualty, offers a ready explanation for the human condition“ (Spencer 1966, 300). Religion übernimmt gemäss Spiro sehr viel der sozialen Kontrolle in Myanmar. Denn die Angst vor einer karmischen Bestrafung aufgrund einer Übertretung der buddhistischen Moral ist sehr gross (1982, 450). Auch die Doktrin der Wiedergeburten trägt seinen Teil dazu bei. Wenn es jemandem schlecht geht, hilft die Phantasie eines nächsten (besseren) Lebens über die Frustration des jetzigen Lebens hinweg. Die momentane Lebensphase gilt für die Burmesen immer als temporär (Spiro 1982, 445). Jederzeit könnte das Blatt sich wenden und sich das Karma verbessern. Die Verteilung von Macht, Wohlstand, Prestige in der Gesellschaft wird von den Gläubigen als gerecht angesehen, denn alles folgt nach den Regeln des Karmas. Es ist also das Resultat des Verdienstes, sei es im jetzigen oder im vorherigen Leben. Jeder erntet was er sät (Spiro 1982, 439). Alles ist nach der Logik der unzähligen Wiedergeburten aufgebaut, in der jedes Leben ein Ergebnis des vorigen Lebens ist und du kannst immer nach einem höheren, besseren Leben streben, indem du dich bemüht in diesem Leben. Nach dieser Logik werden auch die Ungerechtigkeiten innerhalb einer Gesellschaft moralisch gerechtfertigt. „The poverty of the poor man is determined by his karma no less than the wealth of the rich is determined by his“ (Spiro 1982, 443-444). Spiro erklärt, wie der Status der Reichen, Prestigeträchtigen oder Mächtigen von den weniger beglückten Menschen immer dadurch gerechtfertigt wird, dass sie eben gutes Karma haben (1982, 443). Nach der gleichen Regel gilt das Unglück als Strafe oder Resultat aus einem früheren Leben. „To resent the good fortune of the rich, let alone to overthrow them, is to deny the very essence of Buddhism, the efficacy and justice of the karmic law“ (Spiro 1982, 443). Jeder büsst für die Vergangenheit und sollte nach Höherem streben, um im nächsten Leben besser dazustehen. Diese karmische Bestrafung wird von den Burmesen darauf zurückgeführt, dass sie in einem früheren Leben zu wenig geopfert haben (*dāna*) (Spiro 1982, 444). „The poor (at least in Burma) say that the rich have achieved their wealth because they have been openhanded in earlier lives; they themselves, on the other hand, must have been closefisted“ (Spiro 1982, 446). Um also im nächsten Leben besser dazustehen sollte jeder möglichst viel opfern (*dāna*).

3.3. Dāna – ein Schritt näher zur Erleuchtung

Dāna ist ein sehr wichtiges Element im Buddhismus. Es ist ein Bedeutungsgemisch aus Gabe oder auch Almosen, Opfer, Spende oder Geschenk. *Dāna* ist eine der sechs wichtigsten Tugenden im Buddhismus und eine Voraussetzung für den Pfad zur Befreiung aus dem unzähligen Zyklus der Wiedergeburten (Zugang zur Einsicht k.A.). „It is believed that donation, as an ideally selfless act of generosity, leads to positive effects in the future“ (Jaquet und Walton 2013, 60). Spiro beschreibt dies mit folgenden Worten: „Worldly (and especially economic) action is indirectly an indispensable condition for salvation, for it is only through economic action that one can hope to acquire the most soteriologically valuable merit, the merit acquired through giving (*dāna*). [...] [G]iving is the royal road, and [...] the wealth required for giving must be accumulated by economic action“ (Spiro 1982, 454). Reichtum ist demnach ein Verdienst aus einem früheren Leben und hilft zudem beim Erreichen einer besseren Wiedergeburt oder sogar Erlösung. Spiro erklärt das so:

Wealth provides a proof of salvation in yet another and more significant way. Since giving is the most important means for acquiring merit, and hence for achieving salvation, the conversion of wealth into *dāna* is not only a means but a proof of one's future well-being: the more one gives, the more merit one acquires and the greater one's chances of salvation. [...] And since merit quest is most powerful motive for the accumulation of wealth, and hence for economic action (Spiro 1982, 454).

Dāna ist neben den erlösenden Eigenschaften auch wichtig für die Anhäufung von Prestige. Eine Pagode zu bauen ist also einerseits eine gute Investition für dein nächstes Leben, andererseits gibt es auch eine direkte Belohnung im jetzigen Leben. Nach Spiro gibt es kein höheres Prestige als ein „Pagode-Bauer“ zu sein. Dieser in Myanmar formelle Titel bleibt einer Person ihr ganzes Leben lang erhalten. Nur der Pagode-Bauer selbst erhält diesen Titel. Das positive Karma, das entsteht, wenn jemand eine Pagode restauriert, fließt ebenfalls dem Pagode-Bauer zu. Deswegen werden eher neue Pagoden errichtet als alte restauriert. Wenn Reichtum in Geben investiert wird, erhält der Investor also Erlösung (Karma) und Prestige in einem. Dies ist mitunter ein Grund, weshalb Geben (*dāna*) in Myanmar einen enorm hohen Stellenwert hat. *Dāna* braucht Geld und ist deswegen ein häufiges Motiv und Grund zum Sparen. Nicht in allen Belangen hat Geben diesen Stellenwert. Es soll vor allem in religiöse Institutionen investiert werden. Also, um die Erlösung durch Geben zu erlangen, soll an Buddha oder seine Symbole (zum Beispiel Pagode) gespendet werden (Spiro 1982, 458). Es wird also eher eine neue Pagode errichtet als eine neue Schule und es wird eher einem Mönch geholfen als einem armen Bettler. „Why build a school, which has but ephemeral value, [...] when for the same funds, one can build a monastery and appreciably augment one's store of merit“ (Spiro 1982, 464). Im Glauben der Leute gibt nichts mehr Verdienst als das Errichten eines Tempels. Und alle Taten in Form von Geben (*dāna*) sind kalkuliert, um Erlösung zu erhalten. „Wealthy villagers, as we have abundantly seen, spend more on religious giving, both absolutely and relatively, than to their less fortunate brethren“ (Spiro 1982, 459). Das Erreichen der Erlösung ist für Buddhisten demnach ein mächtiges Motiv für ökonomisches Handeln (Spiro 1982, 460). Spiro beschreibt den Buddhisten: „Successful economic action is a prerequisite to enhancing his chances of salvation, and savings are to be spent on *dāna* – for the greater increase of his own store of merit. For the Buddhist, the proof of salvation is to be found, not in accumulating and creating new wealth, but in giving it away in form of *dāna*“ (Spiro 1982, 460). Dadurch geben die Buddhisten in Myanmar ihr Geld für religiöse Spenden aus, damit sie ein schönes Leben nach der Wiedergeburt haben und verzichten dafür auf Vieles im jetzigen Leben. Sie leben also ein enthaltsames Leben, sparen für *dāna* und hoffen dadurch auf Erlösung. Spiro erklärt, dass der Buddhismus in Myanmar von seinem Beginn an im Alten Pagan dadurch ausgezeichnet war, dass jedes Gut, welches die Wirtschaft anfertigt, der Religion geopfert wird. Dies beinhaltet Güter wie Gold, Silber, Rubine, Kupfer, Betelschachteln, Schüsseln, Glocken, Ketten, Lampenständer und Vieles mehr (Spiro 1982, 461). Mönche haben einen extrem hohen Stellenwert im Buddhismus von Myanmar. Spiro schreibt: „The Burmese worship the monk as a cultural symbol of their personal ego ideal, an ideal which they value but which [...] they cannot live up to“ (1982, 475). Nach der karmischen Logik gilt es demnach als höchste Leistung, ein Kloster oder gar eine Pagode zu errichten. Dies ist auch ein Grund für die Vielzahl von reich geschmückten Pagoden in ganz Myanmar (Spiro 1982, 442). Das Errichten und Spenden von Kunstwerken hat demnach unmittelbar mit Religion zu tun.

3.4. Jātakas – Darstellungen aus dem Leben Buddhas

Die Jātaka-Erzählungen sind moralisch lehrreiche Geschichten aus dem Leben des Buddha. Es gibt bis zu 550 Jātakas. Jātakas gelten als Vermittler von moralischen und religiösen Werten in der burmesischen Gesellschaft. „The Jātaka is a vital element in the folk society of Burma. It provides an important rationale for human action“ (Spencer 1966, 300). In Form von Jātakas wird Kunst vermittelt. Sie spielen eine wesentliche Rolle in der burmesischen Kunst (Spencer 1966, 279). „These formalized tales, at least since A.D. 1100 in Burma, form the basis of much of the popular art, literature, and drama of that area“ (Spencer 1966, 278). Die Jātaka-Erzählungen stammen aus den heiligen Schriften des Theravāda-Buddhismus. Diese sind in drei Teile unterteilt. Im *Sutta Pitaka* werden die Diskurse behandelt und es ist der einzige Teil, der durch die Umsetzung und Vermittlung in der Kunst in einer volksnahen Sprache zugänglich ist. Dies ist so, damit die komplexe Mythologie des Buddhismus vom Volk verstanden wird (Spencer 1966, 278). In diesen Diskursen kommen die Jātakas vor. Die sogenannten Geburtsgeschichten Buddhas - aus seiner Perspektive erzählt. Darin sind seine letzten Wiedergeburten und seine Leben in den verschiedenen Inkarnationen enthalten. Die Jātakas - in Form von Bildern, Kunstobjekten, Darbietungen oder als Bestandteil von Literatur - erinnern die Menschen in Myanmar im Alltag an die Religion. Spencer betont den moralischen Aspekt der Jātakas. Die Geschichten sind relativ simpel aufgebaut. Jeder Charakter wird stereotypisiert, indem er seinem eigenen Karma nachgeht und seine eigenen moralischen Fähigkeiten ausschöpft.

Clearly, if any consistent theme runs through the 550 texts, it is that of Buddhist ethical morality and of what might pass as a Buddhist humanism [...] any event [...] is forced into the framework of Buddhist morality. However much the actors may differ, be they animal, human, or divine, they possess always highly conventional moral attributes (Spencer 1966, 297).

Die grosse Bedeutung der Jātaka in der burmesischen Kunst ist meiner Meinung nach auf den in Myanmar vorherrschenden Theravāda-Buddhismus zurückzuführen. Denn im Theravāda-Buddhismus gilt die Lehre der alten kanonischen Texte als allein verbindlich. Diese alten Texte beinhalten auch die Jātakas, welche in Form von Kunst den Menschen vermittelt werden.

3.5. Das Kunsthandwerk in Myanmar

Kunst und Kunsthandwerk wird in Myanmar nicht unterschieden. In dem hier vorliegenden Text schliesst das eine das andere mit ein. Das Kunsthandwerk nimmt einen grossen Raum im Leben der Menschen in Myanmar ein und weist eine weit zurückreichende Tradition auf. Künstler sind hoch geachtete Mitglieder der Gesellschaft. In Myanmar sind viele Meisterwerke, wahre Schätze der Weltkunst erschaffen worden. „Es war von jeher ein Land, das die Weltkunst durch Denkmäler von unvergänglicher Bedeutung bereichert hat“ (Ožegova und Ožegov 1988, 13).

Das Handwerk ist in vieler Hinsicht bis in die Perfektion getrieben worden. Die ideologische Grundlage der burmesischen Kunst und auch Kultur ist der Buddhismus. „Im Städtebau, der Architektur, der bildenden und angewandten Kunst Burmas fanden die buddhistischen Lehren ihre konkreteste und deutlichste Abbildung“ (Ožegova und Ožegov 1988, 15). Im Zentrum der Kunst ist fast immer Buddha als Hauptobjekt der Verehrung (Ožegova und Ožegov 1988, 15). Dies wird in Form von Symbolen aus der Geburtsgeschichte Buddhas (Jātaka) vermittelt. Kunst ist in Myanmar fast ausschliesslich im sakralen Bereich vorzufinden. Das heisst in Tempeln, an den Türen zu Tempeln oder in Eingangshallen. In kunstvollen Reliefs sind ganze Mythenszenen abgebildet. Das wichtigste Motiv ist immer Buddha in seinen verschiedenen Inkarnationen. Dies ist auf eine alte Tradition zurückzuführen, denn schon zur Zeit des Reiches Pagan war die gesamte bildende Kunst eng mit dem Buddhismus verbunden“ (Ožegova und Ožegov 1988, 37).

Da Silbererz in verschiedenen Mienen in Myanmar abgebaut wird, gibt es in Myanmar eine weit zurückreichende Tradition in der Silberschmiedekunst. Aus Silber wird und wurde traditionell hergestellt; Münzen, Schmuckstücke, Objekte, Beteldosen, Silberschüsseln, Vasen, filigrane Ornamente und Figuren. Die Silberschmiedekunst ist herausragend und hoch entwickelt in Myanmar. Wilkinson beschreibt, wie unter König Alaungpaya in der Zeit um 1750 siamesische Silberschmiede an den Hof nach Pagan kamen. „Der Einfluss dieser Handwerker auf die burmesische Kunst und den burmesischen Geschmack ist noch heute deutlich sichtbar“ (Wilkinson 2014, 202). Der Höhepunkt der burme-

sischen Silberschmiedekunst ist laut Wilkinson durch die Herstellung von Silberschalen erfolgt (2014, 204). Die Silberschalen sollten Buddhas Almosenschale nachahmen. Ein wichtiger Gegenstand in der buddhistischen Kultur. Diese Nachahmungen von Almosenschalen buddhistischer Mönche und religiösen Wasserschalen fanden einen grossen Anklang in der burmesischen Bevölkerung. Die Motive, die in die Silbergefässe ziseliert und gepunzt sind, stammen meist aus Buddhas Leben.

Der Dekor [...] zeigt meist Darstellungen der Jātākas, der Parabeln und Erzählungen aus dem Leben des Buddha. Es gibt zehn Hauptlegenden (*mahanipata*) in den Jātākas, die in etwa 550 Erzählungen offenbart werden. Die Tradition schreibt vor, dass jeder Figur ein unverkennbares Kostüm samt Gerätschaften und Ornamenten zugewiesen werden muss, so ist sie in einer mündlichen und visuellen Kultur sofort erkennbar. [...] Selbst die Haltungen sind in vielen Fällen vorgeschrieben: So sind die Dämonen, Menschenfresser und Schutzgeister, die regelmässig in die Geschichten hinein- und wieder heraushuschen, um dem Helden zu helfen oder ihn zu behindern, sofort identifizierbar (Wilkinson 2014, 204-205).

Ožegova und Ožegov betonen, dass in keinem anderen Land Südostasiens Episoden aus den 550 Jātākas in solcher Ausführlichkeit und Geradlinigkeit dargestellt wurden (1988, 15-16).

3.6. Diskussion

Aus den studierten Texten geht hervor, dass das Kunsthandwerk in Myanmar stark von Religion beeinflusst wurde und wird. Durch die Form des Buddhismus, dem Theravāda, die in Myanmar vorherrscht, wurde die Vermittlung der Jātākas, der Geburtsgeschichte Buddhas, sehr wichtig. Um diese Jātākas zu vermitteln, wurden verschiedene Formen gefunden. Einerseits im Tanz und in der Literatur, andererseits und bedeutsam für diese Arbeit auch auf Objekten. So wurden die Jātākas in die Silberschüsseln ziseliert. Der Anspruch, dass die speziellen Formen und Gestalten schön herauskommen, hat die Kunsthandwerker zweifelsohne dazu motiviert, ihre Handwerkskunst zu perfektionieren. Denn eine Silberschüssel herzustellen, mit diesen schwierigen Intarsien, braucht grosses, handwerkliches Geschick und enorme Ausdauer. So haben sich die verschiedenen Handwerksausrichtungen in diesem hohen Masse entwickelt, für das Myanmar heute so berühmt ist. Objekte, die aus Edelmetallen und grossem handwerklichen Einsatz hergestellt werden, sind sehr wertvoll und für viele Personen unbezahlbar. Dass trotzdem eine Nachfrage da ist, ist meiner Meinung nach auf *Dāna* zurückzuführen. Die Buddhisten glauben, dass sie durch Geben (*dāna*) ihr Karma positiv beeinflussen und auf dem Weg zur Erlösung aus dem irdischen Leiden eine Stufe höher treten. Dieses Geben ist vor allem in religiöse Objekte zu vollbringen. Je wertvoller ein Objekt, das gespendet wird, desto grösser die Karma-Anhäufung oder der Verdienst. Deswegen bin ich der Überzeugung, dass *dāna* und der Glaube an Karma ein weiterer Grund dafür ist, dass die burmesische Handwerkskunst wahre Schätze der Weltkunst hervorgebracht hat. Da die Karma-Anhäufung am grössten ist, wenn man in religiöse Objekte investiert, ist die Motivation dafür sehr hoch. Dies ist mitunter ein Grund für die unzähligen, prunkvollen Pagoden im ganzen Land. Dazu kommt, dass die Objekte, welche hergestellt werden, meist Objekte für den religiösen Gebrauch sind. Einerseits sind es Buddha-Statuen oder eben Silberschüsseln, welche Buddhas Almosenschalen nachahmen. Die Motivation, Kunst herzustellen, basiert oft auf religiösen Motiven. Die studierten Texte und die daraus dargelegten Fakten haben ergeben, dass der Einfluss der Religion auf das Kunsthandwerk in Myanmar enorm ist. Ohne Religion würden die Kunstobjekte, welche Myanmar hervorgebracht hat, nie so prunkvoll und einzigartig im internationalen Vergleich vertreten sein.

Bibliografie

- Bechert, Heinz. 1966. *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus: Band 1 Grundlagen, Ceylon*. Frankfurt am Main: Alfred Metzner Verlag.
- Carrithers, Michael B. 1984. "Sie werden die Herren der Insel sein: Buddhismus in Sri Lanka." In Bechert Heinz und Richard Gombrich, Hrgs. *Die Welt des Buddhismus*. München: Beck: 133-146.
- Jaquet, Carine und Matthew J. Walton. 2013. „Buddhism and Relief in Myanmar: Reflections on Relief as a Practice of Dāna." In Hiroko Kawanami und Geoffrey Samuel, Hrgs. *Buddhism, international relief work, and civil society*. New York: Palgrave Macmillan: 51-73.

- Ožegova, Nina Ivanovna und Sergej Ožegov. 1988. *Kunst in Burma: 2000 Jahre Architektur, Malerei u. Plastik im Zeichen d. Buddhismus u. Animismus*. Leipzig: E.A. Heidmann.
- Spencer, Robert F. 1966. „Ethical Expression in a Burmese Jātaka.” *The Journal of American Folklore* 79(311.1): 278-301.
- Spiro, Melford E. 1982. „Buddhism and Burmese Society.” In *Buddhism and society. A great tradition and its Burmese vicissitudes*. Berkeley: University of California Press: 438-477.
- Wilkinson, Wynyard R.T. 2014. „Der Glanz des Silbers: Das Handwerk der Silberschmiedekunst.“ In Dorothee Schäfer, Wolfgang Stein und Uta Weigelt, Hrgs. *Myanmar: Von Pagoden, Longyis und Nat-Geistern*. München: Deutscher Kunstverlag GmbH: 202-211.
- Zugang zur Einsicht. Keine Angaben. Zugriff am 28.12.2016.
<http://zugangzureinsicht.org/html/ptf/dhamma/index.html>.

4. Migration und die Stellung der Frau in Myanmar: Der Einfluss von Rücküberweisungen und (traditionellen) Frauenbildern

Stella Tandhika⁹

Kennzeichnend für Myanmar im heutigen modernen Globalisierungszeitalter ist die starke Emigration aus dem Land. In Myanmar sind es Flucht vor politischer Repression und die Suche nach besseren wirtschaftlichen Perspektiven, die zu dieser Migration motivieren. Innerhalb dieses Kontextes soll sich die folgende Arbeit auf die Lage von Wirtschaftsmigrantinnen und -migranten fokussieren, welche Teile ihres Verdienstes als Rücküberweisung meist an ihre Familien schicken. Die Literatur weist dabei darauf hin, dass insbesondere Frauen mehr und öfters Gelder überweisen als Männer. Deshalb soll spezifisch untersucht werden, ob auch unter der Bevölkerung Myanmar die Frauen die fleissigsten Überweiser sind; und wenn ja, aus welchem Grunde sich dies ergibt. Liegt es vielleicht an Erwartungshaltungen an die Frauen und ihrer wirtschaftlichen Tätigkeit? Und inwiefern haben sich aufgrund der Migration in diese neuen, prekären Umstände Veränderungen (bzgl. Rollenbildern, Aufgaben) ergeben?

Rücküberweisungen werden definiert als das Geld, welches Migranten an ihren sozialen Kreis zurückschicken und auf welche sie, ungleich Schulden, keinen Anspruch erheben (Kapur 2004, 1). In der Literatur wird diskutiert, was für eine Auswirkung die durch Migration erarbeiteten Rücküberweisungen im Heimatland der Migranten haben. Dabei gibt es zwei Standpunkte: Einerseits können Rücküberweisungen, sofern von den Rezipienten sinnvoll investiert, zu wirtschaftlichem Aufschwung verhelfen, was eine gern gesehene Perspektive für "unterentwickelte" oder "arme" Länder war (Wise und Covarrubias 2009, 89). Andererseits kann Migration aber zu reduzierter ökonomischer Aktivität, Inflation und Entvölkerung führen und macht die Empfänger von Rücküberweisungen passiv und von jener Einkommensform abhängig. Studien zeigen jedenfalls, dass die Migranten nicht aus Interesse an der Makroökonomie rücküberweisen, sondern aus oft persönlichen Gründen, wie z.B. der Gewinn an sozialem Status, der durch die Migration verloren gegangen ist, oder die Versorgung von Familienmitgliedern (Glick Schiller 2009, 25.) Letzteres verursacht denn auch grossen finanziellen als auch moralischen Druck unter den Migranten (Datta et al. 2006, 25).

Im Zusammenhang mit Gender wird vermerkt, dass Frauen, obwohl sie oft weniger verdienen, häufiger und regelmässiger überweisen, und deshalb zuverlässigere Familienmitglieder sind (IOM/UN-INSTRAW 2010, 1). Dies wirft die Frage auf, wie diese Situation zustande kommt. Eine weitere Frage ist jene danach, ob Migration und Rücküberweisungen eine Herausforderung für bestehende Geschlechterrollen darstellt (De Haas 2007, 19). Mata-Codesal (2013, 361) meint, dass die akademische Debatte dazwischen schwanke, ob Rücküberweisungen eine oder keine Stärkung der Frau auslösen; De Haas (2007, 19-20) meint hierbei, dass es darauf ankomme wie auf das Geld zugegriffen und dieses verteilt werde. Frauen sind aber nicht nur Empfänger, sondern auch Sender von Rücküberweisungen: In diesem Sinne könne Migration so zu ihrer ökonomischen Unabhängigkeit, neuen Geschlechterrollen und mehr sozialer Partizipation in der Heimgemeinde führen (Ramírez, Domínguez und Morais 2005, 40). Eine Studie in Ecuador zeigt aber auf, dass die Gender-Verhältnisse gleich bleiben können: Die Frauen wandeln ihren ökonomischen Erfolg zuhause in sozialen Status um, aber verändern nicht wirklich etwas an den Geschlechterverhältnissen (Mata-Codesal 2013, 372). Je nach untersuchten Personen können also unterschiedliche Auswirkungen beobachtet werden.

Nach einer Präsentation des traditionellen Frauenbildes in Myanmar aus einer wirtschaftlichen Perspektive soll im Folgenden mit der jüngsten Geschichte aufgezeigt werden, wie die Umstände für die Migranten aus Myanmar aussehen. Schliesslich wird erörtert, wie die Themenfelder Migration, Rücküberweisungen und Gender zusammenhängen, bevor ein Fazit die Arbeit abrundet.

⁹ Stella Tandhika, Bachelor of Arts in Sozialwissenschaften - Ethnologie, Universität Zürich, E-Mail: stella.tandhika@gmail.com

4.1. Die Stellung der Frau in Myanmar: eine wirtschaftliche Perspektive

Um den späteren Vergleich zu bewerkstelligen, soll folgend erläutert werden, wie die Position der Frau in Myanmars Gesellschaft aussieht und welche Erwartungen die Gesellschaft an sie hegt. Da über die Thematik lange diskutiert werden kann, soll folgend nur die Wirtschaftsperspektive und das traditionelle Bild betrachtet werden.

Aufgrund weniger Forschungen kann im Fall von Myanmar keine abschliessende Aussage über die Stellung der Frau gemacht werden. Ein Argument, das aber für einen Zuspruch einer hohen Stellung der Frau verwendet wird, ist, dass die Frauen Myanmars eine gewisse ökonomische Freiheit geniessen. Damit ist vor allem gemeint, dass Frauen meist einen grossen Teil der Haushaltsfinanzen übernehmen und organisieren (Belak 2002, 157). Zudem stehen ihnen u.a. Arbeitsmöglichkeiten, Scheidungs- und Eigentumsrechte zu (Delap 2012, 406), was ihnen theoretisch eine gewisse Unabhängigkeit bietet. Befragt man Frauen dazu, wer in ihrem Haushalt die Finanzen führt, gibt es unterschiedliche Abstufungen: In einigen trifft die Frau fast alle finanziellen Entscheidungen und bestimmt die Ausgaben, in anderen hätten sie fast nichts zu sagen, wie mit dem Geld verfahren werden sollte (Belak 2002, 157). Es ist aber üblich, dass die Frauen die Verantwortung über die Haushaltsführung übernehmen und auch die Einkäufe tätigen (ebd.). Diese Aufgabe wird jedoch manchmal als Bürde angesehen; es sei eine zusätzliche Pflicht zu schauen, dass man über die Runden kommt, wenn man bereits Aufgaben wie Kochen, Ernten, Weben oder Kinder erziehen hat, welche alle auf die Frau fallen (Belak 2002, 157, 159).

Dies führt nun zur traditionellen Rolle der Frau: Zu den Arbeiten gehören die Führung des Haushalts, die Erziehung der Kinder und landwirtschaftliche Arbeit, wie z.B. fischen, ernten oder forsten, sowie (eigene) Produkte auf dem Markt zu verkaufen (Belak 2002, 158). Laut Belak (ebd.) sind auch kulturelle Stereotypen eng mit diesem Bild verbunden: Ausserhalb des Haushaltes hätten die Bewohnerinnen Myanmars nur wenig Berufe zur Auswahl, welche sich unter anderem auf den Handel oder die Arbeit in Textilfabriken beschränken. Auswirkungen auf ihre Berufsausbildung hat überdies die Erwartung, dass die Frau – in Myanmars Gesellschaft mit wenigen öffentlichen sozialen Einrichtungen – sich um die Kinder und die Älteren der Familie kümmern sollte: Führen Frauen zum Beispiel ein kleines Geschäft, so steht dieses nahe beim Haus (ebd.). In Belaks Forschung (2002, 159) zeigt sich, dass Frauen aufgrund der "privaten" Erwartungen rund um den Haushalt auch mehr arbeiten als Männer. Obwohl vermerkt wird, dass sich die Stereotypen wandeln, werden der familiäre und private Bereich und dort anfallende Arbeiten immer noch der Frau zugeschrieben (Belak 2002, 159).¹⁰ Laut Belaks Informanten wird die Frau stark mit der Sorge um die Familie assoziiert und als zu wenig qualifiziert für bestimmte (höhere) Positionen gesehen (Belak 2002, 160). Dies ist auch kennzeichnend für die Zeit unter der Militärregierung, als Myanmar stärker patriarchalisch geprägt war und Männer Frauen gegenüber für bestimmte Aufgaben bevorzugt wurden (Muller 1994, 616). Es scheint so, als ob die Arbeit der Frau von den Männern nicht wertgeschätzt und respektiert werde. Faxon et al. (2015, 70) zeigen so auch, dass trotz Erb- und Eigentumsrechten Frauen nur schwer Zugang zu ihrem Erbe/Eigentum hatten; in der dominant männlichen ländlichen Administration wurde der Anspruch einer Frau auf ihr Erbe/Eigentum teilweise ignoriert.

Bezüglich einer Berufstätigkeit sind die Frauen aber den Männern weit voraus: Es ist dies der Handel, der in Myanmar zu grossen Teilen von Frauen geführt wird (Belak 2002, 160). Belaks Informantinnen sprechen die Fähigkeiten der Frau an, Handel zu betreiben, und dass sie sogar mehr Einkommen über ihre Handelstätigkeit als ihre Ehemänner mit Bürojobs generieren (ebd.). Das Prestige sei aber nicht mit dem Handel, sondern mit den "office jobs" verbunden – dies wohl weil jedwede Arbeit mit Kontakt zu Materiellem/Geld entgegengesetzt dem Buddhismus ist, einer Religion, in welcher Männer Frauen spirituell überlegen sind (und daher auch nicht viel mit Geld zu tun haben sollen) (ebd.). Dies wirft die Frage auf, inwiefern denn die ökonomischen "Freiheiten" der Frau ein Zeichen ihrer hohen Stellung ist, wenn doch eigentlich die ökonomische Tätigkeit mit weniger Prestige assoziiert wird. Ebenfalls stellt sich im Hinblick auf Myanmars un stabile Wirtschaftslage die Frage, inwiefern die Frauen "freiwillig" oder doch eher aus Gründen der Knappheit wirtschaftlich tätig sind. Die Beschäfti-

¹⁰ Hier ist zu vermerken, dass die Forschung Belaks aus dem Jahre 2002 stammt; heutzutage sieht es womöglich etwas anders aus. Weiterhin bestehen natürlich auch Unterschiede zwischen Frauen der unteren Schichten und jenen der oberen Schichten.

gung einer Frau in Myanmar folgt in diesem Kontext gemäss Mon (2000, 244-245) einem "Plateaumuster"; d.h. die Frauen arbeiten kontinuierlich und können sich aus finanziellen Gründen kaum eine Pause erlauben. Die ökonomische Tätigkeit ist also auch von den (wirtschafts-)politischen Gegebenheiten stark geprägt und verweisen in diesem Falle wiederum auf die Attraktivität einer Migration hin.

Insgesamt zeigt sich, dass die "ökonomische Freiheit" der Frauen Myanmars ihr theoretisch eine grosse Bedeutung in der Gesellschaft zusichert: Tatsächlich leisten die Frauen auch einen grossen wirtschaftlichen Beitrag – sei es unbezahlte Arbeit zu Hause oder bezahlte Arbeit ausserhalb – für ihre Familien, und sie sind nicht von Erb- oder Eigentumsrechten ausgeschlossen. Die Praxis zeigt jedoch, dass die Arbeit und die Ansprüche der Frau nicht unbedingt entsprechend wertgeschätzt werden. Eine hohe weibliche Beschäftigungsrate, so Mon (2000, 254), reflektiere eben nicht eine Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Lage. Es stellt sich nun die Frage, ob sich mit der Migration und der Rolle der Migrantin als Rücküberweiserin etwas an diesem Bild ändert.

4.2. Migration aus Myanmar

Myanmars Migration ist stark mit seinen politischen, wirtschaftlichen und geschichtlichen Umständen des letzten Jahrhunderts verbunden, welche zu Myanmars schwacher Wirtschaft geführt haben. Die vielen Auseinandersetzungen zwischen dem Staat bzw. Militär und Kommunisten und verschiedenen ethnischen Minoritäten haben Teile des Landes für lange Zeit in eine Kriegszone umgewandelt (Rieffel 2012, 33). Wirtschaftliches Wachstum und hohe Beschäftigungsraten wurden immer wieder durch ineffiziente Massnahmen und inkompetente Entscheidungsträger gehindert (Belak 2002, 152; Rieffel 2012, 33). Als ausschlaggebend für die Migration ist weiter, nebst stetiger politischer Konflikte, nicht nur die generelle wirtschaftliche Lage, sondern auch, dass mit der Inflation die Löhne sowie der Lebensstandard nicht wirklich gestiegen sind.

Grundsätzlich emigrieren Individuen aus allen Teilen Myanmars: Einerseits sind dies die ethnische Mehrheit der Burmanen (Kusakabe und Oo 2007), aber – hinsichtlich der gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen Armee und der ethnischen Minoritäten – auch vor allem Mitglieder kleinerer ethnischer Gruppierungen. Migriert wird in unterschiedliche Länder; mehrheitlich fokussiert sich die Literatur aber auf die Migration nach Thailand.¹¹ Mon (2010, 34) sieht zwei Gründe für die überwiegende Migration dorthin: Erstens ist Thailand das Nachbarland, mit welchem Myanmar die längste Grenze teilt, und daher zu Fuss überquerbar und relativ schnell zu erreichen. Andererseits erlebte Thailand Ende der 80er Jahre einen vergleichsweise hohen wirtschaftlichen Aufschwung und bot so die gesuchten besseren wirtschaftlichen Perspektiven (ebd.). Dennoch ist die Migration nach und in Thailand kein leichtes, sondern ein prekäres Unterfangen. Dies zeigt sich schon beim Landeseintritt: Der grösste Teil der Migranten aus Myanmar betritt das Land über illegale Wege, da der legale Weg teuer, schwierig und aufwendig ist und gute Beziehungen zu den Behörden voraussetzt (Mon 2010, 35-36). Die Arbeiten, die Leute aus Myanmar im Ausland übernehmen, werden meist als "3D jobs" bezeichnet: Sie seien "dangerous, dirty and difficult", also Arbeiten, die die Einheimischen selbst ungern verrichten (Lin und Charoenloet 2009, 105; Macan-Markar 2009) und die mit tiefen Löhnen verbunden sind. Meist sind es Berufe im Fischfangsektor, in Fabriken oder auf Baustellen oder das Kellnern im Restaurant (Lin und Charoenloet 2009, 105). Die Arbeitsbedingungen sind ebenfalls prekär: Thailands Gesetze zur Regelung von Mindestlöhnen oder zum Zugang zum Gesundheitssystem für Migranten existieren zwar, gelten aber nicht für die vielen illegalen Migranten und werden in der Praxis ohnehin kaum so umgesetzt (Mon 2010, 39). Überstunden, Verspätungen in der Auszahlung, partielle Zahlungen oder gar keine Lohnzahlung sind übliche Vorkommnisse (ebd.).

Trotz der prekären Bedingungen in den Migrationsdestinationen und dem tiefen Lohn, zeichnet sich für Myanmars Migranten aus, dass sie besonders viel rücküberweisen. Laut einer Studie von Turnell, Vicary und Bradford (2008, 74) werden ungefähr 38% des verfügbaren Lohns rücküberwiesen, was sie als relativ hoch gegenüber anderen Ländern einschätzen. Schätzen sie die Zahlen richtig ein, so würden sich die jährlichen Überweisungen aus dieser Quelle auf \$300 Millionen Dollar belaufen, was

¹¹ Auch die vorliegende Arbeit setzt den Fokus auf dieses Land.

mehr als doppelt so hoch wie das erhaltene Geld aus der ausländischen Direktinvestition wäre und 5% des GDP ausmachen würde (Turnell, Vicary und Bradford 2008, 74). Wie viel genau aber nun pro Person rücküberwiesen wird, bleibt eine Dunkelziffer, da einerseits das Bankensystem in Myanmar und Thailand nur durch das Vorweisen legaler Papiere zugänglich und andererseits eher ineffizient ist (Mon 2010, 41). Die Bevölkerung Myanmars misstraut dem Bankensystem, weshalb üblicherweise über ein traditionelles Netz aus Agenten aus Thailand und Myanmar, dem sogenannten "hundi"-System, überwiesen wird (Turnell, Vicary und Bradford 2008, 70-71).

Im Kontext von Migration nach Malaysia fanden Lin und Charoenloet (2009, 96, 104) heraus, dass mehr überwiesen wurde, je mehr Kontakt zu den Verwandten in Myanmar bestand (gemessen an der Zahl und Länge von Besuchen und Anzahl Telefonate). Das Geld wird in Myanmar meist gebraucht, um das tägliche Überleben der Familie zu sichern (Turnell, Vicary und Bradford 2008, 63, 76). In diesem Sinn sind Rücküberweisungen eine grosse Hilfe, indem sie die finanziellen Umstände der empfangenden Haushalte direkt verbessern (Turnell, Vicary und Bradford 2008, 80). Grössere nationale ökonomische Entwicklungen sind aber in Myanmars Kontext nicht erkennbar; die politisch-ökonomischen Gegebenheiten lassen dies nicht zu (ebd.). Lin und Charoenloets Forschung (2009, 107) in Malaysia zeigen auf, dass von den befragten Haushalten in Myanmar etwa 80% teilweise, ein Fünftel davon komplett, von den Rücküberweisungen abhängig sind. Die Rücküberweisungen würden sogar etwa 2/3 des Haushaltseinkommens ausmachen: In diesem Sinn sind sie höchst bedeutsam für die zurückgelassenen Familien (ebd.).

4.3. Migrantinnen, Rücküberweisungen und Verpflichtungen

Die Migration von Frauen aus Myanmar nach Thailand findet schon seit den 1990er Jahren statt, unter anderem weil dort auch eine Nachfrage nach billigen und nicht ausgebildeten Arbeitskräften besteht (Kusakabe und Pearson 2012, 153; Belak 2002, 200). Der Weg dahin ist aber prekär: Eine Frau muss bei der (illegalen) Reise damit rechnen, an Checkpoints viel Schmiergeld auszugeben und Belästigungen ausgesetzt zu sein (Belak 2002, 195, 197, 201). Von den Migrantinnen selbst migrieren einige alleine, andere folgen aber ihren Ehemännern (Lin und Charoenloet 2009, 87). Viele sind dabei jung und im geburtsfähigen Alter, einige haben auch schon Kinder (Kusakabe und Pearson 2012, 153, 159). Und da sie meistens aus dringenden Gründen (z.B. Armut, Perspektivenlosigkeit etc.) überhaupt erst migriert sind, bedeutet dies, dass sie nicht nur bezahlte Arbeiterinnen, sondern gleichzeitig auch unbezahlte Mütter (und Hausfrauen) sind (Kusakabe und Pearson 2012, 153).

Die typische Berufstätigkeit der Migrantinnen liegt in Export-orientierten Arbeiten wie z.B. in Textilfabriken, wo sie einen grossen Teil der Arbeitskraft bilden (Kusakabe und Pearson 2012, 154, 159). Die Arbeitssituation ist von Prekarität geprägt: Es ist üblich, bei wenig Sicherheitsvorkehrungen und mit gefährlichen Chemikalien zu arbeiten oder Überstunden zu machen (Belak 2002, 201). Weiter erwähnen Informantinnen z.B. die unhygienischen Unterkünfte, die unregelmässigen und tiefen Lohnzahlungen sowie die vielen Abzüge davon, die Konfiskation ihrer Papiere und die stetige Sorge vor willkürlichen Kündigungen, Festnahmen oder Abschiebungen (Kusakabe und Pearson 2010, 19-20, 24-25). Schliesslich bedeutet dies, dass die Frauen während ihren Pausen andere Aufgaben wie Einkaufen, Kochen, Putzen etc. erledigen müssen (Kusakabe und Pearson 2010, 26). Nur logisch beklagen sich die Migrantinnen, besonders jene mit Kindern, dass sie entgegen den Männern (zu) viele zusätzliche Arbeiten erledigen müssen (ebd.). Kurzum, die Migrantinnen verspüren den Stress, das Überleben ihrer Familien bei so vielen Arbeitsstunden und mit so wenig Lohn zu sichern (ebd.). Letztlich ist auch ihre Mobilität eingeschränkt, und sie sind ausserhalb der Fabriken der Gefahr ausgesetzt, von der thailändischen Polizei, Immigrationoffizieren und lokalen Banden angegriffen und belästigt zu werden (Kusakabe und Pearson 2010, 23-25; Kusakabe und Pearson 2012, 158). Insgesamt kann zusammengefasst werden, dass die Migrantinnen weder durch ihr Herkunftsland noch durch ihr Migrationsland geschützt werden (Kusakabe und Pearson 2010, 19-20).

Ein Kernergebnis der oft zitierten Studie von Turnell, Vicary und Bradford (2008, 79-80) besagt, dass die weiblichen Migranten Myanmars eine höhere Proportion ihres Einkommens rücküberweisen als die männlichen, obwohl die Frauen weniger als die Männer verdienen und ihren Gehältern viele Abzüge unterliegen (Kusakabe und Pearson 2010, 28). Diese Unterschiede seien überdies noch deutlicher unter den wenig verdienenden Migranten (ebd.). Auf dieses Ergebnis über Myanmars Migranten

kommen auch Sarausad (2011, 11) mit Daten aus Thailand und Lin und Charoenloet (2009, 96) mit Daten aus Malaysia; dies kann wohl als Hinweis auf typisches Rücküberweisungsverhalten von Myanmars Migranten gelten. Kusakabe und Pearson (2010, 28) weisen darauf hin, dass verheiratete Frauen im Gegensatz zu Männern noch nach ihrer Heirat ihre Familien weiter finanziell unterstützen; und in einem weiteren Artikel fügen sie dem noch an, dass sogar in Krisenzeiten Frauen im Vergleich zu Männern ihre Rücküberweisungen stärker fortgesetzt haben (2012, 167). Dies leitet zum Gedanken über, dass die Frauen wohl das Rücküberweisen sehr ernst nehmen und wirft die Frage auf, weshalb sie sich so strikt daran halten.

Bis anhin sollten nun zwei Aspekte deutlich geworden sein: Einerseits, dass die Rücküberweisungen der Migranten sehr bedeutsam für das Wohlergehen und Überleben ihrer Familien in Myanmar sind und dass vor allem die Frauen aus Myanmar einen essentiellen und kontinuierlichen Beitrag dazu leisten, den sie sehr ernst zu nehmen scheinen. Sarausad (2011, 11) zufolge, liegt der Unterschied im Rücküberweisungsverhalten zwischen Männern und Frauen darin, dass die kulturellen Erwartungen an die Frauen zu überweisen höher sind als an die Männer. Doch weshalb genau? Und sind das die einzigen Gründe?

Einen ersten Punkt, den Kusakabe und Pearson (2015, 54) erwähnen, ist die Solidarität, die Frauen mit ihrer Heimgemeinschaft verspüren. Durch ihre konstante prekäre Lage besteht für sie auch immer die Befürchtung, zurückkehren zu müssen, und sie möchten daher die Beziehungen zur dortigen Familie aufrechterhalten (ebd.). Die Literatur weist aber vor allem darauf, dass das Rollenbild der Frau als Familienmensch und Haushaltsversorger für dieses Verhalten verantwortlich ist. Kusakabe und Pearson (2010, 28) bemerken auch, dass die Entscheidung zu emigrieren eine Strategie einer Familie ist, die implizit auch mit der Verantwortung zusammenhängt, sich um die zurückgelassene Familie zu kümmern. Überdies meinen sie (2015, 54), dass über die Gemeinschaft der bereits Migrierten die Eltern das Verhalten der Töchter kontrollieren und die Frauen nicht über non-konformes Verhalten eine schlechte Reputation gewinnen möchten. Die Erwartung an die Frau, zum Haushalt wie zum Familienwohl beizutragen, führt so zu ihrer mehrfachen Verpflichtung.

Was erstaunt, ist die Persistenz dieser sozialen Erwartungen und Rollenbilder der Frau. Diese scheinen internalisiert zu sein: Lin und Charoenloets Forschung (2009, 111) zeigt, dass ein wichtiger Faktor für die Motivation rückzuüberweisen altruistische Gefühle sind. Kusakabe und Pearson (2015, 53) meinen auch, dass die Motivation rückzuüberweisen durch Sozialisation gebildet wird: Dadurch, dass Frauen zu töchterlicher Gehorsamkeit sozialisiert werden, seien sie bereiter rückzuüberweisen. Die Migrantinnen und Migranten selbst konzeptualisieren ihre Verpflichtungen als die Pflichten einer Tochter oder eines Sohnes; nur ist der Druck auf einen Sohn diesbezüglich nicht so gross wie auf eine Tochter (Kusakabe und Pearson 2015, 54, 66-67).

Die Persistenz zeigt sich auch am Aspekt der durch Stress induzierten häuslichen Gewalt, die unter migrierenden Ehepaaren vorzufinden ist (Kusakabe und Pearson 2012, 164). Die Basis dieser Gewalt liegt dabei in unerfüllten Rollenerwartungen: Der Mann als Hauptverdiener verdient nicht genug und die Frau als "Buchhalterin" kann kaum damit den Haushalt abdecken und häuft Schulden an, um die Defizite unbemerkt zu lassen (Saltsman k.A., 22-23). Die Bürde, eine Stabilität in der Rollenverteilung herzustellen, fällt so auf die Frau und ist Anlass für Frustrationen und Konflikte. Die Persistenz der Rollenbilder zeigt sich aber auch darin, dass beide Geschlechter die Lösung oder Ursache ihrer Konflikte nicht in ihren prekären Umständen, sondern in der (fast unmöglichen) Befolgung dieser fixen Geschlechterrollen sieht (Saltsman k.A., 26). Die prekären Umstände ihres Lebens scheinen also umso mehr ihre traditionellen Rollen zu verstärken als eine Veränderung zu bewirken.

Insgesamt herrscht ein grösserer Druck auf die Frauen als auf die Männer, der sich auch darin manifestiert, dass sie viele wichtige Entscheidungen treffen müssen: So z.B. trifft die Frau hauptsächlich die Entscheidung, wie um die Kinder gesorgt werden soll (Kusakabe und Pearson 2010, 29). Hier fällt auf, dass in der Literatur die Männer bei dieser Entscheidungsfindung kaum vorkommen; auch Kusakabe und Pearson (2010, 30) bemerken diesbezüglich, dass die Entscheidungen über und die Kosten für die Kinderfürsorge auf die Migrantin selbst fallen.

In Kusakabe und Oos Forschung aus dem Jahre 2007 über die Migration burmanischer Frauen zu einer Grenzstadt Myanmars an Thailand weisen sie jedoch auch auf die Handlungsfähigkeit, die eine Frau

durch ihre Migration erfährt. In ihrem Beispiel zeigen sie, wie die Migrantinnen Entfremdung vorbeugen, als auch sich eine wichtige Rolle für die Familie erschaffen, indem sie ideologisch mit ihrer Familie verbunden bleiben, aber sich durch ihre Berufstätigkeit und Einkommensgenerierung eine wichtige Position aneignen (Kusakabe und Oo 2007, 302). Obwohl sie nicht ganz losgelöst von Traditionen und den elterlichen Erwartungen sind, meinen die Informantinnen aber, dass sie über ihre Berufstätigkeit flexibler, unabhängiger und selbstbewusster geworden sind (Kusakabe und Oo 2007, 309, 311).

Doch obwohl nun die Frauen mehr Anerkennung für ihre Arbeit erhalten haben, ist fraglich, wie generalisierbar das Beispiel dieses einen Dorfes ist; und die Wichtigkeit der Beibehaltung von Traditionen scheint kaum auf eine Veränderung in den Rollenerwartungen hinzuweisen. Vielmehr zeigt das Beispiel die Persistenz der mehrfachen Bürden einer Migrantin aus Myanmar, auch wenn sie für ihre Verdienste zumindest mehr Anerkennung erhält. Kusakabe und Pearson (2012, 151, 154) betonen daher die komplexen und pragmatischen Strategien der Frauen, um ihre Verantwortungen sowohl gegenüber der Familie im Heimatland als auch jener im Migrationsland wahrzunehmen. Dabei sei es für die Frauen üblich, dass sie trotz ihrem prominenten ökonomischen Einsatz, eine Zunahme an ökonomischen Verantwortungen erhalten, ohne dass sich ihre Stellung dabei wandelt (Kusakabe und Pearson 2015, 56). Dies zeigt sich auch darin, dass die Frauen nicht sehr viel Kontrolle darüber ausüben können, was mit ihren Rücküberweisungen geschieht; die Macht darüber liege bei ihren Vätern oder Familien zuhause (Kusakabe und Pearson 2015, 73, 76). Insgesamt bewirken die Verpflichtungen, dass Gendernormen und existierende Genderbeziehungen gestärkt werden (Kusakabe und Pearson 2015, 76).

4.4. Fazit und Ausblick

Mit dieser Arbeit versuchte ich aufzuzeigen, inwiefern die Aktivität des Rücküberweisens unter Migrantinnen aus Myanmar durch traditionelle Geschlechterbilder beeinflusst wird, und inwiefern sie wiederum eine Veränderung dieser Geschlechterbilder bewirkt. Dazu wurde einerseits als Basis die Befunde zum Thema Migration, Rücküberweisungen und Gender vorgestellt, andererseits die wirtschaftliche, traditionelle Stellung und das Bild der Frau in Myanmar sowie die Migrationssituation der Bevölkerung Myanmars.

Dabei wird ersichtlich, dass Migration ein sehr prekäres Unterfangen für Migrantinnen und Migranten aus Myanmar ist. Ebenfalls zeigt sich, wie die Frau in Myanmar zwar religiös-spirituell dem Mann unterlegen ist und an Erwartungen, wie die Versorgung der Familie, gebunden ist, aber im Wirtschaftsbereich sich einen Platz selbst erarbeiten kann. Jedoch scheint dort schon fraglich, inwiefern dies die spirituelle Unterlegenheit kompensiert, da das Wirtschaftlich-Materielle im prominenten Buddhismus Myanmars als verpönt gilt.

Bei der Beantwortung der Forschungsfrage fällt denn auch auf: Nicht die ökonomische Freiheit, sondern meistens der Druck und die Notwendigkeit zu überleben sind Grund für die Migration. Rücküberweisungen werden tatsächlich häufiger, regelmässiger und zuverlässiger von Frauen ausgeführt – doch weshalb? Die Basis ihres Handelns stellt die Internalisierung von töchterlichen Pflichten und Pflichtbewusstsein dar, die sich von den Pflichten eines Sohnes unterscheiden, insofern, dass Töchter strengeren Pflichten unterliegen. Die traditionelle Vorstellung der Frau ist, dass sie sich um Haushalt und Kinder sowie andere Familienmitglieder kümmert; und wenn es finanziell knapp wird, ebenfalls als bezahlte Arbeitskraft mithilft. Entgegen dem Gedanken, dass vielleicht die andersartige (und prekäre) Situation der Migration andere Motivationen und Verhaltensbegründungen erweckt, zeigt sich am Beispiel der Frauen aus Myanmar, dass eigentlich umso mehr an den Traditionen festgehalten wird. Dies kann teilweise damit erklärt werden, dass die Furcht vor einer Deportation und notwendigen Rückkehr die Frauen dazu bewegt, stets gute Beziehungen zur Familie in Myanmar aufrechtzuerhalten, aber auch, dass die Eltern meist über das Netz der bestehenden Migranten aus Myanmar die Reputation der Tochter kontrollieren können. Erstaunlich ist also die Persistenz dieser Internalisierung ihrer Verpflichtungen, die sich in Krisenzeiten oder sogar im Umgang mit häuslicher Gewalt zeigt.

Die Frage, inwiefern dieses Rollenbild verändert wurde, lässt sich beschränkt beantworten. Einerseits zeigt die Literatur, dass sich die Migrantinnen doch angesichts der schweren Entscheidungen, die sie und nicht ihre Männer treffen müssen, oder der Tatsache, dass sie sich eigenhändig ein neues Leben aufgebaut haben, stärker, selbstbewusster und unabhängiger fühlen. In einigen Fällen resultiert dies

auch in mehr Anerkennung und Respekt, die ihnen von ihren Familien zuteilwird. Jedoch scheint sich kaum etwas in der Rollenerwartung zu verändern: Vielmehr scheint eher eine Bestätigung erreicht zu werden, dass die Frau mehrfach (bezahlte Arbeit, Kindererziehung, Haushaltsführung) verpflichtet werden kann und sie diese Verpflichtungen auch so wahrnimmt. Ohne genaue ethnographische Forschung lässt sich hier kaum sagen, ob die wirtschaftliche Stellung der Frau klarer in eine Richtung (tief, hoch) schwankt, geschweige denn, ob sie zur Argumentation einer bzw. keiner Gleichstellung der Frau in Myanmar's Gesellschaft dienen kann.

Damit gelangt man auch schon zu den Limitationen, die dieser schlichten Literaturarbeit unterliegen. Einerseits fehlt durch die Form der Literaturarbeit natürlich nicht vorhandenes ethnographisches Material, das mehr Einblick und Tiefgang in die Situation verschaffen könnte. Andererseits muss aber am Beispiel Myanmar beachtet werden, dass sich kaum wissenschaftliche Literatur findet; auch die hier verwendeten Quellen stammen nicht alle aus wissenschaftlichen Journals sondern entspringen auch Berichten für Organisationen oder von Konferenzen. Verallgemeinerungen sind somit schwierig zu machen. Ebenfalls zeigt der Mangel der Literatur auf, dass zu wenig Material für jede Zeitperiode besteht; so musste manchmal auf ältere Quellen zurückgegriffen werden, obwohl bewusst war, dass inzwischen möglicherweise einige Veränderungen stattfanden. Wünschenswert sind somit vermehrt ethnographische Arbeiten, die einerseits multi-sited sind, d.h. die Migrantinnen an mehreren Lokalitäten beobachten, und andererseits vermehrt die Perspektive des Mannes mit einbeziehen, damit diese in Relation zu jener der Frau gesetzt werden kann.

Bibliografie

- Belak, Brenda. 2002. *Gathering Strength. Women from Burma on their Rights*. Chiang Mai: Images Asia.
- Datta, Kavita, Cathy McIlwaine, Jane Wills, Yara Evans, Joanna Herbert und Jon May. 2006. „Challenging remittances as the new development mantra: perspectives from low-paid migrant workers in London.“ Zugriff am 31.12.2016.
<http://www.geog.qmul.ac.uk/globalcities/reports/docs/remittances.pdf>.
- De Haas, Hein. 2007. „Remittances, Migration and Social Development: A Conceptual Review of the Literature.“ Zugriff am 31.12.2016.
<http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/search/8B7D005E37FFC77EC12573A600439846?OpenDocument>.
- Delap, Lucy. 2012. „Uneven Orientalisms: Burmese Women and the Feminist Imagination.“ *Gender & History* 24(2): 389-410.
- Faxon, Hilary, Roisin Furlong und May Sabe Phyu. 2015. „Reinvigorating resilience: violence against women, land rights, and the women's peace movement in Myanmar.“ *Gender & Development* 23(3): 463-479.
- Glick Schiller, Nina. 2009. „A Global Perspective on Migration and Development.“ *Social Analysis* 53(3): 14-37.
- IOM (International Organization for Migration) und UN-INSTRAW. 2010. „Gender, Migration and Remittances.“ Zugang am 30.12.2016.
<https://www.iom.int/sites/default/files/about-iom/Gender-migration-remittances-infosheet.pdf>.
- Kapur, Devesh. 2004. „Remittances: The New Development Mantra?“ Published for G-24 Discussion Paper Series.
- Kusakabe, Kyoko und Zin Mar Oo. 2007. „Relational places of ethnic Burman women migrants in the borderland town of Tachilek, Myanmar.“ *Singapore Journal of Tropical Geography* 28: 300-313.
- Kusakabe, Kyoko und Ruth Pearson. 2010. „Transborder Migration, Social Reproduction and Economic Development: A Case Study of Burmese Women Workers in Thailand.“ *International Migration* 48(6): 13-43.
- Kusakabe, Kyoko und Ruth Pearson. 2012. „Who cares? Gender, reproduction, and care chains of Burmese migrant workers in Thailand.“ *Feminist Economics* 18(2): 149-275.
- Kusakabe, Kyoko und Ruth Pearson. 2015. „Remittances and Women's Agency: Managing Networks of Obligation among Burmese Migrant Workers in Thailand.“ In Lan Ahn-Hoang und Brenda S. A.

- Yeoh, Hrgs. *Transnational Labour Migration, Remittances and the Changing Family in Asia*. London: Palgrave Macmillan UK: 50-81.
- Lin, Min Zar Ni und Voravidh Charoenloet. 2009. „Remittance Behavior of Mon Migrants Working in Malaysia.” *Chiang Mai University Journal of Economics* 13(2): 86-113.
- Macan-Markar, Marwaan. 2009. „Economic crisis hits Myanmar's migrant women.” Zugang am 21.12.2016.
http://www.atimes.com/atimes/Southeast_Asia/KI01Ae01.html.
- Mata-Codesal, Diana. 2013. „Towards a gender-sensitive approach to remittances in Ecuador.” In Laura Osa und Natalia Ribas-Mateos, Hrgs. *The International Handbook on Gender, Migration and Transnationalism*. Cheltenham, Northampton: Edward Elgar Publishing: 361-375.
- Mon, Myat. 2000. „The Economic Position of Women in Burma.” *Asian Studies Review* 24(2): 243-255.
- Mon, Myat. 2010. „Burmese labour migration into Thailand: governance of migration and labour rights.” *Journal of the Asia Pacific Economy* 15(1): 33-44.
- Muller, Helen J. 1994. „Women in Urban Burma: Social Issues and Political Dilemmas.” *Women's Studies Int. Forum* 17(6): 609-620.
- Ramírez, Carlota, Mar García Domínguez und Julia Míguez Morais. 2005. „Crossing Borders: Remittances, Gender and Development.” *Working Paper for the United Nations International Research and Training Institute for the Advancement of Women (UN-INSTRAW)*. Zugriff am 31.12.2016.
http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/B6A90D8DFE5EB0988525702F0050E74C-crossing_borders%20INSTRAW.pdf.
- Rieffel, Lex. 2012. „Myanmar on the Move: An Overview of Recent Developments.” *Journal of Current South East Asian Affairs* 31(4): 31-49.
- Saltsman, Adam. Keine Angaben. „Engendering Precarious Mobilities: Producing Masculinities and Femininities on the Thailand-Myanmar Border.” Zugang am 21.12.2016.
http://www.academia.edu/22165542/Engendering_Precarious_Mobilities_Producing_Masculinities_and_Femininities_on_the_Thailand-Myanmar_Border.
- Sarausad, Mary Rose Geraldine A. 2011. „Cost or Benefit? Valuing Migration through Remittances by Irregular Migrants in Thailand.” Published for EADI-DSA Conference (Rethinking Development in an Age of Scarcity and Uncertainty. New Values, Voices and Alliances for Increased Resilience). Zugang am 22.12.2016.
https://www.researchgate.net/publication/236616068_Cost_or_Benefit_Valuing_Migration_through_Remittances_of_Irregular_Migrants_in_Thailand.
- Turnell, Sean, Alison Vicary und Wylie Bradford. 2008. „Migrant-worker remittances and Burma: an economic analysis of survey results.” In Monique Skidmore und Trevor Wilson, Hrgs. *Dictatorship, Disorder and Decline in Myanmar*. Canberra: ANU E Press: 63-86.
- Wise, Raúl Delgado und Humberto Márquez Covarrubias. 2009. „Understanding the Relationship between Migration and Development. Toward a New Theoretical Approach.” *Social Analysis* 53(3): 85-105.

5. Kunst im Aufbruch:

Michael Büchel¹²

Die zeitgenössische Kunstszene Myanmars vor dem Hintergrund der politischen Entwicklung des Landes

Wie in den meisten autoritären Staaten hat auch das Militärregime Myanmars den künstlerischen Ausdruck der Menschen sowie deren Auseinandersetzung mit zeitgenössischer Kunst über Jahrzehnte verhindert. Die Demokratisierung 2011 hat den Menschen in vielerlei Hinsicht ihre Freiheit zurückgegeben, allerdings steckt das Land gerade was die Auseinandersetzung mit Kunst angeht noch in den Kinderschuhen. In Schulen findet beispielsweise noch heute weder Kunst- noch Musikunterricht statt und es gibt noch immer keine staatlichen Kunstmuseen, die neben ihrer Sammlungs- und Ausstellungstätigkeit auch als wichtige Bildungsstätte zur Auseinandersetzung mit Kunst von hohem kulturellen Wert wären. Während des autoritären Regimes war es die Zensurbehörde und die Angst vor Verfolgung und Gefängnis, die den freien künstlerischen Ausdruck sowie die Kunstbetrachtung verhinderte. Doch wie können Menschen, die so lange davon abgehalten wurden, sich künstlerisch frei auszudrücken oder kritische Kunst zu betrachten, nun dazu übergehen, dies zu tun? Gab es vor 2011 Strategien oder versteckte Wirkungsstätten, um die Unterdrückung zu umgehen? War auch vor 2011 so etwas wie zeitgenössische Kunst in Myanmar auszumachen und wie hat sie sich bis heute verändert?

Die Kunstszene in Myanmar scheint sich seit 2011 an einem wichtigen Wendepunkt und in einer spannenden Aufbruchsphase zu befinden. Der folgende Text wird sich mit diesem Umbruch und den oben gestellten Fragen auseinandersetzen. Einführend werde ich einen kurzen Abriss der politischen Geschichte Myanmars liefern um dann genauer auf die Entwicklung der Kunstwelt zu Zeiten des Militärregimes und nach der Öffnung einzugehen. Im Folgenden wird aus Gründen der sprachlichen Vereinfachung nur die männliche Form verwendet. Es sind jedoch stets Personen männlichen und weiblichen Geschlechts gleichermaßen gemeint.

5.1. Geschichte Myanmars

Bis 1885 war Myanmar – damals noch Birma genannt – ein buddhistisches Königreich. Ab 1885 wurde das Land von der britischen Krone zur Kolonie gemacht bis es 1948 seine Unabhängigkeit erlangte. Nach dem Wechsel zur Unabhängigkeit wurde das System der parlamentarischen Demokratie eingeführt. Die Ära war jedoch durch eine grosse Instabilität charakterisiert, welche einen Bürgerkrieg zur Folge hatte. Ab 1962 wurde Myanmar autoritär durch verschiedene Militärregime kontrolliert, wodurch jeglicher Kontakt zur internationalen Welt abgebrochen wurde (Zöllner 2013, 137). 1988 gab es monatelange Unruhen, die schliesslich in gewaltsam niedergeschlagenen Protesten endeten. Auch als 1990 die Oppositionspartei einen Sieg erlangte und die Wahl für ungültig erklärt wurde, wurden friedliche Studentenproteste blutig niedergeschlagen. Erst im Jahr 2008 wurde ein neuer Verfassungsentwurf vorgelegt und 2010 kam es erstmals wieder zu einer demokratischen Wahl, deren Resultate umgesetzt wurden. Allerdings waren auch diese Wahlen, die als das Ende des Militärregimes angepriesen wurden, noch nicht der Schritt in eine wirkliche Demokratie; das Parlament wurde mit früheren Offizieren des Militärs besetzt, die lediglich ihre Uniformen mit Anzügen ausgetauscht hatten. Im Jahr 2011 wurden dann tatsächlich demokratische Formen initiiert und der Übergang vom Militärregime zu einer zivilen Herrschaft vollzogen. Die neue Verfassung trat am 31. Januar 2011 in Kraft. 2015 gewann Aung Suu Kyi's Oppositionspartei – die National League of Democracy – die ersten freien Wahlen seit 50 Jahren. Jedoch stellt sich auch nach diesen freien Wahlen immer noch die Frage, ob Myanmar in der Praxis als Demokratie angesehen werden kann. Beispielsweise kann Aung San Suu Kyi laut Verfassung aus dem Jahr 2008 nicht Präsidentin werden, da Teile ihrer Familie eine an-

¹² Michael Büchel, Bachelor of Arts in Sozialwissenschaften - Populäre Kulturen, Universität Zürich, E-Mail: michaelbuechel@hotmail.com

dere Nationalität besitzen. Des Weiteren hat sich das Militär immer noch einen Viertel der 664 Sitze im Parlament selbst zugeordnet und auch die drei entscheidenden Ministerien – Grenzkontrolle, Inneres und Verteidigung – werden weiterhin vom Militär besetzt. Dringende Probleme wie zum Beispiel die Konflikte in der Grenzregion oder Verbrechen gegen die Menschlichkeit können nach wie vor nicht in ausreichendem Masse angegangen werden. Die freien Wahlen im Jahr 2015 zeigten zwar einen Sieg für die Oppositionspartei um Aung San Suu Kyi – nichtsdestotrotz ist ihre Handlungsmacht immer noch sehr limitiert. Es bleibt zu hoffen, dass sie in der Lage ist, dem wirtschaftlichen Monopol der militärischen Elite ein Ende zu setzen sowie auch auf kultureller und bildungstechnischer Ebene einen Umbruch zu erlangen (Bakker und Brandwijk 2016).

5.2. Strategien der Künstler zu Zeiten des Militärregimes in Myanmar

Durch die fünfzigjährige Isolation des Staates sind die Menschen Myanmars kaum mit Strömungen der globalen Kunstwelt in Berührung gekommen. Fehlende Bildung und Institutionen in diesem Bereich hat der breiten Masse keinen Zugang zu künstlerischer Ausbildung oder Auseinandersetzung ermöglicht. Wenn ein Mensch doch von sich aus den Drang verspürte, Künstler zu werden, hatte er während der Zeit der Repression kaum die Möglichkeit, sich innerhalb seiner Kunst mit gesellschaftskritischen Fragen zu beschäftigen, geschweige denn, kritische Kunst öffentlich zu zeigen. Künstler, die während dem autoritären Regime gearbeitet hatten, hatten sich daher eher auf ästhetische Bilder und Skulpturen spezialisiert und fanden ihre Inspiration in den Landschaften, den Menschen, der Tradition und in den religiösen Symbolen (Pattison 2014, 266-278). Weniger harmlose Bilder konnten jederzeit von der Zensurbehörde beschlagnahmt werden. Wurde in den Jahren vor 2011 eine Ausstellung eröffnet, musste vor der Eröffnung ein Zensor eingeladen werden, der alle Ausstellungsgegenstände kontrollierte. Wenn er in bestimmten Bildern politische Kommentare oder in irgendeiner Form gesellschaftskritisches Gedankengut vorfand, mussten diese Werke aus der Ausstellung entfernt werden und die Künstler liefen Gefahr, ins Gefängnis zu kommen. Die künstlerische Freiheit wurde somit in höchstem Masse unterdrückt, wie Jacqueline Suter dies in ihrem Vortrag „Hide and Seek – Social Commentary in Contemporary Burmese Art“ (2009) erläutert (Edwards 2004). Suter (2006) beschäftigt sich seit 2005 mit Kunst aus Myanmar und organisierte 2006 in Chiang Mai (Thailand) eine erste grosse Ausstellung zu diesem Thema. Ihr zufolge gab es auch während der Repression Künstler, die sich Strategien aneigneten, die es ihnen erlaubten, sich frei und kritisch auszudrücken und die Umgehung einer Zensur möglich machten. Einerseits gab es die Möglichkeit, Kunst mit gesellschaftskritischem Potenzial in privaten Galerien zu zeigen. Eine Besichtigung der Ausstellung war nur auf private Einladung möglich, was das Einschreiten der Zensurbehörde verhinderte. Des Weiteren wurden für die Auseinandersetzung mit politischen und gesellschaftskritischen Fragen künstlerische Ausdrucksformen wie die Performance Kunst gewählt, deren ephemerer Charakter das Einschreiten der Zensurbehörde ebenfalls verhinderte. Die Stücke wurden jeweils nur im privaten Kontext und lediglich für eine kleine Gruppe ausgewählter Leute aufgeführt. Sofern keine Fotos, Videoaufnahmen oder Relikte bestehen blieben, gab es im Nachhinein keinerlei Beweise einer Aufführung oder deren Inhalte und dem Künstler konnte nichts nachgewiesen werden. In einem Gemälde steckt mehr Gefahr, da dieses selbst ein Beweis ist, es dadurch konfisziert und der Künstler strafrechtlich verfolgt werden kann. Allerdings entwickelten auch Maler und Bildhauer Strategien, ihre Werke an der Zensurbehörde vorbei zu schleusen. Sie lernten, ihre Kommentare so subtil und zweideutig einzufügen, dass sie für viele Betrachter kaum erkenntlich waren, insbesondere nicht für die Zensurbehörde.

Eine wichtige Künstlerpersönlichkeit dieser Zeit ist Htein Lin, der sich in der Oppositionsbewegung engagierte und deswegen sechs Jahre im Gefängnis verbrachte. Nach den blutig niedergeschlagenen Protesten von 1988, bei denen er sich als Student beteiligte, floh er mit Tausenden von Studenten in eine Grenzregion, die von ethnischen Minderheiten bewohnt war. Von dort aus planten die Studenten die Revolution. Zehn Jahre später, als Htein Lin längst in sein altes Leben zurückgekehrt war und sich in der Zwischenzeit entschlossen hatte, Künstler zu werden, klopfte die Polizei an seiner Tür. Sein Name wurde auf einem Brief gefunden, in dem ein alter Revolutionskollege vorgeschlagen hatte, das zehnjährige Jubiläum der Proteste zu feiern. Htein Lin wurde 1998 festgenommen und zu sechs Jahre Gefängnis verurteilt. Die Zeit im Gefängnis hielt ihn jedoch nicht davon ab, Kunst zu produzieren, ganz im Gegenteil: Er schuf während dieser Zeit 300 Bilder und über 1000 Skizzen. Um zu Farben zu gelangen, bestach er Gefängniswärter und als Leinwände diente ihm alte Häftlingskleidung. In seinen

Werken beschäftigt er sich meist mit der Verzweiflung des Gefängnislebens. Seiner eigenen Einschätzung nach ist die Zeit in Gefangenschaft eine seiner aktivsten und sicher wichtigsten Phasen, da diese ihm – so absurd es klingen mag – auch eine gewisse Freiheit gab. „In order to create, I need a feeling of freedom, and I found this in prison. On the streets, no one dared talk about politics. In prison I met like-minded people – no one was afraid to speak his mind.“ (Bakker und Brandwijk 2016). Nach seiner Freilassung musste er alle Werke aus dem Land schmuggeln, wobei ihm unter anderem auch die britische Botschafterin half, mit welcher er heute verheiratet ist. Er lebte sieben Jahre im Exil in London und kehrte 2012 nach Yangon zurück. Heute ist er ein international gefragter Künstler, dem es gelingt, durch seine Kunst die Geschichte seines Landes zu erzählen (Bakker und Brandwijk 2016).

5.3. Einfluss des politischen Umbruchs 2011 auf Myanmar's Kunstszene

Durch die Öffnung und die Rückkehr in die internationale Gemeinschaft ist es heute nicht mehr verboten, sich innerhalb der Kunst gesellschaftskritisch zu äussern, auch wenn eine gewisse – wenn auch versteckte und willkürliche – Zensur immer noch vorhanden ist. So erklärt beispielsweise die bekannte burmesische Sängerin Phyu Phyu, wie sie zwar ein Lied über die Safran-Revolution schreiben durfte, wie ihr aber dennoch vorgeschrieben wird, welche Songs sie an welchen Konzerten spielen darf und dass sie aus unerklärlichen Gründen nicht in der Nähe von Myanmar's neuer Hauptstadt Naypyidaw spielen darf (Bakker und Brandwijk 2016). Diese Anekdote veranschaulicht, dass der Weg in die Freiheit ein langer Weg ist und es noch viele Rückstände aus der Zeit der Diktatur zu bewältigen gibt. Nichtsdestotrotz hat die Öffnung viele neue Möglichkeiten ins Land gebracht, so zum Beispiel eine grössere Medienvielfalt. Während vor der Öffnung vor allem traditionelle Techniken wie Malerei und Bildhauerei genutzt wurden, kommt es heute zu einer zunehmenden Experimentierfreudigkeit im Bereich der neuen Medien und anderen zeitgenössischen Ausdrucksmöglichkeiten, welche während dem Militärregime kaum zugänglich waren. Das Auftauchen verschiedener Galerien, Initiativen und öffentlicher Ausstellungen zeigt zudem, wie sich in Myanmar seit 2011 eine kleine, aber lebendige Kunstszene entwickelt, die sich auch immer mehr am globalen Kunstmarkt des 21. Jahrhunderts orientiert (Pattison 2014, 266-278). Diese Orientierung birgt Potenziale und Gefahren, da eine schnelle Konfrontation mit dem globalen Markt nach einer langen isolierten Periode den eigenen künstlerischen Weg auf verschiedene Weisen beeinflussen kann. Der Kontakt und Umgang mit der globalen Kunstwelt steckt noch in den Kinderschuhen. Zudem bleibt es trotz der Öffnung schwierig, sich in Myanmar als professioneller Künstler durchzusetzen. Die fehlende staatliche Unterstützung für bildende Künste sowie das Fehlen von Kunstunterricht in Schulen kann mit Sicherheit als ein Grund für die langsame Entwicklung angesehen werden (Pattison 2014, 266-278). Diese Faktoren tragen auch dazu bei, dass Kunst keinen hohen Stellenwert in der Gesellschaft hat. Nichtsdestotrotz gibt es auch private Initiativen, die sich für einen breiteren Zugang zur Kunst einsetzen. So versucht zum Beispiel Aung Soe Min mit seiner kleinen, aber populären Pansodan Gallery Künstlern verschiedener Sparten einen Ort zur Entfaltung zu geben. Vor der Eröffnung seiner Galerie gab es kaum Orte, an denen Künstler dazu ermutigt wurden, zeitgenössische, kritische und unabhängige Kunst zu machen. Es ist ihm wichtig, dass seine Galerie nicht nur ein Ort für Kunstbetrachtung und Verkauf ist, sondern gleichzeitig auch ein Treffpunkt für Gleichgesinnte, ein Ort der Auseinandersetzung und des Austausches. Um das Selbstverständnis von Kunstproduktion und Kunstbetrachtung in Myanmar voranzutreiben, betreibt er des Weiteren eine Kunstzeitschrift und einen Fernsehkanal. Wie er im Interview auf futurecities.nl erklärt, besuchen dadurch immer mehr junge kunstinteressierte Menschen seine Galerie und auch vermehrt Eltern, die sich dafür interessieren, was ihre Kinder machen oder um sich zu informieren, wo ihre Kinder Kunst studieren könnten. Er erklärt im Interview, dass Kunst in Myanmar immer noch als etwas Elitäres verstanden wird. Durch seine Initiative will Aung Soe Min den Zugang zu Kunst für eine breitere Masse ermöglichen. Dabei ist er nicht nur auf ein Medium fixiert, sondern steht für ein möglichst breites Kunstverständnis ein. Kürzlich hat er ein Fotografie Museum eröffnet und setzt sich mit der „Pansodan Scene“ für die lokale Musikszene ein, indem er jungen Musikern die Möglichkeit gibt, im Fernsehen aufzutreten. Einzige Bedingung ist, dass sie eigenständige Musik machen und nicht einfach nur internationale Musik kopieren. Diese Vorgabe ist ein wichtiger Schritt für junge Künstler, auf Basis der eigenen Tradition und der eigenen Geschichte eine selbständige Sprache zu entwickeln. Trotz seiner Bemühungen hat Myanmar seiner Meinung nach jedoch immer noch einen langen Weg

vor sich. Kunst ist immer noch ein Underground Phänomen, das gegenwärtig nur von einer kleinen Elite und einer immer grösser werdenden Gruppe von Expats geschätzt wird. So sieht Aung Soe Min auch seine wichtigste Aufgabe darin, die Kunst für alle zugänglich zu machen. Denn Kunst ist seiner Auffassung nach ein wichtiges Mittel, Leute an die gemeinsame Geschichte zu erinnern und auch eine Hilfe im Umgang mit dieser (Bakker und Brandwijk 2016).

Auch Htein Lin sieht nach seiner Rückkehr nach Yangon die Aufarbeitung der Geschichte als eine seiner wichtigsten Aufgaben an. Für das grösste Projekt seiner Karriere – „A Show of Hands“ –, welches 2015 im Goethe Institut Myanmar gezeigt wurde, schuf er Gipsabdrücke von Händen von ehemaligen politischen Gefangenen. Zusätzlich befragte er sie über ihre Ideale, Opfer und Überlebensstrategien aus der Gefängniszeit. Sein Anliegen ist es, durch diese Ausstellung die Leute in Myanmar daran zu erinnern, wie viele Menschen ihre Freiheit aufgegeben haben um für eine bessere Gesellschaft zu kämpfen. „A Show of Hands“ wäre vor 2011 nie möglich gewesen. Ob sie ohne die Hilfe des deutschen Instituts heute möglich gewesen wäre ist schwierig einzuschätzen. Dass sie jedoch stattfand, ist ein Zeichen des Umbruchs und ein Zeichen, dass gesellschaftskritische Inhalte je länger je mehr toleriert werden (Bakker und Brandwijk 2016).

5.4. Schlussbetrachtung

Diese kurze Bestandsaufnahme der zeitgenössischen Kunstwelt Myanmars hat gezeigt, dass es während des Militärregimes sehr wohl Künstler und Galerien gab, die sich allerdings vorwiegend mit Landschaften und anderen vorwiegend unpolitischen Inhalten beschäftigten. Nichtsdestotrotz gab es eine Reihe systemkritischer Künstler sowie Kunstorte, in welchen Kritik am eigenen Land durch Kunst formuliert werden konnte. Durch die starken Zensurbestimmungen mussten diese Künstler und Galeristen jedoch im geheimen oder privaten Bereich agieren. Mit der Öffnung des Landes im Jahr 2011 zeigt sich eine zwar noch etwas verhalten agierende, jedoch aufstrebende und immer grösser werdende Kunstszene. Allerdings konnte der niedrige Stellenwert, den Kunst während der Repression innehatte, noch nicht vollständig aufgehoben werden. Kunst, so wird von kritischen Galeristen und Künstlern Myanmars bemängelt, sei noch heute eine als elitär bezeichnete Angelegenheit, zu welcher die breite Masse noch stets keinen Zugang findet. Diese Tatsache nach einer langen Zeit der Unterdrückung zu ändern sei ein langsamer, aber immer stärker aufkommender Prozess. Bei einer schnellen Recherche zum Thema Kunst in Myanmar findet man deshalb auch fast ausschliesslich Einträge zum traditionellen Kunsthandwerk. Um die zeitgenössische Szene zu entdecken, braucht es etwas mehr Geduld, da sie noch nicht sehr gut dokumentiert ist. Durch die Arbeit von Jacqueline Suter oder Websites wie futurecities.nl, in welcher aufstrebende Städte portraitiert werden, wird ersichtlich, dass gerade auch von westlichen Journalisten und Kunstinteressierten genau beobachtet wird, was in Myanmars Kunstszene seit 2011 passiert. Ein Land im Umbruch, das ein autoritäres Regime hinter sich gelassen hat, birgt durch seine spezifische Situation das Potenzial, neue und noch ungesehene Künstlerstimmen hervorzubringen sowie eigene Themen und Blickwinkel zu entwickeln. Künstlerische Strategien vor dem Hintergrund einer einzigartigen politischen Situation sind auch für den internationalen Kunstmarkt von Interesse, da dessen Akteure immer auf der Suche nach Neuem und Unerwartetem sind. Dadurch entsteht für die Künstler Myanmars die Herausforderung, einen Weg zu finden, mit dem schnell auf sie zukommenden und eng mit dem Kapitalismus verbundenen globalen Kunstmarkt umzugehen und sich weder ausbeuten noch sich zu schnell vereinnahmen zu lassen. Künstler wie Htein Lin haben es geschafft, gleichzeitig aus ihrer Geschichte zu schöpfen und ihre Kultur zu thematisieren sowie internationale Beachtung zu finden. Trotz den neuen Möglichkeiten, die die Öffnung mit sich gebracht hat, scheint die weiterhin restriktive Politik immer noch einen grossen Einfluss auf die Entwicklung der Kunstszene zu haben. Durch ein Bildungssystem, in welchem jeglicher Kunstunterricht fehlt, wird ein wichtiger Anteil zum Grundverständnis und Selbstverständnis im Umgang mit Kunst unterbunden. Weiterhin undurchsichtige und willkürliche Zensuren hemmen die Künstler und führen dazu, dass die Entwicklung einer blühenden Kunstszene verunsichert und enorm verlangsamt wird. Dies sind spannende Voraussetzungen für Myanmars kulturelle Landschaft, die sich im Moment in einer Zwischenphase zwischen Repression und Freiheit zu befinden scheint. Erste Schritte in Richtung Unabhängigkeit sind getan, der Umgang damit muss jedoch erst gelernt werden.

Bibliografie

- Bakker, Stephanie und Brandwijk Yvonne. 2016. „Yangon“ Zugriff am 31.12.2016.
<http://www.futurecities.nl/en/cities/yangon-en/>.
- Edwards, Elena. 2004. „Hide and Seek – Social Commentary in Contemporary Burmese Art.“ Zugriff am 31.12.2016.
<http://www.chiangmai-mail.com/322/artmusic.shtml#hd1>.
- Pattison, Gil. 2014. „Out of the shadows-Die zeitgenössische Kunstszene“ In Dorothee Schäfer et al., Hrgs. *Myanmar: von Pagoden, Longys und Nat-Geistern*. München: Deutscher Kunstverlag: 266-278.
- Suter, Jacqueline. 2006. „Myanmar Contemporary Art - Is There Such a Thing?“ Zugriff am 31.12.2016.
<http://www.aaa.org.hk/Diaaalogue/Details/66>.
- Suter, Jacqueline. 2009. „Hide and Seek – Social Commentary in Contemporary Burmese Art.“ Vortrag.
- Zöllner, Hans-Bernd. 2013. „Myanmar“ In Markus Porsche-Ludwig, Jürgen Bellers und Wolfgang Gieler, Hrgs. *Sozialpolitik in Asien*. Münster: Lit Verlag: 137-141.

1. **Hans-Dieter Kubitscheck** (1996) Das Südostasien-Institut an der Humboldt-Universität zu Berlin. Zur Geschichte der Südostasienwissenschaften.
2. **Andreas Schneider** (1996) Reintegration. Untersuchungen am Beispiel laotischer Absolventendeutscher Bildungseinrichtungen.
3. **Ingrid Wessel** (1996) State and Islam in Indonesia. On the interpretation of ICMI.
4. **Nguyen Minh Hà** (1996) Die Ergänzungsglieder im vietnamesischen Satz.
5. **Ursula Lies** (1996) Vietnamese Studies in Australia.
6. **Martin Klein** (1997) Javanismus und Herrschaft in Indonesien. Zum Zusammenhang von Kulturinterpretation und Ideologie. Vorstudien zu einer Kritik der politischen Praxis der Neuen Ordnung Indonesiens.
7. **Thomas Engelbert** (1997) Staatskapitalismus unter der Führung einer nationalistischen Partei. Zur gegenwärtigen Diskussion des Zusammenhanges zwischen ökonomischem Pragmatismus und politischer Legitimierung der Kommunistischen Partei in Vietnam.
8. **Nguyen Minh Hà** (1997) Zur Entwicklung der vietnamesischen Sprache und Schrift.
9. **Jean-Dominique Giacometti** (1998) La Bataille de la Piastre 1918-1928. Réalités économiques et perceptions politiques dans l'Empire colonial Français.
10. **Georgia Wimhöfer** (1998) Wissenschaft und Religiosität im Werk von Y.B. Mangunwijaya.
11. **Uta Gärtner**, Myanmar verstehen: Sprachlehrbuch. (11/1&2). Glossar und Schlüssel (11/3). 2. Auflage.
12. **Nguyen Minh Hà** (2003) Einführung in die Phonetik der vietnamesischen Sprache. 4. Auflage.
13. **Kristina Chhim** (1998) Die 2. Parlamentswahlen Kambodschas. Hoffnung oder Farce?
14. **Stefan Hell** (1998) Siam und der Völkerbund, 1920-1946.
15. **Claudia Götze-Sam** (2002) Welche grammatischen Relationen verbergen sich hinter den sog. Passivkonstruktionen im Khmer? 2. Auflage.
16. **Nguyen Minh Hà** (1999) Vietnamesisch zum Anfassen. Konversation, Teil 1.

17. **Nguyen Minh Hà** (2000) Vietnamesisch zum Anfassen. Konversation, Teil 2.
18. **Nguyen Minh Hà** (2000) Vietnamesisch zum Anfassen. Konversation, Teil 3.
19. **Michael Steinmetz** (2000) Siam im Jahr 2475 (1932): Das Ende der absoluten Monarchie.
20. **Johannes Herrmann** (2000) Staat und Menschenrechte im Demokratisierungsprozess in Indonesien.
21. **Andreas Schneider** (2001) Laos im 20. Jahrhundert: Kolonie und Königreich, Befreite Zone und Volksrepublik.
22. **Heinz Schütte** (2003) Hundred Flowers in Vietnam, 1955-1957.
23. **Thomas Engelbert and Jana Raendchen**, eds. (2003) Colloquium and Round-Table Discussion on Ethnic Minorities and Politics in Southeast Asia.
24. **Verena Beittinger** (2004) Zwietracht in der Vielfalt: Indonesiens chinesische Minderheit, das Masalah Cina und die Maiunruhen 1998.
25. **Dirk Heidersbach** (2004) Widerstand, Assimilation & die Frage nach der Legitimität: Die Rolle der religiösen Traditionen Nordthailands zwischen 1874 und 1892.
26. **Anja Herbst** (2004) Das Konfliktfeld Aceh im Rahmen der Dezentralisierungspolitik in Indonesien.
27. **Nguyen Thanh Duc** (2005) Privatisierung in Ostdeutschland und einige Schlussfolgerungen für Vietnam.
28. **Gunnar Stange** (2005) Islamistischer Terrorismus vor dem Hintergrund der Demokratisierung in Indonesien.
29. **Antje Mißbach, Eva Streifeneder, Ragnar K. Willer**, Hrsg. (2006) Indonesia – sedang mengapa? Neuste Forschungsbeiträge des Doktoranden Netzwerk Indonesien.
30. **Johann Friedrich Herling** (2006) Staudämme in der Oberen Mekong-Region. Analyse der Auswirkungen auf die Anrainerstaaten des Mekongs.
31. **Sindy Herrmann und Frederik Holst**, Hrsg. (2007) Gesellschaft und Politik in Südostasien. Eine studentische Festschrift zu Ehren von Prof. Dr. Ingrid Wessel.
32. **Frederik Holst und Eva Streifeneder**, Hrsg. (2007) Myanmar. Eine studentische Festschrift zu Ehren von Dr. Uta Gärtner.

33. **Serhat Ünalı** (2008) *Reconstructing Angkor. Images of the Past and Their Impact on Thai-Cambodian Relations.*
34. **Barbara Zeus** (2008) *Identities in Exile. De- and Reterritorialising Ethnic Identity and the Case of Burmese Forced Migrants in Thailand.*
35. **Eva Streifeneder und Boryano Rickum**, Hrsg. (2009) *Quo Vadis, Indonesien? Neuste Beiträge des Doktoranden Netzwerk Indonesien.*
36. **Hans-Bernd Zöllner** (2009) *Neither Saffron Nor Revolution. A Commentated and Documented Chronology of the Monks' Demonstrations in Myanmar in 2007 and their Background. PART I .*
37. **Hans-Bernd Zöllner** (2009) *Neither Saffron Nor Revolution. A Commentated and Documented Chronology of the Monks' Demonstrations in Myanmar in 2007 and their Background. PART II: Documents .*
38. **Muhammad Febriansyah** (2009) *Performing Arts and Politics. Compromise and Resistance.*
39. **Frederik Holst** (2010) *Ethnicization and Identity Politics in Malaysia.*
40. **Benjamin Baumann** (2010) *On Centrism and Dualism - A Critical Reassessment of Structural Anthropology's Contribution to the Study of South-east Asian Societies.*
41. **Carola von der Dick, Jörg-Ch. Lanca** (2011) *RE-evaluating research directions in the Study of Malaysia: An overview of the workshop "Malaysia out of the Box" held in Berlin in November 2009.*
42. **Ik Tien Ngu** (2011) *Global trade and political continuity: The rise of timber tycoons in Sarawak, 1945-1963.*
43. **Norzarina Mohd-Zaharim** (2011) *Religiosity and Religious Coping among Malaysians.*
44. **Claudia Seise** (2011) *Muslimah Hizbut Tahrir Indonesia: An Introduction to its Thoughts and Activities.*
45. **Prof. Vincent Houben, Dr. Ambeth Ocampo, Prof. Bernhard Dahm** (2011) *Dr. Jose Rizal "Connecting the Philippines and Germany": An Overview of a Symposium held in Berlin on 14 June 2011*
46. **Azeem Fazwan Ahmad Farouk** (2011) *Culture and Politics: An Analysis of United Malays National Organisation (UMNO) 1946 - 1999*
47. **Azmil Tayeb** (2012) *Shari'ah Law in Comparative Perspective: The*
48. **Hamoon Khelghat-Doost** (2012) *Malaysia's Environmental NGOs: Case Studies for Communication and Participatory Approach toward Sustainability in Penang*

49. **Govindran Jegatesen** (2012) Communicating Sustainability from the Perspective of Indigenous Groups: The Kensiu People of Kampung Lubok Legong, Kedah, Malaysia
50. **Brooke Nolan** (2013) Women's Agency and Power in Sendang Biru, East Java.
51. **Benjamin Baumann, Stefan Hoffmann, Maren Wilger**, Hrsg. (2013) Der Tod im Kulturvergleich. Süd- und Südostasiatische Perspektiven.
52. **Arratee Ayuttacorn** (2015) Body politics and the spirit of affective performance: The case of female flight attendants.
53. **Schalbruch, Martin** (2017) Thai Grundstufe 1. Kapitel 1-9.