

**Die Wirkmächtigkeit von *masyarakat adat*  
Aushandlungen um Kultur und Identität im Rahmen der  
Indigenenbewegung in Indonesien**

Dissertation  
zur Erlangung des Doktorgrades  
der Sozialwissenschaftlichen Fakultät  
der Georg-August-Universität Göttingen

vorgelegt von  
Serena Müller

geboren in Mutlangen

Göttingen, 2018

## **Betreuungsausschuss**

**Erstbetreuerin:** Prof. Dr. Brigitta Hauser-Schäublin

**Weitere Betreuerinnen:** Prof. Francesca Merlan  
Prof. Dr. Regina F. Bendix

**Weitere Mitglieder der Prüfungskommission:**  
Prof. Dr. Andrea Lauser

**Tag der mündlichen Prüfung: 16.12.2016**

## Danksagung

An meiner Forschung und dem Zustandekommen dieser Dissertation waren unzählige Personen und Institutionen beteiligt, ohne die diese Dissertation nicht möglich gewesen wäre. Stellvertretend für sie alle möchte ich den wichtigsten von ihnen im Folgenden meinen Dank aussprechen.

Zuallererst danke ich AMAN, der Allianz der *masyarakat adat* des Archipels, die im Zentrum meiner Feldforschung stand, für die Gastfreundschaft und die Offenheit, mit der ich empfangen wurde, die vielen neuen Dinge, die ich dabei gesehen und gelernt habe, und die vielen Freundschaften, die aus den Begegnungen mit den Menschen vor Ort entstanden sind. Mein größter Dank gebührt dabei Abdon Nababan, der als Generalsekretär AMANs mein erster Ansprechpartner bei AMAN war, den Kontakt zu vielen späteren Gesprächspartner\*innen hergestellt hat und damit Wegbereiter für meine Forschung war. Weiterer Dank gilt den Beschäftigten des nationalen und der verschiedenen regionalen Büros, die mich durch tage- und nächtelange Diskussionen an mein Thema herangeführt und die mit mir ihre Erfahrungen geteilt haben und denen ich noch heute in Freundschaft verbunden bin.

Mein ganz besonderer Dank gilt den lokalen AMAN-Gruppen, die mich in ihrer Mitte aufgenommen haben und mir Einblicke in ihr Leben und ihre Organisation ermöglicht haben. Herzlich sei den Familien und Freund\*innen gedankt, bei denen ich gewohnt habe, die mich ver- und umsorgt und mir den Kampf um ihre Rechte nahegebracht haben. In diesem Zusammenhang bedanke ich mich auch bei meinen beiden Feldforschungsassistentinnen, Yunita Moloku und Amina Failisa, die durch ihre Unterstützung und Anregung zum Erfolg dieser Arbeit beigetragen, mir viele Türen geöffnet haben und mir während dieser Zeit zu Freundinnen wurden.

Diese Arbeit ist im Kontext der interdisziplinären DFG-Forschergruppe zur „Konstituierung von Cultural Property. Akteure, Diskurse, Kontexte, Regeln“ an der Universität Göttingen entstanden. Deshalb danke ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft und dem Land Niedersachsen, die diese Forschung finanziert haben, und dem DAAD für ein Stipendium für meinen Aufenthalt an der Australian National University in Canberra. Die Arbeit war eingebunden in das Teilprojekt „Kulturelles Erbe zwischen Souveränität indigener Gruppen, Staat und internationalen Organisationen am Beispiel Indonesiens“. Ich danke Brigitta Hauser-Schäublin. Sie hat als Teilprojektleiterin und Betreuerin dieser Arbeit durch ihre Kolloquien und den Workshop „*Adat* between state governance and self-determined indigeneity in Indonesia“ Diskussionsräume geschaffen, in denen wichtige Ideen dieser Arbeit entstanden sind. Herzlich danke ich Francesca Merlan, die als Fellow unser Forschungsprojekt bereichert und meine Arbeit mitbetreut hat, insbesondere für die erkenntnisreiche Zeit an der ANU in Canberra und die vielen Inspirationen und Anregungen dort. Mein ausdrücklicher Dank gilt meiner Drittbetreuerin Regina F. Bendix für ihr unermüdliches Engagement als Sprecherin der Forschergruppe und ihren tatkräftigen Einsatz für die Doktorand\*innen in der Gruppe. Auch Andrea Lauser sei herzlich dafür

gedankt, dass sie meine Arbeit begutachtet, mich unterstützt und mir neue wissenschaftliche Perspektiven eröffnet hat.

In besonderer Weise bedanke ich mich bei den Kolleg\*innen der Forschergruppe zu Cultural Property. Der kollegiale Austausch mit ihnen sowie ihre inhaltlichen Anregungen haben meine Arbeit sehr bereichert. Herzlich danke ich Miriam Sanmukri für die enge Zusammenarbeit und den inspirierenden Austausch im Teilprojekt und darüber hinaus. Besonders gedankt sei aber auch den anderen wissenschaftlichen Mitarbeitenden, die nicht nur inhaltliche Diskussionspartner\*innen waren, sondern mich auch als Freund\*innen in den Höhen und Tiefen der Feldforschung und während der gesamten Promotionszeit bis zur Publikation begleitet haben. Stellvertretend seien Arnika Peselmann, Caren Bergs, Aditya Eggert und Katia Laura Sidali namentlich erwähnt. Außerdem danke ich Yuliani Reni Saroji und Arpani Harun, die mich als studentische Hilfskräfte durch die Transkription von Interviews, Übersetzungen und als Gesprächspartner\*innen bei der Erstellung dieser Arbeit unterstützt haben.

Gedankt sei auch Fadjar Thufail, der als mein indonesischer Counterpart von LIPI den Kontakt zu Abdon Nababan und AMAN hergestellt und das Teilprojekt um seine Perspektive ergänzt hat. Ich danke ihm für die Zusammenarbeit, seine konstruktiven Anregungen und die Unterstützung während meiner Feldforschungen.

Ebenso danke ich den Mitarbeiter\*innen des Instituts für Ethnologie der Universität Göttingen, an dem ich während der Zeit wissenschaftliche Mitarbeiterin war, sowie den anderen Doktorand\*innen dort. Herzlich gedankt sei auch den vielen Kolleg\*innen an der Universität Göttingen, die mich gefördert, an mich geglaubt und mir insbesondere in den letzten Monaten mit Rat und Tat zur Seite gestanden haben. Die wertschätzende Zusammenarbeit mit ihnen hat mir in den vergangenen Jahren viel Freude gemacht, immer wieder Kraft gegeben und neue Perspektiven für die Zeit nach der Promotion aufgezeigt.

Mein allergrößter Dank gilt meiner Familie und meinen Freund\*innen, die mich während der Zeit meiner Promotion unterstützt, Stress ausgehalten, bei allen Herausforderungen zu mir gestanden und mich immer wieder motiviert haben, weiterzumachen. Ohne ihre Unterstützung und ihren Rat hätte ich diese Arbeit nicht zu Ende gebracht.

# Inhaltsverzeichnis

|  |            |
|--|------------|
| Abbildungsverzeichnis .....  | iii        |
| Tabellenverzeichnis .....  | iii        |
| Anmerkungen .....  | v          |
| <b>1 Einleitung: Verortung der Arbeit und theoretischer Rahmen .....</b>   | <b>1</b>   |
| 1.1 Forschungsstand .....  | 10         |
| 1.1.1 Indigenität als relationaler und kontextgebundener Prozess des Werdens .....   | 10         |
| 1.1.2 Forschungen zu <i>masyarakat adat</i> und AMAN.....  | 14         |
| 1.2 Forschungsfragen.....  | 18         |
| 1.3 Theoretischer Rahmen: <i>masyarakat adat</i> als Politikfeld .....   | 21         |
| 1.4 Methode: Positionierungen im vielörtlichen Forschungsfeld .....  | 28         |
| <b>2 AMANs Gestaltung des Politikfeldes im nationalen Rahmen .....</b>   | <b>45</b>  |
| 2.1 AMAN als Organisation: Herausbilden einer inneren Struktur .....   | 53         |
| 2.2 AMAN als zentraler Akteur in der Gestaltung von <i>masyarakat adat</i> .....   | 58         |
| 2.3 Artikulation einer indigenen <i>masyarakat-adat</i> -Identität .....   | 67         |
| 2.4 Zentrale Felder der Aushandlung von AMANs nationaler Position .....  | 71         |
| 2.4.1 Der vierte nationale <i>masyarakat-adat</i> -Kongress (KMAN IV) 2012.....  | 75         |
| 2.4.2 Der Gesetzesentwurf zur Anerkennung und zum Schutz der Rechte von <i>masyarakat adat</i> 2011  | 86         |
| 2.4.3 Gerichtsentscheid zu staatlichem und traditionellem Wald 2013 .....  | 96         |
| <b>3 Die Fallstudien – Aushandlungen lokaler <i>masyarakat-adat</i>-Gruppen .....</b>  | <b>104</b> |
| <b>4 Mit Hibualamo zu interreligiöser Versöhnung.....</b>  | <b>112</b> |
| 4.1 Hintergrund – Ethnografie .....  | 112        |
| 4.2 Namotemo, seine Unterstützer*innen und adat als friedensstiftendes Element .....   | 114        |
| 4.3 Marginalisierte Positionen .....   | 123        |
| 4.4 Die Vorstellung von Hibualamo .....  | 125        |
| 4.4.1 Hibualamo als Philosophie und dazugehörige Werte.....  | 125        |
| 4.4.2 Hibualamo als Einheit von zehn Hoana mit Ursprung am See Lina .....  | 128        |
| 4.4.3 Die <i>adat</i> -Struktur Hibualamo .....  | 131        |
| 4.4.4 Hibualamo als Haus und andere materielle Elemente .....  | 135        |
| 4.5 Gemeinsame Darstellung – <i>Masyarakat adat</i> Hibualamo bei der Eröffnungszeremonie des<br><i>masyarakat-adat</i> -Kongresses 2012 ..... | 140        |
| 4.5.1 Erläuterung und Analyse .....  | 144        |
| 4.6 Die Wahlen zum Distriktvorsteher im Dezember 2015 .....  | 149        |
| 4.7 Zwischenfazit .....  | 152        |
| <b>5 Als <i>masyarakat adat</i> Isam zu exklusiven Landrechten .....</b>   | <b>154</b> |
| 5.1 Hintergrund – Ethnografie .....  | 154        |

|          |   |            |
|----------|---|------------|
| 5.2      | Afrida Erna Ngato – die amtierende und von AMAN unterstützte Sangaji.....   | 157        |
| 5.3      | Die dominante Vorstellung von <i>masyarakat adat</i> Isam .....   | 161        |
| 5.3.1    | Die Herkunft von <i>masyarakat adat</i> Isam.....   | 163        |
| 5.3.2    | Das traditionelle Territorium ( <i>wilayah adat</i> ) von <i>masyarakat adat</i> Isam .....                                       | 164        |
| 5.3.3    | Aushandlung um <i>masyarakat adat</i> Isam und ihre Vorstellungen .....   | 165        |
| 5.3.4    | Personelle und inhaltliche Verknüpfungen in den Aushandlungen um <i>masyarakat adat</i> Isam ..                                   | 167        |
| 5.4      | Die Umstrittenheit des Narratives von <i>masyarakat adat</i> Isam/Pagu .....  | 169        |
| 5.5      | Gemeinsame Darstellung – Die Protestaktion von <i>masyarakat adat</i> Isam gegen NHM im November<br>2012 .....                    | 172        |
| 5.5.1    | Erläuterung und Analyse .....   | 179        |
| 5.6      | Veränderungen in der Agenda im Jahr 2015 .....  | 183        |
| 5.7      | Zwischenfazit .....   | 185        |
| <b>6</b> | <b>Per Vertrag und durch den Kampf um Land zu <i>masyarakat adat</i> Rakyat Penunggu .....</b>                                    | <b>189</b> |
| 6.1      | Hintergrund – Ethnografie .....   | 189        |
| 6.1.1    | Divergierende Landverständnisse und Landkonflikte .....   | 191        |
| 6.1.2    | Die Verträge zwischen niederländischen Plantagenbesitzern und lokalen Herrschern in<br>Nordsumatra .....                          | 193        |
| 6.2      | Die Führung BPRPIs als zentraler Akteur in der Gestaltung der Vorstellung von Rakyat Penunggu ....                                | 197        |
| 6.3      | Die Vorstellung von Rakyat Penunggu .....   | 201        |
| 6.4      | Gemeinsame Darstellung – <i>Masyarakat adat</i> Rakyat Penunggu bei der Versammlung der<br>Dorfvorsteher*innen im Juni 2012 ..... | 208        |
| 6.4.1    | Erläuterung und Analyse .....   | 213        |
| 6.5      | Zwischenfazit .....   | 217        |
| <b>7</b> | <b>Fazit: Welche Wirkmächtigkeit hat <i>masyarakat adat</i>? .....</b>  | <b>219</b> |
| 7.1      | AMANs Gestaltung des nationalen Rahmens .....   | 220        |
| 7.2      | Schlüsselakteure in der Gestaltung von <i>masyarakat adat</i> .....   | 224        |
| 7.3      | Die Mitgliedsgruppen in AMAN .....  | 229        |
| 7.4      | Ausblick .....  | 234        |
|          | Literatur .....   | 237        |
|          | Anhang .....  | 261        |
|          | Zitierte Interviews und Gespräche .....   | 261        |
|          | Abkürzungsverzeichnis .....   | 263        |
|          | Glossar .....   | 267        |

## Abbildungsverzeichnis

|               |  |     |
|---------------|--|-----|
| Abbildung 1:  | Das nationale Büro AMANs in Jakarta .....  | 31  |
| Abbildung 2:  | AMAN bei einer Demonstration .....   | 50  |
| Abbildung 3:  | AMAN bei einer Demonstration .....   | 50  |
| Abbildung 4:  | Struktur AMAN 2011 .....   | 54  |
| Abbildung 5:  | Nababan bei der Begrüßung des KMAN IV .....  | 56  |
| Abbildung 6:  | Vertreter*innen von <i>masyarakat adat</i> beim Rakernas 2013 .....  | 70  |
| Abbildung 7:  | Das Monument ‚Die Quellen der vier Himmelsrichtungen‘ in Tobelo während der<br>Eröffnungszereemonie ‚Ritual der Wasser Nusantaras‘ ..... | 76  |
| Abbildung 8:  | Einteilung der Regionen in Nordhalmahera .....   | 113 |
| Abbildung 9:  | Die zehn Hoana Hibualamos.....   | 128 |
| Abbildung 10: | Das <i>adat</i> -Haus Hibualamo in Tobelo .....  | 136 |
| Abbildung 11: | Fotografie des Logos des vierten nationalen <i>masyarakat-adat</i> -Kongresses (KMAN IV) 2012 ..   | 141 |
| Abbildung 12: | <i>Baru-Baru</i> vor Beginn der Parade .....   | 142 |
| Abbildung 13: | <i>Adat</i> -Älteste aus Wangongira während der Parade .....   | 142 |
| Abbildung 14: | ‚Von Hibualamo für die Nordmolukken‘ – Wahlplakat Namotemos für die Gouverneurswahlen<br>2013 .....                                      | 149 |
| Abbildung 15: | Wahlplakat für die Wahlen zum Distriktvorsteher von Nordhalmahera 2015 .....   | 150 |
| Abbildung 16: | Verteilung der Isam über die Subdistrikte in der Region Kao .....  | 155 |
| Abbildung 17: | Brief, in dem Ngato ihren Besuch bei NHM ankündigt .....   | 173 |
| Abbildung 18: | Von <i>masyarakat adat</i> Isam errichtetes <i>Bubugol</i> .....   | 177 |
| Abbildung 19: | Traditionelles Territorium der Rakyat Penunggu (mithilfe partizipativen Kartografierens von<br>BPRPI erstellte Karte).....               | 190 |
| Abbildung 20: | Karte der Tabakplantagen in Nordsumatra, die mir Vertreter BPRPIs als Beleg für ihr<br>traditionelles Territorium vorlegten .....        | 202 |
| Abbildung 21: | Plakat zu Beginn des Ramadans, auf dem die Dorfvorsteher*innen in malaiischer Kleidung ein<br>gutes Fasten wünschen. ....                | 205 |
| Abbildung 22: | Von BPRPI als Land der Rakyat Penunggu markiertes Land .....   | 208 |
| Abbildung 23: | Von BPRPI als Land der Rakyat Penunggu markiertes Land .....   | 208 |
| Abbildung 24: | Ort der Versammlung der Dorfvorsteher*innen in Sei Jernih .....  | 209 |
| Abbildung 25: | Versammlung der Dorfvorsteher*innen in Sei Jernih.....   | 211 |

## Tabellenverzeichnis

|            |  |     |
|------------|--|-----|
| Tabelle 1: | Vergleich der Konzepte ‚ <i>masyarakat hukum adat</i> ‘ und ‚ <i>masyarakat adat</i> ‘ ..... | 92  |
| Tabelle 2: | Wichtige Inhalte der Musterverträge.....   | 195 |





## **Anmerkungen**

Die dieser Arbeit zugrunde liegenden Interviews wurden auf Indonesisch geführt. Zitate aus diesen Interviews wurden mit Unterstützung von Yuliani Reni Saroji übersetzt. Bei Zitaten, die auf schriftlichen Quellen basieren, wurde vermerkt, dass es sich um eine Übersetzung und keine deutsche Quelle handelt. Die Verantwortung für etwaige Fehler und Ungenauigkeiten in der Übersetzung liegt selbstverständlich bei mir.

Fremdsprachliche Begriffe sind kursiv gesetzt. Handelt es sich jedoch um Namen oder Bezeichnungen – wie beispielsweise Hibualamo, Sangaji etc. –, wurde auf eine Hervorhebung verzichtet. Zur Information über verwendete fremdsprachliche Bezeichnungen und Abkürzungen finden sich im Anhang ein Glossar sowie ein Abkürzungsverzeichnis.



## 1 Einleitung: Verortung der Arbeit und theoretischer Rahmen

Im April 2012 trafen sich mehr als 1.500 Menschen zum *masyarakat-adat*-Kongress in Tobelo (Nordhalmahera, Nordmolukken) (PB AMAN 2012: 3). Während einer Woche präsentierten Vertreter\*innen von *masyarakat-adat*-Gruppen die kulturelle Vielfalt Indonesiens mit bunten als traditionell gerahmten Gewändern bei einer Parade durch die Stadt sowie mit kulinarischen Spezialitäten und lokalem Kunsthandwerk. Sie feierten die „Helden von *masyarakat adat*“ durch eine Bilderausstellung und diskutierten in langen Sitzungen ihre Erfahrungen der Marginalisierung und des Kampfes um die Anerkennung ihrer Rechte. Sie lauschten den Reden von Politiker\*innen, übergaben dem Präsidenten des Abgeordnetenhauses ihren Entwurf für ein Gesetz zur Anerkennung und zum Schutz der Rechte von *masyarakat adat* (RUU PPHMA) und verabschiedeten eine neue Satzung und ein Arbeitsprogramm für AMAN, die Dachorganisation von *masyarakat adat* in Indonesien. Sie vertieften ihre internationalen Beziehungen durch die Anwesenheit von internationalen Geldgebern und Vertreter\*innen internationaler Indigenen(-organisationen). Denn ihre Positionierung als *masyarakat adat* war von Beginn an eng mit der globalen Indigenenbewegung verbunden, und der Begriff *masyarakat adat* als Übersetzung des englischen Terminus ‚indigenous people‘ hatte in den 1990er-Jahren lokale Gruppierungen aus ganz Indonesien mobilisiert (Hauser-Schäublin 2013c).

Indonesien ist damit kein Einzelfall, sondern Teil globaler Entwicklungen: Weltweit erreichten indigene Völker in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zunehmend öffentliche Sichtbarkeit, sie rücken in den Fokus völkerrechtlicher Debatten und ihre kollektiven Rechte werden vermehrt anerkannt (Colchester 2002: 1).

Dies wurde durch Veränderungen in internationalen Debatten ermöglicht: Entkolonialisierung und Diskussionen um Menschen- und Bürgerrechte sowie die zunehmende Organisation und Vernetzung marginalisierter, ihrer Landrechte beraubter Gruppen auf der ganzen Welt hatten in den 1960er-

Jahren indigene Gruppen ins Blickfeld völkerrechtlicher Debatten gerückt (Göcke 2013: 19–21). Vereinbarungen – wie die beiden Übereinkommen der internationalen Arbeitsorganisation (ILO) zu „eingeborenen Bevölkerungsgruppen“ von 1957 (ILO 107) bzw. 1989 (ILO 169) und die Erklärung der Vereinten Nationen von 2007 über die Rechte der indigenen Völker (UNDRIP) – dokumentieren diese gewachsene Bedeutung. Auch wenn diese Vereinbarungen nicht bindend sind, sind sie doch Teil des Völkergewohnheitsrechts (*customary international law*) geworden: Staaten erkennen zunehmend ihre historische Verantwortung an und bemühen sich um die Verbesserung der Lebenssituation dieser Gruppen (Göcke 2013: 28–29).

Völkerrechtlich (insbesondere in internationaler Klima- und Umweltpolitik, Kulturvölkerrecht sowie Entwicklungszusammenarbeit) wird zunehmend ein Ansatz favorisiert, der den potenziellen Beitrag, den Indigene zur Erfüllung weltpolitischer Ziele leisten können, fokussiert und sie als Partner sieht (Cabrera Ormaza 2013: 34–39). Dies hat in den letzten Jahren die Sichtbarkeit indigener Gruppen weltweit zusätzlich erhöht und zu einem Aufkommen neuer Gruppen und Organisationen geführt, die unter diesem Label für ihre Anerkennung und ihre Rechte kämpfen (Cabrera Ormaza 2013: 39–40).

So haben marginalisierte Bevölkerungsgruppen auf der ganzen Welt begonnen, ihre Identitäten zu gestalten, kulturelle Elemente teils strategisch einzusetzen und damit für die Anerkennung spezifischer Rechte zu kämpfen. Durch die Organisation untereinander und die Mobilisierung von Unterstützer\*innen entwickelte sich aus einem ursprünglich in den sogenannten Siedlerstaaten<sup>1</sup> aus der Erfahrung der Kolonialisierung entstandenen Konzept eine globale Indigenenbewegung.

Für die Abgrenzung indigener Völker existiert keine allgemein akzeptierte Definition. Neben der Selbstidentifikation ist die enge spirituelle Beziehung zu dem von den Ahnen geerbten Land zumeist das einzige allgemein akzeptierte Kriterium (Göcke 2013: 18–19).

Für diejenigen, die sich in einer globalen Indigenenbewegung engagieren, ist die Identifikation als Indigene auch mit der gemeinsamen Erfahrung von Marginalisierung verbunden:

The indigenous peoples' movement has arisen out of the shared experiences of marginalized groups facing the negative impacts of resource extraction and economic modernization and [...] the social convergence and homogenization that these ambitions tend to bring about.

Niezen 2003: 9

Vor diesem Hintergrund untersuche ich in dieser Arbeit indigene Positionierungen in Indonesien, die am wirksamsten sind, wenn sie unter dem Terminus „*masyarakat adat*“ als Übersetzung für den Begriff ‚Indigene‘ vorgenommen werden. Wie in anderen Ländern ohne herrschende Schicht aus zumeist weißen Siedler\*innen ist eine Identifikation als Indigene dort problematisch. So argumentieren indonesische Regierungsvertreter\*innen in internationalen Foren gegen eine Relevanz von Indigenität

---

<sup>1</sup> Als Siedlerstaaten werden in der Regel Kanada, die USA, Neuseeland und Australien bezeichnet. Weil das Konzept von Indigenität vor allem dort ausgebildet wurde, spricht Merlan in diesem Zusammenhang auch von „establishing countries“ (Merlan 2009: 303).

in Indonesien, da alle Indonesier außer der Minderheit ethnischer Chinesen einheimisch seien (Kap. 2).

Diese Aussage unterstreicht, dass Indigenität in Ländern wie Indonesien keine „self-evident category“ (Tsing 2007: 43, vgl. Li 2007a: 344) ist, sondern von außen herangetragen wurde (Persoon 2002: 29). Eine indigene Identifikation ist eine Positionierung und mit vielfältigen Prozessen der Gestaltung und Aushandlung verbunden und demnach „no one’s primary identity“ (Graham & Penny 2014: 1). Deshalb nähere ich mich *masyarakat adat* mithilfe eines Verständnisses, welches Indigenität – ähnlich wie Kultur und Identität – als Verb betrachtet (Cadena & Starn 2007b: 11) und den Prozess des Indigen-Werdens (*becoming indigenous*) (bspw. Cadena & Starn 2007a, Tyson 2010, Tyson 2011) und die relationale Identifikation in Abgrenzung zu Nicht-Indigenen (insb. Merlan 2007, 2009, Cadena & Starn 2007a, Pratt 2007) betont.

### **Verortung in der Forschung zu kulturellem Erbe**

Diese Arbeit ist im Rahmen der DFG-Forschergruppe „Konstituierung von Cultural Property“ an der Universität Göttingen entstanden. Die unterschiedlichen Teilprojekte untersuchten mit einem Fokus auf „Akteure, Diskurse, Kontexte [und] Regeln“ die Konstituierungsprozesse von Cultural Property „im Zeitalter sich verknappender Rohstoffe“ und in Verbindung mit internationalen Schutzsystemen. Interdisziplinär untersuchten wir Nominierungs- und Implementierungsprozesse für immaterielles Kulturerbe, Schutzmaßnahmen und Inwertsetzungsprozesse im Bereich der Kulinarik, die Implementierung von Konventionen zu Kulturgüterschutz und Restitution sowie mit der Inwertsetzung verbundene ethisch-moralische Fragen und soziopolitische Machtverschiebungen (Bendix & Groth 2015: 3–4).

Das von Hauser-Schäublin geleitete Projekt „Kulturelles Erbe zwischen Souveränität indigener Gruppen, Staat und internationalen Organisationen am Beispiel Indonesiens“ fokussierte Gruppen in Indonesien, die sich als indigen identifizieren, und die Bedeutung von Kultur und kulturellem Eigentum, welche diese Gruppen für sich in Anspruch nehmen (Hauser-Schäublin 2013a). Es analysierte die neuen Handlungsfähigkeiten, die sich für diese Gruppen ergaben, ihre Beziehungen untereinander, zu internationalen Organisationen und NGOs sowie zum indonesischen Staat (DFG-FOR 722 2011).

Ein zentraler Begriff war dabei *adat*, ein Begriff, der im Indonesischen für Kultur, aber auch für Traditionen und Gewohnheiten steht. Li schreibt dazu:

Originally Arabic, the term *adat* is usually translated as custom or customary practice. It may include anything from specific rituals, to the character of everyday interactions, to the dispute resolution mechanisms imposed upon subordinate populations by pre-colonial chiefs [...]. Thus it has variable significance in daily affairs, but no one is entirely without *adat*, hence the inclusiveness of the term. In some places, *adat* became fixed in the colonial period when Dutch legal scholars identified nineteen distinct cultural areas and codified customary practices to provide a basis for a native legal system.

Li 2001: 658

In Verbindung mit der seit dem Sturz Suhartos aufkommenden Revitalisierung von *adat* betonen Henley & Davidson drei Formen der Verwendung:

[...] one way in which the term *adat* is used is simply to refer to particular time-honoured practices and institutions, inherited by communities rather than imposed by the state. [...] At a first level of abstraction, *adat* is a complex of rights and obligations which ties three things – history, land, and law – in a way that appears rather specific to Indonesia. [...] At a second level of abstraction, *adat* also represents a vaguely defined but powerful set of ideas or assumptions regarding what an ideal society should be like.

Henley & Davidson 2007: 3<sup>2</sup>

Zum einen ist das Konzept für meine Forschungen zentral, weil der Begriff *adat* Teil der indonesischen Übersetzung von Indigenen und damit der Selbstbezeichnung der Gruppen als *masyarakat adat* ist. Zum anderen prägt der Rückgriff auf die mit *adat* verbundene Kultur, Geschichte und Traditionen die Identifikation, das Gefühl der Gruppenzugehörigkeit sowie die Positionierung und die Agenden der von mir begleiteten Gruppen. Zwar sprachen die Menschen während meiner Feldforschung selten von Erbe – auf Indonesisch *warisan* –, sondern eher von Traditionen (*budaya* oder *adat*), Geschichte (*sejarah*), dem Land der Ahnen (*tanah leluhur*) oder einem traditionellen Landrecht (*tanah/hak ulayat*<sup>3</sup>). Aber auch ohne den Begriff Erbe zu verwenden, stellen sie durch diese Elemente eine Verbindung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft her.

Hier finden sich die Verbindungen zwischen meinen Forschungen und dem Gesamtprojekt. Denn ein als Weltkulturerbe deklariertes immaterielles oder materielles Kulturgut sowie ein für den Kampf um spezifische Rechte als *masyarakat adat* eingesetztes *adat* sind nicht etwas Vergangenes, sondern auf die Zukunft bezogen und dabei Selektions- und Gestaltungsprozessen unterworfen. „Heritage [...] is a cultural process that engages with acts of remembering that work to create ways to understand and engage with the present“, schreibt Smith (2006: 44). Für Harvey ist Erbe nicht nur ein Prozess oder ein Verb, das mit Handlung und *agency* verknüpft ist, sondern vor allem ein „instrument of cultural power“ (2001: 327) und dient dazu, nationale und andere kollektive Identitäten zu schaffen und Macht zu legitimieren (2001: 328–336). Gleiches gilt für *adat* in Indonesien. Auch *adat* ist auf der theoretischen Ebene eher als Verb denn als Substantiv zu verstehen, ist Prozessen der Inwertsetzung, Propertisierung und Verdinglichung unterworfen und trägt zur (Neu-/Um-)Bildung von Gruppen bei, innerhalb derer *adat* in den unterschiedlichen Ausprägungen – als Land, Rechte, traditionelle Institutionen – stetig umstritten ist. Auch um *adat* ranken sich Fragen nach Eigentums- und Nutzungsrechten. Im Rahmen der Mobilisierung für die Agenda von *masyarakat adat* wird *adat* ausgewählt, modifiziert und gestaltet. Denn, so argumentiert Clifford mit Referenz auf Hall, „a discursive linking of pasts and futures is integral to the positioning of collective subjects. Thus, to imagine a coherent future, people must selectively mobilize past resources“ (Clifford 2013: 23).

<sup>2</sup> Für eine differenzierte Darstellung von *adat* siehe auch Moeliono 2002: 2.

<sup>3</sup> Zu dem Begriff ‚*ulayat*‘ siehe Kap. 2.2.

Das Projekt zu Indonesien untersuchte, wie sich im Kontext internationaler Vereinbarungen Gruppen formierten, die sich auf ihr gemeinsames Erbe, ihr *adat*, beriefen. Dabei fokussierte ich *masyarakat-adat*-Gruppen, die sich in AMAN, der ‚Allianz der *masyarakat adat* des Archipels‘ (*Aliansi Masyarakat Adat Nusantara*, AMAN<sup>4</sup>), organisieren. AMAN vereinte als nationale Dachorganisation 2016 mehr als 2.300 Mitgliedsgruppen und vertrat damit eigenen Angaben zufolge ca. 17 Millionen Menschen (AMAN 2015a). Dabei profitierte meine Analyse von den komplementären Sichtweisen der anderen Projektmitarbeiter\*innen und der Referierenden während eines im Kontext des Projektes organisierten Workshops<sup>5</sup>. So zeigte der Vergleich mit den von Thufail untersuchten aristokratischen Eliten,<sup>6</sup> die sich ebenfalls auf *adat* berufen, eine Vielzahl an Ähnlichkeiten im Umgang mit Kultur – insbesondere die Verdinglichung und Propertisierung sowie die Mobilisierung für Forderungen auf spezifische Rechte (Hauser-Schäublin 2013c). Gleichzeitig schließt AMAN in ihrer Definition von *masyarakat adat* und deren Positionierung als marginalisierte Gruppen aristokratische Eliten explizit aus (siehe Kap. 2.3).

Auch die Arbeit von Sanmukri zu den Netzwerken von AMAN komplementierte meine – die Innenperspektive AMANs fokussierenden – Forschungen und lieferte wichtige Beiträge zur Konzeptionierung von *masyarakat adat* als Politikfeld (Kap. 1.3).<sup>7</sup> Zur Kontextualisierung und Verknüpfung der einzelnen Projekte trugen die Arbeiten Hauser-Schäublins bei (siehe insb. Hauser-Schäublin 2013c). Zudem ergänzte der Workshop im Oktober 2012 das Forschungsprojekt um vergleichende Perspektiven über *masyarakat adat* in Südsumatra (Steinebach 2013), Zentral- und Südsulawesi (Grumblied 2013 und Klenke 2013) sowie Bali (Hauser-Schäublin 2013b).

Vor diesem Hintergrund betrachte ich *adat* in meiner Arbeit als zeitlich übergreifendes Phänomen, das Akteure einsetzen, um eine Verbindung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft herzustellen. Sie nutzen *adat*, um scheinbar selbstverständlich die Gegenwart aus der Vergangenheit zu erklären, Ansprüche auf Land über Beziehungen in der Vergangenheit zu begründen oder eine gemeinsame Vergangenheit als Ausgangspunkt für ein friedliches Zusammenleben heute und in Zukunft zu postulieren. Dabei hebe ich den prozesshaften Charakter von *adat* als Verb hervor und untersuche seine aktive Gestaltung in der Gegenwart durch die Auswahl, Re-Interpretation, Umformung und Festschreibung entsprechend gegenwärtiger Bedürfnisse.

---

<sup>4</sup> Der indonesische Begriff ‚aman‘ heißt übersetzt ‚sicher‘. Wie Afiff & Lowe anmerken, war die Nutzung dieser Bezeichnung für einen Sektor, der unter Suharto alles andere als sicher war, eine beabsichtigte Ironie (Afiff & Lowe 2007: 96).

<sup>5</sup> Ergebnisse dieses Workshops wurden in dem Band „*Adat and indigeneity in Indonesia: Culture and entitlements between heteronomy and self-ascription*“ (Hauser-Schäublin 2013a) veröffentlicht.

<sup>6</sup> Zu den Forschungen Thufails zu aristokratischen Eliten siehe Thufail 2013 sowie 2015.

<sup>7</sup> Zu den Netzwerken siehe insb. Sanmukri 2013, aber auch Müller & Sanmukri 2015.

### **Verortung in der Forschung zu *masyarakat adat***

Indigene Positionierungen werden in Indonesien vor allem unter dem Begriff *masyarakat adat* vorgenommen, der von einer nationalen Protestbewegung, die sich in einem Klima größerer politischer Freiheiten der Post-Suharto-Ära formiert hatte, entwickelt worden war. Die Entstehung des Begriffes ist eng mit der Bildung von AMAN verbunden, die heute die größte „Indigenen“-Organisation Indonesiens ist. Sie wurde 1999 gegründet und ist auf nationaler und internationaler Ebene die wichtigste zivilgesellschaftliche Stimme für die Anerkennung indigener Rechte in Indonesien.<sup>8</sup> Ihre aktuellen Ziele sind die Verwirklichung von politischer Souveränität, ökonomischer Unabhängigkeit und der kulturellen Würde.

Deshalb konzentriere ich mich auf Gruppierungen innerhalb AMANs und untersuche, wie dieses neue Selbstverständnis als *masyarakat adat* zur Organisation und Mobilisierung neuer Akteure führt, die eine kollektive Identität als *masyarakat adat* zu gestalten suchen. Gleichzeitig gehe ich der Frage nach, wie sich das konstituierende Narrativ einer geteilten Erfahrung in unterschiedlichen Kontexten mit konkreten Erfahrungen in der jüngeren Vergangenheit verbindet und dadurch stetig neue Positionierungen und Formungen von Identifikationen vorgenommen werden. Denn die kollektive Identität als *masyarakat adat* ist nicht essentiell, nicht unveränderlich mit festem Ausgangspunkt. Sie ist eine Positionierung und eingebettet in Identitätspolitik und Positionierungskämpfe.

Ich frage deshalb, welche Wirkungen die Argumentation mit dem Begriff *masyarakat adat* hat und welche Prozesse eine solche Identifikation auslösen kann. Zu diesem Zweck untersuche ich die Wirkmächtigkeit, die das Konzept *masyarakat adat* auf lokaler Ebene entfaltet. Ich schließe damit an Überlegungen von Pratt an, die dazu aufforderte, Indigenität nicht als einen Zustand zu begreifen, sondern als eine Kraft, und das Gestaltungspotenzial (*generativity*) von Indigenität zu fokussieren (Pratt 2007: 402–403) Dabei interessiere ich mich insbesondere für die Prozesse der Auswahl und Gestaltung von Kultur und Identitäten, die für lokalspezifische Agenden von sich marginalisiert fühlenden Gruppen zum Einsatz gebracht werden. Bei der Analyse dieser Aushandlungen interessiere ich mich für die ambivalenten Prozesse und Phänomene, die eine Identifikation als *masyarakat adat*, der Beitritt zu AMAN sowie die Nutzung ihrer vom Völkerrecht inspirierten Rhetorik auslösen. Die Vielfalt dieser Prozesse und Phänomene betrachte ich als Kontinuum.

An dem einen Ende stehen ermächtigende Wirkungen. Denn eine Identifikation als *masyarakat adat* und die Anbindung an eine nationale Bewegung kann Räume für kollektive politische Handlungen schaffen (Afiff & Lowe 2007). Sie kann für Menschen eine Möglichkeit sein, eine gemeinsame Identität

---

<sup>8</sup> Um den Spezifika der Artikulation einer Identität innerhalb Indonesiens sowie der Vielfalt und Eigenarten innerhalb AMANs gerecht zu werden, verwende ich im weiteren Verlauf der Arbeit nicht den Begriff ‚Indigene‘. Stattdessen nutze ich den endemischen, von Aktivist\*innen geprägten Begriff ‚*masyarakat adat*‘ (zur näheren Auseinandersetzung mit diesem Begriff siehe Kapitel 2.2 und Kapitel 2.4.2). Denn die Wahl der Bezeichnung war von Beginn an ein wichtiges Instrument zur Durchsetzung ihrer Forderungen nach einem Recht auf Selbstbestimmung.



im Kampf gegen Unternehmen zu kreieren und ihren Anteil an den Erträgen des Ressourcenabbaus zu fordern (Moeliono 2002: 12). Bakker & Moniaga sehen den größten Vorteil einer *masyarakat-adat*-Identifikation in der Argumentation bei Landkonflikten (Bakker & Moniaga 2010, Li 2007a: 366). Henley & Davidson betrachten die Anerkennung von Landrechten und die Gewährung einer Entschädigung für bereits enteignetes Land gar als „preconditions for the development of a healthy relationship between society and state, and particularly between society and the law of the state, in future“ (Henley & Davidson 2008: 849).

Neben der Mobilisierung im Kampf gegen Diskriminierung, Gewalt und die Entwendung von Ressourcen (Tsing 2007: 33) wird *masyarakat adat* für verschiedene andere politische Agenden genutzt. Nach Li kann *adat* – und ich argumentiere, dass das ebenso für das eng damit verbundene Konzept von *masyarakat adat* gilt (s. o.) – genutzt werden, um die staatliche Autorität herauszufordern. Ebenso enthält es ein Potenzial für Selbstverwaltung sowie soziale Gerechtigkeit (Li 2007a: 337) und damit ein demokratisierendes Element. So betonen Henley & Davidson, dass eine Identifikation über *adat* die Bildung demokratischer Gesellschaftsformen und den Aufbau der Zivilgesellschaft unterstützen kann (Henley & Davidson 2007: 4, 41 bzw. Henley & Davidson 2008: 851). Vor allem jedoch haben Individuen und Gruppierungen darin eine gemeinsame Sprache gefunden, ein Gefühl der Solidarität und Verbündete, die ihnen helfen, ihre Forderungen zu artikulieren und voranzutreiben (Li 2007a: 345). Die Bündelung der Kräfte in der Allianz AMAN gab Gruppen, die sich als *masyarakat adat* identifizieren, eine neue Stimme in der nationalen Politik (Henley & Davidson 2008: 818).

Auf der einen Seite des Kontinuums kann also eine Identifikation als *masyarakat adat* – insbesondere durch den Zugang zu Informationen, finanziellen Ressourcen und Netzwerken – neue Möglichkeiten schaffen, Gruppen vereinen und ermächtigen. Auf der anderen Seite des Kontinuums der Wirkungen stehen die soziopolitischen Implikationen zwischen und innerhalb der Gruppen, welche zu Ausgrenzung und Diskriminierung führen.

So werden im Laufe des Indigen-Werdens Identitäten und Gruppen(-zusammensetzungen) umgestaltet. Denn oftmals wird nicht nur eine indigene Identität, sondern gleichzeitig eine indigene Gruppe in Abgrenzung zum Staat, zu anderen indigenen Gruppen und zu Nicht-Indigenen konstruiert (siehe auch Ethnogenese bei Merlan 2007 und Benda-Beckmann & Benda-Beckmann 2001: 8). Diese Gruppen legitimieren sich über ihre „Authentizität“ und „Präexistenz vor dem Staat“, auch wenn viele dieser Gruppen erst mit sozialen oder politischen Forderungen entstehen. Die Mobilisierung von Indigenität bzw. als *masyarakat adat* erfolgt dabei oftmals entlang ethnischer Abgrenzungen.

Dies ruft in vielen Fällen Exklusionsprozesse hervor. Zum einen werden andere – möglicherweise ebenso bedürftige oder gar bedürftigere – Personengruppen von spezifischen Rechten ausgeschlossen. Li kritisiert deshalb, dass die Argumentation über kulturelle Andersartigkeit eine Mobilisierung entlang sozioökonomischer Kriterien wie beispielsweise Klasse verdrängt (Li 2001, vgl. Tsing 2007). Zum

anderen kann die Positionierung als *masyarakat adat* jedoch auch als Begründung für ethnische Exklusion dienen. Die Beispiele in der Literatur zu dadurch hervorgerufenen und begründeten horizontalen Konflikten und ethnisch motivierter Gewalt sind vielfältig (siehe Clifford 2013: 65, 2007: 197, Tsing 2007: 35 sowie Henley & Davidson 2008: 839–841 zu Xenophobie im Kontext von Indigenität; für ethnografische Beispiele Baviskar 2005, Nyamnjoh 2007, Davidson 2007, Li 2007a sowie Bourchier 2007). Indigene Mobilisierung kann zudem weitreichende soziopolitische Implikationen haben, wenn das flexible, ungeschriebene *adat* für spezifische Zwecke gestaltet wird (Henley & Davidson 2007: 4). Denn die Formierung und Positionierung von *masyarakat adat* basiert stets auf „selective representations, articulations and deployments of the past“ (Tyson 2010: 5), die hoch umstritten und oftmals mit internen Konflikten verbunden sind.

Die Positionierung als *masyarakat adat* wird in der Regel von Einzelpersonen angestoßen, die ich als „zentrale Akteure“ bezeichne und deren gestalterische Rolle ich in dieser Arbeit besonders in den Blick nehme. Diese Akteure können innerhalb der Gruppe stehen und von dort die Identifikation als *masyarakat adat* bestimmen oder als Außenstehende die Gruppe von dem Nutzen dieser Identifikation überzeugen (Tyson 2010: 7). *Adat* kann auch genutzt werden, um gesellschaftliche Strukturen zu erzeugen und diese zu legitimieren (Li 2007a: 337), und verändert so soziale Beziehungen innerhalb der Gruppierungen. Oftmals werden die Positionen gesellschaftlicher Eliten sowie feudale Strukturen bestärkt (Bourchier 2007, Klenke 2013, Afiff & Lowe 2007: 91, Li 2007a: 365–366, Sangaji 2007: 319, 321 sowie Henley & Davidson 2008: 837–838). Gleichzeitig können neue Akteure ermächtigt werden – wie beispielsweise die mobile, vernetzte *adat*-Jugend (*pemuda adat*), die Tyson als „emerging class of ethnic entrepreneurs“ bezeichnet (Tyson 2010: 14). Zudem eröffnet die Positionierung als *masyarakat adat* Möglichkeiten für Klientelismus sowie das Vorantreiben von Partikularinteressen und individuellen politischen Karrieren (Li 2007a). Der Einsatz von *adat* und die Mobilisierung als *masyarakat adat* wirft somit immer Fragen nach Macht und Einfluss, aber auch nach der legitimen Repräsentation hervor (bspw. Kosel 2006, Tyson 2011).

Where *adat* works [...] it usually involves hierarchy and the exercise of power as well as the application of norms and value. [...] As in any hierarchical polity, such authority always [...] brings with it the possibility of abuse of power.

Henley & Davidson 2008: 848, Hervorh. i. Orig.

Eine Verschiebung der Möglichkeiten des Zugangs zu Macht hat oftmals auch Einfluss auf wirtschaftliche Möglichkeiten und kann ökonomische Ungleichheiten innerhalb der Gruppen befördern (Henley & Davidson 2008: 839, 850).

Aufgrund der oben genannten indirekten, nicht intendierten Folgen einer Mobilisierung als *masyarakat adat* wird häufig problematisiert, dass eine auf Ethnizität basierende indigene Identifikation grundlegende Prinzipien wie Menschenrechte oder die Gleichheit vor dem Gesetz vernachlässige (insb. Bourchier 2007, Tyson 2010, 2011, Afiff & Lowe 2007: 92 sowie Henley & Davidson 2008: 850).

Ein weiterer problematischer Aspekt ist die in der *masyarakat-adat*-Bewegung vorgenommene Romantisierung von *masyarakat adat*, ihrer Lebensweise, ihrer internen Organisation und ihrem Wissen. Die Nutzung von *adat* ist oftmals gekennzeichnet von einem Wunschdenken und tendiert dazu, eher widerzuspiegeln, wie Dinge getan werden sollten, als wie sie in der Praxis des Alltags getan werden (Henley & Davidson 2008: 844). Diese Romantisierung macht innerhalb der *masyarakat-adat*-Bewegung ein Offenlegen und Kritisieren von in *adat* verankerten und dadurch legitimierte Ungleichheiten und Hierarchien (*‘customary inequality’*) nahezu unmöglich (Henley & Davidson 2008: 837).

Eine zweite Gefahr dieser Romantisierung besteht in der Notwendigkeit, diesen romantischen Idealen in der Praxis zu entsprechen, um als Rechteinhaber erkennbar zu sein. Li spricht davon, dass *adat*-Rechte, die *masyarakat adat* aufgrund ihrer kulturellen Andersartigkeit zugesprochen werden, zu *adat*-Verpflichtungen werden. Denn sie zwingen *masyarakat adat* beispielsweise, ihr Land nachhaltig zu bewirtschaften und in Einklang mit der Natur zu leben (Li 2007a: 349–353, 2001: 662, 671). Damit werden Möglichkeiten zu Einschränkungen. Denn von diesen idealisierten Lebensweisen haben sich in der heutigen kapitalistischen und global vernetzten Welt auch *masyarakat-adat*-Gruppen entfernt. Deshalb befürchten Henley & Davidson mit Referenz auf Benda-Beckmann (1997), dass sich das Indigenen zugeschriebene Umweltbewusstsein für sie als trojanisches Pferd erweisen könnte:

The alliance between indigenism and environmentalism [...] is a tricky one which may well become a Trojan horse for indigenous communities when they fail to live up to their assigned roles as stewards of the environment, and enchantment turns to disenchantment among their international supporters.

Henley & Davidson 2008: 847

Die Vielfalt an Dynamiken und Prozessen der Positionierung als *masyarakat adat* untersuche ich in dieser Arbeit durch die ethnografische Beobachtung und Analyse von *masyarakat-adat*-Gruppen in Nordhalmahera und Nordsumatra. Die große Bedeutung, die *adat* und darin begründeten (Land-)Rechten in diesen Prozessen zukommt, legt eine detailliertere Analyse dieser kulturellen Ressourcen und eine Betrachtung von *adat* als kulturelles Erbe nahe.

In der weiteren Einleitung stelle ich nun zunächst den bisherigen Forschungsstand zu Indigenität allgemein und in Indonesien im Speziellen dar (Kap. 1.1) und entwickle daraus meine Forschungsfragen (Kap. 1.2). Anschließend stelle ich den theoretischen Rahmen meiner Arbeit dar, der sich an der Anthropology of Policy orientiert (Kap. 1.3). In Kap. 1.4 widme ich mich der meiner Arbeit zugrunde liegenden Methodik sowie einer kritischen Reflexion meiner eigenen Positionierung im vielörtlichen Forschungsfeld, dessen Herausbildung ich anhand von Schlüsselereignissen im Feld nachzeichne.

## 1.1 Forschungsstand

### 1.1.1 Indigenität als relationaler und kontextgebundener Prozess des Werdens

Indigenität bietet neue Möglichkeiten der Identifizierung für Menschen, die insbesondere in kolonialen Zusammenhängen, aber lange Zeit auch in der Forschung als primitiv angesehen wurden: „No longer pathetic victims or noble messengers from lost worlds, they are visible actors in local, national, and global arenas“ (Clifford 2013: 13). Immer mehr Gruppierungen auf der ganzen Welt nutzen dieses Konzept zur Mobilisierung. Niezen spricht deshalb von einer globalen Indigenenbewegung, einem „indigenism“, und erkennt darin eine globale Kategorie sowie eine globale Identität (Niezen 2003).

Spätestens seit Verabschiedung und Inkrafttreten der Erklärung der Vereinten Nationen über die Rechte der indigenen Völker (UNDRIP) von 2007 ist Indigenität ein breit diskutiertes und beforschtes Konzept und dabei eng verbunden mit Diskussionen um ebenso umstrittene Konzepte wie Identität und Ethnizität. Bereits 1998 unterteilte Kingsbury diese Debatten in positivistische Ansätze einerseits, die indigene Gruppen als „legal category requiring precise definition“ begreifen, und konstruktivistische Ansätze andererseits, die annehmen, dass das Konzept indigene Völker einen kontinuierlichen Prozess beschreibt (Kingsbury 1998: 414–415).

In völkerrechtlichen Foren wurde immer wieder über die Notwendigkeit einer kriterienbasierten Definition diskutiert. Einer klaren Definition, die das ursprünglich im Kontext der Siedlerstaaten entstandene Konzept von Indigenen für andere Regionen anwendbar – aber vor allem klar abgrenzbar – machen sollte, stand die Forderung auf ein unbegrenztes Recht auf Selbstbestimmung gegenüber. Dies offenbarte ein Dilemma (Corntassel 2003: 75): Eine Definition schließe bestimmte Gruppen von spezifischen Rechten aus und verdingliche Identitäten. Die Offenheit der Selbstbestimmung dagegen versetze Staaten in die Position, zu definieren, wen sie (nicht) als indigen anerkennen, und könne gleichzeitig zu strategischen Positionierungen als indigen führen (Corntassel 2003: 76).

Völkerrechtliche Instrumente betonen als zentrales Kriterium zumeist die Selbstidentifikation als indigen (Hodgson 2002: 1038). Trotzdem war die „working definition“ von Martínez Cobo einflussreich:<sup>9</sup>

Indigenous communities, peoples and nations are those which, having a historical continuity with pre-invasion and pre-colonial societies that developed on their territories, consider themselves distinct from other sectors of the societies now prevailing in those territories, or parts of them. They form at present non-dominant sectors of society and are determined to preserve, develop and transmit to future generations their ancestral territories, and their ethnic identity, as the basis of their continued existence as peoples, in accordance with their own cultural patterns, social institutions and legal systems.

Martínez Cobo 1986: 379

Auch in sozialwissenschaftlichen Debatten waren zu Anfang Debatten um positivistische Positionen und klare Definitionen präsent. So kritisierte Béteille beispielsweise Indigenität als unklar abgegrenzte

---

<sup>9</sup> Zu den Definitionen in völkerrechtlichen Instrumenten und Mechanismen beispielsweise der Weltbank siehe insb. Corntassel 2003, Minde 2007: 15–17, 38–39, Eide 2007: 62–64 und Kingsbury 1998: 419–421.

und definierte Alternative zu Begriffen wie ‚tribe‘ oder ‚native‘. Weil Indigenität als politisch korrekt gelte, breite sich das Konzept in der heutigen Welt und Wissenschaft global aus. Doch es rufe nicht nur intellektuelle Verwirrung hervor, sondern liefere ideologische Munition für Blut- und Boden-Argumentationen (Béteille 1998: 191). Besondere Aufmerksamkeit erhielt Kuper mit „The return of the native“. Auch er kritisierte darin die Popularität des Konzeptes und verglich die Einforderung von spezifischen indigenen Rechten mit den Forderungen rechter Parteien in Europa (Kuper 2003: 390). Deshalb fragt er, was zur Popularität eines Konzeptes geführt habe, das neue Identitäten konstruiere und rassistische Ideologien und Abgrenzungen befördere, und resümiert:

But whatever the political inspiration, the conventional lines of argument currently used to justify “indigenous” land claims rely on obsolete anthropological notions and on a romantic and false ethnographic vision. Fostering essentialist ideologies of culture and identity, they may have dangerous political consequences.

Kuper 2003: 395

Indigenität ist für ihn deshalb eine „unhealthy category“ (Kuper 2005). Eine der bekanntesten Reaktionen auf Kupers Kritik kam von Barnard, der essentialisierende und rassistische Tendenzen in der Debatte durchaus ausmachte, das Konzept jedoch nicht gänzlich ablehnte. Auch wenn es nicht als ethnologische Definition taugte, müsse man seine Wirksamkeit als völkerrechtliches Konzept und politisches Instrument anerkennen:

There is no, and can be no, theoretically-unproblematic *anthropological* definition of “indigenous”. It is a legal concept. [...] The logical solution then, is to reject the idea of a monothetic definition, and indeed of a nomothetic definition, and redefine “indigeneity” according to local requirements for the achievement of legitimate political goals. [...] The fact that diverse groups may see themselves as “indigenous peoples” involves something other than definition. [...] It is a popular notion which now too is grounded both in international law and in the practical politics of rights for oppressed minorities whose claims are fought under the guise, not simply of relations of oppression, but of presumed “indigeneity”.

Barnard 2006: 7, 9, 13-14, Hervorh. i. Orig.

Diese politische und völkerrechtliche Wirksamkeit rechtfertigt für ihn die Beschäftigung mit Indigenität. Ähnlich sieht dies Baviskar, die Indigenität als eine soziale Tatsache begreift (Baviskar 2005: 6).

Hier reihe ich meine ethnologische Studie zu *masyarakat adat* in Indonesien ein. Auch für mich sind kriterienbasierte Definitionen wenig relevant – auch wenn sie thematisiert werden, beispielsweise wenn staatliche Institutionen eine Definition und Abgrenzung von *masyarakat adat* anstreben, um die Gruppe abgrenzbar zu machen und zu verhindern, dass sich neue Gruppen bilden und auf dieser Basis ihnen zustehende Rechte einfordern. AMAN, deren Argumentation im Mittelpunkt dieser Arbeit steht, betont die Selbstidentifikation als fundamentales Recht und zentrales Kriterium für *masyarakat adat*. Im Folgenden fokussiere ich deshalb eine Auswahl von auf konstruktivistischen Ansätzen basierenden Arbeiten, die meine Forschungen inspiriert haben. Ihnen ist gemeinsam, dass sie die Kontextualität und den prozesshaften Charakter von Indigenität betonen.

Ein Werk, das wissenschaftliche Debatten um Indigenität prägte, war der Sammelband „Indigenous experience today“ von Cadena & Starn (2007a). Darin betonen die Autor\*innen, dass Indigenität ihre Bedeutung nicht durch essentielle Eigenschaften erhält, sondern

[...] through its relation to what it is not, to what it exceeds or lacks [...] [I]ndigenous cultural practices, institutions, and politics *become such* in articulation with what is not considered indigenous within the particular social formation where they exist.

Cadena & Starn 2007b: 4

Die Autor\*innen plädieren deshalb für eine relationale Definition von Indigenität (insb. Pratt 2007). Abgrenzend von kriterienbasierten Definitionen schreibt Merlan in einem späteren Werk über diese:

By “relational,” I mean definitions that emphasize grounding in relations between the “indigenous” and their “others” rather than in properties inherent only to those we call “indigenous” themselves.

Merlan 2009: 305

Cadena & Starn betonen, dass relationale Definitionen durch die Abgrenzung zu „Nicht-Indigenen“ weder eine homogene Ideologie, ein einheitliches Programm noch eine uniforme Bewegung darstellen, sondern vielfältig sind – auch wenn sie sich oft gegen Marginalisierung wenden und als Mittel der Ermächtigung eingesetzt werden (Cadena & Starn 2007b: 4). Zudem begreifen sie Indigenität als Prozess und Beziehung und betonen deren temporären Charakter:

As it always has been indigenism today is a process; a series of encounters; a structure of power; a set of relationships; a matter of becoming, in short, and not a fixed state of being. In its most ambitious expressions, and articulated to alter-globalization processes, the new indigenism seeks to undo hegemonic signifiers, affect their usual semantic chemistry to produce new valances, and this reconfigure indigeneity itself opening it up to the acknowledgement of historical contemporaneity and radical social justice.

Cadena & Starn 2007b: 11

Dieser Prozesshaftigkeit fügt Yeh in ihrem Beitrag hinzu, dass es nicht ausreicht, dass Menschen sich selbst als indigen begreifen, vielmehr müssten sie von anderen als solche (an-)erkannt werden: Menschen „are not indigenous naturally, but rather by convention and recognition by others“ (Yeh 2007: 76).

Neben der im Sammelband von Cadena & Starn hervorgehobenen Relationalität und Kontextabhängigkeit betont ein weiterer Forschungszweig die Prozesse des Indigen-Werdens im Unterschied zu einer Annahme des Indigen-Seins. Indigene Identität ist keine „primary identity“ (Pratt 2007: 399, auch Graham & Penny 2014: 1), sondern stets eine Entscheidung, eine Positionierung. Neue Möglichkeiten eröffnen sich durch die Verbreitung indigener Ideen und transnationaler Netzwerke. In diesem Sinne schreibt Hodgson:

Increasing numbers of historically marginalized groups are “becoming” indigenous by joining transnational networks and alliances that promote indigenous mobilization and by demanding recognition and rights from their respective nation-states and the international community.

Hodgson 2002: 1037

Auch Igoe betont bei seinen Arbeiten über indigene Identifikationen in Tansania den Prozess des Indigen-Werdens. Indigene Gruppen sind für ihn Teil einer selbst zugeschriebenen globalen polythetischen Klasse<sup>10</sup>, die sich nicht durch feste Kriterien, sondern durch Ähnlichkeiten auszeichnet.

This class has emerged through the interaction of indigenous representatives at international fora promoting indigenous sovereignty. They attend these fora 'with little doubt about their own status as "indigenous", and few open doubts about the claims of others'.

Igoe 2006: 403, mit Referenz auf Niezen 2003: 21

Igoe hebt die Rolle einzelner Personen im Prozess des „Indigen-Werdens“ hervor. Diese agieren auf einer intermediären Ebene und vermitteln zwischen globalen Entwicklungs- und Governancestrukturen und lokalen Identitätskategorien. Auch wenn ich mich in meiner Arbeit bemühe, Abgrenzungen zwischen Ebenen zu überwinden, und die Verwobenheit und Durchlässigkeit der Kontexte betone, unterstreiche auch ich die entscheidende Rolle zentraler Akteure. Diese haben Sanmukri und ich an anderer Stelle als „Indigenitäts-Broker“ bezeichnet (Müller & Sanmukri 2015). Sie bestimmen die Prozesse des „Indigen-Werdens“ und vermitteln den Menschen eine zunehmende Vertrautheit mit dem völkerrechtlichen Konzept von Indigenität und den inhärenten Möglichkeiten.

Während die vorgenannten Autor\*innen die Prozesse des Indigen-Werdens als Vertrautwerden mit dem völkerrechtlichen Diskurs betonen, unterstreicht Clifford die Bedeutung der Darstellung und Präsentation von Indigenität. „In Returns. Becoming indigenous in the twenty-first century“ versteht er indigene Identität als „becoming“ (Clifford 2013: 7), als einen Prozess der Re-Artikulation (Clifford 2013: 16, 35) und der Übersetzung (Clifford 2013: 35). Um historische Transformationen und politische Artikulationen von Indigenität zu untersuchen (Clifford 2013: 8), schlägt er einen „Werkzeugkasten“ vor – bestehend aus den drei analytischen Konzepten von „*political articulations, conjunctural performances, and partial translation*“ (Clifford 2007: 214, Hervorh. i. Orig.). „All are terms of process. The three tools – or perhaps better, theoretical metaphors – complement and complicate each other“ (Clifford 2013: 45).

Das erste Element seines „portable toolkit“ (Clifford 2013: 45), die Artikulation, welche auch Li als Modell für indigene Identität in Indonesien nutzt (s. u. sowie Kap. 3), versteht er – in Anlehnung an Gramsci sowie Hall und die Cultural Studies – als das taktische und damit temporäre Bilden von Allianzen und Abgrenzungen (Clifford 2013: 59). Er resümiert:

The language of articulation helps us focus on forms of power and conditions of maneuver, on specific material and semiotic connections, without foreclosing possibilities of delinking and

---

<sup>10</sup> Der Begriff einer polythetischen Klasse wurde von Needham aus den Naturwissenschaften in die Sozialanthropologie übertragen. Igoe selbst definiert sie folgendermaßen: „A polythetic class is defined in terms of criteria that are neither necessary nor sufficient“ (Igoe 2006: 403). In Bezug auf Indigenität analysierten insbesondere Levi & Maybury-Lewis 2010 die Nutzbarkeit dieses Konzeptes, um die globale Vielfalt greifbar zu machen.

reconnecting. It understands the world of cultural politics, its antagonisms and alliances, interpellations and resistances, as both materially constrained and open to invention.

Clifford 2013: 46

Mit dem zweiten Element seines Werkzeugkastens, der „Performance“, als einer Form der Gestaltung von Subjekten knüpft er an Foucaults Konzept von Subjektivität an. Dabei betont er die zentrale Rolle der Gegenüber, der Zuhörer- oder Zuschauer\*innen, vor denen kulturelle Subjekte sich selbst spielen. „Indigenous identities today are performative, enacted for different audiences at different times, with varying latitudes of discipline and freedom“ (Clifford 2013: 48).

Die Übersetzung (*translation*) als drittes Element hilft Clifford die globale Vielfalt indigener Artikulationen zu verstehen. Denn bei einer Übersetzung „[s]omething is brought across, but in altered forms, with local differences“. Als Prozess betrachtet ist auch eine Übersetzung dialogisch, nie vollständig und nie abgeschlossen (Clifford 2013: 48).

Diese drei Elemente sind für Clifford zentral für ein Verständnis von Indigenität, denn durch die Artikulation, Performance und Übersetzung improvisieren die Menschen neue Wege, um „native“ zu sein (Clifford 2007: 198). Dies hilft, die ambivalente Komplexität gegenwärtiger sozialer und kultureller Prozesse greifbar zu machen (Clifford 2013: 46).

### 1.1.2 Forschungen zu *masyarakat adat* und AMAN

Indigenität ist in Indonesien ein relativ neues Phänomen, das erst im Zuge der Ära politischer Reformen nach dem Sturz Suhartos 1998 zu politischer Bedeutung gelangte. Trotzdem entstanden seitdem einige Arbeiten, die auch über die Grenzen der Forschung zu Indonesien hinaus einflussreich waren. Dies gilt in erster Linie für die Arbeiten von Li, in denen sie Indigenität als Artikulation und Positionierung fasst. In „Articulating indigenous identity in Indonesia“ schreibt sie:

My argument is that a group’s self-identification as tribal or indigenous is not natural or inevitable, but neither is it simply invented, adopted, or imposed. It is, rather, a *positioning* which draws upon historically sedimented practices, landscapes, and repertoires of meaning, and emerges through particular patterns of engagement and struggle.

Li 2000a: 151, Hervorh. i. Orig.

Deshalb untersucht sie vergleichend Bedingungen und Umstände (*conjunctures*), die die Artikulation einer indigenen Identität ermöglichen (Li 2000a: 169). In einem anderen Artikel fragt sie nach den Entstehungsbedingungen, den Machtverhältnissen und inhärenten Möglichkeiten der neuen „politics of difference“, die eine Identifikation als *masyarakat adat* ermöglicht und dabei Kultur als Abgrenzung und zur Forderung nach Anerkennung mobilisiert (Li 2001). Sie zeigt auf, dass die Intersubjektivität der Anerkennung *masyarakat adat* dazu zwingt, Erwartungen zu erfüllen, um wiedererkannt zu werden (Li 2001: 652–653, siehe Kap. 2.3). Daraus folgt ein Dilemma der „politics of difference“, welches bestehende Unterschiede für die Ewigkeit fixiert (Li 2001: 671–672, vgl. Li 2007a):

Their [*masyarakat adats*, S. M.] rights are recognized only so long as practices conform to prescriptions of eco-friendly conduct deemed to be appropriate to adat communities [...] they do



not fit, that is, with the expert's model of indigenous people living in harmonious communities deeply in tune with nature. [...] Nature-loving is an urban predilection, and biodiversity protection an imported concern.

Li 2007a: 351–352

Bemerkenswert ist an Lis Arbeiten die stete Verbindung von Indigenität mit Machtverhältnissen – lokale, aber auch globale im Kapitalismus begründete (siehe insb. Li 2007b, 2007c, 2008b, 2010). In besonderer Weise gelingt ihr dies in dem Buch „The will to govern“, in dem sie Kontinuitäten in Entwicklungsprogrammen in Indonesien zwischen niederländischer Kolonialregierung, der frühen Unabhängigkeit und der Ära politischer Reformen verfolgt (Li 2007c).

Ähnlich breit wie Li wurde Tsing mit ihren auf Forschungen in Indonesien basierenden Arbeiten rezipiert. Mithilfe des in „Friction“ (2005) entwickelten gleichnamigen theoretischen Konzepts untersucht sie in „Indigenous voice“ (2007) die Reibungen, die Indigenität beim Knüpfen globaler Verbindungen erzeugt. *Friction* definiert sie als „the awkward, unequal, unstable, and creative qualities of interconnection across difference“ (Tsing 2005: 4). Sie vergleicht sie mit einer Straße, die eine Verbindung ermöglicht, aber gleichzeitig Alternativen ausschließt: „Friction inflects historical trajectories, enabling, excluding, and particularizing“ (Tsing 2005: 6). *Friction* ähnelt aber auch der Berührung eines Rades mit dem Belag einer Straße, der dieses zum Drehen bringt (Tsing 2005: 5–6).

Vor diesem Hintergrund untersucht sie Indigenität als ein scheinbar universelles Konzept, das wandert, Veränderungen ermöglicht, dabei Kräfte verschiebt und neue historische Akteure kreiert (Tsing 2005: 8). Beim Zusammentreffen mit historisch-lokalspezifischen Zusammenhängen (*historical conjunctures*) entstehen Felder der Reibung, und die scheinbaren Universalien entfalten eine lokalspezifische Wirkung (Tsing 2005: 8). Sie interessiert sich in diesem Buch insbesondere für die Vielfalt der öffentlichen Artikulation von Indigenität an verschiedenen Orten (Tsing 2007: 38) und dafür, wie die nationale politische Szene – mit ihren kulturellen Formen und potenziellen Allianzen – indigene Forderungen strukturiert (Tsing 2007: 34). „Indigenous voice“ bezeichnet für sie den Rahmen, der von einflussreichen Personen gesetzt wird und Anhänger und eine Zuhörerschaft generiert. Es geht ihr nicht um individuelle Stimmen, sondern um „genre conventions with which public affirmations of identity are articulated“ (Tsing 2007: 38).

Sehr einflussreich in Diskussionen zu *masyarakat adat* in Indonesien war auch der 2007 veröffentlichte Sammelband von Davidson & Henley, der sich mit lokalen Manifestationen eines Erstarkens von *adat* in der Ära politischer Reformen nach dem Ende der Herrschaft Suhartos befasst. Die darin versammelten Beiträge (s. u.) vermitteln das zum damaligen Zeitpunkt umfassendste Bild der *masyarakat-adat*-Bewegung in Indonesien. Die Autor\*innen interessieren sich für die Wirkungen von *adat* als Mittel der Ermächtigung und untersuchen gleichzeitig inhärente Gefahren wie die Bestärkung politischer Hierarchien und ökonomischer Ungleichheiten sowie die Ausgrenzung von Nicht-Mitgliedern (Henley & Davidson 2007: 28–29). Wichtig für meine Analyse von *masyarakat adat* in

Indonesien ist insbesondere ihre Folgerung, dass indigene Identität heute weniger durch Abstammung, Kultur oder Marginalisierung bestimmt wird, sondern durch die Vertrautheit mit dem internationalen Diskurs und Politiken von indigenen Rechten (Henley & Davidson 2007: 6 bzw. Henley & Davidson 2008: 820–821). Für meine Arbeit wichtige Beiträge in diesem Sammelband stammen von Bouchier, Moniaga, Acciaioli und Sangaji.

Bouchier fokussiert die romantisierenden Zuschreibungen gegenüber *masyarakat adat* und die politischen Konsequenzen ihrer unkritischen Übernahme durch zivilgesellschaftliche Aktivist\*innen in Gesetzgebungsinitiativen „as if they existed as distinct, harmonious, self-regulating entities“ (Bouchier 2007: 123). Schließlich fordert er eine kritische Evaluation der Romantisierung, da das Wiedererstarken von *adat* zu ethnischer Gewalt, horizontalen Konflikten sowie zu einer Abwertung von Menschenrechten und dem Grundsatz der Gleichheit vor dem Gesetz führe (Bouchier 2007: 123–125).

Moniaga, eine eng mit der *masyarakat-adat*-Bewegung und AMAN verbundene Juristin, verankert die Gründung AMANs im historischen Kontext der aufkommenden politischen Möglichkeiten der Ära politischer Reformen und sieht sie als Reaktion auf staatliche Unterdrückung (Moniaga 2007: 276). Sie untersucht durch zivilgesellschaftliche Mobilisierung erreichte Gesetzesänderungen nach 1999, die auf „traditionelle Gemeinschaften“ und ihre Landrechte Bezug nehmen und kommt zu dem Schluss, dass die Anerkennung in den verschiedenen Regelungen uneinheitlich ist (Moniaga 2007: 276) und oftmals symbolisch bleibt, da sie an Bedingungen geknüpft ist (Moniaga 2007: 287, siehe Kap. 2.4.2). Eine größere Bereitschaft, *masyarakat adat* und ihre Rechte anzuerkennen, sieht sie dagegen bei lokalen (Distrikt-)Regierungen. Entsprechend untersucht sie in einem späteren Artikel gemeinsam mit Bakker lokale Konfliktlösungsstrategien in Landkonflikten (2010). Sie resümieren: „the lowest levels of government offer the best chances of success but [...] security increases with higher levels of ratification“ (Bakker & Moniaga 2010: 187). Als beste Strategie erweisen sich in ihren Augen jedoch breite Allianzen mit NGOs, anderen Gruppen, aber auch Regierungs- und Verwaltungsinstanzen (Bakker & Moniaga 2010: 201–202).

Acciaioli, der sich in früheren Artikeln ebenso wie Li<sup>11</sup> auf Zentralsulawesi konzentrierte (Acciaioli 2001a, 2001b, 2006), analysiert in seinem Beitrag Verschiebungen in der Positionierung und den Zielen AMANs im Rahmen des zweiten nationalen *masyarakat-adat*-Kongresses (KMAN II) von 2003 (Acciaioli 2007: 295–298). Dabei fokussiert er die in seinen Augen bedeutende Forderung nach Souveränität (*kedaulatan*, manchmal auch *otonomi*) innerhalb des Nationalstaates, deren Realisierung jedoch durch die vage Definition von *masyarakat adat* erschwert werde (Acciaioli 2007: 298–300).

---

<sup>11</sup> Siehe insb. Li 2000a, 2007a, 2007c.

Als zweiter „critical insider“ der *masyarakat-adat*-Bewegung neben Moniaga untersucht Sangaji Verwendung und Missbrauch des Begriffes *masyarakat adat* durch NGOs. Am Beispiel von Zentralsulawesi problematisiert er Diskrepanzen zwischen der idealisierten Vor- und Darstellung von *masyarakat adat* durch NGOs einerseits und lokalen Realitäten andererseits. Diese Diskrepanzen resultieren bereits aus der 1993 vorgenommenen sehr breiten Definition von *masyarakat adat*, welche diese Gruppen, ihr *adat* und ihr Territorium als statisch und unabhängig von anderen Systemen darstellt (Sangaji 2007: 321). Sie drohten, feudale Strukturen und ethnische Abgrenzungen zu befördern (Sangaji 2007: 334). Gleichzeitig erkennt Sangaji positive Effekte der Nutzung des Begriffes *masyarakat adat* an und argumentiert für einen taktischen Einsatz gegen staatliche Initiativen, die auf Entwicklung oder Ressourcenabbau abzielen.

Neben diesen Beiträgen in Davidson & Henley (2007) trugen auch die Publikationen von Afiff & Lowe sowie von Tyson zu Debatten um *masyarakat adat* bei. Erstere nehmen eine Verortung der aufkommenden Identifikationen als *masyarakat adat* im nationalen Rahmen der späten Suharto-Ära und in internationalen Debatten um Indigenität vor (Afiff & Lowe 2007: 81). Gleichzeitig untersuchen sie anhand von Beispielen in Nordsumatra und Zentralsulawesi die lokalspezifischen Rahmenbedingungen, die zur Mobilisierung einer indigenen Identität führten (Afiff & Lowe 2007: 94). Denn auch für sie ist *masyarakat adat* kein natürliches Ergebnis einer bestimmten Verbindung zwischen Gruppen, ihrem Land, einem Ort und Traditionen (Afiff & Lowe 2007: 73), sondern eine flexible Strategie, die neue Möglichkeiten des Widerstandes eröffnet und gleichzeitig ein relativ stabiles und effektives Register darstellt (Afiff & Lowe 2007: 82). Deshalb überwiegen in ihren Augen die positiven Effekte einer Identifikation als *masyarakat adat* in lokalen Auseinandersetzungen und Konflikten (Afiff & Lowe 2007: 91), auch wenn sie anerkennen, dass die mit Indigenität einhergehende strategische Essentialisierung problematisch ist (Afiff & Lowe 2007: 91–92).

Auch Tyson verknüpft – ähnlich wie der Sammelband von Davidson & Henley (2007), jedoch aus einer politikwissenschaftlichen, auf Demokratisierung und Entwicklung abzielenden Perspektive – die Politiken des Indigen-Werdens und die *adat*-Revitalisierung mit der Politik der Dezentralisierung. In seinen Augen ist die formelle Anerkennung durch lokale Bestimmungen (*peraturan daerah*, Perda) zentral für alle mit *adat* verbundenen Kampagnen (Tyson 2011: 660). Deshalb konzentriert er sich in seiner Analyse auf die Entstehung und die Wirkungen dieser Regelungen. Mit Hoffnung auf Anerkennung und Rechte vorangetrieben seien diese oftmals „more about style than substance, lacking in content and bereft of popular participation at all stages in the process“ (Tyson 2011: 664). Zudem gelänge es Regierungen und Verwaltungen, durch das Umlenken in formale gesetzgeberische Mechanismen politischen Aktivismus zu unterdrücken und oppositionelle Strategien zu kontrollieren (Tyson 2011: 661). Die Aussicht auf spezifische Rechte habe in den einzelnen Distrikten zu einer Verstärkung und einem Wiederaufleben von *adat* sowie der Betonung ethnischer Identifikationen

geführt. Diese untersucht er – wie der Untertitel seines Buches „The politics of becoming indigenous“ verdeutlicht – als Prozesse des Indigen-Werdens und versteht sie als „deliberate political act undertaken with specific objectives in mind“, bei denen die Vergangenheit für politische Projekte der Gegenwart eingesetzt bzw. „instrumentalisiert“ wird (Tyson 2010: 4). Er zeigt dabei auf, wie diese Prozesse zur Machtlegitimation genutzt werden und interne Strukturen verstärken oder verändern.

Anerkennung ist in seinen Augen der einzige Weg, um Kompensation und Rechte an Land und Ressourcen zu erreichen (Tyson 2011: 660), auch wenn ihr die Gefahr einer „dishonesty of illusion“ (Benda-Beckmann & Benda-Beckmann 2010: 182) oder Täuschung (*cunning*) (Povinelli 2002) eingeschrieben ist. Insgesamt überwiegt bei ihm eine kritische, sozialkonstruktivistische Sichtweise auf die Revitalisierung von *adat* und die *masyarakat-adat*-Bewegung. Diese verbindet er mit dem Vorwurf der Instrumentalisierung von *adat* und kritisiert ihre Unfähigkeit, die Logik des Staates infrage zu stellen und seine Macht herauszufordern (Tyson 2010: 165). Am Schluss seines Buches plädiert er deshalb für das Ersetzen von *adat*- durch zivile Diskurse und einen Fokus auf bürgerliche und unveräußerliche Rechte (Tyson 2010: 160).

## 1.2 Forschungsfragen

Meine Arbeit schließt an diese Analysen an. Während bisherige Arbeiten indigene Artikulationen oder die Mobilisierung und Revitalisierung von *adat* zumeist im Kontext der Ära politischer Reformen (*Reformasi*) nach dem Sturz Suhartos untersuchen (bspw. Davidson & Henley 2007, Tyson 2010), fokussiere ich Prozesse des Indigen-Werdens im Kontext AMANs. Zudem erweitere ich die Perspektive um eine Betrachtung der Aushandlungen zwischen den auf verschiedenen Ebenen agierenden zentralen Akteuren in den Prozessen des *masyarakat-adat*-Werdens lokaler Gruppierungen.

AMAN bezieht sich auf völkerrechtliche Debatten, bindet sich an internationale Organisationen und nutzt deren Mechanismen. Ich gehe in dieser Arbeit nicht so weit, Indigenität als politischen Opportunismus (Tyson 2010: 154) zu charakterisieren. Trotzdem komme auch ich zu der Schlussfolgerung, dass AMAN und die Mitglieder der Allianz auf der Suche nach Finanzierung und internationaler Unterstützung für lokale Bemühungen um Anerkennung und Kämpfe gegen Marginalisierung „international discourse shopping“ betreiben (Biezeveld 2004). Gleichzeitig zeige ich jedoch, dass der von AMAN auf nationaler Ebene hergestellte Bezug zu globalen Indigenitätsdiskursen innerhalb der Gruppen, die AMAN beitreten und sich damit als *masyarakat adat* positionieren, vielfältige Prozesse anstößt. Denn die an den Prozessen des Indigen-Werdens beteiligten Akteure<sup>12</sup> gehen kreativ mit diesen Positionierungen um und entwickeln teilweise widersprüchliche Identifikationen und Agenden.

<sup>12</sup> Der Begriff ‚Akteur‘ – ebenso wie ‚Experte‘ oder ‚Partner‘ – umschreibt hier eine analytische Kategorie. Deshalb verwende ich lediglich die männliche Form. Dies umfasst jedoch Menschen jeden Geschlechts.

So untersucht die vorliegende Studie, wie der Diskurs um Indigenität in Indonesien dazu geführt hat, dass bestimmte Bevölkerungsgruppen ihre historischen Erfahrungen und ihre momentane Lebenssituation auf eine neue Art und Weise zu verstehen lernen. Sie basiert auf der These, dass das Konzept von *masyarakat adat* ein Politikfeld zu etablieren vermag, in dem sowohl staatliche als auch nicht-staatliche Akteure um die Definitionshoheit um die Ausgestaltung des Begriffes und damit verbundene Politiken ringen. Da es jedoch vielfältige Arbeiten zu von staatlichen Akteuren und Institutionen ausgehenden Politiken gegenüber „traditionellen Bevölkerungsgruppen“ – sowohl unter der Politik der ‚Neuen Ordnung‘ unter Suharto als auch während der Ära politischer Reformen – gibt, fokussiert die Studie insbesondere die Sicht- und Handlungsweisen nicht-staatlicher Akteure, von denen die Bemühungen um eine positive Rahmung von „traditionellen Bevölkerungsgruppen“ ausgingen. Im Zentrum der Analyse steht dabei AMAN, die Allianz der *masyarakat adat* des Archipels, die meiner Analyse zufolge heute die wirkmächtigste Organisation im Ringen um die Rechte von *masyarakat adat* ist. Im Einzelnen befasst sich die Studie mit drei eng miteinander verbundenen Themenblöcken:

Der erste Themenblock beinhaltet die Ideen und Konzepte und beantwortet folgende Fragen: Wie hat die Allianz der *masyarakat adat* des Archipels als größte nationale Dachorganisation von sich als *masyarakat adat* identifizierenden Gruppen Konzepte aus dem internationalen Indigenitätsdiskurs aufgegriffen, modifiziert und auf die politischen und kulturellen Verhältnisse Indonesiens angewandt, und welche strategischen Ziele verfolgt sie dabei? Wie wirkmächtig und nachhaltig gelingt es der Allianz Konzepte, Akteure, Gruppen und Politiken zu beeinflussen?

Der zweite große inhaltliche Komplex behandelt die lokalen Mitgliedsgruppen und ihre Organisationsform und fragt deshalb: Wie wird das auf nationaler Ebene geprägte Konzept von *masyarakat adat* von verschiedenen lokalen Mitgliedsgruppen von AMAN aufgegriffen, interpretiert und angewandt? Wie sind diese Gruppen organisiert und welche Ziele verfolgen die Gruppen mit der Nutzbarmachung des Konzepts von *masyarakat adat*? Welche Veränderungen der Organisationsstrukturen und der Beziehungen innerhalb der Gruppen ruft dies auf lokaler Ebene hervor?

Die für die Gestaltung der Konzepte und die Nutzbarmachung vor Ort zentralen Akteure oder Indigenitäts-Broker (vgl. Müller & Sanmukri 2015) bilden den dritten großen Themenblock. So wird gefragt, welche Rolle diese zentralen Akteure spielen, wie es ihnen gelingt, sich als Schlüsselakteure zu etablieren, bzw. welche Faktoren für ihren Einfluss notwendig sind und wie deren Abhandenkommen ihren Einfluss – und damit einhergehend den Einfluss des Konzeptes von *masyarakat adat* – gefährdet, begrenzt oder beendet.

### **Aufbau der Arbeit**

Basierend auf den in den folgenden Kapiteln dargestellten methodischen, theoretischen und kontextuellen Vorarbeiten widme ich mich in den folgenden Kapiteln einer ethnographischen Analyse

der Aushandlungen von Gruppierungen von *masyarakat adat* um ihre Kultur und ihre Identität im Kontext der *masyarakat-adat*-Bewegung in Indonesien.

So stelle ich im weiteren Verlauf der Einleitung die Anthropology of Policy in ihrer Anwendung als theoretischen Rahmen der Arbeit und die Methodik der Studie dar. In Kapitel 2 widme ich mich dann – ohne damit für eine Trennung der Ebenen zu postulieren – zunächst der nationalstaatlichen Ebene und stelle die Organisationsstrukturen AMANs – der ‚Allianz der *masyarakat adat* des Archipels‘ (*Aliansi Masyarakat Adat Nusantara*) – dar.

Dabei untersuche ich, wie die nationale Führung AMANs sich darum bemüht, den Begriff *masyarakat adat* durch inhaltliche Verknüpfungen, personelle Verbindungen und finanzielle Unterstützung zu rahmen und als wirkmächtig im nationalen politischen Kontext zu verankern (Kap. 2.2). Zudem frage ich, wie das von ihnen für *masyarakat adat* entwickelte und verbreitete Selbstbild – die „indigenous voice“ – aussieht, wie sie *masyarakat adat* zu anderen gesellschaftlichen Gruppen abgrenzen und zum Staat positionieren (Kap. 2.3).

Diese Unterkapitel führen auf Kapitel 2.4 hin, in dem ich mich detaillierter drei Aushandlungsbereichen zuwende, die während meiner Feldforschungen die Arbeit des nationalen Büros von AMAN bestimmten: dem vierten nationalen *masyarakat-adat*-Kongress (KMAN IV) 2012 in Tobelo (Kap. 2.4.1), dem 2011 von AMAN in den Gesetzgebungsprozess eingebrachten Entwurf eines „Gesetzes zur Anerkennung und zum Schutz der Rechte von *masyarakat adat*“ (RUU PPHMA) (Kap. 2.4.2) sowie einer erfolgreichen Verfassungsbeschwerde AMANs gegen die Kategorisierung der traditionellen Wälder von *masyarakat adat* als Staatswald (Kap. 2.4.3).

Bei der Beschreibung dieser drei Aushandlungsbereiche interessiere ich mich besonders für die Zusammenarbeit innerhalb AMANs, bestehende formale und informelle Hierarchien, die sich in der Interaktion herausbilden und manifestieren. Dabei zeige ich auf, wie in der Zusammenarbeit von Vertreter\*innen der Mitgliedsgruppen, lokalen, regionalen und nationalen Verantwortlichen AMANs sowie externen Akteuren eine sich stetig wandelnde Positionierung von *masyarakat adat* entsteht, die innerhalb der Organisation an die einzelnen Mitgliedsgruppen weitervermittelt wird und dort lokalspezifische Wirkungen entfaltet. Ich frage dabei, wie eine interne Durchsetzung angestrebt wird und welche internen Hierarchien und Konfliktlinien bestimmte Positionierungen ermöglichen oder verhindern.

In den darauffolgenden Kapiteln 4 bis 6 konzentriere ich mich auf die Prozesse der lokalen Aushandlungen, durch die das in Jakarta geprägte, wirkmächtige Konzept *masyarakat adat* durch einflussreiche Persönlichkeiten in lokale Kontexte eingewoben wird, um die Gegenwart aus der Vergangenheit zu erklären und gemeinsames, in die Zukunft gerichtetes Handeln zu ermöglichen. Dabei analysiere ich neben den Aushandlungen um die Gestaltung der lokalen Vorstellung von *masyarakat adat* anhand exemplarischer ethnografischer Beispiele aus meiner Feldforschung, wie diese Vorstellungen verbreitet und durch gemeinsames Handeln in die Praxis umgesetzt werden. Dabei

interessieren mich die konkreten Praktiken, mithilfe derer Normen und Strukturen sichtbar gemacht und bestärkt werden und sich die Gruppen stetig neu konstituieren.

Im Mittelpunkt von Kapitel 4 steht Hibualamo als Dach von zehn Gruppen in Nordhalmahera auf den Nordmolukken, deren gemeinsames *adat* als friedensstiftendes Element mobilisiert wird. Anschließend nehme ich eine dieser Gruppen, die der Isam/Pagu, und ihren Kampf um Landrechte genauer in den Blick (Kap. 5). In Kapitel 6 führe ich die dritte Gruppe ein: Die Rakyat Penunggu in Nordsumatra organisierten sich bereits 1953 unter dem gemeinsamen Dach des ‚Zusammenschlusses für den Kampf für Rakyat Penunggu‘ (*Badan Perjuangan Rakyat Penunggu Indonesia*, BPRPI) und waren 1999 Gründungsmitglied AMANs.

Im Schlusskapitel 7 fasse ich zentrale Erkenntnisse dieser Arbeit zusammen und frage nach der spezifischen Rolle AMANs, des Konzepts *masyarakat adat* und der Schlüsselakteure in diesen Prozessen der lokalen Ausgestaltung von *masyarakat adat*. Dabei wird deutlich, dass die Macht AMANs und der von der Allianz vorgenommenen nationalen völkerrechtlich inspirierten Rahmung von *masyarakat adat* auf lokaler Ebene sehr unterschiedlich ist und stark von der Eigenständigkeit der Gruppen und der Stabilität und Verankerung ihrer eigenen Agenden sowie entscheidend von dem Engagement zentraler Persönlichkeiten abhängt.

### 1.3 Theoretischer Rahmen: *masyarakat adat* als Politikfeld

Für die Abgrenzung und Analyse des Forschungsfeldes orientiere ich mich an dem von Shore & Wright entwickelten Ansatz der *Anthropology of Policy*. Dieser wurde von ihnen erstmals in ihrem Sammelband „*Anthropology of Policy*“ (1997a) vorgestellt und vierzehn Jahre später in dem Sammelband „*Policy Worlds*“ (2011) überarbeitet und konkretisiert. Er ermöglicht es, Beziehungen zwischen allen Akteuren – Personen und Organisationen –, die in die Gestaltung einer bestimmten Thematik involviert sind, neu zu denken und dadurch Dynamiken in dem um diese Thematik entfalteten Forschungsfeld zu verstehen. Die *Anthropology of Policy* dient mir somit als Perspektive, aus der ich auf meine Daten blicke.

Im Fokus stand für Shore & Wright nicht eine genaue Definition von Policy, sondern die Erforschung ihrer Wirkungen, und die Handlungen, zu denen Menschen gebracht werden (vgl. auch Wedel et al. 2005: 35). In diesem breiten Verständnis umfassen Policies alle Handlungen, die aus einer Unzufriedenheit mit der bestehenden Weltsicht resultieren und darauf abzielen Veränderungen oder Transformationen herbeizuführen (Wright, Gespräch 31.01.2014). Der Fokus liegt nicht auf einzelnen, sondern auf der Gesamtheit der Handlungen zur Aushandlung von Weltsichten, Ordnungssystemen und Regierungsformen. Diese bilden „*fields of contestation*“ (Wright & Reinhold 2011: 91), Bereiche der Auseinandersetzung oder Politikfelder (*policies*).

[P]olicies are not simply external, generalised or constraining forces, nor are they confined to texts. Rather, they are productive, performative and continually contested. A policy finds expression through the sequence of events; it creates new social and semantic spaces, new sets of relations, new political subjects and webs of meaning.

Shore & Wright 2011: 1

Bis heute sind die beiden Bücher von Shore & Wright der einflussreichste Versuch der methodischen und theoretischen Darstellung eines Forschungsbereiches, in dessen Zentrum Policy als zentrales Organisationsprinzip der Moderne steht (Shore & Wright ca. 2012). Insgesamt sind sowohl Theorie und Methodik sehr heterogen und die Grenzen diffus. Gemeinsam ist allen Arbeiten jedoch das Interesse an der kritischen Auseinandersetzung mit Fragen nach Governance, Macht und zu deren Zweck geformten Subjektivitäten (vgl. Shore & Wright ca. 2012), sowie den diffusen Wirkungen nicht linearer Prozesse im Rahmen von Policy und die Vielfalt beteiligter Akteure.

Trotz der methodischen und theoretischen Heterogenität der Anthropology of Policy liefern insbesondere die Arbeiten von Shore und Wright sowie die Aufsätze von Wedel und Feldman wichtige Inspirationen für meine Analyse der Auseinandersetzungen um eine Anerkennung von *masyarakat adat* in Indonesien. Gleiches gilt für das bereits erwähnte Buch „The will to improve“ von Li (2007c), mit dem sich die Autorin selbst in der Anthropology of Policy verortet (Li 2008a).

### ***Policies als Politikfelder, in denen Weltsichten ausgehandelt werden***

Anknüpfend an Shore & Wright begreife ich „Policy“ als ein Politikfeld, in dem eine bestimmte Thematik verhandelt wird und Akteure versuchen, ihre Interpretation dieser Thematik durchzusetzen und als herrschende Sichtweise zu etablieren (Shore & Wright 1997b: 15). Im Zentrum eines solchen Politikfeldes steht nicht ein staatlich oder anderweitig legitimer Akteur, welcher Probleme analysiert, mögliche Lösungen erarbeitet und implementiert. Stattdessen bildet sich ein Politikfeld wie ein Netz um eine Thematik, ein politisches Phänomen, das in Definition, Interpretation und in seinen Verknüpfungen umstritten ist, aber zumeist als objektiv, rechtlich-rational dargestellt und nicht selten als unpolitisch gerahmt wird (Shore & Wright 1997b: 8). Für meine Analyse bedeutet dies, dass ich mich nicht auf einzelne politische Handlungen oder deren Abfolge beschränke, sondern die Handlungen in ihrer Gesamtheit als Einheit mit wechselseitigen Abhängigkeiten und Einflüssen analysiere. Dadurch kommt eine Analyse des Ringens um die Bedeutung und die Interpretation der Thematik zustande, bei der einzelne Äußerungen, Handlungen und Politiken Auswirkungen auf andere Elemente haben und sich Aktivitäten durch Interdependenzen auf das gesamte Politikfeld auswirken. Eine der Inspirationsquellen für die Anthropology of Policy bildet hier die insbesondere von Latour vertretene Akteur-Netzwerk-Theorie. Dementsprechend wird die zentrale Thematik, um die sich das Politikfeld ausgestaltet, nicht als passives Objekt der Verhandlung betrachtet. Vielmehr besitzt sie als „source of an action“ (Latour 1996: 7) die Fähigkeit, Dinge geschehen zu lassen. So kann sie von anderen zum Netzwerk Gehörenden nicht ignoriert werden, sondern fordert eine Reaktion ein (Cerulo 2011: 782). Durch diese Handlungs- und Wirkmacht der Thematik werden Akteure „versammelt“ (Latour 2005), zu



Handlungen motiviert, und Organisationen und Personen treten in Aushandlungen um Bedeutung und semantische Verknüpfungen ein. Durch die von der Thematik entfaltete Anziehungskraft, d. h. die Vorteile, die ihre Verwendung verspricht, entsteht das zentrale Objekt der Betrachtung der Anthropology of Policy: das Politikfeld, in dem Aushandlungen stattfinden. Ein „field of contestation“ (Wright & Reinhold 2011: 91), in dem um die Bedeutungen und Verknüpfungen eines zentralen Phänomens gerungen wird. Die am Netzwerk beteiligten menschlichen und nicht-menschlichen Entitäten können dabei auch unabhängig von der zentralen Thematik miteinander in Beziehung stehen und sind Knotenpunkte in einem sich stetig verändernden dichteren oder weniger dichten Netz.

Das sich um die zentrale Thematik ausbildende Politikfeld, das auch als „a fluid site of political contestation“ (Wedel & Feldman 2005: 1) bezeichnet wird, ist nicht räumlich, sondern thematisch begrenzt. Aushandlungen und Debatten um die Bedeutung und Verknüpfung der die verschiedenen Akteure verbindenden Thematik machen nicht an Orts- oder Landesgrenzen halt. Der Rückgriff der Akteure auf lokale, nationale und globale Vernetzungen und Verbindungen (Wright 1998: 10) lässt eine räumliche Unbegrenztheit entstehen. In der Realität sind die Verbindungen jedoch schwerpunktmäßig an die Reichweite politischer Systeme gebunden. Denn durch die große Bedeutung der staatlichen Autorität und juristischer Rahmenbedingungen für die Etablierung von herrschenden Weltansichten (Wright & Reinhold 2011: 86 bzw. Bourdieu 1985: 24) und von Vorstellungen über die angemessenen Formen des Organisierens von Gesellschaft und des Regierens (Wright 2000: 6) konzentrieren sich Politikfelder zumeist auf politisch-administrative Einheiten. Auch durch den auf politische Einheiten begrenzten Geltungsbereich von Gesetzen sind die Verbindungen innerhalb eines politischen Systems in der Regel enger als über Grenzen hinweg. Gleichzeitig können jedoch transnationale und globale Verknüpfungen beispielsweise durch eine Zusammenarbeit mit inter- oder transnationalen Netzwerken sehr eng und legitimierend sein. Durch die Aufhebung der räumlichen Begrenzung vermeidet die Anthropology of Policy eine Trennung und isolierte Betrachtung von verschiedenen Ebenen wie lokal, national, global. Sie konzentriert sich damit nicht auf die räumliche Nähe oder Distanz, sondern hebt die Qualität und Nähe der Verbindungen hervor.<sup>13</sup>

### **Das Forschungsfeld (field of research)**

Die Bestimmung des Forschungsgegenstandes über eine gemeinsame Thematik ermöglicht es mir als Forscherin, eine Konzeptionierung meines Forschungsfeldes (*field of research*) – des von mir untersuchten Politikfeldes – vorzunehmen. Dieses Forschungsfeld wird in der Anthropology of Policy explizit vom Ort der konkreten Feldforschung (*site of study*) getrennt. Es wird verstanden als ein Bereich, „potentially including all the organizations – from the international to the local – along with people,

---

<sup>13</sup> Hier orientiert sich die Anthropology of Policy eng an Latours Kritik an den „spatial metaphors, that have rendered the study of society-nature so difficult“ (Latour 1996: 6). Er versucht deshalb, die dichotomen Konzepte wie „close and far, up and down, local and global, inside and outside“ durch die Konzepte Netzwerke, Verbindungen und *associations* zu überwinden (Latour 1996: 6).

procedures and texts that have to do with a topic“ (Wright 2006). Eine solche Perspektive erlaubt es, alle Akteure in einem Feld zu denken, die sich am Gestaltungsprozess beteiligen, weil sie von der Handlungs- und Wirkmacht der zentralen Thematik motiviert wurden – auch wenn sie sich an verschiedenen Orten befinden. Dadurch geraten auch die Einflüsse, Konstellationen sowie Machtbeziehungen und -verschiebungen zwischen den einzelnen Akteuren in den Blick. Die an der Gestaltung des Politikbereiches Beteiligten müssen dabei weder voneinander wissen, noch sich auf eine gemeinsame Definition des Konzeptes geeinigt haben oder „an einem Strang ziehen“. Im Gegenteil: Sie greifen auf unterschiedliche Konzepte zurück und schaffen semantische Verbindungen zu anderen Bereichen, um ihre Vorstellungen oder ihre Kategorien zu unterstreichen und als legitim und selbstverständlich erscheinen zu lassen.

Als Akteure in der Aushandlung der zentralen Thematik sind nicht nur Personen und Institutionen, sondern auch Texte, Gesetze oder Prozesse und Abläufe zu betrachten (Wright 2006). Ein besonderes Augenmerk der Anthropology of Policy gilt den Eigendynamiken („runaway effects“, Shore & Wright 2011: 3) und Verselbstständigungsprozessen, die beispielsweise auf die Verabschiedung und Implementierung von politischen Richtlinien folgen können. Diese unbeabsichtigten Folgen können dem eigentlichen Ziel zuwiderlaufen und sind zumindest vielfältig, uneindeutig und abweichend. So zeigte beispielsweise Li auf, dass Umsiedlungsmaßnahmen im Zuge der Transmigration in Indonesien statt zu Entwicklung und Wohlstand oft zu neuer Armut und Konflikten durch konkurrierende Landansprüche führten (2007c: 272).

Ein sehr wichtiges Element der Anthropology of Policy in der empirischen Bestimmung des Feldes ist das Bemühen um eine „democratic‘ notion of policy“<sup>14</sup>, welche Shore & Wright linearen und zirkulären Modellen gegenüberstellen, die insbesondere in der Politikwissenschaft und -beratung dominieren. Bei linearen Modellen analysiert eine als rational gedachte Autorität ein Problem, formuliert eine Auswahl möglicher Lösungen, von denen sie die erfolgversprechendste implementiert. Abschließend evaluiert sie das Ergebnis. Passt sie daraufhin ihre Politik an, wird aus einem linearen ein zirkuläres Modell (Shore & Wright 2011: 4–5). Dieser instrumentellen Vorstellung stellen Shore & Wright ihre auf breiterer Einflussnahme basierende und die Reflexionsfähigkeit kreativer Subjekte berücksichtigende Konzeption eines Politikfeldes gegenüber, das die Vielzahl an Interaktionen und Allianzen aufzeigen soll, die beteiligt sind, wenn „actors move between local, national and international institutions in pursuit of their interests: they show that it is through these negotiations and political struggles that policies travel across scales and sites“ (Shore & Wright 2011: 7). Die Anthropology of Policy

---

<sup>14</sup> Der Begriff ‚demokratisch‘ ist hier meines Erachtens irreführend und wird auch von Shore & Wright in Anführungszeichen verwendet. Sie kontrastieren damit den „authoritative instrumentalism“ herkömmlicher Modelle und beschreiben ihre Auffassung, die vielfältige Akteure miteinbezieht und Raum für die Reflektion durch kritische und überlegende Subjekte schafft. „They may be unequally positioned, but they can still exercise their creativity in shaping the kind of institutions and policy worlds that they would wish to inhabit“ (Shore & Wright 2011: 21).

berücksichtigt dadurch Äußerungen, Bedeutungszuschreibungen und Kontextualisierungen von vielfältigen Akteuren, die ganz unterschiedlich mit Ressourcen ausgestattet sind und ihre eigenen Strategien verfolgen. Dies bezieht auch Akteure mit ein, die nicht durch das bestehende System favorisiert und beispielsweise durch ihre Position in der Regierung autorisiert sind, sondern die von ihrer Unzufriedenheit mit dem Status quo motiviert werden, Schritte hin zu einer Veränderung zu unternehmen. Somit stehen in der Analyse neben Regierungsbeschlüssen oder -maßnahmen auch lokale Proteste und Initiativen „von unten“ (Hamann et al. 2007: iii).

Solche Versuche, Veränderungen herbeizuführen, beginnen bei der Artikulation der von ihnen wahrgenommenen Missstände, umfassen aber auch Aktivitäten des versteckten Widerstandes, des offenen Protestes oder alternative Umgangsweisen mit den Missständen. Ein wesentlicher Bestandteil dieses Verständnisses eines Politikbereiches ist die Auffassung, dass die im Zentrum einer Maßnahme oder einer bestimmten Politik stehenden Personen nicht als passive, sondern – im Sinne Giddens (1991) – als reflexive Subjekte betrachtet werden. Für die Anthropology of Policy verfügen sie demnach über eine individuelle Handlungsmacht (Shore & Wright 2011: 17). Sie besitzen die Fähigkeit, dominante Diskurse und die ihnen darin zugeordnete Rolle, wahrzunehmen, kritisch zu reflektieren und infrage zu stellen. Dadurch entwickeln sie einen reflexiven und kreativen Umgang mit Maßnahmen: Sie können sie akzeptieren, ablehnen oder scheinbar hinnehmen, aber in der Praxis in ihrem Sinne uminterpretieren (Shore & Wright 2011: 18–19). Im Gegensatz zu linearen und zirkulären Modellen betont die Anthropology of Policy in ihrer Analyse von Politikfeldern die Prozesshaftigkeit und Dynamik der Beziehungen zwischen mit Handlungs- und Wirkmacht ausgestatteten menschlichen und nicht-menschlichen Entitäten. So bietet sie ein neues Verständnis von Prozessen der Aushandlung zentraler Thematiken und damit „an alternative way to conceptualise what in the literature is narrowly constructed as ‘policy transfer’, ‘policy learning’ and ‘lesson drawing’“ (Shore & Wright ca. 2012: 2).

Eine auf diese Weise vorgenommene Konzeption des Politikfeldes vervielfacht die an der Aushandlung der Thematik beteiligten Personen. Personen, die nicht voneinander wissen, beteiligen sich an der Gestaltung des gemeinsamen Politikfeldes, weil sie an ihrem jeweiligen Ort auf Maßnahmen reagieren oder die zentrale Thematik mit ihrer eigenen Agenda verbinden. So können an verschiedenen Orten innerhalb des Politikfeldes gleichzeitig scheinbar widersprüchliche Positionierungen der Subjekte vorgenommen werden. Durch die Einbettung all dieser sehr variablen und teils divergierenden Verhaltensweisen gegenüber einer Maßnahme oder Thematik in ein gemeinsames Politikfeld ermöglicht es mir die Anthropology of Policy, lokale Prägungen als Varianten und strategische Positionierungen zu analysieren, ohne sie als (interne) Widersprüche oder Ergebnis eines „Lernprozesses“ zu deuten und zu erklären.

### **Die eigene Sicht auf eine Thematik etablieren**

Innerhalb eines Politikfeldes wird stetig über Definitionen, Interpretationen und (semantische) Verknüpfungen gerungen. Alle Beteiligten sind bestrebt, ihre Deutungen als natürlich und selbstverständlich erscheinen zu lassen. Denn dadurch etablieren sie diese als „incontestable, inviolable and beyond political debate“ und beeinflussen damit die Institutionen und Praktiken des täglichen Lebens (Shore & Wright 1997b: 24). Tatsächlich jedoch sind alle Politikfelder ausbildenden zentralen Thematiken potenziell umstritten und Gegenstand von Aushandlungen.

Im Ringen um überlegene Interpretationen von Konzepten und ihren Verknüpfungen geht es nach Wright also darum, die eigene Sichtweise auf „umstrittene Konzepte“ als hegemoniale Perspektive zu etablieren. Diese Prozesse beginnen in einem ersten Schritt damit, dass Akteure versuchen, bestimmte Schlüsselbegriffe umzudefinieren. In einem zweiten Schritt wird diese Sichtweise verinnerlicht und institutionalisiert, sodass sie auch ohne erkennbaren Einfluss der Akteure wirken. Dies geschieht durch das Etablieren von Kategorien, Werten und Verhaltensnormen. Anschließend verselbstständigen die Konzepte sich und wirken auch außerhalb des ursprünglichen Bereiches in anderen Bereichen des täglichen Lebens (Wright 1998: 9). Dabei können Aushandlungsprozesse und ihre Wirkungen an unterschiedlichen Orten gleichzeitig stattfinden.

Zur Analyse der Aushandlungen um die Etablierung vorherrschender Sichtweisen greift die Anthropology of Policy auf die Feldtheorie von Bourdieu zurück. Innerhalb eines Feldes kämpfen unterschiedlich mit Kapital ausgestattete Akteure um die Vorherrschaft. Bei Bourdieu geht es für den Akteur

[...] letztlich im politischen Kampf, einem untrennbar theoretisch und praktisch geführten Kampf um die Macht zum Erhalt oder zur Veränderung der herrschenden sozialen Welt durch den Erhalt oder Veränderung der herrschenden Kategorien zur Wahrnehmung dieser Welt.

Bourdieu 1985: 18–19

Eine politische Handlung setzt jedoch voraus, dass die Akteure zunächst einmal die potenzielle Pluralität der Weltansichten erkennen. Deshalb durchläuft der Wandel von Politikfeldern und von den ihnen zugrunde liegenden zentralen Konzepten für Shore & Wright idealtypisch mehrere Phasen: Zunächst einmal muss die Selbstverständlichkeit einer Sichtweise, „the authoritative and hegemonic power to define a people or problem“, durch die Menschen erkannt werden. Diese müssen realisieren, wie sie dieser Sicht unterworfen sind und dass Alternativen denkbar sind, um ihre Abhängigkeit negieren zu können. Erst dann können sie sich organisieren, um in den Aushandlungen sichtbar zu werden und Handlungsmacht zu erlangen (Shore & Wright 2011: 18).

### **Masyarakat adat als Politikfeld**

In dieser Arbeit fasse ich das Konzept *masyarakat adat* als verbindende und ein Politikfeld kreierende Thematik auf. Diese Betrachtung ermöglicht eine differenzierte Perspektive auf Aushandlungen, die

nicht auf Indonesien beschränkt sind, die jedoch schwerpunktmäßig dort ausgetragen werden.<sup>15</sup> *Masyarakat adat* bildet dabei die zentrale mit Handlungs- und Wirkmacht ausgestattete Thematik. Sie ruft Reaktionen hervor, bringt Akteure in Bewegung und setzt sie miteinander in Beziehung. Ich nehme in den Blick, wie Akteure an unterschiedlichen Orten – außerhalb und innerhalb Indonesiens, in der Hauptstadt Jakarta sowie in abgelegenen Regionen – *masyarakat adat* im Sinne ihrer eigenen Agenda gestalten und rahmen. Ich analysiere, wie an den einzelnen Orten unterschiedliche Definitionen vorherrschen und wirksam sein können. Zudem frage ich, wie die Möglichkeiten der an der Aushandlung beteiligten Akteure variieren, eine zumindest zeitweise hegemoniale Sichtweise zu etablieren. Diese Perspektive ermöglicht es mir, Unterschiede in Interpretationen und Handlungen von Vertreter\*innen AMANs, die auf verschiedenen Ebenen oder an unterschiedlichen Orten agieren, nicht als innere Widersprüche zu werten, sondern als gleichwertige, unterschiedliche Interpretationen anzuerkennen. „Der Staat“, „die Ethnie“ oder AMAN, die oftmals als homogene Einheiten angenommen werden, werden aufgelöst und in ihren jeweiligen Zusammensetzungen analysiert. Mit der Kontextualisierung der einzelnen Perspektiven trage ich der inneren Vielfalt und lokalspezifischen Charakteristika Rechnung. Meine Sichtweise als Forscherin ist begrenzt und steht der räumlichen Unbegrenztheit des Politikfeldes sowie der sich mit zunehmender Entfernung von der zentralen Thematik abschwächenden Anzahl und Dichte an Verknüpfungen und den Einflussmöglichkeiten – und damit der Sichtbarkeit – gegenüber. Deshalb ist es mir nicht möglich, das Politikfeld in seiner Gänze wahrzunehmen oder darzustellen. Ich beschränke mich in dieser Arbeit deshalb auf die Perspektive der ‚Allianz der *masyarakat adat* des Archipels‘ (AMAN), weil sie das Konzept von *masyarakat adat* als Übersetzung des völkerrechtlichen Terminus ‚indigenous people‘ in den indonesischen Kontext übertrug. An einigen Stellen ziehe ich Akteure, die konkurrierende Interpretationen vornehmen – wie beispielsweise staatliche Instanzen – in die Analyse mit ein, interessiere mich dabei jedoch vor allem für AMANs Umgang mit den durch staatliche Autorität legitimierten Vorgaben. Zudem beschränke ich mich auf zentrale Akteure. Diese zeichnen sich dadurch aus, dass sie eng mit der zentralen Thematik von *masyarakat adat* verbunden und mit vielen weiteren Entitäten des Politikfeldes verknüpft sind. Dadurch haben sie einen größeren Einfluss auf die Gestaltung von *masyarakat adat*: Es gelingt ihnen leichter als anderen, ihre Perspektive als gesellschaftlich vorherrschend zu verankern und ihre Vorstellung, wie eine Gesellschaft idealerweise zu ordnen sei, als Norm durch- und in die Praxis umzusetzen.

Der von der Anthropology of Policy ermöglichte Perspektivwechsel macht *masyarakat adat* als ein sich stetig wandelndes und neu ausbildendes Politikfeld sichtbar und nicht als reine Übersetzung internationaler Konzepte von Indigenität auf die nationale Ebene. Durch diese Perspektive kann ich stärker individuelle, konkrete Strategien einzelner Akteure fokussieren. Sie handeln die Bedeutung von

---

<sup>15</sup> Zur Bedeutung des nationalen Rahmens als „locus of political negotiation“ und der Notwendigkeit für Indigene „to speak to a national audience“ siehe auch Tsing 2007: 39.

*masyarakat adat* durch die kontext- und lokalspezifische Kombination verschiedener Argumentationen, Bedingungen und Möglichkeiten kontinuierlich aus – mit oft ungewissem Umgang. Damit kann in die Betrachtung und Eingrenzung eines Politikfeldes einbezogen werden, was auf den ersten Blick nur lose zusammenhängt. Außerdem werden Interdependenzen zwischen den scheinbar getrennt geführten Debatten um Entwicklung, Indigenität und Revitalisierung sichtbar und analysierbar gemacht. *Masyarakat adat* mit seiner Handlungs- und Wirkmacht einer zentralen, das Politikfeld ausbildenden Thematik übt dabei auf die Akteure innerhalb des Feldes aus unterschiedlichen Gründen eine Faszination aus, weil diese sich durch eine spezifische Ausgestaltung des Konzeptes Vorteile für ihre jeweilige Agenda versprechen. Die Perspektive der Anthropology of Policy rückt AMAN und von der Allianz zur Positionierung hergestellte „politische Produkte“ wie „Probleme, Programme, Analysen, Kommentare, Konzepte, Ereignisse“ (Bourdieu 2001: 68–69) neben staatliche Maßnahmen, die strukturell favorisiert sind.

#### **1.4 Methode: Positionierungen im vielörtlichen Forschungsfeld**

Wie ich in Kapitel 1.3 dargestellt habe, wird in der Anthropology of Policy methodisch zwischen dem Forschungsfeld (*field of research*) und den konkreten Orten der Feldforschung (*site of study*) unterschieden. Die Beschränkung der Forschung auf ausgewählte Orte macht ein dynamisches, stetig neu ausgehandeltes Forschungsfeld methodisch greifbar. Denn Strukturen und Grenzen sind nicht statisch vorgegeben oder existent, sondern bilden sich erst in den Handlungen der Menschen aus. Sie werden gestaltet in dem Ringen um Bedeutungen in einer Abfolge von Ereignissen, in deren Verlauf Akteure ihre Beziehungen untereinander kontinuierlich neu bestimmen:

Die Unterscheidung der Anthropology of Policy zwischen Forschungsfeld und Orten der Feldforschung bedeutet nicht, dass kein Zusammenhang zwischen ihnen besteht. Vielmehr kann die detaillierte ethnografische Analyse einen Hinweis auf größere gesellschaftliche Beziehungen geben. Der gewählte Ort der Feldforschung ist sozusagen ein „Fenster“ (Wright 2006, Shore & Wright 2011: 12) auf „political processes in which actors, agents, concepts and technologies interact in different sites, creating or consolidating new rationalities of governance and regimes of knowledge and power“ (Shore & Wright 2011: 2). Die Herausforderung ethnografischer Feldforschung ist es, diese Fenster zu bestimmen und durch die detaillierte ethnografische Analyse eines kleinen Ausschnittes Erkenntnisse über größere Prozesse und Transformationen zu erlangen (Shore & Wright 2011: 12).

Während also das Forschungsfeld von interner Dynamik durch Aushandlungen, Verknüpfungen und Allianzen geprägt ist, entscheidet die/der Forscher\*in über die Örtlichkeiten und Grenzen der konkreten Feldforschung. Es war also meine Aufgabe, die Erforschung des Politikfeldes *masyarakat adat* lokal zu verankern und mich für ein Fenster zu entscheiden, durch das ich auf die Aushandlungsprozesse blicken wollte.

Da Debatten um *masyarakat adat* – wie ich dargestellt habe – von einem internationalen Diskurs um Indigenität gespeist sind, in verschiedenen lokalen Zusammenhängen jedoch eine sehr große Deutungsvielfalt erfahren, schienen sie nur in einem vielörtlichen und vielperspektivischen ethnographischen Design greifbar.<sup>16</sup> Diese vor allem von Marcus vertretene Methode einer „multi-sited ethnography“ ist bestrebt, Dichotomien zwischen lokalen Gegebenheiten und globalen Kontexten zu überwinden:

[Multi-sited ethnography, S. M.] moves out from the single sites and local situations of conventional ethnographic research designs to examine the circulation of cultural meanings, objects, and identities in diffuse time-space. This mode defines for itself an object of study that cannot be accounted for ethnographically by remaining focused on a single site of intensive investigation. It develops instead a strategy or design of research that acknowledges macrotheoretical concepts and narratives of the world system but does not rely on them for the contextual architecture framing a set of subjects.

Marcus 1995: 96

Um diese Zirkulationen zu untersuchen, reicht es für Marcus nicht aus, ethnografische Studien auf mehrere Orte – im Sinne vergleichender Forschungen – auszudehnen. Stattdessen sollte die vielörtliche Feldforschung Beziehungen zwischen diesen Orten fokussieren und sich entlang „chains, paths, threads, conjunctions, or juxtapositions of locations“ herausbilden (Marcus 1995: 105). Methodologisch konstruiert die/der Forscher\*in den Forschungsfokus, indem sie/er sich geplant oder opportunistisch zwischen Orten bewegt (Marcus 1995: 90) und dabei einem bestimmten Phänomen und seinen Spuren folgt. Dies können Menschen, Dinge, Metaphern, Handlungsverläufe, Biografien oder Konflikte sein (Marcus 1995: 106–110).

Daran angelehnt bin ich in meiner Feldforschung dem Konzept von *masyarakat adat* in Indonesien gefolgt: Ich habe beobachtet, wie zentrale Akteure den völkerrechtlichen Diskurs um Indigenität in den indonesischen Kontext transferierten und gestalteten. Ich lernte, wie auf unterschiedliche Weise verbundene, auf lokaler Ebene agierende Akteure *masyarakat adat* lokalspezifisch prägten und einsetzten. So kreierten sie eine *masyarakat-adat*-Identität. Mithilfe dieser von Indigenität inspirierten Selbstidentifikation trieben sie lokale Agenden voran und forderten Anerkennung und Rechte ein. Dadurch konnte ich Dynamiken analysieren, die sich durch die Artikulation einer *masyarakat-adat*-Identität auf lokaler Ebene ergeben.

### **Abgrenzung durch Definition von *masyarakat adat* als Forschungsfeld**

Mir als Forscherin kam beim Verfolgen des Konzeptes *masyarakat adat* und seiner Spuren – und damit der Gestaltung des Forschungsdesigns – eine aktive Rolle zu. Ich definierte durch die Formulierung der Fragestellung nicht nur den Forschungsfokus – das Forschungsfeld (*field of study*) –, sondern nahm auch weitere Fokussierungen und Eingrenzungen vor. Zunächst einmal konzentrierte ich mich auf

<sup>16</sup> Bei der Übersetzung des von Marcus geprägten Terminus ‚multi-sited ethnography‘ orientiere ich mich an Lauser 2005: 5.

Übersetzungen des Indigenitätskonzeptes als *masyarakat adat* und damit auf die zivilgesellschaftliche Rahmung. Perspektiven, welche die Anwendbarkeit von Indigenität in Indonesien infrage stellen, habe ich nur zur Kontextualisierung hinzugezogen. Gleichzeitig konzentrierte ich mich auf AMAN, die seit ihrer Gründung 1999 zunehmend zum zentralen Akteur der *masyarakat-adat*-Bewegung – sowohl in Indonesien selbst als auch als Repräsentant in internationalen Foren – geworden ist und auch in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung den Platz als *die* indigene Stimme Indonesiens eingenommen hat. Damit schloss ich implizit Gruppierungen aus, die alternative Interpretationen von *masyarakat adat* vornahmen und sich von AMANs dominantem Diskurs abgrenzten. Des Weiteren fokussierte ich weitgehend eine innerorganisatorische Perspektive AMANs. Deshalb habe ich alternative lokale Agenden an den Orten meiner Feldforschung – wie konkurrierende Forderungen auf Landrechte – nie gleichberechtigt untersucht. Stattdessen widmete ich mich der detaillierten Analyse der von AMAN in Indonesien eingeführten Konzeption und der Art und Weise, wie diese in AMAN weitertransportiert und umgestaltet wurde. Dabei untersuchte ich, wie sich Menschen zu Schlüsselakteuren in der Gestaltung lokaler Identitäten und Kulturen im Kontext von *masyarakat adat* herausbildeten.

Meine Perspektive ist dabei von Li inspiriert, die sich mit den hinter Entwicklungsprogrammen verborgenen Ideen befasste (Li 2007c). Sie fragte in „The will to improve“, welche Wirkungen ausgelöst werden, wenn diese Ideen zu einer bestimmten Zeit auf einen bestimmten Ort treffen, und welche Rolle Experten spielen, die sich als Treuhänder (*trustee*) positionieren. Diese definieren beispielsweise, dass der Wohlstand einer Bevölkerungsgruppe gefördert werden soll und welches die geeignetsten Mittel zur Erreichung dieses Zieles sind.

Daran anknüpfend befasste ich mich mit der Frage, wie innerhalb AMANs versucht wird, eine bestimmte Definition von *masyarakat adat* und die damit einhergehenden gesellschaftlichen Ordnungskonzepte, Vorstellungen, Problemanalysen und -lösungen zu verbreiten. Ein Schwerpunkt lag auf der Analyse, wie sich unterschiedlich verankerte und eingebundene zentrale Akteure – aus der Gruppierung selber, externe NGO-Aktivist\*innen oder AMAN-Beschäftigte aus Jakarta – als Treuhänder zu den Gruppierungen positionieren. Sie definieren ein wünschenswertes Ziel sowie *masyarakat adat* als geeignetes Mittel zur Realisierung und überzeugen die Mitglieder der Gruppen, ihnen zu folgen. Diese Gruppen nutzen ihre Positionierung als *masyarakat adat* und die damit einhergehenden Rechte für ihre lokalspezifischen Agenden. Dabei setzen sie die mit dem Konzept von indigenen Völkern verknüpfte Vorstellung von Traditionalität, Kleidung, Musik, Tanz und andere (materielle) Elemente ihrer Kultur und Identität für die Verwirklichung dieser Agenda ein. Dem jeweiligen lokalen Kontext und den Aushandlungen entspringen dabei lokalspezifische Identifikationen und Ausgestaltungen von *masyarakat adat*.

Durch dieses Vorgehen kann ich AMAN als vielschichtige zivilgesellschaftliche Organisation darstellen, in der bestimmte unterschiedlich ermächtigte, einflussreiche Akteure Agenden und Vorstellungen



vorantreiben. Damit löse ich das Bild AMANs als unparteiische, sich zum Wohle von *masyarakat adat* engagierende altruistische Einheit auf und kann zum einen organisationsinterne Vielfalt, scheinbare Widersprüche und internes Ringen um Macht und Einfluss darstellen. Zum anderen kann ich analysieren, wie AMAN Strukturen etabliert, um ihre Vorstellungen von *masyarakat adat* zu verbreiten und durchzusetzen, aber auch, wie es gelingt, dass sich *masyarakat adat* als *die* demokratischen, traditionellen, ökologischen Menschen verstehen und darstellen. Gleichzeitig zeigen meine Forschungen jedoch auch, dass das durch AMANs Einfluss geschaffene Selbstbild von *masyarakat adat* in Verbindung mit lokalen Agenden zu sehr unterschiedlichen Identifikationen führt.

### **Ein vielörtliches Forschungsfeld um AMAN als Nexus**

Durch meinen Fokus auf AMAN, den in meinen Augen national sichtbarsten zivilgesellschaftlichen Akteur in der Gestaltung von *masyarakat adat*, war die Allianz von Anfang an der Nexus meiner Forschung und definierte das Forschungsfeld meiner elfmonatigen Feldforschung zwischen November 2011 und Dezember 2015. Aufgrund einer sehr zentralistischen Organisation waren ein Einstieg von „oben“ und eine zunehmende Auffächerung theoretisch und methodisch sinnvoll. Deshalb verbrachte ich von November 2011 bis Januar 2012 zwei Monate im nationalen Büro AMANs in Jakarta. Den Kontakt zu AMANs Generalsekretär Nababan hatte mir Thufail ermöglicht, der in unserem Teilprojekt zur Mobilisierung von *adat* durch aristokratische Eliten forschte (siehe den Abschnitt ‚Verortung in der Forschung zu kulturellem Erbe‘). Die explorative Phase meiner Feldforschung diente mir dazu, einen ersten Zugang und Eindruck des Feldes zu bekommen, Kontakte zu knüpfen und Ideen für die Entwicklung des Forschungsdesigns zu erhalten.



Abbildung 1: Das nationale Büro AMANs in Jakarta | Januar 2012 | S. M.

Während dieser Zeit beschäftigte ich mich insbesondere mit organisationsethnologischen Fragestellungen.<sup>17</sup> So wollte ich erstens zentrale Themen AMANs kennen- und verstehen lernen und

<sup>17</sup> Als Leitfaden und Inspiration dienten mir dabei insbesondere Czarniawska-Joerges 1989, Wright 1994, Hirsch & Gellner 2001, Mascarenhas-Keyes 2001, van Maanen 2001, Schein & Seiser 2010 und Kühl 2011.

mich der nationalen Positionierung AMANs nähern. Ich interessierte mich für AMANs inhaltliche Inspirationsquellen: Zum einen sind dies Verknüpfungen, die AMAN vornimmt, weil sich die Allianz eine Ermächtigung erhofft (wie beispielsweise völkerrechtliche Bestimmungen). Zum anderen sind es finanzielle Abhängigkeiten, die AMAN zwingen, Themen in ihre Agenda zu integrieren (beispielsweise Gleichstellung<sup>18</sup> oder Umweltschutz). Mit diesen Beobachtungen ergründete ich den prozesshaften Charakter AMANs und den Wandel von Positionierungen und Zielen (siehe Kap. 2.2).

Zum Zweiten wollte ich das „Innenleben“ AMANs kennenlernen. Dabei ging es mir um konkrete Arbeitsabläufe, Arbeitsteilung und Hierarchien, das Verhältnis von Routinen und Improvisation sowie insbesondere um die stetigen Aushandlungen zwischen externen formalen Anforderungen (beispielsweise von Geldgebern) und zivilgesellschaftlichen bzw. „indigenen“ Gewohnheiten. Gleichzeitig gehörte für mich jedoch auch die Interaktion des nationalen Büros in Jakarta mit den regionalen und lokalen Vertretungen dazu (siehe Kap. 2.1).

Dabei widmete ich mich – als drittem Fokus – insbesondere Strukturen und Fragen nach Macht und Einfluss. Dies umfasste formale und informelle Regelungen, aber vor allem die Frage, wer zentrale Persönlichkeiten innerhalb AMANs sind, welche Ressourcen sie zu einflussreichen Akteuren machen und wie sich Macht und Einfluss ausgestalten. Hierzu gehörte auch die Frage, welche Rolle die Herkunft aus einer lokalen Gruppierung einerseits und die beruflichen Qualifikationen und Erfahrungen andererseits spielen. Dadurch hoffte ich, interne Konflikte und Abgrenzungen verstehen zu lernen.

Einen vierten Schwerpunkt bildete das Verständnis des nationalen Büros von *masyarakat adat*: Wie beschreiben die Beschäftigten der Allianz dieses Verständnis, wogegen grenzen sie es ab und wie wird es in verschiedenen Kontexten für unterschiedliche Adressat\*innen präsentiert und dargestellt (siehe insb. Kap. 2.3)? Daran anschließend interessierten mich die Fragen, wie dieses Verständnis innerhalb AMANs an die unteren Organisationsebenen und vor allem die Mitgliedsgruppen vermittelt wird und welcher Freiraum diesen bleibt, eigene Gestaltungen und Rahmungen des Konzeptes vorzunehmen.

Die konkrete Beteiligung AMANs an den Aushandlungen innerhalb des Politikfeldes von *masyarakat adat* bildete einen fünften Interessenkomplex, der mich während meiner Zeit in Jakarta beschäftigte. Es ging mir um konkrete Aushandlungsfelder und Mittel, mithilfe derer AMAN sich um die Gestaltung des Konzeptes von *masyarakat adat* und die Verankerung ihrer Vorstellungen bemüht (siehe Kap. 2, insb. 2.4).

Diesen organisationsethnologischen Fragestellungen widmete ich mich vor allem durch teilnehmende Beobachtung des Büroalltags, bei internen Besprechungen und Seminaren – beispielsweise zum Entwurf für eine Gesetz zum Schutz von *masyarakat adat* und zu partizipativem Kartografieren –, an

---

<sup>18</sup> Für Avonius wird in der Bedeutung, die das Konzept ‚Gender‘ in AMAN hat, der große Einfluss deutlich, den NGOs auf AMANs Arbeit nehmen (Avonius 2003: 134).

denen außer den Beschäftigten des nationalen Büros auch Vertreter\*innen der regionalen und lokalen Vertretungen teilnahmen. Außerdem begleitete ich Vertreter\*innen AMANs zu externen Konferenzen und zu einer Demonstration, die AMAN gemeinsam mit anderen zivilgesellschaftlichen Organisationen durchführte.

In der alltäglichen Interaktion dieser zwei Monate entwickelte ich zu vielen der Beschäftigten ein vertrautes Verhältnis und lernte Vertreter\*innen aus den regionalen und lokalen Organisationseinheiten und Mitgliedsgruppen kennen.<sup>19</sup> In persönlichen Gesprächen über die individuellen Hintergründe, Motivationen und Aufgaben vermittelten mir die Beschäftigten die Vielfalt ihrer Erfahrungen und Positionierungen. Ich wurde Teil der nationalen Allianz, in gewisser Weise „AMANisiert“ und begann, ihre „indigene“ Perspektive nachzuvollziehen. Mindestens genauso wichtig war jedoch die Wahrnehmung meiner Person durch meine Gegenüber als Teil AMANs – als Verbündete und Mitstreiterin. Diese Einordnung und die Vermittlung durch die Beschäftigten des nationalen Büros öffneten mir Türen und erleichterten mir den Zugang zu anderen Organisationsebenen und lokalen Gruppierungen. Gleichzeitig weckte sie jedoch auch Erwartungen mir gegenüber – die jedoch nicht immer offen artikuliert wurden, aber in der Interaktion mitschwangen. Ebenso verschlossen sich mir durch die Wahrnehmung als Interne Außenperspektiven.

Neben der teilnehmenden Beobachtung führte ich während der ersten zwei Monate problemzentrierte Interviews, um die Motivationen und Positionierungen der Beschäftigten zu verstehen. Zudem bildete die Bibliothek AMANs eine wichtige Informationsquelle für meine Forschung. Denn dort bewahrt die Allianz – neben ihren eigenen und ihnen vermachten Publikationen – die Protokolle und Materialien vorangegangener Besprechungen und Treffen auf. Die Analyse dieser Dokumente ermöglichte mir einen Blick für den prozesshaften Charakter der Organisation, Wandlungen in Kooperationen, Zielen und Positionierungen seit ihrer Gründung 1999.

Nach dieser zweimonatigen explorativen Phase kehrte ich für drei Monate nach Deutschland zurück und entwickelte ein detaillierteres Forschungsdesign für die folgenden Aufenthalte. Wie zuvor ausgeführt, erschien eine vielörtliche und vielperspektivische methodische Herangehensweise als die beste Möglichkeit, die Vielfalt lokaler Positionierungen zu erforschen, die AMANs Aufgreifen des völkerrechtlichen Diskurses um Indigenität und dessen Übersetzung als *masyarakat adat* in Indonesien ermöglichen.

Die weitere Begrenzung meiner *site of study* im Politikfeld von *masyarakat adat* erforderte eine Auswahl der Fenster und damit meine Positionierung.<sup>20</sup> Denn AMAN hatte zu Beginn meiner Forschung 2011 ungefähr 1.500, vier Jahre später 2.300 Mitgliedsgruppen. Das zunehmende Verstehen einer

---

<sup>19</sup> Zur Bedeutung von Nähe in der teilnehmenden Beobachtung siehe Hauser-Schäublin 2008.

<sup>20</sup> Zur Bedeutung von Folgen und Entscheiden in einer „multi-sited ethnography“ siehe auch Coleman & Hellermann 2011a: 2–6.

„indigenen“ Weltansicht und der Austausch mit Vertreter\*innen waren zentrale Elemente in der Erschließung meines Forschungsfeldes und der Auswahl der Gruppen für meine Forschung.

Denn die Auswahl traf ich nicht a priori von Deutschland aus, sondern in einem dynamischen Prozess vor, während und zwischen den Feldforschungen in Interaktion mit den Akteuren vor Ort.<sup>21</sup> Dieses kontinuierliche Herausbilden und Anpassen des Forschungsfeldes ist nicht nur Ausdruck der Dynamik, mit der sich die Diskurse um Indigenität in Indonesien in den letzten Jahren entwickelten, sondern auch inhärente Charakteristik des Forschungsfeldes. Aushandlungsprozesse um Indigenität, Identität und Anerkennung sind – wie Marcus allgemein über die Forschungsgegenstände in einer vielörtlichen und vielperspektivischen Forschung resümiert – „ultimately mobile and multiply situated“ (Marcus 1995: 102).

Ein Nebeneffekt dieser zunehmenden Annäherung war ein Wandel in der Bezeichnung meines Forschungsfeldes und damit das „Fenster“ bzw. der Blickwinkel. Während ich am Anfang lokale Übersetzungen des völkerrechtlichen Konzeptes der ‚indigenen Völker‘ im Blick hatte, bevorzugte ich später eine Perspektive auf lokale Ausgestaltungen des Konzeptes und der Identifikationen als *masyarakat adat*. Bei dem ursprünglichen Konzept standen die völkerrechtlichen Rahmenbedingungen im Mittelpunkt, wohingegen ein Konzept von *masyarakat adat* die vielfältigen Gestaltungen in meinen Augen besser zu erfassen vermag. Zudem kann ein Fokus auf *masyarakat adat* auch Konzeptionen integrieren, die zwar innerhalb AMANs vorgenommen werden, in denen eine völkerrechtliche Verortung jedoch nachrangig ist. Der Fokus auf *masyarakat adat* wird zudem der in der Anthropology of Policy angelegten ‚demokratischen‘ Konzeptionierung eines Politikfeldes und der Berücksichtigung von Initiativen „von unten“ gerecht.

Wie sich der Begriff, um den sich meine Forschung entwickelte, wandelte, veränderte sich auch das Design meiner Forschung durch die Zusammenarbeit und den Austausch mit den Partner\*innen vor Ort. So hatte ich vor Beginn meiner Feldforschung Kriterien erarbeitet, an denen sich meine Fallauswahl einem Forschungsdesign maximaler Differenz entsprechend orientieren sollte. Ziel war es dabei nicht, zu generalisierenden Aussagen über „die Indigenen Indonesiens“ zu gelangen, sondern AMAN als nationale Organisation zu erfassen und innerhalb der *masyarakat-adat*-Bewegung verschiedene Facetten der Identifikation und Artikulation von Indigenität im Streben um Anerkennung und Rechte zu verdeutlichen. Deshalb sollte meine Feldforschung möglichst Gruppierungen einschließen, die sich in ihrer Lokalität, der Religionszugehörigkeit, in ihrer Historie des *masyarakat-adat*-Werdens bzw. in Dauer und Motivation des Engagements in AMAN unterscheiden. Diese Kriterien resultierten aus der

---

<sup>21</sup> Hannerz beschreibt die kontinuierliche Auswahl der Orte einer vielörtlichen Feldforschung als „gradually and cumulatively as new insights develop[ed], as opportunities c[a]me into sight, and to some extent by chance“ (Hannerz 2003: 207).

Annahme, dass diese sich auf historische Erfahrungen, geografische Rahmenbedingungen, lokale Positionierungen sowie die Verankerung von Prozessen des *masyarakat-adat*-Werdens auswirkten.

Ich kam also mit einer aus der Theorie, meinem Vorwissen über Indonesien und wissenschaftlicher Lektüre entwickelten Perspektive in das nationale Büro AMANs und integrierte zunehmend eine Perspektive in mein Forschungsdesign, die ich im Nachhinein als den Versuch der Aneignung einer „para-ethnografischen“ Sichtweise „indigener Aktivist\*innen“ analysieren kann. Diese Einbeziehung der para-ethnografischen Perspektive sowie das „Auffinden“ eines Feldes durch den Versuch, die Positionen und Bedeutungen der Subjekte zu verstehen, stellen für Marcus einen Paradigmenwechsel der vielörtlichen Ethnografie dar. Das Forschungsfeld wird dabei nicht allein durch die Auswertung einschlägiger Literatur entwickelt, sondern entsteht durch Entscheidungen für strategische Kooperationen und Zusammenarbeit im Feld (Marcus 2011: 22–23; 27).<sup>22</sup>

Nach einem kurzen, an die explorative Phase anschließenden Aufenthalt in Deutschland kehrte ich für zwei längere Feldforschungsaufenthalte von jeweils ca. vier Monaten nach Indonesien zurück. Während dieser Zeit führte die Verbindung und Überlagerung meiner theorie- und literaturgeleiteten Auswahlkriterien mit einer para-ethnografischen Perspektive der Aktivist\*innen vor Ort zu der Bildung des Netzes, das sich am Ende über die verschiedenen Orte meiner Forschung spannte. Durch die Interaktion und Kommunikation ließen mich die Menschen vor Ort an ihren Vorstellungen, Erlebnissen und Bedeutungsrahmen teilhaben und weckten mein Interesse für eine bestimmte Fragestellung, einen thematischen Fokus, eine Region oder Gruppe. Gleichzeitig verfolgten diese jedoch auch eigene Agenden und integrierten mich darin. So ließ ich mich teilweise von ihnen führen und mit ihnen wichtig erscheinenden Orten und Personen verbinden.

Nach und nach entwickelte sich so mein vielörtliches und vielperspektivisches Forschungsfeld (siehe Abschnitt ‚Schlüsselereignisse für die Entstehung des Forschungsfeldes‘): Ich begleitete in Nordhalmahera die zu Hibualamo zusammengeschlossenen Gruppen, in denen *masyarakat adat* der Agenda der interreligiösen Versöhnung dient (Kap. 4). Gleichzeitig erlebte ich, wie eine dieser Gruppen *masyarakat adat* zur Forderung exklusiver (Land-)Rechte nutzt (Kap. 5) In Nordsumatra lebte ich bei den in BPRPI zusammengeschlossenen Rakyat Penunggu, die ihre Landansprüche durch die Besetzung von Plantagenland unterstreichen (Kap.6). Von dort besuchte ich die Gruppe der Tano Batak, die ihre für den Gewinn von Myrrhe benötigten Wälder und ihren Zugang zu diesen gegen Plantagen zur Papierproduktion verteidigen. In der Provinz Gowa in Südsulawesi lernte ich in Pattalassang und Matteko Gruppen kennen, die sich erst vor Kurzem AMAN angeschlossen haben und in denen die Prozesse des *masyarakat-adat*-Werdens stark von Akteuren aus der staatlichen Administration geprägt werden und eng mit Ideen von Fortschritt und Entwicklung verbunden sind.

---

<sup>22</sup> Zur Diskussion über die Problematik des Verhältnisses zwischen Forscher\*in und Informant\*innen/Partner\*innen in vielörtlichen Forschungen siehe Marcus 1997, aber auch Coleman & Hellermann 2011b.

Für die teilnehmende Beobachtung lebte ich während dieser Zeit bei den Menschen, die mich bei längeren Aufenthalten in ihre Familien integrierten, begleitete sie im Arbeits- und sozialen Alltag und bei Veranstaltungen, die der Mobilisierung von und Positionierung als *masyarakat adat* dienten. Neben der teilnehmenden Beobachtung führte ich dabei leitfadengestützte, problemzentrierte Interviews, um die Rolle einzelner Persönlichkeiten in der Gestaltung einer lokalen Vorstellung von *masyarakat adat* zu verstehen, interne Konflikte auszumachen, die Zusammenarbeit mit AMAN zu ergründen und die Rolle der lokalen Kultur, ihres *adats*, in dieser Positionierung zu erfassen.

Ausgangs- sowie zentraler Knotenpunkt war dabei das nationale Büro AMANs, in das ich immer wieder zurückkam, wenn mich meine Forschung nach Jakarta führte, wenn ich mir dort von den Vertreter\*innen Rat bezüglich des weiteren Vorgehens erhoffte oder wenn bedeutende Ereignisse anstanden. So markierte der vierte nationale *masyarakat-adat*-Kongress (KMAN IV) 2012 in Tobelo (Nordmolukken) den Beginn meiner Feldforschung bei lokalen Mitgliedsgruppen (Kap. 2.4.1); und das nationale Arbeitstreffen 2013 in Palangkaraya (Zentralkalimantan) bildete den Abschluss der beiden längeren Aufenthalte. Dadurch traf ich viele der Menschen nicht nur in ihren eigenen Lokalitäten, sondern auch bei nationalen Versammlungen. Dies ermöglichte es mir, die kontextabhängigen Positionierungen und Rollen der auf lokaler Ebene einflussreichen Persönlichkeiten zu beobachten. So entwickelte ich ein Verständnis für die von Marcus hervorgehobenen Verbindungen zwischen den verschiedenen Orten.

Während ich dadurch die Vielfalt der Positionierungen räumlich nachverfolgen konnte, barg die in mehreren Phasen durchgeführte Feldforschung die Chance auf Beobachtungen über einen längeren Zeitraum. Die beiden längeren Aufenthalte zwischen 2012 und 2013 ergänzte ich um einen weiteren Monat Ende 2015, um die Daten zu aktualisieren und neuere Entwicklungen im Sinne einer Langzeitstudie zu integrieren. Ich konnte dadurch weitere wichtige Erkenntnisse gewinnen und Prozesse – wie Stabilisierungen und Brüche – dokumentieren, die ich insbesondere in den Kapiteln 4.6 und 5.6 darstelle.

Die während dieser Aufenthalte geführten Interviews wurden transkribiert und anschließend inhaltsanalytisch im Hinblick auf die Frage nach den Aushandlungen von Kultur und Identität im Kontext der *masyarakat-adat*-Bewegung in Indonesien ausgewertet. Dabei habe ich sie mit den in Form eines Feldforschungstagebuches festgehaltenen Aufschriften und anderen Feldforschungsnotizen ergänzt.

Durch die enge Verzahnung der beiden Fallstudien von Hibualamo und der dieser Einheit zugerechneten Gruppe der Isam/Pagu habe ich diese nicht getrennt voneinander betrachtet, sondern mich besonders für Abhängigkeiten und Wechselwirkungen interessiert. Die dritte Fallstudie der BPRPI in Nordsumatra dagegen habe ich weitgehend unabhängig von den anderen analysiert und nur bei Überschneidungen – durch nationale Treffen oder die Handlungen überregional agierender Personen – Zusammenhänge hergestellt.

Die inhaltsanalytische Auswertung der Interviews und Feldforschungsaufzeichnungen der teilnehmenden Beobachtung habe ich mit einer Literaturstudie zu Indigenität, *masyarakat adat* und *adat* kombiniert. Zudem habe ich die für die jeweilige Region bzw. die Gruppierungen verfügbare Literatur als Hintergrundinformation und zur Einordnung aktueller Entwicklungen hinzugezogen. Außerdem habe ich mithilfe einer Dokumentenanalyse der in AMANs Bibliothek verfügbaren Berichte und Protokolle langfristige Veränderungen in der Positionierung AMANs nachgezeichnet. Ergänzt habe ich dies durch eine Medienanalyse der von und über AMAN publizierten Berichte, wodurch ich Aussagen über die öffentliche Darstellung AMANs auf der einen und ihre Wahrnehmung auf der anderen Seite treffen kann.

Außerdem habe ich nach meiner Rückkehr nach Deutschland weiterhin die Aktivität meiner Forschungspartner\*innen und ihre Positionierungen über die sozialen Medien verfolgt. Mit vielen von ihnen blieb ich über Facebook in Kontakt. Zudem erfuhr ich über die nationale Mailingliste AMANs von wichtigen Ereignissen oder von Erfolgen und Rückschlägen in dem Bemühen um die Gestaltung von *masyarakat adat*. Neben dem abschließenden Aufenthalt 2015 war dies ein wichtiger Faktor, der zu meiner langfristigen Perspektive auf AMAN und die *masyarakat-adat*-Bewegung beitrug. Aber auch während der Forschungen vor Ort gab mir dies die Möglichkeit, gleichzeitig mit Vertreter\*innen an verschiedenen Orten in Kontakt zu sein, Entwicklungen mitzuverfolgen und das vielörtliche Forschungsfeld im Blick zu behalten, auf dessen Entstehung ich im Folgenden eingehe.

### ***Schlüsselereignisse für die Entstehung des Forschungsfeldes***

Stetige Interaktion mit den Akteuren vor Ort, sich je nach Kontext verändernde Positionierungen meinerseits und Abgrenzungen bildeten im Laufe der Zeit das Netz meiner Feldforschungsorte aus. Oft war es dabei das gemeinsame Erleben von Schlüsselereignissen<sup>23</sup> – oder deren spätere gemeinsame Reflexion –, das meiner Feldforschung ein weiteres Detail der Vielfalt von Identifikationen, Repräsentationen und Positionierungen als *masyarakat adat* hinzufügte. Gleichzeitig erforderte dieser Prozess des zunehmenden Verstehens des Politikfeldes von *masyarakat adat* stetig neue Positionierungen in einem sich ausdehnenden Forschungsfeld.

Bereits vor Beginn meiner Feldforschung hatte ich ein erstes Schlüsselereignis, als mein Antrag auf eine Forschungsgenehmigung vom indonesischen Forschungsministerium zurückgestellt wurde. Ich wurde aufgefordert, Änderungen an meinem Forschungsdesign vorzunehmen und den Begriff ‚indigenous people/groups‘ durch ‚native/local people‘ zu ersetzen (Ristek 2012). Dies war für mich ein deutliches Zeichen dafür, wie politisch brisant Debatten um die Rechte lokaler Gruppierungen insbesondere im Kontext internationaler Konventionen sind. Auch wenn mir keine Begründung mitgeteilt wurde, ist davon auszugehen, dass das entscheidende Gremium damit der offiziellen Sicht Indonesiens in

---

<sup>23</sup> Fortier reflektiert unter dem Terminus ‚significant field events‘ ihre „experiences in ‘the field’ as sources of knowledge“ (Fortier 1996).

internationalen Foren folgte. Demnach hat das Konzept indigene Völker in Indonesien keine Bedeutung, weil annähernd die gesamte Bevölkerung einheimisch ist (siehe Kap. 2). Mit den entsprechenden Änderungen erhielt ich anschließend meine Genehmigung.

Der nächste Schlüsselmoment war der Beginn meiner Feldforschung im nationalen Büro AMANs in Jakarta. Diese zwei Monate waren – wie oben erwähnt – meine „Initiation“: Auf der einen Seite vermittelten sie mir einen Einblick in die Diskurse um Indigenität in Indonesien und die Aktivitäten von AMAN als Organisation. Auf der anderen Seite ermöglichten sie mir erste Kontakte mit Akteuren von der lokalen Ebene und mit befreundeten Aktivist\*innen aus NGOs oder Medien. Außerdem ließen sie mich zum ersten Mal die offensichtliche Trennungslinie zwischen Menschen in Indonesien, die sich als *masyarakat adat* begreifen oder sich für deren Belange einsetzen, und mir als ausländischer Wissenschaftlerin überschreiten. So wurde ich für ihre Belange sensibilisiert und in den Augen vor allem lokaler Vertreter\*innen zu einem Teil der *masyarakat-adat*-Bewegung, was sie dadurch ausdrückten, dass sie mich als „orang AMAN“ – als Mensch oder Mitglied von AMAN – vorstellten.

Auch der fünfte indonesische Forstkongress (*Kongres Kehutanan Indonesia, KKI V*), an dem ich während meiner ersten Feldforschungswoche teilnahm, war ein Schlüsselerlebnis. An diesem Kongress partizipierten Vertreter\*innen von Lokalregierungen, der Privatwirtschaft, von NGOs und gesellschaftlichen Gruppen sowie Wissenschaftler\*innen. AMAN-Mitgliedsgruppen machten 2011 einen großen Teil der Vertreter\*innen gesellschaftlicher Gruppen aus. Dadurch ermöglichte mir der Kongress einen ersten Eindruck in einen Bereich, in dem *masyarakat-adat*-Gruppen zumindest partiell anerkannt und strukturell eingebunden sind. Er zeigte mir aber auch, wie sich Vertreter\*innen von Gruppen untereinander – und gegenüber anderen Akteuren – positionieren und ihre Identität als *masyarakat adat* artikulieren. Gleichzeitig bildete der Kongress als eines meiner ersten Feldforschungserlebnisse ein Ereignis, zu dem ich immer wieder zurückkehrte bzw. an das ich immer wieder zurückgeführt wurde: Wenn ich bei anderen Gelegenheiten *masyarakat-adat*-Vertreter\*innen traf, die sagten, „wir haben uns schon mal getroffen, 2011 beim Forstkongress“, verwiesen sie darauf, dass uns das gemeinsam Erlebte verband.

Gegen Ende der zwei Monate in Jakarta und damit gegen Ende meiner ersten Feldforschungsphase konzentrierten sich die Aktivitäten im nationalen Büro AMANs auf die Vorbereitungen des vierten nationalen *masyarakat-adat*-Kongresses (KMAN IV), der drei Monate später in Tobelo in Nordhalmahera (Provinz Nordmolukken) stattfinden sollte. Der nationale Kongress ist das höchste beschlussfassende Gremium, an dem laut Satzung Vertreter\*innen möglichst aller Mitgliedsgruppen teilnehmen sollen. Die Teilnahme daran bot mir die Gelegenheit, zum einen die Repräsentation und Interaktion zwischen den Mitgliedsgruppen, zum anderen aber auch die Aushandlung der Abgrenzungen von *masyarakat adat* und die Positionierung zu Vertreter\*innen von NGOs, der Wissenschaft sowie staatlichen und internationalen Institutionen zu beobachten.



Ich brach also zu Beginn meiner zweiten Feldforschungsphase im April 2012 mit den Angestellten des nationalen Büros von AMAN nach Tobelo auf und bezog gemeinsam mit ihnen Quartier. Als der eigentliche Kongress begann, wurde ich gebeten umzuziehen, weil das Büro zu voll würde. Diese Grenzziehung zwischen ihnen und mir, die mich zunächst irritierte, erwies sich im Nachhinein als Glücksfall. Denn die Tochter des Distriktvorstehers bot mir an, bei ihr zu übernachten. Daraus entwickelten sich zum einen viele anregende Diskussionen über die Bemühungen um eine Revitalisierung von *adat* in Tobelo und über ihre persönlichen Erfahrungen (siehe Kap. 4). Zum anderen machte sie mich mit ihrer Mitbewohnerin bekannt, die meine Feldforschungsassistentin wurde und mir im Laufe der weiteren Feldforschung wichtige Türen öffnete, indem sie mich bei lokalen Persönlichkeiten einführte und während vieler Interviews eine angenehme Atmosphäre schuf.

Der Besuch eines charismatischen Gottesdienstes gemeinsam mit der Tochter des Distriktvorstehers und der Anführerin (*Sangaji*) der Isam, einer südlich von Tobelo beheimateten Mitgliedsgruppe AMANs, stellte ein weiteres Schlüsselerlebnis dar. Der Pfarrer predigte über den Glauben, der Berge versetzt, und zog verschiedene Auszüge aus der Bibel heran, um aufzuzeigen, dass Gläubige, alles erreichen können. Gegen Ende der Predigt kam er auf den *masyarakat-adat*-Kongress zu sprechen, den die Gemeinde – wenn sie daran glaubte und gemeinsam dafür einstand – vertreiben könne. Er appellierte theatralisch und mit emotionaler Stimme an die Gemeinde, den Kongress zum Verschwinden aufzufordern, und schrie: „Lasst uns unsere Stadt säubern!“. Da konnte ich mir vorstellen, wie sich religiöse Spannungen in dieser Region wenige Jahre zuvor in gewaltsamen Konflikten entladen und wie Agitatoren zu einer solchen Eskalation beitragen konnten. Diese Reaktion stand dem Bild diametral gegenüber, das den (inter-)nationalen Teilnehmenden des Kongresses in allen Publikationen vermittelt wurde: Das friedliche interreligiöse Zusammenleben und die große Bedeutung, die *adat* und dem gegenwärtigen Distriktvorsteher im Versöhnungsprozess zugesprochen wurden. Es stellte zudem mein Bild der überwältigenden Gastfreundschaft und der lokalen Begeisterung für den Kongress infrage.

Als Schlüsselereignis weckte dies einerseits mein wissenschaftliches Interesse an der Vielschichtigkeit und den inneren Widersprüchen des Wiedererstarkens von *adat* und der Verbindung zu der zunehmenden Annäherung an AMAN. Andererseits verdeutlichte mir dieses Erleben, dass durch die zwei Monate des Miterlebens und Diskutierens im nationalen Büro eine emotionale Eingebundenheit und ein Gefühl der Identifikation mit der *masyarakat-adat*-Bewegung entstanden waren und ich von einer „neutralen“ Beobachterin zu einer „Komplizin“<sup>24</sup> geworden war. Denn auch ich hatte Angst, fühlte mich dazugehörig und von den Rufen des Pfarrers vertrieben.

---

<sup>24</sup> Zur Diskussion über die Bedeutung von Komplizenschaft in der ethnografischen Feldforschung siehe insb. Marcus 1997.

Aber gleichzeitig veränderte sich das Verhältnis zu meinen beiden Begleiterinnen. Wir waren als Bekannte in den Gottesdienst gekommen und gingen nach diesem gemeinsamen Erlebnis als Verbündete: Für beide war diese offene Anfeindung ein Angriff auf wichtige Elemente ihrer Identität und ich war Zeugin und Komplizin, weil auch ich nicht unbeeindruckt davon geblieben war. Die Tochter des Distriktvorstehers wurde danach eine wichtige Diskussionspartnerin und auch mit der Anführerin der Isam legte dies den Grundstein für unseren regen Austausch. Weil ich sie im Rahmen meiner späteren Forschung immer wieder auch vor Ort besuchte, weitete sich diese Vertrautheit auf eine enge Beziehung zwischen mir und vielen Vertreter\*innen ihrer Gruppe aus, die ich während der Aushandlungen ihres *masyarakat-adat*-Werdens begleitete (siehe Kap. 5).

Im Rahmen des Kongresses in Tobelo begann sich somit abzuzeichnen, zu welchen Lokalgruppen mich meine Feldforschung führen würde. Ich nahm die Revitalisierung von *adat* in Nordhalmahera in den Blick und konzentrierte mich dabei des Weiteren auf die Gruppe der Isam/Pagu südlich von Tobelo. Diese setzten das revitalisierte *adat* und die Verbindung zu AMAN nicht nur als Mittel der Versöhnung ein, sondern auch für eine Abgrenzung gegenüber Migrant\*innen und die Forderung auf die Anerkennung ihrer Landrechte durch die Betreiber einer Goldmine.

In Tobelo begann ich mich noch für eine weitere Gruppe zu interessieren: Während der Eröffnungszeremonie des Kongresses hatte ich erste Kontakte zu den Vertreter\*innen der Rakyat Penunggu aus Nordsumatra hergestellt. Zum einen hatte ich durch frühere Aufenthalte in der Provinz Nordsumatra Anknüpfungspunkte für Gespräche mit ihnen, zum anderen wusste ich, dass diese Region zu den durch meine Forschungsgenehmigung eingeschränkten Wahlmöglichkeiten zählte. Im Laufe der darauffolgenden Tage verstärkte sich mein Interesse an dieser Gruppe, weil sie sich in einigen Punkten von vielen anderen unterscheiden: Im Vergleich zu anderen Gruppen waren sie zahlenmäßig stark vertreten. Denn sie hatten eigene finanzielle Mittel aufgebracht und damit mehr als den durch das nationale Büro finanzierten Personen die Teilnahme ermöglicht. In meiner Wahrnehmung hatten sie begonnen, eines der drei zentralen Ziele AMANs – das der ökonomischen Eigenständigkeit<sup>25</sup> – umzusetzen. Außerdem erschienen viele von ihnen an den weiteren Kongresstagen weder in bunten, als traditionell gerahmten Kleidern noch mit ebensolchen Accessoires, sondern in einheitlichen schwarzen T-Shirts mit dem Emblem des ‚Zusammenschlusses für den Kampf für Rakyat Penunggu‘ (*Badan Perjuangan Rakyat Penunggu Indonesia*, BPRPI). BPRPI ist – ähnlich wie AMAN – als lokale Interessenvertretung in und um die Provinzhauptstadt Medan in Nordsumatra ein Zusammenschluss verschiedener *masyarakat-adat*-Gruppen. Ihre Identifikation – und vor allem deren Darstellung – schien sich von anderen Gruppen zu unterscheiden (Kap. 6).

---

<sup>25</sup> Die weiteren Ziele umfassen die politische Souveränität und die kultureller Würde (siehe insb. den Abschnitt ‚Mottos der Kongresse‘ in Kap. 2.4).

### ***Selbstpositionierung im vielörtlichen Forschungsfeld***

Vor allem zu Beginn meiner Forschung war ich geleitet von der Vorstellung einer wenig aktiv eingreifenden Forschung – jedoch im Bewusstsein, dass meine Anwesenheit bereits das Feld verändern würde – und wollte nicht direkt Position beziehen. Ich wollte nicht den Ausschlag geben für Entscheidungen und Planungen oder die Positionierungen von AMAN oder einzelner Aktivist\*innen. Doch immer häufiger wurde auch von mir eine Positionierung gefordert. Ich wurde in Agenden integriert und zu Stellungnahmen aufgefordert, dazu gedrängt, motivierende Reden zu halten oder mich für Zeitungsberichte interviewen zu lassen. Je weiter meine Forschung voranschritt, desto mehr realisierte ich, dass es auch eine strategische Entscheidung hätte sein können, mich für eine Zusammenarbeit auf Augenhöhe zu entscheiden. Bei einer solchen Kollaboration, verstanden als „‘co-operation’ in dialogue“ (Marcus 1997: 92), findet nach Marcus keine einseitige „Instrumentalisierung“ statt. Eine solche Perspektive und eine stärkere Einbindung in und Zusammenarbeit mit AMAN hätte sich rückblickend angeboten. Denn als zivilgesellschaftlicher Akteur – der sich in internationalen Foren bewegt, landesweit über 2.300 Mitgliedsgruppen vertritt und Beziehungen zu einem breiten Spektrum an Akteuren pflegt – verfügte AMAN über Erfahrungen und Expertise in der Zusammenarbeit mit Wissenschaftler\*innen. Aus dem breiten Spektrum dieser Kooperationen mit Akademiker\*innen entwickelten Vertreter\*innen AMANs ihre Erwartungen, denen ich mit meiner wenig eingreifenden Forschung nicht entsprechen konnte. Die mangelhafte Kommunikation über gegenseitige Erwartungen führte am Ende meiner Feldforschung zu Missverständnissen und Dissonanzen: Anders als eng mit ihnen zusammenarbeitende Wissenschaftler\*innen (siehe Kap. 2.2) publizierte ich nicht regelmäßig während des Forschungsprozesses und lieferte damit keine für sie verwertbare Positionierung. Gleichzeitig empfand ich nicht die Notwendigkeit, diese (noch) nicht vorhandenen Publikationen zu thematisieren. Dieses Schweigen erweckte bei Vertreter\*innen von AMAN den Eindruck, ich ließe sie bewusst im Unklaren darüber, womit ich mich beschäftige und welche Ergebnisse aus unserer Zusammenarbeit entstanden seien. In ihrer Wahrnehmung wollte ich nicht in einen Dialog treten und verhinderte damit eine Vereinnahmung und Nutzbarmachung meiner Forschung. Wenn ich mich stärker an dem dialogischen Charakter einer Kollaboration orientiert hätte, wären Trennungslinien von einigen Akteuren vermutlich anders gezogen worden und mir möglicherweise Gründe für die Markierung als Outsiderin in bestimmten Situationen genannt worden.

So vielfältig wie die Orte, so verschiedenartig waren auch meine Erlebnisse vor Ort und meine eigene Positionierung zu den Menschen, die an den jeweiligen Orten die Definition von *masyarakat adat* und die Artikulation von Identitäten prägten. Unterschiedlich gestaltete sich auch die Grenze zwischen mir als ausländischer Forscherin und den Menschen – zwischen den sich gegenseitig Beobachtenden. Eine Grenze, die manchmal deutlicher gezogen wurde, manchmal schwamm, die aber stets neu ausgehandelt wurde. So oszillierte meine Positionierung kontextuell zwischen der Insiderin auf der einen und der Outsiderin auf der anderen Seite. Ich gehörte dazu, weil ich durch mein Praktikum im

nationalen Büro in Jakarta „AMANisiert“ worden war oder lange mit einer Gruppe gelebt oder Kontakt hatte. Oder ich wurde von bestimmten Ereignissen ausgeschlossen, weil ich die Sprache nicht verstand, weil ich vor Gefahren bewahrt werden musste oder spezielle Erklärungen benötigte.

Ähnlich verschiedenartig war auch meine Position zu den jeweiligen Interviewpartner\*innen und Menschen, mit denen ich interagierte. In einigen Situationen betrieb ich eine Art „studying-up“ (Nader 1972): Insbesondere in Nordhalmahera hatten meine Interviewpartner\*innen gesellschaftlich oder politisch angesehene Positionen inne und gehörten der administrativen Elite an. So begriff ich sie als über mir stehend und begegnete ihnen mit Respekt. Sie waren aber auch durch ein bürokratisches Netz abgeschirmt und schwer für mich erreichbar und ihr Netzwerk für mich uneinsichtig. Unsere Interaktion beschränkte sich dann auf klar umrahmte Interviewsituationen, was die Entwicklung eines vertrauten Verhältnisses verhinderte.

In anderen Situationen interagierte ich mit Aktivist\*innen in einer Art „studying sideways“ (Ilyes 2003): Mitarbeitende in den verschiedenen Büros von AMAN waren oftmals ebenso mobil wie ich und bewegten sich vertraut und selbstbewusst in nationalen – und teilweise internationalen – Foren. Ihr Bild von *masyarakat adat* und ihre Erfahrungen waren geprägt von dem Austausch mit Menschen und Aktivist\*innen aus ganz Indonesien und der Teilnahme an nationalen Seminaren. Die Anwesenheit angesehener Persönlichkeiten bei Treffen war für sie eine Selbstverständlichkeit.

Ich erlebte jedoch auch Situationen, in denen ich mich wie eine „klassische“ Ethnologin fühlte und so gesehen wurde. In einer solchen Forschung des „study down“ lebte ich mit Menschen zusammen, die selten über die Grenzen ihres Dorfes hinausgekommen waren und für die die Frage, ob Deutschland oder Jakarta weiter von ihrem Dorf entfernt ist, erst durch meine Anwesenheit relevant wurde.

Aber diese Forschungsperspektiven lassen sich nicht voneinander trennen: Elemente der Erforschung von Machtpositionen und -strukturen gingen fließend in diejenigen über, in denen mein Ziel das Verständnis der Aktivist\*innensicht war, bzw. in Bereiche, in denen der Lebensalltag der Menschen im Mittelpunkt stand. Es waren zumeist nicht der Ort oder das Feld, die meine Forschungsperspektive bestimmten, sondern meine Beziehung zu den jeweiligen Menschen, mit denen ich sprach und interagierte, sowie der jeweilige Kontext, in dem das geschah.

Nicht nur meine Positionierung und somit meine Perspektive veränderte sich situativ, sondern auch meine Methodik der Datenerhebung und der „Grad meiner Teilnahme“ (Spradley 1980). Am einen Ende des Kontinuums standen Situationen der reinen Beobachtung und der „Nichtteilnahme“ wie der Sammlung und Auswertung von medial zugänglichen Daten und Archivmaterial, die ich vor, während und nach der Feldforschung gesammelt hatte. An anderen Ereignissen nahm ich im Sinne einer moderaten Partizipation oder der „passiven Beobachtung“ teil (Fortier 1996: 304). Dies galt beispielsweise während nationalen Versammlungen oder bei Besprechungen, in denen ich mich nur

geduldet fühlte. Am anderen Ende erlebte ich Situationen, in denen ich aktiv involviert wurde und auch involvieren ließ.

So ergab sich eine Vielfalt von Rollen, die ich während meiner Feldforschung einnahm. In manchen Situationen und Kontexten war ich beobachtende Wissenschaftlerin, die versuchte, möglichst wenig in ihr Feld eingreifend die Positionierungen der Menschen als *masyarakat adat* zu erfassen. In anderen wurde mir Expertise zugesprochen und ich in die Rolle einer Beraterin gedrängt. Manchmal sollte mir die Rolle als Aktivistin zugesprochen werden, die für die Agenda von *masyarakat adat* vereinnahmt und eingesetzt werden kann, um bei Veranstaltungen aufzutreten, um den Menschen Mut zu machen und ihre Moral zu stärken. Aber in anderen Situationen war ich einfach Vertraute oder Gesprächspartnerin, die in persönlichen Entscheidungen um Rat gefragt wurde. Oder ich wurde wie ein Familienmitglied in die Familie integriert, wohnte im selben Haus und teilte den Alltag.

Dieses Kontinuum an Rollen verdeutlicht die verschiedenen „Grade meiner emotionalen Beziehungen“ (Dewalt et al. 2000: 262, 267–270), die ich zu den Menschen vor Ort aufbaute. Situationen, in denen ich als Beobachterin skeptisch beäugt wurde oder in denen meine Gesprächspartner\*innen und ich uns lediglich für ein Interview begegneten, wechselten sich ab mit ambivalenten Situationen, in denen einerseits durch meine Herkunft und meine Forschungsabsicht eine Distanz geschaffen wurde, die aber andererseits von einem aus gemeinsamen Erlebnissen gespeisten vertrauten Verhältnis geprägt wurden. In wieder anderen Momenten verlor meine Position als Wissenschaftlerin, die nach Indonesien gekommen war, um Daten für ihre Dissertation zu erheben, an Bedeutung und die emotionale Verbindung stand im Vordergrund. Doch mein verinnerlichtes Bemühen, Beobachterin zu bleiben, stand stets – wenn auch mehr oder weniger offensichtlich – zwischen uns (Dewalt et al. 2000: 263).

Was mich und meine Partner\*innen vor Ort verband und gleichzeitig trennte, waren die jeweils ausgehandelten Grenzen in Religion, Bildung, Herkunft, Kultur, Gender, Status, und Mobilität, aber auch in unserer Identität und dem Engagement in der *masyarakat-adat*-Bewegung. Insbesondere meine Sprachkenntnisse, die in vielen Situationen ein verbindendes Element darstellten, grenzten mich in anderen Situationen aus. Indonesisch-Kenntnisse reichen in Regionen, in denen lokale Sprachen sehr verbreitet sind, nicht aus. Besonders trennend empfand ich im Hinblick auf mein Forschungsinteresse fehlende Kenntnisse einer Lokalsprache, wenn deren Bedeutung – wie bei Isam/Pagu – als wichtiges Charakteristikum von *masyarakat adat* bestärkt werden soll, weil ihr eine große Bedeutung für die Gruppenidentität zugesprochen wird.

Ebenso deutlich wurde meine Außenseiterposition in der tagtäglichen Behandlung als Gast: Wenn mir gutes Essen vorgesetzt wurde, ich beschützt oder von schweren Aufgaben ausgeschlossen wurde, aber gleichzeitig in Bereiche Zugang bekam, die beispielsweise männlich oder spirituell geprägt waren. Diese zuvorkommende Behandlung, die mir die Menschen mit Freude entgegenbrachten, hob stärker

die Grenzen hervor, die zwischen mir und ihnen bestand, als die Beziehung und gegenseitige Akzeptanz, die uns verband.

## 2 AMANs Gestaltung des Politikfeldes im nationalen Rahmen

Die Positionierung von *masyarakat adat* in Indonesien wird meinen Forschungen zufolge insbesondere zwischen folgenden Akteuren ausgehandelt: zwischen verschiedenen staatlichen Instanzen, privatwirtschaftlichen Unternehmen, der hier im Zentrum der Analyse stehenden Allianz AMAN und weiteren Akteuren der Zivilgesellschaft, der aristokratischen Elite und in AMAN organisierten, sich als *masyarakat adat* begreifenden Gruppen sowie anderen lokalen Gruppierungen.

Dieses Kapitel dient zunächst der Darstellung der von AMAN auf nationaler Ebene ausgehandelten einflussreichen diskursiven Rahmung – die mit der von Tsing eingeführten „indigenous voice“ vergleichbar ist, die in der Lage ist, Anhänger und eine Zuhörerschaft zu kreieren (Tsing 2007: 38, siehe Kap. 1.1.2). Diese offizielle Stimme von *masyarakat adat* wird im nationalstaatlichen Kontext in erster Linie zwischen staatlichen Akteuren, Medien und AMAN ausgehandelt. Im Folgenden konzentriere ich mich zunächst auf Positionen nationalstaatlicher Akteure, ihre offiziellen Stellungnahmen und politischen Handlungen, um den Hintergrund zu beschreiben, vor dem AMAN das Konzept von indigenen Völkern übersetzte und ein Politikfeld um *masyarakat adat* initiierte. Nach Möglichkeit setze ich diese jeweils mit den Reaktionen AMANs in Verbindung und beschreibe in einem zweiten Teil die Aushandlungsbereiche, die AMAN eröffnet, um ihrerseits das Konzept *masyarakat adat* zu gestalten. Es entsteht dabei ein asymmetrisches Bild der in Gesetzen und Stellungnahmen fixierten Ergebnisse des formalen Handelns des Staates auf der einen Seite und der internen Strategien AMANs im Umgang mit und der Gestaltung des Konzeptes *masyarakat adat* auf der anderen. Dieses ist jedoch durch den Schwerpunkt meiner Arbeit auf die Perspektive AMANs gerechtfertigt (siehe Kap. 1.4).

Für das Verständnis der Bemühungen AMANs nutze ich die zuvor eingeführte Perspektive der Anthropology of Policy und profitiere insbesondere von der Akteur-Netzwerk-Theorie. Denn zur Gestaltung und Verankerung ihrer Vorstellung von *masyarakat adat* initiiert und festigt AMAN

inhaltliche, personelle und finanzielle Verbindungen mit anderen Akteuren. Dies sind sowohl andere Personen, aber auch beispielsweise internationale Vereinbarungen, Gesetzestexte oder -entwürfe, eigene Veröffentlichungen und materielle Elemente wie die als traditionell gerahmte Kleidung.

### **Positionen nationalstaatlicher Akteure und Instanzen**

Staatliche Institutionen und Vertreter\*innen des Regimes der ‚Neuen Ordnung‘<sup>26</sup> (1966-1998) beeinflussten die Aushandlungen über das Konzept in erster Linie durch von ihnen beschlossene oder umgesetzte Programme, welche auf ‚andersgeartete Bevölkerungsteile‘ (*masyarakat/suku terasing*) oder ‚isoliert lebende *adat*-Gruppen‘ (*komunitas adat terpencil*, KAT) ausgerichtet waren.<sup>27</sup> Diese Programme hatten die Entwicklung ländlicher Bevölkerungsgruppen im Sinn und zielten auf ihre „Überführung“ in die Mehrheitsgesellschaft ab (Persoon 1998: 289–293, Persoon 2002: 31, Li 2007c: 79–82). Die Definition von förderungsbedürftigen Bevölkerungsteilen wurde von unterschiedlichen Programmen getragen und verbreitet: Dies umfasste unter dem Namen ‚Transmigrasi‘ bekannt gewordene Umsiedlungsprogramme, bei denen insbesondere Menschen aus Java in die weniger dicht besiedelten, jedoch ressourcenreichen „outer islands“ umgesiedelt wurden. Zum einen sollte dadurch die Bevölkerungsdichte auf Java verringert werden und zum anderen sollten die abgelegenen Bevölkerungsgruppen von den Anbautechniken der Javaner lernen (Li 2007c: 80–81). Ein weiteres Element sind Programme zur Armutsbekämpfung in Zusammenarbeit mit der Weltbank. Diese Projekte im Rahmen des „Nationalen Programms zur Stärkung der Kommunen durch Selbsthilfe“ (Program Nasional Pemberdayaan Masyarakat, PNPM) sollen Indonesiens Bemühungen um das Erreichen der Millenniumsziele unterstützen.<sup>28</sup> Einer der Schwerpunkte dieses Programms liegt in „armen und benachteiligten“ Regionen. Auch die Durchsetzung von *Bahasa Indonesia* als Landessprache, die Deklaration von Reis als *das* Grundnahrungsmittel und eine Bildungskampagne sind wichtige Maßnahmen der staatlichen Politik der Entwicklung. Durch die Vorgabe von Zielen und erstrebenswerten Lebensweisen werden andere Formen als minderwertige Alternativen abgewertet. Wie Lis Analyse zeigte, haben diese staatlichen Entwicklungsbemühungen oft nicht den erhofften Effekt, sondern langfristige, ungewisse und konträre Effekte. Aus gut gemeinten Maßnahmen zur Verbesserung der Lebensbedingungen werden oftmals Programme, die Armut, Destabilisierung und Verletzbarkeit hervorrufen (Li 2007c: 271).

Neben der Konzeptionierung und Durchführung solcher „Entwicklungsprogramme“ nutzen staatliche Vertreter\*innen Reden und Stellungnahmen für eine Gestaltung des Politikfeldes von *masyarakat adat*. Beispielhaft werde ich mich auf zwei herausragende Dokumente von Präsidenten bzw.

<sup>26</sup> Mit der Bezeichnung ‚Neue Ordnung‘ (*Orde Baru*, Orba) grenzte sich Suharto von der ‚Alten Ordnung‘ (*Orde Lama*) seines Vorgängers Sukarno ab. Heute bezeichnet dieser Begriff Suhartos Amtsführung von 1966 bis 1998.

<sup>27</sup> Zur Genese der Definition der Begriffe in Dokumenten des mit diesen Bevölkerungsgruppen betrauten indonesischen Sozialministeriums siehe Kementerian Sosial Republik Indonesia 2004.

<sup>28</sup> Ein historischer Überblick über die Entstehung und Schwerpunkte findet sich in Program Nasional Pemberdayaan Masyarakat (PNPM) Mandiri 2008: 8–10 und in Sekretariat Pokja Pengendali PNPM Mandiri 2014.



Präsidentschaftskandidaten beschränken: Zum einen auf die Rede des Präsidenten Susilo Bambang Yudhoyono (2004-2014) zum internationalen Tag der indigenen Völker am 9.08.2006 (Yudhoyono 2006), zum anderen auf das Wahlprogramm Joko Widodos von 2014 (Widodo & Kalla 2014). Beide Stellungnahmen sind in meinen Augen außergewöhnlich, weil sie einen Schritt auf *masyarakat adat* zu darstellen und von AMAN und *masyarakat-adat*-Gruppen als positiv bewertet werden, weil sie ihre Hoffnung auf Veränderungen und Anerkennung bestärken.

Die Tatsache, dass von staatlicher Seite aus Anlass des internationalen Tages der indigenen Völker im Freizeitpark ‚Taman Mini Indonesia Indah‘ in Jakarta Feierlichkeiten organisiert wurden, war bemerkenswert (Down to Earth 2007). Denn Vertreter\*innen Indonesiens vertreten in internationalen Foren den Standpunkt, dass die – auch von Indonesien unterzeichnete – Erklärung der Vereinten Nationen zu den Rechten indigener Völker (UNDRIP) von 2007 in Indonesien nicht von Bedeutung sei. Denn in ihren Augen ist die gesamte Bevölkerung Indonesiens einheimisch – ausgenommen die kleine Gruppe der chinesisch-stämmigen Minderheit (United Nations Economic and Social Council 2004, United Nations General Assembly 2012: 3). Die Teilnahme von durch die Regierung ausgewählten *adat*-Ältesten von *masyarakat hukum adat* an diesen Feierlichkeiten verdeutlichte, dass auch die Regierung eine Verknüpfung herstellte zwischen lokalen Gruppierungen in Indonesien und den völkerrechtlich anerkannten, mit Rechten ausgestatteten indigenen Gruppen. Dies wurde auch durch Yudhoyonos Rede unterstrichen: Zum einen durch eine sprachliche Parallelität: Er nutzte den Begriff *masyarakat hukum adat* sowohl als indonesische Entsprechung für den völkerrechtlichen Terminus ‚Indigene‘ in der Bezeichnung des Jahrestages und in der Erklärung der Vereinten Nationen als auch als Anrede für die anwesenden Vertreter\*innen der lokalen Gruppen. Zum anderen stellte er eine direkte Beziehung zwischen dem internationalen Tag indigener Völker und der Situation in Indonesien her, indem er die Relevanz dieses Aktionstages für eine so pluralistische Nation wie Indonesien betonte (Yudhoyono 2006). Aber wie in Gesetzen und anderen staatlichen Dokumenten stand für ihn die Existenz eines traditionellen Rechtssystems als zentrales Charakteristikum solcher „indigenen“ Gruppen im Mittelpunkt (siehe auch Kap. 2.4.2). Insbesondere seine Betonung der Notwendigkeit einer gesetzlichen Regelung für die Rechte dieser Menschen wurde von Beobachtern als positives Zeichen gewertet (Down to Earth 2007, GSA/INU/NAR 2006). Rückblickend jedoch interpretierte AMAN diese Rhetorik als unerfüllte Selbstverpflichtung des Präsidenten (AMAN 2007b) und als „Worte, die für eine feierliche Stimmung sorgen sollten, aber ohne Umsetzung blieben“ (Cahyadi 2011c, Übers. S. M.). Die hier zu beobachtende Ambivalenz staatlicher Positionierungen, die Nichtanerkennung auf internationaler Ebene, die fehlende Umsetzung völkerrechtlicher Verpflichtungen und die Diskrepanz zwischen politischen Äußerungen und der Realität rufen deshalb immer wieder Kritik hervor (Down to Earth 2007, Y-6 2007, AMAN 2007b).

Eine zweite von AMAN hoffnungsvoll aufgenommene Positionierung von staatlicher Seite stellte das Wahlprogramm dar, das Joko Widodo mit Jusuf Kalla für die gemeinsame Präsidentschaftskandidatur im Mai 2014 vorstellte. Im Vorfeld der Wahlen hatte AMAN für alle Präsidentschaftskandidaten in einem Statement die Geschichte und die Ziele der Allianz dargelegt und anschließend Erwartungen an einen zukünftigen Präsidenten formuliert (AMAN 2014g). Bei einem im Mai 2014 stattfindenden Treffen von AMAN-Vertreter\*innen mit Widodo hatte dieser angekündigt, sich für die Rechte von *masyarakat adat* einzusetzen (Lumban Gaol 2014a, Ramidi & Khalisotussurur 2014). Er versprach, sich zum einen die Situationen vor Ort anzusehen<sup>29</sup> und zum anderen die Verabschiedung eines Gesetzes zu *masyarakat adat* voranzutreiben. Sein Wahlprogramm (Widodo & Kalla 2014) unterstrich die Verankerung AMANs als zentralen Akteur im Politikfeld von *masyarakat adat* und die gestiegene Wahrnehmung durch politische Entscheidungsträger. Denn eines der zwölf Hauptziele im Bereich Politik bezog sich auf *masyarakat adat*, deren Situation durch verschiedene Maßnahmen verbessert werden sollte.

Durch die Aufnahme von *masyarakat adat* in das Wahlprogramm, vor allem aber die Verwendung des von AMAN favorisierten Begriffes *masyarakat adat* und die Einbeziehung der Allianz als zu berücksichtigenden Akteur positionierte sich das Kandidatenpaar in den Augen vieler *masyarakat-adat*-Vertreter\*innen auf ihrer Seite (u. a. Suara Agraria 2014). Infolgedessen sagte AMAN Widodo und Kalla ihre Unterstützung zu und organisierte eine Unterstützungskampagne für deren Wahlkampf.<sup>30</sup> Für den fünften *masyarakat-adat*-Kongress in Nordsumatra erstellte AMAN ein Dokument der „Anführer der *masyarakat-adat*-Bewegung für den KMAN V“, in dem Widodo an erster Stelle genannt wird. Unter Referenz auf sein Arbeitsprogramm im Wahlkampf wird er darin vorgestellt als Präsident, unter dem möglicherweise ein Gesetz zum Schutz und der Anerkennung der Rechte von *masyarakat adat* verabschiedet werden wird. Dies unterstreicht die großen Hoffnungen, die AMAN mit ihm verbindet (AMAN 2017: 1).

Neben der Einführung von auf Entwicklung abzielenden Programmen bzw. Projekten und politischen Stellungnahmen wurde auf nationaler Ebene während meiner Feldforschung vor allem mit juristischen Mitteln und auf dem Wege der Gesetzgebung über die Bedeutung und Verknüpfung des Begriffes *masyarakat adat* gerungen. Dies umfasste die Revision des Forstgesetzes von 1999 (UU No 41/1999),

<sup>29</sup> Die Strategie des plötzlichen Auftauchens vor Ort (*blusukan*) war ein Markenzeichen des politischen Stils Widodos, mit der er in vielen Konflikten Lösungen herbeiführte. In „unscheduled visits“ verließ er dabei sein Büro „to visit the field – for example, to troubleshoot problem areas, meet with neighborhood groups and greet individuals from all walks of life, and inspect government officials’ activities“ (Tapsell 2015: 41–43).

<sup>30</sup> Die von der nationalen Führung AMANs beschlossene Unterstützungskampagne trug den Titel „AMANKan Jokowi“. Dies ist ein Wortspiel aus dem Namen der Allianz und dem Adjektiv „aman“ (sicher) mit dem Suffix „-kan“ und bedeutet „sicherstellen“, „sichern“. Es kann aber gleichzeitig als „AMANisieren“ verstanden werden. Zur Kampagne und AMANs Berichterstattung siehe u. a. Cahyadi & Lumban Gaol 2014, Lumban Gaol 2014b, Cahyadi 2014a. In der Mitgliederzeitschrift ‚Gaung‘ veröffentlichte AMAN die Unterstützungserklärung (AMAN 2014f) und ein Rundschreiben des Generalsekretärs Nababan (Nababan 2014c).

nachdem einer Klage von AMAN vor dem Verfassungsgericht am 16.05.2013 (MK 35) stattgegeben worden war. Darin hatte AMAN die Klassifizierung traditioneller Wälder (*hutan adat*) als Staatswald (*hutan negara*) angefochten (siehe Kap. 2.4.3).

Die zweite wichtige Auseinandersetzung um rechtliche Rahmenbedingungen betraf den Entwurf für ein Gesetz über die Anerkennung und den Schutz der Rechte von *masyarakat (hukum) adat*. Wie ich in Kapitel 2.4.2 aufzeige, war ein zentraler Diskussionspunkt in den Verhandlungen der zu wählende Begriff: *masyarakat adat* oder *masyarakat hukum adat* (*adat*-Rechtsgemeinschaft).

AMAN beabsichtigt durch die Festschreibung des Begriffes *masyarakat adat* in einem Gesetz eine Vereinheitlichung der Übersetzung des Begriffes in die indonesische Sprache. Gleichzeitig hofft AMAN, im Ringen um die Gestaltung des Politikfeldes von *masyarakat adat* durch diese legislativen und juristischen Auseinandersetzungen eine offizielle, staatlich autorisierte Anerkennung der eigenen Vorstellungen von *masyarakat adat* und die Festschreibung ihrer Rechte zu erreichen.

### ***Bemühungen AMANs um die Gestaltung des Politikfeldes***

In ihrem Bemühen, das Politikfeld von *masyarakat adat* und damit eine „indigenous voice“ zu verankern, hat AMAN seit der Gründung der Allianz verschiedene Strategien genutzt. Diese Strategien, die nicht als ausschließlich zu verstehen sind, wurden teilweise gleichzeitig genutzt – auch wenn sie teils widersprüchlich erscheinen – und je nach Interessenlage, Ziel und „Gegner“ geschickt miteinander kombiniert. Aufgrund der Prozesshaftigkeit ihrer Entstehung, Nutzung und Gestaltung verzichte ich darauf, sie zeitlich zu fixieren. Gleichzeitig jedoch gebe ich bei denjenigen Strategien, bei denen es mir möglich erscheint, an, wann sie ihren Höhepunkt hatten bzw. vorherrschend gegenüber alternativen Strategien waren.

Das oben dargestellte Anstoßen von legislativen und juristischen Verfahren stellte während der Zeit meiner Feldforschung einen ersten Bereich der Aushandlungen dar, der nach 2010 intensiviert wurde. Kennzeichnend war dabei, dass sich AMAN den staatlich vorgegebenen Spielregeln eines Gesetzgebungs- bzw. Gerichtsverfahrens anpasste und eng mit Expert\*innen aus dem jeweiligen Bereich zusammenarbeitete, um ihrer Position Gewicht zu verleihen (Kap. 2.4.2 und 2.4.3).

Einen weiteren Bereich der Aushandlungen – der seinen Ursprung in der Entstehungszeit AMANs Mitte der 1990er-Jahre hat, aber nach wie vor zentral für die Sichtbarmachung und Durchsetzung der Interessen von *masyarakat adat* ist – betrat AMAN durch oppositionelle Positionierungen, also Aktionen des Widerstandes gegenüber dem Staat oder privatwirtschaftlichen Unternehmen.<sup>31</sup> Mit Demonstrationen, Besetzungen und Pressemitteilungen zu Menschenrechtsverletzungen oder Umweltzerstörungen mobilisiert AMAN die Unterstützung seiner Mitglieder und bemüht sich um

---

<sup>31</sup> Die Aktivitäten in diesem Aushandlungsbereich ähneln der von Acciaoli herausgearbeiteten „oppositional strategy“, die er von der „officializing strategy“ abgrenzt (Acciaoli 2007: 302–303).

mediale und öffentliche Aufmerksamkeit. Unterstrichen wird diese oppositionelle Positionierung durch entsprechende Stellungnahmen. Ein prägnantes Beispiel war das 1999 formulierte Gründungsmotto: „Wenn der Staat uns nicht anerkennt, erkennen wir den Staat nicht an“ (siehe Kap. 2.4). Aber auch der Generalsekretär äußerte sich ähnlich, wenn er dem indonesischen Staat vorwarf, sein Volk zu kolonialisieren, Rechte zu verletzen und traditionelle Wälder (*hutan adat*) auszubeuten (Nababan 2014b). Mit diesem Kolonialbezug greift AMAN internationale Debatten um Indigenität auf, die im Kontext von Siedlerstaaten entstanden und später auf andere marginalisierte Gruppen übertragen wurden (bspw. Nababan 2012b: 7). Diese oppositionelle Positionierung hatte in den Anfangsjahren zu einer Mobilisierung tausender Gruppen in ganz Indonesien beigetragen.



Abbildung 2: AMAN bei einer Demonstration | Januar 2012 | S. M.



Abbildung 3: AMAN bei einer Demonstration | Januar 2012 | S. M.

Als dritten Bereich der Aushandlungen begreife ich die seit etwa 2010 zunehmend institutionalisierte und professionalisierte Zusammenarbeit mit Medien. Denn lokal durchgeführte Aktionen – und damit auch die darin thematisierten Probleme – erreichen durch intensive Berichterstattung eine überregionale und teilweise internationale Aufmerksamkeit. Deshalb hatte AMAN beispielsweise 2013 zwei Vereinbarungen mit Medienunternehmen geschlossen: zum einen mit LifeMosaic, einer kleinen Filmproduktionsfirma, die sich bereit erklärte, die Öffentlichkeitsarbeit AMANs durch die Produktion von Videos zu unterstützen (AMAN & LifeMosaic 2013); zum anderen mit der Tageszeitung Sinar Harapan, die sich verpflichtete, eine Seite pro Woche für Nachrichten über *masyarakat adat* zu reservieren (Sinar Harapan Persada & AMAN 2013, vgl. auch Lumban Gaol 2013b). Zudem existieren auf lokaler Ebene vielfältige persönliche Verbindungen, die als Multiplikator von AMANs Sichtweise fungierten und so die Möglichkeiten der Allianz zur Durchsetzung ihrer Sichtweise im Politikfeld verbessern.

Nach den oppositionellen Positionierungen der Anfangsjahre erlangte in AMAN ungefähr ab 2009 die Auffassung Gewicht, dass die gegenüber dem Staat, privatwirtschaftlichen Unternehmen und anderen Lokalgruppen ausgesprochenen Forderungen nach spezifischen Rechten nur in Zusammenarbeit mit

staatlichen Institutionen erreicht werden können. Diese auf Kooperationen ausgerichtete Einstellung wird insbesondere in AMANs modifizierten Motto deutlich, das auf dem vierten nationalen *masyarakat-adat*-Kongress (KMAN IV) 2012 formuliert wurde: „Wenn der Staat nicht auf unserer Seite steht, sind wir weiterhin souverän über unser eigenes Land“ (AMAN 2012j). Diese weniger konfrontative Haltung und die Vereinbarungen mit staatlichen Instanzen über eine Zusammenarbeit sind ein vierter Bereich der Aushandlungen um das Politikfeld von *masyarakat adat*. So unterzeichnete AMAN 2009 eine Vereinbarung mit der nationalen Menschenrechtskommission (*Komisi Nasional Hak Asasi Manusia*, Komnas HAM) über die Zusammenarbeit bei der Verbreitung und Durchsetzung der Erklärung der Vereinten Nationen über die Rechte der indigenen Völker (UNDRIP) (siehe AMAN & Komnas HAM 2009). Es folgten Absichtserklärungen über die Registrierung von traditionellem Land (*tanah adat*) – 2010 mit dem Umweltministerium (KLH, siehe AMAN & KLH RI 2010) und 2011 mit der nationalen Landbehörde (*Badan Pertanahan Nasional*, BPN, siehe AMAN & BPN RI 2011). In diesem Aushandlungsbereich nutzt AMAN enge persönliche Beziehungen zwischen Vertreter\*innen in Schlüsselpositionen von AMAN auf der einen und Vertreter\*innen von staatlichen Institutionen auf der anderen Seite.

Eine Weiterführung dieser zunehmenden Zusammenarbeit stellt der fünfte Bereich dar: AMANs Beteiligung am formalen politischen Prozess. Wie diese Partizipation aussehen sollte, wurde auf jedem nationalen Treffen diskutiert, an dem ich teilnahm, und war auch schon zuvor thematisiert worden (bspw. KMAN IV 2012 und Rakernas 2013, siehe bspw. 2.4.1). Zumeist setzten sich Stimmen durch, die bei Wahlen die Aufstellung eigener Kandidat\*innen in den Listen etablierter Parteien oder den Abschluss von Vereinbarungen mit Kandidat\*innen favorisierten. Vor den Parlamentswahlen 2014 intensivierte AMAN diese Bemühungen mit einem gezielten Programm zur Förderung von 181 Kandidat\*innen aus *masyarakat adat*-Gruppen für die Parlamente auf regionaler und nationaler Ebene (Nababan 2013b: 17). Hierfür schloss AMAN Vereinbarungen mit den Kandidat\*innen, entwickelte Trainingsprogramme und produzierte und verbreitete Videos der Kandidat\*innen über eine eigens dafür konzipierte Webseite (AMAN 2014b).

In diesem Bereich positioniert sich AMAN innerhalb staatlicher Strukturen. Gleichzeitig jedoch nutzt die Allianz diese Position, um innerhalb des Systems ihre oppositionelle Haltung und ihre Vorstellungen von *masyarakat adat* zu verbreiten. So stellte AMAN auf der Webseite dar, dass sie sich mit ihrem Engagement gegen Entwicklungsprogramme des Staates wende und beabsichtige, die herrschenden Eliten abzulösen, welche das Entwicklungsparadigma zu einem „Schreckgespenst für *masyarakat adat*“ gemacht hätten und die verantwortlich seien für Landkonflikte, Verletzungen der Menschenrechte, Armut und Diskriminierung (AMAN 2014b). Neben diesem Bild von marginalisierten *masyarakat adat*, denen Rechte zugestanden werden müssen, verbreiten sie noch ein zweites Bild. Das von unschuldigen und durch ihre gerechten Traditionen überlegenen *masyarakat adat*. So erklärten sie, durch die

Kandidat\*innen aus den Reihen von *masyarakat adat* eine saubere und ehrliche Politik anzustreben und beispielsweise den als „money politics“ bezeichneten Stimmenkauf bei Wahlen zu bekämpfen (AMAN 2014d sowie die Erläuterungen zu AMAN 2014c).

Bei der Präsentation der Kandidat\*innen wurde ein sechstes Aushandlungsfeld AMANs deutlich, das seit der Gründung AMANs von Bedeutung ist: die bewusste diskursive Rahmung des Konzeptes *masyarakat adat*. In der allen Parlamentskandidat\*innen vorangestellten Erklärung verknüpfte AMAN *masyarakat adat* mit demokratischen Prinzipien wie Gerechtigkeit und Gleichheit. Durch die Teilnahme an Klimaverhandlungen und Programmen wie REDD+<sup>32</sup> verleiht sie *masyarakat adat* ein Image als Umweltschützer\*innen. In der Zusammenarbeit mit dem Ministerium für Tourismus und kreative Ökonomie (*Kementerian Pariwisata dan Ekonomi Kreatif, Kemenparekraf*) stellt die Allianz die Funktion von *masyarakat adat* als Bewahrer von Traditionen in den Vordergrund. Dieser sechsten Vorgehensweise ist – bei allen Unterschieden in den konkreten Verknüpfungen – gemeinsam, dass eine bewusste Artikulation einer Identität, einer bestimmten Subjektivität von *masyarakat adat* vorgenommen wird: Als Menschen, die entsprechend ihrer Traditionen leben, demokratisch organisiert und von Natur aus Umweltschützer sind.<sup>33</sup> Romantisierungen, die Bourchier (2007) in den Anfangsjahren problematisierte, sind demnach auch heute präsent.

In einem siebten Aushandlungsfeld, das bereits auf die Anfangsjahre AMANs zurückgeht, strebt AMAN zusätzliche Legitimation durch den Anschluss an die internationale Indigenenbewegung an. Hierzu nimmt AMAN an Seminaren und Treffen der Vereinten Nationen teil, AMAN-Vertreter\*innen machen Praktika in UN-Organisationen und sind in der asiatischen Indigenen-Organisation (AIPP) beschäftigt. Partnerorganisationen kommt in diesem Bereich eine große Bedeutung zu, und die oben erwähnten Kooperationen im Medienbereich ergänzen sie. Diese tragen dazu bei, dass AMANs Aktivitäten und Positionierungen internationale Aufmerksamkeit erlangen und AMAN international als wichtiger Vertreter von Indigenen in Indonesien wahrgenommen wird. Internationale Organisationen beweisen, indem sie AMAN einladen und Vertreter\*innen AMANs als Redner\*innen bei ihnen auftreten, dass sie *masyarakat adat* als Indigene und AMAN als ihre legitime Vertretung anerkennen. Damit unterstützen sie AMANs Legitimation indirekt auch auf nationaler Ebene.

---

<sup>32</sup> REDD ist ein auf den internationalen Klimakonferenzen diskutierter und schließlich implementierter Klimaschutzmechanismus. REDD(+) strebt danach „[...] to create a financial value for the carbon stored in forests, offering incentives for developing countries to reduce emissions from forested lands and invest in low-carbon paths to sustainable development“ (UN-REDD Programme). In diesem Mechanismus sollen „Partnerländer“ in Afrika, Asien und der Pazifikregion sowie in Lateinamerika (UN-REDD Programme), in denen die größten Waldreserven liegen, für Bemühungen um den Erhalt dieser Speicher finanziell entschädigt werden (UN-REDD Programme 2016).

<sup>33</sup> Siehe bspw. AMAN 2011b zum Umweltbewusstsein, Nababan 2012a: 7 zu „von den Ahnen überlieferte gesellschaftliche Umgangsformen“ wie *gotong royong*, eine oft als traditionell dargestellte Form der gegenseitigen Unterstützung, und *musyawarah*, eine als traditionell beschriebene Form der kollektiven Entscheidungsfindung, sowie Namotemo in AMAN 2012g zur Reinheit demokratischer Verfahren bei *masyarakat adat*.

In den nachfolgenden Kapiteln stelle ich nun dar, wie AMAN sich – und *masyarakat adat* – in diesen Aushandlungsbereichen vielfältig positioniert. Die dargestellte Vielfalt an Positionierungen gegenüber Regierungspolitiken und -vertreter\*innen innerhalb AMANs unterstreicht, wie wichtig die von der Anthropology of Policy geforderte differenzierte Sichtweise auf die oftmals als Einheiten auftretenden oder wahrgenommenen Organisationen ist. Deshalb wende ich mich nun im weiteren Verlauf dieses Kapitels der genaueren Untersuchung der von AMANs nationalem Büro vorgenommenen Rahmung und deren Verbreitung zu.

## 2.1 AMAN als Organisation: Herausbilden einer inneren Struktur

AMAN versteht sich als „auf der Mitgliedschaft von *masyarakat-adat*-Gruppen basierende gesellschaftliche Organisation“ (AMAN 2015d).<sup>34</sup> Damit stellen die Mitgliedsgruppen die organisatorische Basis AMANs dar und der alle vier bis fünf Jahre stattfindende nationale *masyarakat-adat*-Kongress (*Kongres Masyarakat Adat Nusantara*, KMAN) ist in der Satzung (*Anggaran Dasar*, AD) und den Regularien (*Anggaran Rumah Tangga*, ART) als höchstes beschlussfassendes Gremium verankert. Trotz dieser formal „basisdemokratischen“, auf dem Willen der Mitgliedsgruppen basierenden Struktur haben einzelne Personen(gruppen) innerhalb AMANs oder der Kooperationspartner\*innen größere Möglichkeiten der Einflussnahme. Zudem war die Registrierung, Verwaltung und aktive Einbindung der Mitgliedsgruppen von Beginn an eine der Herausforderungen AMANs und so steht – in meiner, aber auch in AMANs eigener Wahrnehmung und der anderer Forscher\*innen – der scheinbaren Größe und Macht von knapp 2.300 Mitgliedsgruppen 2016 eine organisatorische Schwäche gegenüber.<sup>35</sup>

Während der Zeit meiner Feldforschung versuchte AMAN deshalb eine innere Konsolidierung durchzuführen. Zum einen nahmen sie strukturelle Veränderungen vor, zum anderen verpflichteten sie die Mitgliedsgruppen, eine Anzahl an Personen als „Kader“ zu registrieren, um die Anzahl der Ansprechpartner\*innen für AMANs nationales Büro und dadurch die Bindung zu erhöhen (Nababan 28.12.2011). Auf struktureller Ebene versucht die Allianz seit 2007 ihre Basis zu stärken, indem sie regionale und lokale Organisationsebenen ausbildet (siehe Abbildung 4). Regional (*wilayah*) bezieht sich dabei in der Regel auf eine Provinz, während lokal (*daerah*) zumeist einem Distrikt entspricht.

Die Unterteilung in Organisationsebenen soll die Präsenz AMANs auf lokaler und regionaler Ebene erhöhen, die Kommunikation mit den Mitgliedern und die Unterstützung des nationalen Büros für die

---

<sup>34</sup> Zu dieser Organisationsform, die nach indonesischem Recht von den in der Regel mit NGO übersetzten *lembaga swadaya masyarakat* (LSM) abgegrenzt wird, siehe insb. Mursitama 2011, Nugroho 2013 sowie Osa 2015.

<sup>35</sup> Tyson schreibt über die Situation während seiner Feldforschungen 2005/2006: „AMAN lost track of their intricate local networks, which often function in isolation and devise their own strategies in response to rapidly changing local conditions“ (Tyson 2010: 48). Meiner Erfahrung nach haben die in diesem Kapitel vorgestellten Umstrukturierungsmaßnahmen und insbesondere die Einführung lokaler (PD) und regionaler Organisationsebenen (PW) zu einer Konsolidierung AMANs und zu einer inneren Stärkung geführt.

Mitglieder vereinfachen. Gleichzeitig soll das Büro auf nationaler Ebene entlastet werden, um sich stärker der nationalen und internationalen Lobbyarbeit widmen zu können.

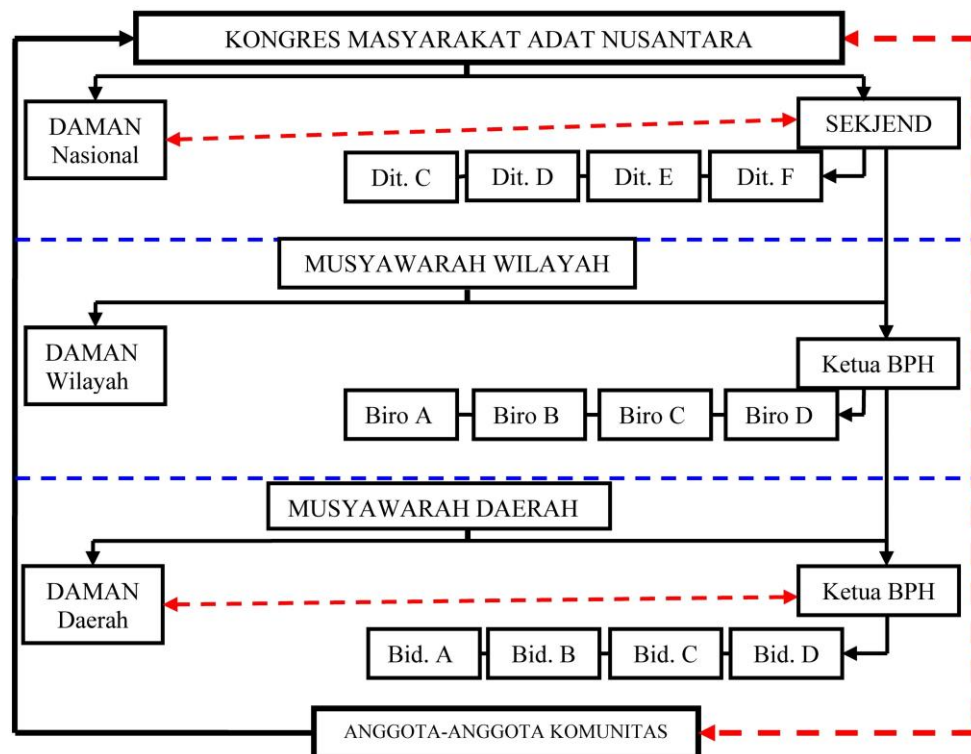


Abbildung 4: Struktur AMAN 2011 | PB AMAN, u. a. Nababan 2012d: 3.

Abbildung 4 zeigt die Struktur AMANs auf den verschiedenen Organisationsebenen: Zuunterst die lokale Ebene (*pengurus daerah*) mit der Doppelstruktur aus Rat (*DAMAN daerah*) und dem lokalen Büro (*badan pengurus harian daerah*, BPH), das von dem *Ketua BPH* geleitet wird und über für unterschiedliche Bereiche zuständige Abteilungen (*bidang A, B, C* etc.) verfügt. Dunkle Pfeile deuten dabei an, dass eine Person oder ein Gremium ernannt oder gewählt wird, gestrichelte Pfeile, dass eine Beziehung der Weisung und Kontrolle besteht. Über der lokalen Ebene folgen die regionale und dann die nationale Ebene. Zuoberst steht der Kongress als höchstes beschlussfassendes Gremium.

Zwischen 2007 und 2012 wurden zwanzig neue regionale (PW) und 71 neue lokale Organisationseinheiten (PD) gegründet (Nababan 2012d: 11). Dies erleichterte vieles und machte AMAN auf lokaler Ebene sichtbar. Doch lernte ich insbesondere während meiner Zeit auf den Nordmolukken und in Südsulawesi, dass selbst auf diesen niederen Ebenen die Mobilisierung sehr von den Mitarbeitenden und insbesondere den Leitenden der Büros, ihren Kapazitäten und teilweise auch persönlichen Präferenzen abhängt.

Neben der Konsolidierung bedeuteten die strukturellen Veränderungen jedoch auch eine zunehmende Zentralisierung. So wurden 2007 die Zuständigkeiten des obersten Verantwortlichen ausgeweitet. Er wurde von einem Geschäftsführer (*Sekpel*), der für die operationale Durchführung der strategischen und prinzipiellen Beschlüsse des Rates und des Kongresses zuständig ist, zu einem Generalsekretär (*Sekjen*), der auch strategische und taktische Entscheidungen treffen kann (Kleden 2007: 4). Diese



umfassende Führungsrolle, die AMANs Position als politischer Akteur stärken sollte (Kleden 2007: 7), wurde innerhalb AMANs auch als der Eigenständigkeit und politischen Souveränität von *masyarakat-adat*-Gruppen widersprechend kritisiert (Kleden 2007: 4).

Zu der Zentralisierung trug weiterhin bei, dass die Anzahl der Mitglieder im nationalen Rat zwischen der Gründung AMANs 1999 und dem Kongress 2012 von 54 auf 14 verringert wurde. Zu Anfang war jede Provinz mit einer Person vertreten, später nur noch jede der sieben Großregionen (Sumatra, Java, Kalimantan, Sulawesi, Bali & die Kleinen Sundainseln (Bali-Nusra), die Molukken und Papua) durch jeweils zwei Personen.<sup>36</sup>

Ebenso beobachtete ich, dass die Mitgliedsgruppen zwar offiziell auf dem Kongress über die generelle politische Ausrichtung und Ziele der nächsten Jahre entscheiden, dass in der Praxis jedoch Experten aus NGOs, Akademiker\*innen oder Mitglieder des nationalen AMAN-Büros starken Einfluss auf die Debatten nahmen. Sie bereiteten beispielsweise Entscheidungen durch die Ausarbeitung von Entwürfen vor (siehe Kap. 2.4.1). Der Einfluss des nationalen Büro AMANs ging deshalb weit über die von ihrem Generalsekretär postulierte Rolle eines „event organizer“ hinaus (Nababan, 28.12.2011).

### **Die oberste Führung AMANs**

Bei allen organisatorischen Veränderungen gibt es eine Konstante: Abdon Nababan hat die Allianz von Beginn an bis zum Kongress 2017 – und damit bis nach dem Ende meiner Feldforschung – (mit-)geprägt und ist national sowie international *die* Stimme AMANs. Er ist damit ein Schlüsselakteur in der Herausbildung und Entwicklung AMANs und in der Gestaltung des Politikfeldes von *masyarakat adat* auf nationaler Ebene und damit ein Indigenitäts-Broker (vgl. Müller & Sanmukri 2015). Er hat einen akademischen Hintergrund und Erfahrungen in verschiedenen vor allem umweltpolitischen NGOs (unter anderem als Direktor von Forest Watch Indonesia und Telapak). Mit diesen Erfahrungen, den während dieser Zeit geknüpften Beziehungen und dem erworbenen Wissen, seiner Eloquenz und seinem Charisma bestimmte er von Beginn an die Geschicke der *masyarakat-adat*-Bewegung und AMANs mit. Er war Koordinator des Steering Committee von JAPHAMA. JAPHAMA war ein weniger organisiertes, fluides Netzwerk von *masyarakat-adat*-Organisationen (Moniaga 2007: 282) und damit der Vorläufer AMANs. Nababan organisierte das Gründungstreffen von AMAN 1999 mit und war auch an der Organisation aller weiteren Kongresse entscheidend beteiligt. Zudem führte er die Allianz zunächst als Geschäftsführer von 1999 bis 2003 und von 2007 bis 2012 als Generalsekretär und bestimmte dadurch die inhaltlich-strategische und die organisatorische Ausrichtung. 2012 wurde er auf dem vierten nationalen *masyarakat-adat*-Kongress (KMAN IV) für die Zeit bis zum nächsten Kongress in Nordsumatra 2017 im Amt bestätigt (siehe Kap. 2.4.1). Damit ist er *der* zentrale Akteur in AMAN auf (inter-)nationaler Ebene, der AMAN zwölf von 16 Jahren anführte und die inhaltliche

---

<sup>36</sup> Die Einteilung von AMANs „advocacy area“ in sieben Großregionen wurde nach Informationen von Moniaga auf dem zweiten nationalen Kongress auf Lombok 2003 vorgenommen (Moniaga 2007: 291, Endnote 11).

Agenda, AMANs internationales Netzwerk und die strukturelle Entwicklung entscheidend gestaltete. Am treffendsten beschrieb Nababan selbst seine Bedeutung für AMAN auf dem *masyarakat-adat*-Kongress in Tobelo. Als er sich als Kandidat für das Amt des Generalsekretärs vorstellte, sagte er:

Meine Vision ist die Vision AMANs und nichts anderes. 2007 bin ich mit einer Vision angetreten, die heute die Vision AMANs ist: ‚politisch souveräne, ökonomisch unabhängige und kulturell eigenständige *masyarakat adat*‘. Dem habe ich nichts hinzuzufügen.

Nababan 25.04.1012



Abbildung 5: Nababan bei der Begrüßung des KMAN IV | April 2012 | S. M.

Nababan verfügt in AMAN über eine breite Unterstützung, auch wenn – insbesondere vor seiner Wiederwahl als Generalsekretär auf dem Kongress 2012 – Kritik geäußert wurde. Diese bezog sich vor allem auf seinen Hintergrund in einer NGO und nicht in *masyarakat adat*, weshalb seine Verankerung in der Basis der Organisation infrage gestellt wurde. Denn er stammt von den Batak aus Nordsumatra, die erst 2012 während des Kongresses in Tobelo als Mitglied in AMAN aufgenommen wurden. Unabhängig von der Mitgliedschaft der Batak, sagte er, fühle er sich jedoch *masyarakat adat* zugehörig, weil er, wenn er in seinem Heimatdorf sei, seinen aus *adat* resultierenden Verpflichtungen als Familienoberhaupt nachkomme (Nababan 28.12.2011). Außerdem haben die Erfahrungen der Menschen in seinem Heimatdorf sein Engagement für *masyarakat adat* begründet. So sagte er in einem Interview:

Anfangs hatte ich nicht das Gefühl, Teil von *masyarakat adat* zu sein, ich verstand mich als NGO-Aktivist, als Forscher, der *masyarakat adat* hilft. Aber als ich dasselbe Schicksal erfuhr, realisierte ich: Warum muss ich die Position eines Aktivisten einnehmen, wenn ich selbst Opfer bin? Da habe ich angefangen, mich noch seriöser für *masyarakat adat* einzusetzen, [...] denn die Bewegung setzte sich für mein eigenes Schicksal ein, das Schicksal meines Dorfes, meiner Geschwister.

Nababan in Tirtana 2017

Auf dem vierten *masyarakat-adat*-Kongress (KMAN IV) in Tobelo (siehe Kap. 2.4.1) wurde die Rolle des nationalen Rates als demokratisches Gegengewicht zum Generalsekretär gestärkt. Zum einen wurden seine Zuständigkeiten ausgeweitet, zum anderen wurde Namotemo, der Distriktvorsteher von Nordhalmahera, zum Vorsitzenden des nationalen Rates gewählt. Er hatte in seiner Doppelfunktion als

Distriktvorsteher und Leiter der *adat*-Einheit Hibualamo (siehe Kap. 4, insb. Kap. 4.4.3) den KMAN IV in Tobelo ausgerichtet.

Mit dem Elan, dem Bewusstsein für die Aufgaben und Möglichkeiten eines Rates, die der Distriktvorsteher durch seine politischen Ämter einbrachte, wirkte der nationale Rat ab 2012 aktiver als zuvor. Der Rat hatte in der geänderten Satzung ein Mitspracherecht für die Finanzplanung erhalten, und jedes Mitglied des Rates erhielt seit eine Aufwandsentschädigung für Transportkosten (Syahrin 19.02.2013, Kaladen 1.02.2013). Zusätzlich beteiligte sich Namotemo finanziell, finanzierte ergänzende Treffen (Syahrin 19.02.2013) oder zahlte Weihnachtsgeld an die anderen Mitglieder des Rates (Kaladen 20.01.2013). Folglich trafen sich die Mitglieder des Rates regelmäßig und begannen, aus einheitlichem Stoff geschneiderte Hemden und Blusen oder Schals als Accessoires zu tragen, um die Identifikation und die Sichtbarkeit zu erhöhen.<sup>37</sup> Diese wurden, so wurde mir erzählt, von Namotemo auch gegen Widerstände durchgesetzt und finanziert (Syahrin 22.02.2013; Sombolinggi 22.02.2013). Diese Veränderungen wurden von Mitgliedern AMANs jedoch nicht nur begrüßt, sondern teilweise als exklusives Verhalten des Rates empfunden. So wurde kritisiert, dass sie in Hotels wohnten, während die Vertreter\*innen von *masyarakat adat* in Massenunterkünften übernachteten. Andere lehnten ab, dass die Ratsmitglieder in klimatisierten Kleinwagen zu Treffen anreisten, während *masyarakat-adat*-Vertreter\*innen mit Bussen über die teils unbefestigten Wege fahren mussten (Nusmartaty 17.02.2013; Sombolinggi 22.02.2013).

Es veränderte sich jedoch nicht nur die Rolle des Rates insgesamt, sondern insbesondere auch die des Vorsitzenden Namotemo. In weniger als einem Jahr schaffte es der Distriktvorsteher, sich als eines der wichtigsten „Gesichter“ AMANs zu etablieren. Der Kalender AMANs für das Jahr 2013 trug entsprechend neben einem Foto des Generalsekretärs auf jeder Seite auch das Konterfei des Ratsvorsitzenden. Auf dem nationalen Arbeitstreffen 2013 in Palangkaraya wurde als Pausenfüller ein Film über die Verdienste Namotemos für *masyarakat adat* gezeigt, der nach Auskunft einer Vertreterin des nationalen Büros mit den Organisator\*innen nicht abgestimmt war. Dies marginalisierte die Leistungen vieler Persönlichkeiten in AMAN, die sich auf lokaler Ebene seit Jahrzehnten für *masyarakat adat* und seit der Gründung in AMAN engagiert hatten. Denn Namotemo war in Nordhalmahera erst seit 2000 im Kontext von *adat* aktiv. Die von ihm vertretenen Gruppen traten 2009 AMAN bei und er selbst erstmals im Rahmen des Kongresses 2012 in Erscheinung.

Aber auch sein Verhalten rief Misstimmungen hervor: Als sich auf dem oben erwähnten nationalen Arbeitstreffen 2013 die Ankunft vieler *masyarakat-adat*-Vertreter\*innen verzögerte, begann der Distriktvorsteher mit der Eröffnungszeremonie, ohne auf den Generalsekretär zu warten, der mit den anderen Teilnehmenden des Treffens in Bussen angereist war. Während dieses Treffens unternahm er

---

<sup>37</sup> Zum ersten Mal nahm ich das beim nationalen Arbeitstreffen in Palangkaraya 2013 wahr, woraufhin ich mit mehreren der Ratsmitglieder und anderen AMAN-Vertreter\*innen sprach.

zudem Bemühungen, in den Regularien AMANs festzuschreiben, den Vorsitzenden des nationalen Rates mit ‚Präsident‘ zu adressieren. Ablehnung erfuhr dieser Vorschlag bezeichnenderweise nicht aus inhaltlichen, sondern aus verfahrenstechnischen Gründen: Eine solche Änderung hätte bereits in die auf dem Kongress 2012 beschlossene Satzung aufgenommen werden müssen, um in die nachgeordneten Regularien integriert werden zu können.

In Anbetracht der unterschiedlichen Hintergründe des Ratsvorsitzenden und des Generalsekretärs – der eine hatte die meisten seiner Erfahrungen als Bürokrat in der staatlichen Administration gesammelt, der andere entstammte NGOs und hatte AMAN von Beginn an mitgeprägt – bleibt abzuwarten, wohin sich AMAN entwickelt. Von Beginn an gab es durchaus Personen in AMAN, die die Wahl Namotemos in den nationalen Rat und zu dessen Vorsitzendem kritisch sahen. Aber sein Charisma, sein Einfluss und seine finanzielle Macht – so hatte er 60 % der Kosten des Kongresses im Namen der Distriktverwaltung getragen (Sombolinggi 22.02.2013) – hatten die Mehrheit überzeugt (Kilkoda 17.11.2012). Auch bei meinem letzten Besuch in Nordhalmahera wurde sein Einfluss ambivalent beurteilt. Der Vertreter der Nordmolukken bewertete das durch den Einfluss Namotemos gewachsene Verantwortungsgefühl des nationalen Rates positiv. Außerdem sei er finanziell ein Gewinn, weil er private Gelder für AMAN eingesetzt habe. Sein Charisma dagegen berge die Gefahr, dass er Menschen beeinflusse und manipulierte. Auch seine doppelte Loyalität sei ein Problem. Denn Namotemo sei stetig hin- und hergerissen zwischen seiner Verantwortung gegenüber dem Staat und seinen Wähler\*innen auf der einen und gegenüber *masyarakat adat* auf der anderen Seite. Einerseits müsse er die Haushaltsregeln des Staates einhalten, Investitionen ermöglichen, andererseits müsse er Geld für *masyarakat adat* aufbringen und ihre Rechte auf Land verteidigen (Kilkoda 17.11.2012 und 21.02.2013). Andere betonten die positiven Aspekte. So merkte eine Vertreterin aus dem nationalen Büro beim nationalen Arbeitstreffen an, dass er als Distriktvorsteher *masyarakat adat* motivieren könne, weil er beweise, dass *masyarakat adat* alle Positionen offen stünden (Setra, 20.02.2013).

## **2.2 AMAN als zentraler Akteur in der Gestaltung von *masyarakat adat***

1993 hatte die größte indonesische Umweltorganisation Walhi auf Sulawesi ein Treffen von Mitgliedern lokaler Gruppierungen mit Menschenrechts- und Umweltaktivist\*innen organisiert.<sup>38</sup> Auf diesem wurde AMANs Vorläuferorganisation JAPHAMA gegründet. In der Folge organisierten sich Lokalgruppen und gründeten regionale NGOs zur Verteidigung der Rechte von *masyarakat adat*. Nach dem Sturz Suhartos schlossen sich diese 1999 zu AMAN zusammen.

Eines der Hauptanliegen der am Treffen in Sulawesi und an der Gründung AMANs Beteiligten war es, pejorative Bezeichnungen für die im Kontext der Entwicklungsbemühungen der ‚Neuen Ordnung‘

---

<sup>38</sup> Zu diesem Treffen und den Teilnehmenden siehe vor allem Moniaga 2007: 281–282 und Sangaji 2007: 320–321.

Suhartos marginalisierten Bevölkerungsgruppen durch einen positiv besetzten Begriff zu ersetzen und damit auch die politische und öffentliche Debatte positiv zu rahmen. So lautete einer der ersten Sätze in der zum Abschluss des Gründungskongresses verabschiedeten Stellungnahme:

Wir wollen alle negativen Bezeichnungen von *masyarakat adat* bekämpfen, die ihnen zum Nachteil gereichen. Begriffe wie ‚Wanderfeldbauern‘, ‚isolierte Gemeinschaften‘ oder ‚andersgeartete Gemeinschaften/Ethnien‘, ‚Waldsiedler‘ und ‚Primitive‘ müssen aus dem gesellschaftlichen Leben verbannt werden. Das Gleiche gilt für Begriffe, die die Souveränität von *masyarakat adat* leugnen, wie ‚staatliches Land‘, ‚staatlicher Wald‘ usw.

AMAN 1999b: 14, Übers. S. M.

Als positive Alternativen wurden verschiedene Begriffe diskutiert. Die neben *masyarakat adat* diskutierten Begriffe wurden aus unterschiedlichen Gründen abgelehnt, wie der Generalsekretär AMANs erklärte: Der Begriff ‚adat-Rechtsgemeinschaft‘ (*masyarakat/komunitas hukum adat*), der von niederländischen Rechtsgelehrten um van Vollenhoven und ter Haar geprägt worden war (siehe Kap. 2.4.2), schien zu stark in diesen Rechtskonstruktionen verankert. Die an der Gründung beteiligten Akteure dagegen wollten betonen, dass die Gruppen sich nicht nur über ein gemeinsames Recht definierten, sondern auch über eine politische Organisation verfügten und eine kulturelle Gemeinschaft waren. Der Begriff ‚andersgeartete Bevölkerungsgruppen‘ (*masyarakat terasing*)<sup>39</sup> warf die Frage auf, von was sie isoliert oder marginalisiert seien. ‚Traditionelle Bevölkerungsgruppen‘ (*masyarakat tradisional*) dagegen schien sie an ihre Traditionen zu binden und zu implizieren, dass sie keine modernen Lebensformen annehmen und moderne Hilfsmittel nicht verwenden dürften. Aus ähnlichen Gründen lehnten *adat*-Älteste den Begriff ‚ursprüngliche Bevölkerung‘ (*suku-suku asli*) ab, welcher der Bezeichnung ‚*orang asli*‘ ähnelt, die in Malaysia für die Kategorie der ursprünglichen Bevölkerung verwendet wird. Sie fürchteten einerseits, bei Veränderungen den Status dieser Ursprünglichkeit und damit den Anspruch auf darin begründete Rechte zu verlieren. Andererseits hatten sie Bedenken, weil der Eindruck entstehen könne, sie wollten sich nicht verändern. Dabei war das Wichtigste für sie, über ihre Entwicklung selber entscheiden zu können und nicht zu etwas gezwungen zu werden. ‚Einheimische Bevölkerung‘ (*suku-suku/masyarakat pribumi*) schließlich legte den Fokus sehr auf die Abstammung, „das Blut“ (Nababan 28.12.2011).

Nachdem Alternativen ausgeschlossen worden waren, einigten sich die Akteure, die sich 1993 auf Sulawesi trafen, auf den Begriff *masyarakat adat*. Sie knüpften bewusst an internationale Debatten an, indem sie diesen Begriff als Übersetzung von „indigenen Völkern“ verankerten (s. u.). Henley & Davidson resümieren mit Referenz auf Li:

---

<sup>39</sup> Henley & Davidson beschreiben *masyarakat terasing* als „term which is notoriously hard to translate but corresponds approximately to ‘estranged’, and suggests temporary separation from mainstream society within a context of common origins and destiny“ (Henley & Davidson 2007: 22).

Its selection reflected, and at the same time exploited, the fact that for some urban activists “indigenous people are the embodiment of pure forms of Indonesian cultural heritage unsullied by encounters with colonialism, westernization, and city life”.

Henley & Davidson 2007: 23

Gleichzeitig tauschten die Akteure auf Sulawesi erste Ideen für ein nationales Treffen von Vertreter\*innen der fortan als *masyarakat adat* bezeichneten Gruppen aus. Dieses fand 1999 statt und führte zur Gründung AMANs.

So wurde AMAN *die* Organisation und *die* Vertretung der Interessen von *masyarakat adat* und entsprechend eng ist der Begriff mit AMAN als Organisation verbunden. AMANs Gründung war eine Positionierung gegen die Politik der Missachtung ihrer Rechte und der Ressourcenausbeutung, die das Suharto-Regime der ‚Neuen Ordnung‘ während seiner dreißigjährigen Herrschaft betrieben hatte (Li 2001: 648).

Mit dem Anspruch, zwischen fünfzig und siebzig Millionen *masyarakat adat* in ganz Indonesien zu repräsentieren (u. a. Nababan 2013d: 6, Sekretariat Panitia Pelaksana (AMAN) ca. 2007: 1, AMAN 2016d), positioniert sich AMAN als Akteur in nationalen politischen Aushandlungen. International spricht die Allianz von 15 Millionen Mitgliedern in den über 2.000 Mitgliedsgruppen (Tebtebba 2012). Insbesondere in den ersten Jahren kombinierte AMAN ihren Anspruch auf eine Wahrnehmung als Akteur in den politischen Aushandlungen um *masyarakat adat* und die Anerkennung um ihre Rechte mit ihrem provokativen Gründungsmotto: „Wenn der Staat uns nicht anerkennt, erkennen wir den Staat nicht an“.<sup>40</sup>

Um diese beanspruchte Position zu untermauern, baute AMAN personelle, inhaltliche und finanzielle Verbindungen auf.

### **Personelle Verbindungen**

Personelle Verbindungen bestehen dabei insbesondere zu anderen zivilgesellschaftlichen Akteuren, die als treibende Kraft und organisatorische Partner AMANs dienen. So hatte die Umweltorganisation Walhi den Aufbau AMANs von Beginn an geprägt (s. o.) und noch heute fungieren Vertreter\*innen verschiedener NGOs als Referent\*innen bei Seminaren und Workshops. Zudem haben viele der im nationalen Büro AMANs Beschäftigten – ebenso wie der langjährige Generalsekretär Nababan – vor ihrem Engagement in AMAN mit oder für NGOs gearbeitet. Gleiches gilt für die Verantwortlichen in den regionalen und lokalen Organisationseinheiten AMANs, die sich zuvor für andere NGOs engagierten und diese Beziehungen für ihre Arbeit zu *masyarakat adat* nutzen und pflegen.

Wissenschaftler\*innen stellen die zweite große Gruppe von Kooperationspartnern AMANs dar. Sie bilden als Experten die argumentative und legitimierende Basis der Bewegung. Eine besondere Rolle

---

<sup>40</sup> Tsing merkt allerdings kritisch an, dass nie klar war, wie sich eine Nicht-Anerkennung des Staates durch Indigene äußern würde (Tsing 2007: 53).

nehmen dabei das Sajogyo Institute, ein unabhängiges, gemeinnütziges Agrarforschungs- und -dokumentationszentrum, und der diesem vorstehende Agrarwissenschaftler Noer Fauzi Rachman ein. Diese Zusammenarbeit wurde Ende 2013 mit der Unterzeichnung einer gemeinsamen Absichtserklärung (*nota kesepahaman*) formalisiert und für fünf Jahre verstetigt (AMAN & Sajogyo Institute 2013, auch AMAN 2013g). Insbesondere die Forschungen Fauzis sind sehr anwendungsorientiert und auf eine Nutzbarkeit durch zivilgesellschaftliche Gruppen ausgerichtet. Sie dienen AMAN als Unterstützung für ihre Landrechtsforderungen. Zudem trat Fauzi bei verschiedenen Seminaren AMANs und dem nationalen *masyarakat-adat*-Kongress als Redner auf. Durch die geschickte Verbindung der Handlungsräume Zivilgesellschaft und Wissenschaft gewinnen diese Wissenschaftsaktivist\*innen – wie Sanmukri und ich sie 2015 bezeichnet haben – Einflussmöglichkeiten. Dadurch stärken sie die argumentative Basis der Bewegung (Müller & Sanmukri 2015: 126–127).

Neben Agrarwissenschaftler\*innen sind für die nationale Agenda – und teils auch für die überregionale Arbeit AMANs – zudem Rechtswissenschaftler\*innen von entscheidender Bedeutung. AMANs zentrales Ziel ist die staatliche Anerkennung der Existenz und der Rechte von *masyarakat adat*. Diese streben sie nicht außerhalb des Staates Indonesiens mit einer Unabhängigkeit an, sondern Souveränität bedeutet für die Allianz eine Anerkennung innerhalb des rechtlichen Rahmens des indonesischen Staates (siehe Kap. 2.4). Deshalb braucht die Allianz Jurist\*innen, die mit den Regeln und Umgangsweisen des Staates vertraut sind und AMAN unterstützen können, ihr Verständnis von *masyarakat adat* auf juristischer Ebene zu vermitteln und dadurch im Politikfeld von *masyarakat adat* auf nationaler Ebene zu etablieren. Sie halfen bei der Ausarbeitung eines Gesetzesentwurfes zur Anerkennung und zum Schutz der Rechte von *masyarakat adat* (RUU PPHMA, siehe Kap. 2.4.2), bei der von AMAN initiierten Beschwerde gegen die Integration von traditionellem Wald in die Kategorie des Staatswaldes (MK 35, siehe Kap. 2.4.3) sowie bei der Erarbeitung von lokalen Bestimmungen, zu deren Entstehung AMAN beitrug.<sup>41</sup>

### ***Inhaltliche Verknüpfungen***<sup>42</sup>

Wie oben beschrieben, war AMANs Gründung in der repressiven Politik unter Suharto verortet, in der eine Mobilisierung auf Basis von anderen Begriffen – insbesondere denjenigen, die durch das Regime mit dem Kommunismus in Verbindung gebracht werden konnten, – nicht möglich war. Im Gegensatz zu beispielsweise Bauernorganisationen galt eine Organisation zu *adat* und vor allem zu Umweltthemen als unpolitisch (Afiff & Lowe 2007: 82) bzw. antikommunistisch (Tsing 2005: 8) und ermöglichte eine Mobilisierung für Kämpfe um (soziale) Gerechtigkeit (Tsing 2007: 37).<sup>43</sup> Die

---

<sup>41</sup> Diese lokalen Bestimmungen und Erlasse stellte AMAN gesammelt auf AMAN 2016b dar.

<sup>42</sup> Teile der Inhalte dieses Kapitels basieren auf einem Artikel, den ich 2015 gemeinsam mit Miriam Sanmukri veröffentlicht habe (Müller & Sanmukri 2015).

<sup>43</sup> Zu den Möglichkeiten einer Mobilisierung zu Umweltthemen und die Problematiken für andere zivilgesellschaftliche Organisationen siehe Cribb 1988: 34 und Henley & Davidson 2007: 9. Aber auch Afiff & Lowe stellen

Positionierung und Organisation unter dem Konzept *masyarakat adat* war deshalb ein bewusster strategischer Schritt (Müller & Sanmukri 2015: 124). Besonders attraktiv wurde dieser Begriff durch die Verknüpfung mit internationalen Agenden und Debatten. Für den Generalsekretär AMANs Nababan war *masyarakat adat* ein Konzept, unter dem die Umweltbewegung, NGOs, die für eine Agrarreform kämpften, sowie Globalisierungsgegner mit lokalen Aktivist\*innen vereint werden konnten (Nababan 28.12.2011). Auf diese inhaltlichen Anknüpfungen gehe ich nun näher ein.

Die wichtigste Inspiration und der zivilgesellschaftliche Ausgangspunkt war die **Umweltbewegung**: In den 1980er-Jahren wandten sich Umweltschutzorganisationen in Indonesien durch den Einfluss internationaler Organisationen wie World Wide Fund For Nature (WWF) von dem Thema des reinen Naturschutzes – wie dem „Erhalt von Bäumen, dem Schutz von Orang-Utans“ – ab und stärker politischen Themen zu (Nababan 28.12.2011). „They were concerned not only with ecologically sound resource management but, more importantly, with the direct link between forests, other natural resources, and the survival of people whose lives depended upon them“ (Afiff & Lowe 2007: 82). Dieser Perspektivwechsel hatte die Umweltbewegung offen für Kooperationen mit anderen sozialen Bewegungen gemacht (Nababan 28.12.2011).

Die zweite zentrale inhaltliche Inspirationsquelle, auf der die *masyarakat-adat*-Bewegung aufbaute und in deren Kontext AMAN entstand, war die **Landrechtsbewegung und ihre Forderungen nach einer Agrarreform** (*reforma agraria*).<sup>44</sup> Diese war eine Reaktion auf die auf ökonomische Entwicklung ausgerichtete Politik der ‚Neuen Ordnung‘, die Henley & Davidson als „continuation of the colonial ‘civilizing mission’ in its crudest forms“ bezeichnen (Henley & Davidson 2007: 10). Sie hatte große Flächen, die zuvor von der lokalen Bevölkerung genutzt worden waren, ökonomisch verwertbar gemacht und umgewandelt in „logging and mining concessions, oil palm and pulpwood plantations, and national parks“ (Henley & Davidson 2007: 11).<sup>45</sup> Der Begriff *hak ulayat*<sup>46</sup> (traditionelles Landrecht) wurde zu einem zentralen Begriff dieser Forderungen auf eine Landreform, denn das Agrarrahmengesetz von 1960 (UUPA, Republik Indonesia 1960) sprach *masyarakat hukum adat* unter diesem Begriff

---

mit Referenz auf MacAndrews 1994 dar, wie wichtig gewisse umweltpolitische Maßnahmen für Indonesiens internationales Image waren und Regierungen deshalb bewusst „Schlupflöcher“ in Regelungen schufen. Dadurch wurden Umwelthemen zu „instruments for promoting social issues such as human rights, democracy, clean governance, and sustainable development“ (Afiff & Lowe 2007: 82). Zur Möglichkeit, politische und ökonomische Konflikte unter Suharto über *adat* zu thematisieren siehe Benda-Beckmann & Benda-Beckmann 2011: 183.

<sup>44</sup> Für eine historische Übersicht der Bewegung für eine Agrarreform in Indonesien siehe insb. Wiradi 2005.

<sup>45</sup> Zur Politik der ‚Neuen Ordnung‘ und der Situation der lokalen Bevölkerung siehe auch Kosel 2006: 176–180.

<sup>46</sup> Der Begriff *hak ulayat* stammt ursprünglich aus dem Kontext der Minangkabau in Westsumatra (Burns 1989: 46, Henley & Davidson 2007: 20) und gilt heute als Oberbegriff für die unterschiedlichen lokalen Formen kollektiver Landrechte in Indonesien. Zur Auseinandersetzung mit *tanah ulayat* als Dorfland bei den Minangkabau und die Abgrenzung zu anderen dortigen Formen kollektiven Eigentums sowie mit politischen Reformen einhergehenden Veränderungen siehe Benda-Beckmann & Benda-Beckmann 2004 & 2011.



ein kollektives Landrecht zu.<sup>47</sup> Bereits in den 1980er-Jahren, lange vor der Gründung AMANs, hatten sich viele NGOs gegen die Landpolitik der ‚Neuen Ordnung‘ engagiert und Projekte des partizipativen Kartografierens (*pemetaan partisipatif*, community mapping) durchgeführt.<sup>48</sup> Die *masyarakat-adat*-Bewegung nahm diese Methode auf und nutzt sie für ihre eigene Agenda.

Neben dem reinen Kartografieren der Grenzen geht es AMAN vor allem um die Einbindung von traditionellem Wissen in diese Karten – wie beispielsweise Flächen genannt und wie sie genutzt wurden und werden. Nababan stellte diese Karten als ein wichtiges Mittel auf dem Weg der Anerkennung von *masyarakat adat* dar. Die Karten dienten als Beweise, im Kampf um staatliche Anerkennung, denn heutzutage gelte nur, was man auf dem Papier habe. AMAN engagiere sich deshalb neben dem Kartografieren auch für die Registrierung der Karten bei staatlichen Stellen, um die Legitimität der angefertigten Karten zu erhöhen (Nababan 28.12.2011). Auch während meiner Feldforschung waren Konflikte um Landrechte und Landnutzung bei den meisten der Gruppen Ausgangspunkt für eine Mitgliedschaft in AMAN, weil die Identifikation als *masyarakat adat* und die damit verbundene Argumentation mit „indigenen Rechten“ sowie die Verbindungen zum völkerrechtlichen Diskurs erfolgsversprechend schienen.

Der dritte inhaltliche Anknüpfungspunkt AMANs neben Umwelt- und Landrechtsthematiken war nach Aussage des Generalsekretärs Nababan die **Anti-Globalisierungs- und Antikapitalismusbewegung**, die meiner Forschung zufolge in der Literatur und in Primärdokumenten der Organisation jedoch weniger stark berücksichtigt wird. Sie wandte sich gegen die Folgen des freien Marktes und die Einflüsse inter- und multinationaler Konzerne, die mit indonesischen Unternehmen zusammenarbeiteten, um Rechte zum Abbau natürlicher Ressourcen zu erhalten (Nababan 28.12.2011).

Diese drei Bereiche waren zum einen in dem gemeinsamen Widerstand gegen die industrielle Nutzung natürlicher Ressourcen und die Investitionen internationaler Konzerne sowie im Kampf für die Anerkennung der Rechte der lokalen Bevölkerung vereinbar. Zum anderen knüpften sie an um die Jahrtausendwende **international zunehmend prominenter werdende Debatten um Indigenität** an (siehe Kap. 1): Somit bot der Begriff *masyarakat adat* mit seiner völkerrechtlichen Rahmung einen geeigneten Nexus für die verschiedenen Organisationen, welche die Gründung AMANs unterstützten und sich in ihrer Agenda wiederfinden konnten.

---

<sup>47</sup> Die Anerkennung erfolgt jedoch nur für registriertes Land. In der Praxis sind traditionelle Landrechte zumeist Teil mündlich überlieferter Traditionen und Dokumente existieren nicht. Nicht registriertes *adat*-Land fällt dem Staat zu und wird zu „common property of the nation“ (Moniaga 1993: 139–140, vgl. auch Acciaioli 2007: 312), wenn es „zum Wohle der Nation“ anders genutzt werden kann. Moniaga argumentiert deshalb, dass das Agrarrahmengesetz *hak ulayat* nicht wirklich anerkennt (Moniaga 2007: 279). Auch Acciaioli argumentiert mit Referenz auf Hooker (1975: 291): „The act may be seen therefore as both an obliteration of specific *adat* property rights and as an affirmation of *adat* general principles relating to land“ (Acciaioli 2007: 311, Hervorh. i. Orig.).

<sup>48</sup> Ursprünglich von internationalen Umweltschutzorganisationen wie dem WWF in Indonesien eingeführt sollte mithilfe neuester Technik wie Geoinformationssystemen (GIS) lokales Wissen über Flora und Fauna dokumentiert werden (Müller & Sanmukri 2015: 125).

1991 war das 1989 verabschiedete Übereinkommen 169 der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) über eingeborene und in Stämmen lebende Völker in unabhängigen Ländern in Kraft getreten. An das internationale Jahr der indigenen Völker 1994 schloss sich von 1995 bis 2004 ein internationales Jahrzehnt der indigenen Völker an. Diese Ereignisse hatten die Kategorie der Indigenen international verankert und eine Positionierung versprochen den Akteuren in Indonesien neue argumentative, aber auch finanzielle Möglichkeiten. In Asien waren zudem transnationale Netzwerke – wie der Asia Indigenous Peoples Pact (AIPP) – gegründet worden, die eine Basis für neue Ideen, Identitäten, Legitimationsargumentationen und Gelder schufen (Niezen 2003: 9).

Durch die inhaltliche Anbindung an die internationale Indigenenbewegung integrierte AMAN neue Begriffe in ihre Agenda und fand Legitimation für ihre Forderungen. So war das Konzept der „freiwilligen und in voller Kenntnis der Sachlage erteilten Zustimmung“ (ILO 169 (1989), Art. 16.2), das international zumeist mit FPIC abgekürzt wird, während meiner Feldforschung stetig präsent.<sup>49</sup> Indem die Initiator\*innen der *masyarakat-adat*-Bewegung in Indonesien *masyarakat adat* im Kontext des Diskurses um klimapolitisch begründete Mitbestimmungsrechte positionierten, setzten sie *masyarakat adat* indirekt in das Bild des „edlen Wilden“ (noble savage<sup>50</sup>, Li 2001: 662), der mithilfe seines traditionellen kulturellen Wissens und seinen Praktiken der nachhaltigen Ressourcenverwendung im Einklang mit der Natur lebt und westlichen Nachhaltigkeitsidealen entspricht.

Auch mit dem Thema Landrechte knüpft AMAN nicht nur an historische Entwicklungen der 1990er-Jahre in Indonesien an, sondern auch an völkerrechtliche Debatten. Denn das Recht auf das traditionelle Territorium sowie die dortigen Ressourcen und deren Nutzung ist in Artikel 26 der UNDRIP festgeschrieben. Indirekt verbindet AMAN dies mit weiteren in der UNDRIP verankerten Rechten wie beispielsweise dem Recht auf Selbstbestimmung, auf den Erhalt und die Stärkung ihrer politischen, rechtlichen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Institutionen sowie den Erhalt ihrer Traditionen, ihrer Sprache und ihrer medizinischen Praktiken (United Nations 2007).

Dass sich AMAN dem Kampf um die Anerkennung dieser Rechte verpflichtet, beweist die Allianz durch den Entwurf für ein Gesetz zur Anerkennung und zum Schutz der Rechte von *masyarakat adat* (RUU PPHMA), der in weiten Teilen die UNDRIP in den indonesischen Kontext übersetzt (Cahyadi 2011d, siehe Kap. 2.4.2).

Diese inhaltlichen Anknüpfungen AMANs an internationale Themen schlagen sich in der Beteiligung an internationalen Foren und Diskussionen und AMANs Beitritt zu internationalen

---

<sup>49</sup> Erstmals in der ILO 169 verankert wurde das Konzept später in andere völkerrechtliche Instrumente wie die Biodiversitätskonvention von 1992 und die UNDRIP von 2007 übernommen. Über Mechanismen wie REDD fand es Eingang in Klimaschutzbemühungen sowie Agenden um Nachhaltigkeit und Diversität (Groth et al. 2015: 24).

<sup>50</sup> Dieser Begriff wurde ursprünglich von Redford in einem Artikel zu „The ecologically noble savage“ geprägt (Redford 1991). Für einen Überblick über sich daraus entwickelnde Debatten siehe insb. Orlove & Brush 1996, Ellingson 2001, Hames 2007. An einem Beispiel in Indien untersucht Agrawal 2005 die gouvernementale Schaffung dieser ökologischen Subjektivität. Siehe auch Richardson 2009.

Indigenenvereinigungen nieder (Nababan 2012d). Gleichzeitig bemüht sich AMAN, ihren Mitgliedsgruppen diese völkerrechtlichen Anknüpfungen zu vermitteln. Neben dem Jahrestag der Gründung AMANs (HKMAN) begeht AMAN jedes Jahr den internationalen Tag der indigenen Völker und berichtet darüber in ihrer Mitgliederzeitschrift ‚Gaug‘. Außerdem veröffentlicht sie Übersetzungen von internationalen Dokumenten (bspw. UNDRIP (AMAN & Desa pengkraman Cisitu ca. 2009)) oder Handreichungen für die Implementierung internationaler Konzepte (z. B. zu REDD+ (AIPP et al. 2010)). Zudem nehmen sie diese Konzepte in die eigenen Programme und Pläne auf (bspw. AMAN 2012h). Ergänzend führt das nationale Büro Seminare zu diesen Themen durch.

### **Finanzielle Verbindungen**

Entgegen dem immer wieder vorgebrachten Ziel, sich unabhängig von vor allem internationalen Geldgebern zu machen, basiert die Arbeit AMANs – wie aus dem Rechenschaftsbericht Nababans für seine Amtszeit von 2007 bis 2012 hervorgeht – nach wie vor auf externen Zuwendungen (Nababan 2012d). Diese **internationale Finanzierung** verweist auf AMANs Sichtbarkeit, die bereits auf den ersten Kongress 1999 zurückgeht, der unter anderem von USAID, Cuso und Oxfam finanziert wurde (Li 2001: 645). Gleichzeitig verortet sich AMAN damit in völkerrechtlichen Debatten und internationalen Politiken um Indigenität und passt sich den Erwartungen und Vorgaben von internationalen Geldgebern an. Die größten Summen der 27 Mrd. IDR (gut 1,8 Mio. €), die AMAN zwischen 2007 und 2012 erhielt, waren Zuwendungen von zivilgesellschaftlichen Organisationen wie der Rainforest Foundation Norway, IWGIA<sup>51</sup> oder AIPP. Aber auch internationale staatlich finanzierte Institutionen wie die GTZ/GIZ, die UNDP, die EU oder die ASEAN trugen dazu bei. Auffallend war, dass AMAN sein Budget insgesamt – aber auch bei einem Blick auf einzelne Geberinstitutionen – kontinuierlich steigerte. Während AMAN 2008 beispielsweise 2,3 Mrd. IDR (ca. 155.000 €) zur Verfügung standen, gelang es der Allianz im Jahr 2011, über 10 Mrd. IDR (ca. 700.000 €) einzuwerben. 2012 sicherte sich AMAN mit dem Japanese Social Development Fund (JSDF), der von der Weltbank verwaltet wird, 3 Mio. USD innerhalb von drei Jahren für Projekte des Community Development in Waldgebieten (World Bank 2012, siehe Kap. 2.4.1).

Die meisten Gelder von internationalen Gebern sind zweckgebunden. Zudem nutzen Geldgeber die Möglichkeit, auf programmatische Aspekte Einfluss zu nehmen. Auf diese Weise finden international relevante Themen Eingang in AMANs Agenda. Der Klimawandel – verbunden mit traditionellem Wissen – ist ein zentrales Thema AMANs und die Gleichstellung wird immer mitdiskutiert, auch wenn sie in der praktischen Umsetzung Grenzen hat (siehe Kap. 2.4.1). Gleichzeitig gibt diese Abhängigkeit AMAN wenig Flexibilität. Die Deckung der laufenden Kosten des nationalen Büros in Jakarta bedeutet

---

<sup>51</sup> Die International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) wurde 1968 von Anthropolog\*innen gegründet. Sie hat zum Ziel, durch die Zusammenarbeit von Wissenschaftler\*innen und Menschenrechtsaktivist\*innen die Situation von indigenen Gruppen zu dokumentieren und für eine Verbesserung ihrer Rechte zu kämpfen (IWGIA, siehe Dahl 2009).

eine Herausforderung, weil Verwaltungskosten in den Programmen immer nur begrenzt berücksichtigt werden. Um neben konkret finanzierten Projekten auch eine kontinuierliche Beratung und Unterstützung der Gruppen bieten zu können, muss kreativ mit dem Geld umgegangen werden.

Weil der Generalsekretär AMANs in der Abhängigkeit von internationalen Geberorganisationen eine Gefahr für die Existenz und die Glaubwürdigkeit AMANs als unabhängige gesellschaftliche Organisation sah, forderte er 2012 eine Ausdifferenzierung und einen größeren „**indonesischen Anteil**“ – entweder von der Bevölkerung oder der Regierung (Nababan 2012d: 35). Zwar hatte AMAN in den vergangenen Jahren seine Zusammenarbeit durch gemeinsame Absichtserklärungen mit staatlichen Institutionen verstärkt, doch blieben diese Beiträge bis 2013 auf einem niedrigen Niveau (u. a. Nababan 2012d: 34, Nababan 2013b: 31).

Als dritte finanzielle Quelle sollten seit der Gründung AMANs verpflichtende **Mitgliedsbeiträge** dienen (AMAN 1999a: 20). Der Rechenschaftsbericht des Generalsekretärs für den Zeitraum von 2007 bis 2012 offenbart jedoch, dass in diesem Zeitraum nur von zwei Gruppen Beiträge von insgesamt 1,3 Mio. IDR (ca. 90 €) eingegangen sind. Deshalb wurden ab September 2012 die Bemühungen um eine regelmäßige monatliche Entrichtung der Beiträge verstärkt: Der Generalsekretär versandte einen Rundbrief an alle Mitgliedsgruppen (Nababan 2012c), der ab Oktober 2012 regelmäßig in der Mitgliederzeitschrift ‚Gaung‘ abgedruckt wurde. Darin betonte Nababan, dass man garantiere, dass die Gelder den Gruppen zugutekämen. Denn nationales Büro und nationaler Rat hätten sich darauf geeinigt, einen Teil der Gelder direkt an die lokalen und regionalen Vertretungen zurückzugeben. Unterstrichen wurde die Zahlungsaufforderung durch den Satz: „Jede Mitgliedsgruppe AMANs, die ihre Beiträge gezahlt hat, wird in AMANs Bemühungen, ihre Mitglieder zu schützen, zu verteidigen und zu betreuen berücksichtigt“ (Übers. S. M.). Der Druck wurde zusätzlich verstärkt durch die Veröffentlichung der Gruppen, die ihre Beiträge bezahlt hatten, in der Mitgliederzeitschrift.

### **Zwischenfazit**

Wie die Darstellung der personellen, inhaltlichen und finanziellen Verbindungen zeigte, ist AMAN auf verschiedenen Ebenen sehr stark vernetzt. Dabei ergänzen, komplementieren und verstärken sich die Verknüpfungen wechselseitig. Dies wird insbesondere bei der Referenz auf und Anbindung an die Erklärung der Vereinten Nationen zu den Rechten indigener Völker und der daraus entstandenen internationalen Indigenenbewegung und dem Austausch mit anderen im Kampf um indigene Rechte aktiven Akteuren deutlich. Zunächst einmal orientiert sich AMAN inhaltlich am völkerrechtlichen Diskurs um Indigenität. Gleichzeitig jedoch sind internationale Organisationen, welche die Umsetzung des Völkerrechts und internationale Vereinbarungen im Blick haben, wichtige Geldgeber. Zudem sorgen der personelle Austausch durch Praktikant\*innen und Beschäftigte bei internationalen Organisationen sowie der persönliche Kontakt zu anderen in diesem Bereich Engagierten bei

internationalen Treffen dafür, dass diese Verbindung – obwohl sie die räumliche Distanz in den Blick nehmend nicht die nächste ist – entscheidend für AMANs inhaltliche Gestaltung ist.

Damit einher geht jedoch auch, dass über diese Verbindungen ergänzende Ideen und Vorstellungen und – insbesondere bei einer finanziellen Unterstützung – Erwartungen an AMAN herangetragen werden. Diese können *masyarakat adat* dazu drängen, internationalen Vorstellungen von Indigenität zu entsprechen oder den für den nationalen Kampf um Landrechte passenden Lebensstil zu leben. Von außen herangetragene Erwartungen und Vorstellungen sind insbesondere deshalb wirksam, weil es AMAN bisher nicht gelungen ist, sich eine eigenständige, langfristig gesicherte finanzielle Basis zu schaffen. Dadurch, dass Mitgliedsbeiträge bisher keinen nennenswerten Teil des Jahresbudgets AMANs ausmachen, ist AMAN stetig darauf angewiesen, sich Geldgeber zu suchen und sich dann deren Vorstellungen anzupassen und deren Agenden umzusetzen.

### 2.3 Artikulation einer indigenen *masyarakat-adat*-Identität

Die erste Definition von *masyarakat adat* wurde 1993 bei einem Treffen in Sulawesi bei den Toraja ausgearbeitet<sup>52</sup> und später leicht verändert in die Stellungnahme des ersten *masyarakat-adat*-Kongresses übernommen (siehe insb. Moniaga 2007: 276–281). Dort sind *masyarakat adat* definiert als:

[...] communities that live on the basis of their hereditary ancestral origins in a specific customary territory, that possess sovereignty over their land and natural riches, whose socio-cultural life is ordered by customary law, and whose customary institutions manage the continuity of their social life.<sup>53</sup>

AMAN 1999b: 9, Übers. in Acciaoli 2007: 299

Auch wenn AMANs Satzung *masyarakat adat* in der oben beschriebenen Weise – kriterienbasiert – definiert und Kriterien beispielsweise für eine formale Anerkennung durch den Staat oder in Vorbereitung des Gesetzes wichtig sind, unterstrich der Generalsekretär AMANs Nababan in unserem Gespräch, dass auch in AMAN – in Übereinstimmung mit dem Völkerrecht – die Selbstbestimmung das zentrale Kriterium sei. Diese stelle gleichzeitig ihr wichtigstes Grundrecht dar. Trotzdem, so Nababan weiter, könne man sagen, dass vor allem drei Elemente *masyarakat adat* ausmachten:

Also, *masyarakat adat* steht für drei Dinge: das eine ist das Blut, die ursprüngliche Herkunft, das zweite ist das Land als materielle Basis sozusagen. Und das dritte ist *adat* als soziales System, kulturelles System, wirtschaftliches System, politisches System.

Nababan 28.12.2011

<sup>52</sup> In einer Übersetzung von Sangaji lautete diese erste Definition: „[...] a group that possesses a genealogy in a specific geographical area, as well as a distinct system of values, ideology, politics, economy, culture and territory“ (AMAN 1999a: 20, Übers. in Sangaji 2007: 321).

<sup>53</sup> In der indonesischen Fassung lautet diese Definition: „komunitas-komunitas yang hidup berdasarkan asal-usul leluhur secara turun-temurun di atas suatu wilayah adat, yang memiliki kedaulatan atas tanah dan kekayaan alam, kehidupan sosial budaya yang diatur oleh hukum adat, dan lembaga adat yang mengelola keberlangsungan kehidupan masyarakatnya“.

Die generelle Skepsis innerhalb AMANs gegenüber kriterienbasierten Definitionen bestätigen auch meine Beobachtungen. Oftmals überwog eine relationale Definition: Das Selbstverständnis von *masyarakat adat* auf nationaler Ebene basierte in erster Linie auf zwei Abgrenzungen – gegenüber dem Staat und gegenüber aristokratischen Eliten.

So begründet AMAN ihre Identifikation und ihre Forderungen mit der Präexistenz vor dem Staat. Denn „lange bevor die Republik Indonesien gegründet wurde, lebten Gruppen von *masyarakat adat* über ganz Nusantara verteilt“ (DAMAN 2000: 72). Gleichzeitig seien *masyarakat adat* mit fünfzig bis siebzig Millionen eine der größten Gruppen Indonesiens und eine der Gruppen, welche den „größten materiellen und spirituellen Schaden in den mehr als dreißig Jahren der Politik der (ökonomischen) Entwicklung [der ‚Neuen Ordnung‘, S. M.] erlitten haben“ (Sekretariat Panitia Pelaksana (AMAN) ca. 2007: 1, Übers. S. M.).

Auf dieser Betonung der Erfahrung von Unterdrückung und Ausbeutung basiert die Abgrenzung gegenüber aristokratischen Eliten. Diese nutzen, wie Thufail im Rahmen des Göttinger Forschungsprojektes erforscht und dargestellt hat (Thufail 2013, Thufail 2015, siehe Kap. 1, Abschnitt ‚Verortung in der Forschung zu kulturellem Erbe‘), ebenfalls ein wiedererstarkendes *adat*, um Identitäten zu postulieren und Ansprüche zu legitimieren.<sup>54</sup> Gegen diese Ansprüche grenzt sich AMAN in ihrem Kampf für eine Demokratisierung und die Verteidigung der Rechte lokaler benachteiligter Bevölkerungsgruppen ab und verschreibt sich dem Kampf gegen Feudalismus (*feodalisme*) im Innern (AMAN 2001: 4)<sup>55</sup> und insbesondere nach außen. Denn Sultanate und andere aristokratische Formen sind in den Augen der Allianz eine Fortführung kolonialer sowie früher staatlicher Strukturen (Nababan 28.12.2011).

Deshalb – so der Generalsekretär – habe AMAN Kriterien für die Mitgliedschaft erlassen, die Aristokraten nicht erfüllten. Denn eine Mitgliedschaft in AMAN könne nur beantragen, wer sich selbst als Teil von *masyarakat adat* fühle, was bei Aristokraten nicht der Fall sei. Da aber Anführer von Gruppen (*pemimpin komunitas*), die sich selbst als Teil der *masyarakat adat* fühlen, eine Mitgliedschaft in AMAN beantragen können (Nababan 28.12.2011), sind hierarchische Strukturen innerhalb der Gruppen möglich.

Die sehr abstrakte Antwort Nababans unterstreicht meinen Eindruck, dass die klare Trennung zwischen *masyarakat adat* auf der einen und aristokratischen Eliten auf der anderen Seite in den Entstehungsbedingungen AMANs begründet ist und insbesondere von (NGO-)Aktivist\*innen vertreten

<sup>54</sup> Siehe auch Klinken 2007 zum Wiedererstarken der Aristokratie im Rahmen der Ära der politischen Reformen und der Dezentralisierung.

<sup>55</sup> Als Ergebnis einer Diskussion 2001 in Bogor wurde festgehalten, dass man erstens die Rechte und Pflichten von *adat*-Führern (*tokoh/pemimpin adat*) unterstreichen, zweitens für eine demokratische Nachfolge auf diesen Positionen sorgen und drittens verhindern müsse, dass sich die Kontrolle über *adat*-Land in der Hand von Individuen oder Teilgruppen konzentriere.

wird. Für die meisten meiner Gesprächspartner\*innen in den Lokalgruppen dagegen war diese Abgrenzung in der Praxis weder entscheidend noch einfach. Denn die klar artikulierte Grenze besteht in der Praxis aus fließenden Übergängen: Auch nach über zwölf Jahren der Existenz AMANs wurde auf dem vierten nationalen Kongress 2012 in Tobelo bei der Überarbeitung der Satzung erneut diskutiert, wie man sich von Aristokrat\*innen abgrenze und wie *masyarakat adat* definiert seien.

Zudem waren für einzelne Vertreter\*innen AMANs diese Identifikationen nicht so gegensätzlich. So war einer der Kandidaten für das Amt des Generalsekretärs nach eigener Aussage führendes Mitglied eines Sultanats auf Lombok (*Pengurus Majelis Adat Sasak*) und hatte eine hohe Position in einer Aristokraten-Vereinigung, dem Forum Silaturahmi Keraton Nusantara (FSKN), inne (Wangsa 30.12.11, 28.04.12).<sup>56</sup> In seinen Augen bedeutet dieses Engagement in Organisationen mit unterschiedlichen Interessen jedoch keinen Widerspruch. Vielmehr ermögliche AMANs Betonung der Selbstidentifikation als *masyarakat adat* vielfältige Positionierungen, und die beiden Organisationen könnten sich gegenseitig inspirieren (Wangsa 30.12.11, 28.04.12).

### **Darstellung der masyarakat-adat-Identität**

Wie Li argumentiert, müssen *masyarakat adat*, um als relevanter Akteur und beispielsweise Empfänger von finanzieller Unterstützung zu erscheinen, (wieder-)erkennbar und als Gruppe abgrenzbar sein (Li 2007b: 235). Mit Referenz auf Fabian (1999) und durch Herausarbeitung der drei deutschen Konnotationen von „recognition“ – Erkennen, Wiedererkennen und Anerkennen – argumentiert sie (Li 2001: 652–653), dass Rechteinhaber erstens durch legale und formale Kriterien erkennbar sein müssen (*an act of cognition*). Zweitens müssen sie wiedererkennbar sein und dazu auf bereits bestehende Bilder von Indigenen zurückgreifen und diesen entsprechen (*an act of memory*) (Li 2001: 653). Drittens müssen ihnen die von ihnen geforderten Rechte zugesprochen und sie bzw. ihre Rechte als würdig anerkannt werden (*an act of acknowledgement*).

Somit ist es für *masyarakat adat* zentral, dass sie ihre kulturelle Andersartigkeit als Begründung ihrer Forderungen nach Sonderrechten insbesondere in Bezug auf Land und Ressourcen betonen. Daraus resultiert die von Merlan beschriebene Notwendigkeit einer „demonstration of traditionality“ (Merlan 2006: 86).<sup>57</sup> Um diesen Anforderungen zu entsprechen, nutzen Mitglieder AMANs bei Auftritten und Kampagnen in der Öffentlichkeit traditionell verstandene Kleidung, Symbole oder Accessoires. Am Tag vor der Eröffnung des nationalen Arbeitstreffens (Rakernas) 2013 in Palangkaraya beispielsweise forderte der Generalsekretär alle Teilnehmenden auf, bei der Eröffnung – an der auch der Gouverneur Zentralkalimantans teilnehmen würde – ihre „beste Kleidung“ zu tragen, um zu zeigen, dass sie *masyarakat adat* seien (Nababan 18.02.2013).

---

<sup>56</sup> Thufail bezeichnete ihn in einer Publikation als „prince“ (Thufail 2015: 308).

<sup>57</sup> Auch Clifford betont, dass kulturelle Prozesse um Indigenität durch machtvolle Beziehungen strukturiert sind und Indigene deshalb aufgefordert sind zu „tactical conformity with external expectations“ (Clifford 2013: 17).



Abbildung 6: Vertreter\*innen von *masyarakat adat* beim Rakernas 2013 | Februar 2013 | S. M.

Doch im Alltag sehen sich *masyarakat adat* in Indonesien keineswegs dazu verpflichtet, moderne Entwicklungen abzulehnen, um Traditionen aufrechtzuerhalten. Vielmehr handeln sie ihre Position zwischen Moderne und Tradition kontinuierlich neu aus. Während eines Seminars zur Beschleunigung des partizipativen Kartografierens und der Registrierung traditioneller Territorien beispielsweise saß ich als eine der wenigen nicht mit Netbook – sondern mit Notizbuch und Stift – am Tisch.<sup>58</sup> Gleichzeitig werden Informationen zunehmend nur noch digital verbreitet. Die Mailingliste AMANs war während meiner Feldforschung das wichtigste Kommunikationsmittel und seit 2015 ist AMANs Mitgliedermagazin ‚Gaug‘ ein Online-Portal.<sup>59</sup> Andere Informationen werden über SMS weitergegeben und das eigene Online-Radio wird als Informationsmedium, zur Dokumentation von *masyarakat adat* betreffenden Themen sowie zur Schaffung und Verbreitung eines Bewusstseins ihrer Rechte zunehmend ausgebaut (AMAN 2015e).<sup>60</sup>

Dies mag einerseits in den geografischen Gegebenheiten Indonesiens begründet sein, andererseits verdeutlicht es jedoch, wie *masyarakat adat* moderne Kommunikationsmittel nicht ablehnen, sondern für die Arbeit, den Kampf um ihre Rechte und die Aufrechterhaltung der Tradition nutzen. Ich wage die These aufzustellen, dass sie nicht nur zu einer Traditionalität gezwungen sind, um als rechtmäßige Inhaber von Sonderrechten aufgrund ihrer kulturellen Andersartigkeit zu gelten. Vielmehr sind sie heute – um ihre Ansprüche sichtbar zu machen – ebenso auf die Nutzung moderner Medien angewiesen und nutzen diese für die Lobbyarbeit auf nationaler und internationaler Ebene.

<sup>58</sup> Zur Bedeutung elektronischer Medien für AMAN-Aktivist\*innen siehe auch Hauser-Schäublin 2013b: 146.

<sup>59</sup> Zur Bedeutung moderner Medien in den Augen AMANs siehe insbesondere AMANs Pressemitteilung aus Anlass des internationalen Tages der indigenen Völker 2012 (Tim infokom AMAN 2012).

<sup>60</sup> In einem von der deutschen Stiftung Friedensforschung (DSF) geförderten Projekt beschäftigt sich Bräuchler mit „aufkommende[n] indigene[n] Medienräume[n]“ in Indonesien, die Indigene in „ihrem Kampf um Rechte und den Schutz ihrer Kulturen strategisch“ nutzen. Für Bräuchler sind sie wichtige Mittel, um ihre Positionierung und ihre Beziehung zum Staat auszuhandeln (Bräuchler 2016).



Auch im nationalen Kontext nutzt AMAN Filme und das Internet für ihre Kampagne. So waren online verbreitete Videoberichte des Kongresses 2012 eines der zentralen Medien zur Vermittlung der Geschehnisse. AMAN sprach damit einerseits ihre Mitglieder an, andererseits nutzte sie diese für Lobbying innerhalb Indonesiens und als Informationsmedium für (finanzielle) Partner und Unterstützer\*innen im Ausland. Durch die Vereinbarung mit LifeMosaic wurde diese Zusammenarbeit zusätzlich intensiviert (siehe Kap. 2, Abschnitt ‚Bemühungen AMANs um die Gestaltung des Politikfeldes‘).

#### **2.4 Zentrale Felder der Aushandlung von AMANs nationaler Position**

Das nationale Büro in Jakarta unter der Leitung des Generalsekretärs Nababan bestimmt die Politik und den Rahmen der Aushandlungen um die Positionierung von *masyarakat adat* auf nationaler Ebene. Auch wenn die einzelnen Directorate ihre eigenen Zuständigkeitsbereiche (siehe die Struktur AMANs in Abbildung 4) und die Beschäftigten eine Verantwortung für die Kommunikation mit den Gruppen ihrer jeweiligen Herkunftsregion haben, liegt die letzte Entscheidungsgewalt beim Generalsekretär, der durch die Besetzung und Denomination von Stellen die Ausrichtung AMANs und die Schwerpunkte der Arbeit festlegt. Die Beschäftigten im nationalen Büro bringen zwar vielfältige Hintergründe und Erfahrungen mit, aber in der Regel wird die Planung und Durchführung von Vorhaben immer mit Nababan abgestimmt. Dadurch entwickelt das nationale AMAN-Büro eine offizielle Politik, die nach außen Einigkeit demonstriert und die ich hier als nationalen Rahmen und damit als Hintergrundfolie für die Analyse der lokalen Ausgestaltungsprozesse in den Kapiteln 4 bis 6 nutze.

Das nationale Büro koordiniert die Kommunikation der Mitgliedsgruppen, ermöglicht die Zusammenarbeit mit Geldgebern und gibt einen inhaltlichen Rahmen der Gestaltung vor. Außerdem repräsentiert es AMAN nach außen – sei es für externe Geldgeber, nationale politische Akteure, internationale Foren oder indigene Gruppen und Organisationen in anderen Ländern. Einen zentralen Ort der Aushandlung nationaler Positionen bietet der alle vier bis fünf Jahre stattfindende nationale *masyarakat-adat*-Kongress (KMAN) als höchstes beschlussfassendes Gremium AMANs. Die auf dem Kongress getroffenen Entscheidungen bilden bindende Leitlinien für die Arbeit der Verantwortlichen in AMAN. Neben der Einflussnahme auf nationale Positionen bietet das Forum Vertreter\*innen der verschiedenen *masyarakat-adat*-Gruppen die Möglichkeit, andere Vertreter\*innen von *masyarakat adat* kennenzulernen, sich mit diesen auszutauschen, Neues über die interne Entwicklung der Allianz zu erfahren und danach mit neuer Motivation in die eigene Gruppe zurückzukehren.

Die auf den Kongressen verabschiedeten Dokumente – wie Satzung, Arbeitsprogramm und Positionspapier – spiegeln zum Teil Debatten innerhalb der Organisation wider und sind teilweise Ergebnis von pragmatischen Kompromissen und Zugeständnissen aufgrund der großen Zahl an Teilnehmenden. Gleichzeitig zeugen sie von den Veränderungen der nationalstaatlichen

Rahmenbedingungen. Diese im Anschluss öffentlich verbreiteten Beschlüsse entfalten ihre Wirkung einerseits nach außen, andererseits nach innen. Einerseits nutzt AMAN in den Papieren die Möglichkeit, ihre Position einer relativ breiten Öffentlichkeit detailliert darzulegen. Andererseits aber bilden diese Dokumente – und die ihnen vorausgehenden Diskussionen – wichtige Grundlagen für die Schaffung eines gemeinsamen Verständnisses der Mitglieder über die Bedeutung des Begriffes *masyarakat adat* und ein daraus erwachsendes geteiltes Selbstverständnis.

Der erste Kongress von *masyarakat adat*, auf dem AMAN gegründet wurde, fand 1999 in Jakarta statt,<sup>61</sup> der zweite 2003 in Tanjung (Lombok), der dritte 2007 in Pontianak (Westkalimantan) und der vierte – auf den ich in Kap. 2.4.1 näher eingehe – 2012 in Tobelo (Nordmolukken).

Im Rahmen dieser Arbeit verzichte ich auf die Darstellung einer detaillierten Analyse der Dokumente und gehe nur auf die Mottos der Kongresse ein, die jedoch wichtige interne Entwicklungen und Verschiebungen in der Positionierung AMANs deutlich machen.

### **Mottos der Kongresse**

Das Motto des ersten Kongresses „Die Position von *masyarakat adat* gegenüber dem Staat anklagen“<sup>62</sup> erinnert sprachlich an Sukarnos berühmte Rede „Indonesien klagt an“<sup>63</sup>. 1930 hatte dieser vor einem Kolonialgericht die niederländische Kolonialmacht für das Leiden der Bevölkerung Niederländisch-Ostindiens verantwortlich gemacht. Für Arizona, einen der *adat*-Bewegung in Indonesien nahestehenden Juristen, verweist Sukarno darin auf heute nach wie vor existente, von Kapitalismus, Imperialismus und umstrittener Landnutzung geprägte Strukturen. Sukarnos Rede könnte deshalb als Inspirationsquelle für eine Kritik gegenüber dem herrschenden Regime gedient haben (Arizona 2012: 17). Mit diesem Motto positionierte sich AMAN gegen die Verletzung ihrer Rechte insbesondere während der Zeit der ‚Neuen Ordnung‘ Suhartos, aber auch gegen alle anderen Benachteiligungen, die sie durch Imperialismus und Kapitalismus erfuhren.

Das erste Motto (1999) war nach außen gerichtet und stellte die Beziehung zwischen *masyarakat adat* und dem Staat infrage. In der auf dem Kongress beschlossenen Stellungnahme heißt es zudem, dass „die Beziehung zwischen *masyarakat adat* und dem Staat neu geordnet werden **muss**. [Denn] Eine Verweigerung der Souveränität von *masyarakat adat* wird automatisch den Staat schwächen“<sup>64</sup> (AMAN 1999b: 13, Übers. S. M., Hervorh. i. Orig.). Diese konfrontative Positionierung spiegelte sich auch in der Stimmung auf dem ersten Kongress wider (Down to Earth 2004: 14) und wurde noch

<sup>61</sup> Zu diesem Kongress sowie der vorangegangenen vorbereitenden Konsolidierung indigener Gruppen und zivilgesellschaftlicher Organisationen siehe insb. Moniaga 2004 und 2007: 281–283, aber auch Henley & Davidson 2008: 831–832.

<sup>62</sup> „Menggugat posisi masyarakat adat terhadap negara“.

<sup>63</sup> „Indonesia menggugat“

<sup>64</sup> „Posisi Masyarakat Adat terhadap negara **harus** ditata- ulang. Peningkaran terhadap kedaulatan Masyarakat Adat akan dengan sendirinya melemahkan kekuasaan negara.“

deutlicher in AMANs Gründungsmotto formuliert: „Wenn der Staat uns nicht anerkennt, erkennen wir den Staat nicht an“<sup>65</sup> (AMAN 1999b). Auch wenn dies konfrontativ klingt, strebte AMAN nie Souveränität im völkerrechtlichen Sinne an, sondern stets im Rahmen des Staates. In der Stellungnahme des Gründungskongresses forderte die Allianz: „The state authorities – legislative, executive, and judiciary – must find a fair means to settle the issue of self-determination of indigenous peoples within the state“ (AMAN 1999b: 17, übers. in Down to Earth 1999).

Das Motto des zweiten Kongresses 2003 war ein Spiegel der politischen Aufbruchstimmung in Indonesien in der Ära politischer Reformen. Der Satz „Wir stärken die Position und die Rolle von *masyarakat adat*, um in der Ära der regionalen Autonomie Gerechtigkeit und eine vom Volk ausgehende Demokratie zu realisieren“<sup>66</sup> enthält mit Demokratie, Gerechtigkeit und regionaler Autonomie zentrale politische Konzepte dieser Zeit. Aber die Position von *masyarakat adat* wird nicht mehr in Opposition zu dem Staat dargestellt: Statt einer Anklage fordert dieses Motto lediglich eine Verbesserung der Position und Rolle von *masyarakat adat*.

Die Tendenz der zunehmenden Orientierung auf die innerorganisatorische Konsolidierung, aus der heraus AMAN eigene Ziele anstrebt, setzte sich beim dritten Kongress 2007 fort. Dieser stand unter dem Motto „Wir ordnen und bilden eine starke *masyarakat-adat*-Organisation, um uns unserer Vision einer in Wohlstand und Unabhängigkeit lebenden Gesellschaft zu nähern“<sup>67</sup>. In der Übernahme staatlicher Begriffe – wie ‚das Volk‘ – sowie in der Auseinandersetzung mit der Rolle von *masyarakat adat* in Staat und Gesellschaft kommt wieder die weniger konfrontative Positionierung zum Staat zum Ausdruck. In dieser Zeit konstituierte sich AMAN – wie in Kap. 2.1 dargestellt – zunehmend als Organisation und strebte eine in ähnlicher Weise wie der Staat in Organisationsebenen und -einheiten gegliederte Organisation auf Augenhöhe mit dem Staat an.<sup>68</sup>

Dies wird durch eine vergleichende Betrachtung der Visionen AMANs deutlich. Während die Vision von 2003 eine Wiederherstellung des Selbstbestimmungsrechts anstrebte, welches *masyarakat adat* von ihren Vorfahren als ursprüngliches und traditionelles Recht überliefert wurde, klang die in der Resolution und Empfehlung von 2007 erstmals festgeschriebene, bis heute gültige Vision AMANs prägnanter.

---

<sup>65</sup> „Kalau negara tidak mengakui kami, kami pun tidak mengakui negara“.

<sup>66</sup> „Memperkuat posisi dan peran masyarakat adat untuk mewujudkan keadilan dan demokrasi kerakyatan di era otonomi daerah“.

<sup>67</sup> „Kita tata dan wujudkan organisasi masyarakat adat yang kuat menuju cita-cita rakyat sejahtera dan berdaulat“.

<sup>68</sup> Avonius argumentiert, dass AMANs Organisationsstrukturen die Allianz als eine sehr „indonesische“ Organisation erscheinen lassen: „Through its organisational structures AMAN actually appears extremely ‘Indonesian’: it has internalised the division of the country into provinces, regencies and villages, and it acknowledges the existence of a state bureaucracy. It advocates reforms strictly within the given framework of the Indonesian nation-state. For example, it prepares suggestions for legislators, but does not question the Indonesian legal system or the position of *adat* law within it“ (Avonius 2003: 135, Hervorh. i. Orig.).

Demnach strebt AMAN nach einem Leben in „ökonomischer Unabhängigkeit, politischer Souveränität und kultureller Würde“<sup>69</sup> (AMAN 2007a).

AMAN nimmt damit wiederum Bezug auf Sukarno, den Staatsgründer Indonesiens, der dieses Motto in seiner berühmten Rede Trisakti<sup>70</sup> zum indonesischen Unabhängigkeitstag 1964 proklamierte (u. a. Nababan 2011: 14, Cahyadi 2013: 10).<sup>71</sup> Nasarius, der damalige Koordinator des nationalen Rates von AMAN betonte während seiner Begrüßungsrede des dritten Kongresses, dass für die Realisierung dieser Vision – damals wie heute – eine grundlegende Veränderung von Staat und Gesellschaft notwendig seien (Nasarius ca. 2007: 4).

Das Motto des vierten Kongresses nahm die auf dem dritten Kongress formulierte Vision auf und betonte die Eigenständigkeit und Selbstverantwortung von *masyarakat adat*: „Wir stärken die Gemeinschaft und schaffen eine Bevölkerung, die ökonomisch unabhängig, politisch souverän und kulturell in Würde lebt“<sup>72</sup>. Damit fokussiert AMAN endgültig nicht mehr die Beziehung zum Staat, sondern sieht den Schlüssel für Veränderungen bei *masyarakat adat* selbst. Hier wird auch eine Verschiebung von einer Forderung externer Anerkennung hin zu interner Selbstbestimmung deutlich.<sup>73</sup> Denn interne Zusammenarbeit soll gefestigt und genutzt werden für die Realisierung eines unabhängigen, souveränen und würdevollen Lebens. Besonderen Ausdruck findet diese Betonung der Selbstverantwortung in dem erstmals im Rahmen eines *masyarakat-adat*-Kongresses verabschiedeten Kommuniqué, das sich explizit an die Mitgliedsgruppen wendet.

Das Kommuniqué rückt *adat* ins Zentrum und bemüht sich, ein Bewusstsein für seine Bedeutung für die Selbstidentifikation als *masyarakat adat* zu schaffen. Es verdeutlicht den Adressat\*innen des Kommuniqués, was sie als *masyarakat adat* ausmacht bzw. was die Verfasser\*innen des Kommuniqués – aber auch staatliche Institutionen oder Unternehmen – von ihnen erwarten, damit sie als rechtmäßige Empfänger von Privilegien erkannt werden können. Die Verfasser\*innen dieses Dokuments definieren hierbei, welche Lebensform für *masyarakat adat* die erstrebenswerteste ist,

<sup>69</sup> „Mandiri secara ekonomi, berdaulat secara politik dan bermartabat secara budaya“.

<sup>70</sup> Mit der Rede zum indonesischen Nationalfeiertag, die als Trisakti Tavip berühmt wurde, definierte der damalige Präsident Sukarno Prinzipien, die in seinen Augen eine Realisierung der *Pancasila*, der in der Verfassung verankerten Staatsdoktrin Indonesiens, darstellen: politische Selbstständigkeit, wirtschaftliche Unabhängigkeit und kulturelle Eigenständigkeit. Für die Inhalte dieser Rede siehe Daras 2012, Shahab 2001 oder Wulandari 2013.

<sup>71</sup> Dem positiven Bezug auf den Staatsgründer Sukarno, der in staatskritischen, linksorientierten Organisationen in Indonesien verbreitet ist, wird auch bei anderen Anlässen Ausdruck verliehen (siehe bspw. Sekretariat Nasional (AMAN) ca. 2001: 4, Nababan in Syarif 2011: 15, aber auch Interview mit Nababan 28.12.2011). Mit dieser Anbindung an politische Ideale und Politiken des nach Ende der ‚Neuen Ordnung‘ von Suharto zunehmend rehabilitierten Staatsgründers verlieh AMAN ihren Forderungen übergeordnete Legitimation. Die Forderungen marginalisierter Gruppen wurden so als ein grundlegendes Element der indonesischen Staatsphilosophie dargestellt.

<sup>72</sup> „Memperkokoh kebersamaan, mewujudkan masyarakat adat yang berdaulat, mandiri dan bermartabat“.

<sup>73</sup> Diese Entwicklung bezeichnete Cornell in Bezug auf die Siedlerstaaten als Paradigmenwechsel von Indigenen von einer Forderung hin zu einer Praxis: statt auf die Anerkennung der Rechte auf Selbstbestimmung zu hoffen, praktizierten sie Selbstverwaltung (Cornell 2014b). Aus Souveränität als rechtliches Instrument wurde somit Souveränität „in fact and practice“ (Cornell & Kalt 1998: 188).

wie sie sich zu präsentieren und idealerweise zu organisieren haben. Sie repräsentieren und positionieren *masyarakat adat* somit nicht nur nach außen, sondern nehmen auch nach innen die Artikulation grundlegender Elemente einer *masyarakat-adat*-Identität vor. Damit definiert eine kleine Gruppe für die 2.300 Mitgliedsgruppen die Ziele und den für deren Realisierung einzuschlagenden Weg.

Das Kommuniqué spezifiziert, welchen Beitrag das *adat* der jeweiligen Gruppen zur Realisierung von AMANs Zukunftsvision von politisch souveränen, ökonomisch unabhängigen und kulturell in Würde lebenden *masyarakat-adat*-Gruppen haben sollte: Es betont insbesondere die Bedeutung von Konsultationen als Prozesse kollektiver Beratung und Beschlussfassung (*musyawarah adat*) sowie von Systemen gegenseitiger Unterstützung (*gotong royong*), den nachhaltigen Umgang mit Land und Ressourcen im Einklang mit überlieferten Werten und Regeln sowie die Erhaltung ihres immateriellen kulturellen Reichtums (AMAN 2012d).<sup>74</sup>

#### 2.4.1 Der vierte nationale *masyarakat-adat*-Kongress (KMAN IV) 2012

Als beim nationalen Arbeitstreffen (Rakernas) in Sukabumi (Westjava) 2009 der Ort des vierten nationalen *masyarakat-adat*-Kongresses (KMAN IV) festgelegt werden sollte und Namotemo anbot, die Verantwortung für den Kongress im Namen der Distriktregierung zu übernehmen, fiel die Entscheidung auf Tobelo, die Hauptstadt des Distrikts Nordhalmahera in der Provinz der Nordmolukken (Banari 4.05.2012). Nach Angaben von AMAN nahmen am KMAN IV vom 19. bis 25.04.2012 über 1.500 Personen teil, darunter fast 900 Vertreter\*innen von Mitgliedsgruppen AMANs, Vertreter\*innen der regionalen und lokalen Organisationseinheiten (PW und PD) und über 400 Beobachter\*innen von internationalen Organisationen, staatlichen Instanzen sowie zivilgesellschaftlichen Organisationen und Forschungseinrichtungen (PB AMAN 2012: 3).

Im Vorfeld des Kongresses fand das nationale Treffen der *adat*-Frauen (*Temu Nasional Perempuan Adat*) statt, auf dem diese eine eigene Unterorganisation für Frauen in AMAN gründeten (*Persekutuan Perempuan Adat Aliansi Masyarakat Adat Nusantara*, Perempuan AMAN). Sie erfüllten damit die Forderungen nach der Förderung von Frauen und der Bildung einer Unterorganisation für Frauen, die AMAN schon seit dem ersten Kongress 1999 begleiteten (Anggraini 27.10.2013).<sup>75</sup> Außerdem entspricht die Einrichtung einer Unterorganisation für Frauen dem in internationalen Programmen geforderten Grundsatz der Förderung von Frauen und der Gleichstellung. Nach der Gründung der *adat*-

---

<sup>74</sup> Hier zeigten sich die insbesondere von Bourchier 2007 und Sangaji 2007 kritisierten Romantisierungen, die zentrale Akteure der *masyarakat-adat*-Bewegung vornahmen. Denn entgegen der offiziellen Darstellung sind *gotong royong* und *musyawarah mufakat* in der heutigen Form „nationalistische Konstruktionen“ der Politik unter Sukarno (Henley 2007: 93), die der Schaffung einer nationalen Einheit dienen (Biezeveld 2007: 214). Zudem basiert *gotong royong* Henleys Analyse zufolge auf ökonomischen Abwägungen und Eigeninteressen (Henley 2007: 100). Eine ausführliche Analyse der politischen Konstruktion von *gotong royong* bietet Bowen 1986. Zur Auseinandersetzung mit *musyawarah* siehe Kapitel 2.4.1.

<sup>75</sup> Zur Entwicklung einer Vertretung von *adat*-Frauen in AMAN siehe insb. Handayani 2013.

Jugend (*Barisan Pemuda Adat Nusantara*, BPAN) im Januar 2012 ist dies die zweite Unterorganisation AMANs.

### **Das (Rahmen-)Programm**

Direkt im Anschluss an das Treffen der Frauen fand der KMAN IV statt. Er bestand aus einem inhaltlichen Teil, der mit Reden im Plenum und Workshops (*sarasehan*) in kleineren Foren gefüllt wurde, aus einem organisatorischen Teil, in dem die wichtigen Dokumente – wie die Satzung und das Arbeitsprogramm – besprochen und beschlossen wurden, sowie einem Rahmenprogramm (*side events*). Dieses umfasste eine Parade, eine Ausstellung (*pameran*), eine Verkostung von Speisen der verschiedenen Regionen Indonesiens (*Kuliner Nusantara*) sowie ein kulturelles Bühnenprogramm (*Jembatan Nusantara*). Das Rahmenprogramm diente „als Arena des Vorstellens und des Austauschs kulturellen Wissens und kultureller Informationen zwischen den *masyarakat-adat*-Gruppen“ (AMAN 2012f: 22, Übers. S. M.). Denn – so erklärte AMAN auf ihrer Webseite – „Kultur ist einer der Hauptpfeiler der Identität von *masyarakat adat* in Indonesien“ (AMAN 2012b, Übers. S. M.).

Insbesondere das Rahmenprogramm diente demnach als Medium der Vermittlung der Vorstellung von *masyarakat adat* als Träger und Bewahrer von Kultur, deren Präsentation sehr an der Notwendigkeit der „demonstration of traditionality“ (Merlan 2006: 86) orientiert ist, die von der Öffentlichkeit als Voraussetzung für die Anerkennung von Rechten an „Indigene“ herangetragen wird (siehe Kap. 2.3).



Abbildung 7: Das Monument ‚Die Quellen der vier Himmelsrichtungen‘ in Tobelo während der Eröffnungszeremonie ‚Ritual der Wasser Nusantaras‘ | April 2012 | S. M.

Bei der Parade zu Beginn des Kongresses beispielsweise zogen die Teilnehmenden in ihrer als traditionell angesehenen Kleidung durch die Stadt (siehe Kap. 4.5). Diese Parade kulminierte im ‚Ritual der Wasser Nusantaras‘ (*Ritual Air Nusantara*), bei dem Vertreter\*innen von *masyarakat adat* mitgebrachtes Wasser aus Quellen, die für ihre Gruppe heilig sind, in das dafür errichtete Monument – ‚*O libuku iata ma akere*‘ (‚Die Quellen der vier Himmelsrichtungen‘) – gossen. Die Vermischung der Wasser

symbolisiert die Vereinigung aller *masyarakat adat* im Kampf um ihre Rechte (Padjaitan 2012, Yusron 2012a, Müller 2013: 104, AMAN 2012j).

### **Gewobene und bestärkte Beziehungen**

Mit der Auswahl der Redner\*innen für die anschließende offizielle Eröffnung unterstrich AMAN seine (inter-)nationalen Beziehungen in Politik, Wissenschaft und Zivilgesellschaft. Zunächst wurden der aus Galela in Nordhalmahera stammende und an der Universitas Indonesia in Jakarta lehrende Soziologe Tomagola sowie der an der Yale University lehrende Sozialanthropologe Duncan für ihre jahrelangen Forschungen zu Nordhalmahera geehrt. Als Beleg der engen Beziehungen zu politischen Entscheidungsträgern sprachen der Gouverneur der Nordmolukken und ein Vertreter der dem Präsidenten unterstehenden Arbeitsgruppe für Entwicklungsmonitoring und -kontrolle (UKP4). Diese Arbeitsgruppe ist für die ‚Politik der einheitlichen Karte‘ (*One map policy*) verantwortlich und damit indirekt AMANs Partner in den Bemühungen um die Registrierung der mithilfe partizipativen Kartografierens erstellten Karten der traditionellen Territorien.

Einer der Höhepunkte war in den Augen von *masyarakat adat* der Auftritt des Vorsitzenden des Abgeordnetenhauses (DPR) Marzuki Ali, dem bei dieser Gelegenheit AMANs Entwurf zu einem Gesetz zur Anerkennung und zum Schutz der Rechte von *masyarakat adat* (RUU PPHMA, siehe Kap. 2.4.2) übergeben wurde. Ähnlich begeistert wurde die Ministerin für Tourismus und kreative Ökonomie Mari Elka Pangestu empfangen, die in ihrer Präsentation zu den Plänen der Regierung für die Förderung von „kreativer Ökonomie“ eine enge Verzahnung mit *masyarakat adat* vornahm. Damit gab sie den Teilnehmenden des Kongresses das Gefühl, im Zentrum nationaler Politik zu stehen und Förderungen für den Erhalt der Traditionen erhalten zu können.

Das internationale zivilgesellschaftliche Netzwerk repräsentierten Devasish Roy aus Bangladesch, Mitglied im ständigen Forum für indigene Angelegenheiten des Wirtschafts- und Sozialrats der Vereinten Nationen (United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues), und Joan Carling, die der Dachorganisation Indigener in Asien (Asia Indigenous Peoples Pact, AIPP) vorstand. Durch ihre Einladung stellte AMAN die Verbindung zu internationalen (zivilgesellschaftlichen) Organisationen und zum völkerrechtlichen Konzept von „indigenous people(s)“ her.

Vertreter\*innen der indonesischen Zivilgesellschaft als dritte Gruppe, mit der AMAN eng zusammenarbeitete und die die Allianz prägte, traten am ersten Tag wenig prominent auf und erst während der Workshops an den beiden folgenden Tagen stärker in Erscheinung. Der Vorsitzende (*Ketua Umum*) der Bauernvereinigung Indonesiens (*Serikat Petani Indonesia*) kam als einziger Vertreter einer NGO zu Wort. Seine Einladung verweist auf AMANs Ursprünge in der Landrechtsbewegung und die nach wie vor engen Verbindungen zu anderen zivilgesellschaftlichen Organisationen.

Neben den Redner\*innen trugen auch die Dekoration und das gemeinsame Handeln der Kongressteilnehmenden zu einer performativen Gesamtdarstellung von *masyarakat adat* bei. Sie präsentierten und inszenierten sich als Teil des Nationalstaates, indem sie den Raum sowohl mit Flaggen AMANs als auch des indonesischen Nationalstaates schmückten. Außerdem wurden immer wieder nationalistische Lieder angestimmt. Zudem orientierte sich der Ablauf des Kongresses stark an nationalen Vorgaben und Gewohnheiten für Organisationen. So wurden der Beginn und das Ende der Veranstaltung mit einem Schlag auf die riesige neben der Bühne platzierte Trommel (*tifa*) offiziell begangen. Souvenirs wurden zwischen Gastgeber und Marzuki Ali mit einem gemeinsamen Foto ausgetauscht und auch die Verabschiedung einer Satzung und eines Arbeitsprogrammes sind auch in anderen Foren in Indonesien üblich. Ebenso erinnerte der beim Kongress erstmals aufgeführte AMAN-Marsch – und insbesondere seine Bezeichnung als Marsch – an staatliche Anlässe. Ferner wurde die Einbindung in Reden durch die Referenz auf die Pancasila<sup>76</sup>, die indonesische Staatsdoktrin, sowie das Tragen von Batikhemden und das Bekenntnis zum Staat deutlich.

Über die Kleidung betonten die Teilnehmenden gleichzeitig ein anderes Element ihrer Positionierung: das Selbstbild AMANs als Organisation von in Traditionen verwurzelten, mit den Ahnen und Vorfahren eng verbundenen *masyarakat adat*, die mit im Völkerrecht garantierten indigenen Rechten ausgestattet sind. Viele trugen nicht nur während der Parade, sondern auch an den folgenden Tagen bunte traditionell verstandene Kleidung oder Accessoires. Die Betonung der Geschichte und die Bedeutung großer Persönlichkeiten für den Kampf um Anerkennung der Rechte als *masyarakat adat* fand in einer Ausstellung Ausdruck, die an der Rückwand des Kongresszelt angebracht war. Dort wurden beispielhaft einige der herausragenden Persönlichkeiten einzelner *masyarakat-adat*-Gruppen vorgestellt.

Die Einbindung in internationale Netzwerke als ein wichtiges Element der Positionierung AMANs sowie die Bedeutung internationaler Gelder für die Arbeit AMANs wurden nicht nur durch die Einladung der Gäste von indigenen Gruppen Asiens, sondern auch durch die Anwesenheit von Vertreter\*innen wichtiger internationaler Partner und geldgebender Institutionen verdeutlicht. Mit ihren Redebeiträgen ermöglichten sie einen inhaltlichen Austausch während des Kongresses. Besonders deutlich wurde die Bedeutung dieser internationalen Beziehungen jedoch durch den feierlichen Auftakt des Förderprogramms des Japan Social Development Fund (JSDF) unterstrichen.

Die prominente Position, die diese Bekanntmachung im Programm des Kongresses am „Ruhetag“ (22.04.2012) zwischen inhaltlichen Workshops und der organisatorischen Konsolidierung einnahm, spiegelte die Bedeutung wider, die das Programm in den nächsten Jahren (finanziell) für AMAN haben sollte. AMAN stellte exklusiv für die dreijährige Laufzeit des Programmes SICoLIFE (*improving*

---

<sup>76</sup> Pancasila bezeichnet die in der Präambel der indonesischen Verfassung festgehaltene Staatsdoktrin. Ihre fünf Säulen umfassen Monotheismus, Humanismus, nationale Einheit, Demokratie und soziale Gerechtigkeit.



*governance for Sustainable Indigenous COmmunity Livelihood in Forested areas*) neue Beschäftigte ein und mietete neue Räumlichkeiten an.

In der Wahrnehmung dieses Programms kommen deutlich Konfliktlinien zum Vorschein, welche die Arbeit AMANs seit ihrer Gründung immer wieder prägen: die sich unterscheidenden Auffassungen von lokalen *masyarakat adat* und von NGO-Vertreter\*innen, die beanspruchten, für *masyarakat adat* zu sprechen. Zivilgesellschaftliche Organisationen waren entscheidend an der Gründung AMANs beteiligt und verfügen nach wie vor über einen großen Einfluss. Ihre Positionen sind oftmals von Prinzipien geleitet und aus Erfahrungen in anderen organisatorischen Kontexten geprägt. Sie nehmen die Position von Treuhändern ein – „trustees“ in den Worten Lis (2007c: 4–5) –, die glauben, den besten Weg für *masyarakat adat* zu kennen und diesen durchzusetzen suchten.

Entsprechend engagiert kämpften NGO-Akteure gegen eine Zusammenarbeit mit der Weltbank, weil sie Abhängigkeit, Einflussnahme und Korruption befürchteten. So führten einige NGO-Aktivist\*innen auf AMANs Mailingliste tagelang eine Diskussion darüber, ob AMAN das Projekt SiCoLiFe durchführen sollte. Gleichzeitig war der Enthusiasmus über die Zusammenarbeit, die Aussicht auf eine mehrjährige Zusammenarbeit und viel Geld in vielen AMAN-Mitgliedsgruppen groß. Insbesondere während meiner Zeit in Südsulawesi hofften lokale Vertreter\*innen, von den Geldern des Funds profitieren zu können, und hatten eine viel pragmatischere Einstellung zu diesem Geld.

### ***Inhaltliche Debatten***

Die zwei auf die Eröffnung folgenden Tage (20. & 21.04.2012) waren der inhaltlichen Auseinandersetzung mit der Positionierung und aktuellen Herausforderungen von *masyarakat adat* gewidmet. Entsprechend der von AMAN formulierten Ziele der politischen Souveränität, des ökonomischen Wohlstandes und der kulturellen Eigenständigkeit fanden in Zusammenarbeit mit Vertreter\*innen von NGOs und befreundeten Wissenschaftler\*innen Workshops zu den Themenbereichen Politik, Wirtschaft und Kultur statt. Diese sollten zum einen den Teilnehmenden aus den verschiedenen Regionen und Gruppen die Möglichkeit geben, inhaltliche Themen zu diskutieren und etwas über die von AMAN in *masyarakat adat* vereinten Konzepte und die vorangetriebenen Agenden zu lernen. Zum anderen sollten die Ergebnisse der Workshops später in die zu verabschiedenden Empfehlungen (*Rekomendasi*) aufgenommen werden (AMAN ca. 2012a: 11, siehe auch AMAN ca. 2012b: 3).

Auffallend war in den Workshops, dass viele der Themen innerhalb AMANs immer wieder aufzukommen schienen, ohne dass die Allianz eine abschließende eindeutige Haltung dazu entwickelte. So wurde in dem Workshop zur „politischen Partizipation von *masyarakat adat*“ u. a. diskutiert, ob AMAN nicht besser selbst eine Partei gründen sollte, anstatt mit etablierten Kandidat\*innen Vereinbarungen zu schließen und diese zu unterstützen. Einige der Teilnehmenden

versuchten schließlich die Diskussion zu beenden, indem sie darauf verwiesen, dass dieses Thema bereits ausdiskutiert worden und AMAN hierzu nicht in der Lage sei.<sup>77</sup>

Dies ist nur ein Beispiel für die wiederkehrenden Debatten, welche die Vielfalt der in AMAN vereinten Gruppen widerspiegeln, aber auch den von unten drängenden Enthusiasmus und die Hoffnungen der lokalen Vertreter\*innen, denen von auf nationaler Ebene und schon länger engagierten Personen mit pragmatischem Realismus begegnet wird. Denn sie kennen die von Bourdieu als „Regeln des Spiels“ bezeichneten Abläufe im etablierten politischen Feld der nationalen Aushandlungen. Sie wissen aus vorherigen Erfahrungen um die (begrenzten) Einflussmöglichkeiten und den langen Atem, den man für politische Veränderungen braucht. Sie wissen, wie wenig verlässlich Zusagen von Kandidat\*innen vor Wahlen für die konkrete Arbeit nach Amtsantritt sind. Eindrucksvolles Beispiel ist der Entwurf für ein Gesetz zur Anerkennung und zum Schutz der Rechte von *masyarakat adat* (RUU PPHMA). Dieses wurde trotz der Zusagen des Vorsitzenden des Abgeordnetenhauses Marzuki Ali 2012 und des Versprechens des 2014 gewählten Präsidenten Joko Widodo auch bei Veröffentlichung dieser Arbeit noch nicht verabschiedet (siehe Kap. 2.4.2).

Diese große Einflussnahme von Einzelpersonen auf inhaltliche Debatten symbolisiert das Ungleichgewicht zwischen den Einflussmöglichkeiten der gut vernetzten, erfahrenen und eloquenten NGO-Aktivist\*innen und einigen seit Jahren in AMAN und in den Mitgliedsgruppen engagierten zentralen Akteuren auf der einen Seite und der breiten Masse an Vertreter\*innen der *masyarakat-adat*-Gruppen auf der anderen Seite. Diese können Vorgaben oftmals nur folgen und übernehmen Vorstellungen und Erwartungen des nationalen Büros oder anderer Aktivist\*innen. Diese Realität konfligiert mit dem basisdemokratischen Ideal von AMAN als mitgliederbasierte Organisation, in der die Mitgliedsgruppen die Richtung AMANs und die Agenda bestimmen.

### ***Wandel und Stabilität – organisatorische Entwicklungen***

Unterschiede in den Handlungsmöglichkeiten und der Handlungsmacht zeigten sich auch im zweiten Teil des Kongresses (23. und 24.04.2012). Dieser diente der „Auseinandersetzung mit der organisatorischen Entwicklung, der Umsetzung der Beschlüsse des dritten Kongresses und der Anpassung der Struktur der Bewegung“ (AMAN ca. 2012a: 9). Dort wurde der Rechenschaftsbericht des amtierenden Generalsekretärs angenommen, die für die Arbeit der nächsten Jahre grundlegenden Dokumente (Satzung, Resolution, Arbeitsprogramm und Kommuniké) verabschiedet und Nababan für eine weitere Amtszeit gewählt.

---

<sup>77</sup> Eine ähnliche Diskussion flammte 2013 auf dem nationalen Workshop in Palangkaraya wieder auf. In dieser Diskussion sagte der Distriktvorsteher Nordhalmaheras Namotemo in seiner Funktion als Vorsitzender des nationalen Rates, dass in seinen Augen eine Partei nicht der richtige Weg sei. Interessant war die Wahrnehmung und Rezeption der Teilnehmenden. Als ich mich später mit einem Vertreter aus Kalimantan unterhielt, sagte dieser enttäuscht zu mir: „Das heißt, wir dürfen keine Partei werden“ (Gespräch 20.02.2013).

Dass auf jedem Kongress die Satzung der Allianz diskutiert und angepasst wird und dies auch die grundlegenden Absätze zum Selbstverständnis umfasst, unterstreicht die Notwendigkeit in AMAN, sich stetig wieder auf eine gemeinsame Basis zu einigen. Einerseits bedeutet dies Mitbestimmungsmöglichkeiten und ein Veränderungspotenzial, gleichzeitig besteht dadurch jedoch die Gefahr, dass die Allianz auf einem Treffen grundlegend verändert werden könnte. Es macht die Herausbildung einer gemeinsamen Identität als *masyarakat adat* schwierig, wenn die Definition nicht langfristig festgelegt ist und sich neue Mitglieder keinem allgemein akzeptierten Selbstverständnis unterordnen müssen. So tauchte während der Diskussion über die Satzung immer wieder die Frage auf, wie *masyarakat adat* eigentlich definiert seien, und vor allem, wie sie sich von anderen gesellschaftlichen Gruppen wie (Trans-)Migrant\*innen oder von hierarchisch strukturierten aristokratischen Gruppierungen abgrenzten (siehe Kap. 2.3). Das mehrfache Aufkommen dieser Frage unterstreicht, dass dieses Thema für viele der Teilnehmenden drängend, aber ungeklärt ist.

Ähnlich wie in den Workshops, bei denen sich – aufgrund von Erfahrungen und Kenntnissen über die „Regeln des Spiels“ auf nationaler politischer Bühne – ein Gefälle in den Möglichkeiten der Einflussnahme zeigte, waren auch in den Diskussionen um die grundlegenden Dokumente Unterschiede in den Gestaltungsmöglichkeiten erkennbar. Denn Grundlage der Diskussion beispielsweise über die Satzung war nicht die noch geltende, sondern ein neuer Entwurf, der von einer dafür eingesetzten Kommission vorbereitet worden war. Diese konnte strukturelle Veränderungen der Organisation vornehmen und beispielsweise die Gleichstellung als Prinzip verankern. Zwar hatten theoretisch alle Teilnehmenden des Kongresses die Möglichkeit, sich zu Wort zu melden, aber die Praxis zeigte deutliche Unterschiede in den Einflussmöglichkeiten: Zu Anfang wurde beschlossen, dass aus Zeitgründen nur die veränderten Artikel ausgiebig besprochen werden sollten. Zudem beteiligten sich nur wenige Teilnehmende an der Diskussion – zumeist diejenigen, die sich viel in überregionalen Foren bewegten, Erfahrungen in anderen zivilgesellschaftlichen Organisationen hatten oder charismatisch waren. Dies waren nicht unbedingt diejenigen, die über das tiefste Wissen verfügten, wie das Beispiel des im nationalen Büro in AMAN tätigen Juristen zeigte. Mehrfach meldete er sich zu Wort, nachdem bereits lange über Veränderungsvorschläge gesprochen worden war, und erklärte, dass eine Veränderung aus juristischer Sicht nicht möglich sei.

Weitere Programmpunkte waren die Wahlen der Mitglieder des nationalen Rates (*Dewan AMAN Nasional*, DAMANNAS) sowie des Generalsekretärs und dessen zeremonielle Amtseinführung. Bei der Wahl des nationalen Rates wurde AMANs Verpflichtung gegenüber der Gleichstellung und gegenüber der eigenen Satzung auf die Probe gestellt.<sup>78</sup> Denn die Forderung nach einer Gleichstellung der Geschlechter ist eine Forderung, die dem internationalen Kontext entstammt und auf AMANs Verknüpfung mit der internationalen Indigenenbewegung und anderer völkerrechtlicher Gremien und

---

<sup>78</sup> Dass AMANs Umsetzung der Gleichstellung oftmals unvollständig bleibt, erwähnte auch Avonius (2003: 134).

Maßnahmen zurückzuführen ist. In Indonesien argumentieren Gegner einer solchen Forderung oftmals, dass die Gleichstellung im Widerspruch zu lokalen Traditionen und damit zur Lebensweise von *masyarakat adat* stehe.

Zu Beginn der Wahl des nationalen Rates hatte jede der sieben Großregionen Zeit, sich für eine Frau und einen Mann als ihre Vertreter\*innen zu entscheiden, die dann pro forma durch das Plenum bestätigt werden sollten. Sowohl die Region Java als auch die Molukken wählten zunächst zwei Männer. Namotemo, der als einer der Vertreter der Region Molukken gewählt worden war, erklärte die Entscheidung seiner Region: Man habe sich darauf verständigt, eine Person aus der Provinz der Molukken und eine von den Nordmolukken zu wählen. Doch leider sei es nicht gelungen, eine kompetente Frau zu finden. Er forderte deshalb die Souveränität der Regionen anzuerkennen. Mit dem Begriff Souveränität nahm er indirekt Bezug auf eine zentrale Forderung von *masyarakat adat*, ihr Recht auf Selbstbestimmung und Souveränität, und brachte die anderen Teilnehmenden in eine Zwickmühle.

Trotzdem wurde zum ersten Mal während des Kongresses dem mit Charisma und dem Bonus des Gastgebers ausgestatteten Namotemo offen widersprochen. In den vorangegangenen Tagen hatte er sich eine große Unterstützung der Teilnehmenden erarbeitet. Denn er hatte erfolgreich den Kongress ausgerichtet und viele der Plenen charismatisch geleitet und damit die Teilnehmenden begeistert. Trotzdem kritisierte nun Rukka Sombolinggi, die dem Organisationskomitee des Kongresses vorstand, offen den Verstoß gegen die zuvor beschlossene Satzung, und es entwickelte sich ein Dialog:

Teilnehmerin: Wir erinnern uns alle noch sehr genau daran, dass wir beschlossen haben, als Vertretung der Regionen jeweils einen Mann und eine Frau zu bestimmen. Warum verstoßen wir gegen die Regeln, auf die wir uns gemeinsam geeinigt haben?

Namotemo: Ich will das erklären. Auch in der Politik haben wir ein Gesetz, das besagt, dass Frauen zu 30 % in Parteiämtern vertreten sein müssen. Aber bis heute verstoßen alle Parteien gegen das Gesetz, aber es gibt keine Bestrafung dafür. Jetzt haben wir in AMAN beschlossen, dass pro Region eine Frau und ein Mann als Vertretung gewählt werden sollen. Die Entscheidung über die Personen haben wir den Regionen überlassen. Die Regionen haben die Souveränität, über ihre Vertreter zu entscheiden, in die wir nicht eingreifen können. [...] Ich kann nichts dafür, die Teilnehmenden aus meiner Region kannten die Regel. Aber jede Region hat ihre eigenen Gründe und Abwägungen, lasst uns diese respektieren. Wenn wir sie jetzt zu etwas zwingen, wird dies ein ewiger Prozess und die Sitzung hier wird noch sehr lange dauern.

[...]

Sombolinggi: Ich möchte etwas zu bedenken geben. Nicht nur als Frau, sondern als *adat*-Frau und als Person, die sich wirklich engagieren möchte. Erst gestern haben wir im Plenum diese Veränderungen beschlossen, in der die Bedeutung der Rolle der Frauen verankert ist. Seitdem sind noch keine 24 Stunden vergangen und wir wollen bereits wegen ein paar Herren gegen unsere Satzung verstoßen? Diese leisten immer Widerstand gegen unser Bestreben, sicherzustellen, dass *masyarakat adat* sich verändern, insbesondere dass Frauen und die Jugend stärker beteiligt werden. Hier haben wir uns schon geeinigt und uns verpflichtet, die Frauen und die Jugend voll in die Entscheidungen unserer Organisation miteinzubeziehen. Heute haben wir dies schon mal nicht unter Beweis stellen können. [...] Was hier passiert, ist nicht gut für AMAN. [...] Leiter der Versammlung, Teilnehmende des Kongresses, *masyarakat adat* von ganz Indonesien! Wie wäre es, wenn wir beschließen, dass wir den Regionen maximal ein Jahr Zeit geben,

um die Zusammensetzung der Vertreter\*innen in ihrer Region anzupassen, so dass sie satzungskonform ist?

Namotemo: Liebe Freunde von den Molukken! Ich habe größte Hochachtung vor der beschlossenen Satzung. Deshalb trete ich persönlich zurück, und mache meinen Platz im nationalen Rat frei für eine Frau. Ich fordere Afrida Ngato auf, diese Aufgabe zu übernehmen... [Unruhe...] Kann man sich das vorstellen? Ich trete zurück und es bricht allgemeine Unruhe aus [...] Es darf ja Debatten zwischen Frauen und der Bevölkerung geben, aber man muss es nicht ganz so sportlich sehen [lacht]. Manchmal ist es wie in einer Ehe, und ich glaube nicht, dass das sein muss. [...] Lasst uns die Unabhängigkeit wertschätzen und nicht nur das Ego. Es geht nicht darum, dass wir die Männer achten und die anderen Menschen, aber nicht die Frauen. Einverstanden?

Zuhörer\*innen: Einverstanden!

Namotemo: Also, wenn das so ist, liebe Freunde von den Molukken, ich respektiere eure Souveränität. Deshalb ziehe ich alles vorher Gesagte zurück. Ich wollte nur Rukka zeigen, dass es risikoreich ist, wenn einer, der bereits das Vertrauen der Masse genießt, einen Fehler begeht. Es stellt ein Risiko dar, da man in ihm eine Chance gesehen hat. Wir werden dies im weiteren Prozess sehen, ja? Sind wir dann fertig?

Sombolinggi: Einspruch, Leiter der Versammlung! Wie sieht es mit meinem Vorschlag von vorher aus, den Regionen eine Frist zu setzen? Angenommen oder abgelehnt?

Namotemo: Das steht nicht in unserer Satzung. Wenn wir so eine Absprache treffen, bewegen wir uns außerhalb der Satzung, stimmt's? Deshalb machen wir so weiter, und hören flexibel auf die Souveränität der Regionen, ob sie sich verändern wollen. Wir versuchen gegenseitig zu verstehen, was dahintersteckt. Es muss erst eine Frau geben, die dazu fähig ist.

In diesem Redebeitrag macht Namotemos nicht nur deutlich, dass für ihn die Souveränität der Regionen über den Regularien AMANs und den darin verankerten Prozessen zur Umsetzung der Gleichstellung steht. Gleichzeitig signalisiert er die Gewissheit seiner Machtposition, die es ihm als geachteten und einflussreichen Gastgeber des Kongresses und Distriktvorsteher Nordhalmaheras ermöglicht, seine Auffassung auch durchzusetzen.

Infolgedessen verzichteten die Regionen Java und Molukken darauf, einen Vertreter durch eine Frau auszutauschen. Aus Respekt vor der Souveränität der Regionen und Hochachtung vor Namotemo verzichteten die Teilnehmenden des Kongresses zudem darauf, die Regionen zu verpflichten, innerhalb einer Frist einen Austausch vorzunehmen.

Nach dem nationalen Rat wurde der Generalsekretär gewählt, der die Allianz bis zum nächsten Kongress 2017 führen sollte. Neben dem amtierenden Generalsekretär Nababan kandidierten Sujarni Alloy, der die Vertretung AMANs in Westkalimantan leitete, und Lalu Satria Wangsa aus Lombok. Die Präsentation der Programme der drei Kandidaten diente der Möglichkeit, Ideen einzubringen und Kritik an der bisherigen Führung zu äußern. Auch wenn einige Vertreter\*innen sich in persönlichen Gesprächen kritisch äußerten,<sup>79</sup> war die Wiederwahl Nababans nie wirklich gefährdet.

Auch wenn das Ergebnis eindeutig schien, wurde das Verfahren kritisiert: Namotemo hatte die Wahl des Generalsekretärs moderiert und zunächst per Akklamation Nababan wählen lassen, aber

<sup>79</sup> Neben der in Kap. 2.1 erwähnten Kritik an Nababans Hintergrund in einer NGO und nicht in *masyarakat adat* ging es dabei insbesondere um die Rekrutierung von Beschäftigten im nationalen Büro. So wurde ihm vorgeworfen, zu viele Mitglieder seiner eigenen Herkunftsregion eingestellt zu haben und andere Regionen und Themen zu vernachlässigen.

anschließend die Zustimmung für dessen Gegenkandidaten nicht abgefragt. Dass er dies Konsultationen (*musyawarah*) nannte und betonte, dass diese Form der Entscheidungsfindung ein Kennzeichen von *masyarakat adat* sei, stieß insbesondere bei Wangsa auf harsche Kritik. „Das waren keine Konsultationen (*musyawarah*), sondern eine offene Wahl (*voting terbuka*). Das ist schlimmer als eine Wahl, denn keiner traut sich, etwas dagegen zu sagen oder dagegen zu stimmen“ (Wangsa 28.04.2012). Akklamation könne seiner Meinung nach nur bei einem einzigen Kandidaten angewandt werden. Gebe es jedoch mehrere, müsse bei Konsultationen ein Dialog zwischen den unterschiedlichen Positionen entstehen und gemeinsam diskutiert werden, was verbessert werden könne und wer geeigneter sei (Wangsa 28.04.2012).

Das Konzept von *musyawarah* wird sehr häufig im Kontext von *masyarakat adat* genannt und dient oftmals als Beleg für ihr Festhalten und ihr Orientieren an Traditionen. *Musyawarah* wird dann als jahrhundertealte Tradition beschrieben und mit westlichen Formen von Demokratie kontrastiert. Koesnoe (1969) beschreibt *musyawarah* in seinem Vortrag 1969 in Nijmegen als „unanimous decision after common discussion of a common problem“. Ausgehend von einer Einheit von Individuum und Gesellschaft in Indonesien könnten zwar alle Individuen ihre Meinung ausdrücken und in Freiheit ihren Willen äußern, aber nach gemeinsamer Abwägung der Harmonie der Gemeinschaft und des kollektiven Wohls zeige sich am Ende des Abstimmungsprozesses der Wille des Volkes (Koesnoe, zit. in Steenhoven 1973: 709–710). Koentjaraningrat (2007[1967]) beschreibt *musyawarah* als Prozess der Entscheidungsfindung, der verhindert, dass eine Mehrheit Minderheiten ihre Position aufzwingt:

This unanimous decision can be reached by a process in which the majority and the minorities approach each other by making the necessary readjustments in their respective viewpoints, or by an integration of the contrasting standpoints into a new conceptual synthesis. *Musyawarah* and *mupakat* [sic] thus exclude the possibility that the majority will impose its views on the minorities.

Koentjaraningrat 2007[1967]: 397

Bei der Gründung Indonesiens wurde das Prinzip von *musyawarah* als eine der fünf Säulen in die *Pancasila*, die indonesische Staatsdoktrin, integriert. Dort steht *musyawarah* für „democracy guided by the inner wisdom of deliberations (*Permusyawaratan*) amongst representatives“ (Pancasila, übers. in Kawamura 2011: 5). Doch insbesondere während der ‚Neuen Ordnung‘ unter Suharto wurde die *Pancasila* genutzt, um oppositionelle Auffassungen zu unterdrücken: „*Musyawarah-mufakat* was achieved only among political or community elites, or it was achieved through the show of force whether implicit or explicit“ (Kawamura 2011: 7). In seiner Autobiographie schreibt Suharto:

In Pancasila Democracy there is no place for Western style opposition (*oposisi ala Barat*). In the world of Pancasila democracy we have deliberation (*musyawarah*) to achieve consensus (*mufakat*) of the people. The method we use is that the people put their trust in their representatives. Then, the people's representatives engage in *musyawarah*. Then we achieve *mufakat* to determine what steps we shall take together for the next five years . . . Here we do not have opposition like that in the West. Opposition for the sake of opposing, for the sake of being different, is unknown here.

Suharto, zit. in Aspinall 2000: iii, Hervorh. i. Orig.

Für Aspinall ist dieses Zitat symptomatisch für Suhartos ‚Neue Ordnung‘:

The authoritarian 'Pancasila ideology' expounded by the government's leaders extolled 'traditional' and 'authentic' Indonesian values of mutual assistance (*gotong royong*), deliberation (*musyawarah*) and consensus (*mufakat*), insisting on the subordination of group and individual interests to the societal good and the fundamental unity of state and society ('the organic state').

Aspinall 2000: iii, Hervorh. i. Orig.

Auch in AMAN gilt die Praxis der *musyawarah* als Kennzeichen von *masyarakat adat* und wird zumeist positiv gerahmt als konsensueller Prozess, bei dem alle Meinungen wertschätzend zur Kenntnis genommen und in Einklang gebracht werden. In meiner Beobachtung zeigte sich aber auch dort, dass es – wie schon Koentjaraningrat bemerkte – Persönlichkeiten bedarf, die „by virtue of their leadership“ die gegensätzlichen Perspektiven vereinen können und „who have enough imagination to arrive at a synthesis integrating the contrasting viewpoints into one conception“ (Koentjaraningrat 2007[1967]: 397). Diese Persönlichkeiten hatten bspw. während des Kongresses – ähnlich wie Kamamura dies beschreibt – ungleich bessere Möglichkeiten, auf den Ausgang einer Diskussion Einfluss zu nehmen, indem sie beispielsweise die Reihenfolge von Themen festlegten, Redner\*innen zu Wort kommen ließen, Diskussionsbeiträge zusammenfassten. In dieser Weise ist auch Wangsas Aussage zu verstehen, dass es sich bei der Wahl des Generalsekretärs nicht um eine *musyawarah* gehandelt habe, weil die verschiedenen Positionen nicht in Einklang gebracht worden und am Ende per Akklamation nur für Nababan abgestimmt und die Unterstützung für ihn selbst nicht abgefragt worden sei.

Allerdings betont Benda-Beckmann, mit Bezug auf Koesnoe (1969), dass *musyawarah* nicht auf die formellen Aushandlungen in offiziellen Foren zu reduzieren sei. Vielmehr sind die unzähligen Diskussionen in kleinen Gruppen außerhalb der offiziellen Sitzungen ebenso integraler Bestandteil auf dem Weg zu einer Konsensfindung:

All such discussions serve to prepare for the normal sessions, which usually only take place when there is a reasonable chance that consensus will be reached. Formal sessions are also held, however, when a majority wants to demonstrate that it can enforce a decision on recalcitrant persons who refuse to accept its proposals.

Benda-Beckmann 1984: 12

Auch während des Kongresses fanden vor der offiziellen Wahl des Generalsekretärs Debatten und Diskussionen in kleineren Gruppen statt. Alle Beschäftigten des nationalen AMAN-Büros in Jakarta waren in den Tagen und Stunden zuvor damit beschäftigt, unter den Vertreter\*innen ihrer Heimatregion für eine Wiederwahl Nababans zum Generalsekretär zu werben. Der Erfolg dieses Lobbying zeigte sich nicht nur in dem Wahlergebnis, sondern auch in der Reaktion der Teilnehmenden des Kongresses. Denn bei den meisten auf dem Kongress anwesenden Vertreter\*innen von Mitgliedsgruppen, mit denen ich danach sprach, überwog die Überzeugung, dass Nababans Wiederwahl alternativlos war.

Nach erfolgter Wahl wurde Nababan – wie um die Andersartigkeit von *masyarakat adat* zu unterstreichen – mit einer Zeremonie in sein Amt eingeführt, die aus Elementen lokaler Traditionen Nordhalmaheras zusammengesetzt war.

### **Zwischenfazit**

Der Kongress war eines der zentralen Felder der Aushandlung von AMANs nationaler Position, da AMANs nationales Büro sich bemühte, einer möglichst großen Anzahl an Vertreter\*innen von *masyarakat-adat*-Gruppen die Teilnahme zu ermöglichen und zu finanzieren. Damit war er erstens ein wichtiges Forum für interne Aushandlungen und die Verbreitung der Beschlüsse, nachdem die Teilnehmenden wieder in ihre Gruppen zurückgekehrt waren. Zweitens ermöglichte er die Interaktion mit Externen, wie Politiker\*innen, Wissenschaftler\*innen, Geldgebern und Vertreter\*innen von NGOs. Diese gaben Inspirationen, nahmen ihrerseits Eindrücke und Anregungen mit und nutzten diese für ihre Arbeit. Ein dritter wichtiger Punkt jedoch war die mediale Aufmerksamkeit, die der Kongress erzielte. So berichteten beispielsweise das nationale Magazin Tempo in seiner englischsprachigen Ausgabe (Saeni 2012), National Geographic Indonesia (Novalsyah 2015), die nationale Tageszeitung Kompas (u. a. Anggoro 2012a, Dhyatmika et al. 2012, Anggoro 2012b, Anggoro 2012c, Karim 2012), antaranews.com (Marboen 2012) und verschiedene Fernsehsender in ihren Nachrichten von dem Kongress. Gleichzeitig verdeutlichte der Kongress auch strukturelle Eigenarten und insbesondere die Diskrepanz zwischen den postulierten Mitbestimmungsmöglichkeiten der Mitglieder, die das Fundament der Allianz bilden, und der gelebten Praxis, in der Entscheidungen vorbereitet werden und gut vernetzte, eloquente und erfahrene Akteure aus AMAN oder befreundeten zivilgesellschaftlichen Organisationen die Diskussionen und die Richtung der Allianz bestimmen.

In den folgenden Kapiteln analysiere ich nun zwei Debatten, die AMAN während der Zeit meiner Feldforschung prägten: zum einen das Bemühen der Allianz um ein Gesetz zur Anerkennung und zum Schutz der Rechte von *masyarakat adat* (RUU PPHMA, Kap. 2.4.2); zum anderen ein Gerichtsurteil, in dem das Verfassungsgericht (*Mahkamah Konstitusi*) im Mai 2013 einer Klage AMANs Recht gab, wonach traditionelle Wälder nicht als staatliche Wälder zu klassifizieren sind (MK 35, siehe Kap. 2.4.3). Diese beiden im juristischen Bereich der Gesetzgebung verankerten Initiativen bildeten Schwerpunkte der inhaltlichen Arbeit AMANs und waren zentrale Elemente der Bemühungen der Allianz, ihr Verständnis von *masyarakat adat* und ihren Rechten zu etablieren. Gleichzeitig werden darin die auf das nationale Büro ausgerichteten zentralistischen Strukturen und die Abhängigkeit der lokalen Gruppierungen von der nationalen Agenda deutlich.

#### **2.4.2 Der Gesetzesentwurf zur Anerkennung und zum Schutz der Rechte von *masyarakat adat* 2011**

##### **Hintergrund**

Bereits der Gründungskongress AMANs stellte 1999 in seiner Stellungnahme fest, dass die interne Souveränität und das Recht auf Selbstbestimmung von *masyarakat adat* idealerweise in einem „Gesetz über den rechtlichen Status der politischen, rechtlichen und der sozio-kulturellen Organisation von *masyarakat adat*“ geregelt werden sollte (AMAN 1999b: 14–15, Übers. S. M.). Damit begleitete die



Forderung nach einem Gesetz AMAN von Beginn an. Für Arizona, einen im Umfeld AMANs aktiven Juristen, würde ein Gesetz Grundrechte (*basic rights*), die *masyarakat adat* aufgrund ihrer dem heutigen indonesischen Staat vorausgehenden Existenz zustehen, in geltendes gesetzliches Recht (*legal rights*) umwandeln (Arizona 2010a: 7). Dies würde eine grundlegende Veränderung der Einstellung und der Verantwortung des Staates gegenüber *masyarakat adat* bewirken. Während ein Grundrecht lediglich eine Anerkennung (*recognition*) im Sinne einer Befürwortung oder Berücksichtigung impliziert, hat ein gesetzlich garantiertes Recht viel weitreichendere Folgen: Es versetzt den Staat in die Verantwortung, diese Rechte zu garantieren und damit sicherzustellen, dass die als *masyarakat adat* identifizierten Bevölkerungsgruppen in der Praxis in den Genuss dieser Rechte gelangen (Arizona 2010a: 7, auch Peranginangin 2011: 4).

Das Gesetz zur Anerkennung und zum Schutz der Rechte von *masyarakat adat* ist der Höhepunkt vorangegangener Initiativen zur Integration von *masyarakat adat* in die nationale Gesetzgebung und gleichzeitig dasjenige Dokument, das die grundsätzlichsste Regelung bedeuten würde. Es sollte dazu dienen, *masyarakat adat* als rechtliches Subjekt anzuerkennen und gleichzeitig zu definieren und damit erkennbar zu machen. Die Verfassung und vorherige Gesetzgebungen nehmen zwar Bezug auf ‚traditionelle Bevölkerungsgruppen‘<sup>80</sup>, jedoch tun sie dies unter keinem einheitlichen Terminus (sie verwenden Begriffe wie *masyarakat hukum adat*, *masyarakat adat*, *kesatuan masyarakat hukum adat* oder *masyarakat tradisional*) und somit unter keiner klaren Definition. Eine Definition jedoch ist zentral in dieser Initiative und Chance sowie Risiko zugleich. Während eine genaue, auf Kriterien basierende Definition einerseits Rechte garantiert, kann sie – vor allem wenn sie eng gefasst ist – Bevölkerungsgruppen von diesen Rechten ausschließen.<sup>81</sup>

AMAN erhofft sich durch ein Gesetz zu *masyarakat adat* eine Überwindung der Unsicherheit und Widersprüchlichkeit zwischen den Gesetzen (Nababan et al. 2010: 339). Als Basis für weitere gesetzliche Regelungen würde ein solches Gesetz die Existenz von *masyarakat adat* anerkennen und die sektorale Zuständigkeit einzelner Ministerien überwinden (Nababan 2010: 7, Nababan et al. 2010: 339). Denn da sich die Zuständigkeit für die Anerkennung und Implementierung dieser Rechte auf verschiedene Instanzen verteilt (Arizona 2010b: 15–16), müssen zivilgesellschaftliche Gruppen für jeden einzelnen Bereich die Berücksichtigung der Rechte von *masyarakat adat* erstreiten. Dadurch besteht die Gefahr, dass zivilgesellschaftliche Unterstützer\*innen jeweils nur für einzelne marginalisierte Bevölkerungsgruppen – wie beispielsweise *masyarakat adat*, Bauern oder die Landbevölkerung

---

<sup>80</sup> Der Terminus ‚traditionelle Bevölkerungsgruppe‘ dient hier wertneutral als Überbegriff für die unterschiedlichen in den Gesetzen verwendeten Begriffe (*kesatuan masyarakat hukum adat*, *masyarakat hukum adat*, *masyarakat adat*, *masyarakat tradisional*) sowie die Begriffe, mit denen die unterschiedlichen Ministerien die von ihnen fokussierten Bevölkerungsteile bezeichnen. Bewusst verwende ich hier keinen indonesischen Begriff, um Verwirrung bei den Leser\*innen und eine tendenziöse Darstellung für eine der Begrifflichkeiten zu vermeiden.

<sup>81</sup> Zur Problematik der ausschließenden Wirkung von (eng gefassten) Definitionen in Bezug auf die *masyarakat-adat*-Bewegung in Indonesien, die ebenfalls potenziell bedürftigen Gruppen Rechte und Unterstützung verwehrt, siehe auch Arizona 2014 und vor allem Li 2001.

– kämpfen, anstatt ihre Kräfte zu bündeln (Zakaria 2012a: 14). Insbesondere zur Klärung der Zuständigkeit fordert AMAN deshalb eine übergreifende Regelung und eine zentrale Regierungsinstanz, die für *masyarakat adat* verantwortlich ist (Arizona 2013: 6).

### **Gesetzliche Änderungen seit 1999**

Seit der Konsolidierung der *masyarakat-adat*-Bewegung und der Gründung AMANs 1999 hat sich in Bezug auf die rechtliche Anerkennung von traditionellen Bevölkerungsgruppen in Indonesien bereits einiges verändert. Ein Verfassungszusatz garantiert die formale Anerkennung von *masyarakat hukum adat* (Safitri 2010: vii, s. u.), einige sektorale Gesetze enthalten einen Paragraphen zu traditionellen Bevölkerungsgruppen (u. a. Arizona 2010b) und einige Regionen haben lokale Gesetze auf den Weg gebracht. Kennzeichnend ist – neben der erwähnten Problematik der Uneinheitlichkeit der verwendeten Begriffe und des Fehlens einer Definition (siehe insb. Arizona 2010b, Arizona 2014) – vor allem die an Bedingungen geknüpfte Anerkennung. So müssen sie nach wie vor existieren (1), ihre Anerkennung darf nicht nationalen Zielen zuwiderlaufen (2) und auch nicht übergeordneten Gesetzen widersprechen (3). Außerdem muss ihre Anerkennung in weiteren Gesetzen geregelt sein (4) (Zakaria 2008: 12–13). Diese Konditionalität widerspricht AMANs Forderung auf ein Recht auf Selbstidentifikation als zentrales Kriterium von *masyarakat adat*. Denn dadurch ist es die Regierung, die über die Existenz von *masyarakat hukum adat* bestimmt, sofern diese staatlich festgelegte Bedingungen erfüllen (Arizona 2014).

Wie eine Analyse Moniagas zeigt, werden *masyarakat adat* durch diese Gesetzgebungen zunehmend anerkannt. Diese Anerkennung bleibt jedoch zumeist „symbolisch“ und hat zu keiner grundlegenden Veränderung der Haltung staatlicher Institutionen gegenüber *masyarakat adat* geführt (Moniaga 2007: 285–287).

Dem Lobbying AMANs und ihrer Unterstützer\*innen ist es jedoch zu verdanken, dass ein politisches Klima entstand, in dem kein Gesetz zur Nutzung natürlicher Ressourcen ohne einen Absatz zu Rechten von traditionellen Bevölkerungsgruppen verabschiedet werden kann (Arizona 2013: 3). Von besonderer Bedeutung ist in den Augen AMANs der Bereich der Forstgebiete (*kehutanan*).<sup>82</sup> Denn „mindestens 30 Millionen *masyarakat adat* leben in oder um Forstgebiete“ und diese waren von Entwicklungsbestrebungen der ‚Neuen Ordnung‘ besonders betroffen (Raden & Nababan 2001). Das Forstgesetz von 1999 (UU No 41/1999 tentang kehutanan) spricht *adat*-Rechtsgemeinschaften (*masyarakat hukum adat*) Nutzungsrechte zu und liefert erstmals eine auf Kriterien basierende Definition für *masyarakat hukum adat*.<sup>83</sup> Auffallend an dieser Definition ist die Betonung der

---

<sup>82</sup> Andere Bereiche umfassen Trinkwasser, Plantagen, Küstengebiete und kleine Inseln sowie die Umwelt und traditionelle Landrechte (Arizona 2010b: 27–36).

<sup>83</sup> Demnach müssen *adat*-Rechtsgemeinschaften folgende Kriterien erfüllen: (a) sie müssen weiterhin als Rechtsgemeinschaft existieren, (b) über eine gesellschaftliche Organisation mit traditionellen Anführern

Bedeutung der Rechtsgemeinschaft, eines nach wie vor bestehenden sowie wirksamen Rechtssystems und eines festgelegten Territoriums. Diese Kriterien bestimmen auch in Bezug auf das verhandelte „Gesetz zur Anerkennung und zum Schutz der Rechte von *masyarakat (hukum) adat*“ (RUU PPHM(H)A, s. u.) die Position des Staates, werden jedoch von AMAN kritisiert. Denn durch eine solche rein kriterienbasierte Definition, welche formale Kriterien hervorhebt, die staatlichen Kontexten, aber nicht den Traditionen von *masyarakat adat* entstammen, bestehe die Gefahr, dass Gruppen, die sich selbst als traditionelle Bevölkerungsgruppen identifizierten, ausgeschlossen würden.

### **AMANs Gesetzesentwurf (RUU PPHMA)**

Nach Ansicht von AMAN – und den zu Konsultationen und zur Erarbeitung der wissenschaftlichen Abhandlung (*naskah akademik*<sup>84</sup>) von der Allianz hinzugezogenen Wissenschaftler\*innen (Cahyadi 2011a: 10) – erwächst aus dem 2000 der Verfassung hinzugefügten Artikel 18B(2) ein Mandat für eine übergreifende Regelung der Anerkennung von traditionellen Bevölkerungsgruppen durch die Verabschiedung eines sektorenübergreifenden Gesetzes (Cahyadi 2011a: 10).

Die Verabschiedung eines Gesetzes im Sinne AMANs wäre ein wichtiger Erfolg für AMANs Bestrebungen der Gestaltung des Politikfeldes von *masyarakat adat*. Gleichzeitig muss dies jedoch im politisch-juristischen Rahmen des indonesischen Staates geschehen. Eine erste Initiative der Regionalversammlung (DPD) für ein Gesetz zu *adat*-Rechtsgemeinschaften aus dem Jahre 2004 war an der Ablehnung durch das Abgeordnetenhaus (DPR) gescheitert (AMAN 2011d). Deshalb erarbeitete AMAN ab 2010 in Zusammenarbeit mit befreundeten Jurist\*innen einen eigenen Gesetzesentwurf (AMAN 2011d) und eine wissenschaftliche Abhandlung (AMAN et al. 2011) und brachte diese in den parlamentarischen Prozess ein. Durch Lobbying und Einflussnahme auf Parlamentarier\*innen, Pressemitteilungen und medienwirksame Aktionen auf nationaler Ebene sowie dezentrale Proteste ihrer Mitgliedsgruppen unterstreicht die Allianz die Notwendigkeit eines Gesetzes sowie die breite Unterstützung für ihren Entwurf.

Die wissenschaftliche Abhandlung (*naskah akademik*) enthält nicht nur die Inhalte des Gesetzes, sondern rahmt diese in globale Wertedebatten. So werden Partizipation, Gerechtigkeit, Transparenz, Gleichberechtigung, Menschenrechte sowie Nachhaltigkeit als die Grundprinzipien beschrieben, auf

---

verfügen, (c) ein klar abgegrenztes traditionelles Territorium besitzen; (d) ihr existierendes traditionelles System der Rechtsprechung – sowie dazugehörige Institutionen – müssen befolgt und geachtet werden und (e) die Mitglieder müssen für den täglichen Bedarf Holz aus den umliegenden Waldgebieten sammeln. Diese Kriterien wurden später in andere Gesetze übertragen. Zu Definitionen traditioneller Bevölkerungsgruppen in Gesetzen, welche die Nutzung natürlicher Ressourcen regeln, siehe Arizona 2010b: 37–41, zu Gesetzen, die lokale administrative Einheiten (*desa*) betreffen (vgl. Zakaria 2012b: 41–47).

<sup>84</sup> Ein *naskah akademik* ist in Indonesien wichtiger Bestandteil eines Gesetzgebungsverfahrens. Es ist ein im Laufe eines Gesetzgebungsprozesses von Wissenschaftler\*innen verfasstes Papier, das Hintergründe und Ausgangspunkt eines Gesetzesvorhabens beschreibt. Es liefert ideologische, politische, kulturelle, soziale, ökonomische sowie verteidigungs- und sicherheitspolitische Argumente für den Beschluss eines Gesetzes (Basyir 2014, Rata & Murni 2013).

denen ein Gesetz zur Anerkennung und zum Schutz der Rechte von *masyarakat adat* basieren müsse (AMAN et al. 2011: 17–20). Bemerkenswert ist dabei, dass die Verfasser\*innen sich für die Begründung dieser Werte nicht in erster Linie auf internationale Debatten beziehen und damit transnationale Verknüpfungen jenseits des Staates herstellen. Stattdessen legen sie für jeden Wert dar, wie dieser bereits durch Indonesiens Staatsgründer Sukarno in den nationalen Leitprinzipien der Pancasila verankert worden ist und dass dieser seither als Teil der Verfassung zu den Grundwerten Indonesiens zählt. Damit unterstreichen die Verfasser\*innen, dass in den Augen AMANs *masyarakat adat* immer Teil des Staates – und vielmehr *die* Basis der Gesellschaft – waren, und sie weder früher noch heute nach Souveränität im völkerrechtlichen Sinne strebten.

Nachdem die wissenschaftliche Abhandlung erarbeitet worden war, wurde diese zwischen März und Mai 2011 zunächst in regionalen Konsultationen in den sieben Großregionen AMANs und anschließend in einer nationalen Konsultation mit dem indonesischen Forschungsinstitut LIPI in Jakarta diskutiert (Cahyadi 2011b: 13, Lumban Gaol 2016). Ergebnisse und Anregungen aus den Konsultationen wurden in einen Gesetzesentwurf integriert (Cahyadi 2013: 10). Durch intensive Lobbyarbeit gelang es AMAN, die Unterstützung der Partei PDI-P (Demokratische Partei des Kampfes), der Partei des heutigen Präsidenten Widodo zu bekommen (Nababan 2012a: 8). Diese brachte in ihrem Namen den Entwurf AMANs in den Gesetzgebungsprozess ein, und am 16.12.2011 wurde dieser offiziell in die Liste der im Folgejahr zu verabschiedenden Gesetze (Prolegnas 2012) aufgenommen (AMAN 2012k: 4). Damit wurde der Entwurf – gemeinsam mit der begleitenden wissenschaftlichen Abhandlung – zu offiziellen Materialien des Parlaments (Nababan et al. 2012: 287). Entgegen der Zusage des Vorsitzenden des Abgeordnetenhauses Marzuki Ali (Mitglied der Demokratischen Partei, PDI) auf dem Kongress (siehe Kap. 2.4.1) wurde das Gesetz jedoch bis zum Ende der Amtszeit des Präsidenten Yudhoyono im Oktober 2014 nicht verabschiedet.

In seinen Nachfolger Joko Widodo hatten Vertreter\*innen AMANs anfangs große Hoffnung gesetzt (vgl. Kap. 2). Doch nach seinem ersten Amtsjahr veröffentlichte die Allianz eine Stellungnahme, in der sie den Präsidenten dazu aufforderte, seine „Versprechen zu erfüllen“, weil „70 Millionen *masyarakat adat* enttäuscht“ seien (AMAN 2016d, Übers. S. M., siehe auch AMAN 2015b, AMAN 2015c, Nababan 2015, Lumban Gaol 2016). Zwar war der Gesetzesentwurf in die Liste der während der Legislaturperiode von 2015-2019 zu verabschiedenden Gesetze (Prolegnas 2015-2019) aufgenommen worden (Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia 2015), er wurde jedoch weder 2015 noch 2016 in die Liste der in dem jeweiligen Jahr zu behandelnden Gesetze übernommen, 2017 zwar aufgenommen, aber nicht beschlossen (DPR 2017) und 2018 wieder erwähnt (DPR 2018).

### ***Inhaltliche Unterschiede zwischen den beiden Entwürfen – Kritik AMANs am Parlamentsentwurf<sup>85</sup>***

Im Laufe des parlamentarischen Verfahrens wurden Änderungen an AMANs Gesetzesentwurf vorgenommen, die nicht die Zustimmung der Allianz fanden. So kritisierte das nationale Büro, dass der Entwurf des Parlaments wichtige Konzepte und zentrale Anliegen ihres ursprünglichen Entwurfes nicht enthalte (Nababan et al. 2013: 252). Die „drei Hauptkritikpunkte“ (Sombolinggi 2014: 15–16) waren: Erstens der Begriff und die Definition des „Gegenstandes“ des Gesetzes, zweitens das Komitee, welches die Verifizierung von *masyarakat adat* vornehmen und für deren Belange zuständig sein sollte, und drittens die Reichweite der Anerkennung von *masyarakat adat* und ihrer traditionellen Konfliktlösungsmechanismen (Sombolinggi 2014: 16, Nababan et al. 2014: 264–266). Ich werde mich hier auf die Darstellung der Kritik am Begriff und der Definition der traditionellen Bevölkerungsgruppen konzentrieren. Für die weitere Auseinandersetzung verweise ich auf Arizona & Cahyadi 2013 (siehe auch Nababan et al. 2014: 266, Lumban Gaol 2013a: 39).

Staatliche Vertreter\*innen favorisieren den Begriff *masyarakat hukum adat* (*adat*-Rechtsgemeinschaft), der auch in der indonesischen Verfassung genutzt wird, und verweisen auf die Notwendigkeit eines bestehenden *adat*-Rechtes für die Identifikation von Gruppen. Vertreter\*innen AMANs dagegen präferieren den von der *masyarakat-adat*-Bewegung geprägten Begriff *masyarakat adat*. Die Begriffe greifen zur Legitimation und Argumentation auf verschiedene Konzepte zurück. Der von der Mehrheit des Abgeordnetenhauses (DPR) favorisierte Begriff *masyarakat hukum adat* ist angelehnt an das von niederländischen Rechtswissenschaftlern entwickelte Konzept einer *adat*-Rechtsgemeinschaft.<sup>86</sup> AMAN bezieht sich in ihrer Argumentation für den Begriff *masyarakat adat* auf internationale völkerrechtliche Diskurse um Indigenität. Zur detaillierteren Unterscheidung der beiden Begriffe siehe Tabelle 1.

Die Differenzen in der Definition des für die traditionellen Bevölkerungsgruppen genutzten Terminus schlagen sich auch in unterschiedlichen Titeln des Gesetzesentwurfes nieder (Nababan et al. 2013: 252). Während AMAN einen Entwurf für ein Gesetz zur Anerkennung und zum Schutz der Rechte von *masyarakat adat* (*RUU Pengakuan dan Perlindungan Hak-Hak Masyarakat Adat*, RUU PPHMA) einreichte, sprechen staatliche Instanzen in der Regel von einem Gesetz zur Anerkennung und zum Schutz des Rechtes von *adat*-Rechtsgemeinschaften (*RUU Pengakuan dan Perlindungan Hak Masyarakat*

<sup>85</sup> Zur Kritik AMANs am Entwurf der Regierung siehe insbesondere den im Kontext des Göttinger Projektes zur Konstituierung von Cultural Property entstandenen Artikel von Arizona & Cahyadi (2013).

<sup>86</sup> Benda-Beckmann & Benda-Beckmann (2011) rehabilitieren van Vollenhoven und die Leidener Schule in einem Artikel zu „Myths and stereotypes about adat law“. Diesen wurde insbesondere von Burns (1989, 2007) vorgeworfen, für die Gleichsetzung von *adat* mit *adat*-Recht verantwortlich zu sein, *adat*-Recht festgeschrieben und kodifiziert zu haben. Für Benda-Beckmann & Benda-Beckmann ist diese Sichtweise in einer verkürzten Lesart von van Vollenhoven begründet. Diese hätten sich für die Vielfalt von *adat* stark gemacht und explizit zwischen *adat* und *adat*-Recht unterschieden.

*Hukum Adat*, RUU PPHMHA) (siehe bspw. Badan Legislasi DPR RI 2012b, Badan Legislasi DPR RI 2012a, Ayub 2012, Utami 2013, Tim Kerja Pandangan DPD RI terhadap RUU PPHMHA & Arizona 2013).

| Element                                   | <i>Masyarakat hukum adat</i>   | <i>Masyarakat adat</i>  |
|---|--|---|
| <b>Darauf basierender Gesetzesentwurf</b> | Kernbegriff des Entwurfs des gesetzgebenden Ausschusses (Baleg) des Parlaments für ein Gesetz zur Anerkennung und zum Schutz des Rechtes von <i>adat</i> -Rechtsgemeinschaften ( <i>RUU Pengakuan dan Perlindungan Hak Masyarakat Hukum Adat</i> , RUU PPHMHA) | Kernbegriff des Entwurfs AMANs für ein Gesetz zur Anerkennung und zum Schutz der Rechte von <i>masyarakat adat</i> ( <i>RUU Pengakuan dan Perlindungan Hak-Hak Masyarakat Adat</i> , RUU PPHMA) |
| <b>Verwendung</b>                         | Von der Kolonialregierung verwendet, um ein Rechtssubjekt in dem bestehenden Rechtssystem der einheimischen Bevölkerung ( <i>masyarakat pribumi</i> ) Niederländisch-Ostindiens zu bezeichnen  | Von NGOs verwendet, um die ländliche Bevölkerung zu bezeichnen, die an ihren Traditionen festhält und unter der Entwicklungspolitik der ‚Neuen Ordnung‘ litt                                    |
| <b>Zeit des Aufkommens</b>                | Ende des 19. bis Anfang des 20. Jahrhunderts   | In den 1980er- und 1990er-Jahren  |
| <b>Ursprüngliches Ziel</b>                | Von Wissenschaftlern und kolonialen Machthabern zum Zwecke der <b>indirect rule</b> entwickelt und um aufzuzeigen, dass die einheimische Bevölkerung ( <i>masyarakat pribumi</i> ) einzigartig ist   | Im Kontext der Landrechtsbewegung und dem Widerstand gegen Diskriminierung entstanden   |
| <b>Begründer und Weiterentwickler</b>     | Geprägt durch niederländische Rechtswissenschaftler und weiterentwickelt durch Forschung, Lehre und staatliche Politik nach der Unabhängigkeit   | Geprägt durch eine soziale Bewegung von Aktivist*innen und Akademiker*innen. Weiterentwickelt in einer gesellschaftlichen Widerstandsbewegung   |
| <b>Dominante Einflussfaktoren</b>         | Geprägt von den Erkenntnissen kolonialer ethnologischer Forschung  | Inspiriert von der internationalen Bewegung von <b>indigenous peoples</b>   |

Tabelle 1: Vergleich der Konzepte ‚*masyarakat hukum adat*‘ und ‚*masyarakat adat*‘ | Ergänzte Darstellung, basierend auf Arizona & Cahyadi 2013: 55, siehe auch Safitri & Uliyah 2014: 31, Hervorh. & Englisch i. Orig.

Eng mit der Wahl des Begriffes und dem zugrunde liegenden Konzept ist die Entscheidung darüber verbunden, wer als *masyarakat adat* anzusehen ist. Mit Bezug auf das Völkerrecht forderte AMAN ein Recht auf Selbstidentifikation, während der Regierungsentwurf eine Identifikation durch die Regierung vorsah (Nababan et al. 2013: 252).

### **Einbeziehung der Mitgliedsgruppen**

Die Erarbeitung des Gesetzesentwurfs basierte auf Mandaten der Kongresse (insbesondere von 2007) und damit auf einer Entscheidung der Mitglieder AMANs. Geleitet wurde sie jedoch vom nationalen Büro in Jakarta, das versuchte, die Lokalgruppen sowie die lokalen und regionalen

Organisationseinheiten (PD und PW, siehe Kap. 2.1) einzubeziehen. So führten sie in den verschiedenen Regionen „Konsultationen“ durch, zu denen sie neben dort tätigen Wissenschaftler\*innen und Aktivist\*innen auch Vertreter\*innen der lokalen und regionalen Büros sowie der Mitgliedsgruppen einluden. Gemeinsam diskutierten sie die Situation von *masyarakat adat* sowie die Inhalte des Gesetzesentwurfes. Dadurch dienten die Konsultationen nicht nur der inhaltlichen Verbesserung durch die Diskussion mit den Wissenschaftler\*innen sowie der Information der regionalen Regierungen und der breiten Öffentlichkeit (Nababan 2012d: 38). Insbesondere strebte AMAN die Kommunikation mit *masyarakat-adat*-Gruppen vor Ort an. Dabei beschränkte sich die Einbeziehung der *masyarakat-adat*-Gruppen jedoch auf die frühzeitige Information über die (geplanten) Gesetzesinhalte. Eine weitergehende inhaltliche Mitgestaltung wurde den Gruppen nicht zugetraut bzw. wurde den mit den Spielregeln im juristischen Feld vertrauten Jurist\*innen überlassen. Durch die frühe Informationsweitergabe an die Mitgliedsgruppen wollte AMAN ein möglichst großes Netzwerk an Unterstützer\*innen aufbauen (Cahyadi 2011a: 10). Denn nur so konnte AMAN als außerparlamentarische Gruppe seinen Deutungen und Vorstellungen über die Organisation und Rechte von *masyarakat adat* Gewicht verleihen und glaubwürdig in Statements in der Öffentlichkeit, gegenüber dem Parlament oder den Medien hervorheben, dass sie im Namen Millionen von *masyarakat adat* spricht.

Zur Information der Mitglieder führte AMAN interne Seminare für Mitgliedsgruppen sowie für lokale und regionale Vertreter\*innen, die als Multiplikator\*innen in ihren Regionen wirken sollten, durch. Zudem nutzten Vertreter\*innen AMANs öffentliche Veranstaltungen – insbesondere die Feierlichkeiten zum Jahrestag der Gründung AMANs (HKMAN) sowie zum internationalen Tag indigener Völker –, um für das Gesetz zu werben. Publikationen waren ein drittes wichtiges Element, mit dem AMAN ihre Mitglieder zur Auseinandersetzung mit dem Gesetzesentwurf – und vor allem zu dessen Unterstützung – aufforderte.

Primäres Kommunikationsmittel mit den Mitgliedern – insbesondere denen, die nicht über Internet mit AMAN in regelmäßigem Kontakt zum nationalen Büro in Jakarta und zu anderen regionalen und lokalen Vertreter\*innen standen – war ab 2010 und bis zu ihrer Einstellung Ende 2014 die Mitgliederzeitschrift ‚Gaung‘, die an alle über 2.000 Mitgliedsgruppen versandt wurde.

Sie fokussierte seit der von Nababan in seiner Rede zum Tag der indigenen Völker im August 2009 formulierten Forderung, den Verabschiedungsprozess eines Gesetzes zu *masyarakat adat* zu beschleunigen, die Forderung nach einem Gesetz zur Anerkennung und zum Schutz der Rechte von *masyarakat adat*. So erschien keine Ausgabe, die nicht den Gesetzesentwurf thematisierte und für dessen Verabschiedung plädierte. Anfangs geschah dies eher plakativ, emotional und konfrontativ. Später erschienen vermehrt informative Hintergrundartikel zu den Inhalten des Gesetzes und dem Fortschreiten des Gesetzgebungsprozesses. Viele dieser späteren Artikel reflektieren AMANs

Selbstpositionierung als tragendes Element der Gesellschaft und als gleichberechtigter Partner von Regierungsinstanzen und Unternehmen. So hob Nababan hervor, *masyarakat adat* seien bereit, Verantwortung zu übernehmen und zum Wohlstand der Gesellschaft beizutragen und nicht mehr „Fremde auf dem eigenen Land“, sondern „Herr ihres eigenen Landes“ zu sein. Da sie einen Großteil der indonesischen Bevölkerung ausmachten, bedeute ihre Souveränität gleichzeitig die Souveränität des Volkes (Syarif 2011: 16). Aus der Forderung einer kleinen marginalisierten Gruppe konstruierte er damit die Verantwortung für das Wohlergehen der gesamten Bevölkerung.

Durch den inhaltlichen Fokus der Arbeit und Berichterstattung AMANs auf den Gesetzesentwurf und die 2010 und 2011 vorgenommene Verknüpfung anderer programmatischer Ziele – wie Wohlstand, Nahrungsmittelsicherheit oder Klimawandel – mit dem Gesetzesentwurf überzeugte AMAN ihre Mitglieder von der Notwendigkeit des Gesetzes und Aktionen zur Unterstreichung dieser Forderung: Im Rahmen der Feierlichkeiten zum Jahrestag der Gründung AMANs, dem internationalen Tag indigener Völker und anderen Anlässen fanden landesweit Demonstrationen und andere Aktionen statt. Allerdings blieb die zentrale Erarbeitung in Jakarta nicht ohne Folgen für die Kenntnisse, das Bewusstsein sowie die Unterstützung der Mitglieder auf lokaler Ebene. Zwischen den verschiedenen Organisationsebenen AMANs war ein deutliches Informationsgefälle zu erkennen. So unterstützte während meiner Feldforschungsaufenthalte zwischen 2011 und 2013 jeder meiner Gesprächspartner\*innen auf lokaler Ebene den Gesetzesentwurf, forderte nachdrücklich dessen Verabschiedung und erzählte mir, was sich dadurch verändern werde. Von mir zu den genauen Inhalten gefragt, blieben die Antworten dagegen zumeist vage.

Besonders sichtbar wurde dieses Informationsgefälle für mich am 12.12.2011, als ich an einem Seminar AMANs für Vertreter\*innen aus den lokalen und regionalen Organisationseinheiten zur Diskussion über den Gesetzesentwurf teilnahm. Statt jedoch – wie ursprünglich geplant – die Inhalte kritisch zu diskutieren, mussten der stellvertretende Generalsekretär AMANs und der für den Gesetzesentwurf zuständige Jurist zunächst die Inhalte des Gesetzesentwurfes vermitteln. Zur Diskussion der Inhalte kamen wir anschließend nicht mehr. Die geringe inhaltliche Kenntnis überraschte sie – und auch mich – besonders, weil einige der Anwesenden in ihren Regionen bereits regionale Konsultationen organisiert hatten und dabei eine Mittlerfunktion zwischen dem nationalen Büro in Jakarta und den Lokalgruppen einnehmen sollten.

Langfristig führten diese Wissensdifferenzen zu unbeabsichtigten Folgen. Das Informationsgefälle verbunden mit einer zentralisierten Organisation verursachte eine „Trägheit“ und damit verlangsamte Weitergabe von Informationen zwischen Jakarta und den lokalen Mitgliedsgruppen, als sich die Position des nationalen Büros und damit die zentral vorgegebene öffentliche Auffassung AMANs gegenüber dem Gesetz im Jahre 2012 wandelte. 2011 war – wie am Beispiel der Mitgliederzeitschrift illustriert – eine Forderung auf ein umfassendes Gesetz und dessen bedingungslose Unterstützung



artikuliert worden. Dieses sollte die UNDRIP in indonesisches Recht überführen (siehe bspw. Nababan 2009a: 31, Nababan 2010: 7, AMAN 2010) und damit zur „Säule der Hoffnung aller *masyarakat adat* Indonesiens“ werden. Denn es würde sie davor schützen, dass ihre Rechte verletzt und sie von den Mächtigen und Kapitalisten verdrängt würden, die in ihre Dörfer kommen (AMAN 2011e). Ab 2012 regten sich im nationalen Büro in Jakarta auch kritische Stimmen. Zu diesem Zeitpunkt wurde ein eigener Gesetzesentwurf des gesetzgebenden Ausschusses (*Badan legislasi*, Baleg) publik. Aus AMANs idealistischen Forderungen waren plötzlich politische Tatsachen geworden und die Differenzen „zwischen Träumen [von *masyarakat adat*, S. M.] und der indonesischen politischen Realität“ wurden offenbar, wie AMANs Jurist einen Artikel in der Mitgliederzeitschrift ‚Gaung‘ übertitelte (Cahyadi 2013: 9). Denn nach Auffassung des nationalen Büros von AMAN fehlen darin wichtige inhaltliche Aspekte ihres Entwurfs.

Aber AMANs Kritik war nicht nur inhaltlicher Natur, groß war auch die Enttäuschung über den Ablauf des Gesetzgebungsverfahrens. In den Augen des nationalen Büros von AMAN ist dieses zu langsam und findet oft hinter verschlossenen Türen statt (Nababan et al. 2013: 252). Zudem würden die Öffentlichkeit und insbesondere die von einer gesetzlichen Regelung fokussierten *masyarakat adat* zu wenig miteinbezogen und informiert (AMAN 2012k) und auch AMAN als Initiator des Gesetzes kaum berücksichtigt (Cahyadi 2013: 11, Nababan et al. 2014: 264, AMAN 2014a). Besonders verärgerte AMAN, dass das Parlament stattdessen regionale Konsultationen mit Vertreter\*innen ehemaliger Aristokratien durchführte. Denn der gesetzgebende Ausschuss lud damit Vertreter\*innen derjenigen Bevölkerungsgruppen ein, von denen sich die Allianz von Beginn an abzugrenzen suchte (siehe Kap. 2.3).

Die Unterschiede zwischen den „idealen“ (Nababan in Peranginangin 2011: 8) bzw. normativen Regelungen im ursprünglichen Gesetzesentwurf und der von der politischen Realität von Verhandlungen und Kompromissen geprägten Version, die sich im Laufe des Gesetzgebungsprozesses herausbildete, betrafen grundlegende Definitionen und Inhalte. Nababan begründete dies mit Machtunterschieden und sagte, Gesetze seien Ergebnisse von Politik und lägen in der Hand des Staates. Gerechtigkeit sei darüber nicht unbedingt zu erreichen (Nababan in Peranginangin 2011: 7–8). Deshalb – und aufgrund der Verärgerung über den Ablauf des Verfahrens – schwand im nationalen Büro AMANs im Verlaufe des Gesetzgebungsverfahrens die Begeisterung für das Gesetz und Stimmen wurden laut, die infrage stellten, ob die Verabschiedung des Gesetzes in dieser Art überhaupt hilfreich für *masyarakat adat* sei oder man davon Abstand nehmen solle. Doch auf lokaler Ebene war die Unterstützung für das Gesetz ungebrochen. Der lokale Vertreter AMANs in Südsulawesi betonte in unseren Gesprächen 2012 die Verabschiedung des Gesetzes als *die* Herausforderung AMANs. Darin werde – und hier argumentierte er ganz im Sinne von AMANs „Propaganda“ der vorangegangenen Jahre – die Anerkennung von *masyarakat adat* geregelt. Dies werde ihre Situation grundlegend verbessern.

Aus Sicht der Anthropology of Policy hatte der Gesetzesentwurf durch die Politik des nationalen Büros in Jakarta ein Eigenleben entwickelt. Die breite Mobilisierung durch das nationale AMAN-Büro in Jakarta hatte auf lokaler Ebene Unterstützung mobilisiert, die sich außerhalb der Kontrolle des nationalen Büros verselbständigt hatte: Lokale *masyarakat adat* vertrauten weiterhin darauf, dass sich mit einem Gesetz – dessen Inhalt sie nicht hinterfragten, deren Details sie nicht verstanden und oft nicht einmal kannten – ihre Situation grundlegend verbessern würde und unterstützten es deshalb unabhängig von der schwindenden Begeisterung im nationalen Büro und damit in der nach außen postulierten Auffassung AMANs.

### 2.4.3 Gerichtssentscheid zu staatlichem und traditionellem Wald 2013

Ein weiterer Bereich, in dem die Allianz ihr Verständnis von *masyarakat adat* zu etablieren suchte, war eine beim Verfassungsgericht (*Mahkamah Konstitusi*) in Jakarta gegen das Forstgesetz von 1999 (UU No 41/1999) eingereichte Verfassungsbeschwerde, der 2013 stattgegeben wurde.

Auch diese Aushandlung fand nach staatlich-rechtlichen Spielregeln statt und war von entsprechenden Normen und Verhaltensweisen geprägt. Um in ihrer Klage juristischen Vorgaben zu entsprechen, hatte AMAN ein Team aus Rechtsanwälten zusammengestellt und argumentierte mithilfe staatlicher Terminologien: Anders als im Gesetzesentwurf – bei dem AMAN auf die Verwendung des von der *masyarakat-adat*-Bewegung geprägten Begriffes drängte (siehe Kap. 2.4.2) – erkannte AMAN damit aus im Rechtssystem verorteten und strategischen Gründen die staatliche Definitionsmacht an. AMAN klagte gemeinsam mit zwei „*adat*-Rechtsgemeinschaften“ und die Juristen der Allianz verwendeten in offiziellen Dokumenten den Begriff *masyarakat hukum adat* und argumentierten unter Zuhilfenahme von wissenschaftlichen Arbeiten zu *adat*-Rechtsgemeinschaften. Gleichzeitig jedoch versuchte AMAN, den Begriff mit dem eigenen Konzept von *masyarakat adat* zu verbinden und verwendete in anderen nicht offiziellen Dokumenten den Begriff äquivalent mit *masyarakat adat*.

#### **Die Begründung und die Entscheidung**

Das Forstgesetz von 1999, das erstmalig eine kriterienbasierte Definition von traditionellen Bevölkerungsgruppen (in diesem Falle von *adat*-Rechtsgemeinschaften, *masyarakat hukum adat*) vornahm, enthielt einen Passus, der nach Auffassung von AMAN die Rechte von *adat*-Rechtsgemeinschaften verletzte und in den letzten Jahren in vielen Regionen zu Konflikten geführt hatte. Denn beispielsweise Unternehmen beanspruchten auf dieser Grundlage die traditionell von Gruppen genutzten Wälder (Tim advokat masyarakat adat nusantara 2012: 4).

Der zentrale Passus im Forstgesetz, der für die Erfahrung der Ungerechtigkeit verantwortlich gemacht wurde, definierte traditionellen Wald (*hutan adat, customary forest*) als „staatlichen Wald, der auf den traditionellen Territorien von *adat*-Rechtsgemeinschaften liegt“<sup>87</sup> (UU No 41/1999 1(6)). Dies

<sup>87</sup> „Hutan adat adalah hutan negara yang berada dalam wilayah masyarakat hukum adat.“

widerspruch nach Auffassung von AMAN der Verfassung. Denn in Artikel 18B(2) ist festgelegt, dass der Staat *adat*-Rechtsgemeinschaften (*kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat*) und ihre traditionellen Rechte anerkennt und wertschätzt. Artikel 28I(3) erkannte zudem die kulturelle Identität und die Rechte von traditionellen Gemeinschaften (*masyarakat tradisional*) an (UUD 1945).

AMAN argumentierte, durch die Definition traditioneller Wälder als Staatswald erkenne das Forstgesetz von 1999 das Recht traditioneller Gemeinschaften auf ihr Land nicht an und der Staat habe ihre traditionellen Wälder durch eine einseitige Entscheidung zu staatlichem Wald erklärt (Nababan 2009b: 1). Die Allianz forderte stattdessen die gleichwertige Anerkennung des traditionellen Waldes mit staatlichem Wald (Nababan in Syarif 2012: 15). Den bis dato im Forstgesetz genannten Kategorien von Wald (UU No 41/1999, 5(1)) – dem Staatswald (*hutan negara*) und dem Wald in Händen eines Individuums oder einer Institution (*hutan hak*) – sollte der traditionelle Wald (*hutan adat*) als dritte Kategorie hinzugefügt werden (Tim advokat masyarakat adat nusantara 2012: 28).

Die Einreichung der Verfassungsbeschwerde am 19.03.2012 (Nababan 2013a: 1, Mahkamah Konstitusi 2013: 2) wurde mit einer Pressekonferenz verbunden, auf welcher der Generalsekretär die Bedeutung der Klage für die Souveränität von *masyarakat adat* über ihre Territorien und damit für die Bestrebungen des indonesischen Volkes und Staates betonte (Nababan 2013a: 1–2). Außerdem unterstrichen Vertreter\*innen von *masyarakat adat* in als traditionell gerahmter Kleidung ihre Andersartigkeit (Fotos in Syarif 2012). Dadurch machten sie sich als von staatlichen Einrichtungen als andersgeartete Bevölkerungsgruppen, als *masyarakat terasing*, kategorisierte Menschen erkennbar und entsprachen gleichzeitig den völkerrechtlichen Erwartungen gegenüber traditionsbewussten Indigenen.

Für die juristische Argumentation AMANs blieben sowohl der inhaltliche Rahmen als auch das Netzwerk rein national. Denn anders als bei dem Gesetzesentwurf zog AMAN im Kontext der Verfassungsbeschwerde weder internationale Expertise zurate noch bediente AMAN sich völkerrechtlicher Konzepte wie der UNDRIP oder dem Recht auf die freiwillige und in voller Kenntnis der Sachlage erteilte Zustimmung (FPIC). Die Menschenrechte waren (neben Hinweisen auf die niederländischen Rechtswissenschaftler, die das Konzept von *adat*-Rechtsgemeinschaften entwickelt hatten) der einzige internationale Bezug, auf die jedoch nur indirekt referiert wurde, weil sie durch ein Gesetz von 1999 (UU No 39/1999) bereits in indonesisches Gesetz überführt wurden.

Auch in den Stellungnahmen und Publikationen wurde auf die Verfassung, Indonesiens Staatsdoktrin (*Pancasila*), und die Menschenrechte sowie die nationale Gesetzgebung Bezug genommen. Zur Unterstreichung der eigenen Argumentation wurden indonesische Expert\*innen und lokale von den Folgen der Implementierung des Forstgesetzes Betroffene aus verschiedenen *masyarakat-adat*-Gruppen als Zeugen hinzugezogen.

Nach Anhörungen von Experten sowie Zeugen beider Seiten und einer Stellungnahme des Abgeordnetenhauses (DPR) wurde der Klage am 16.05.2013 stattgegeben. Das Urteil empfahl, traditionellen Wald (*hutan adat*) zu definieren als „Wald auf den Territorien von *adat*-Rechtsgemeinschaften“<sup>88</sup> (Mahkamah Konstitusi 2013: 185). Damit sind „traditionelle Wälder keine staatlichen Wälder (mehr)“<sup>89</sup> (Nababan 2013e, AMAN 2014j: 1). Das Urteil wurde innerhalb AMANs zunächst als „historisch“ gefeiert (AMAN 2014h), und Nababan sprach von einem „strahlenden Licht für mindestens 30 Millionen *masyarakat adat*“ (Nababan 2013c: 11, AMAN 2013d, siehe auch AMAN 2013f und AMAN 2013c).

Der Forderung, traditionellen Wald (*hutan adat*) als dritte Kategorie einzuführen, war nicht stattgegeben worden. Stattdessen wurden die traditionellen Wälder durch die Herauslösung aus der Kategorie des Staatswaldes zu Wäldern, über die Rechte vergeben werden können. Da diese Rechte aber nur an Personen oder Rechtssubjekte vergeben werden können, müssten *masyarakat adat* zunächst eine Anerkennung als Rechtssubjekte durch lokale gesetzliche Regelungen erkämpfen, bevor ihr Wald als ihr traditioneller Wald offiziell anerkannt werden kann (Pellokila 2014: 27). Ein Rundschreiben des Forstministers von Juli 2013 (SE.1/Menhut-II/2013) wich in seiner Einordnung von traditionellem Wald von der allgemeinen Interpretation des Gerichtsurteils ab und machte diesen zu einer dritten Kategorie (Punkt II.1.c). Gleichzeitig legte es jedoch fest, dass eine Anerkennung traditionellen Waldes eine Anerkennung von *adat*-Rechtsgemeinschaften in einem lokalen Gesetz voraussetzt (Punkt II.1.f). Dies setzte hohe Hürden für die Anerkennung traditioneller Wälder, was AMAN in seinem Jahresrückblick 2013 entsprechend bedauerte (AMAN 2014a, siehe auch AMAN 2013b: 2, Safitri 2014). Denn in der Wahrnehmung AMANs war die vor der generellen Anerkennung notwendige Anerkennung von *masyarakat adat* in lokalen Gesetzgebungen ein Problem. Diese scheiterte in der Praxis oftmals nicht an den gut vernetzten und von Jurist\*innen und anderen Experten unterstützten *masyarakat-adat*-Gruppen, sondern an der geringen Kenntnis und Erfahrung von Lokalregierungen in Bezug auf diese Prozesse (AMAN 2014e).

### ***Nach der Entscheidung***

Im Laufe des Gerichtsverfahrens hielt sich AMAN an die staatlich festgelegten Spielregeln juristischer Verfahren – insbesondere in der Wahl der Sprache und der Bezeichnung für die traditionellen Bevölkerungsgruppen. AMAN verhandelte in direkter Interaktion mit dem Staat – durch den Austausch von Perspektiven bei Experten- oder Zeugenanhörungen oder das Verfassen von Stellungnahmen – und orientierte sich an dessen Regeln. Nach der Entscheidung verlagerte AMAN die Aktivitäten in die

<sup>88</sup> „Hutan adat adalah hutan yang berada dalam wilayah masyarakat hutan adat“.

<sup>89</sup> Der gleichlautende Satz „hutan adat bukan lagi hutan negara“ wurde zu einem Schlagwort innerhalb AMANs für die gewonnene Klage. Unter diesem Titel publizierte AMAN in Zusammenarbeit mit AIPP, Rainforest Foundation Norway, IWGIA und dem Sajogyo Institute anschließend ein Handbuch zur Entscheidung des Verfassungsgerichtes (Roewiastuti 2013). Damit sollten die Mitgliedsgruppen AMANs über das Ergebnis der Verfassungsklage informiert und ihnen ein Bewusstsein für ihre Rechte vermittelt werden.

Bereiche der Zivilgesellschaft und des Widerstandes, in denen die Allianz mehr Einfluss auf die Spielregeln und auf die Machtverhältnisse hatte. Diese Aktivitäten sollten den Druck auf die Verantwortlichen in den Ministerien und Parlamenten erhöhen, das Urteil umzusetzen.

Als eine der ersten Aktivitäten setzten lokale *masyarakat-adat*-Gruppen das Urteil in die Praxis um, indem sie Schilder an ihren traditionellen Wäldern aufstellten, mit denen sie mit Referenz auf das Verfassungsgerichtsurteil den Wald als traditionellen Wald kennzeichneten. Dadurch forderten die Mitglieder AMANs das Recht ein – ebenso einseitig, wie der Staat zuvor traditionelle Wälder dem Staatswald untergeordnet hatte –, ihren Wald zurückzuerobern und die Rechte und die Kontrolle darüber zurückzugewinnen. Diese Aktionen bezeichnete AMAN als „Beschilderungsbewegung“ (*gerakan plangisasi*) (AMAN 2014j: 1). In ihrem Jahresrückblick 2013 erklärte die Allianz:

Plangisasi is a colloquial term for placing a placard or banner up, and is an expression of indigenous peoples' spirit to re-demarcate their respective indigenous territories, and to inform others that the marked area is theirs.

AMAN 2014a

Durch die Publikation von Fotos auf der Webseite und in der Mitgliederzeitschrift erhöhte AMAN die Wahrnehmung dieser Aktionen (AMAN 2013e, Lumban Gaol 2013c und Halim 2013b).

In den Augen AMANs „blieben die Bemühungen der Regierung, das Urteil umzusetzen [zunächst] aus“ (AMAN 2013b: 1, Übers. S. M.). So wertete die Allianz das Rundschreiben (SE.1/Menhut-II/2013) des Forstministeriums an alle Gouverneure, Distriktvorsteher bzw. Bürgermeister und die Forstverantwortlichen nicht als Initiative der Umsetzung, sondern als Versuch, die Verantwortung und Zuständigkeit abzuschieben.

Deshalb begann AMAN seine Überzeugungskraft durch die Mobilisierung von Unterstützung zu erhöhen. Unter Federführung ihrer Jugendorganisation (BPAN) veröffentlichte AMAN im Oktober 2013 auf [www.change.org](http://www.change.org) eine Petition mit dem Ziel, weltweit 35 Millionen Unterstützer\*innen zu sammeln (AMAN 2013b: 3). Damit sollte der Regierung deutlich gemacht werden, „dass die Durchsetzung der Rechte von *masyarakat adat* breite Unterstützung durch das indonesische Volk und durch Freunde in anderen Ländern erhält“ (Übers. S. M.). Um zusätzlich solidarische Unterstützung aus dem Ausland zu mobilisieren, übersetzte das Forest Peoples Program (FPP) die Petition für AMAN (Sombolinggi 2013). Insbesondere in der englischen Übersetzung unter dem Titel „INDONESIA GOVERNMENT: Implement the Constitutional Court's Decision no. 35/PUU-X/2012 and Immediately adopt the Bill on Indigenous Peoples“ (Großschr. i. Orig.) unterstrich AMAN durch die Verwendung des Begriffes „indigenous peoples“ ihre Ursprünge in der und ihre Beziehung zur globalen Indigenenbewegung.

Mit der Übersetzung in mehrere Sprachen zur internationalen Mobilisierung war die Petition in den nach dem Urteil mit zivilgesellschaftlichen Mitteln stattfindenden Aushandlungen jedoch eine Ausnahme. Denn wie bereits in der juristischen Auseinandersetzung blieben die inhaltlichen und

personellen Verbindungen, auf die AMAN im Rahmen der Aushandlungen zurückgriff, zumeist im nationalen Kontext.<sup>90</sup>

Neben der Mobilisierung von Unterstützer\*innen intensivierte AMAN aber vor allem ihre Bemühungen um eine Eigenverantwortung und Selbstverwaltung der Territorien von *masyarakat adat*, die sie in der einseitigen Markierung der Territorien im Rahmen der Beschilderungsaktion bereits angedeutet hatte. Um deutlich zu machen, dass sie mit ihren überlieferten Traditionen nachhaltig für die natürlichen Ressourcen in/auf ihren Territorien sorgen können, initiierte AMAN eine „Bewegung zur Rehabilitation der traditionellen Territorien“<sup>91</sup>. Dabei sollten in der Vergangenheit zerstörte und ausgebeutete Gebiete beispielsweise durch das Pflanzen von Bäumen wieder rehabilitiert und die ihnen zugesprochenen natürlichen Ressourcen ökologisch nachhaltig genutzt werden (AMAN 2014j: 1).

Neben dieser Praxis der internen Selbstorganisation – unabhängig von einer Anerkennung durch den Staat – setzte sich AMAN auch für staatliche Anerkennung ein. Denn wie oben erwähnt, legten das Gerichtsurteil – und insbesondere das Rundschreiben des Forstministers – fest, dass einer Anerkennung staatlicher Wälder die rechtliche Anerkennung der *masyarakat-adat*-Gruppen in Lokalgesetzen vorausgehen müsse. Paragraf 67 des Forstgesetzes von 1999 setzte als eines der kumulativen Kriterien für die Anerkennung die Existenz eines „klar abgegrenzten traditionellen Territoriums“ voraus (UU No 41/1999, 67(3)). Zudem waren während der Verhandlungen über die Verfassungsbeschwerde mithilfe der Methode des partizipativen Kartografierens erstellte Karten als Beweis für den Status zweier *adat*-Rechtsgemeinschaften als Rechtssubjekte anerkannt worden (Mahkamah Konstitusi 2013: Beweis 19, Nababan 2014a: 12). Um die administrativen Anforderungen des Staates erfüllen zu können, intensivierte AMAN deshalb ihre Bemühungen, Karten traditioneller Territorien zu erstellen und diese registrieren zu lassen.

Ähnlich wie bei dem Gesetzesentwurf schwand auch in Bezug auf das Urteil des Verfassungsgerichtes mit der Zeit die Begeisterung des nationalen Büro AMANs, und es machten sich Ernüchterung und Enttäuschung über den Unwillen staatlicher Instanzen und die langsame Implementierung breit. „[They] can be perceived as demonstrating an intention to continue denying indigenous peoples’ rights over their indigenous territories, including their customary forests“ (AMAN 2014a), schrieb die Allianz in ihrem Jahresrückblick 2013. Häufig kontrastierte AMAN diese Untätigkeit mit der Zustimmung und der „persönlichen Verpflichtung“, von der der damalige Präsident Yudhoyono im Juni 2013 gesprochen hatte (Yudhoyono 2013, auch AMAN 2014i). Durch diese Gegenüberstellung unterstrich AMAN die direkte Verantwortung des Forstministeriums, das nicht nur seine Aufgaben nicht erfüllte, sondern

---

<sup>90</sup> Trotz dieser internationalen Mobilisierung gelang es AMAN mit dieser Petition nicht, (inter-)national großes Aufsehen zu erregen. Denn mit knapp 1.000 Unterzeichner\*innen – bis zur Schließung der Petition auf [change.org](http://change.org) – blieb AMAN weit von dem selbstgesteckten Ziel von 35 Millionen entfernt (Stand: September 2016).

<sup>91</sup> „Gerakan rehabilitasi wilayah adat“.

durch seine Entscheidungen die Umsetzung des Urteils und vor allem die Anerkennung der Territorien von *masyarakat adat* erschwerte (ICH 2014, zit. auf der Mailingliste AMANs am 24.01.2014).

Durch die sprachliche Gestaltung von regelmäßig veröffentlichten Stellungnahmen versuchte AMAN, sich als kompetenter Vertreter von *masyarakat adat* zu positionieren und konfrontierte das Forstministerium mit der Verantwortung für das fortbestehende Leiden von *masyarakat adat* durch die langsame und mangelhafte Umsetzung des Urteils des Verfassungsgerichtes. So machte AMAN das Forstministerium für die vielen sich hinziehenden, ungelösten Konflikte verantwortlich (AMAN 2014j: 1).

In der Regel blieben auch diese Argumentationen national. Eine Ausnahme bildete jedoch AMANs Unterstützung für eine von der nationalen Menschenrechtskommission (Komnas HAM) begonnene Initiative „einer nationalen Untersuchung zu den Rechten von *adat*-Rechtsgemeinschaften<sup>92</sup> auf ihre in Waldgebieten liegenden Territorien“<sup>93</sup>. Mit dieser Methode stellte sie einen internationalen Bezug her. Denn das Format orientierte sich an einem unter Menschenrechtskommissionen in Asien und der Pazifikregion verbreiteten „innovativen“ Konzept (Sidoti & Burdekin 2012: v, Komisi Nasional Hak Asasi Manusia Republik Indonesia 2014b: 14). Dieses hatte das ‚Asia Pacific Forum of National Human Rights‘ (APF) gemeinsam mit dem ‚Raoul Wallenberg Institute of Human Rights and Humanitarian Law‘ systematisiert und vermittelte es in Workshops und Publikationen.

Als Ziel der Untersuchung definierte die Menschenrechtskommission, alle beteiligten Parteien miteinzubeziehen und dann durch die Sammlung und systematische Untersuchung von Beweisen zu einer Analyse von Menschenrechtsverletzungen zu gelangen und daraus Schlussfolgerungen und Empfehlungen zu entwickeln. Damit sollte die Untersuchung nicht nur der Beilegung manifester Konflikte dienen, sondern auch Wissen über und ein Bewusstsein für Menschenrechte vermitteln, um zukünftigen Menschenrechtsverletzungen vorzubeugen (Komisi Nasional Hak Asasi Manusia Republik Indonesia 2014b).

Als Teil der nationalen Untersuchung führte die Menschenrechtskommission öffentliche Anhörungen in sieben Regionen durch, die AMANs Großregionen entsprachen. Bei diesen Anhörungen wurden beispielhaft Konflikte unter Einbeziehung aller beteiligten Parteien von *masyarakat adat*, Regierungen und Unternehmen besprochen. AMAN war durch ihren Generalsekretär Nababan in der Untersuchungskommission vertreten. Außerdem stellte AMAN – neben HuMa und ELSAM – die Hintergrundinformationen zu den Konflikten sowie ihre Räumlichkeiten für die Durchführung der öffentlichen Anhörungen zur Verfügung.

---

<sup>92</sup> Die Verwendung des Begriffes *masyarakat hukum adat* resultiert auch hier aus dem staatlichen Rahmen, in dem diese Untersuchung stattfand. Während *masyarakat adat* dadurch einerseits in die staatliche Struktur eingebunden und damit anerkannt wurden, verloren sie andererseits die Macht zur Rahmung und Wahl von Begriffen und Konzepten.

<sup>93</sup> „Inkuiri Nasional Komnas HAM. Hak masyarakat hukum adat atas wilayahnya di dalam kawasan hutan“, *National Inquiry*.

Ein entscheidendes Element dieses Konzeptes war Transparenz, weshalb die Aussagen der Betroffenen als Video dokumentiert und online gestellt wurden (Komisi Nasional Hak Asasi Manusia Republik Indonesia 2014a). Da in vielen der besprochenen Konflikte AMAN-Mitgliedsgruppen zu den betroffenen *masyarakat adat* gehörten und AMAN im gesamten Prozess beteiligt war, war die Veröffentlichung dieser Videos indirekt eine Unterstützung ihrer Arbeit. Die Mitte März 2016 von der Menschenrechtskommission herausgegebenen Publikationen (Tim inkuiri nasional Komnas HAM 2016, Heroepoetri et al. 2016, Cahyono et al. 2016 und Nuraini 2016) bewarb und verlinkte AMAN auf ihrer Website (AMAN 2016a).

### **Zwischenfazit**

Wie die vorangegangenen Ausführungen gezeigt haben, postuliert das nationale Büro AMANs eine im völkerrechtlichen Diskurs um Indigenität gerahmte *masyarakat-adat*-Identität und verankert eine *indigenous voice*, die den Rahmen für lokale Positionierungen als *masyarakat adat* vorgibt. Aufgrund der großen Bedeutung der staatlichen Autorität und juristischer Rahmenbedingungen für die Etablierung von herrschenden Weltansichten nehmen die Aushandlungen des nationalen Büro AMANs mit staatlichen Institutionen eine zentrale Rolle dabei ein. Mithilfe ihrer inhaltlichen, finanziellen und personellen Verbindungen zu Verfechter\*innen indigener Interessen, zivilgesellschaftlichen Akteuren in Indonesien und Expert\*innen im juristischen Feld gelingt es AMAN in diesen Aushandlungen, *masyarakat adat* als die präferierte Bezeichnung und die Rechte von „traditionellen Bevölkerungsgruppen“ sichtbar einzubringen. So zeigt sich in den Reaktionen auf AMANs Initiative für ein Gesetz zur Anerkennung und zum Schutz der Rechte von *masyarakat adat* und der Verfassungsbeschwerde zu traditionellen Wäldern, dass AMAN im Politikfeld wahrgenommen wird. Gleichzeitig jedoch verdeutlichen insbesondere der Gesetzgebungsprozess mit sich lange hinziehenden Verhandlungen, der geringen Berücksichtigung AMANs sowie den inhaltlichen Veränderungen auf der einen und die mangelnde Umsetzung der Erkenntnisse der Verfassungsbeschwerde auf der anderen Seite die Grenzen der Gestaltungsmöglichkeiten AMANs.

Auch wenn AMAN die Durchsetzung ihrer Vorstellungen im Sinne einer Festschreibung in Gesetze und nationale Rahmenbedingungen nicht uneingeschränkt gelingt, sind AMANs mit diesen Initiativen verbundenen Bemühungen um eine breite Mobilisierung eine wichtige Möglichkeit, gegenüber ihren Mitgliedsgruppen ihre *indigenous voice* sowie ihre Vorstellungen von *masyarakat adat* zu vermitteln und deren Selbstverständnis zu gestalten. Bemerkenswerterweise zeigt die Analyse mit der Anthropology of Policy jedoch auch, dass die Trägheit und zeitliche Verzögerung, mit der diese Vorstellungen sich verbreiten, Ungleichzeitigkeiten zwischen dem national postulierten Selbstverständnis und lokalen Positionierungen hervorruft, wenn beispielsweise der Nutzen des Gesetzesentwurfes vom nationalen Büro im weiteren Zeitverlauf hinterfragt wird, während die vom nationalen Büro auf eine Unterstützung eingeschworenen lokalen Mitgliedsgruppen ihre Hoffnungen in diesen setzen.



In den folgenden Kapiteln untersuche ich deshalb, wie die vom nationalen Büro vorgegebenen Vorstellungen, die den Rahmen für lokale Identifikationen und Positionierungen bilden, von zentralen Akteuren auf lokaler Ebene umgestaltet und mit lokalen Agenden verknüpft werden. Dabei werden neue lokalspezifische Identifikationen gestaltet, die im jeweiligen historischen Kontext sowie lokalen Gegebenheiten und Konflikten verortet sind.

### 3 Die Fallstudien – Aushandlungen lokaler *masyarakat-adat*-Gruppen

#### **Masyarakat adat als Positionierung und Artikulation**

Mit ihrem Artikel „Articulating indigenous identity in Indonesia“ lieferte Li einen grundlegenden Beitrag zur theoretischen Debatte zu indigener Identität in Indonesien. Sie wendet sich darin gegen eine Sichtweise, die indigene Identität als strategische Adaption und „Hirngespinnste“ von NGOs und folglich als opportunistisch und nicht authentisch ansieht. Sie lehnt deshalb das Konzept von „invented traditions“ ebenso ab wie individualistische Erklärungsmuster, die indigene Identität als Ergebnis profitmaximierender Akteure sehen. Für ebenso problematisch hält sie theoretische Ansätze, die Unterschiede in der Identifikation von scheinbar ähnlichen Gruppen als indigen oder nicht-indigen bzw. den Unterschied im Mobilisierungsgrad als „falsches Bewusstsein“ abtun. Vielmehr argumentiert sie für ein Verständnis als Positionierung und schreibt:

[...] self-identification as tribal or indigenous people is not natural or inevitable, but neither is it simply invented, adopted, or imposed. It is, rather, a *positioning* which draws upon historically sedimented practices, landscapes and repertoires of meaning and emerges through particular patterns of engagement and struggle. The conjunctures at which (some) people come to identify themselves as indigenous people, realigning the ways they connect to the nation, the government and their own, unique tribal place, are the contingent products of agency and the cultural and political work of *articulation*.

Li 2000b: 2–3, Hervorh. i. Orig.

Sie greift dabei auf das Konzept von Hall zurück, der Identität als „articulated positioning“<sup>94</sup> versteht. Er betont dabei die doppelte Bedeutung von „Artikulation“. Demnach meint Artikulation auf der einen Seite „to utter, to speak forth, to be articulate. It carries that sense of language-ing, of expressing, etc.“ (Grossberg 1986: 53). Übertragen auf Identitäten beschreibt Artikulation somit den Prozess der Konstruktion und Vermittlung einer kollektiven Identität: „[...] articulation as the process of making a

<sup>94</sup> Diese Begriffskombination habe ich bei Hall selber nicht gefunden, schließe mich damit aber Kjosavik (2006: 2) an, die das Konzept für ihre Analysen der Adivasi-Bewegung in Indien anwandte.

collective identity, position, or set of interests explicit and comprehensible to an audience“ (Kjosavik 2006: 2).

Andererseits ermöglicht die „nice double meaning“ von Artikulation (Grossberg 1986: 53) im Englischen aber auch ein Verständnis des Begriffes als mögliche, aber nicht notwendige Verknüpfung zweier Elemente. Diese zweite Bedeutung ist nach Hall elementar für die Organisation von sozialen Bewegungen und deren Mobilisierung für gemeinsame Ziele. Denn die Existenz einer Gruppe mit gemeinsamen Charakteristika alleine reicht nicht aus, um sie zu einer Gruppe im Sinne einer politischen Kraft werden zu lassen. Erst durch die Verbindung mit einer einenden Ideologie, einem Wir-Gefühl, entsteht aus der Gruppe ein kollektiver Akteur. Dieser Prozess, der als bewusste Artikulation und nicht als Automatismus zu verstehen ist, konstituiert eine politische Kraft (Grossberg 1986: 55).

So it is articulation, the non-necessary link, between a social force which is making itself, and the ideology or conceptions of the world which makes intelligible the process they are going through, which begins to bring onto the historical stage a new social position and political position, a new set of social and political subjects.

Grossberg 1986: 55

Eine Theorie der Artikulation fragt deshalb, wie eine Ideologie ihre Subjekte findet, und nicht, wie diese auf bestimmte unausweichliche und notwendige Gedanken kommen. Sie fragt, wie eine bestimmte Ideologie Menschen ermächtigt und es ihnen ermöglicht, ihrer historischen Situation Sinn oder Verständlichkeit zu verleihen, ohne diese Verständlichkeit allein auf ihre sozio-ökonomische oder ihre soziale Position zurückzuführen (Grossberg 1986: 53).

Auch wenn für Hall Identitäten immer etwas Temporäres sind, ein stetig neu vorgenommenes Positionieren, das sich regelmäßig verändert, so erfordern bei ihm – und auch in der Mehrzahl der heutigen theoretischen Perspektiven – das Mobilisieren von Gruppen und politische Aktionen ein zeitweiliges künstliches Festschreiben, eine Objektivierung von Perspektiven. Er bezeichnet dies als ein „arbitrary closure“, als willkürlichen Abschluss, der Identität:

Is it possible for there to be action or identity in the world without arbitrary closure – what one might call the necessity to meaning of the end of the sentence? [...] Politics, without the arbitrary interposition of power in language, the cut of ideology, the positioning, the crossing of lines, the rupture, is impossible. I don't understand political action without that moment. I don't see where it comes from. I don't see how it is possible. All the social movements which have tried to transform society and have required the constitution of new subjectivities, have had to accept the necessary fictional, but also the fictional necessity, of the arbitrary closure which is not the end, but which makes both politics and identity possible.

Hall 1987: 45

Daran anknüpfend sind auch alle Identifikationen der im Fokus meiner Betrachtung stehenden Gruppen als temporär zu sehen und unterliegen einer stetigen Re-Artikulation. Die Annäherung der Gruppen an Debatten um Indigenität, die zumeist durch den Beitritt zu AMAN initiiert wird, stellt einen solchen Abschluss dar. Zu dem Zeitpunkt, an dem sich Gruppen für eine Mitgliedschaft in AMAN entscheiden, werden neue Prozesse angestoßen. Der Beitritt ermöglicht es, auf ein neues Set an

Erklärungsmustern zurückzugreifen, ermöglicht neue Identifikationen und Positionierungen der Gruppen. Er ermöglicht die Konstruktion einer kollektiven Identität, die scheinbar „willkürlich“ objektiviert, festgeschrieben und starr ist. Diese kollektive Identität ist verankert in dem internationalen Diskurs um aus internationalen völkerrechtlichen Vereinbarungen resultierende indigene Rechte und verbunden mit einer globalen und der nationalen Indigenenbewegung und zu einem gewissen Grade von AMANs Vorherrschaft in der Definition von Identität im Kontext von *masyarakat adat* in Indonesien geprägt. Im Rahmen dieser neuen kollektiven Identität eröffnen sich neue Handlungsoptionen durch Anbindungen an inhaltliche Debatten, das Knüpfen von und Zurückgreifen auf Netzwerke und zusätzlich zur Verfügung stehende Ressourcen. Die Gruppen werden Gestalter des Politikfeldes von *masyarakat adat*.

In den folgenden Kapiteln untersuche ich, wie zentrale Akteure sich in den von mir begleiteten Gruppen durch die agendagestützte Auswahl und Interpretation der Vergangenheit bemühen, eine kollektiv geteilte Vorstellung als *masyarakat adat* zu kreieren, die auf einer bestimmten Vergangenheitsdarstellung basierend das heutige Leben erklärt und als Legitimation für den sozialen Zusammenschluss und für zukunftsgerichtetes gemeinsames Handeln dient. Ich analysiere, ob und wie es ihnen gelingt, die Vorstellung mit der entsprechenden Gruppe zu verbinden und einen neuen kollektiven Akteur, eine politische Kraft entstehen zu lassen. Dabei interessiere ich mich dafür, wie *masyarakat adat* gestaltet wird, welche personellen, inhaltlichen und finanziellen Verknüpfungen eingegangen werden, um die Andersartigkeit der Gruppen zu begründen, und insbesondere welche Kriterien für diese Unterscheidung und das Abgrenzen von anderen Gruppen herangezogen werden.

### **Masyarakat adat als Vorstellung einer Gruppe**

Dabei analysiere ich die Bemühungen auf der ideellen Ebene unter Rückgriff auf die Vorstellung/das Vorstellbare (*imaginal*), das eine Weiterentwicklung des Konzepts von sozialen und kulturellen Vorstellungswelten (*cultural/social imaginary*) darstellt.<sup>95</sup> Ich untersuche, wie es Akteuren gelingt, sich als einflussreiche Persönlichkeiten zu verankern, um soziale und kulturelle Vorstellungswelten, aus denen gemeinsame Agenden möglich werden, beeinflussen und gestalten zu können. Deshalb interessiere ich mich besonders für die Gestaltungsprozesse auf gesellschaftlicher Ebene und orientiere mich an dem Konzept Taylors zu „social imaginary“. Es kann im Deutschen am besten als soziale Erfahrungs- und Vorstellungswelt gefasst werden. Diese ist in der Regel gesellschaftlich breit verankert, wird in Bildern, Geschichten und Legenden vermittelt und macht gemeinsame Praktiken und ein geteiltes Gefühl von Legitimität möglich (Taylor 2002: 106). Es umfasst Erwartungen, die Menschen gegenüber dem Verhalten anderer haben, und damit ein allgemeines Verständnis, das es

---

<sup>95</sup> Diese Perspektive ist von dem Besuch der Konferenz der Association of Critical Heritage Studies während meines Aufenthaltes an der ANU in Canberra inspiriert. Viele der Vortragenden dort sprachen wie selbstverständlich von ‚Imaginaries‘, ohne jedoch das Konzept näher zu spezifizieren.

ihnen ermöglicht, kollektive Handlungen, die Teil des sozialen Lebens sind, durchzuführen. Damit enthalten sie eine Vorstellung dessen, wie die Menschen durch die Durchführung gemeinsamer Praktiken zusammengehören (Taylor 2002: 106). Es umfasst und organisiert zudem die Beziehung zu Außenstehenden, denn es beinhaltet, „how we stand in relationship to one another, how we got where we are, how we relate to other groups“ (Taylor 2002: 107).

In seiner Analyse fokussiert Taylor den Zusammenhang zwischen sozialen Großtheorien einflussreicher Denker, breit verankerten sozialen Vorstellungswelten und sozialen Praktiken. Auch ich berücksichtige soziale Großtheorien in Form der völkerrechtlichen Grundlagen – wie die Menschenrechte oder die Erklärung der Vereinten Nationen über die Rechte indigener Völker. Doch lege ich den Schwerpunkt auf die Übersetzungen, durch die diese Theorien von zentralen Akteuren in den lokalen Kontext transferiert und dort zu Erfahrungs- und Vorstellungswelten werden. Wechselseitig mit der sozialen Praxis verwoben ermöglichen sie Erwartungen an andere und kollektive Handlungen. Ich fokussiere deshalb nicht die abstrakten, weit verbreiteten Vorstellungswelten, sondern lokalspezifische, kontextgebundene Vorstellungen, die das alltägliche Leben der im Zentrum meiner Analyse stehenden *masyarakat-adat*-Gruppen prägen, sie als Gruppe artikulieren und ihr gemeinsames Handeln ermöglichen.

Um diese Wechselwirkungen zwischen persönlichen und gesellschaftlichen Vorstellungen sowie die Rahmenbedingungen für die Entstehung sozialer Vorstellungswelten zu verstehen, ergänze ich Taylors Erfahrungs- und Vorstellungswelt um das Konzept des „imaginal“, der Vorstellung/des Vorstellbaren von Bottici. Dieses Konzept ist hilfreich, weil es sich wechselseitig beeinflussende Aspekte und Prozesse verbindet: Das ‚imaginal‘ beinhaltet einerseits sowohl die sozialen Vorstellungswelten (*imaginaries*) als auch die Vorstellungen (*imaginations*) und die Vorstellungskraft (*capacity to imagine*) der Individuen. Denn deren Fähigkeit, sich vorzustellen, wie die Welt sein sollte und was sie besser machen könnte, macht den Entwurf alternativer Politiken möglich und bildet den Ausgangspunkt von (politischen) Handlungen. Das ‚imaginal‘ ist somit sowohl von den Vorstellungen und Ideen einflussreicher Akteure beeinflusst, entspringt aber gleichzeitig dem gesellschaftlichen Kontext (Bottici & Challand 2011: 8). Andererseits bildet das ‚imaginal‘ wiederum die Grundlage für neue Vorstellungen. Damit stellt das ‚imaginal‘ den Rahmen für die Bildung oder Betonung von Gefühlen der Gruppenzugehörigkeit und kollektiven Identitäten dar und ermöglicht und legitimiert kollektives Handeln.

In ihrem mit Challand herausgegebenen Buch bezieht sich Bottici in erster Linie auf den Bereich des Politischen. Ich argumentiere im Rahmen meiner Analyse von *masyarakat adat* als Politikfeld und den stärker lokalen Arenen in Indonesien, dass der gesamte Bereich von *masyarakat adat* per se als Bereich der politischen Aushandlung betrachtet werden muss. Damit ist eine Anwendung des Konzeptes des ‚imaginal‘ von Bottici nicht nur gerechtfertigt, sondern passt sich ein in eine Forschungslücke, die von Bottici und Challand herausgearbeitet wurde. So fordern sie eine Analyse der theoretischen Möglichkeit, „to define politics itself as a struggle for people’s imagination“ (Bottici & Challand 2011: 4).

### **Darstellung von masyarakat adat**

Zentral für die Verankerung einer Vorstellung im Politikfeld und der damit verbundenen Artikulation einer Gruppe ist es, diese zu verbreiten und durch die Einbindung in soziale Praktiken effektiv mit der Gruppe zu verbinden. Neben der Erklärung der Gegenwart aus den Erfahrungen der Vergangenheit und der Legitimation der Zukunft stellt deshalb die gemeinsame Darstellung dieser Vorstellungen eine zentrale Strategie in den Aushandlungen um die Gestaltung des Politikfeldes dar, in dem diese Vorstellung von *masyarakat adat* mit anderen um die Vorherrschaft und Verankerung konkurriert. Bei der Analyse greife ich auf Überlegungen der in der Anthropology of Policy integrierten Akteur-Netzwerk-Theorie und der Performativitätstheorie zurück.<sup>96</sup> Beide fokussieren Prozesse und konzeptionieren soziale Phänomene und insbesondere Identitäten als Resultate dieser Prozesse und nicht als deren Ursache. Für die Akteur-Netzwerk-Theorie ist die Welt ein Netzwerk und „everything – people, organizations, technologies, nature, politics, social order(s) – are the result, or effect, of heterogeneous networks“ (Cressman 2009: 4). Die Verankerung einer geteilten Identität als *masyarakat adat* bedarf demnach Prozesse der wechselseitigen Einbindung der Akteure und die damit einhergehende Schaffung oder Bestärkung eines prozesshaften, performativen und zugleich fragilen Netzwerkes. Teil dieser Netzwerke sind auch nicht-menschliche Elemente, denn insbesondere durch die Einwebung der Beziehungen in leblose Materien wie Texte oder Gebäude, die beständig sind und die Beziehungen dauerhaft verkörpern, kann ein Netzwerk und somit eine Identität etabliert werden (Law 1992, 2007).

Bevor ich nun die Aushandlungen um die Gestaltung von *masyarakat adat* auf lokaler Ebene in Indonesien betrachte, gehe ich auf das im Kontext von AMANs Mitgliedsgruppen verwendete Verständnis des Begriffes ‚Gruppe‘ ein.

### **AMAN-Mitgliedsgruppen und der Begriff der Gruppe**

Der Begriff ‚Gruppe‘ bezeichnet zunächst einmal eine in AMAN registrierte Mitgliedsgruppe (*komunitas masyarakat adat*). Dies bedeutet nicht automatisch, dass man auch von einer sozialen Gruppe im wissenschaftlichen Sinne sprechen kann. Eine solche wird in den Sozialwissenschaften in der Regel von anderen Personenkollektiven wie der statistischen Gruppe, Assoziationen und sozialen Kategorien abgegrenzt und zeichnet sich durch relativ häufige Face-to-Face-Interaktionen, ein Wir-Gefühl bzw. eine Gruppenidentität, gemeinsame Interessen, Werte und Ziele sowie oftmals mit der Zeit herausgebildete Strukturen aus (Vester 2008: 81).

---

<sup>96</sup> Dass die Kombination von Akteur-Netzwerk-Theorie und Performativitätstheorie sinnvoll ist und zu Erkenntnisgewinnen führt, zeigt beispielsweise eine Ausgabe des Journal of Cultural Economy von 2010, in der Butler und Callon in einen wissenschaftlichen Dialog über die Performativität von (ökonomischen) Theorien treten (siehe Butler 2010, Callon 2010, aber auch Gay 2010). Licoppe sieht in Callons jüngeren Arbeiten gar einen „performative turn“ in der Akteur-Netzwerk-Theorie (Licoppe 2010: 182).

Heute ist der Prozess für einen Beitritt zu AMAN stark formalisiert. Um sicherzustellen, dass die gemeldeten Gruppen tatsächlich existieren, schreiben die Regularien AMANs vor, dass eine Gruppe, die eine Mitgliedschaft beantragen will, zunächst Konsultationen abhält. Diese werden mit Unterstützung einer Vertreterin oder eines Vertreters eines lokalen, regionalen oder des nationalen Büros oder einer bereits bei AMAN registrierten Mitgliedsgruppe organisiert und durchgeführt. Dabei stimmen die versammelten Personen der Satzung und den Regularien AMANs zu. Anschließend beantragen Vertreter\*innen der Gruppe offiziell die Mitgliedschaft, indem sie das Datenblatt für Mitglieder ausfüllen (AMAN 2011a) und an ein Büro AMANs übermitteln. Dieses nimmt eine Überprüfung (*verifikasi*) vor, bevor die Gruppe bei einer nationalen Versammlung offiziell als Mitglied aufgenommen wird und eine Bescheinigung über die Mitgliedschaft erhält (AMAN 2013a, Artikel 3).

In der Anfangszeit AMANs war dieser Prozess weniger stark formalisiert. So kann heute nicht mehr nachvollzogen werden, ob in einigen der Mitgliedsgruppen jemals Konsultationen stattgefunden haben oder ob eine Einzelperson die Gruppe als Mitglied registriert hat. Für die nationale Vertretung AMANs und ihre politische Lobbyarbeit war – und ist heute noch teilweise – eine große Anzahl an Mitgliedern strategisch von Vorteil. So kann die Allianz in Verhandlungen mit internationalen Geldgebern oder staatlichen Institutionen argumentieren, dass sie nicht eine Randposition vertrete, sondern dass zwischen fünfzig und siebzig Millionen Menschen in Indonesien der Gruppe der *masyarakat adat* zuzurechnen seien, womit sie zwischen 23 und 32 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachen (bspw. Nababan 2013d: 6, Nababan 2014b). In persönlichen Gesprächen vertraten Beschäftigte des nationalen Büro AMANs aber während meiner Feldforschung zunehmend die Auffassung, dass es wichtiger sei, die Mitgliedsgruppen zu konsolidieren und zu mobilisieren, als stetig ihre Anzahl zu erhöhen. Trotzdem stieg auch während der Zeit meiner Feldforschung – und der Arbeit an der Veröffentlichung – die Anzahl der Gruppen, die sich als *masyarakat adat* identifizierten bzw. in AMAN als Mitglied registriert wurden von 1.500 (2011) auf über 2.300 (2016) an. Während AMAN trotz der internen Vorbehalte die stetig steigende Anzahl an Mitgliedern für die eigene Argumentation nutzt, ist diese aus nationalstaatlicher Sicht problematisch. So sind auch die Bemühungen des indonesischen Staates zu erklären, *masyarakat hukum adat* rechtlich zu definieren und damit die Anzahl der Gruppen, die Sonderrechte einfordern können, zu begrenzen (vgl. Kap. 2.4.2).

Eine Herausforderung AMANs ist die recht offene Definition dessen, was unter einer Mitgliedsgruppe, einer *komunitas masyarakat adat*, zu verstehen ist. Dadurch unterscheiden sich die Gruppen beispielsweise in Bezug auf ihre Größe oder die Bedeutung von kultureller Herkunft und Deszendenz erheblich. Diese Variabilität in der Abgrenzung lässt die Grenzziehung zwischen einzelnen Gruppen teilweise beliebig erscheinen. Als zentrales Kriterium für *masyarakat adat* und damit einer Mitgliedschaft in AMAN gilt die Selbstidentifikation (Nababan 28.12.2011), weshalb ein nachträglicher Ausschluss einer

Gruppe in AMAN lange Zeit undenkbar war (u. a. Kaladen 1.02.2013).<sup>97</sup> Überraschend war für mich deshalb, als ich 2014 in der Mitgliederzeitschrift ‚Gaung‘ las, dass erstmals eine erneute Überprüfung der Mitglieder und eine Berichtigung ihrer Daten vorgenommen worden waren und der nationale Rat (DAMANNAS) und das nationale Büro AMANs einige Gruppen von der Mitgliederliste gestrichen hatten. Denn die Überprüfung vor Ort hatte ergeben, dass „einige registrierte Gruppen unter anderem Namen existierten, andere gar nicht angetroffen werden konnten“ (Renggi 2014: 8, Übers. S. M.).

Während meiner Feldforschung beobachtete ich, dass viele registrierte Mitgliedsgruppen – trotz dieses zunehmend formalisierten Verfahrens zur Beantragung einer Mitgliedschaft und der vorgenommenen Überprüfung vor der Aufnahme in AMAN – keine Gruppen im sozialwissenschaftlichen Sinne mit gemeinsamen Interessen, Normen und Werten waren. Viele verfügten auch nicht über ein ausgeprägtes Wir-Gefühl und eine gemeinsame Identität als *masyarakat adat*. Damit waren sie im Sinne Halls keine politische Kraft, kein kollektiver Akteur.

Dies resultierte nicht selten aus ihrer Entstehungsgeschichte: Mitgliedschaften in AMAN werden in der Regel von Einzelpersonen angestoßen, die sich daraus für sich und/oder die Gruppe Vorteile versprechen. Für viele Personen, die von diesen Einzelpersonen zu der jeweiligen *komunitas masyarakat adat* gerechnet werden, ist die Mitgliedschaft jedoch von geringer Bedeutung, teilweise wissen sie nicht einmal davon. *Masyarakat adat* ist für viele dieser Menschen nicht die entscheidende Identifikation. Wichtiger sind für sie beispielsweise die ethnische Zugehörigkeit oder staatlich-administrativ vorgenommene Abgrenzungen in Stadt, Dorf oder Ortsteil. Ihr Handeln richtet sich nicht an gemeinsamen Interessen als *masyarakat-adat*-Gruppe aus. Im Sinne Halls kann nur von einer Artikulation in der ersten Bedeutung des Begriffes gesprochen werden: Durch einen willkürlichen Abschluss wurde eine Gruppe benannt, ihre Mitglieder identifiziert und die Abgrenzung zu Außenstehenden vorgenommen. Aber die Verknüpfung dieser Gruppe mit einer Ideologie, welche die Gruppe zu einer neuen sozialen oder politischen Kraft werden lassen würde, erfolgte nicht. Wenn ich im Folgenden den Begriff ‚Gruppe‘ verwende, ziehe ich ihn in den folgenden Kapiteln deshalb in seiner alltagssprachlichen Bedeutung als Übersetzung und Bezeichnung für Mitgliedsgruppen (*komunitas masyarakat adat*) heran.

### ***Aufbau der folgenden Kapitel***

Die folgenden Kapitel zu den von mir begleiteten Gruppen gliedern sich wie folgt: Nach einer kurzen ethnografischen Einordnung der von mir begleiteten Gruppen untersuche ich jeweils, wie sich einflussreiche Akteure in Nordhalmahera und Nordsumatra bemühen, eine kollektiv geteilte Vorstellung zu erzeugen und durch die effektive Verbindung mit der Vorstellung die Gruppe zu mobilisieren und damit zu einer politischen Kraft zu machen. Dabei stelle ich in den einzelnen Kapiteln

---

<sup>97</sup> Diese Eigenschaft des gegenseitigen Respektierens des Rechtes auf Selbstbestimmung sieht Niezen als Charakteristikum der globalen Indigenenbewegung (Niezen 2003: 21, vgl. Igoe 2006: 403).



zunächst diejenigen Akteure vor, die die Vorstellung von *masyarakat adat* gestalten, und analysiere, welche Faktoren ihnen zu dieser einflussreichen Position verhelfen und Macht verleihen. Dabei thematisiere ich auch, welche alternativen Positionen marginalisiert werden. Anschließend beschreibe ich die jeweils lokal dominante Vorstellung von *masyarakat adat*, die Interpretation der Geschichte, die damit verbundenen Normen und Werte sowie ihre Verbindung zu dem von ihnen beanspruchten Land. Anschließend untersuche ich – jeweils mittels der ethnographischen Beschreibung eines Erlebnisses meiner Feldforschung – wie die Vorstellung der Gruppe als *masyarakat adat* von zentralen Akteuren durch gemeinsame Darstellung unter Rückgriff auf die Vorstellungen beinhaltende materielle, nicht-menschliche Elemente zu verankern gesucht wird. Denn die Verankerung der Vorstellung in soziale Praktiken und deren gemeinsame (Re-)Inszenierung trägt elementar zur Konstituierung der Gruppen und Identitäten bei und ist eine machtvolle Strategie, das Politikfeld *masyarakat adat* im eigenen Sinne zu gestalten.

In Kapitel 4 untersuche ich zunächst, wie zentrale Akteure in Nordhalmahera *masyarakat-adat*-Gruppen als Einheit unter dem Dach von Hibualamo vorstellbar machen, sie vereinigen und zu gemeinsamem Handeln motivieren. Anschließend analysiere ich in Kapitel 5, wie einflussreiche Personen die Isam als Einheit von *masyarakat adat* artikulierten und diese im Kampf um ihre Rechte gegen den Goldminenbetreiber NHM und indirekt gegen Migrant\*innen vereinen. In Kapitel 6 stelle ich dar, wie in Nordsumatra die Vorstellung von *masyarakat adat* Rakyat Penunggu den Kampf zivilgesellschaftlicher Gruppen um Landrechte ergänzt.

## 4 Mit Hibualamo zu interreligiöser Versöhnung

Die Region Nordhalmahera ist ein Beispiel für das mit Dezentralisierung und dem Zusammenbruch des autoritären Staates in Indonesien einhergehende politische Wiedererstarken von *adat*, das Davidson und Henley in „The Revival of tradition in Indonesian politics“ (2007) beschreiben. Wie in anderen Regionen Ostindonesiens wurde und wird *adat* als ein probates Mittel zur Überwindung von interreligiösen Konflikten Ende der 1990er- und Anfang der 2000er-Jahre gesehen und propagiert.<sup>98</sup> Die „political resurgence of adat“ (Henley & Davidson 2007: 2) wird in Nordhalmahera unter dem Begriff ‚Hibualamo‘ gefasst und geht im Unterschied zu anderen Regionen nicht von *adat*-Würdenträgern aus, sondern von der politischen Elite. Diese enge Verknüpfung mit politischen Agenden prägt den spezifischen Charakter der Revitalisierung und Nutzbarmachung von *adat* und hat Konsequenzen für die Dynamik der Prozesse der Gestaltung und Verankerung einer spezifischen, verschiedene gesellschaftliche Gruppen vereinenden Vorstellung in der breiten Gesellschaft.<sup>99</sup> Zentrale Akteure, die den Diskurs um AMAN und indigene Rechte in die Region brachten, schlossen an diese Revitalisierung von Hibualamo an.

### 4.1 Hintergrund – Ethnografie

In der überwiegend islamischen Provinz (80 %) Nordmolukken ist Nordhalmahera ein relativ ausgeglichen von Muslimen (54 %) und Protestanten (46 %) bewohnter Distrikt mit ungefähr 180.000 Einwohner\*innen (Badan Perencanaan Pembangunan Daerah (BAPPEDA) Kabupaten Halmahera Utara 2013: 7). Die lokale Tourismus- und Kulturbehörde unterteilt ihn in vier geografische Regionen – Kao, Tobelo, Galela und Loloda (Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Halmahera Utara 2015, Abbildung 8).

---

<sup>98</sup> Zu anderen Regionen und einer übergreifenden Analyse siehe insbesondere die Arbeiten von Bräuchler (2007, 2009, 2011a & 2011b).

<sup>99</sup> Für eine Analyse der Entwicklungen in Nordhalmahera siehe auch Müller 2013.

Dieser Aufteilung schließe ich mich in dieser Arbeit an, weil auch meine Gesprächspartner\*innen dieser Einteilung folgten. Die Regionen unterscheiden sich in Bezug auf ihre religiöse Zusammensetzung.

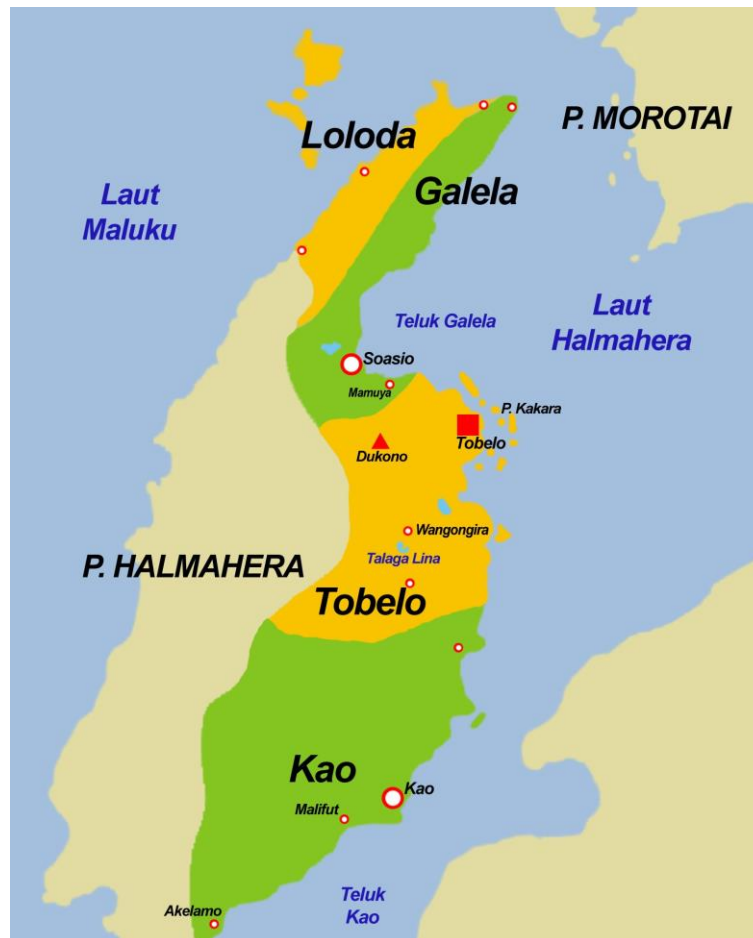


Abbildung 8: Einteilung der Regionen in Nordhalmahera | S. M., in Anlehnung an Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Halmahera Utara 2016.

In den Jahren 1999 und 2000 kam es auf den Nordmolukken zu gewaltsamen Unruhen. Die International Crisis Group (ICG) schätzte in ihrem Bericht, dass alleine während der größten Konfrontation in Tobelo mindestens vierhundert Menschen getötet und zehntausend vertrieben wurden (International Crisis Group Asia 2002: 2–3).<sup>100</sup> Begonnen hatten die Auseinandersetzungen im Südteil Nordhalmaheras als Konflikt zwischen Transmigrant\*innen<sup>101</sup> und der einheimischen Bevölkerung. Spätere Auseinandersetzungen insbesondere in Tobelo und Galela wurden als interreligiöse Konflikte wahrgenommen. Diese Abgrenzung prägt die Erinnerung der Bevölkerung (Duncan 2013: 2).<sup>102</sup>

<sup>100</sup> Nach wie vor gibt es keine gesicherten Zahlen. Deshalb fügt die ICG in einer Fußnote mit Referenz auf den indonesischen Soziologen Tomagola hinzu, dass andere Quellen von über achthundert Toten ausgehen (Tomagola 2000: 24).

<sup>101</sup> 1975 wurde die Bevölkerung der Insel Makian aufgrund eines Vulkanausbruchs auf der Insel Makian durch die indonesische Regierung in die Region Kao umgesiedelt (siehe bspw. International Crisis Group Asia 2002: 3, Braithwaite et al. 2010: 198, Hondt 2010: 5, Hondt & Syahril 2011: 4).

<sup>102</sup> Wissenschaftliche Arbeiten zu den Konflikten ebenso wie NGO-Aktivist\*innen dekonstruieren in der Regel die Perspektive eines interreligiösen Konfliktes. Sie betonen stattdessen politische und ökonomische Ursachen des Konfliktes und den Zusammenhang zu der administrativen Neuordnung der Region. Viele politikwissenschaftliche Arbeiten beschäftigen sich entweder mit den Ursachen oder der Chronologie des Konfliktes (Duncan 2013:

Aus diesem Grunde begannen gesellschaftliche Eliten um den heutigen Distriktvorsteher Namotemo zu Zwecken der Versöhnung, ein über religiöse Grenzen hinweg gemeinsames *adat* zu betonen. Sie hofften, dass dieses die Menschen unterschiedlichen Glaubens vereinen könne. Dieses *adat* wird unter dem Namen Hibualamo gefasst, was in der Sprache Tobelos „großes Haus“ bedeutet. Hibualamo steht – außer für das *adat* und die ihm zugrunde liegende Philosophie (Kap. 4.4.1) – auch für die soziokulturelle Einheit der in Nordhalmahera lebenden Menschen (Kap. 4.4.2). An der Spitze dieser Einheit steht der Jikomakolano als höchster *adat*-Repräsentant. Diese Position wird heute von dem Distriktvorsteher Namotemo ausgefüllt. Ziel der Eliten war es, wie Duncan dargestellt hat, die primäre Identifikation über religiöse Unterschiede durch eine Einheit zu ersetzen, deren Basis das gemeinsame *adat* bildet (Duncan 2008: 224). Da die *adat*-Revitalisierung in Nordhalmahera eng mit den lokalen Regierungs- und Verwaltungsstrukturen verbunden ist, wurde „die Förderung einer Entwicklung der lokalen Kultur (*budaya*) als Mittel der Vereinigung und Einheit“ auch in der mittelfristigen Planung der Distriktregierung festgeschrieben (Badan Perencanaan Pembangunan Daerah (BAPPEDA) Kabupaten Halmahera Utara 2011: 83, Übers. S. M.).

#### **4.2 Namotemo, seine Unterstützer\*innen und *adat* als friedensstiftendes Element**

Die zentrale Figur der Revitalisierungsbemühungen um *adat* ist Hein Namotemo, der nach den Unruhen um die Jahrtausendwende zum Subdistriktvorsteher (*Camat*) von Nordhalmahera ernannt wurde, um den Friedensprozess voranzubringen und Vertriebene in die Region zurückzuholen (Taher & Widodo 2014: 4). Ein wichtiger Faktor für seine Bedeutung und sein Ansehen ist neben seiner Rolle in den Versöhnungsprozessen der darum etablierte Diskurs: Offizielle Dokumente und Erzählungen seiner Unterstützer\*innen betonen seine entscheidende Rolle in der Zurückholung der vor allem muslimischen Geflüchteten nach Tobelo. Diese Leistung erscheint in den offiziellen Dokumenten oftmals nicht als Erfüllung seiner Aufgabe als Subdistriktvorsteher, sondern als individuelle Leistung der Person Namotemo. Viele Berichte heben die Risiken hervor, denen er bei der Erfüllung dieser Aufgabe ausgesetzt war, oder betonen die Ablehnung und den Widerstand, die er von beiden religiösen Gruppen zu Anfang erfuhr (Bataona 2009: 107–108, Dramastuti 2012; Braithwaite et al.

---

7). Trotz der Kritik, die Duncan 2013 an einer solchen linearen, monolithischen Darstellung äußert, hat auch er 2005 eine Chronologie der Ereignisse publiziert (Duncan 2005). Braithwaite & Dunn (2010) fokussierten die Bedeutung der lokalen Sultanate. Auch der Anthropologe Bubandt (2004) untersuchte die Verbindungen zu den „new politics of tradition“ im Zuge der Dezentralisierung nach dem Fall von Suharto, indem er die Bedeutung von Narrativen und Erwartungen hinsichtlich der Dezentralisierung fokussierte. Klinken (2001) beschäftigte sich mit der Konkurrenz zwischen lokalen Eliten um die neuen (begrenzten) Möglichkeiten und Positionen nach dem Sturz Suhartos. Für Wilson (2005) war die administrative Neustrukturierung der Hauptauslöser der Konflikte in Kao, auch wenn weitere Faktoren die Konflikte befeuerten. Für die weitere Verbreitung zeichnen in seinen Augen einzelne, mit Handlungsmacht ausgestattete Akteure sowie die Schwäche der Lokalregierung verantwortlich. Denn sich sukzessive verschlechternde interreligiöse Beziehungen zerbrachen, als Gerüchte über Unruhen in anderen Regionen verbreitet wurden (vgl. Wilson 2008).

2010: 223; Taher & Widodo 2014: 7–8). Eine viel zitierte Aussage unterstreicht seine Bereitschaft, eigene Interessen unterzuordnen und „sich selbst zu opfern“ (u. a. Taher & Widodo 2014: 7). Diese Einsatzbereitschaft brachte ihm den Beinamen „Figur der Versöhnung“ (*Tokoh Rekonsiliasi*) ein (u. a. Taher & Widodo 2014: 4), Zeitungen bezeichneten ihn als „den Protagonisten der Versöhnung“ oder „den Friedensstifter nach einem sozialen Konflikt“ (Yusron 2012b), und eine Ehrung der Region der Nordmolukken (*Malut Award*) zeichnete ihn als Friedensakteur (*Tokoh Perdamaian*) der Nordmolukken aus (Rizal 2011).

In seiner Position als Subdistriktvorsteher erreichte Namotemo 2003 die Gründung des Distriktes Nordhalmahera im Rahmen der Dezentralisierung und staatlich-administrativen Neuordnung (*pemekaran*). Ausgestattet mit der positiven Reputation aus dem Versöhnungsprozess wurde er 2005 zu dessen erstem Vorsteher gewählt. Damit etablierte er sich offiziell in der staatlich-administrativen Hierarchie und konnte Einfluss auf die politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen in Nordhalmahera nehmen. Neben der offiziellen administrativen Funktion wurde Namotemos Macht und Ansehen durch seine für Nordhalmahera überdurchschnittliche formale Bildung gestärkt. So erwarb er einen ersten akademischen Titel in Fischereiwissenschaften und einen Master in Stadt- und Regionalplanung (Anu 2006). Zeitungsberichten zufolge schrieb er sich 2008 in Bogor zu einem Promotionsstudium ein (Burhani 2008). Auch im religiösen Bereich war er aktiv. Lange war er ein hoch angesehener Vertreter im lokalen Ableger der niederländisch beeinflussten presbyterianischen, evangelikalen Kirche, der Gereja Masehi Injili di Halmahera (GMIH), bis diese sich im November 2013 in zwei Gruppierungen aufspaltete (GMIH baru 2013).

Die hervorgehobenen Stellungen in Politik und Religion, seine Bildungsabschlüsse sowie der Diskurs um seine Leistungen in der Nach-Konflikt-Zeit statteten ihn mit der notwendigen Autorität aus und machten ihn zu einer einflussreichen Persönlichkeit in Nordhalmahera. Aber nicht zu unterschätzen ist die Bedeutung seines Charismas und seiner rhetorischen Fähigkeiten, mithilfe derer er unterschiedliche Positionen überbrückte und Kritik abwehrte. Meine Forschungsassistentin drückte es einmal folgendermaßen aus: „Pak Hein<sup>103</sup> besitzt übermenschliche Fähigkeiten. Egal, was man ihm vorwirft, oder welche Konflikte bestehen, er schafft es, sie in Luft aufzulösen. Selbst Vorwürfe der Korruption prallen an ihm ab“ (Failisa 22.11.2015). Syukur & Ashri schreiben über seine Rhetorik und sein Charisma als wichtige Faktoren für seine Wiederwahl als Distriktvorsteher 2010:

Menschen, die Hein reden hören, sind beeindruckt. Beeindruckt von seinen schlichten Worten, die einfach zu verstehen sind, und der Art und Weise, wie er sich mit der Masse oder seinen Zuhörern zu einem gemeinsamen „Wir“ verbindet.

Syukur & Ashri 2010, Übers. S. M.

---

<sup>103</sup> Im Indonesischen ist es üblich, bei der Anrede von und Referenz auf Personen nicht nur den Namen zu verwenden, sondern diesen (normalerweise den Vornamen) um einen Referenz- oder Anredeterminus zu ergänzen, der in der Regel die Beziehung, in der man zu der Person steht, ausdrückt. Mit „Pak Hein“ ist in diesem Falle entsprechend Hein Namotemo gemeint.

Dieses Gemeinschaftsgefühl stellte er insbesondere über den Wechselgesang „Hotuu!“ „Yee!“ her. Diesen Wechselruf hatte der Distriktvorsteher im Rahmen der *adat*-Revitalisierung in Nordhalmahera populär gemacht. Nach Darstellung der Akteure aus Tobelo wurde damit früher zum Kampf aufgerufen (Mahumko 2009). Namotemo benutzte ihn, um bei öffentlichen Auftritten Beginn und Abschluss zu markieren und getroffene Entscheidungen zu unterstreichen. Dadurch sicherte er sich die Aufmerksamkeit der Zuschauer\*innen und knüpfte ein Band mit den Zuhörer\*innen.

Als Auszeichnung für sein Engagement im Bereich des *adat* und zur Unterstreichung und Förderung seiner Rolle in der Gesellschaft wurde er kurz nach seiner Einsetzung als Distriktvorsteher Nordhalmaheras zum *adat*-Führer der Region, zum *Jikomakolano* – ‚Herrscher über die Bucht‘ – ernannt. Damit steht er an der Spitze der neu etablierten *adat*-Einheit Hibualamo, in der zehn Gemeinschaften (*Hoana*)<sup>104</sup> vereinigt sind. Auf diese Ernennung und die daran geäußerte Kritik gehe ich in Kapitel 4.4.3 näher ein.

Das lokale *adat* als Element der Versöhnung war die Basis seines Einflusses und Leitlinie seiner Politik. Die Revitalisierung und Stärkung von Hibualamo in seinen unterschiedlichen Formen war eine wichtige Agenda während seiner zwei Amtszeiten als Distriktvorsteher. Ausgangspunkt für einen Erfolg der Etablierung von *adat* als Mittel der Versöhnung war dabei die Interpretation der Konflikte als interreligiös.

### ***Die Interpretation der Konflikte als interreligiös***

Wie in Kap. 4.1 erwähnt variieren wissenschaftliche Erklärungen über die Ursachen der Konflikte in Nordhalmahera. Während Wissenschaftler\*innen und lokale Eliten oftmals das religiöse Framing dekonstruieren und Religion für sie ein Mittel zur Erreichung politischer und ökonomischer Ziele ist, kommt Duncan zu der Überzeugung, dass die Menschen den Konflikt als religiösen Konflikt erlebten und auch heute so erklären (Duncan 2013: 2–4). Für ihn marginalisiert das Narrativ des religiösen Konflikts diskursmächtig den mehrdeutigen Charakter der Gewalt. Nicht weil dies eher der Wahrheit entspricht, sondern weil es wirkmächtiger ist, stetig wiederholt wird und heutiges Handeln darauf aufbaut: „[P]articlar versions of events came to be accepted, transmitted, and acted on, and [...] they came to supersede other possible explanations“ (Duncan 2013: 11).

Einige Menschen, denen ich in Nordhalmahera begegnet bin, nahmen eine Interpretation der Konflikte vor, die der von Duncan für lokale Eliten beschriebenen ähnelt. Ihrer Interpretation zufolge waren nicht religiöse Differenzen Ursache des Konfliktes, sondern Interessen politischer Eliten, insbesondere im Zusammenhang mit den Bemühungen um eine administrative Neuordnung (u. a. Yanto 8.12.2015). Aber viele meiner Gesprächspartner\*innen beschrieben die Konflikte als interreligiös. Deshalb fragte ich während meiner Feldforschung 2015, wie eine Religion innerhalb weniger Jahrzehnte so

<sup>104</sup> Zum Begriff ‚Hoana‘ und seiner Umstrittenheit siehe Kap. 4.4.2.

wirkmächtig werden konnte. Denn viele Menschen in Nordhalmahera entschieden sich erst im Kontext der Unabhängigkeit Indonesiens 1945 und dem Zwang, sich einer der anerkannten Religionen zuzuordnen, für eine Religion, und Verwandte traten teilweise verschiedenen Religionen bei. Die Menschen erklärten mir, dass der Konflikt nichts mit persönlichen religiösen Überzeugungen zu tun gehabt habe, sondern viele von den Konflikten überrascht und von Agitatoren motiviert worden seien, ohne die dahinterliegenden Gründe zu kennen (u. a. Ruth 20.11.2015, Nabiu 15.12.2015).

Aber die dominante Erklärung, die mir begegnete, entsprach der Rahmung, die für den von offizieller Seite angestoßenen und getragenen Versöhnungsprozess in Nordhalmahera vorgenommen wird: Es war ein interreligiöser Konflikt zwischen Christen und Moslems. Diese Rahmung schlug sich bereits in der Friedenserklärung nieder, die 2001 zwischen Christen und Moslems in Tobelo – auf dem Feld, auf dem heute das *adat*-Haus Hibualamo steht (siehe Kap. 4.4.4), – geschlossen wurde: Auch wenn die Friedenserklärung im ersten Satz die Einheit betont, indem sie von der „christlich-muslimischen *adat*-Bevölkerung Hibualamo in Tobelo“ als Träger der Vereinbarung spricht, werden in den folgenden Artikeln die religiösen Unterscheidungen unterstrichen (Duan 2009: 180–184, Übers. S. M.). Unterzeichner der Erklärung sind „Persönlichkeiten aus der christlichen“ auf der einen und „der muslimischen Gemeinde“ auf der anderen Seite. Damit werden religiöse Gruppierungen zu den am Konflikt beteiligten Parteien erklärt und religiöse Interpretationen des Konfliktes bestätigt. Gleichzeitig werden auf Abgrenzungen basierende Gruppenzugehörigkeit und Identifikationen legitimiert und bestärkt.

Mediale Berichterstattungen über Nordhalmahera – auch im Vorfeld des KMAN IV – griffen diese Interpretation auf (u. a. Saeni 2012, Simanjuntak 2012b, Simanjuntak 2012a) und auch Namotemo unterstützte die Auffassung der Konflikte als interreligiös in Interviews (u. a. Yusron 2012b).

### ***Adat als Element der Versöhnung***

Basierend auf dieser Interpretation des Konfliktes erschien Namotemo *adat* als die einzig mögliche Ressource, die diese Unterschiede überbrücken konnte. Hibualamo bot die Möglichkeit, eine Einheit zu konstruieren, die auf einer gemeinsamen Kultur basiert, religiöse und kulturelle Unterschiede überbrückt und eine Einheit zu schaffen vermag, in der man sich gegenseitig wertschätzt und anerkennt (Namotemo 26.05.2015, siehe Taher & Widodo 2014: 4). *Adat* kann in den Augen des Distriktvorstehers,

[...] gegenseitiges Vertrauen zwischen den lokalen Bewohnern (wieder-)herstellen und ein Gefühl des Friedens und der Brüderlichkeit erzeugen, weil Geiz, Gier und Leiden gegen Liebe und Brüderlichkeit, gegen die gemeinsamen Bluts- und Familienbande in Tobelo, in der Region nicht ankommen.

Papilaya 2012: 21, Übers. S. M.

*Adat* mit den von den Ahnen überlieferten Werten und der Philosophie ist für Namotemo Leitfaden für ein Leben in Wohlstand und in Frieden (Namotemo in Yusron 2012b). Der Verlust der Beziehung zu den Ahnen sowie der damit einhergehende Bedeutungsverlust von *adat* und den dazugehörigen

Werten führt seiner Meinung nach ins Verderben (Namotemo in Papilaya 2012: 22). Um *adat* als vereinendes Element zu unterstreichen, wurde bereits in der oben erwähnten Friedenserklärung 2001 auf *adat* referiert und *adat*-Institutionen als wichtige Träger des Friedensprozesses benannt.<sup>105</sup>

Ein scheinbares Hindernis der Nutzbarmachung von *adat* und dessen Wirkmächtigkeit war die Tatsache, dass *adat* – in der Analyse der Akteure aus Tobelo – in Nordhalmahera an Bedeutung verloren hatte. Gleichzeitig bot dies den Akteuren jedoch die Möglichkeit, *adat* den eigenen Zielen entsprechend im Rahmen einer Revitalisierung zu gestalten, Elemente auszuwählen, ihre Version der Geschichte niederzuschreiben und den Aufbau einer *adat*-Struktur zu rechtfertigen. Deshalb war ein weiterer Faktor der Rahmung durch die zentralen Akteure neben dem interreligiösen Charakter der Konflikte die Betonung des Bedeutungsverlustes von *adat* in der Region seit dem Regime der ‚Neuen Ordnung‘ unter Suharto. Horagana, der in der von Namotemo eingesetzten *adat*-Institution Hibualamo (*Lembaga adat Hibualamo*) das Amt des zweiten Vorsitzenden innehatte, erzählte mir:

Bevor Pak Hein Distriktvorsteher wurde, befanden sich Kultur (*budaya*) und *adat-istiadat* im Koma. Aber glücklicherweise wurde Pak Hein Distriktvorsteher. Sein Titel als Jikomakolano hat mit dem Amt des Distriktvorstehers nichts zu tun. Jikomakolano heißt König der Bucht. In der Sprache Ternates bedeutet *koano*<sup>106</sup> Hoffnungsträger [...] Auch wenn Pak Hein nicht Distriktvorsteher wäre, trüge er diesen Titel.

Horagana 15.05.2012

Menschen, die wie Horagana von der Revitalisierung profitierten, unterstützten die Revitalisierung und unterstrichen den Bedeutungsverlust von *adat* in den Jahrzehnten zuvor. Insbesondere Akteure aus den ländlichen Regionen dagegen zweifelten diese Perspektive an und betonten, dass *adat* in den Regionen von Galela und Kao nach wie vor präsent und relevant sei (Eta 12.05.2012, Salampe 14.05.2012, Moloku 5.05.2012). Deshalb hätten sich die Akteure aus Tobelo bei der Gestaltung von diesen beiden Regionen inspirieren lassen, auch wenn sie dies nicht zugeben wollten (Eta 12.05.2012, Salampe 5.05.2012).

Das gemeinsam geteilte und nach den Konflikten wiederbelebte und -betonte *adat* wurde von den Akteuren unter dem Begriff ‚Hibualamo‘ zusammengefasst, was übersetzt ‚großes Haus‘ bedeutet. In den folgenden Jahren wurde beständig versucht, es in der gesellschaftlichen Wahrnehmung in verschiedenen Formen zu verankern. Eine den gesamten Distrikt Nordhalmahera umfassende *adat*-Gemeinschaft wurde etabliert (Kap. 4.4.2), die bisher mündlich überlieferte Geschichte und Werte erforscht und niedergeschrieben sowie kulturelle Formen in der öffentlichen Wahrnehmung verankert.

<sup>105</sup> Zur Friedenszeremonie siehe auch Namotemo im Interview mit Braithwaite, zit. in Papilaya 2012: 21–25. Siehe auch Duncan 2013: 113–114 und Yusron 2012b.

<sup>106</sup> In Nordhalmahera existierten verschiedene Schreib- und Sprechweisen von ‚Jikomakolano‘. Teilweise wurde der Begriff als zwei Worte geschrieben und einige Gesprächspartner\*innen ließen das ‚l‘ in Jikomakolano weg. In diesem Sinne bezieht sich auch Horagana auf den Jikomakolano, wenn er von ‚koano‘ spricht.



Bereits in der Friedenserklärung wurde die Erinnerung betont, die wichtig sei, um eine Wiederholung der Situation zu verhindern. Sie war aber meinen Forschungen zufolge ebenso notwendig, um die Bedeutung von *adat* dauerhaft zu rechtfertigen. So wurde jedes Jahr an die Auseinandersetzungen zwischen Christen und Moslems erinnert, die den Ausgangspunkt für die Versöhnung – und damit die Wiederetablierung von Hibualamo – bilden. Jedes Jahr wurde der Jahrestag des Friedensschlusses mit Feierlichkeiten begangen.<sup>107</sup> Seit 2007 an diesem Tag das *adat*-Haus Hibualamo im Zentrum von Tobelo eingeweiht wurde, wird dieser Tag auch als Jahrestag von Hibualamo (*HUT Hibualamo*) gefeiert. Die Doppeldeutigkeit des Wortes ‚HUT Hibualamo‘ – für Jahrestag des Hibualamo-Hauses einerseits sowie Jahrestag der *adat*-Einheit Hibualamo andererseits – legt nahe, dass es auch um den Jahrestag der sozio-kulturellen Einheit Hibualamo geht, den Tag, an dem die *adat*-Gemeinschaft (wieder-)geboren wurde.

### ***Unterstützer\*innen in der Verbreitung der Vorstellungen von masyarakat adat Hibualamo***

Einer der Hauptunterstützer der Revitalisierung von *adat* war lange Zeit Banari, ein lokaler Künstler und Spezialist in *adat*-Fragen, den Duncan als „special advisor on Tobelo adat issues“ des Distriktvorstehers bezeichnet (Duncan 2009: 1093). Seinen Respekt und sein Ansehen erlangte er vor allem durch sein Engagement im Bereich darstellender Künste. Als Kind von Eltern, die traditionelles Kunsthandwerk herstellten, ist er mit einem Bewusstsein für *adat*, Kultur und lokale Werte aufgewachsen. Bereits in den 1980er-Jahren gründete er Tanz- und Musikgruppen, um lokale Traditionen aufrechtzuerhalten und lokale darstellende Künste sowie Stolz auf die eigene Kultur zu fördern (Banari 4.05.2012). Seit Langem forscht er zur Geschichte und Tradition Nordhalmaheras und hat sich in der Nähe eines Strandes in Tobelo ein Haus in einem Stil gebaut, den er als lokales *adat* bezeichnet. Charakteristisch sind die achteckige Grundfläche, die offene Struktur und die vielen als traditionell eingeordneten Ornamente und Elemente (Müller 2013: 104). Der große überdachte, achteckige Vorraum wird für Versammlungen und für Tanzproben genutzt. Auch wenn er seine Bildung in einem Ingenieurstudium erworben hat, lehrt er an einem College in Nordhalmahera Sozial- und Kulturanthropologie mit einem Fokus auf Hibualamo. Zudem publizierte er zu lokalen Traditionen wie materieller Kultur, lokalen Werten und der Geschichte Hibualamos (Banari 2009, Banari et al. 2012a, Banari et al. 2012b). Seine zwischenzeitliche Mitgliedschaft im lokalen Parlament Nordhalmaheras (DPRD Halut) sowie seine langjährige Erfahrung mit und sein großes Interesse an *adat* statteten ihn mit einer angesehenen Expertise aus. Neben Musik- und Tanzaufführungen organisierte er für die Lokalregierung Zeremonien, die auf *adat*-Elementen basierten. Außerdem unterstützte er den Aufbau der *adat*-Institution Hibualamo (*Lembaga adat Hibualamo*) als Sekretär (AMAN 2012i) und war

---

<sup>107</sup> Informationen zu den Feiern finden sich auf der Website der Tourismus- und Kulturbehörde Nordhalmaheras (Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Halmahera Utara 2010-2015).

treibende Kraft in der Mitgliedschaft der zu Hibualamo gehörenden *masyarakat-adat*-Gruppen in AMAN (AMAN 2012I).

Neben dem Distriktvorsteher Namotemo und Banari, dem *adat*-Berater, wurde die (Wieder-)Betonung des *adat* von weiteren Personen getragen. So spielte die Ehefrau des Distriktvorstehers, die in der lokalen Kirche GMIH Ansehen genoss und auch lange Abgeordnete im lokalen Parlament war, eine wichtige Rolle in der Recherche zu traditioneller Kleidung (*pakaian adat*) und deren Anpassung an die Bedürfnisse einer Lokalverwaltung (Kap. 4.4.4). Auch andere Personen, deren Position in der *adat*-Struktur durch die Förderung von *adat* gefestigt oder offiziell wurde, unterstützten die Bemühungen um die *adat*-Revitalisierung.

Durch die sich überschneidenden Rollen des Distriktvorstehers als politischer und *adat*-Führer und die enge Verzahnung der beiden Agenden wurden auch Beschäftigte der Distriktverwaltung zu Wegbereitern der Revitalisierung. So gab die Tourismus- und Kulturbehörde Publikationen zu *adat*-Fragen oder der Geschichte Hibualamos heraus (u. a. Hidanga 2012, Papilaya 2012, Taher & Widodo 2014) und berichtete auf ihrer Webseite zu Entwicklungen und Ereignissen im Rahmen von Hibualamo (Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Halmahera Utara 2010-2015).

Namotemos Position als Distriktvorsteher und seine gleichzeitige Rolle als höchster Repräsentant der *adat*-Einheit sind die Basis der rasanten Entwicklung von *adat* in Nordhalmahera. Die oben genannten Akteure jedoch sind eine wichtige Ergänzung. Gemeinsam streben sie danach, *adat* wieder eine größere Bedeutung in der Gesellschaft zu verleihen, und vertreten die Auffassung, dass *adat* keine unveränderliche, von den Vorfahren überlieferte Tradition sei. Vielmehr stehe *adat* für gelebte und damit lebendige, von ihnen beeinflussbare Gewohnheiten, die unveränderliche Werte der Ahnen beinhalteten. Was heute geschaffen werde, werde in dreißig Jahren möglicherweise als Tradition angesehen (Banari 4.05.2012).

### ***Positionierung als masyarakat adat Hibualamo***

Erstmals in Kontakt kamen zentrale Akteure aus Nordhalmahera mit AMAN 2002 über das Netzwerk Baileo in Ambon. Nachdem AMAN 2003/4 dort bereits einige Aktivitäten durchgeführt hatte,<sup>108</sup> beschlossen einige Akteure, ihre Bemühungen um ein gemeinsames *adat* in Nordhalmahera mit dem AMAN-Diskurs um *masyarakat adat* zu verknüpfen, und initiierten den Beitritt von Gruppen Nordhalmaheras 2007 zu AMAN (Banari 4.05.2012). Diese Verbindung mit *masyarakat adat* führte jedoch zu keinen grundsätzlichen Veränderungen in Hinblick auf inhaltliche Verknüpfungen und die Artikulation der Hibualamo-Identität, weil von den Initiator\*innen kaum Bezug auf die von AMAN vorgenommene Rahmung des Begriffes und seine Verankerung im Völkerrecht genommen wurde. Im

---

<sup>108</sup> In erster Linie unterstützte die Allianz die Menschen von Isam/Pagu im Kontext der Proteste gegen den Goldminenbetreiber NHM (siehe Kap. 5).

Gegensatz zu den Protagonist\*innen in vielen anderen Regionen in Indonesien standen für die Akteure nicht Landrechtsforderungen im Mittelpunkt der Agenda, denen mit Verweis auf indigene Rechte Nachdruck verliehen werden konnte. Stattdessen nutzten sie die Unterstützung AMANs zur Intensivierung ihrer Agenda für ein Wiedererstarken des Nordhalmahera vereinenden *adats*.

Zu nennenswerten Veränderungen kam es 2012, als AMAN-Aktivist\*innen aus Nordhalmahera gemeinsam mit der Distriktregierung in Tobelo den vierten *masyarakat-adat*-Kongress (KMAN IV) ausrichteten. Dies hatte konkrete Folgen für die interne Organisation der zehn unter Hibualamo vereinigten Gruppen. So initiierten die Akteure nicht nur die Vorbereitung des Distrikts auf die Ankunft von mehr als tausend *masyarakat-adat*-Vertreter\*innen aus ganz Indonesien, sondern auch die Vorbereitung der zehn Gruppen vor Ort. Entsprechend forderten sie die Gruppen Hibualamos zu einer internen Konsolidierung auf, was in einzelnen Gruppen zu einem (Wieder-)Aufbau von Strukturen und der Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte und Traditionen führte.

Trotz der Bemühungen der zentralen Akteure in Tobelo, ein Bewusstsein für *adat* zu schaffen, ein Selbstverständnis als *masyarakat adat* und *adat*-Strukturen zu etablieren, bekam ich während meiner Feldforschung den Eindruck, dass die Revitalisierung von *adat* und Hibualamo bis dato von einigen wenigen Personen getragen wird, aber noch nicht in den sozialen Praktiken der Menschen verankert ist. Ähnliche Eindrücke teilten viele meiner Gesprächspartner\*innen, mit denen ich im Laufe meiner Feldforschung interagierte. Sie verstanden sich zwar als *masyarakat adat*, ihr Selbstverständnis als „Menschen mit *adat*“ entsprach jedoch nicht AMANs politischem Verständnis von Menschen, denen aufgrund ihrer dem Staat vorausgehenden Existenz völkerrechtlich garantierte Rechte zustehen (vgl. Li 2007c: 173). Für viele war *adat* eine mit ihrer indonesischen Abstammung automatisch einhergehende Zugehörigkeit, die insbesondere bei Hochzeiten relevant wurde. Eine große Bedeutung der Werte und eine bewusste Auseinandersetzung mit *adat*, wie sie die zentralen Akteure um den Distriktvorsteher anstrebten, sahen nur wenige. Ebenso wussten viele der Menschen, mit denen ich in Nordhalmahera sprach, selbst während des Kongresses wenig oder nichts über AMAN, die Allianz, in der sie durch die Registrierung der zehn Hoana Hibualamos in AMAN 2007 Mitglied geworden waren.

Für viele meiner Gesprächspartner\*innen war die Revitalisierung ein Projekt der Distriktregierung, an dem sie nicht direkt beteiligt waren. Diese Wahrnehmung basierte in meinen Augen zum einen auf der Darstellung, welche die Distriktregierung von *masyarakat adat* vornahm, und zum anderen auf ihren unzureichenden und begrenzt erfolgreichen Bemühungen, die Bevölkerung in die Prozesse der Gestaltung und gemeinsamen Darstellung von Hibualamo einzubinden. Ein bemerkenswertes Beispiel für die von den Akteuren der Revitalisierung vorgenommene Vorstellung und Positionierung von *masyarakat adat* bot in diesem Zusammenhang ein Interview Namotemos, das er im Rahmen seiner Kandidatur als Gouverneur der Provinz Nordmolukken auf seinem Facebook-Profil veröffentlichte:

*Masyarakat adat*, das ist die ursprüngliche Bevölkerung Indonesiens, es sind die ältesten Bewohner von Nusantara, die festhalten an einem Leben, das sich orientiert an den von unseren Vorfahren geerbten sozialen Regeln. Sie und ich gäbe es ohne diese Menschen nicht, und wir hätten keine Identität, wenn wir immer versuchen, ihre Existenz zu vergessen.

Sie haben noch nie viel vom Staat verlangt, sie wollen einfach nur ungestört in der Mitte des Staates leben, sie existieren und sie müssen respektiert und dürfen nicht als altmodisch oder gar primitiv stigmatisiert werden. Es ist ein großer Verrat gegenüber unseren Ahnen, wenn wir ihre Existenz leugnen. Dies ist, als trampelten Sie auf dem Grab Ihrer eigenen Vorfahren herum. Denn Ihre eigenen Vorfahren und meine Vorfahren sind eng mit der großen Geschichte dieses herausragenden Nusantara verwoben, Sie und ich sind durch unsere Urahren miteinander verwandt, auch wenn wir unterschiedlichen Ethnien und Glauben angehören.

Namotemo 2012, Übers. S. M.

In diesem Interview wandte Namotemo sich zwar explizit gegen eine Stigmatisierung von *masyarakat adat* als primitiv oder altmodisch, unterstrich ihre Rechte und forderte ihre Anerkennung. Gleichzeitig jedoch förderte er keine breite Identifikation der Bewohner\*innen Nordhalmaheras als *masyarakat adat* Hibualamo. Denn die Verwendung der dritten Person und die direkte Ansprache von Menschen, die nicht zu *masyarakat adat* zu gehören scheinen, wirken, als grenze er sich selbst von *masyarakat adat* ab. Es entsteht der Eindruck, *masyarakat adat* seien „die anderen“.

Selbst der 2012 in Tobelo ausgerichtete KMAN IV schien weniger eine gemeinsam mit und für die lokale Bevölkerung ausgerichtete Veranstaltung zu sein, denn sowohl die Einbindung in die inhaltliche und planerische Organisation als auch die Einladung zu einer Teilnahme blieben sehr begrenzt. Hierzu hatte ich während des Kongresses ein Gespräch mit dem Sohn Namotemos, der für die Distriktverwaltung arbeitend an der Kongressorganisation beteiligt war. Seiner Meinung nach ist das Wissen über *adat* bei den Menschen in Nordhalmahera beschränkt. Die Menschen pickten sich heraus, was für sie angenehm sei. Deshalb musste man die Menschen manchmal „zu ihrem Glück“ zwingen. Eine breite Einbindung der Bevölkerung in den Kongress wäre seiner Meinung nach nicht „effektiv“ gewesen. Denn man hätte für die lokale Bevölkerung ein eigenes Programm erstellen müssen, weil sie viel weniger als die Teilnehmenden aus den anderen *masyarakat-adat*-Gruppen über die besprochenen Themen wüssten (B. Namotemo 30.04.2012).

Die Einbindung der Bevölkerung Nordhalmaheras in den Kongress blieb – ebenso wie in den Prozess der Revitalisierung von *adat* – begrenzt und mehr formal verpflichtend als freiwillig. Viele waren beim Kongress anwesend oder beteiligt, weil es Teil ihrer Arbeitszeit oder eine Anweisung des Distriktvorstehers war: Die Bevölkerung beherbergte die Gäste in ihren Häusern, weil sie beispielsweise über die Kirchengemeinde aufgefordert wurden; die Angestellten der Distriktverwaltung unterstützten den Kongress bei der Essensausgabe und Schulklassen wirkten an Tanz- und Musikaufführungen mit. Aber viele blieben Zuschauer und Außenstehende. Sie schauten der Parade oder den abendlichen kulturellen Darbietungen auf der Bühne neben dem Kongresszelt zu. Meinen Eindruck bestätigte ein katholischer Priester, der mir erklärte, warum die generelle Teilhabe der Bevölkerung am Kongress unbefriedigend gewesen sei. Zwar habe es Informationen zum Kongress

gegeben, diese seien aber vor allem organisatorisch gewesen und hätten nicht die zentralen Inhalte wie die beispielsweise Ziele und die Agenda der Allianz umfasst (Rikardus 22.05.2012).

### 4.3 Marginalisierte Positionen

Die Bemühungen einiger Akteure in Nordhalmahera, *adat* wiederzubeleben und eine Vorstellung von *masyarakat adat* Hibualamo zu verbreiten, stellt im Sinne der Anthropology of Policy einen Versuch der Gestaltung des Politikfeldes von *masyarakat adat* dar. In diesen Aushandlungen nutzten die zentralen Akteure um den Distriktvorsteher Namotemo ihr Prestige und ihre Funktionen in Verwaltung, Politik, Bildung und Religion, um ihre Vorstellung von *adat* als friedensstiftendes Element zu verbreiten. Neben diesen Protagonist\*innen bemühten sich auch einige die Revitalisierung ablehnende Personen ihrerseits um die Wahrnehmung ihrer Vorstellungen von *adat*. Da sie jedoch weniger gut vernetzt und einflussreich waren, fiel es ihnen schwer, sich Gehör zu verschaffen.

Die Personen, die dem Prozess der Revitalisierung kritisch gegenüberstanden, lebten verstreut in Nordhalmahera – viele von ihnen nicht in der Stadt Tobelo, sondern in den ländlicheren Gebieten. Viele verfügten oftmals nicht über die finanziellen Ressourcen, um weite Strecken zurückzulegen (Salampe 14.05.2012). Dadurch fiel es ihnen schwer, sich zu organisieren. Gemeinsam war ihnen jedoch, dass sie alle an *adat* und dem Prozess der Revitalisierung interessiert und zumeist zumindest formell eingebunden waren. Viele von ihnen waren bereits vor der Revitalisierung angesehene Persönlichkeiten in Bezug auf das lokale *adat* und wurden deshalb von den treibenden Akteuren in Tobelo zu Diskussionsveranstaltungen über *adat*-Angelegenheiten, die gemeinsame Geschichte, Strukturen oder die Kleidung eingeladen. Eine Sonderstellung nahm die Vertreterin Galelas ein, die als Subdistriktvorsteherin vom Distriktvorsteher als „Kordinatorin“ für das Hoana Morodina ernannt und zu Treffen eingeladen wurde: Sie sagte über sich selbst, dass sie nicht über ausreichend Wissen und Erfahrung in *adat*-Fragen verfüge.

So unterschiedlich ihre Positionen in Bezug auf die Revitalisierung waren und so verschieden ihre Hauptkritikpunkte, gemeinsam war ihnen, dass sie das Gefühl hatten, dass ihre Meinung nicht wahrgenommen und sie nur formal eingebunden würden, um dem Prozess den Anschein der breiten Zustimmung und damit Legitimation zu verleihen. Dieses Gefühl der Geringschätzung und die Enttäuschung über die geringen Einflussmöglichkeiten war bei denjenigen besonders groß, die zuvor auf lokaler Ebene in *adat*-Fragen hohes Ansehen genossen und Entscheidungen getroffen hatten. Sie sahen ihre Stellung in *adat*-Angelegenheiten plötzlich infrage gestellt und mussten erfahren, dass Namotemo als Vorsteher der übergeordneten – ganz Nordhalmahera umfassenden – *adat*-Struktur von Hibualamo über *adat*-Fragen bestimmen und beispielsweise festlegen konnte, wie die Kleidung auszusehen habe oder die gemeinsame Geschichte verstanden werden müsse.

Von den meisten meiner die *adat*-Revitalisierung kritisierenden Interviewpartner\*innen wurde aus einer Position der Machtlosigkeit heraus weder der Versuch unternommen, aktiv eigene Vorstellungen einzubringen, noch übergreifende Kritik an der hegemonialen Struktur der Revitalisierung und der Marginalisierung ihrer Stimme zu üben. Stattdessen beschränkten sie sich darauf, die konkreten Erscheinungsformen des von den zentralen Akteuren propagierten *adats* zu kritisieren: Die Form des *adat*-Hauses, die Farbe und Gestalt der Kleidung, die Position des Jikomakolano, Details in der Geschichte oder die Vermischung von *adat*- und politischen Angelegenheiten durch die Doppelfunktion Namotemos. Dadurch versuchten sie nicht, strukturelle Ungleichheiten zu verändern, sondern zunächst der eigenen Stimme Gehör zu verschaffen.

Eine andere Strategie, ihrer Stimme Gehör zu verschaffen, wählte die Subdistriktvorsteherin von Galela, die von Namotemo zur Koordinatorin für *adat*-Angelegenheiten des Hoana Morodina, einer der zehn Untergruppen Hibualamos, ernannt worden war. Ihr Gefühl der Machtlosigkeit und der Marginalisierung der von ihr vertretenen Menschen thematisierte sie in unserem Gespräch nicht. Aber sie wies mich auf ein Paper hin, das sie mit ihrem Bruder, einem Soziologen, verfasst hatte. Mit dem Verweis auf ihn und die damit verbundene Wissenschaftlichkeit legitimierte sie die darin geübte Kritik eines Ungleichgewichts an Handlungsspielraum und Macht. So schreiben sie in diesem Paper von der „Hegemonie einer sozialen Gruppe gegenüber einer Gruppe, die sich politisch in einer schwachen Position befindet“ (Konofo ca. 2012: 45). Auch kritisieren sie den Namen ‚Hibualamo‘, der in historischen Quellen als Bezeichnung einer der am See Lina siedelnden Gruppen verwendet wird. Die Verwendung des Namens einer Untereinheit für die Gesamtgruppe ist in ihren Augen Beleg der Ansprüche der Akteure aus Tobelo, die eigenen Verständnisse auf alle Menschen Nordhalmaheras zu übertragen, eine Reduzierung und der Versuch, die anderen Gemeinschaften auszulöschen (Konofo ca. 2012: 44).

Weil die Kritiker\*innen in ganz Nordhalmahera verstreut lebten, in sehr unterschiedlichen Positionen waren und ihre jeweils eigene Agenda verfolgten, gelang es ihnen bis zum Ende meiner Hauptfeldforschung 2013 nicht, den Widerstand wirkungsvoll zu koordinieren und ihrerseits das Politikfeld von *masyarakat adat* zu gestalten. Das Ende der Amtszeit Namotemos im Oktober 2015 stellte möglicherweise einen Wendepunkt dar, auf den ich in Kapitel 4.6 genauer eingehe.

Im Folgenden untersuche ich zunächst die wichtigsten in der Vorstellung enthaltenen Verständnisse von Hibualamo bzw. die Elemente des wiederbetonten *adats* von Hibualamo. Diese stellen Bemühungen dar, das Politikfeld von *masyarakat adat* in Nordhalmahera zu gestalten und die Vorstellung von *masyarakat adat* Hibualamo zu verbreiten, sichtbar zu machen und mit den dort lebenden Menschen zu einer handlungsfähigen Gruppe zu verbinden, die ihre heutige Lebenssituation aus der gemeinsamen Vergangenheit erklärt und das Selbstverständnis als *masyarakat adat* als Legitimation für zukünftiges Handeln nutzt. Als Teil dieser Vorstellung analysiere ich erstens das Verständnis von

Hibualamo als Philosophie und die damit verbundenen Werte (Kap. 4.4.1). Zweitens untersuche ich die Auffassung von Hibualamo als Einheit von zehn *adat*-Gruppen (Kap. 4.4.2), mit ihren Strukturen von dörflicher Ebene bis hin zur Gesamteinheit von Nordhalmahera (Kap. 4.4.3) sowie drittens das *adat*-Haus und als traditionell gerahmte Kleider als Materialisierung von Hibualamo (Kap. 4.4.4).

#### 4.4 Die Vorstellung von Hibualamo

Die verschiedenen Erscheinungsformen des Hibualamo, des ‚großen Hauses‘, sind eng miteinander verbunden. So lehnt sich das metaphorische Verständnis von Hibualamo als lokale Philosophie und „Wertesystem, das in das Herz eines jeden Mitglieds eingeschrieben ist“ (Papilaya 2012: 39–40, Übers. S. M.), an das materielle Verständnis als großes Haus, als kommunaler Versammlungsort, an. Schon Platenkamp verwies darauf, dass das Haus in Nordhalmahera Menschen gemeinsamen Ursprungs verbinde und mit einer gemeinsamen Identität versehe (Platenkamp 1990: 77). Duncan ging näher auf zwei architektonische Merkmale ein: Zum einen sei ein großes *adat*-Haus um einen großen offenen Raum gebaut, der Raum für Interaktion, Kommunikation und Konfliktlösung böte, zum anderen sei ein großes Haus traditionell ohne Wände konstruiert (Duncan 2009: 1088–1089).

Diese beiden Funktionen wurden auch in der Hibualamo-Philosophie kombiniert, die einen ersten hier untersuchten Bereich darstellt, in dem die zentralen Akteure von Tobelo das Politikfeld von *masyarakat adat* auf lokaler Ebene zu gestalten suchen. Ich stelle sie im Folgenden anhand von Erzählungen und Veröffentlichungen der zentralen Akteure genauer vor.

##### 4.4.1 Hibualamo als Philosophie und dazugehörige Werte

Auf der einen Seite diene die Philosophie – entsprechend des großen Hauses mit Raum für Interaktion und Kommunikation – als „treibende Kraft und Geist der Vereinigung aller Mitglieder Hibualamos“ (Papilaya 2012: 42, Übers. S. M.). Damit sollte die Philosophie eine Einheit der Menschen von Hibualamo, die den gemeinsamen Ursprung am See Lina teilen, herstellen und ein friedliches Zusammenleben ermöglichen.

Auf der anderen Seite sollte Hibualamo – entsprechend der nach allen Himmelsrichtungen offenen Struktur, die auf Wände verzichtet, – die Basis bilden, auf der neue Mitglieder integriert werden können (Papilaya 2012: 42). So sagte mir der *adat*-Berater Banari, dass jeder in die Gemeinschaft eingeladen sei, so wie der Wind aus allen Richtungen in das Haus eintreten könne. Man betrachte alle Gäste als Geschwister, unabhängig ihres religiösen, ethnischen oder kulturellen Hintergrundes (Banari 25.04.2012, 11.05.2012). So wurde in den Augen der *adat*-Akteure ein Geist der „Solidarität, der Familiarität, der Verwandtschaft, der Gleichheit und des gegenseitigen Respekts geschaffen – mit den Menschen desselben Ursprungs, aber auch mit den Migrant\*innen in der Region“ (Papilaya 2012: 27, Übers. S. M.).

Wenngleich Hibualamo als Philosophie und Wertesystem in der Vergangenheit vermutlich existiert und sich in kulturellen Praktiken manifestiert hatte, hatte es in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – nach Auffassung der Akteure aus Tobelo – an Bedeutung verloren. Entsprechend waren das Wissen der Bevölkerung über diese Werte sowie ihre Umsetzung zurückgegangen. Deshalb umfassten ihre Bemühungen um die lokale Gestaltung des Politikfeldes und die Revitalisierung von *adat* auch die Philosophie und Werte. Dabei verfolgten sie zwei unterschiedliche Strategien zur Vermittlung der Werte gegenüber der Bevölkerung Hibualamos: ihre Verschriftlichung und Verbreitung der Publikationen sowie die Integration der Werte in das eigene Handeln und alltägliche Praktiken.

Figur der praktischen Implementierung war in erster Linie Namotemo, der Distriktvorsteher. Für ihn waren Werte nicht unveränderlich festgeschrieben, sondern wandelbar. Aufgrund der geringen Bedeutung von Werten und Philosophie in der Vergangenheit, sagte er, referiere und schreibe er ungern über die Werte, sondern bevorzuge es, seine öffentliche Sichtbarkeit als Mittel der praktischen Umsetzung zu nutzen. Mit seinem Verhalten bei öffentlichen Auftritten wolle er Vorbild sein und andere inspirieren, sich ähnlich zu verhalten und anderen mit Respekt, Geduld und Demut zu begegnen (Namotemo 26.05.2012).

Einige dieser Werte brachte er in seinem Verhalten während des *masyarakat-adat*-Kongresses (KMAN IV) 2012 in Tobelo zum Ausdruck. Immer wieder besänftigte er die aufkommenden Emotionen der Teilnehmenden, indem er sie daran erinnerte, dass sie doch *masyarakat adat* seien und dies auch in ihrem Verhalten zum Ausdruck bringen sollten. Außerdem ließ er sich als Gastgeber und Distriktvorsteher nicht bedienen, sondern kümmerte sich seinerseits um die Gäste, hob Müll vom Boden auf oder reichte den Redner\*innen Mikrofone und Getränke. In meiner Wahrnehmung demonstrierte er in diesem Verhalten zum einen wichtige Werte von Hibualamo – wie Schlichtheit/Bodenständigkeit und Respekt. Zum anderen zeigte er mit einem solchen Verhalten im Rahmen des Kongresses und der Aufforderung an alle *masyarakat adat*, dass seiner Meinung nach die Werte, die Hibualamo zugrunde liegen und dort gelebt werden (sollten), universelle (*masyarakat-adat*-)Werte sind, die auf das Zusammenleben anderer Gruppen übertragen werden können (Namotemo 26.05.2012).

Damit die vom Distriktvorsteher bevorzugte und praktizierte Integration der Werte in das eigene Handeln von der Bevölkerung als vorbildliches Handeln gesehen und verstanden werden konnte, wurde sie von Berichten in den Medien und in den von den Unterstützer\*innen herausgegebenen Publikationen begleitet. In G-Priority, einem Magazin, das Lokalregierungen als Kommunikationsmedium dient, erschien 2015 ein ausführlicher Artikel über Namotemo. Darin heißt es:

Hein Namotemo, der Distriktvorsteher Nordhalmaheras, der zwei Perioden – also ein Jahrzehnt – von 2005 bis 2015 amtierte, betont in seiner Amtsführung immer die Philosophie Hibualamos, in der jeder Platz hat und die Menschen sich gegenseitig wertschätzen. Es gibt niemanden, der an den Rand oder in die Ecke gedrängt wird, sondern alle werden respektiert: Man sitzt gleich tief oder steht gleich hoch. Diese Philosophie hat es Hibualamo von Anfang an ermöglicht, in Frieden zu leben, hat die Region Hibualamo seit der Zeit ihrer Vorfahren und bis zu ihren Enkeln befriedet.



Die Philosophie hat die Seele Hein Namotemos durchdrungen: Selbstverständlich hebt er deshalb in jeder seiner regierungspolitischen Entscheidung die Implementierung der Philosophie Hibualamos hervor.

LAS 2015, Übers. S. M.

In anderen Publikationen der an der Revitalisierung beteiligten Akteure wurde die Philosophie stärker ausgeführt.<sup>109</sup> Dabei wurde die universelle Philosophie Hibualamos in Werte überführt, die als Leitlinien für das Handeln der Menschen dienen sollten. Eine solche Dokumentation fokussierte – im Gegensatz zur Vermittlung durch Praktiken des Distriktvorstehers – ein intellektuelles Verständnis und die direkte Verbreitung der Philosophie.

Konkret schrieben die Unterstützer\*innen dann von Werten wie Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit, Aufrichtigkeit und des Umeinander-Kümmerns sowie des gegenseitigen Dienens und von Einheit oder Gemeinsamkeit (Papilaya 2012: 28–33, Kuat 2009, Taher & Widodo 2014: 38–41, Kadir 2014: 99–100). Namotemo wurde einmal zitiert:

Es gibt fünf philosophische Grundsätze, die auch in unserer traditionellen Kleidung verkörpert sind: Liebe schenken, sich kümmern, ehrlich sein, einander dienen und aufeinander zugehen. Dies ist in unserer Geschichte grundgelegt.

Namotemo in Yusron 2012b, Übers. S. M.

Diese Festschreibung und Kodifizierung der Werte Hibualamos eröffnete Raum für Kritik. Denn während die Akteure aus Tobelo die Universalität der Werte und die Gemeinsamkeit bei allen Gruppen Nordhalmaheras betonten, unterstrichen im Prozess der *adat*-Revitalisierung weniger berücksichtigte Personen die Einzigartigkeit ihrer jeweiligen Werte. Sie sprachen in Interviews weniger eloquent und explizit über diese Werte und unterschieden nicht zwischen Philosophie und Werten. Stattdessen beriefen sie sich auf *adat*, das als Leitlinie das alltägliche Leben und soziale Interaktionen prägt. Sie betonten – oft an Beispielen illustriert – die Zentralität von gegenseitiger Wertschätzung oder Höflichkeit, die früher verbreiteter als heute waren. Sie erzählten ausführlich über die mit einer Hochzeit verbundenen Traditionen und Rituale (insb. Moloku 5.05.2012; Jaffar 8.12.2015), die alltäglichen Verhaltensweisen, durch die man Respekt und Achtung – insbesondere gegenüber Frauen – ausdrücke (u. a. Moloku, 5.05.2012, Kakanga 18.05.2012). Stets hoben sie dabei die Einzigartigkeit ihrer eigenen Gruppe hervor. Einige stimmten jedoch mit den Akteuren der *adat*-Revitalisierung darin überein, dass das Bewusstsein über *adat* – insbesondere bei der Jugend – inzwischen an Bedeutung verloren habe.

Die Verantwortung für ein Wiedererwecken des Bewusstseins oblag ihrer Meinung nach jedoch nicht den Akteuren aus Tobelo. Stattdessen sahen sie Familien und Schulen in der Pflicht, diese Werte als Basis eines friedlichen Zusammenlebens weiterzugeben. Viele von ihnen forderten die Einführung oder Intensivierung des Schulfaches „Lokale Inhalte“ (*muatan lokal*). Dieses bietet Lokalregierungen Raum, eigene Inhalte wie Sprache, Traditionen, Tänze oder Ähnliches zu vermitteln. In ihren Augen wäre

---

<sup>109</sup> Ausführliche Darstellungen finden sich in Papilaya 2012: 27–43 sowie in den Aufsätzen von Banari (2009) und Kuat (2009).

dieses Schulfach das geeignetste Mittel, um die Einzigartigkeit jeder Gruppierung zu erhalten, wenn dort die jeweils spezifischen Inhalte, wie Werte oder Geschichte, angemessen vermittelt würden und somit zentrale Elemente der jeweiligen Identität erhalten und bestärkt werden könnten (Müller 2013).

#### 4.4.2 Hibualamo als Einheit von zehn Hoana mit Ursprung am See Lina

Neben der Philosophie war Hibualamo für die in der Revitalisierung von *adat* Aktiven auch das ‚große Haus‘, unter dem alle Menschen Nordhalmaheras versammelt sind: eine auf der gemeinsamen Philosophie basierende sozio-kulturelle Einheit, die aus zehn Gemeinschaften besteht, welche die Akteure aus Tobelo als *Hoana* bezeichnen. Diese Einheit, die von den Akteuren im Sinne der einigenden und versöhnenden Funktion oft auch als ‚Hoana ngimoi‘, als ‚Hoana eines Ursprungs‘ bezeichnet wurde (Banari 4.05.2012), war der zweite große Bereich der Aushandlungen, durch den die zentralen Akteure in Nordhalmahera ihre Vorstellungen von *masyarakat adat* Hibualamo gesellschaftlich zu verankern suchten.

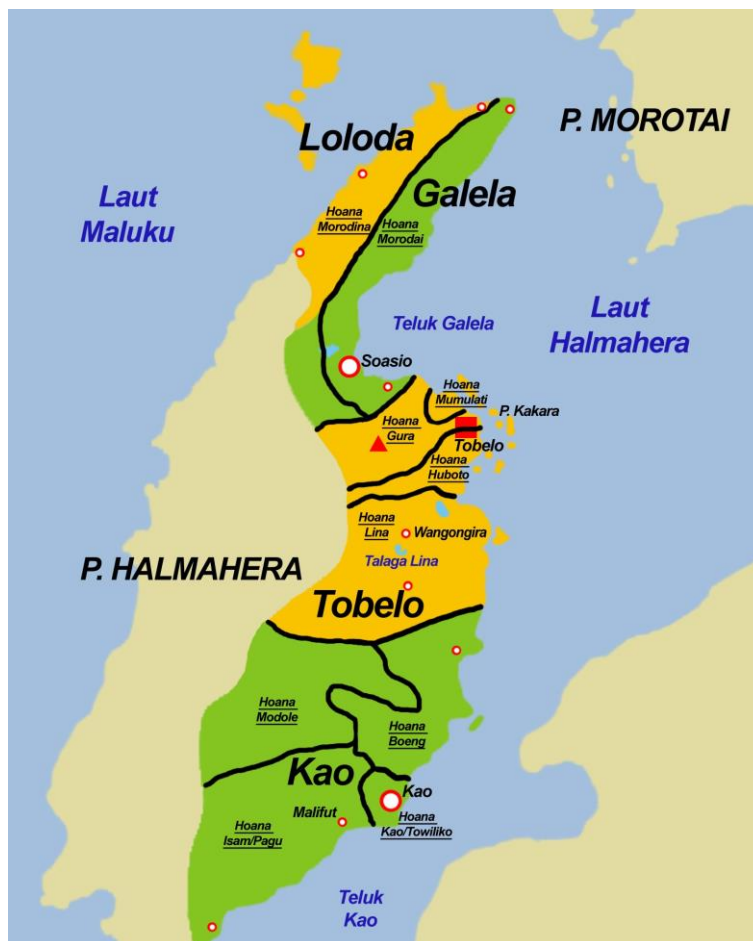


Abbildung 9: Die zehn Hoana Hibualamos | S. M., in Anlehnung an Bupati Halmahera Utara 2015 und Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Halmahera Utara 2016.

Die Beschränkung auf Nordhalmahera war eine administrative und von staatlichen Grenzen beeinflusste und keine originäre, historisch gewachsene. Auf meine Frage, ob Hibualamo auf Nordhalmahera beschränkt sei, antwortete Namotemo:

Das kann man nicht sagen. Das staatlich-administrative Gebiet Nordhalmahera ist begrenzter als das *adat*-Territorium von Hibualamo. Das *adat*-Territorium von Hibualamo erstreckt sich über die ganzen Nordmolukken oder sogar weiter. Aber weil mein Regierungsbereich Nordhalmahera ist, ist auch der Einflussbereich des Jikomakolano darauf beschränkt. [...] Aus geografischer Sicht stammen die zehn Hoana von hier. Aber ihr Verbreitungsgebiet ist viel größer. Nur weil ich Regierungschef lediglich für Nordhalmahera bin, deshalb sind wir bisher nur in der Lage, Nordhalmahera – das administrative Gebiet – zu beeinflussen. Aber in zwei Jahren, wenn ich erst Gouverneur bin, dann wirst du sehen, was sich tut.

Namotemo 25.06.2012

Der *adat*-Berater unterstrich zudem, dass der Distrikt Nordhalmahera inzwischen als identisch mit Hibualamo gelte:

Auch aus Sicht der Regierung ist es heute so, dass sich die Distriktregierung von Nordhalmahera in dem Gebiet der zehn Hoana befindet. Die Menschen fangen heutzutage wieder an zu verbreiten oder zu wissen, dass Nordhalmahera das Gebiet der zehn Hoana bzw. von Hibualamo ist. Ah... Oft beginnen Menschen bei offiziellen Anlässen zu sagen: „Herzlich willkommen im Gebiet Hibualamos. Herzlich willkommen auf dem Land Hibualamos.“

Banari 25.04.2012

Hibualamo vereint als sozio-kulturelle Einheit zehn Hoana unter seinem Dach. Die Bezeichnung Hoana stammt aus der Sprache der Tobelo und kann – wie mir der *adat*-Berater erklärte – mit unterschiedlichen Begriffen wie „Ursprung, Gruppe, Dorf oder Ethnie“ übersetzt werden (Banari 11.05.2012) und somit für unterschiedlich abgegrenzte Gruppen stehen: Für ethnische Einheiten, für Menschen, die über die gemeinsame Abstammung verbunden sind oder in einer bestimmten Region wohnen, oder ganz allgemein für Gruppe. Von diesen zehn Hoana befinden sich die Hoana Isam/Pagu, Modole, Boeng und Towiliko/Kao in der Region Kao südlich der Stadt Tobelo. In Tobelo finden sich die Hoana Gura, Mumulati, Lina und Huboto, während die Regionen Galela und Loloda im Norden von Tobelo Heimat der Hoana Morodina und Morodai sind (Abbildung 9). Anders als die Ausdehnung Hibualamos ging die Einteilung in diese Einheiten oft nicht mit der staatlich-administrativen Gliederung einher, und das Wissen darüber war bei vielen Menschen begrenzt. So betonte der *adat*-Berater, dass sie gerade erst dabei seien, wieder ein Verständnis über die Zugehörigkeit zu dem jeweiligen Hoana zu etablieren:

Wir müssen ihnen wieder ein Bewusstsein darüber vermitteln. Deshalb können wir auch nicht sagen, dass es alle gleich schnell verstehen. Alle haben ihre eigenen Erfahrungen mit Hibualamo. Deshalb müssen wir es aus allen Blickwinkeln betrachten. [...] Die Frage ist, wie oder auf welche Weise wir ein Verständnis davon vermitteln können, dass sie – wenn sie hier leben – auf dem Gebiet des jeweiligen Hoana leben! Dies braucht meiner Meinung nach Zeit und bedarf eines Prozesses.

Banari 25.04.2012

Entsprechend der von den Akteuren aus Tobelo vertretenen und niedergeschriebenen Geschichte war den unter dem Dach von Hibualamo vereinigten Menschen aller Hoana der Ursprung vom „Talaga Lina“, einem südlich der Stadt Tobelo gelegenen See, gemeinsam, auch wenn sie durch Konflikte, Umwelteinflüsse und aus anderen Gründen von dort migriert waren und neue Gruppen gebildet hatten. In den Publikationen der Unterstützer\*innen der Revitalisierung bzw. der Distriktregierung ist diese Migration detailliert beschrieben und für die einzelnen Hoana die jeweilige geografische

Ausbreitung, ihre Geschichte und die Herkunft ihres Namens dokumentiert (u. a. Papilaya 2012: 53–59, Banari et al. 2012b).

Das Niederschreiben von zuvor mündlich überlieferten Geschichten über den gemeinsamen Ursprung und die damit verbundene Festschreibung und Vereinheitlichung von in der oralen Überlieferung verankerten Diversität öffnete Raum für Kritik. Denn die Vielfalt der Geschichten und vor allem die in den einzelnen Gruppen selbst von den Alten und *adat*-Ältesten erzählten Varianten fanden sich in diesen Dokumentationen nur unzureichend wieder. Denn Diskussionen und Aushandlungsprozesse, in die diese Personen durchaus eingebunden waren, tauchten darin nicht auf und ihre Stimmen verhallten ungehört. Dies war Resultat des Entstehungsprozesses der ersten Publikation zu den zehn Hoana Hibualamos, den mir der *adat*-Berater beschrieb: Er habe basierend auf Forschungen aus den 1970er- und 1980er-Jahren einen Entwurf angefertigt, in den Ergebnisse von Diskussionen bei Treffen mit den Dorf- und *adat*-Ältesten aus der Region eingearbeitet werden sollten. Bevor dieser Prozess jedoch abgeschlossen gewesen sei, sei der Publikationsprozess für den bevorstehenden Kongress beschleunigt worden:

Das Buch an sich... wie soll ich sagen...? Müsste noch mal überarbeitet werden. Das Problem war damals, dass man es für den Kongress haben wollte. Ohne mein Wissen hat Pak Tot das Manuskript genommen und einfach gedruckt. [...] Und dann war plötzlich das Buch schon fertig. Selbst mein Name war verkürzt und nicht richtig geschrieben. Da habe ich gesagt, das ist meiner Meinung nach nicht der richtige Weg... Pak Tot sagte nur, es musste halt schnell gehen, nachher können wir das noch mal überarbeiten. Meiner Meinung nach müsste man das ordentlich machen, man müsste Bilder und Fotos einfügen, damit das wirklich eine informative, gut lesbare Quelle würde.

Banari 25.04.2012

Ergebnis dieses – in der kritischen Reflexion 2015 durch den *adat*-Berater als übereilt bezeichneten – Prozesses war bei vielen Akteuren ein Gefühl der Marginalisierung, der unzureichenden Würdigung und Integration der eigenen Version. Bei Akteuren, die aus Hoanas außerhalb Tobelos stammten oder diese vertraten, schlug sich dies in einem Gefühl der Fremdbestimmung und -definition nieder. So sind auch die Äußerungen in dem oben genannten Manuskript der Subdistriktvorsteherin aus Galela zur „Hegemonie einer sozialen Gruppe über eine politisch schwache Gruppe“ zu verstehen (Konofu ca. 2012: 45, Übers. S. M.). Da viele der Kritiker\*innen aufgrund der zentralen Position der Akteure aus Tobelo – die aus ihren hohen Stellungen in Politik, Religion und Kultur resultierten – diese Ungleichheiten nicht thematisieren konnten, beschränkten sie sich oft auf die Ablehnung und Infragestellung von Details der Geschichte, des Namens oder der Grenzziehung.

So bezweifelten einige meiner Interviewpartner\*innen – aus den Regionen nördlich und südlich von Tobelo – die gemeinsame Abstammung vom See Lina (Salampe 14.05.2012, Ngato 13.05.2012, Konofu 20.05.2012, Eta 12.05.2012, Konofu ca. 2012) und weitere Details der in den Publikationen der zentralen Akteure niedergeschriebenen Geschichte der eigenen Hoana. Oftmals kritisierten sie auch die Kategorie ‚Hoana‘, deren Bezeichnung oder die Kriterien der Abgrenzung zwischen den einzelnen Hoana. Die oben bereits erwähnte Uneindeutigkeit der Übersetzung und Bedeutung des Begriffes

Hoana und die geringe Relevanz, welche die Kategorie in der Vergangenheit in der Region hatte, führten dazu, dass auch die Einteilung in zehn hinterfragt wurde. Besonders umstritten waren die Namen der einzelnen Gruppen und deren Übersetzung aus der Lokalsprache ins Indonesische sowie die dadurch repräsentierte Entstehungsgeschichte.

Insbesondere der von mir interviewte Vertreter aus Kao lehnte sowohl die Kategorienbezeichnung als ‚Hoana‘ als auch die Fremdbezeichnung ‚Towiliko‘ ab und bezeichnete dies als Versuch, die Identität der Menschen aus Kao auszulöschen (Salampe 14.05.2012). Die Vertreterin von Isam/Pagu forderte eine Anerkennung als ‚Soana‘<sup>110</sup>, wehrte sich entschieden gegen die von Tobelo favorisierte Übersetzung des Gruppennamens ‚Pagu‘ als ‚Grenze‘ (Banari et al. 2012b: 6–7) und erklärte, dass ‚Pagu‘ ein Boot bezeichne (Ngato 13.05.2012, 25.11.2015 & Ngato 2012). Sie favorisierte dagegen ‚Isam‘ als Eigenbezeichnung der Gruppe. Dies stehe für eine Orchidee, die in ihrem ursprünglichen Siedlungsgebiet in der Nähe eines Flusses verbreitet war (Ngato 2012, vgl. auch Kap. 5). Auch die Vertreterin aus Galela kritisierte den gemeinsamen Ursprung vom See Lina und die Festschreibung ihrer Geschichte durch die Akteure aus Tobelo. Mit dem mit ihrem Bruder erarbeiteten Manuskript legte sie ein Dokument über den „wahren Ursprung der Menschen aus Galela“ vor. Darin entwickelten sie einen „Gegenentwurf“ zu der von den Akteuren aus Tobelo – bzw. in ihren Augen durch den *adat*-Berater – verbreiteten Version ihrer Geschichte (Konofo ca. 2012: 32). Als Belege dienten ihnen zum einen Quellen aus der niederländischen Kolonialzeit sowie jüngere Arbeiten indonesischer Wissenschaftler\*innen. Zum anderen bezogen sie sich auf mit *adat*-Persönlichkeiten geführte Interviews.

Ähnlich wie bei der Philosophie versuchten die Akteure der *adat*-Revitalisierung in dem Aushandlungsbereich um Hibualamo als sozio-kulturelle Einheit, ihre Version zu verankern. Sie nutzten dabei ihre Positionen in den verschiedenen gesellschaftspolitischen Bereichen und schrieben ihre Version in Publikationen, die als materielle Elemente scheinbar manifest und machtvoll sind, nieder. Eine geringe lokale Verbreitung dieser Publikationen sorgte auch hier dafür, dass diese ihren Einfluss nur unzureichend entfalten konnten. Zwar waren die Bezeichnungen der Hoana den Menschen teilweise ein Begriff, aber nur wenige wussten, wie sie abgegrenzt wurden und welchem Hoana sie selbst zugeordnet wurden. Insbesondere gelang es den zentralen Akteuren nicht, ihre Vorstellungen mit der entsprechenden Gruppe von *masyarakat adat* Hibualamo zu verbinden und diese zu mobilisieren. Dabei war es relativ unbedeutend, dass es auch den Kritiker\*innen nicht gelang, einen nennenswerten Gegendiskurs zu etablieren.

#### 4.4.3 Die *adat*-Struktur Hibualamo

Der dritte Bereich, in dem die zentralen Akteure aus Nordhalmahera ihre Vorstellungen von *masyarakat adat* Hibualamo zu verankern suchten, war die übergreifende *adat*-Struktur mit dem

---

<sup>110</sup> Viele Begriffe, die in der Sprache Tobelo mit ‚h‘ beginnen, haben sowohl in Galela als auch in Kao einen ‚s‘-Anlaut (Ngato 13.05.2012, Banari 25.04.2012).

Distriktvorsteher als Jikomakolano an der Spitze, welche die regionale sozio-kulturelle Einheit der zehn Hoana zusammenhält. Auch hier war die Wirksamkeit lange Zeit begrenzt, doch sie erlangte zumindest in von *adat* geprägten Bereichen insbesondere im Vorfeld des KMAN IV 2012 Bedeutung und führte zu einer Mobilisierung einiger Personen(-gruppen).

Ausgangspunkt war kurz nach Namotemos Amtseinführung als Distriktvorsteher 2005 seine Ernennung zum Jikomakolano (Taher & Widodo 2014: 34, Papilaya 2012: 1). ‚Jikomakolano‘ wird von den zentralen Akteuren mit ‚Herrscher über die Bucht‘ übersetzt. Über den Ursprung dieses Titels divergierten die Auffassungen in Nordhalmahera. Nach Ansicht der Unterstützer\*innen der *adat*-Revitalisierung war das Amt für lange Zeit vakant. Aber nachdem eine auf der Insel Kakara lebende alte Frau geträumt hatte, dass der Jikomakolano in Gestalt des Distriktvorstehers zurückgekehrt sei, sei beschlossen worden, ihm diesen Titel zu verleihen. Kakara ist eine vor Tobelo gelegene Insel und wird von in Tobelo lebenden Unterstützer\*innen der Revitalisierung oft als Insel mit den ältesten *adat*-Traditionen bezeichnet (Polakitan 2007). Duncan schreibt zu diesem „stronghold of tradition“:

Its reputation as a bastion of Tobelo culture led the subdistrict government to recognize it as a ‘culture island’ (Indonesian, Pulau Kebudayaan) in 2001. As a result, special ceremonies are held there, such as the installation of a new subdistrict head (Indonesian, camat) in 2001, and a local college sends its students there to study Tobelo adat.

Duncan 2009: 1088

Nach Auskunft des *adat*-Ältesten der Insel ist die Bedeutung der Insel im Kontext von *adat* mehr eine Fremdeinschätzung als eine Selbstwahrnehmung. Denn diese Bewertung stamme von einem Besuch australischer Wissenschaftler\*innen, die dort vor einigen Jahren Feldforschungen durchgeführt hatten (Elim 5.12.2015). Die Einschätzung als für *adat* zentrale Insel und die offizielle Anerkennung dieser Rolle durch den Titel „culture island“ verlieh dem Traum der alten Frau Gewicht. Auch die Referenz auf einen Traum und damit transzendente Erfahrungen, außerhalb des direkten Einflusses und der Rationalität der Menschen Stehende, unterstützte den Nimbus der Unangreifbarkeit und legitimierte die aus dem Traum gezogenen Schlussfolgerungen.<sup>111</sup> Da der Vater des Distriktvorstehers selbst von Kakara stammt, ist es jedoch nicht undenkbar, dass der Distriktvorsteher mit dieser Frau verwandt ist.

Als Jikomakolano war Namotemo „Wächter und Beschützer der Region“ (Papilaya 2012: 1). Seine Aufgabe sei es – so schreibt Namotemo selbst in einem Artikel über die *adat*-Struktur –, Vorbild, Inspirationsquelle und Wächter zu sein. Zudem müsse ein Jikomakolano Charisma besitzen, das von dem geführten Volk geachtet und wertgeschätzt werde, sodass er zum Hoffnungsträger für die Bevölkerung werden könne (Namotemo 2009: 11, vgl. Bataona 2009).

<sup>111</sup> Die Referenz auf Transzendenz ist ein immer wiederkehrendes Element in den Revitalisierungsbemühungen und dem Handeln des Distriktvorstehers. So begründete Namotemo die Architektur des Hibualamos durch ein Spiegelbild, das ihm in einem Fluss erschien, und träumte von neuen Werten, die er der Philosophie Hibualamos hinzufügte. Zudem verglich er sich mit Jesus (Namotemo 26.05.2012) und hätte nichts dagegen, ein Gott zu werden, sofern Gott ihm dies zugestehe (Namotemo in Yusron 2012). Außerdem erzählte er mir, wie er während eines Vulkanausbruchs 2012 mit dem Berg gesprochen habe, um ihn zu besänftigen (Namotemo 26.05.2012).

Mit der Ernennung des Distriktvorstehers Namotemo zum Jikomakolano begannen die Akteure aus Tobelo mit dem Aufbau von *adat*-Strukturen im gesamten sozio-kulturellen Raum Hibualamo. Als höchster Repräsentant Hibualamos, dessen Ernennung und Amtsausübung von dem lokalen Verwaltungsstab seines Amtes als Distriktvorsteher finanziell, medial, ideell und organisatorisch unterstützt wurde, besaß er die Autorität, Entscheidungen für die zehn Hoana zu treffen und diese mithilfe seiner Unterstützer\*innen umzusetzen. Insbesondere der *masyarakat-adat*-Kongress 2012 in Tobelo wurde dabei als Momentum genutzt und alle Gemeinschaften im Vorfeld aufgefordert, interne *adat*-Strukturen und Zuständigkeiten zu klären und zu stärken. Kakanga aus der Gruppe der Boeng, einem in der Region Kao gelegenen Hoana, berichtete über diesen Prozess, nachdem er mir die einzelnen Zuständigkeiten anhand eines Organigramms (Lembaga Adat Hoana Boeng 2012) erklärt hatte:

Also das ist die gesamte Aufstellung. [...] Die neun anderen Hoana haben noch kein solches Diagramm. Als wir das bei einem Treffen im Hibualamo vorstellten, sagten die anderen: „Oh, das ist gut, bitte kopiert das für uns, damit wir das auch haben und nur noch die jeweiligen Namen des Hoana Lina, des Hoana Mumulati, des Hoana Gura einfügen müssen.“ Ja, da müssen sie das nur noch ausfüllen. Und so haben wir ihnen Kopien gemacht und ihnen gegeben, damit sie nur noch ihre Namen eintragen müssen.

Kakanga 18.05.2012

Die Liste, auf der die verschiedenen Positionen in der *adat*-Struktur eingetragen waren, trug nicht – wie ich erwartet hatte – den Titel ‚(Verantwortliche innerhalb der) *adat*-Struktur‘, sondern war mit ‚Liste der Mitglieder der Verwaltung des Hoana Boeng‘ überschrieben. Auch wenn das Gesamtdokument ‚Struktur der *adat*-Institution des Hoana Boeng und rechtliche Entscheidungen bezüglich traditioneller Hochzeiten‘ hieß, deutet dies meiner Meinung nach darauf hin, dass die genannten Personen nicht seit langer Zeit im Amt sind, sondern durch die Errichtung und Betonung dieser Struktur neu in ihre Aufgaben als „Verwalter“ eingeführt wurden. Während Kakanga sagte, die Struktur habe bereits vor der Ernennung des Distriktvorstehers zum Jikomakolano und den Bemühungen um den Aufbau von *adat*-Institutionen und Strukturen in den einzelnen Hoana bestanden, bestätigten andere Interviewpartner\*innen meine Interpretation und berichteten von tiefen Eingriffen in und Veränderungen der Struktur:

So waren Ngatos Ernennung als *adat*-Führerin – als Sangaji – von Isam und ihr Bedeutungsgewinn eng mit der Revitalisierungsagenda verknüpft, wie mir sowohl Ngato selbst (u. a. 13.05.2012) als auch ihr interner Widersacher Ngingi (12.12.2015) bestätigten. Aus Galela wurde zu Treffen der zehn Hoana zunächst die durch den Distriktvorsteher ernannte Subdistriktvorsteherin als Koordinatorin eingeladen, weil es in der etablierten *adat*-Struktur für das Hoana Morodina keine Ansprechpartner gab (Konofu 20.05.2012). Auch der *adat*-Berater verwies darauf, dass über die *adat*-Struktur und andere Elemente, die verschwunden waren, eine neue Übereinkunft getroffen werden musste. So waren einen Monat vor unserem Gespräch, im April 2012, neue Vertreter\*innen der Hoana eingesetzt worden (Banari 4.05.2012). Die existierenden *adat*-Ältesten waren in der Regel nur für einzelne Dörfer und nicht für die neu in ihrer Bedeutung bestärkten Hoana zuständig. Den Prozess beschrieb der *adat*-

Berater auf meine Frage, ob es zuvor bereits Leiter der einzelnen Hoana gegeben habe, folgendermaßen:

Es gab nur die Ältesten auf Dorfebene. Aber die Menschen wussten, zu welchem Hoana sie gehörten. Sodass wir dann 2002 bei Treffen... wir hielten fast drei Monate lang Treffen ab... Wir trafen uns jeden Tag und versuchten es zu vereinheitlichen, eine Logik darin zu erkennen... 2002 haben wir uns dann darauf geeinigt, dass es wohl stimmt, dass es zehn Hoana gibt, und deren Territorien festgelegt. Da haben wir dann auch festgestellt, dass es die Leiter dieser Hoana nicht mehr gab und wir sie wiederaufbauen mussten. Das haben wir dann den jeweiligen Dörfern der Hoana überlassen, wir haben nur die Namen hervorgebracht. 2011 haben die Hoana dann bei Treffen ihre Hoana-Führer und ihre *adat*-Führer gewählt, und vor einem Monat wurden die *adat*-Führer im Rahmen des Kongresses vom Jikomakolano in ihre Ämter eingeführt, alle gleichzeitig. Das bedeutet, einige Dinge sind neu und werden wiederaufgebaut, aber die Philosophie, die Werte basieren auf dem, was wir von unseren Vorfahren geerbt haben.

Banari 4.05.2012

Die Struktur der *adat*-Institutionen war demnach für die Menschen nicht selbstverständlich und historisch gewachsen vorhanden, sondern wurde nach der Ernennung des Distriktvorstehers zum Jikomakolano neu aufgebaut.

Neben der Etablierung von *adat*-Institutionen auf Ebene der einzelnen Hoana wurde 2013 eine Institution zur *adat*-Rechtsprechung (*Lembaga peradilan adat Hibualamo*) geschaffen (Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Halmahera Utara 2013). Als ich 2015 erneut Nordhalmahera besuchte, zeugte von diesem Gremium nur ein Schild am Zaun des Hibualamo in Tobelo und keiner meiner Gesprächspartner\*innen erwähnte das Gremium von sich aus. Ursache dieser geringen Bedeutung war vermutlich – in Einklang mit der vielleicht wichtigsten Kritik an der Revitalisierung – die personelle Einheit von Jikomakolano und Distriktvorsteher und damit die befürchtete und von den Menschen wahrgenommene Vermischung von *adat*- mit politischen Angelegenheiten: Grundlage der Ernennung der Mitglieder dieses Gremiums und die Übertragung der Aufgaben war ein Erlass des Distriktvorstehers (430/132/HU/2013) und nicht eine Beauftragung in seiner Funktion als Leiter der *adat*-Einheit Hibualamo, als Jikomakolano.

Diese Vermischung brachte der *adat*-Berater, der 2012 ein wichtiger Unterstützer des Distriktvorstehers war, sich aber später von den Entwicklungen distanziert hatte, 2015 auf den Punkt:

Nach der Amtszeit Pak Heins als Distriktvorsteher müsste Hibualamo eigentlich gestärkt werden. Hibualamo darf für die Bevölkerung nicht nur identisch mit Pak Hein sein. [...] Ich habe ihm bei einem Besuch gesagt [...], dass er auch nach seiner Amtszeit als Distriktvorsteher weiterhin Jikomakolano ist. Denn es war die Bevölkerung, die ihn zum Jikomakolano gemacht hat. [...] Es ist wichtig, dass die Menschen wissen, dass es Hibualamo auch weiterhin gibt. [...] Es [Hibualamo, S. M.] muss sogar stärker werden, sonst werden die Menschen sagen: ‚Wir hatten recht, *adat* wurde bisher mit Politik gleichgesetzt‘ [...]. Deshalb habe ich schon einmal zu ihm gesagt: ‚Sobald er nicht mehr Distriktvorsteher ist, muss Hibualamo und seine Rolle als Jikomakolano gestärkt werden, damit die Menschen, die Welt anerkennt, dass in Nordhalmahera *adat adat* und Politik Politik ist. [...] Auch wenn Pak Hein zu einer bestimmten Zeit beide Funktionen in sich vereinte, habe ich immer gesagt, dass er das klar trennen muss. In der einen Funktion spricht er über Regierungsdinge, politische Dinge, und in der anderen Funktion über Angelegenheiten von *adat* und der Tradition. Wenn mit dem Ende der einen Rolle auch die zweite endet, bedeutet dies, dass die Menschen Recht hatten.

Banari 11.12.2015



Einige meiner Gesprächspartner\*innen von 2012 gehören vermutlich zu den Kritikern, auf die der *adat*-Berater hier anspielt. Sie kritisierten die häufige Vermischung der beiden Sphären und warfen Namotemo anderweitige Interessen vor. Damit drückten sie aus, dass *adat* für politische – oder andere individuelle – Zwecke genutzt und damit missbraucht werden könnte. Salampe, der Sangaji von Kao, sprach gar davon, dass *adat* in Wirklichkeit nur als „Maskerade“ diene (Salampe 14.05.2012).

Eng mit diesem Punkt verbunden war die Kritik an der übergeordneten Struktur mit dem Jikomakolano an der Spitze, denn der Distriktvorsteher wurde fast zeitgleich in die Ämter des Distriktvorstehers und des höchsten *adat*-Repräsentanten eingeführt. Hinzu kommt, dass frühe wissenschaftliche Arbeiten (insbesondere der Niederländer) zwar von der Existenz eines Jikomakolano berichten, sein Wirkungsbereich, seine Beziehung zum Sultan von Ternate und seine Bedeutung und Aufgaben darin aber vage bleiben.<sup>112</sup> Auf Basis einer unsicheren Quellenlage argumentierten meine Gesprächspartner\*innen entweder, dass es die Position des Jikomakolano für ganz Nordhalmahera – und damit Hibualamo – historisch nicht gegeben habe (Salampe 14.05; Eta 12.05.2012; Kepala Desa Gamsungi 28.04.2012) oder dass ein Jikomakolano dem Sultan von Ternate unterstehen müsste (Eta 12.05.2012). Andere kritisierten, der Distriktvorsteher sei nicht die richtige Person, weil er nicht über die notwendigen Charaktereigenschaften eines *adat*-Führers verfüge und sich nicht für sein Volk einsetze (bspw. Salampe 14.05.2012, Nabiu 15.12.2015).

Auch hier gelang es den Kritikern weder, ihre Positionen zu vereinen und sich zu organisieren, um ihrer Stimme Gehör zu verleihen, noch ihre Marginalisierung durch ihre strukturelle Benachteiligung zu kritisieren. Stattdessen suchten sie nach Authentizität in dem (wieder-)erstarkten *adat* und kritisierten deren Nichtvorhandensein. Damit fehlte ihnen die gemeinsame Basis, um sich der Perspektive der Akteure aus Tobelo anzunähern und *adat* sowie die damit verbundenen Strukturen, Werte und Elemente als strategisches Konzept der interreligiösen Vereinigung zu akzeptieren. Stattdessen fürchteten sie eine Vorherrschaft Tobelos, unter der über ihr *adat* bestimmt und dieses für politische Zwecke missbraucht würde.

#### **4.4.4 Hibualamo als Haus und andere materielle Elemente**

##### ***Das traditionelle Haus (rumah adat Hibualamo)***

Der vierte Aushandlungsbereich um *masyarakat adat* in Nordhalmahera betraf die ursprüngliche Bedeutung von Hibualamo als Haus. Der Bau eines *adat*-Hauses (*rumah adat* Hibualamo) in der Mitte von Tobelo war der Höhepunkt der Manifestierung der immateriellen Vorstellung in materielle Elemente und damit der Versuche, Hibualamo sicht- und wahrnehmbar zu machen und dauerhaft zu

---

<sup>112</sup> Mir bekannte Quellen belegen, dass dieser Titel existierte, aber von dem Sultan von Ternate an wohlverdiente Personen vergeben wurde, die ähnlich eines „chief“ eher einer politischen als einer *adat*-Einheit vorstanden. Der Sultan sicherte sich dadurch die Loyalität der politischen Führer und ihrer Gemeinschaften (van Fraassen 1980: 90, Duncan 2009: 1092). Für meine Feldforschungsassistentin, die im Rahmen ihrer Abschlussarbeit zum Jikomakolano forschte, stand dieser Titel dagegen im Zusammenhang mit dem Sultanat von Jailolo (Failisa 2013).

verankern. Seine Entstehung, so erzählte mir der *adat*-Berater, durchlief mehrere Etappen und fing beim Aufbau eines Bewusstseins über Hibualamo an:

So habe man 1995 auf einer Freifläche in der Mitte Tobelos eine Bühne für kulturelle Veranstaltungen wie Tanzaufführungen gebaut. Dieser Platz sei anschließend zunehmend bekannt als Hibualamo und ein zentraler Ort in Tobelo geworden. Als im Jahre 1999 dort die Friedenserklärung unterzeichnet wurde, habe die Öffentlichkeit gefordert, ein Hibualamo-Haus zu bauen. Aus der Studie von historischen Quellen und Erzählungen habe sich das heutige Design als Modifikation ergeben. Der endgültige Entwurf sei von Namotemo fertiggestellt worden (Duan 21.05.2012). Die Unterstützer\*innen der *adat*-Revitalisierung waren sich einig, dass ein Hibualamo früher als Ort der Kommunikation und Interaktion gedient hatte (Duan 21.05.2012). In gleicher Weise sollte das Hibualamo heute Mittelpunkt des sozialen und kulturellen Lebens und gleichzeitig Materialisierung der Werte sein:

Das traditionelle Haus (*rumah adat*) ist das wichtigste Haus, das die Einheit der zehn Hoana gemeinsamen Ursprungs (*Hoana ngimoi*) besitzt. Ein Symbol der Verwandtschaft, der zentrale Treffpunkt und ein Ort der Verehrung der spirituellen Werte, die uns von den Ahnen überliefert wurden.

Namotemo 2009: 15–16, Übers. S. M.

Das im Zentrum Tobelos errichtete Hibualamo (Abbildung 10) hat – der für alle offenen Philosophie entsprechend – eine achteckige in alle Himmelsrichtungen weisende Grundfläche, auch wenn es – im Gegensatz zu den historischen Vorbildern – geschlossene Wände hat (Papilaya 2012: 42). Auf der der großen Freifläche zugewandten Seite ist die Wand nach innen versetzt, sodass ein Teil der Grundfläche bei Veranstaltungen als offene Bühne genutzt werden kann. Die die Bühne umrahmenden Säulen sowie die Dachkanten sind mit Ornamenten verziert, die laut Distriktregierung alle von symbolischer Bedeutung sind (Papilaya 2012: 45–52). Auf dem Dachfirst prangt das Abbild eines Schiffes, ebenso zieren angedeutete Schiffsenden an den kurzen Seiten sein Dach.



Abbildung 10: Das *adat*-Haus Hibualamo in Tobelo | Dezember 2015 | S. M.

Nachdem das Hibualamo im Jahre 2007 feierlich eröffnet wurde, sei es zum kulturellen Mittelpunkt Nordhalmaheras geworden, erklärte mir der *adat*-Berater. Gebaut im Zentrum Tobelos und damit

geografisch im Herzen Hibualamos, mit seiner beeindruckenden Größe und den vielen dort vor allem von der Distriktregierung ausgerichteten Veranstaltungen, war das kollektive Haus zur für Besucher sichtbarsten materiellen Entität von Hibualamo geworden. Es war *das* Symbol Hibualamos, das auch in anderen Bereichen eingesetzt und reproduziert wurde. Durch seine Präsenz und seine Funktion als Versammlungsort sollte es ein Gemeinschaftsgefühl der Gruppe erzeugen. Es sollte ein Ort der Begegnung sein. Denn – so erklärte mir Duan – mit dem Verlust des historischen *adat*-Hauses sei auch die Bindung der Menschen untereinander verschwunden (Duan 21.05.2012). Deshalb war die Umwandlung des *adats*, seine Materialisierung als Haus, für den *adat*-Berater ein wichtiger Faktor in den Prozessen der Verbreitung und Verankerung von *adat*: „Es ist eine wichtige Möglichkeit wie wir sicherstellen können, dass Hibualamo erhalten und verteidigt wird, und wie wir garantieren, dass alle Menschen daran festhalten“ (Banari 25.04.2012).

Allerdings war auch das *adat*-Haus umstritten und seine Gestaltung und Einbindung in Hibualamo und die Vorstellung und Praktiken der Menschen vor Ort von Widerständen gekennzeichnet. In zahlreichen Interviews argumentierten meine Gesprächspartner\*innen beispielsweise gegen den Namen (Konofo 20.05.2012, Eta 12.05.2012), Details der Modifikation (Eta 12.05.2012, Ngato 13.05.2012) oder gegen die Interpretation der Funktion des Hauses (Salampe 14.05.2012). Am umstrittensten war jedoch der Anspruch der Akteure aus Tobelo, ein Haus für die Menschen Hibualamos – also für die gesamte Bevölkerung Nordhalmaheras – zu errichten. Dies ist die weitreichendste Kritik, denn damit stellten meine Interviewpartner\*innen nicht nur das Haus, sondern auch die Einheit Hibualamo im Ganzen infrage und argumentierten gegen die im Laufe des Prozesses etablierten Strukturen.

Während meiner Feldforschung 2012 war das Hibualamo und die Fläche um das Gebäude Schauplatz vieler Veranstaltungen und insgesamt ein belebter Ort mit Händlern, die um den Platz ihre Getränke oder Snacks anboten. Die Aussage „wir treffen uns am Hibualamo“ war weit verbreitet. Bis 2015 waren noch einige Verschönerungen am Haus vorgenommen und beispielsweise eine Beleuchtung angebracht worden, vor dem Platz warben auch einige Plakate für Veranstaltungen. Insgesamt, so war mein Eindruck, hatte sich das traditionelle Haus im Stadtbild, in der überregionalen Wahrnehmung und bei der Bevölkerung etabliert – trotz aller Widerstände gegen die propagierte Bedeutung und Symbolik bzw. die Details der Gestaltung. Als Schriftzug im Wappen des Distrikts Nordhalmaheras war Hibualamo zum Synonym für Nordhalmahera geworden.

### **Die traditionelle Kleidung (Pakaian adat Hibualamo)**

Eine zweite Form, in der die Unterstützer\*innen der *adat*-Revitalisierung *masyarakat adat* durch das Einschreiben der Werte und Strukturen in materielle Elemente in ihre Vorstellung der Einheit zu verankern suchten, war die Gestaltung der als traditionell deklarierten Gewänder. Sichtbarste Manifestation war die Kleidung des Jikomakolano, die der Distriktvorsteher bei vielen offiziellen Anlässen trug, was einerseits die Vermischung der beiden Sphären von *adat* und Politik verdeutlichte

und zum anderen seine hervorgehobene Stellung unterstrich und ihm durch den Stolz und die Überzeugung, mit der er sie trug, Eleganz und Ansehen vermittelte. Die Kleidung des Kolano besteht – in der Auffassung der zentralen Akteure aus Tobelo – aus einer weißen Hose, einem weißen mit Goldrand bestickten Hemd und Schärpen: jeweils eine – ebenfalls vergoldete – wird von den beiden Schultern über die Brust und eine dritte unvergoldete breitere um die Hüften gebunden. Hinzu kommt eine farblich passende aus einem Tuch gebundene Kopfbedeckung (*tuala*).

Für den Alltag der Menschen wichtiger jedoch war die als traditionell klassifizierte Arbeitskleidung (*pakaian adat* Hibualamo), die aufgrund eines Erlasses Namotemos von 2009 alle bei der Distriktregierung Beschäftigten jeden Mittwoch zur Arbeit zu tragen hatten. Für den Distriktvorsteher erzeugte die Kleidung Gleichheit und damit Gemeinsamkeit und Gemeinschaft. Sie symbolisierte *adat*, das für ihn einerseits gesellschaftliches Bindemittel war und andererseits eine Kraft, die Aktivitäten beschleunigen kann.

Dem Erlass des Distriktvorstehers und seiner Umsetzung waren Aushandlungen vorausgegangen, weil über die traditionelle Kleidung nur noch wenig Wissen existierte und wenige Exemplare zur Verfügung standen, die als Muster dienen konnten. Bei von den Akteuren aus Tobelo initiierten Treffen mit *adat*-Vertreter\*innen der zehn Hoana wurde über die Kleidung diskutiert (Banari 25.04.2012) und ein von der Ehefrau Namotemos entwickeltes Modell vorgestellt, welches sich an historischen Modellen orientierte, aber an die Bedürfnisse einer Verwaltung angepasst war (Namotemo-Duan 2009: 29). Auch für Schulkinder wurden Schuluniformen entworfen, zu denen ein Hemd aus als ‚Tobelo-Batik‘ (*batik Tobelo*) bezeichnetem Stoff gehörte.

Die Aushandlungsprozesse wurden mir von den Beteiligten sehr unterschiedlich beschrieben und auch die Bewertung der Pflicht, diese Kleidung zu tragen, divergierte stark: Für die Protagonist\*innen der Revitalisierung war die Kleidung materialisiertes *adat*, es repräsentierte die darin eingeschriebenen kulturellen Werte und hob gesellschaftliche Unterschiede – insbesondere zwischen den Religionen – auf. Durch das regelmäßige zeitgleiche Tragen wurden – im Sinne eines performativen Aktes – die in der Vorstellung von *masyarakat adat* Hibualamo versammelten Vorstellungen und Werte repräsentiert und durch die Inszenierung bestärkt.<sup>113</sup> Für den *adat*-Berater war die zunehmende Sichtbarkeit 2012 ein Zeichen dafür, dass es ihnen gelänge, *adat* wieder aufleben zu lassen.

Die Menschen tragen wieder traditionelle Kleidung, tanzen wieder traditionelle Tänze und feiern wieder Dorffeste. So beginnt die Bevölkerung langsam zu spüren, dass wir wirklich eine gemeinsame Kultur besitzen, auch wenn sie verschwunden war.

Banari 4.05.2012

---

<sup>113</sup> Hier finden sich auf theoretischer Ebene Ideen von Anderson (2006[1983]) wieder, der in „Imagined Communities“ beschreibt, wie regelmäßig gleichzeitig durchgeführte Handlungen das Gefühl, Teil einer Gemeinschaft zu sein, hervorrufen können.

Wichtig war für ihn auch hier nicht die Originalität von *adat*, vielmehr war *adat* für ihn eine Vereinbarung, ein Konsens. In den Augen der Ehefrau Namotemos, die die endgültige Kleidung entworfen hatte, waren das Wichtigste die Werte, die durch die Kleidung repräsentiert würden. Denn mit den Werten werde der Erhalt der Identität gesichert (Namotemo-Duan 2009: 29).

Im Gegensatz dazu griffen Kritiker\*innen – insbesondere aus Galela im Norden und Kao im Süden – die Kleidung während meines Feldforschungsaufenthaltes an: Entweder kritisierten sie den Prozess der Auswahl der Gewänder oder sie stellten die konkrete Form der Kleidung infrage – weil ihr die Originalität fehle oder die verschiedenen Traditionen der Hoana in einem einheitlichen Modell nicht berücksichtigt würden. Immer wieder wurden mir Beispiele der „wahren“ traditionellen Kleidung gezeigt (u. a. Kakanga 18.05.2012, Ngingi 12.12.2015, Nabiu 15.12.2015). Während meines letzten Feldforschungsaufenthaltes 2015 kritisierte auch der *adat*-Berater die Kleidung, bezeichnete sie als „Uniform der Distriktregierung mit lokalem Anstrich“ und forderte die Berücksichtigung der unterschiedlichen Farben, die in den einzelnen Hoana früher bei Festen getragen wurden (Banari 11.12.2015, siehe Kap. 4.6).

Trotz aller Kritik an der traditionellen Kleidung und insbesondere an den Details gelang es den zentralen Akteuren durch einen Erlass des Distriktvorstehers, Hibualamo in Form der Kleidung sichtbar zu machen. Durch den wöchentlichen kollektiven, performativen Akt des Tragens der Kleidung wurde eine gewisse ritualisierte Beziehung zwischen den Menschen und dem Tragen der Kleidung erzeugt. Ergänzend zur Verpflichtung, diese Kleidung zu tragen, etablierten die zentralen Akteure aus Tobelo einen Diskurs um diese Kleidung, publizierten dazu und erklärten deren Bedeutung bei öffentlichen Auftritten und in den Medien. Dies förderte das Verständnis dieses performativen Aktes bei der breiten Bevölkerung Tobelos. Nicht nur diejenigen, welche die Kleidung jede Woche trugen, auch diejenigen, die diesen Menschen auf dem Amt, in der Schule, auf Werbeplakaten oder im Stadtbild begegneten, wurden beständig an Hibualamo, die dazugehörige Vorstellung und die erzählte Geschichte erinnert. Da es neben der für die „normale“ Bevölkerung einheitlichen Kleidung, die Gemeinschaft erzeugen sollte, auch das Gewand des Jikomakolano sowie einige weitere Variationen für andere Persönlichkeiten in der *adat*-Struktur gab, wurde dadurch gleichzeitig die mit der Vorstellung von *masyarakat adat* Hibualamo einhergehende *adat*-Struktur in Erinnerung gerufen und bewusst gemacht.

### ***Festschreibung in Publikationen***

Sowohl durch das *adat*-Haus Hibualamo als auch durch die als traditionell gerahmte Kleidung wird die Vorstellung von Hibualamo in materielle Elemente eingeschrieben und damit versucht, eine Dauerhaftigkeit – eine Stabilität über die Zeit – zu erreichen. Ein weiterer Versuch, die eigene Vorstellung Hibualamo festzuschreiben und als vorherrschend zu verankern, waren Publikationen, in denen das *adat* oder die Geschichte Hibualamos und die Rolle des Jikomakolano, die Symbolik der Kleidung oder

die Werte (u. a. Duan 2009, 2011; Papilaya 2012, Banari et al. 2012b, 2012a, Hidanga 2012) beschrieben wurden. Hinzu kam eine gut gepflegte Website der Tourismus- und Kulturbehörde Nordhalmaheras, auf der die Unterstützer\*innen von Hibualamo die Vorstellung platzierten und verbreiteten. Viele der Publikationen wurden mit Unterstützung von oder durch die Distriktregierung veröffentlicht und auch die Website von offizieller Seite betrieben. Dies ermöglichte ihre öffentliche Wahrnehmung und erleichterte ihre Verbreitung. Im Gegensatz dazu fiel es beispielsweise Konofo schwer, die in Zusammenarbeit mit ihrem Bruder verfasste Stellungnahme über den wahren „Ursprung der Menschen aus Galela“ (Konofo ca. 2012) zu verbreiten. Sie verfügte weder über finanzielle Ressourcen noch über ein Netzwerk zu Personen in wichtigen Stellungen in Politik, Religion und *adat*. So existierten nur zwei Exemplare ihrer Stellungnahme und um diese kopieren zu können, musste ich sie ein zweites Mal besuchen, da sie beide verliehen hatte. Die Publikationen der Akteure aus Tobelo dagegen konnte ich kaufen oder bekam sie von ihnen geschenkt.

#### **4.5 Gemeinsame Darstellung – *Masyarakat adat* Hibualamo bei der Eröffnungszeremonie des *masyarakat-adat*-Kongresses 2012**

Wenige Jahre nach dem Beitritt der zehn in Hibualamo integrierten Hoana zu AMAN war die Ausrichtung des vierten nationalen *masyarakat-adat*-Kongresses (KMAN IV) im April 2012 in Tobelo ein Höhepunkt in der Geschichte von *masyarakat adat* Hibualamo. Motivation sowie Ziele der Ausrichtung des Kongresses in Tobelo beschrieb Namotemo folgendermaßen:

Es ist eine Feier der breiten Bevölkerung und dient dazu, dass die Bevölkerung die Unterschiede kennenlernen und als Gabe Gottes sehen kann, die zu respektieren und wertzuschätzen sind und für die wir dankbar sein müssen. Sie bereichern die Kultur des Volkes. [...] Wir können dadurch eine Brücke für Nusantara schaffen, wenn wir Ethnien von Sabang bis Merauke zusammenbringen. Wir bilden eine untrennbare Einheit, werden dadurch Bindeglied zum indonesischen Staat und stärken diesen.

Namotemo in AMAN 2012a, Übers. S. M.

In diesem Zitat wird deutlich, dass der Kongress gemeinsam von AMAN und der Distriktregierung ausgerichtet wurde und sowohl staatlichen als auch Zielen der Allianz entsprach, aber auch die lokale Bevölkerung ansprechen sollte. Gleichzeitig brachte Namotemo seine Doppelrolle als kultureller und politischer Anführer zum Ausdruck: Während er einerseits die in AMAN vereinte kulturelle Vielfalt betonte und deren Notwendigkeit unterstrich, stellte er diese in den Dienst des indonesischen Staates. Damit verknüpfte er *masyarakat adat* mit staatlich bürokratischen Elementen – eine Verbindung, die nicht nur ihn auszeichnet, sondern für Hibualamo charakteristisch war und die Gruppen Nordhalmaheras von anderen *masyarakat-adat*-Gruppen in AMAN unterschied.

Um die Konstituierung und Bestärkung von *masyarakat adat* Hibualamo in der performativen Praxis zu untersuchen, analysiere ich im Folgenden die Darstellung und das Handeln von *masyarakat adat* Hibualamo während der Parade bei der Eröffnungsfeier des Kongresses. Dabei mache ich deutlich, wie

*masyarakat adat* Hibualamo sich zu AMAN und anderen *masyarakat-adat*-Gruppen positionieren und wie sie durch ihr Handeln bestehende Normen, Verhaltensweisen und Hierarchien spiegeln und durch die dem performativen Akt inhärente Wiederholung bestärken. Die folgende Beschreibung und Analyse basiert auf Aufzeichnungen in meinem Feldtagebuch, die ich um Details aus der Analyse meiner Fotografien und der im Internet verfügbaren Bilder und Videos ergänzt habe.

Ich halte die Parade der Eröffnungszeremonie für ein aufschlussreiches Ereignis meiner Feldforschung, weil sie Strukturen und Verhaltensweisen im Innern und Beziehungen Hibualamos nach außen – insbesondere zu den anderen in AMAN organisierten *masyarakat-adat*-Gruppen und dem indonesischen Staat – zum Ausdruck brachte und bestärkte.

Der Tag der Eröffnung fiel – darauf hatte der Distriktvorsteher gedrungen (Nababan 18.04.2012) – auf den Jahrestag von Hibualamo, der an den Friedensschluss 2001 und die Einweihung des *adat*-Hauses 2007 erinnert (vgl. Kap. 4.2). So fand ich mich am 19.04.2012 mit den Teilnehmenden des Kongresses und Vertreter\*innen von *masyarakat adat* Hibualamo vor dem Hibualamo, dem *adat*-Haus im Zentrum Tobelos, ein. Als ich dort um kurz nach sieben Uhr ankam, war der Platz bereits gefüllt mit Menschen, die bunte Kleider trugen, die von Traditionen ihrer Herkunftsregion geprägt waren. Jede\*r von ihnen repräsentierte die eigene Gruppe und oft auch die lokale Organisationseinheit AMANs (PD), der er oder sie angehörte, weil nicht aus allen Gruppen Vertreter\*innen angereist waren. Bereits von Weitem fielen mir die zwei Flaggen auf, die mit einer Höhe von ca. zehn Metern einzig von dem Hibualamo überragt wurden: Rechts die Flagge AMANs und links daneben diejenige Indonesiens. Als ich näherkam, sah ich auch rechts und links der Bühne Flaggen AMANs und am Rande des Platzes entdeckte ich einige rot-weiße Indonesiens.



Abbildung 11: Fotografie des Logos des vierten nationalen *masyarakat-adat*-Kongresses (KMAN IV) 2012 | April 2012 | S. M.

Das Gedränge auf dem Platz war unübersichtlich, es fiel mir schwer, mich zu orientieren, und ich war froh, dass ich mir am Vortag bereits den Platz und das Haus angesehen hatte. Die beste Orientierung

boten die Schilder mit den Namen der einzelnen Regionen in AMAN (*wilayah*), die während der Parade die Gruppen aus der jeweiligen Region anführen würden. Sie waren leuchtend gelb-rot in Form eines stilisierten Bootes, das demjenigen auf dem Wappen Nordhalmaheras ähnelte. Auf dem roten Dach des Bootes stand in großen Buchstaben das Wort ‚YORA‘. Yora bezeichnet einen Tanz, der von den Bewegungen endemischer Paradiesvögel (*Bidadari*) inspiriert ist (Banari 25.04.2012). Die Dachkante des Bootes war mit gelben Zacken und die das Dach tragenden Säulen mit einem Muster verziert, das demjenigen der Säulen des *adat*-Hauses ähnelte, vor dem wir standen. Alles in allem entsprachen die Schilder damit dem Logo des Kongresses – einzig Yora wurde in dem Logo durch zwei tanzende Paradiesvögel repräsentiert (Abbildung 11).

Auf der Suche nach Bekannten half mir die Orientierung an den Schildern in der Menge kaum weiter. Denn diese wurden nicht von Teilnehmenden selbst getragen, sondern von Repräsentanten Hibualamos in der traditionellen Kleidung, die Vertreter\*innen der Distriktverwaltung bei offiziellen Anlässen tragen: Das weiße Hemd mit den goldenen Umrandungen über einer schwarzen Hose und die gebundene Kopfbedeckung (*tuala*) in Rot. Während der Prozession wurden sie später flankiert von zwei jungen Männern in Schwarz, den *Baru-Baru* (Abbildung 12), die in der *adat*-Struktur verantwortlich für Frieden und Sicherheit sind (Namotemo 2009: 12). Diese wirkten in ihrer schwarzen Kleidung, mit einem roten um den Bauch gebundenen Tuch und ihrer roten aus einem Tuch gebundenen Kopfbedeckung – aber insbesondere mit dem Speer in der Hand –, als wollten sie die ihnen jeweils folgende Delegation beschützen. Während sie dies – wie mir später erklärt wurde – im Kontext von *adat* taten, war ein uniformierter Polizist, der jedem *Baru-Baru*-Paar und damit jedem Schildträger und jeder Delegation zugeordnet war, für die „weltliche“, Sicherheit verantwortlich. Während die Polizisten Stiefel und die *Baru-Baru* Schuhe trugen, waren viele der Vertreter\*innen Hibualamos, aber auch der anderen *masyarakat-adat*-Gruppen barfuß unterwegs.



Abbildung 12: *Baru-Baru* vor Beginn der Parade | April 2012 | S. M.



Abbildung 13: *Adat*-Älteste aus Wangongira während der Parade | April 2012 | S. M.



Während die Vertreter\*innen der *masyarakat-adat*-Gruppen vor der Bühne des Hibualamo standen und sich dem Schildträger ihrer Region zuordneten, trafen sich die Männer in den weißen Hemden Hibualamos auf der Bühne. Von dort wurde die Reihenfolge für die Parade organisiert, die sich eine Stunde später in Bewegung setzte. Sie wurde angeführt von einer Fanfarenzug ähnlichen Musikgruppe – einer „Marching Band“ (AMAN 2012c: 1). Sie sorgte mit ihrer Musik und ihren blauen kurzen Kleidchen, die mich an Karneval erinnerten, für Stimmung. Den offiziellen Anfang machte dahinter eine Formation an Flaggenträger\*innen. Sie marschierten in vier Reihen – zwei mit Indonesien- und zwei mit AMAN-Flaggen. Wie bei Militärparaden zum indonesischen Nationalfeiertag üblich – trugen sie einheitlich weiße Uniformen und marschierten, die Flaggen in die Hüften gestemmt, im Gleichschritt.

Es folgten *adat*-Älteste aus dem Ort Wangongira am See Lina in der von den Akteuren aus Tobelo für die *adat*-Würdenträger vorgesehenen Kleidung (Abbildung 13): mit schwarzen Hosen, einem einfachen schwarzen Hemd sowie einem wie eine Schärpe umgebundenen roten Tuch und der ebenfalls roten charakteristischen Kopfbedeckung. Vier von ihnen trugen kunstvoll mit Schnitzereien versehene über 1,5 Meter lange Bambusstäbe, die mit Wasser aus Wangongira gefüllt waren und auf das an die Parade anschließende ‚Ritual der Wasser Nusantara‘ (*Ritual Air Nusantara*) hinwiesen. Hinter den Männern gingen *adat*-Frauen in farbigen – zumeist kariert und in Rot- oder Violetttönen leuchtenden – Sarongs sowie aus demselben Stoff gearbeiteten, wie Schärpen getragenen Tüchern über einer weißen mit Goldrand besetzten Bluse.

Auf die *adat*-Würdenträger\*innen folgte eine interessante Gruppe an Personen. Auf gleicher Höhe zog die nationale Führungsebene AMANs neben einer Delegation der Distriktverwaltung. In deren erster Reihe schritt würdevoll der Distriktvorsteher Namotemo in der Kleidung des Kolano (vgl. Kap. 4.4.4). In seiner Kleidung hob er sich von den ihm folgenden Hunderten von Beschäftigten der Distriktverwaltung ab: Diese trugen jeweils nur eine Schärpe – Frauen über Schulter und Brust, Männer um die Hüften. Einzig seine neben ihm schreitende Frau war ihm ähnlich gekleidet – nur ein vergoldeter Gürtel ersetzte bei ihr die Schärpe um die Hüfte.

Auf die Vertreter\*innen der nationalen Führung AMANs und der Distriktverwaltung folgten in farbenfrohen traditionell anmutenden Kleidern – angeführt jeweils von einem Schildträger, zwei *Baru-Baru* und einem Polizisten – nach Regionen geordnet die Teilnehmenden des Kongresses. Dabei fiel mir auf, dass die Gruppe der Vertreter\*innen der Nordmolukken – insbesondere im Vergleich zu der Delegation der Beschäftigten der Distriktverwaltung am Anfang des Zuges – sehr klein war.

An einigen Teilen des Weges zogen wir durch leere Straßen, an anderen Stellen passierten wir Transparente, die die Teilnehmenden begrüßten. Die darauf abgebildeten religiösen Gruppierungen, Abteilungen der Distriktverwaltung, Universitäten, Parteien oder Banken trugen die als Kleidung von Hibualamo definierten Gewänder und Kopfbedeckungen und viele begrüßten uns mit dem Schriftzug „Hotuu!“, andere mit „Salam... tabea“. Diese Transparente und die vielen bunten Fahnen vermittelten

mir ein Gefühl des Willkommenseins. An anderen Teilen des Weges – insbesondere in den Wohngebieten – waren die Straßen gesäumt von Menschen, die sich Stühle an den Straßenrand gestellt hatten, mit ihren Motorrädern am Wegesrand verweilten oder einfach nur so in ihrem Alltag einhielten, um am Kongress teilzuhaben.

Die am Straßenrand stehenden Menschen wurden von den Teilnehmenden für das Ausharren in der Hitze nicht nur durch die farbenfrohe und vielfältige Kleidung, sondern auch durch Interaktion und Unterhaltung entschädigt. So initiierten Gruppen Lieder, bei denen die Zuschauer zum Mitsingen ermuntert wurden. Andere stimmten ein „Hotuu!“ an, das von den Zuschauer\*innen mit „Yee!“ beantwortet wurde (Kap. 4.2). Diesen Wechselruf nach Hibualamo-Art hatten sie auf Veranstaltungen AMANs vor dem Kongress gelernt.

Nachdem wir die Stadt durchquert hatten, kamen wir vor dem Büro des Distriktvorstehers am Fuße des Berges Dukono an, wo wir bereits erwartet wurden. Beide Straßenseiten waren gesäumt von riesigen Transparenten. Auf den Transparenten begrüßten Vertreter\*innen verschiedener Behörden, Kirchengemeinden und anderen Institutionen zumeist in Hibualamo-Kleidung die Teilnehmenden des Kongresses und wünschten einen erfolgreichen Verlauf des Treffens. Davor bereiteten uns Hunderte von Menschen – viele davon in der Bürokleidung bzw. der Schuluniform im Hibualamo-Stil – einen herzlichen Empfang. Sie jubelten uns zu, machten Fotos und schienen begeistert von der Vielfalt an Kleidungen und Menschen. Nun waren es nur noch ein paar Schritte auf den Vorplatz des Büros der Distriktverwaltung, auf dem das große Zelt stand, in dem die Plenarsitzungen des Kongresses stattfinden sollten. Davor befand sich das Ziel der Parade, das Monument ‚*O libuku iata ma akere*‘ (‚Die Quellen der vier Himmelsrichtungen‘), in das im Rahmen der nun folgenden Eröffnungszeremonie alle Vertreter\*innen der *masyarakat-adat*-Gruppen aus ganz Indonesien das mitgebrachte Wasser aus ihren heiligen Quellen füllen würden (Abbildung 7). Weil das mitgebrachte Wasser der Teilnehmenden nicht ausreichen würde, war bereits zuvor Wasser aus vier Quellen auf dem Gebiet Hibualamos eingefüllt worden. Diese haben, nach Aussage der Akteure aus Tobelo, eine besondere Bedeutung für Hibualamo und ihre geografische Lage symbolisiert die vier Himmelsrichtungen.

#### 4.5.1 Erläuterung und Analyse

Die Parade diene neben der feierlichen Eröffnung des KMAN IV der Darstellung und Positionierung von *masyarakat adat* Hibualamo. Meiner Analyse zufolge stellte die Parade zum einen externe Beziehungen zwischen Hibualamo, AMAN, den *masyarakat-adat*-Gruppen aus ganz Indonesien und dem indonesischen Staat her. Zum anderen trug sie als performativer Akt zur Bestärkung der Gruppe, ihrer Identität sowie den damit verbundenen Vorstellungen und internen Strukturen bei.

An vielen Stellen der Parade wurde für mich als Betrachterin deutlich, dass Hibualamo seine Positionierung zwischen den Bereichen der staatlichen Administration, der *adat*-Struktur und AMAN kontinuierlich aushandelt. Charakteristisch für diese Aushandlungen ist, dass sich Hibualamo – basierend auf

Namotemos Doppelfunktion als Distriktvorsteher und Jikomakolano – nicht wie viele andere Gruppen insbesondere in der Anfangsphase AMANs gegen den Staat positioniert. Dies wurde beispielsweise in der gemeinsamen Ausrichtung des Kongresses durch AMAN und die Distriktregierung Nordhalmaheras deutlich, die auf vielfältige Weise sichtbar wurde: beispielsweise in den Indonesien- und AMAN-Flaggen, die den Platz vor dem Hibualamo schmückten und später den Zug anführten; in den *Baru-Baru*, die die Beziehung zu *adat* markierten und neben Polizisten gingen, die die Sicherheitsverantwortung des Staates repräsentierten; in dem Gehen auf gleicher Höhe von nationaler AMAN-Führung und Distriktverwaltung. Die Verortung innerhalb des Nationalstaates, die auch durch die nationalistischen Lieder und die an den Nationalfeiertag erinnernden Flaggenträger\*innen im Gleichschritt symbolisiert wurde, verwies in meinen Augen gleichzeitig auf den Beginn einer verstärkten Kooperationsbereitschaft in AMAN gegenüber dem Staat, für die sich der Distriktvorsteher Namotemo im Rahmen seiner neuen Funktion als Mitglied des nationalen Rates von AMAN nach dem Kongress einsetzte. Hierbei wird deutlich, wie das Handeln Namotemos auf lokaler Ebene Auswirkungen auf Aushandlungen um und die Gestaltung des Politikfeldes von *masyarakat adat* auf nationaler Ebene und in anderen Regionen Indonesiens hat. Er geht als Beispiel voran und zeigt, dass in seinen Augen das Wohl von *masyarakat adat* nicht gegen, sondern nur gemeinsam mit staatlichen Institutionen erreicht werden kann.

Gleichzeitig wurde Hibualamo als Teil AMANs repräsentiert, die Geschichte der Einheit eingebracht und mit der Geschichte von *masyarakat adat* in Indonesien verbunden. Die Menschen Nordhalmaheras wurden mit ihrer Geschichte, ihren Erfahrungen des Konfliktes und der einenden Vorstellung von Hibualamo mit anderen Mitgliedsgruppen AMANs in ganz Indonesien vereint. Am deutlichsten wurde dies in dem die Parade beschließenden ‚Ritual der Wasser Nusantara‘. Durch die Vermischung von Wasser heiliger Quellen von *masyarakat adat* aus ganz Indonesien mit in dem Monument befindlichen Wasser Hibualamos ging die Vorstellung Hibualamos und die damit zu verbindende Gruppe in der Einheit der *masyarakat adat* Nusantara auf. Wie die Menschen von Hibualamo durch *adat* vereint wurden, sollten auch alle *masyarakat adat* Indonesiens im Kampf um ihre Rechte verbunden werden.

Gleichzeitig wurden die Menschen Hibualamos – entsprechend der völkerrechtlichen Rahmung und der an Indigene herangetragenen Erwartung von Traditionalität, aber auch entsprechend der Hibualamo-Philosophie – als Menschen mit einem *adat* positioniert, das Konflikte überwindet und Versöhnung ermöglicht. So fand die Eröffnung nicht nur am Jahrestag Hibualamos statt, sondern auch ihr Ablauf erinnerte an die Feierlichkeiten vorangegangener Jahre. Die Schilder, auf denen während der Parade die Herkunftsregion der nachfolgenden Gruppe angegeben wurde, trugen Symbole Hibualamos: Sie enthielten das Boot, das für die Fischerei als wichtige Einkommensquelle und Fisch als Hauptnahrungsmittel in Halmahera steht, und zwei Paradiesvögel, die die biologische und kulturelle

Vielfalt Halmaheras symbolisieren. Außerdem waren sie versehen mit lokalspezifischen Verzierungen, deren Bedeutung die Akteure Hibualamos in ihren Publikationen erläutern.

Aber vor allem in der Kleidung der Menschen schien es, als sollte die gewünschte enge Beziehung der Menschen von Hibualamo zu *adat* repräsentiert werden. Gleichzeitig kamen im Tragen interne Strukturen und Hierarchien zum Ausdruck und wurden im Rahmen des gemeinsamen performativen Aktes bestärkt. Denn die Kleidung von *masyarakat adat* Hibualamo drückt die Position eines Menschen und seine Funktion in *adat* aus. Diese Unterschiede waren für mich während der Parade wahrnehmbar, aber expliziter wurden sie nach der Lektüre der Publikation der Distriktregierung zur *adat*-Struktur und zu den *adat*-Kleidungen. Denn nicht nur wurde die Position des Jikomakolano an der Spitze in der Struktur Hibualamos durch sein Gehen in der ersten Reihe und den würdevollen Auftritt bestärkt. Auch seine Kleidung machte deutlich, dass er sich von der Bevölkerung abhob und ihr vorstand. Namotemo-Duan schrieb zur Kleidung des Jikomakolano:

Die Kleidung steht für das Charisma eines Anführers, was durch die Symbolik verdeutlicht wird – zum einen durch die Farben, zum anderen durch die Ornamente. Die Farben Weiß, Rot und Gelb sowie die Ornamente symbolisieren Gerechtigkeit, Ehrlichkeit, Wahrheit, Dienen und Lieben.

Namotemo-Duan 2009: 29–30, Übers. S. M.

Direkt hinter Namotemo, der sich in *adat*-Kleidung in die Delegation der Distriktverwaltung einordnete, gingen ebenso in Weiß – aber in der weniger aufwendigen Alltagskleidung der Bevölkerung – die Mitglieder der Distriktverwaltung. Auch die Schildträger, die den Delegationen der einzelnen Regionen vorangingen, trugen das Weiß der Distriktverwaltung.

Schwarz gekleidet waren dagegen Personengruppen, die andere Funktionen in der *adat*-Struktur ausfüllten. Sie waren barfuß unterwegs, was ihre enge Beziehung zu *adat* symbolisierte, wie mir später in Interviews erklärt wurde (u. a. Kakanga 18.05.2012). Zum einen waren dies die *Baru-Baru*, die in der *adat*-Struktur dem Jikomakolano unterstehen und für Frieden und Sicherheit verantwortlich sind (Namotemo 2009: 12), zum anderen die *adat*-Ältesten aus Wangongira, einem Ort, in dem alte Rituale praktiziert werden, die nach Ansicht der Akteure aus Tobelo zentral für die Identität und dadurch erhaltenswert sind (Banari 16.05.2012). Als Vertreter\*innen der *adat*-Institution Hibualamo (*lembaga adat* Hibualamo) führten sie nicht nur die Parade an, sondern standen – zumindest in *adat*-Angelegenheiten – auch in der Hierarchie Hibualamos an der Spitze. Diese Position in der *adat*-Struktur ließ sich – meiner Wahrnehmung nach – jedoch nur bedingt in Macht in der Praxis verwandeln. Denn die zugeschriebenen engen Beziehungen zu *adat* schienen weniger mit Macht und Einfluss auszustatten als die engen Beziehungen zu (Wissen über) *adat* als (im-)materielle Kultur, Bildung, Beziehungen zu AMAN und zur Distriktregierung sowie der dadurch erleichterte Zugang zu Finanzen. Mit diesen Ressourcen ausgestattet hatten vor allem der Distriktvorsteher und sein *adat*-Berater einen viel größeren Gestaltungsspielraum und Einfluss.

Zwar nahm ein Großteil der Bewohner\*innen Nordhalmaheras nicht direkt an der Parade teil, sondern stand als Zuschauer\*innen – in Alltags- oder in als traditionell gerahmter Kleidung – am Straßenrand. Doch auch diese Menschen waren Teil des performativen Aktes und wurden durch die Beobachtung Zeugen der Praktiken von Hibualamo und damit an die damit einhergehende Vorstellung erinnert und gebunden. In meinen Augen kommen darin zwei verschiedene Dinge zum Ausdruck. Zum einen manifestiert dies hierarchische Strukturen, zum anderen macht dies den zentralistischen Charakter der Revitalisierung deutlich:

Einerseits wurden also Hierarchien zwischen den wenigen in *adat* bedeutenden Personen, die aktiv in die Parade eingebunden waren – wie dem Jikomakolano, den *adat*-Würdenträgern aus Wangongira und den *Baru-Baru* –, und der breiten Bevölkerung deutlich, die der Darstellung von Hibualamo vom Straßenrand aus zuschaute. Auch in der *adat*-Struktur ist diesen Menschen keine besondere Rolle zugeschrieben. *Adat*-Regelungen gelten für sie, aber eine aktive Gestaltung ist nicht vorgesehen.

Andererseits spiegelte die Tatsache, dass die Zuschauer\*innen nicht aktiver Teil der Parade waren, meine Zweifel an der Verankerung der Prozesse der Revitalisierung und Anbindung an AMAN wider. Von politischen Eliten angestoßen war die Revitalisierung für viele der Menschen ein politischer, elitärer Prozess, der lediglich einige praktische Folgen für sie hatte: Sie gingen mittwochs in traditioneller Kleidung ins Büro oder halfen im Rahmen ihrer Anstellung bei der Distriktverwaltung beim Kongress. Außerdem nahmen sie bei offiziellen Anlässen Veränderungen wahr: Statt in Indonesisch wurden Ansprachen vermehrt in Lokalsprachen gehalten und öffentliche Auftritte mit Aufführungen traditioneller Tänze gerahmt. Jedoch brachten sich die Menschen selten selbst aktiv und initiativ in den Prozess ein.

Auch wenn es an der aktiven Einbindung mangelte, respektierten viele jedoch den Kongress und auch die Revitalisierung von *adat*, wie die vielen Willkommens-Plakate mit Vertreter\*innen von Kirchen, Behörden und anderen Institutionen zeigten. Auch sie ordneten sich in Hibualamo ein, nahmen den Kongress wahr und zum Anlass, ein Foto der Angestellten in der Kleidung Hibualamos zu machen und ein Plakat zu gestalten. Damit trugen auch sie zur Sichtbarkeit in der öffentlichen Wahrnehmung bei.

Doch bei all diesen performativen Akten handelt es sich um inszenierte kollektive Darstellungen von *masyarakat adat* Hibualamo, und es ist fraglich, wie sehr Hibualamo in alltägliche soziale Praktiken eingegangen ist. Ein Hindernis dafür könnte neben der zentralistischen Verbreitung dieser Agenda durch Einzelpersonen die von vielen als illegitim und unangemessen empfundene Vermischung der Sphären von *adat* und Politik sowie die als vereinnahmend empfundene Definition eines einheitlichen *adats* für die gesamte Region Nordhalmahera sein.

Hinzu kam eine christliche Dominanz in der Agenda, die mir im Laufe der Parade beim Betrachten der Transparente bewusst und von der mir später berichtet wurde. Während Kirchen enthusiastisch den Kongress begrüßten, hielten sich die wenigen Moscheen zurück. Darüber sprach ich unter anderem

mit dem Bürgermeister eines vorwiegend von Muslimen bewohnten Stadtviertels von Tobelo. Für ihn war das Nicht-Aufstellen von Transparenten nicht in der Ablehnung des Kongresses begründet, sondern eine Frage der Finanzierung. Die Kirchen seien vom Distriktvorsteher beauftragt und auch dafür bezahlt worden, dass sie Transparente anbrachten. An Moscheen sei er nicht herangetreten.<sup>114</sup> Er zeigte sich enttäuscht über das Bild, das dadurch für Außenstehende entstanden sei. Gleichzeitig merkte er jedoch an, dass auch sie als vorwiegend muslimische Gemeinde den Eindruck hätten, der Distriktvorsteher bemühe sich stärker um Christen als um Muslime (Kepala Desa Gamsungi 28.04.2012). Ich würde in meiner Beobachtung und Analyse nicht so weit gehen wie einige meiner Gesprächspartner\*innen, die in der *adat*-Revitalisierung einen christlichen Versuch sehen, Moslems zu unterdrücken (u. a. Nabiu 15.12.2015) oder sich für die Konflikte der Jahrtausendwende zu rächen (Oesman & Ahmad 2000: 142). Doch stellte ich fest, dass die an der *adat*-Revitalisierung aktiv Beteiligten fast ausschließlich Christen und viele Kritiker, mit denen ich sprach, Muslime waren. Dies wirft Zweifel in Bezug auf die ursprünglichen Ziele der Aktivist\*innen hervor, die durch die Revitalisierung von *adat* und den Aufbau einer gemeinsamen Vorstellung und Identität, religiöse Spannungen und Konflikte überwinden wollten. Mit diesen Zweifeln an den Erfolgen und den praktischen Konsequenzen der Revitalisierung von Hibualamo und der Positionierung als *masyarakat adat* reihte ich mich in andere wissenschaftliche Arbeiten ein: Duncan stellte 2013 fest, dass viele Menschen in Nordhalmahera eine friedliche Koexistenz einer wahren Versöhnung (*reconciliation*) – wie sie von den Akteuren aus Tobelo angestrebt wurde – vorzogen (Duncan 2013: 120). Danius analysierte 2012, dass religiöse Zugehörigkeit nach wie vor für Wahlverhalten, bei Parteipolitiken und bei der Ernennung von Beschäftigten der Distriktverwaltung ein bestimmender Faktor war (Danius 2012).

### **Kritische Anmerkungen**

Die Parade bei der Eröffnung von KMAN IV war – wie viele der von mir beobachteten kollektiven Handlungen im Namen von *masyarakat adat* Hibualamo – inszeniert und arrangiert und kann deshalb nicht mit alltäglichen sozialen Praktiken von *masyarakat adat* gleichgesetzt werden. Gleichzeitig habe ich jedoch gezeigt, dass Strukturen, Disharmonien und Grenzen einer breiten Verankerung auch in dieser arrangierten Performance enthalten sind. Theoretisch stellt sich hier die Frage, ob arrangierte Darstellungen in gleichem Maße zu Prozessen der Bildung und Bestärkung kollektiver Identitäten und Gruppen beitragen können. Denn dieses gemeinsame Handeln schien nicht direkt mit dem Alltag der Menschen verbunden zu sein. Viele Menschen empfanden ihre Beteiligung nicht als *adat*, sondern als Arbeit, wie der Sohn des Distriktvertreters am Beispiel von Forderungen nach einer Entlohnung illustrierte (B. Namotemo 30.04.2012). Zwar kamen viele Entitäten zusammen, die für das kollektive Handeln und die damit verbundene (Neu-)Konstituierung von *masyarakat adat* Hibualamo notwendig

---

<sup>114</sup> Diese Perspektive bestätigte der Sohn des Distriktvorstehers (B. Namotemo 30.04.2012).

sind. Doch ist zu fragen, inwieweit sie dies freiwillig taten oder dazu verpflichtet wurden, und welche Folgen dies für Aussagen über diese Prozesse hat.

#### 4.6 Die Wahlen zum Distriktvorsteher im Dezember 2015

Die *adat*-Revitalisierung basierte vor allem auf den überschneidenden Funktionen, welche die Hauptakteure in den Sphären von staatlicher Administration, Religion und *adat* ausfüllten und insbesondere auf der Doppelfunktion Namotemos als Distriktvorsteher und Jikomakolano. Nach zwei Amtszeiten (2005-2010 und 2010-2015) durfte Namotemo 2015 nicht mehr für das Amt des Distriktvorstehers kandidieren. Um seinen politischen Einfluss danach zu erhalten, hatte er 2013 als Gouverneur kandidiert (Abbildung 14), scheiterte jedoch mit 15,4 % der Wählerstimmen (Komisi Pemilihan Umum Maluku Utara (KPU Malut) 2013).



Abbildung 14: ‚Von Hibualamo für die Nordmolukken‘ – Wahlplakat Namotemos für die Gouverneurswahlen 2013 | Mai 2012 | S. M.

In den darauffolgenden Monaten war zu hören, seine Frau wolle für seine Nachfolge als Distriktvorsteher\*in antreten. Schließlich verzichtete sie jedoch auf eine Kandidatur und Namotemo unterstützte ein parteiunabhängiges christlich-muslimisches Kandidatenpaar,<sup>115</sup> das von ihm zur Kandidatur gedrängt wurde und seine Agenda weiterführen sollte (Konofu 6.12.2015). Allen Bemühungen der Überwindung religiöser Grenzen zum Trotz war die Religion nach wie vor ein zentrales Identifikationsmerkmal und Wahlverhalten nicht selten an religiöser Zugehörigkeit orientiert. Deshalb war es bei den Wahlen üblich, dass die Kandidat\*innenpaare durch eine gemischte Zusammensetzung versuchten, möglichst breite Wählergruppen anzusprechen. Dass die Agenda des

<sup>115</sup> Mir wurde während der Distriktvorsteherwahlen 2015 gesagt, dass es in Nordhalmahera mit einer überwiegend christlichen Bevölkerung nur einen christlichen Distriktvorsteher geben könne (u. a. Banari 11.12.2015). Es sei jedoch ungeschriebenes Gesetz, dass Kandidatenpaare immer aus einem Christen und einem Moslem zusammengesetzt sein müssten (Konofu 6.12.2015).

Kandidat\*innenpaares stark von dem Jikomakolano beeinflusst war, wurde auf ihren Wahlplakaten deutlich. Eines zeigte einen übergroßen Jikomakolano, vor dem klein das Kandidat\*innenpaar abgebildet war. Auch andere Plakate waren ergänzt um Namotemos Konterfei oder den Slogan: „Weitermachen mit Hein Namotemo“ (Abbildung 15). Zudem hatte Namotemo inhaltlichen Einfluss auf das Wahlprogramm des Kandidat\*innenpaares genommen und sie beauftragt, „zu erhalten, was bereits existiert, und weiterzuführen und zu verwirklichen, was unvollendet ist“ (Konofu 6.12.2016), wie die als Stellvertreterin kandidierende Konofu mir sagte.



Abbildung 15: Wahlplakat für die Wahlen zum Distriktvorsteher von Nordhalmahera 2015 | November 2015 | S. M.

Auch Namotemos Agenda der *adat*-Revitalisierung kam im Wahlkampf zum Ausdruck. Die beiden Kandidat\*innen trugen die von Namotemo eingeführte *adat*-Kleidung und ihre Plakate zierten Sprüche wie „Wählt die *adat*-Kleidung“ oder „Wir stehen in deinem Dienst, Hibualamo“. Trotz Unterstützung durch den Amtsinhaber landete das Kandidat\*innenpaar bei den Wahlen mit nur 12 % der Stimmen auf Platz fünf, während mit Frans Manery der ehemalige Distriktsekretär gewann, der Namotemo während seiner ersten Amtszeit unterstützt, sich später jedoch von ihm abgewandt hatte (Komisi Pemilihan Umum (KPU) 2015).

Auch eine zweite Strategie der Fortführung der *adat*-Revitalisierung durch eine administrative Verankerung war bis 2018 nicht erfolgreich. So hatte sich Namotemo in den letzten Monaten seiner Amtszeit für eine erneute administrative Neuordnung der Region und die Bildung einer Provinz Groß-Halmahera (Halmahera Raya) stark gemacht. Dort könnte er erneut als Gouverneur kandidieren und hätte vermutlich bessere Chancen als bei den Wahlen 2013, da der Anteil der Christen an den Wahlberechtigten größer wäre.<sup>116</sup> Seine Ambitionen unterstrich er 2015 während eines Wahlkampfauftrittes für die von ihm unterstützten Kandidat\*innen:

Den Auftrag für die Weiterentwicklung Nordhalmaheras übergebe ich Ferry-Nuraini. Ihre Aufgabe ist es, die administrative Neuordnung und die Gründung der Distrikte Galela-Loloda und Groß-Kao zu begleiten und zu vollenden. Anschließend werde ich Gouverneur von Groß-Halmahera!

Hamajen 2015b, Übers. S. M.

<sup>116</sup> Zur Bedeutung ethnischer und religiöser Zugehörigkeit für Wahlverhalten in Indonesien siehe Miichi 2014 und Prasetyawan 2014, in Bezug auf Jakarta und Danius 2012 für Nordhalmahera.



Die Revitalisierung von *adat* und die Verankerung der Vorstellung von *masyarakat adat* und damit die Gestaltung des Politikfeldes von *masyarakat adat* auf lokaler Ebene war in der Vergangenheit eng an die Person Namotemo und seine Doppelfunktion als Distriktvorsteher und der *adat*-Einheit von Hibualamo vorstehender Jikomakolano geknüpft. Deshalb werden sich die Kräfteverhältnisse und damit die Möglichkeiten der Einflussnahme auf das Politikfeld in Zukunft vermutlich verschieben.

Zum einen wird es darauf ankommen, wie groß das Engagement Namotemos in *adat* weiterhin sein wird. Zum anderen hängt es aber nicht unbedeutend davon ab, welche Anstrengungen andere Akteure in den Aushandlungen um *masyarakat adat* und Hibualamo unternehmen. Erste Anzeichen der Veränderungen waren bereits bei meinem Besuch 2015 zu beobachten. So wurden durch das Ende der Amtszeit Namotemos und dem Verlust der staatlich-administrativen Funktion Widerstände gegenüber Hibualamo sichtbar, die zuvor nicht offen artikuliert und nicht wahrgenommen wurden. So wandte sich der *adat*-Berater, der bei meinem Besuch 2012 ein Vertrauter des Distriktvorstehers und einer der Köpfe der Revitalisierungsbewegung gewesen war, Ende 2015 von der Entwicklung Hibualamos ab. Er kritisierte den Jikomakolano für seine Untätigkeit seit seiner Entlassung aus dem Amt des Distriktvorstehers im Oktober 2015. Gleichzeitig distanzierte er sich von vielen materiellen Formen des *adat*, die oftmals nur als „inhaltsleere Symbole“ dienten, und bezeichnete die von den Angestellten der Distriktverwaltung getragene Uniform nicht als „traditionelle Kleidung“, sondern als „Uniform der Distriktregierung mit lokalem Anstrich“ (Banari 11.12.2015).<sup>117</sup> Aus Verärgerung und Enttäuschung über die jüngeren Entwicklungen Hibualamos und insbesondere die Vermischung von *adat* mit Politik hatte sich der *adat*-Berater Ende 2015 aus der Förderung der Entwicklung Hibualamos zurückgezogen und konzentrierte sich auf die Vermittlung von Kultur und Traditionen durch Tanz und Musik.

Neben dem *adat*-Berater wandten sich auch andere ehemalige Unterstützer\*innen von dem Jikomakolano ab und Kritik wurde öffentlich thematisiert. Am 3.12.2015 – einen Tag nachdem Namotemo seine Ambitionen, Gouverneur einer neu zu bildenden Provinz Groß-Halmahera werden zu wollen, verkündet hatte, – erschien in einer Regionalzeitung ein Artikel mit der Überschrift: „Der *adat*-Titel Djiko Makolano von Hein wird in Zweifel gestellt“ (Hamajen 2015a). Darin hinterfragten mit Mitgliedern des Parlaments von Nordhalmahera und einem *adat*-Repräsentanten aus Kao angesehene Persönlichkeiten die Legitimation des Titels Jikomakolano und die Rechtmäßigkeit des Führungsanspruchs Namotemos.

Der Verlust von Namotemos hervorgehobener politischen Stellung hatte jedoch nicht nur Auswirkungen auf die übergeordnete *adat*-Struktur und sein Ansehen als regionaler *adat*-Vorsteher, sondern auch für die *adat*-Strukturen in den einzelnen Hoana. So führte beispielsweise Ngato aus der Gruppe der Isam, bei meinem Besuch in Nordhalmahera Ende 2015, ihre eigene geschwächte Position

---

<sup>117</sup> Die Bezeichnung als Uniform erinnert an die Ausführungen von Avonius zur Revitalisierung von *adat* auf Lombok und die Schaffung einer *adat*-Uniform (Avonius 2003: 124–128).

auf diese Veränderungen zurück. Sie erzählte, dass an den „Thronen“ aller vier Anführer\*innen der Hoana in der Region Kao „gerüttelt werde“, seit sich die Amtszeit des Distriktvorstehers dem Ende genähert habe. Es habe in allen vier Gruppen Bestrebungen gegeben, die Führung auszutauschen (Ngato 25.11.2015). Der Sangaji aus Kao bestätigte dies, hielt es jedoch für unbedeutend, weil keine Erfolgsaussichten für solche konkurrierenden Bestrebungen bestünden (Salampe 28.11.2015).

#### 4.7 Zwischenfazit

Wie die vorherigen Ausführungen gezeigt haben, war die Erfahrung des Konfliktes Ende der 1990er-Jahre und insbesondere seine Interpretation als interreligiös ein Ausgangspunkt für die Gestaltung des Politikfeldes von *masyarakat adat* in Nordhalmahera. Sie bilden den sozio-kulturellen und historischen Kontext der Bemühungen um die Revitalisierung in Nordhalmahera. Auf diesem aufbauend nutzten zentrale Akteure ihre individuelle Vorstellungskraft – und ihre Fähigkeit, sich Alternativen vorzustellen – und postulierten *adat* als Element der Versöhnung. Hierfür bemühten sich Namotemo und seine Unterstützer\*innen um die Etablierung einer einenden Philosophie, einer sozio-kulturellen Einheit und der Schaffung eines Bewusstseins für eine gemeinsam geteilte Geschichte. Um die eigene Position nachhaltig zu etablieren, verankerten sie die Vorstellung und die damit verbundenen Werte in materiellen Elementen wie dem ‚großen Haus‘ im Herzen Tobelos, dem Wappen Nordhalmaheras oder der als traditionell deklarierten Kleidung, die von den Angestellten der Distriktverwaltung einmal wöchentlich getragen wird.

Ein Charakteristikum dieser Aushandlungen ist das Ungleichgewicht in den Gestaltungsmöglichkeiten. Was während der Amtszeit Namotemos als Distriktvorsteher ein Vorteil der zentralen Akteure aus Tobelo ist, wird nach seiner Amtszeit zu einem Nachteil: Während der Amtszeit gelang es ihnen basierend auf ihren vielfältigen gesellschaftspolitischen (Macht-)Positionen relativ schnell, ihre Version insbesondere durch die Festschreibung in Publikationen sichtbar werden zu lassen, sie in staatlich-administrative Abläufe wie Zeremonien oder in die öffentliche Wahrnehmung zu integrieren und Reaktionen anderer in Bereichen des *adat* engagierten Personen hervorzurufen.

Nach dem Ausscheiden Namotemos als Distriktvorsteher jedoch zeigten sich die Schwächen dieser auf der Kombination staatlich-administrativer und *adat*-Sphäre basierender Gestaltungsmacht. Die Eingriffe in *adat*-Strukturen und in das Verständnis über lokale Geschichte waren zum Teil tiefgreifend und bei vielen daran interessierten Menschen, die sie potenziell mittragen könnten – auch aufgrund der als hegemonial empfundenen Umsetzung – auf Widerstand gestoßen. Ohne die staatlich-administrative Autorität Namotemos empfanden diese Personen keine Notwendigkeit mehr, sie zu stützen. Erschwerend kam hinzu, dass die zuvor die Verbreitung der Vorstellung von Hibualamo fördernde Vermischung von *adat* mit Politik von vielen Menschen in Nordhalmahera als „illegitim“

bewertet wurde und die Menschen das Ende der Amtszeit Namotemos und damit den Machtverlust zum Anlass nahmen, ihren Unmut in substantieller Kritik zu äußern.

Der vermutlich wichtigste Aspekt ist jedoch, dass es den Akteuren nicht gelungen war, die Vorstellung wirksam in den alltäglichen Praxen der Menschen zu verankern und somit die Vorstellung mit der entsprechenden Gruppe zu verbinden und sie zu mobilisieren. Einzig das Hibualamo als großes kommunales Haus schien sich im Stadtbild und im Alltag der Menschen etabliert zu haben. Selbst die Dauerhaftigkeit der Kleidung ist fraglich, weil einige der Kandidat\*innen in den Wahlen zum Distriktvorsteher 2015 mit der Agenda angetreten waren, diese Pflicht abzuschaffen.

Die *adat*-Einheit Hibualamo war anders als die meisten Mitgliedsgruppen AMANs nicht der Allianz beigetreten, um ihre Rechte insbesondere auf Land zu verteidigen, und sie machten in der Gestaltung des Politikfeldes von *masyarakat adat* wenig Gebrauch von AMANs völkerrechtlich inspirierter Argumentation. Deshalb war die in Hibualamo gestaltete Vorstellung von *masyarakat adat* weniger politisch und *masyarakat adat* wurde von großen Teilen der Bevölkerung verstanden als Menschen, die aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit *adat* praktizieren. Zwar diente der Anschluss an AMAN und insbesondere die Ausrichtung des KMAN IV der internen Konsolidierung, dem Aufbau von *adat*-Strukturen innerhalb der zehn Hoana, doch konnte durch *masyarakat adat* in Nordhalmahera keine Mobilisierung eines neuen kollektiven politischen Akteurs erreicht werden.

Stärker jedoch als auf lokaler Ebene gestaltete Namotemo in seiner Funktion als Vorsitzender des nationalen Rates das Politikfeld von *masyarakat adat* auf nationaler Ebene mit und brachte dort Ideen aus Hibualamo ein, wonach das auf Werten basierende *adat* der Versöhnung zwischen Gesellschaftsgruppen dient. Darauf aufbauend forderte er eine stärker selbstreflexive Gestaltung von *masyarakat adat* und eine Besinnung auf traditionelle Werte und Normen und initiierte die Abfassung des Kommuniqués beim KMAN IV, welches sich erstmals als Dokument eines *masyarakat-adat*-Kongresses nicht mit Forderungen an Externe wandte, sondern eine Besinnung auf *adat* als den Kern von *masyarakat adat* forderte. Außerdem war er durch seine Doppelrolle und sein Selbstverständnis mit für AMANs Richtungswechsel hin zu einer stärkeren Zusammenarbeit zwischen *masyarakat adat*, AMAN und dem Staat verantwortlich.

## 5 Als *masyarakat adat* Isam zu exklusiven Landrechten

Die Menschen von Isam oder Pagu sind eine der zehn Gruppen in Nordhalmahera, die in der soziokulturellen Einheit Hibualamo vereinigt wurden. Sie nahmen während meiner Feldforschungszeit eine Sonderstellung innerhalb des „großen Hauses“ Hibualamo ein, weil sie die von Tobelo vorgegebene Rahmung von *masyarakat adat* durch ihre direkten Verbindungen zu AMAN in Jakarta und auf den Nordmolukken mit einer völkerrechtlichen Argumentation überlagerten. Zudem befand sich die Region in einer Phase dynamischer Entwicklungen, was es spannend machte, diesen zu folgen.

### 5.1 Hintergrund – Ethnografie

Als eine der zehn von den Akteuren aus Tobelo identifizierten Gruppen Hibualamos leben Isam/Pagu in der Region Kao südlich von Tobelo in 13 Dörfern, die sich – ebenso wie ihr traditionelles Territorium – über fünf Subdistrikte (Kao, Kao Barat, Malifut, Kao Teluk und Jailolo Timur) bzw. zwei Distrikte (Nordhalmahera und Westhalmahera) erstrecken (Hisyam et al. 2012: 1, Abbildung 16). Über die Hälfte der Isam/Pagu konzentrierte sich in den fünf Dörfern im Subdistrikt Malifut, insbesondere in Sosol, dem größten Dorf des Gebiets. Die Dörfer der Isam/Pagu sind umgeben von Dörfern anderer Bevölkerungsgruppen, insbesondere von Transmigrant\*innen aus Makian, die 1975 durch die indonesische Regierung aufgrund eines Vulkanausbruchs auf der Insel Makian in die Region Kao umgesiedelt wurden (International Crisis Group Asia 2000: 3, Braithwaite & Dunn 2010: 198, Hondt 2010: 5, Hondt & Syahril 2011: 4). Die Interaktion zwischen den zwei Gruppen ist gering. Verstärkt wurde dies dadurch, dass die zugewanderten Makian in der Regel Muslime sind, während Isam/Pagu sich dem Christentum – in der Regel dem Protestantismus – zurechnen. Der im Jahre 1999 im Kontext der administrativen Neuordnung entflammende Konflikt entwickelte sich zunächst entlang ethnischer Grenzlinien zwischen Transmigrant\*innen und einheimischen Isam/Pagu. Im Zuge späterer Unruhen in ganz Nordhalmahera

wurde er religiös gerahmt (vgl. Kap. 4.2). Heute leben Isam/Pagu und Makian zumeist in getrennten Dörfern oder Ortsteilen. Dies wird in dem Subdistrikt Malifut besonders deutlich: In Sosol kann man mit wenigen Schritten aus dem fast ausschließlich von Isam/Pagu bewohnten Teil eine unsichtbare Grenze überschreiten und befindet sich in einem Dorf der Makian.

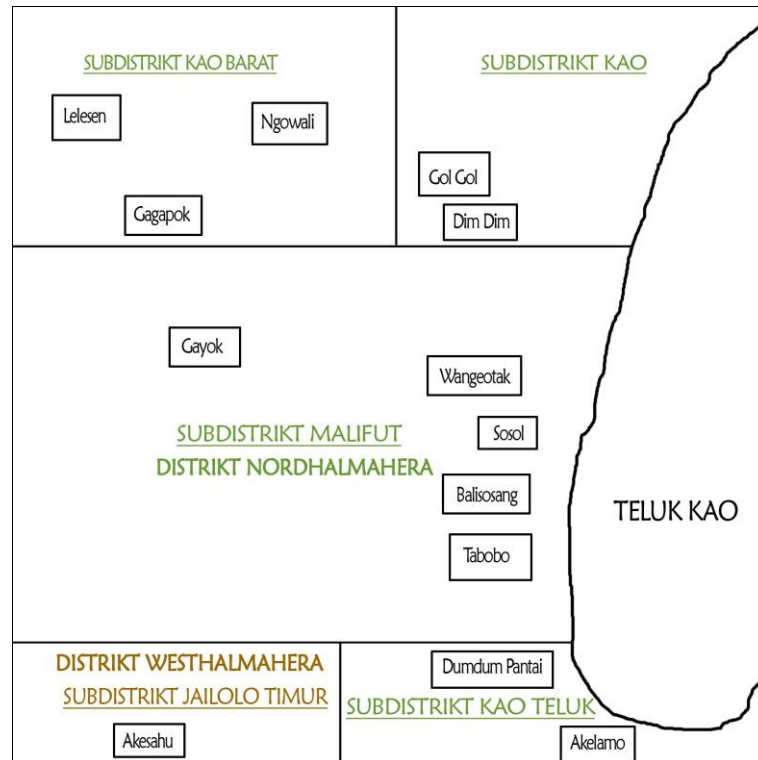


Abbildung 16: Verteilung der Isam über die Subdistrikte in der Region Kao | S. M. basierend auf Hisyam et al. 2012: 5.

Seit 1999 betreibt das australisch-indonesische Konsortium PT Nusa Halmahera Minerals (NHM) Gold- und Silberminen auf dem von der Bevölkerung der Isam genutzten Territorium. Dies hat großen Einfluss auf die Lebensrealität der Menschen vor Ort. Auf der einen Seite ist NHM ein wichtiger Arbeitgeber in der Region und durch Programme der unternehmerischen Gesellschaftsverantwortung (CSR) fließen Gelder in die sozio-ökonomische Entwicklung der Region. Auf der anderen Seite beklagen viele Menschen den unzureichenden Anteil, den sie als ansässige Bevölkerung an dem Gewinn des Goldabbaus haben, und argumentieren, der Goldabbau habe zu einer Verknappung der landwirtschaftlich nutzbaren Fläche sowie des Waldes und zu Umweltzerstörungen wie Wasserverschmutzung und Fischsterben geführt (AMAN 2011c: 19). Außerdem schränke der Goldabbau die Bevölkerung in ihrer Bewegung ein und sie würden „kriminalisiert“,<sup>118</sup> wenn sie die zuvor genutzten Gebiete durchquerten, für die die NHM eine Konzession erhalten habe (Cahyadi 2014).

<sup>118</sup> Mit Kriminalisierung beschrieb AMAN, dass *masyarakat adat* aufgrund unterschiedlicher Rechtsverständnisse als Kriminelle wahrgenommen und dargestellt werden, wenn sie ihre Rechte einfordern oder ausüben – beispielsweise ihr traditionelles Territorium betreten, nutzen oder besiedeln. AMAN übte regelmäßig Kritik an diesem Umstand (bspw. Cahyadi 2014c, Sombolinggi 2015, AMAN 2016c).

### **Positionierung als *masyarakat adat Isam***

Isams Positionierung als *masyarakat adat* wurde zunächst von Außenstehenden vorgenommen und war eng verbunden mit der Revitalisierung von Hibualamo *adat* und dem Bemühen der dortigen Akteure, Hibualamo in AMAN einzubinden. 2007 registrierten die Akteure aus Tobelo die zehn Gruppen Hibualamos unter der umstrittenen Kategorienbezeichnung ‚Hoana‘ in AMAN. Entsprechend der Agenda des Wiederbetonens von *adat* forderten sie – insbesondere im Vorfeld des KMAN IV 2012 – auch Isam auf, ihr *adat* zu revitalisieren und *adat*-Strukturen (wieder) zu etablieren. Der (Wieder-)Aufbau von *adat*-Strukturen stärkte insbesondere Afrida Erna Ngato, die sich als von AMAN anerkannte Sangaji<sup>119</sup>, als *adat*-Vorsteherin, und damit höchste Repräsentantin aller Isam, entgegen interner Widerstände etablieren konnte. Sie war eine der Initiator\*innen und Hauptgestalter\*innen des lokalen Politikfeldes von *masyarakat adat*, das sie durch einen Anschluss an AMAN und entsprechende inhaltliche Verknüpfungen zu gestalten suchte. Dabei konkurrierte sie insbesondere mit einem entfernten Verwandten, der von konkurrierenden Gruppen zum Sangaji ernannt wurde und ebenfalls Herrschaftsansprüche stellte (vgl. Kap. 5.4).

Anders als die zentralen Akteure der Revitalisierung in Tobelo machte Ngato weniger von der einenden Wirkung von *adat* Gebrauch, sondern nutzte den Beitritt zu und die Anbindung an AMAN als zusätzliche Legitimation für die Verteidigung der Ansprüche der Isam gegen zwei lokale Bedrohungen: die Migrant\*innen aus Makian und den Goldminenbetreiber NHM. Die von Ngato als Sangaji verbreitete Vorstellung von *masyarakat adat* Isam ist inspiriert von AMANs Diskurs um die Anerkennung indigener Rechte, verknüpft mit internationalen Themen wie Klimawandel und von den Anforderungen bezüglich der Darstellung von Traditionalität geprägt. Somit basiert sie auf der Existenz der Isam als indigene Gruppe vor Gründung des indonesischen Nationalstaates und den damit verbundenen Rechten auf die natürlichen Ressourcen in diesem Gebiet. Deshalb kämpften sie gegen das von Indonesien 1997 an das australisch-indonesische Konsortium Nusa Halmahera Minerals (NHM) übertragene Nutzungsrecht über die von ihnen als traditionelle Territorien beanspruchten Gebiete und den Betrieb der Goldmine sowie gegen konkurrierende Ansprüche der Makian.

Wie in der Gesamtregion Nordhalmahera ging der von Tobelo initiierte Prozess der Friedensstiftung durch das Wiederbetonen und Revitalisieren von *adat* auch bei Isam nicht ohne Konflikte vonstatten. Insbesondere der (Wieder-)Aufbau gesellschaftlicher Herrschaftsstrukturen und insbesondere die Ernennung und Einsetzung von Ngato als Sangaji waren von Aushandlungen begleitet. Diese Diskussionen sind wichtig, denn das Amt verleiht der/dem Inhaber\*in Einfluss, wenn sie/er intern und extern anerkannt wird. Es verleiht Macht im Politikfeld *masyarakat adat* und ermöglicht die

---

<sup>119</sup> Der Titel des *Sangaji* sowie die Struktur der *adat*-Institutionen von Isam gehen auf den Einfluss des Sultanats von Ternate zurück. Zuvor war der höchste Vertreter der Gruppe der Isam als *soana mabalus* bezeichnet worden, später wurde dies jedoch an die Strukturen des Sultanats angepasst (Kilkoda 2014: 5).

nachhaltige Gestaltung der lokalen Vorstellung von *masyarakat adat*, der damit verbundenen Identität und Gruppenzusammensetzung sowie der Verbindungen nach außen.

In der Terminologie Hibualamos gehörten die Menschen zu dem Hoana Pagu. ‚Pagu‘ bezeichnet einerseits die von den Menschen gesprochene Sprache und andererseits den Namen, unter dem die Gruppe in AMAN registriert wurde. Für Ngato war dies eine Fremdbezeichnung und bedeutete Boot. Sie favorisierte dagegen den Begriff ‚Isam‘, der ihr nach der intensiven Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte als die eigentliche Selbstbezeichnung erschien und eine Orchidee bezeichnet, die im ursprünglichen Siedlungsgebiet verbreitet ist (Ngato 13.05.2012). Da die Bezeichnung ‚Pagu‘ jedoch weit verbreitet war und sich im Verständnis der Menschen durchgesetzt hatte, nutzte sie pragmatisch beide Termini (Ngato 25.11.2015). Der Stempel der Gruppe trug die Doppelbezeichnung und Ngato fügte beide Namen in Dokumente ein. Auch wenn ihre Argumentation umstritten war, verwende ich im Folgenden die Bezeichnung Isam, da es Ngato zur Zeit meiner Feldforschung gelungen war, sich und ihre Vorstellung von *masyarakat adat* Isam zu etablieren. In Fällen, da explizit eine Fremdbeschreibung vorgenommen wurde – wenn beispielsweise AMAN oder die in Hibualamo aktiven Akteure auf Isam referierten –, behalte ich jedoch den Begriff ‚Pagu‘ bei. Dies gilt auch für die Fälle, in denen Ngato selbst von ‚Pagu‘ sprach und damit ihre Unsicherheit und internen Entwicklungsprozesse ausdrückte.

Im Folgenden stelle ich nun zunächst Afrida Erna Ngato vor, die als von AMAN anerkannte Sangaji während meiner Feldforschung bei den Isam deren Positionierung als *masyarakat adat* entscheidend prägte. Anschließend stelle ich die von ihr verbreitete, in AMANs völkerrechtlichen Diskurs um indigene Rechte gerahmte Vorstellung von *masyarakat adat* dar, bevor ich die Aushandlungen um diese Vorstellung insbesondere zwischen ihr und dem konkurrierenden Sangaji und seinen Unterstützer\*innen beschreibe und anhand eines ethnographischen Beispiels die Verankerung der Vorstellung in den sozialen Praktiken untersuche. Dabei fließen auch Einflussnahmen anderer Akteure und Institutionen auf das Politikfeld *masyarakat adat* ein. Dies sind beispielsweise staatlich-administrative Rahmenbedingungen, Argumentation und Handlungen des Unternehmens NHM sowie eines Teams des indonesischen nationalen Forschungsinstituts LIPI, das zum von Aussterben bedrohten Lokalsprachen forschte.

## 5.2 Afrida Erna Ngato – die amtierende und von AMAN unterstützte Sangaji

Den von den zentralen Akteuren Hibualamos geforderten und initiierten Prozess der Stärkung der lokalen Gruppen und des Aufbaus von *adat*-Strukturen in Vorbereitung auf den vierten nationalen *masyarakat-adat*-Kongress (KMAN IV) unterstützte bei den Isam der Generalsekretär AMANs durch seine Anwesenheit bei dem Treffen zur „Konsolidierung der Bewegung“ im August 2011 (AMAN 2011c: 18). Während dieses und weiterer Treffen wurde besprochen, dass die Isam und ihre angestammten Rechte nur durch eine Stärkung des Bewusstseins der Gruppe und eine *adat*-Struktur insbesondere

gegen die Bedrohung durch die Goldmine von NHM verteidigt werden könnten. Diese *adat*-Struktur müsse alle in 15 Dörfern lebenden Isam umfassen. Der Leiter dieser *adat*-Einheit, der zu ernennende Sangaji, müsse aus der Linie der in der Vergangenheit aktiven Sangaji stammen (u. a. Mail Kilkoda 2011; Ngato 13.05.2012). Auf den von dem für die Provinz Nordmolukken zuständigen AMAN-Büro in Ternate (AMAN Malut) mitorganisierten Konsultationen (*musyawarah besar*) der Isam im Januar 2012 wählten die anwesenden Mitglieder der Abstammungslinie anschließend Ngato zur Sangaji.

Ngato hatte zuvor bereits als Koordinatorin des ‚Arbeits-Netzwerks von *masyarakat-adat-Pagu*‘ gewirkt (Kilkoda 2012) und war 2010 auf der Regionalversammlung AMANs auf den Nordmolukken (AMAN Malut) in den Rat AMANs auf Ebene der Nordmolukken (Dewan AMAN Malut) gewählt worden (Ngato 13.05.2012). Eigenen Erzählungen zufolge hatte sie ungefähr 1994 eine Berufung verspürt und begonnen, sich für die eigene Kultur zu interessieren. Nach dem Beginn ihres Engagements in AMAN verstärkte sie 2010 diese Bemühungen und begann mit der Erforschung mündlicher Überlieferungen der Herkunft (*asal-usul*) der Isam, indem sie bei den älteren Menschen in den Dörfern nachfragte. Dies, so sagt sie, habe sie mit einem Selbstbewusstsein in Fragen lokaler Kultur und Tradition ausgestattet.

Die Verbindung zu AMAN sei für sie eine „moralische Verpflichtung, die eigene lokale Kultur aufzubauen“, und Anstoß sowie Motivation weiterzumachen. Neben der Suche nach den Ursprüngen der Isam habe sie sich auch mit ihrer eigenen Identität auseinandergesetzt und sei, wie sie in einem Interview am 13.05.2012 erklärte, auf ihre adlige Herkunft gestoßen (worden):

Ngato: [...] Aber ich habe nicht im Entferntesten geahnt, dass ich von der Linie der Adligen Pagus abstamme (*keturunan bangsawan Pagu*). Das habe ich erst im September 2011 erfahren.

S. M.: Wer hat dir das mitgeteilt?

Ngato: Das waren die Alten aus meinem Dorf. Ich habe schon immer neugierig nach meiner Identität gesucht. Warum? Ich war neugierig, weil ich... ich anders als andere Frauen bin. [Da dachte ich] ... nicht, dass du blaues Blut hast. Da bin ich heimgekehrt und habe mich auf die Suche gemacht. Aber offensichtlich ist es verboten, das geradeheraus mitzuteilen. Erst bei den *adat*-Konsultationen kam es dann raus. Und demnach stamme ich von der Linie der weiblichen Nachfolgerin ab. Von dem ersten Sangaji, dem ersten Stammesführer (*kepala suku*), der eine Tochter hatte.

S. M.: Der Titel Sangaji wird über Frauen vererbt?

Ngato: Normalerweise sollte er über Männer weitergegeben werden. Aber nach einer Abwägung mit den menschlichen Fähigkeiten können auch Frauen gewählt werden... so erzählen das die Alten. So haben wir dann beschlossen, dass es Konsultationen (*musyawarah besar*) geben muss, um zu bestimmen, wer uns führen soll.

Dass Ngato sich hier auf ihre Abstammung von der Linie der traditionellen Anführer\*innen der Isam beruft, macht einmal mehr deutlich, wie fluide die von AMANs nationalem Büro in Jakarta postulierte klare Abgrenzung von *masyarakat adat* und aristokratischen Eliten in der Realität ist.<sup>120</sup>

<sup>120</sup> Für die Nutzung von *adat* durch aristokratische Eliten und die Wechselwirkungen mit der *masyarakat-adat*-Bewegung siehe insb. auch die im Rahmen der DFG-Forschergruppe entstandenen Publikationen von Thufail 2013 und 2015.



### ***Der Streit um die Besetzung der Position des Sangaji***

Bei den oben erwähnten, von AMAN mitorganisierten Konsultationen im Januar 2012 wurde Ngato als Sangaji gewählt und setzte sich dabei gegen einen Gegenkandidaten durch. Nach Aussage von Ngato habe die Versammlung ihn abgelehnt, weil er sich noch nie für die Rechte der Isam eingesetzt habe und nichts von den Bemühungen um die Betonung der Identität und Einheit als *masyarakat adat* Isam verstünde (Ngato 13.05.2012). Ihre Ernennung zum Sangaji der Gruppe war der Ursprung schwelender Konflikte in der Region, die ihren Höhepunkt 2015 erreichten, Eingang in die lokalen Zeitungen fanden und über Online-Portale auch mir zugänglich wurden.

In den Berichten wurden grundlegende Unterschiede in der Vorstellung von Isam/Pagu und der Anführerschaft deutlich. Ausgangspunkt der Berichte war, dass Ngato – in den Artikeln bezeichnet als „Interims-Sangaji“ – im März bei den von Kritiker\*innen organisierten Konsultationen aufgefordert worden sei, Rechenschaft abzulegen. Da sie diesen Konsultationen jedoch ferngeblieben sei, wurde mit Ngingi, der von 2009 bis 2014 für die Demokratische Partei im lokalen Parlament Nordhalmaheras (DPRD Halut) saß, ein neuer Sangaji ernannt (Hoata 2015). Ich werde diesen – aus Gründen der Lesbarkeit – im Folgenden als konkurrierenden Sangaji bezeichnen, weil er in Opposition zu Ngato, die durch AMAN gestützte Sangaji, in diese Position eingesetzt wurde.

Beide konkurrierten in der Gestaltung der Vorstellung von Isam und der lokalen Gestaltung des Politikfeldes miteinander und versuchten, ihre Vorstellungen über die Vergangenheit, die historischen und strukturellen (Nicht-)Beziehungen zum Sultan von Ternate und Hibualamo sowie die Rechte von Isam zu verankern und stellten die Rechtmäßigkeit der Ernennung des jeweils anderen Sangaji bzw. deren Amtsführung infrage. Bei meiner Feldforschung 2015 hatte ich die Möglichkeit, mit beiden Sangajis über ihre Verständnisse zu sprechen, die ich im Folgenden darstelle.

Ein erster wichtiger Punkt, in dem sich die beiden Anführer\*innen unterschieden, ist die präferierte Selbstbezeichnung und die damit verbundene Erzählung über die Entstehung und Historie der Gruppe. Während Ngato Isam für die authentischere Bezeichnung und Pagu für eine Fremdbezeichnung hielt, favorisierte Ngingi den Begriff Pagu, weil Isam in ihrer lokalen Sprache nur einen Fluss bezeichne.

Ein zweiter zentraler Konfliktpunkt war die übergeordnete Struktur, in die sie sich einordneten, bzw. die Beziehung der Isam/Pagu zum Sultanat von Ternate respektive zu Hibualamo: Ngingi und seine Unterstützer\*innen leiteten ihre Legitimation aus der Autorität und Beauftragung durch den Sultan von Ternate ab. Dieser habe Ngingi per Dekret (SK) beauftragt und in sein Amt eingeführt sowie eine Delegation nach Pagu<sup>121</sup> geschickt. Auch historisch stellten sie sich in die Tradition des Sultanats von Ternate: „Pagu waren früher – zur Zeit der Vorfahren unserer Vorfahren – vor Hunderten von Jahren die Nachkommen der leiblichen Tochter des Sultans von Ternate“, erklärte mir Ngingi (12.12.2015),

---

<sup>121</sup> Da Ngingi und seine Unterstützer\*innen die Bezeichnung ‚Pagu‘ bevorzugen, verwende auch ich bei der Darstellung ihrer Position diesen Begriff.

und ein Vertreter wird in dem oben genannten Artikel über die Ernennung des konkurrierenden Sangajis zitiert mit:

Seit unseren Vorfahren leben wir unter dem Einfluss des Sultanats von Ternate. Wenn sie jetzt sagen, dass sie das Sultanat nicht anerkennen, dann bedeutet dies, dass sie ihre eigene Geschichte nicht kennen. Vor allem ist es besonders seltsam, dass in ihren Augen der Distriktvorsteher und nicht der Sultan rechtmäßig einen Sangaji ins Amt einführt. Naja, als Beamtin darf Afrida [Ngato, S. M.] selbstverständlich Weisungen des Distriktvorstehers als ihrem direkten Vorgesetzten entgegennehmen. Aber von jeher basierte die Position des Sangaji auf der Ernennung durch den Sultan.

Hoata 2015, Übers. S. M.

Namotemo als höchster *adat*-Repräsentant Nordhalmaheras, als Jikomakolano, schien Ngingi dagegen nicht anzuerkennen. Er sprach diesem in seiner Funktion als Distriktvorsteher auch die Autorität in *adat*-Fragen ab. Zwar sei es sein verfassungsrechtlicher Auftrag, die kulturelle Vielfalt zu erhalten. Aber die Distriktregierung dürfe *adat*-Aktivitäten nur generell unterstützen, nicht selektiv Dinge herausgreifen (Ngingi 12.12.2015). Damit argumentierte Ngingi ganz im Sinne der Kritiker\*innen der Revitalisierung des Hibualamo-*adat*, welche die Vermischung von *adat* und Politik kritisierten (Kap. 4.3).

Ngato dagegen war es 2012 wichtig gewesen, von Namotemo als Sangaji eingesetzt zu werden. Aus seiner Anerkennung zog sie Kraft und Motivation. Indirekt erkannte sie dadurch die *adat*-Struktur Hibualamos an, auch wenn sie die gemeinsame Vergangenheit der zehn Hoana am See Lina vehement verneinte (Kap. 5.3.1). Direkt auf die Beziehung zwischen Isam und Hibualamo angesprochen lehnte Ngato auch eine Unterordnung unter das Dach Hibualamo ab. Zwar unterstünden sie dem Distriktvorsteher in der staatlich-administrativen Struktur, jedoch seien sie in Bezug auf *adat* gleichberechtigt (Ngato 13.05.2012). In Bezug auf den Jikomakolano sagte sie:

Ich kenne mich da mit seiner Herkunft nicht genau aus. Alle zweifeln an seiner Abstammung [...]. Aber ich habe das noch nicht genauer nachgeprüft, inwieweit das stimmt. Eigentlich denke ich halt... naja... ich sehe das Positive, die positive Seite... Er hat die Kultur (*budaya*), die die Menschen hier schon vergessen hatten, aufgebaut. Aber ich bin nicht damit einverstanden, wenn die anderen Ethnien um Hibualamo herum vereinheitlicht werden sollen.

Ngato 13.05.2012

Das von ihr beschriebene Verhältnis zwischen Isam und Hibualamo erscheint widersprüchlich. Möglicherweise versuchte sie, sich strategisch zu Hibualamo zu verhalten, um sich bestmöglich zu positionieren. Auf der einen Seite verlieh die Ernennung durch den Distriktvorsteher ihrer eigenen Position Autorität und legitimierte ihre Ansprüche. Auf der anderen Seite distanzierte sie sich von Hibualamo und der Geschichtsschreibung um die zehn Hoana vom See Lina und unterstrich ihre Unabhängigkeit von Tobelo. In diesem Punkt unterschied sich ihre Positionierung von der Auffassung Kilkodas, des Leiters von AMAN Malut. Für ihn war Hibualamo ein Konstrukt und keine Rekonstruktion von etwas Traditionellem. Er habe keine historischen Belege für die Rolle des Jikomakolano in der *adat*-Struktur der Isam finden können. Dass Ngato auf der Ernennung durch Namotemo bestanden hatte, offenbarte für ihn, dass die *adat*-Struktur Hibualamo wirksam sei und Namotemo Positives angestoßen

habe (Kilkoda 17.11.2012). In der Wahrnehmung Kilkodas – und auch meiner eigenen – war Hibualamo damit bei den Isam sozial relevant und zu einer wirksamen Realität geworden, die anzuerkennen teilweise von strategischem Vorteil oder notwendig sein konnte und auch Ngatos persönlichen Interessen diene. Auch das Verhältnis der Isam zum Sultanat von Ternate beschrieb Ngato ähnlich widersprüchlich: Einerseits kam dem Sultan eine Rolle im Entstehungsmythos der Gruppe der Isam zu und sie erkannte dessen territoriale Herrschaft in der Vergangenheit an, andererseits lehnte sie auch hier eine Abstammung und Abhängigkeit ab (Ngato 13.05.2012).

Ein dritter Punkt der Aushandlungen betraf die Frage nach dem rechtmäßigen Sangaji von Isam/Pagu und damit indirekt auch soziale Normen und Vorstellungen. Denn die Unterstützer\*innen des konkurrierenden Sangajis Ngingi lehnten Ngatos Anführerschaft ab, weil es noch nie eine Anführerin der Pagu gegeben habe. Das entspräche nicht ihrem *adat*. Zwar dürfe sich *adat* wandeln, doch dabei nicht von zentralen Inhalten entfernen (Ngingi 12.12.2015). Sie legitimierten ihre Argumentation mit einer Referenz auf das Sultanat von Ternate, das keine Frau als Sangaji anerkenne und Ngato entsprechend nie mit einem Dekret (SK) beauftragt habe (Hoata 2015). Ngato dagegen war stolz, dass sich Isam „für den Aspekt ‚Gender‘ geöffnet und anerkannt haben, dass Frauen auch kämpfen, auch anführen können. [...] Frauen darf man nicht so einfach ignorieren“. Entscheidend seien der Einsatz und die Hingabe eines Menschen (Ngato in Padjaitan 2013b, Übers. S. M.). Ihre Argumentation basierte damit nicht auf dem Sultanat oder überliefertem *adat*, sondern vielmehr auf Gleichstellungsdebatten, die über AMANs Beziehungen zu wichtigen Geldgebern Einzug in Ngatos Vorstellung von Isam gehalten hatte.

### 5.3 Die dominante Vorstellung von *masyarakat adat* Isam

Als ich 2012 meine Feldforschung in Nordhalmahera vorerst beendete, schien Ngatos Position gesichert, da sie aktiv für die Rechte von *masyarakat adat* Isam kämpfte und mit den Betreibern der Goldmine verhandelte. Deshalb konzentriere ich mich in diesem Teilkapitel zunächst auf die Darstellung der von ihr vertretenen Vorstellung von *masyarakat adat*, bevor ich in Kapitel 5.4 auf das alternative Narrativ Bezug nehme.

Auch wenn Ngato von den Revitalisierungsbemühungen in Tobelo inspiriert und bestärkt wurde, waren für sie der Aufbau von traditionellen *adat*-Strukturen und das Wiederbeleben von Traditionen nur ein unterstützendes Mittel zur Erreichung ihrer Ziele – der Achtung der Rechte von *masyarakat adat* und insbesondere der Anerkennung ihrer Landrechte. In den Aushandlungen um eine lokale Gestaltung des Politikfeldes von *masyarakat adat* und ihren Bemühungen um die Verankerung ihrer Vorstellung von *masyarakat adat* Pagu und deren Agenda griff sie auf vielfältige inhaltliche und personelle Verbindungen zurück, was in einem Zitat deutlich wird, in dem sie die komplexen Herausforderungen im Kampf um die Anerkennung der Rechte von *masyarakat adat* Isam beschreibt.

Generell verglich sie Isam oft mit einem komplett zerstörten Haus, bei dessen Wiederaufbau man nicht wisse, wo man anfangen solle (u. a. Gespräch Ngato mit *adat*-Ältestem 18.11.2012). Gefragt nach ihren Prioritäten sagte sie:

[...] auf jeden Fall die Sprache, die fast ausgestorben ist, und nun ganz aktuell auch unser traditionelles Land. Die Zerstörung des Waldes auf unserem Territorium hat Folgen nicht nur für Isam, sondern für die Welt. Durch unseren Kampf zeigen wir der Welt, dass wir als *masyarakat adat* Isam existieren. Deshalb müssen alle kulturellen Aspekte ihre Bedeutung zurückgewinnen. Aber ganz wichtig ist die Sprache. Sprache verweist immer auf ein Volk. An der Sprache erkennt man, wo ein Mensch herkommt. Es gibt nicht einmal mehr 1000 Menschen, die Pagu sprechen. [...] Auch gibt es viele, die individuelle Interessen an unserem traditionellen Land (*tanah adat*) haben. Sowohl aus der Mitte von *masyarakat adat* selbst als auch von den Zugezogenen. Wenn wir dann für unser Recht als *masyarakat adat* kämpfen, gibt es viele, die eigene Interessen haben. Aber ob wir es wollen oder nicht, so müssen wir doch dafür kämpfen. Denn *masyarakat adat* ohne Land sind keine *masyarakat adat* mehr. Wenn wir also nicht dafür kämpfen und irgendwann kein traditionelles Territorium mehr haben, dann sind wir auch keine Isam mehr. Denn ein zentrales Charakteristikum von *masyarakat adat* ist, dass sie „land“<sup>122</sup>, *tanah*, haben. Und eine Sprache. Der Rest sind alles nur Accessoires. Diese beiden Dinge müssen Priorität haben.

Ngato in Diskussion mit Ongeng 20.11.2012

Mit dieser Beschreibung und Begründung von Land und Sprache als Prioritäten ihrer Arbeit verwies Ngato auf personelle und inhaltliche Verbindungen zu AMAN und dem Forschungsteam von LIPI. Diese beeinflussten ihre Denkweise und Argumentation und stärkten ihre Position durch die externe Referenz. Während 2012 der inhaltliche Einfluss AMANs dominierte, hatte die Sichtweise des Forschungsteams 2015 an Bedeutung gewonnen (siehe Kap. 5.6). Mit der Verwendung des Begriffes *masyarakat adat* und ihrem Engagement in AMAN positionierte sich Ngato innerhalb AMANs Bemühen um die Rechte von indigenen Völkern – insbesondere um das Recht auf Anerkennung, auf Land und auf „freiwillige und in voller Kenntnis der Sachlage erteilte Zustimmung“ (FPIC). Voraussetzung dafür, dass das Konzept von *masyarakat adat* Isam seine Wirkung entfalten könne, sei jedoch die Schaffung eines Bewusstseins als *masyarakat adat* (vgl. Ngato in Diskussion mit Ongeng 20.11.2012).

Eine der größten Herausforderungen bestehe dabei darin, dass sie in ihrem Verständnis von Rechten von *masyarakat adat* oftmals gegen allgemein verbreitete Verständnisse argumentieren müsse (Ngato in Padjaitan 2013b), wenn beispielsweise das Selbstverständnis als *masyarakat adat* mit staatlich-administrativen und juristischen Vorstellungen konfligiere. In diesen Momenten, in denen für mich die Herausforderung der Aushandlungen um die Gestaltung des Politikfeldes von *masyarakat adat* und die vielfältigen anderen Erklärungen und Deutungen sichtbar wurden, griff sie in der Argumentation auf den zunehmend auf nationaler politischer Ebene einflussreichen Diskurs AMANs und dessen Verbindung mit der globalen Indigenenbewegung zurück. So versuchte sie mit dem Verweis auf AMAN ihrer Position, dass die Grenzen der traditionellen Territorien von *masyarakat adat* auch staatlich-administrative überschreiten könnten, Autorität und Legitimation zu verleihen (Ngato in Diskussion mit Ongeng 20.11.2012). Von den Revitalisierungsbemühungen um Hibualamo beeinflusst wurden

<sup>122</sup> Sie benutzt hier den englischen Begriff und dann als Übersetzung den indonesischen ‚tanah‘. Dies zeigt die Einflüsse internationaler Diskurse in ihrer Argumentation.

auch bei den Isam *adat*-Strukturen etabliert, die später – und auch hier bewegt sich Ngato in AMANs Tradition – insbesondere für den Kampf um Landrechte dienten (Ngato 18.11.2012). Zusätzlich initiierte sie – parallel zu AMANs Unterorganisationen für Jugendliche und für Frauen – auch bei Isam eine Jugend- sowie eine Frauengruppe. Während sie sich in ihrer Argumentation stark an AMAN orientierte, wich sie in einem wichtigen Punkt jedoch davon ab. Denn auf theoretischer Ebene ist zumindest fraglich, inwieweit ihr Konzept von Isam und insbesondere ihr auf ihrer adligen Abstammung basierender Führungsanspruch mit AMANs Konzept von *masyarakat adat*, die von aristokratischen Gruppen abgegrenzt werden, vereinbar ist. Ihre relative Bekanntheit in AMAN und die Unterstützung, die sie von unterschiedlichen Ebenen dort erhält, sind abermals ein Zeichen dafür, wie flexibel AMAN in der Definition und Abgrenzung von *masyarakat adat* zu aristokratischen Gruppierungen ist (vgl. Kap. 2.3). Im Folgenden gehe ich nun auf zentrale Elemente der Vorstellung von *masyarakat adat* Isam/Pagu ein, auf deren Basis Ngato und ihre Unterstützer\*innen eine Gruppe zu mobilisieren suchten.

### 5.3.1 Die Herkunft von *masyarakat adat* Isam

Ähnlich wie ich in Kapitel 4 zu Hibualamo dargestellt habe, basierten Informationen über die Herkunft und Geschichte der Isam auf mündlichen Überlieferungen und gewannen im Zuge der Revitalisierung von Hibualamo und der Verbreitung des Konzeptes von *masyarakat adat* an Bedeutung. Denn wie für andere Gruppen innerhalb AMANs – in denen *masyarakat adat* als Möglichkeit genutzt wird, neue Bezüge herzustellen, die Gegenwart aus der Vergangenheit zu erklären und eine neue Legitimation für kollektives Handeln in der Zukunft herzustellen – war auch hier die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, die Suche nach einem kollektiven Ursprung, zentral.

Auffallend war, dass mir Ngato, die sich nach eigener Aussage intensiv mit der Geschichte der Isam befasst, Nachforschungen angestellt und mit vielen älteren Bewohnern gesprochen hatte, während meines Aufenthaltes verschiedene Varianten über den Ursprung der Isam erzählte. Weitere „Legenden oder mündlich überlieferte Erzählungen, die lebendig sind und von den Menschen für wahr gehalten werden“ (Hisyam 2011: 39, Übers. S. M.) trug Hisyam, einer der Forscher von LIPI, zusammen (Hisyam 2011).

Die Vielfalt an Erzählungen ist ein oft vorzufindender Aspekt bei oralen Traditionen und zeugt gleichzeitig von der Suche nach historischen Erklärungen für die gegenwärtige Situation und nach Legitimation für die heutige Agenda und Herausforderungen. Den meisten dieser Geschichten ist gemeinsam, dass die Isam früher in einer größeren Einheit im Hinterland Nordhalmaheras gelebt hatten und aus unterschiedlichen Gründen im Laufe der Zeit an die Küste migrierten. Die verschiedenen Erzählungen Ngatos dagegen weichen davon ab. Sie verortet den Ursprung der Isam außerhalb Nordhalmaheras. Auffallend ist jedoch vor allem, dass Ngato in keiner ihrer Versionen einen Bezug zum See Lina und der Version der Hibualamo-Unterstützer\*innen aus Tobelo herstellte. Während eines Gespräches erklärte sie mir:

In Tobelo erklären sie, wir stammten vom See Lina, wir selber akzeptieren das nicht, weil wir keine Ähnlichkeiten haben. Der See Lina hat für uns keine Bedeutung [...] wir wissen nicht, was die Kultur vom See Lina (*budaya Talaga Lina*) sein soll. Solche Erzählungen oder Legenden kennen wir nicht. Jeder aus Tobelo spricht darüber, aber ich kenne sie nicht. Und wir haben eine andere Kultur.

Ngato 13.05.2012

Bemerkenswert ist in ihren Erzählungen, wie vehement sie sich als Sangaji der Isam gegen die Vereinnahmung aus Tobelo wehrt und gegen eine Herkunft und kulturelle Gemeinsamkeiten mit den anderen Hoana aus Hibualamo argumentiert. Eine Ablehnung, die jedoch im Widerspruch zu ihrer Einordnung in die Struktur Hibualamos durch die Ernennung durch den Jikomakolano steht. Darin spiegelte sich ihre insgesamt widersprüchliche Positionierung zum Jikomakolano und zu Hibualamo wider (Kap. 5.4). Insgesamt ist jedoch anzumerken, dass die meisten der Erzählungen über den Ursprung und die Geschichte der Isam Raum für eine Herkunft aus einer anderen Region, eine Migration an den See Lina als Gruppe und eine Verbreitung von dort ließen. Damit sind sie anschlussfähig an die von den Unterstützer\*innen der *adat*-Revitalisierung in Tobelo in einer Publikation der Kultur- und Tourismusbehörde verbreitete Erzählung (Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Halmahera Utara o. J.: 23 zit. in Hisyam 2011: 44–45).

### 5.3.2 Das traditionelle Territorium (*wilayah adat*) von *masyarakat adat* Isam

Wie bei vielen anderen *masyarakat-adat*-Gruppen, die in AMAN organisiert sind, spielte auch bei den Isam in den lokalen Aushandlungen um *masyarakat adat* und der Gestaltung des Politikfeldes das traditionelle Territorium (*wilayah adat*) eine große Rolle. Auffallend war, dass die zentralen Akteure zumeist eine Kontrastierung der aktuellen Situation mit derjenigen vor der Ansiedlung von Transmigrant\*innen aus Makian und vor dem Beginn des Goldabbaus durch NHM vornahmen. Es erfolgte dabei eine Gegenüberstellung der vermeintlich paradiesischen Zustände früher mit den Problemen von heute (u. a. AMAN 2011c: 19, Halim 2013c, Kilkoda 2013: 28, Kilkoda 2014: 6–7). Der Verursacher und damit „wahre Gegner“ sei das Unternehmen, jedoch trage der Staat eine Mitverantwortung (Kilkoda 17.11.2012). Er lasse die Ausbeutung zu, weil er traditionelles Land (*tanah adat*) zu staatlichem Land (*tanah negara*) erkläre und bei der Genehmigung des Rohstoffabbaus nicht einmal vor unter Schutz stehenden Wäldern (*hutan lindung*) haltmache (Adzkia 2014a). Mehrfach unterstrich Ngato, dass diese durch den Staat vorgenommene Kategorisierung als staatliches Territorium bei der Bevölkerung sehr wirksam gewesen sei:

Die Menschen beginnen erst langsam, ein Bewusstsein dafür zu entwickeln, dass es unser traditionelles Land ist. Denn bisher wurden die Menschen aus Pagu oder Isam indoktriniert bzw. der Staat postulierte, dass dieses Territorium in Händen des Staates ist. Und die Bevölkerung hat dies übernommen. Erst durch AMAN wird uns wieder bewusst, dass *masyarakat adat* Isam oder Pagu bereits vor unserem Staat existierten.

Ngato in Padjaitan 2013b, Übers. S. M.

Die Beziehung zum Land war im Falle von *masyarakat adat* Isam insbesondere eine Beziehung zum Wald. Bei einer Dorfversammlung beschrieb Ngato dies folgendermaßen: „Man kann uns nicht vom

Wald trennen“. Und erklärte, dass der Wald für Isam früher das Paradies gewesen sei, sie im und vom Wald gelebt und auch ihre Toten dort beerdigt hätten. Der Wald sei Quelle des Lebens, sowohl für die heutige als auch für zukünftige Generationen. Deshalb gelte es, für die Anerkennung ihrer Rechte an diesem Wald zu kämpfen und dessen Zerstörung sowie den Folgen des Klimawandels entgegenzuwirken (Ngato bei Versammlung 20.11.2012).

Im Kontext der Nutzung und Ausbeutung durch den Goldabbau bekam das traditionelle Territorium für die Menschen eine neue Bedeutung. Durch die Bedrohung entwickelten die Menschen ein Bewusstsein für ihre Rechte und die Notwendigkeit des Einsatzes für ihr Land. Nach Aussage von Ngato verfügten Isam heute nur noch über etwa dreißig Prozent ihres ursprünglichen traditionellen Territoriums von ca. 60.000 Hektar (Ngato in Padjaitan 2013b). Parallel dazu wurde eine positive Beschreibung des traditionellen Territoriums in der Vergangenheit vorgenommen, um die negativen Konsequenzen der Entwicklungen der letzten Jahrzehnte durch die Kontrastierung zu betonen. Metaphorisch formulierte der Vertreter AMAN Maluts den vorhandenen natürlichen Reichtum und die daraus resultierenden Konflikte, als er sagte: „Das Funkeln des Goldes im traditionellen Territorium des Soa<sup>123</sup> Pagu hat viele Probleme mit sich gebracht“ (Kilkoda 2013: 29, Übers. S. M.).

### 5.3.3 Aushandlung um *masyarakat adat* Isam und ihre Vorstellungen

Bereits bevor AMAN in Nordhalmahera Fuß fasste und ein Verständnis von mit Rechten ausgestatteten *masyarakat adat* verbreitete, hatte es in der Region Proteste gegen den Goldabbau durch NHM gegeben. Erste größere Aktivitäten gegen den seit 1999 in Nordhalmahera betriebenen Goldabbau durch NHM hatten bereits 2003 und 2004 stattgefunden. Diese Proteste hatten jedoch noch nicht unter dem Label *masyarakat adat* stattgefunden und die in den Medien und von zivilgesellschaftlichen Initiativen vorgenommene Rahmung hatte – entsprechend den Schwerpunkten der Organisationen variiert.<sup>124</sup>

Durch die Verbindung mit dem Diskurs um *masyarakat adat* erlangten die Proteste jedoch eine neue Ebene und die Akteure gewannen neue Argumente. So heißt es in einem Artikel von AMAN Malut: „Die

---

<sup>123</sup> Der Begriff ‚Soa‘ ist vergleichbar mit dem Konzept Hoana und steht ebenso für eine Einheit. Die bewusste Verwendung des Begriffes ‚Soa‘ und nicht des von den Akteuren aus Tobelo insbesondere im Rahmen der Registrierung der Gruppen in AMAN vereinheitlichten Begriffes ‚Hoana‘ deutet darauf hin, dass Kilkoda die Einzigartigkeit und das für die Indigenenbewegung wichtige Recht auf Selbstbestimmung betonen möchte. Gleichzeitig passt er sich aber mit der Verwendung der Bezeichnung Pagu der herrschenden und weiter verbreiteten Sichtweise der Akteure aus Tobelo an.

<sup>124</sup> So schrieb Erwin Usman, ein Vertreter Walhis, in Koran Sarekat Hijau von Bauernprotesten (*aksi petani Halmahera*) (Usman 2014). Down to Earth (DTE), eine britische Initiative, die sich zum Ziel gesetzt hat, durch einen Informationsaustausch zwischen Europa und Indonesien für internationale Klimagerechtigkeit und nachhaltige Lebensbedingungen in Indonesien zu kämpfen, sprach in ihrem Newsletter von lokalen Gemeinschaften (*local communities*) und traditionellen Landbesitzern aus der Region (*traditional landowners from 38 villages*) (Down to Earth 2004). Mines and Communities (MAC), ein 2001 in London gegründetes internationales „network of indigenous and solidarity NGOs, representing many thousands of people directly affected by the mining industry“, das sich der Aufklärung über globalen Rohstoffabbau (*mining*) und dessen Folgen verschrieben hatte, schrieb schon 2003 entsprechend seiner Agenda in einem Artikel von „indigenous communities“ (Mines and Communities (MAC) 2003; Mines and Communities (MAC) 2004).

Komplexität der Probleme rührt von dem Eintreffen des Goldminenbetreibers und lokaler Transmigration. Unsere Regierung förderte dies ohne vorherige Konsultation mit den Besitzern des Gebietes“ (Halim 2013a, Übers. S. M.). Das in dieser Aussage zitierte, in der UNDRIP und anderen internationalen Vereinbarungen enthaltene Recht auf die „in voller Kenntnis der Sachlage erteilte Zustimmung“ (FPIC) ist eine klare Referenz auf globale Debatten um indigene Rechte und AMAN.

Da *masyarakat adat* Isam in Beschreibungen ihr *wilayah adat* zumeist mit Problemen assoziieren, hatten Aktionen, mit denen Vertreter\*innen von *masyarakat adat* Isam um die Anerkennung ihres *wilayah adat* kämpften, mehrere Adressaten. Zum einen wandten sie sich an das Unternehmen NHM, gegenüber dem sie ihre Rechte durchsetzen wollten. Zum anderen aber auch nach innen, an Isam selbst, bei denen sie ein Bewusstsein für ihr Land und damit verbunden für ihre Identität und Rechte als *masyarakat adat* wecken oder bestärken wollten. Teil dieser Aktionen war das partizipative Kartografieren, bei dem *masyarakat adat* Isam nicht nur ihr traditionelles Territorium dokumentierten, sondern auch historische Nutzungsweisen und Namen. Diese Daten nutzte Ngato vor Protestaktionen bei NHM im November 2012 mit Bezug auf die Namen, mit denen NHM ihre Gruben ‚Gosowong‘ und ‚Toguraci‘ bezeichnet. Beide Begriffe stammen aus der Sprache der Isam. ‚Gusuong‘ bedeutet ‚etwas Angebetetes‘ oder ‚Land der Ahnen‘ und ‚Toguraci‘ ‚Berg des Goldes‘ (Doaly 2015). So sagte Ngato in der Diskussion mit Ongeng:

Ich werde sie fragen, warum ihre Namen der Orte dieselben sind wie unsere. Toguraci, Gosowong. [...] Und dann werden sie von selbst zugeben müssen, dass es unser Land ist. Denn diese Namen haben *wir* den Orten gegeben.

Ngato in der Diskussion mit Ongeng 20.11.2012

Neben der Argumentation in den Verhandlungen mit NHM sollte dieser Hinweis auf die Namen auch das Interesse von *masyarakat adat* Isam für die eigene Geschichte, ihr Land und ihre Sprache wecken und das Bewusstsein fördern. Ähnliches galt für die historischen Zeugnisse, die in Form von Grabstätten ihrer Vorfahren und von im Kampf gegen die Niederländer Gefallenen in den Wäldern zu finden seien (Ngato bei Versammlung 20.11.2012). Dritter Adressat waren Migrant\*innen, von denen *masyarakat adat* Isam sich abzugrenzen suchten, weil Isam sie neben NHM als zweite Bedrohung empfanden. Sie sahen sie als Konkurrent\*innen um Rechte, Land, Arbeitsplätze und Geld. So war die soziale Interaktion – insbesondere mit den Makian – minimal und Konflikte latent. Die Positionierung als *masyarakat adat* mit spezifischen, aus der UNDRIP resultierenden Rechten führte hier zu der von Wissenschaftler\*innen oft als mit Indigenität einhergehend kritisierten ethnischen Exklusion (vgl. Kap. 1.1). So betonte Ngato in den Vorbereitungen für die Protestaktion im November 2012 in den Diskussionen mit den Menschen in den Dörfern:



Sie<sup>125</sup> haben hier kein Recht, vor allem nicht im Sinne von *adat*. Das haben nur *masyarakat adat* Pagu. Wir sind es, die kämpfen. Deshalb sind es nur unsere Rechte. Es ist kein Kampf um Comdev<sup>126</sup>, sondern um Rechte als *masyarakat adat*. Hier geht es um traditionelle Rechte (*hak adat*) der Pagu. Als *masyarakat adat* Pagu haben wir unsere Rechte noch nicht zugesprochen bekommen. Sollten wir Recht bekommen, stehen diese entsprechend auch nur uns Pagus zu.

Ngato in Gespräch mit *adat*-Ältestem 18.11.2012

Auch wenn sich Ngato in dieser Aussage auf Modole bezog, war ihre Argumentation ebenso auf die Transmigrant\*innen aus Makian übertragbar. Makian waren im Vergleich zu anderen Migrant\*innen sichtbarer, da sie benachbart, aber zumeist getrennt von Isam und als abgegrenzte Gruppe lebten.

### **5.3.4 Personelle und inhaltliche Verknüpfungen in den Aushandlungen um *masyarakat adat* Isam**

In den Aushandlungen um *masyarakat adat*, in denen Ngato und ihre Unterstützer\*innen versuchten, die Vorstellung – das Wissen über die Ursprünge und die Geschichte der Gruppe – in dem Bewusstsein der Menschen in der Region – sowohl innerhalb und außerhalb der Gruppe – zu verankern, nutzte Ngato verschiedene Strategien. Neben der direkten Konfrontation mit NHM in öffentlichkeitswirksamen Protestaktionen waren personelle und inhaltliche Verknüpfungen wichtige Mechanismen, die Ngatos Position und ihre Vorstellungen stärkten.

#### ***Inhaltliche Anknüpfung an AMAN und das Völkerrecht***

Ngato griff in ihrer Gestaltung des Politikfeldes von *masyarakat adat* stark auf die von AMAN verbreitete völkerrechtliche Argumentation indigener Rechte zurück. Sie identifizierte Isam als indigene Gruppe, die bereits vor Gründung des indonesischen Nationalstaates existierte und das Land bevölkerte und entsprechende heute noch spezifische (Land-)Rechte habe. Ähnlich wie das nationale Büro AMANs in den Aushandlungen auf nationaler Ebene griff Ngato auf Konzepte zurück, die in internationalen Vereinbarungen genutzt wurden und von internationalen Geldgebern als Voraussetzungen oder Erwartungen an kooperierende Gruppen und Institutionen wie beispielsweise AMAN herangetragen wurden. Dazu zählte im Falle der Isam insbesondere das Recht auf eine „in voller Kenntnis der Sachlage erteilte Zustimmung“ (FPIC) und auch das Thema der Gleichstellung. Denn in einer Kultur, die Frauen – wie die Debatten auf dem KMAN IV gezeigt haben (Kap. 2.4.1) – nicht unbedingt in Führungspositionen sieht, war sie besonders sensibel für dieses Thema und diese Argumentation half ihr, ihren Führungsanspruch zu legitimieren.

Die Aktualität des Themas Umwelt in der globalen Wahrnehmung und die daraus resultierenden finanziellen Möglichkeiten sowie das in der internationalen Indigenenbewegung verbreitete Bild des „edlen

<sup>125</sup> Sie bezog sich im konkreten Fall auf Menschen aus Modole, die heute im Gebiet der Pagu leben. Modole entstammen ebenfalls einem der von Tobelo zu Hibualamo zusammengeschlossenen Hoana. Ihr von Ahnen geerbtes, traditionelles Territorium befindet sich ebenfalls in der Region Kao, jedoch nördlich von Pagu.

<sup>126</sup> Comdev steht für ‚community development‘. Dies sind Gelder, die von NHM an die einzelnen Dörfer als „Entwicklungshilfe“ gezahlt werden.

Wilden“ förderten außerdem den Eingang von Thematiken der Umweltzerstörung und des Klimawandels als relevante Thematiken in die Vorstellung von *masyarakat adat* Isam. Nahezu selbstverständlich stellte Ngato diese Verknüpfung her, sodass *masyarakat adat* angesichts der Notwendigkeit des Umweltschutzes und der Anpassung an die Folgen des Klimawandels als *die* Akteure erschienen. An der Anerkennung ihrer Rechte und ihrer Einbindung in Entscheidungsprozesse führe demnach kein Weg vorbei.

### **Personelle Netzwerke**

Um das lokale Politikfeld von *masyarakat adat* zu gestalten und die eigene Vorstellung zu etablieren, kooperierte Ngato oft mit zivilgesellschaftlichen Gruppen und anderen Institutionen, um ihrer Stimme Gehör zu verleihen und ihre Argumente mit Autorität zu versehen. Gemeinsam mit AMAN Malut führten Isam im Dezember 2013 Untersuchungen über das vermehrte Auftreten von Krankheiten durch, deren Ursachen in den Tätigkeiten NHMs und den damit zusammenhängenden Umweltbeeinträchtigungen vermutet wurden. Durch die Nutzung des „wissenschaftlichen“ bzw. des aktivistisch-praktischen Know-hows von AMAN wirkten die Untersuchungen überzeugender und die Verbreitung der Ergebnisse wurde durch AMANs vielfältige Medienkanäle erleichtert. Ähnliches gilt für die von Walhi durchgeführte Untersuchung von durch NHM verursachte Umweltzerstörungen in der Region der Isam. Die Reputation Walhis als die größte zivilgesellschaftliche Umweltorganisation Indonesiens verlieh ihrer Argumentation Gewicht.

Um ihre Argumentation und vor allem die Rechtmäßigkeit ihrer Landansprüche zu unterstreichen, führten Isam – mit von der Distriktregierung in Tobelo ausgeliehenen Geräten, finanziert und unterstützt von Samdhana – gemeinsam mit Vertreter\*innen von AMAN Malut Aktivitäten des partizipativen Kartografierens durch (Kilkoda 17.11.2012). Die Einreichung der erstellten Karten beim Büro zur Registrierung traditioneller Territorien (BRWA) markierte einen weiteren wichtigen Schritt für *masyarakat adat* Isam hin zu einer „offiziellen“ staatlichen Anerkennung – insbesondere seit AMAN die erstellten Karten an staatliche Stellen übergab, damit diese in die ‚Politik der einheitlichen Karte‘ eingingen (siehe Kap. 2.4.1).

Eine weitere Maßnahme, welche die Verbreitung der Vorstellung einer Identität als *masyarakat adat* innerhalb der Bevölkerung förderte und gleichzeitig das Verständnis Außenstehender über *masyarakat adat* Isam stärkte, war die in Kap. 2.4.3 vorgestellte, durch die nationale Menschenrechtskommission (Komnas HAM) 2014 durchgeführte nationale Untersuchung zu den Rechten traditioneller Bevölkerungsgruppen auf ihre in Waldgebieten liegenden Territorien (*National Inquiry*). Bei der Anhörung auf den Molukken wurde unter anderem die Situation von Isam/Pagu thematisiert. Für Isam bedeutete dies die Anerkennung durch eine staatliche Institution, insbesondere weil die Kommission in ihrem Abschlussbericht die Anerkennung der Existenz und den Schutz der Rechte von *masyarakat hukum adat* als Mandat der Verfassung hervorhob (Moniaga 2014).

Gleichzeitig wurde, weil die Einladung über AMAN erfolgte, Ngatos Verständnis von *masyarakat adat* verbreitet und ihre Position in den Aushandlungen um die Vorstellung von *masyarakat adat* bestärkt. Neben partizipativem Kartografieren, Berichten über Umweltzerstörungen und die Anhörungen von Kommas HAM waren Protestaktionen gegen NHM die zentrale Aktivität zur Verankerung einer Vorstellung von *masyarakat adat* Isam während meiner Forschungen 2012. Die Konfrontation mit einem gemeinsamen Gegner bot die Möglich- und Notwendigkeit, sich auf Gemeinsamkeiten, auf ein geteiltes Verständnis der eigenen Vergangenheit und Rechte, zu verständigen und eine gemeinsame Vorstellung zu formen. Zudem stellten diese Proteste eine Möglichkeit dar, die Vorstellung von *masyarakat adat* mit der entsprechenden Gruppe zu verbinden und in einem gemeinsamen performativen Akt soziale Praktiken, Normen und Vorstellungen darzustellen und durch die Wiederholungen zu bestärken. Im Rahmen meiner Feldforschung, im November 2012, begleitete ich den Beginn einer solchen Protestaktion, in dem die Berufung auf ihre Rechte als *masyarakat adat* ein zentrales Element der Mobilisierung von Isam war. Dabei wurden viele Prozesse deutlich, die für die Analyse der Vorstellung von *masyarakat adat* Isam und die damit verbundenen Aushandlungen um die Rahmung von *masyarakat adat* und eine gemeinsame Identität und Kultur aufschlussreich waren. Deshalb gehe ich in Kapitel 5.5 ausführlicher auf diese Proteste, die darin deutlich werdenden Strukturen und Werte sowie den (strategischen) Einsatz einer bestimmten Art von Traditionalität ein. Zuvor jedoch widme ich mich der Darstellung alternativer Gestaltungsbemühungen einer Vorstellung von Isam/Pagu.

#### **5.4 Die Umstrittenheit des Narratives von *masyarakat adat* Isam/Pagu**

Wie ich in Kapitel 5.2 dargestellt habe, war die Ernennung von Ngato als Sangaji der Isam nicht unumstritten und der Konflikt verwies auf tieferliegende Unterschiede in der Vorstellung von *masyarakat adat* Isam. Zwar hatte ich zu Anfangs den Eindruck, dass sich die relativ neu AMAN beigetretene Gruppe in der Selbstfindungs- und Aufbauphase befand und die Unterstützung aus Ternate und Jakarta, der Druck aus Tobelo und die Motivation der Anführerin Ngato einiges möglich zu machen und zu bewegen schienen. Gleichzeitig jedoch spürte ich in der Zeit meines Besuches eine stetige Umstrittenheit Ngatos.

Bei Versammlungen und Treffen mit den *adat*-Ältesten zur Vorbereitung der Protestaktion bei NHM im November 2012 betonte Ngato stets, dass *masyarakat adat* als Einheit auftreten müssten, um zu verhindern, dass Gruppen gegeneinander ausgespielt würden. Außerdem müsse man um kollektive Rechte als *masyarakat adat* – um die Anerkennung von *hak adat* – kämpfen. Private Ansprüche und die interne Verteilung könnten dann im Nachhinein nach *adat*-Regeln und -Verfahren geklärt werden. Besonders deutlich artikuliert ein entfernter Verwandter Ngatos die Kritik in einer teils hitzigen Diskussion mit Ngato. Nach eigener Aussage wollte er ihr vermitteln, wie sein Umfeld über sie dachte,

während sie ihrerseits versuchte, ihn für eine Mitarbeit zu gewinnen (Ngato in Diskussion mit Ongeng 20.11.2012).

Wiederkehrende Kritikpunkte – in diesem Gespräch, aber auch während der gesamten Zeit meiner Feldforschung – betrafen ihre Emotionalität und ihren Führungsstil (u. a. Ongeng 20.11.2012). Zentraler aber war in meinen Augen der Vorwurf einer Abhängigkeit von Namotemo, dem Distriktvorsteher Nordhalmaheras und Jikomakolano (vgl. Kap. 5.6). Seine doppelte Führungsrolle und die daraus resultierende doppelte Abhängigkeit Ngatos machte sie in den Augen ihres Verwandten politisch erpress- und manipulierbar. Durch die enge Verzahnung der beiden Bereiche könne der Distriktvorsteher als ihr Dienstherr, dem sie als verbeamtete Lehrerin unterstehe, von ihr in anderen Bereichen Loyalität verlangen. Dies fördere der Distriktvorsteher nicht nur durch seine Unterstützung für sie als Sangaji, sondern auch durch Gefälligkeiten in ihrem Aufgabenbereich als Beamtin. So habe Ngato noch nie eine Abmahnung erhalten, auch wenn sie mehrmals wegen Aktivitäten für *masyarakat adat* Isam von ihrem Dienst in der Schule ferngeblieben sei (Ongeng 20.11.2012). Ngato dagegen verteidigte stets ihre Unabhängigkeit. Sie habe ihn weder gewählt noch habe sie seine Unterstützung gebraucht, um verbeamtet zu werden. Deshalb sei sie ihm zu nichts verpflichtet. In persönlichen Gesprächen mir gegenüber erwähnte sie jedoch, wie wichtig ihr die mentale Unterstützung des Distriktvorstehers sei. Er habe sie dazu ermutigt, sich für Isam und später auch in AMAN zu engagieren. Er habe ihr dies zugetraut und bestärke sie in ihrem Tun (u. a. Ngato 13.05.2012).

Besonders vehement kritisierte Ngingi, der in Kapitel 5.2 erwähnte konkurrierende Sangaji den Führungsanspruch und die Amtsführung Ngatos sowie die Art und Weise, wie sie Isam/Pagu und deren Interessen vertrat. In Zeitungsberichten und im Gespräch mit mir warfen er und seine Unterstützer\*innen Ngato zum einen vor, die Proteste vor der Goldmine politisiert und damit horizontale Konflikte zwischen Einheimischen und Migrant\*innen heraufbeschworen und eine Wiederholung der Erfahrungen der Jahre 1999 bis 2000 riskiert zu haben. Zum anderen soll sie Gelder veruntreut haben. 2014 hatte Ngato im Namen der *adat*-Institution von Isam/Pagu mit NHM eine Übereinkunft unterzeichnet, die es *masyarakat adat* Isam ermöglichte, in einem Zeitraum von vier Jahren Projekte zum Erhalt und zur Förderung von Kultur und Sprache durchzuführen und ein Dokumentationszentrum für Sprache und Kultur zu installieren (Lembaga Adat Isam/Pagu 2016, siehe Kap. 5.6). Nach Aussage von Ngingi ist der Verbleib von Geldern in Höhe von 500 bis 700 Mio. IDR (ca. 30-45.000 €), die Ngato im Namen von *masyarakat adat* Isam von NHM erhalten haben soll, ungeklärt. In meinen Augen ist dies vermutlich der zentrale Kritikpunkt und bestimmte den Zeitpunkt des Wiederaufflammens des Konflikts, denn die Aussicht auf Geld weckte vermutlich Begehrlichkeiten.

Bis zu meinem Besuch in Nordhalmahera Ende 2015 hatten sich die Sichtweisen verhärtet. Kilkoda, der Leiter AMAN Maluts, erklärte mir, aktuell gebe es zwei Sangajis. Zwar stehe man klar auf der Seite Ngatos, doch um in diesem Konflikt zu vermitteln, habe AMAN Malut ein Treffen einberufen, bei dem

gemeinsam mit allen Beteiligten beschlossen worden sei, erneut Konsultationen durchzuführen und eine\*n neue\*n Sangaji zu wählen. Nun warte er nur noch auf die Einladung (Kilkoda 23.11.2015). In Gesprächen mit mir machten jedoch sowohl Ngato als auch Ngingi klar, dass es in ihren Augen keine Notwendigkeit dafür und entsprechend keine diesbezüglichen Bemühungen gebe, denn beide waren von der Rechtmäßigkeit ihrer Regentschaft überzeugt (Ngato 25.11.2015 bzw. Ngingi 12.12.2015).

Auch wenn Kilkoda sich für eine Vermittlung zwischen den beiden Positionen einsetzte, stellte er sich im Namen von AMAN Malut klar auf die Seite von Ngato, weil die Konsultationen, bei denen Ngingi gewählt worden sei, nicht rechtmäßig gewesen seien. Außerdem lehne er dessen Einsetzung durch den Sultan von Ternate ab, da Isam nicht dem Sultanat unterstünden. Sollte sich die Gruppe dem Sultan strukturell unterstellen und die eigene Historie leugnen, wäre das gleichbedeutend mit einem Austritt aus AMAN.

Ngatos Unterstützung durch AMAN Malut ist jedoch auch von einer anderen Perspektive aus zu verstehen. Denn innerhalb der Allianz hatte sie eine Vorbildfunktion in Bezug auf die Rolle von Frauen in *masyarakat adat* und wurde oft beispielhaft genannt, wenn es um die Fähigkeiten von Frauen ging, eine Gruppe und den Kampf um ihre Rechte zu organisieren (siehe u. a. Handayani 2013: 45, Padjaitan 2013b, Cahyadi 2014b). 2015 brachte sie es zu nationaler Bekanntheit, als sie in einer im nationalen Fernsehen übertragenen Show von MNCTV den Titel ‚Heldin für Indonesien‘ (*Pahlawan untuk Indonesia*) in der Kategorie Kultur verliehen bekam. Auch wenn in AMAN immer wieder diskutiert wurde, ob Frauen in *adat* eine wichtige Rolle einnehmen und Verantwortung übernehmen dürfen (siehe bspw. auch die Wahl des nationalen Rates in AMAN 2012 in Kap. 2.4.1), hat AMAN entsprechend der Agenden und Forderungen internationaler Geldgeber seine Gleichstellungsbemühungen intensiviert.

Zentral für die Unterstützung von AMAN war jedoch ihre klare Positionierung als *masyarakat adat* im Sinne des an das Völkerrecht angelehnten Verständnisses von AMAN. Sie argumentierte mit indigenen Rechten, der Existenz von *masyarakat adat* vor Gründung des Nationalstaates sowie anderen von der nationalen Agenda AMANs entlehnten Konzepten und stellte sich gegen den Investor NHM. Damit bewegte sich Ngato innerhalb des nationalen Selbstverständnisses von AMAN. Denn der Kampf der Isam um ihr traditionelles Territorium, das zu einer Goldmine wurde, passte gut in AMANs Entstehungsgeschichte im Kontext der Landrechtsbewegung. Durch diese Argumentation band sie sich an AMAN, erleichterte es aber auch der Allianz, sich ihrerseits an sie zu binden und sie zu unterstützen.

Ngingi dagegen bediente sich nicht des Vokabulars von AMAN und der damit verbundenen völkerrechtlich garantierten Rechte von Indigenen. Stattdessen plädierte er in unserem Gespräch für eine enge Zusammenarbeit mit dem Staat und eine Priorisierung des staatlichen Rechts. *Adat*-Recht und -Angelegenheiten seien mit gesetzlichen Regelungen in Einklang zu bringen und mit Regierungsinstitutionen zu koordinieren. Denn es sei wichtig, für Synergien zu sorgen. Auch die Zusammenarbeit mit NHM bewertete er positiv. Viele Menschen hätten dort Arbeit und damit ein

Auskommen gefunden. Wichtig sei, sicherzustellen, dass das im Rahmen der unternehmerischen Gesellschaftsverantwortung (CSR) gezahlte Geld bei der Bevölkerung ankomme (Ngingi 12.12.2015).

Im Folgenden zeige ich nun anhand eines ethnographischen Beispiels meiner Feldforschung auf, wie im Rahmen der Protestaktion von *masyarakat adat* Isam vor der Goldmine NHMs im November 2012 die Vorstellung von *masyarakat adat* Isam mit der entsprechenden Gruppe verbunden wird und wie durch einen gemeinsamen performativen Akt soziale Beziehungen und Normen dargestellt und bestärkt werden. Die Beschreibungen orientieren sich an den Aufzeichnungen in meinem Feldforschungstagebuch. Für die Nachvollziehbarkeit und die Lesbarkeit habe ich Abläufe zusammengefasst, Stellen gekürzt und neu gegliedert sowie Erläuterungen zu den Hintergründen eingefügt.

### **5.5 Gemeinsame Darstellung – Die Protestaktion von *masyarakat adat* Isam gegen NHM im November 2012**

Zu Beginn meines dritten Feldforschungsaufenthaltes kehrte ich im November 2012 zu *masyarakat adat* Isam zurück. Zu diesem Zeitpunkt bereitete die Gruppe Verhandlungen mit dem Goldminenbetreiber PT Nusa Halmahera Minerals (NHM) vor. Bereits im Juni 2012 hatte es Gespräche zwischen einer kleinen Gruppe von Vertreter\*innen von Isam und dem Director of Operations der von NHM betriebenen Gosowong Goldmine gegeben, die jedoch ohne Ergebnis geblieben waren.

Ausgangspunkt der Ereignisse im November 2012 war, dass NHM auf weiteren vierzig Hektar des ihm vom indonesischen Staat zugesprochenen Gebietes mit dem Goldabbau beginnen wollte. Deshalb hatte das Unternehmen einer Einzelperson, von der NHM annahm, dass diese das betreffende Gebiet nutze und ein Anrecht darauf habe, ein Entschädigungsangebot gemacht. Dies rief bei den Menschen vor Ort Unmut hervor und für Ngato schien die Zeit gekommen, *masyarakat adat* Isam zu mobilisieren und gemeinsamen Widerstand zu organisieren (Ngato 18.11.2012). Denn die in der Vorstellung von *masyarakat adat* Isam bestehenden kollektiven Landrechte erforderten eine kollektive Entschädigung der Gruppe.

Für mich bot dies die Gelegenheit, das gemeinsame Handeln von *masyarakat adat* Isam und damit die Verankerung der Vorstellung im sozialen Handeln der Menschen zu beobachten und zu dokumentieren. Im Folgenden beschreibe ich die Vorbereitungen sowie die Aktivitäten vor den Einfahrtstoren NHMs am 21.11.2012 und analysiere anschließend, wie die Vorstellung verankert und Strukturen herausgebildet und durch die gemeinsame Darstellung bestätigt wurden.

In Vorbereitung der Aktivitäten suchte Ngato am 19. und 20.11.2012 *adat*-Vertreter und Dorfvorsteher in den verschiedenen von Isam bewohnten Dörfern auf, ließ sich von ihnen zu Strategien und Argumentationen beraten und lud sie zu der für den Abend des 20.11.2012 angesetzten Versammlung ein. Bei dieser Versammlung unterstrich sie in ihrer einführenden Ansprache vor allem die Bedeutung

des traditionellen Landes (*tanah adat*) für Isam. Dabei argumentierte sie zum einen über die angestammte Beziehung der Menschen zu diesem Land, insbesondere zum Wald. Denn noch heute zeugten Gräber davon, dass der Wald für sie Lebensraum und -quelle gewesen sei. Zum anderen betonte sie die Bedeutung des Waldes für den weltweiten Klimaschutz.

### **Ankündigung von Verhandlungen – der Brief**

Anschließend informierte sie die Anwesenden über die Vorbereitungen, die sie bereits für die Verhandlungen mit NHM getroffen hatte. Gemeinsam mit einem Cousin von ihr, der im Büro der Subdistriktverwaltung arbeitete und in *masyarakat-adat*-Angelegenheiten ihr persönlicher Assistent war, hatte sie einen Brief an NHM verfasst, in dem sie für Mittwoch, den 21.11.2012, den Besuch von *masyarakat adat* Isam bei NHM ankündigte (Sangaji Isam/Pagu 2012). Der Brief war handschriftlich verfasst, weil zu diesem Zeitpunkt Stromausfall<sup>127</sup> herrschte. Der Inhalt sowie die Form des Briefes waren eine Mischung aus traditionellen Elementen und solchen, die in offiziellen Schreiben in Indonesien üblich sind (Abbildung 17).

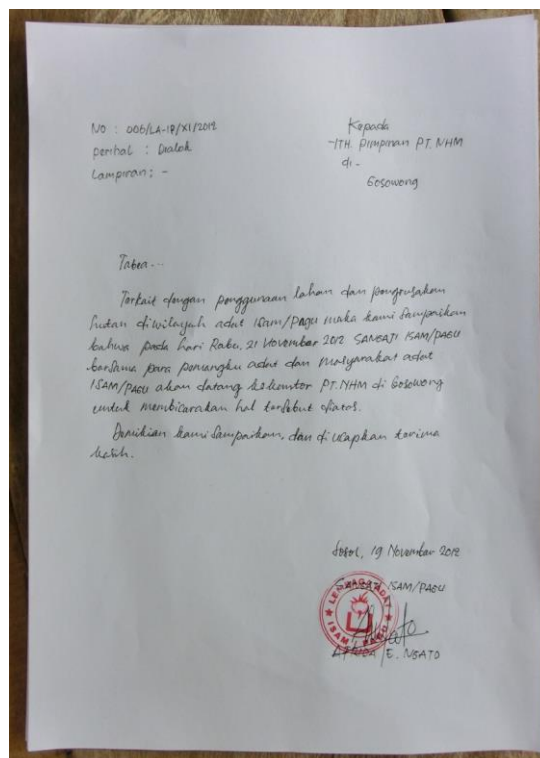


Abbildung 17: Brief, in dem Ngato ihren Besuch bei NHM ankündigt | November 2012 | S. M.

Sehr formal war der Brief links oben mit einer Nummerierung, dem Betreff ‚Dialog‘ und dem Hinweis versehen, dass keine Anlagen beigefügt seien. Rechts oben war der Adressat des Briefes eingefügt. So hieß es:

<sup>127</sup> Strom gab es während meiner Feldforschung selbst in dem an der durchs Distrikt führenden Hauptstraße gelegenen Dorf Sosol nur zwischen den Abend- und den frühen Morgenstunden. Ngato formulierte einmal: „Wir erleuchten mit unserem Gold ein anderes Land [Australien, S. M.], unser eigenes bleibt im Dunkeln“ (Ngato 18.11.2012).

|                      |                                      |
|----------------------|--------------------------------------|
| Kepada               | An                                   |
| YTH pimpinan PT. NHM | die sehr geehrte Führung von PT. NHM |
| di                   | in                                   |
| Gosowong             | Gosowong                             |

Entgegen indonesischer Gewohnheiten begann der Hauptbrief jedoch nicht mit einer formalen Anrede wie „Sehr geehrte Damen und Herren“. Stattdessen lautete die Grußformel einfach „Tabea“, was in Nordhalmahera für ‚Entschuldigung‘ steht. Es folgte der in einem staatlich-administrativen Sprachduktus verfasste Brief:

Die Nutzung des Landes und die Zerstörung des Waldes auf dem traditionellen Territorium von Isam/Pagu betreffend teilen wir mit, dass am Mittwoch, den 21. November 2012, die SANGAJI ISAM/PAGU gemeinsam mit *adat*-Würdenträgern und *masyarakat adat* ISAM/PAGU zum Büro von NHM in Gosowong kommen wird, um die oben genannte Angelegenheit zu besprechen.

Brief Isam/Pagu an NHM, Übers. S. M.

Am Ende war der Brief mit Ort, Datum und Unterschrift der Sangaji versehen und mit dem Stempel der *adat*-Institution Isam/Pagu (*lembaga adat Isam/Pagu*) offiziell bestätigt.

Nicht in einen Briefumschlag verpackt, sondern zusammengerollt und mit einem Blatt der Woka-Pflanze zusammengebunden hatte Ngato den Brief an der Pforte NHMs abgegeben und dem Sicherheitsbeamten erklärt:

Wir kommen mit dem Blatt der jungen Woka-Pflanze. Dies bedeutet, wir bitten um freundlichen Empfang. Aber wenn dieser uns nicht oder nur scheinbar geboten wird, kommen wir mit einer Menge an Leuten, dann werden wir uns breiter organisieren. Wir lassen uns nicht an den Rand drängen.

[...] Eine kleine Versammlung, nichts Schlimmes. Deshalb werdet ihr uns empfangen. Wir kommen mit Trommeln und Gong... übermorgen... [...] und wir kommen bis aufs Gelände [...] Also sag den Verantwortlichen, Sangaji Pagu überbrachte die Nachricht auf diese Weise, weil es ein Fest geben wird. Wir haben gute Absichten.

Ngato bei Übergabe des Briefes an NHM 19.11.2012, Übers. S. M.

Nach der Aushändigung des Briefes hatte Ngato von einem Vertreter NHMs in Jakarta eine SMS erhalten:

Salam tabea, Ibu Afrida. Ich bekam die Information von Gosowong, dass Sie planen, morgen den Standort in Gosowong zu besuchen und mit den Verantwortlichen dort zu sprechen. Bitte helfen Sie mit, dass es ein freundschaftlicher Dialog wird, ja? Ich hoffe, dann läuft alles reibungslos ab. Salam

SMS an Ngato 19.11.2012, Übers. S. M.

### **Die Forderungen**

Nachdem Ngato auf der Versammlung von dem Brief und der Übergabe an NHM berichtet hatte, diskutierte die Versammlung über Strategien und Positionierungen in dem angekündigten Treffen und stellte eine Liste an Forderungen auf, die Ngatos Assistent auf dem Computer verschriftlichte. Ich gebe hier nicht die Diskussionen wieder, sondern konzentriere mich auf die Darstellung des abschließenden Dokuments, das wichtige Elemente des Selbstverständnisses von *masyarakat adat* Isam beinhaltet.



Den Forderungen übergeordnet wurde die Bedeutung des Waldes. So hieß es in der ersten Zeile: „Der Wald ist von großer Bedeutung für uns, der Wald sichert die Existenz von *masyarakat adat* und der Weltbevölkerung“ (Lembaga Adat Isam/Pagu 2012, Übers. S. M.). In der ersten Hälfte des Papiers wurde die enge Verbindung von *masyarakat adat* zu ihrem lokalen *adat* betont. Das Dokument begann mit der Forderung nach einer Bereitstellung der für die Ausübung der Kultur notwendigen Infrastruktur, drang auf die Unterstützung von *adat*-Strukturen und Institutionen durch ein Fahrzeug und ein Büro sowie auf eine Bezahlung von Verantwortlichen in *adat*, Religion und im Staatsdienst. Neben der Kultur betonte das Dokument vor allem die Beziehung von *masyarakat adat* Pagu/Isam zu ihrem Land, forderte eine Entschädigung für dessen Nutzung durch NHM – und insbesondere für die Zerstörung heiliger Stätten und historischer Zeugnisse – sowie eine Aufforstung der Wälder.

Der zweite Teil des Forderungskatalogs war stärker geprägt von der Forderung nach aus der Anerkennung als *masyarakat adat* abgeleiteten Sonderrechten und einer damit verbundenen Abgrenzung zu anderen gesellschaftlichen Gruppen. Nahezu jede Forderung enthielt den Terminus ‚*masyarakat adat* Pagu/Isam‘: Maßnahmen wie die bevorzugte Behandlung bei der Einstellung von Arbeiter\*innen auf der Goldmine, die Finanzierung von Bildung, Gesundheitsversorgung oder religiösen Stätten sollten alle exklusiv für „*masyarakat adat* Pagu/Isam“ durchgesetzt werden. Mit dem abschließenden Satz, „Solange es keine Übereinkunft gibt, darf es keine weiteren Aktivitäten geben“, unterstrichen Isam nachdrücklich ihre Forderungen und deren Rechtmäßigkeit.

Nach der Aufstellung der Forderungen wurde noch über weitere Details des kommenden Tages diskutiert: wie der Transport geschehen würde, wer für die Verpflegung verantwortlich sein würde, dass Ngato in den Verhandlungen die Wortführerin sein sollte, wie die weitere Aufgabenteilung aussehe und vor allem, welche Kleidung getragen werden sollte:

Zwar bestand allgemeine Einigkeit – sowohl bei der *adat*-Versammlung als auch bei Gesprächen mit *adat*-Ältesten, die Ngato im Vorfeld besucht hatte –, dass man bei den Protesten „traditionelle Kleidung“ zu tragen habe, ginge es doch um eine *adat*-Angelegenheit. In der genauen Ausgestaltung war man sich jedoch uneins. Einige schlugen vor, bunte Blusen (*kebaya*) zu tragen. Das eher dem nationalen Kontext zugerechnete Kleid für Frauen wird heutzutage bei Feierlichkeiten wie Hochzeiten oft den stärker ethnisch gerahmten *adat*-Kleidern vorgezogen. Andere dagegen forderten eine modernisierte Form von *adat*-Kleidung, die es ermöglichte, beispielsweise Leggings unter den Sarong anzuziehen. Eine Anpassung und Modernisierung sei dringend geboten, denn man wolle ja nicht „primitiv, rückständig oder altertümlich“ erscheinen. Schlussendlich wurde beschlossen, dass Frauen *kebaya* und Männer weiße Hemden und vor allem ein Stirnband tragen sollten, um einerseits die Rahmung in *adat* und ihre friedliche Absicht, andererseits Entschlossenheit zu demonstrieren.

### **Die Verhandlungen mit NHM – Protestaktion (aksi unjuk rasa)**

Am darauffolgenden Morgen, dem 21.11.2012, hatten sich ungefähr fünfzig Personen bei den zwei Lastwagen in Sosol versammelt. Einige hatten in traditionellen Tänzen eingesetzte Schwerter (*tombak*) und verzierte Holzschilder (*salawaku*), andere Trommeln und Gongs mitgebracht. Gemeinsam mit Ngato, die den am Vorabend erarbeiteten Forderungskatalog dabei hatte, brachen sie zum Haupttor der Gosowong-Mine auf. Die Gruppe war nicht besonders groß, jedoch sollten die Aktivitäten der folgenden Tage zunehmend mehr Menschen mobilisieren.

Die Frauen trugen in indonesischer Tradition als Oberbekleidung bunte Blusen (*kebaya*) und einen gebatikten Sarong. Viele der Männer hatten sich ein Tuch um den Kopf gebunden. Einige waren in Hemden gekleidet. Zum Teil waren diese aus dem Stoff mit einem Muster gefertigt, das von Tobelo als ‚Batik von Hibualamo‘ bezeichnet wurde. Andere trugen ein weißes Hemd und als Gürtel ein gebatiktes Tuch. Einige wenige trugen Gewänder, die mit dem weißen Hemd mit Goldrand und der aus einem Tuch gebundenen Kopfbedeckung (*tuala*) stark an die von Tobelo geprägte *adat*-Kleidung erinnerten. Ngato trug als Sangaji ebenfalls ein *kebaya* und einen Sarong, hatte sich ein Tuch um den Kopf gebunden und zudem Goldschmuck um den Hals und die Arme gelegt. Außerdem hatte sie sich „exzentrisch“ – wie es Pambudi (2013) in einem Artikel bezeichnete – weiße Punkte auf Stirn und Wangen geschminkt.

Nach einem gemeinsamen Gebet und einer kurzen Ansprache Ngatos fuhren wir auf den Ladeflächen der zwei Lastwagen von dem Ort Sosol zum Haupttor der Goldmine Gosowong. Der Aufbruch wurde akustisch untermalt von einigen Männern, die mit Trommeln und Gong traditionelle Musik machten. Dadurch und durch die die Straßen säumenden Menschen, die uns zujubelten und von der Musik angeregt zu tanzen begannen, wirkte unser Aufbruch auf mich wie der Auszug einer Königin und ihres Gefolges. Wir waren kaum zu übersehen oder zu überhören. Vielleicht fühlten sich einige der Menschen am Straßenrand dadurch eingeladen und beteiligten sich deshalb an den Protesten der folgenden Tage.

Nach einer kurzen Meldung beim Sicherheitsposten an der Einfahrt zum Tor fuhren wir mit den beiden Lastwagen bis vor das Tor der Goldmine vor. Ngato meldete uns an und bat um ein Gespräch mit dem Management. Das Gespräch wurde mit dem Argument abgelehnt, der Zuständige sei nicht vor Ort. Deshalb befahl Ngato, die beiden Lastwagen vor der Ein- und Ausfahrt zu parken, um Anlieferung und Abtransport zu erschweren und damit den Betrieb der Mine zu stören. Ihre Nachtschicht beendende Arbeiter durften das Gelände verlassen, die Frühschicht wurde jedoch nicht eingelassen.

Um die beiden Tore wirksam zu blockieren, ordnete Ngato die Erstellung eines *Bubugol* an. Dieses Symbol nutzten Isam in der Landwirtschaft, um Felder zu markieren und anderen anzuzeigen, dass man selbst dieses Feld nutze bzw. die Erträge einbringen werde (YuanaChocatu (yuyun) 2011, Ngingi 2014). Da die vor den Toren NHMs verfügbaren Ressourcen begrenzt waren, bestand das

Verbotssymbol aus über Kreuz angebrachten großen Palmzweigen und anderen verfügbaren Ästen und Pflanzenteilen (Abbildung 18). Damit wurde symbolisch in *adat*-Tradition unterstrichen, was zuvor durch das Zuparken des Ein- und Ausfahrtstores mit den Lastwagen ausgedrückt worden war: Mit vereinten Kräften verhinderten die anwesenden *masyarakat adat* Isam, die LKWs, die Blätter, das *adat* und das *Bubugol*, dass irgendetwas vor der Erfüllung ihrer Forderungen das Gelände betreten konnte.



Abbildung 18: Von *masyarakat adat* Isam errichtetes *Bubugol* | November 2012 | S. M.

Zur Aktivierung der Wirksamkeit des *Bubugol* wurde ein Schwur gesprochen. Dazu versammelten sich alle anwesenden Personen in einem Kreis vor dem *Bubugol*. Ngato hatte schon mit ihrer Ansprache begonnen, als zwei der Männer den großen Gong in den Kreis trugen. Dann sagte Ngato:

Im Namen unserer Ahnen schwören wir, dass kein einziger Arbeiter das Gelände betreten wird. Wir belegen diesen Platz mit einem Tabu. Wer auch immer den Platz betritt, wird bestraft und von einem Fluch getroffen. Kein Mensch darf das Gelände betreten, bevor es nicht eine Übereinkunft zwischen *masyarakat adat* Pagu und dem Unternehmen NHM gibt. Hotuu!

Ngato bei Schwur vor NHM, 21.11.2012

Kaum war sie fertig, unterstrich einer der Anwesenden mit einem Schlag auf den Gong das Gesagte, andere stimmten ein lautes „Hotuu!“ „Yee!“ an, bevor sich der Kreis in einen getanzten *Cakalele* auflöste.

Während der folgenden Stunden hielten *masyarakat adat* Isam vor den Toren ein *adat*-Fest ab, „eine kulturelle Performance“, um die Souveränität über ihr Land zu erklären (Ngato in Adzkie 2014b). Zu traditioneller, getrommelter Musik wurde getanzt und selbst ein heftiger Regenguss und das verspätet eintreffende Mittagessen konnten den Elan der Menschen nicht bremsen. Notdürftig schützte eine zwischen dem Eingangsbereich und einem der Lastwagen aufgespannte Plane vor dem Regen. Insbesondere für den Tanz *Cakalele* kamen die mitgebrachten Schwerter und Holzschilder zum Einsatz. Dabei war es Ngato wichtig zu betonen, dass sie diese nicht als Waffen mitgebracht hätten, sondern als kulturelle Eigenart (Ngato 18.11.2012).

Tanz und Musik wurden im Laufe des Tages immer wieder unterbrochen durch Versuche, mit einem Verantwortlichen und Entscheidungsbefugten ins Gespräch zu kommen. Bei der Versammlung am Vorabend war Ngato als Sprecherin bestimmt und abgemacht worden, dass sie die Verhandlungen führen werde. Doch vor den Toren NHMs hob sich eine zweite Person mit ihrem Engagement hervor: Simon war in den Augen NHMs der rechtmäßige Besitzer des Landes, auf das die Produktion ausgeweitet werden sollte. Deshalb hatte das Unternehmen ihm eine individuelle Entschädigung angeboten. Weil Ngato und diejenigen, die ihr Verständnis von *masyarakat adat* Isam teilten, das Land jedoch als *tanah adat* in gemeinschaftlicher Nutzung sahen, kam für sie nur eine kollektive Entschädigung infrage. Simon hatte sich in den Dienst der Gruppe und einen der beiden Lastwagen zur Verfügung gestellt. Während der Aktivitäten vor NHM trat er jedoch immer wieder in den Vordergrund und verhandelte am Drehtor mit einzelnen Vertretern NHMs.

In den Gesprächen legte insbesondere Ngato Wert darauf, nicht als Bittstellerin aufzutreten, sondern als Person, die den Isam legitim zustehende Rechte einfordert. Denn „15 Jahre der Kolonialisierung von *masyarakat adat*“ seien genug und eine solche Behandlung widerspreche ihrem Status als „traditionelle Eigentümer des Territoriums“, auf dem NHM Gold abbaue. Diesen Status forderte sie, anzuerkennen und *masyarakat adat* mit der ihnen zustehenden Würde zu behandeln: „Wir wollen nur Wertschätzung, Anerkennung des Wertes und der Würde von *masyarakat adat* Isam. Deshalb sind wir gekommen mit Trommel und Gong“. Ngato versuchte dabei, ihren Protest und die Forderungen in einen größeren Rahmen einzubetten. Zum einen unterstrich sie, dass es auch um die Bedürfnisse der nachfolgenden Generationen gehe. Zum anderen betonte sie, dass die Folgen nicht auf *masyarakat adat* Isam begrenzt seien, sondern auch die anderen Menschen in Nordhalmahera – und der ganzen Welt – betreffen:

Wir haben heute den Arbeitsbetrieb von NHM gestört, weil wir hierhergekommen sind. Dafür bitten wir um Entschuldigung. Aber das ist für das Wohl der Generation unserer Kinder und Enkelkinder in Pagu, in Nordhalmahera, in Indonesien und auf der ganzen Welt... wegen der Umweltzerstörung.

Ngato bei Protest vor NHM 21.11.2012

Weil sich *masyarakat adat* Isam im Recht und in der Pflicht sähen, für das Wohl der nachfolgenden Generationen zu kämpfen, seien sie nicht gekommen, „Wünsche und Ambitionen vorzubringen“, sondern erwarteten noch am selben Tag eine Übereinkunft zwischen der *adat*-Institution von Isam/Pagu und dem Unternehmen NHM. Hierzu wollten sie nicht mit „Personen aus der zweiten, dritten oder vierten Reihe verhandeln“, sondern nur mit dem Management selbst, wie Ngato es in ihrem Brief angekündigt hatte. Zudem forderte Ngato die Beteiligung der gesamten Gruppe an den Verhandlungen: „Wenn wir verhandeln, muss mein Volk dabei sein, es gibt kein ‚nur wir und die *adat*-Würendenträger““.

Auch wenn *masyarakat adat* Isam an diesem Tag der Einlass in das Betriebsgelände verwehrt und keine Gespräche mit dem Management stattfanden, gelang es ihnen, mit ihrer performativen Darbietung Aufmerksamkeit zu erregen: So machten die für die Sicherheit und die Einlasskontrolle zuständigen Arbeiter Fotos und auch die Mitglieder der Nacht- und Frühschicht schauten sich die Aktivitäten an und fragten interessiert nach.

Aber so engagiert und überzeugend die Argumentation von Ngato und den anderen *masyarakat adat* Isam vorgebracht wurde, so wenig erfolgreich waren sie an diesem Tag mit ihrem Protest. Am späten Abend wurde die Aktion abgebrochen und beschlossen, am darauffolgenden Freitag durch die Besetzung des Hafens größeren Druck auf NHM aufzubauen. Damit sollte der Nachschub an Treibstoffen gestoppt und die Produktion schneller behindert werden. Berichten zufolge nahmen an dieser Aktion über 200 Personen teil (AMAN 2012e, Taher 2012). Sie wurde von der Polizei aufgelöst und die Demonstrant\*innen in das Polizeiamt nach Tobelo gebracht. Aus dem Polizeigewahrsam wurden sie durch die Vermittlung des Distriktvorstehers und Jikomakolano Namotemo jedoch schnell entlassen.

### 5.5.1 Erläuterung und Analyse

Die Prozesse der Mobilisierung der Unterstützung für die Verhandlungen mit und die Proteste gegen NHM waren Prozesse der Gestaltung des Politikfeldes von *masyarakat adat* und damit gleichzeitig performative Akte. Die Menschen waren von Ngato mithilfe ihrer Vorstellung von *masyarakat adat* Isam mobilisiert worden. Sie hatte *masyarakat adat* genutzt, um die heutige Situation der Nutzung des Landes durch NHM und das Gefühl der Enttäuschung und Verärgerung über die Entwendung ihrer eigenen Ressourcen zu erklären. Durch die Referenz auf *masyarakat adat* und deren dem indonesischen Staat vorausgehende Existenz und den Bezug auf ihre „indigenen“ Rechte legitimierte sie den Kampf um die Garantie ihrer (Land-)Rechte. Dies hatte immerhin am ersten Tag ca. fünfzig Menschen motiviert und überzeugt, sie in dem Kampf zu unterstützen. Damit waren diese Menschen als Gruppe vereint und wirksam mit der Vorstellung von *masyarakat adat* Isam verbunden worden. Mit der Beteiligung an dem Protest akzeptierten die Menschen nicht nur die Rahmung der von Ngato verbreiteten Vorstellung von *masyarakat adat* Isam, sondern auch die damit verbundenen sozialen Normen, Verhaltensweisen und Strukturen. Sie erkannten Ngato als Anführerin an und ordneten sich der Rahmung als traditionsbewusste *masyarakat adat* im Sinne der an Indigene herangetragenen Erwartungen unter. Dadurch repräsentierten und bestärkten sie diese. Gleichzeitig jedoch war die Protestaktion keine reine Wiederholung früherer Inszenierungen und der Strukturen, sondern beinhaltete Prozesse der Übersetzungen und Aushandlungen, in denen mit anderen Vorstellungen um die Vorherrschaft gerungen wurde.

In allen Phasen zeigten sich die von Ngato vorgenommenen Verknüpfungen zur Gestaltung der Vorstellung von *masyarakat adat* Isam und damit auch die für die kollektive (Re-)Konstituierung von

*masyarakat adat* Isam durch gemeinsames Handeln notwendigen Elemente: Das als traditionelles Territorium angesehene, von den Ahnen geerbte Land, das *adat* sowie globale Debatten um Indigenität und Klimawandel.

Entsprechend der Vorstellung stellten *masyarakat adat* Isam das Land während der Protestaktion als gemeinschaftliches Land dar, für das sie eine kollektive Entschädigung erhalten müssten. Ihre besondere Beziehung verdeutlichten sie durch die Errichtung des *Bubugol* und des Schwurs. Dabei mobilisierten sie übermenschliche Kräfte, die jeden bestrafen sollten, der das Betriebsgelände verbotenerweise beträte.

Dieser Glaube an übermenschliche Kräfte war ein wichtiger Teil von *adat*, dem zweiten wichtigen in die Vorstellung und das kollektive Handeln von *masyarakat adat* integrierten Element. Dass diese Kräfte auch von *masyarakat adat* selber nicht immer kontrolliert werden können, wurde im Vorfeld der Proteste deutlich. So warnte ein *adat*-Ältester Ngato vor der Protestaktion vor der Goldmine: „Das ist traditionelles Land. Unsere Sangaji muss gewappnet sein. Da können wir nie wissen, was passiert“ (*adat*-Würdenträger 18.11.2012). In ähnlicher Weise wurde das Verhalten eines *masyarakat-adat*-Mitgliedes während eines Treffens im Vorfeld der Proteste gewertet. Plötzlich sprang er dreimal mit seinem Stuhl auf und ab, ließ ihn dann fallen und schrie dabei ekstatisch „Hotuu!“. Dieser Kontrollverlust war ihm sichtlich unangenehm und er bat Ngato, am nächsten Tag nicht zu lange vor dem Gelände von NHM zu sein. Doch Ngato ermunterte ihn. Sollte das vor NHM wieder passieren, sei das nicht schlimm. Im Gegenteil: Damit könnten sie verdeutlichen, dass sie *masyarakat adat* seien, es unterstreiche ihre Eigenarten als *masyarakat adat* und ihre Beziehung zum Land.

Die Bedeutung von *adat* für die Vorstellung von *masyarakat adat* Isam wurde auch in anderen Aspekten der Vorbereitung und Durchführung der Protestaktion unterstrichen. So waren Ngatos Besuch bei angesehenen *adat*-Vertretern in den verschiedenen Dörfern am Tag vor der Versammlung zur Besprechung der Proteste eine Bestärkung der Struktur. Sie machte deutlich, dass sie als Sangaji zwar die höchste *adat*-Repräsentantin, sie aber auf die Expertise der *adat*-Ältesten angewiesen sei. Dadurch erinnerte sie die *adat*-Ältesten an die übergeordnete *adat*-Struktur, denn von größerer Bedeutung waren im sozialen Alltag der Menschen zumeist die *adat*-Ältesten der Dörfer, da die *adat*-Einheiten der Hoana/Soana erst im Zuge der von Tobelo ausgehenden *adat*-Revitalisierung an Bedeutung gewonnen hatten (Kap. 4.4.3).

Die Bedeutung von *adat* als wichtiges Element der Vorstellung von *masyarakat adat* kam vor allem jedoch durch den Einsatz materieller Elemente von *adat*, wie Kleidung oder Musikinstrumente, aber auch durch Tanz und den Schwur zum Ausdruck, mit deren Einsatz Isam ihre Andersartigkeit betonten und indirekt Bezug auf globale Debatten um Indigenität – und die darin verankerte Notwendigkeit der Präsentation von Traditionalität – nahmen, um ihre Forderungen zu legitimieren. Auch mit der Referenz auf globale Folgen des Umweltschutzes und die Verantwortung für zukünftige Generationen

und Menschen in der ganzen Welt nahm Ngato zur Legitimierung ihrer Argumentation Bezug auf internationale Debatten und damit implizit auch auf AMAN. Denn die Allianz hatte diese Debatten nach Indonesien transferiert und im nationalen Büro in Jakarta hatte Ngato die Argumentation kennen und nutzen gelernt. Anders als *adat* war die ebenfalls in das kollektive Handeln integrierte Allianz jedoch kaum in materialisierter Form präsent. So sah ich weder bei der Protestaktion im November noch bei dem im Mai 2012 gemeinsam mit AMAN durchgeführten Seminar zu Klimawandel Flaggen oder andere Symbole AMANs. Präsent dagegen waren die inhaltlichen Verknüpfungen mit der Agenda und der von AMAN auf nationaler Ebene vorgenommenen Positionierung von *masyarakat adat*, der Bezug zu internationalen Debatten um Indigenität, die Rolle Indigener in internationalen Vereinbarungen und deren Traditionalität.

Neben der Verbindung zu Land, *adat* und globalen Debatten wurden in der Protestaktion – insbesondere in dem Ankündigungsschreiben – noch zwei andere Elemente der Positionierung deutlich: erstens die Abgrenzung zu Außenstehenden – insbesondere den nicht als *masyarakat adat* definierten Transmigrant\*innen der Makian. Denn die in ihren Forderungen formulierten Sonderrechte beziehen sich immer explizit und exklusiv auf *masyarakat adat* Isam und schließen andere Gruppen aus. Die zweite deutlich werdende Positionierung war das Selbstverständnis von Isam als *masyarakat adat* und damit als wichtiger, seine Rolle einfordernder Teil des indonesischen Staates. So kann der Brief in meinen Augen einerseits als Hoffnung, durch die Einhaltung von Regeln des gesellschaftlichen Umgangs wahr- und vor allem als Gesprächspartner ernstgenommen zu werden, und andererseits als Beanspruchung eines Sonderstatus durch die Hervorhebung von auf *adat* basierenden Charakteristika interpretiert werden.

Denn der Brief kombinierte formale bürokratische Umgangsformen mit Eigenarten von *masyarakat adat*: Während Ngato den Brief im Namen von *masyarakat adat* Isam in einem offiziellen Sprachduktus verfasste, nutzte sie den Begriff *masyarakat adat* und nicht den staatlich favorisierten Begriff der *adat*-Rechtsgemeinschaft (*masyarakat hukum adat*, siehe Kap. 2.4.2). Auch in der Anrede wich sie mit ‚*tabea*‘ (Entschuldigung) von der in offiziellen Dokumenten üblichen Form ab. Dieser Begriff wird in Nordhalmahera vor allem in *adat*-Zusammenhängen als allgemeine Grußformel eingesetzt, steht aber auch für den respektvollen Umgang mit anderen Menschen. Damit stellten die Verfasser\*innen einen lokalen Bezug her und verwiesen auf die Bedeutung von *adat* für die Legitimation ihrer Forderungen. Ähnliches galt für die Übergabe des Briefes, bei der Ngato dem Sicherheitsbeamten erklärte, dass der Brief mit einem Blatt der Woka-Pflanze zusammengebunden sei, was nach lokalem *adat* für die friedliche Absicht einer Nachricht stehe, oder für die Rahmung der Protestaktion als *adat*-Festivität.

Das *adat*, mit dessen Hilfe Isam ihre Sonderrechte begründeten, war nicht festgeschrieben und starr, sondern wurde kontinuierlich ausgehandelt. So rechtfertigte Ngato die Formulierung gegenüber ihrem Bruder, der während des Verfassens des Briefes fragte, ob das alles so auch „richtig“ sei:

Es gibt kein Richtig oder Falsch. Wichtig ist, dass wir unsere Identität als *masyarakat adat* verdeutlichen. Wir haben unsere eigene Form. Wichtig ist, dass wir in einer höflichen Form schreiben. Wir müssen vom Staat nicht alles übernehmen.

Ngato 19.11.2012

Auch die Handschriftlichkeit des Briefes begründete Ngato gegenüber NHM nicht mit dem Stromausfall, sondern mit der Traditionalität von *masyarakat adat*: „Der Brief ist nicht getippt, sondern handschriftlich. Denn *masyarakat adat* kennen keine Computer“ (Ngato 19.11.2012).

Die Protestaktion und ihre Vorbereitungen bestätigten aber nicht nur die von Ngato geprägte Vorstellung von *masyarakat adat* Isam mit der engen Verbindung zu traditionellem Land, lokalem *adat* und globalen Debatten um Indigenität und Klimawandel. Gleichzeitig dienten sie der Konstituierung der Gruppe sowie der Aushandlung der genauen Ausgestaltung des *adat* und interner Strukturen.

Zum einen bestärkten die Aktivitäten die Position Ngatos als Sangaji, Anführerin und Repräsentantin der Gruppe. Sie hatte den Brief verfasst, die Protestaktion beschlossen und zur Versammlung eingeladen und daraufhin externe und interne Rückmeldung und Bestätigung erfahren. So wurde in der SMS, die sie als Antwort auf die Übergabe des Briefes von NHM erhielt – und der ihr darin übertragenen Verantwortung für einen friedlichen Ablauf –, deutlich, dass sie von NHM als Anführerin akzeptiert wurde. Die ihr vor den Toren angebotenen Gespräche mit Beschäftigten verschiedener Abteilungen zeigten, dass NHM sie zudem als Gesprächspartnerin anerkannte. Sie jedoch beharrte auf Verhandlungen mit der Gesamtgruppe und bestärkte damit die ihrem Verständnis von *masyarakat adat* Isam zugrundeliegende Vorstellung als Einheit und damit die Gruppe selbst. Noch im Juni 2012 war sie mit einer kleinen Delegation bei NHM zu einem Treffen erschienen. Nun, im November 2012 betonte sie, nicht als Einzelperson respektiert, sondern als Teil von *masyarakat adat* anerkannt werden zu wollen. Denn nur deren Existenz bzw. ihrer Wiederetablierung verdanke sie ihre Position als Sangaji. Diese hätten sie gewählt.

Dass Ngato auch innerhalb der Gruppe zunehmend Rückhalt erhielt, bewiesen die jeweils ungefähr fünfzig Personen, die ihrer Einladung zu der vorbereitenden Versammlung gefolgt und zur Protestaktion vor den Toren NHMs erschienen waren. Sie hatte Ngato von ihrer Vorstellung von *masyarakat adat* überzeugt und erfolgreich mit dieser Vorstellung verbunden und mobilisiert. Im Vergleich zu meinem ersten Besuch kann dies als Beleg gedeutet werden, dass ihr ein erster Erfolg in der Gestaltung des Politikfeldes von *masyarakat adat* gelungen war und sie *masyarakat adat* in der von ihr vertretenen Form sichtbar gemacht hatte. Denn noch im Mai 2012 hatte sie Schwierigkeiten, eine Handvoll Teilnehmende für das in Zusammenarbeit mit AMAN ausgerichtete Seminar zu Klimawandel zu motivieren.

Zum anderen wurden während der Aktivitäten vor NHM Normen und Strukturen der Gruppe beständig neu ausgehandelt. Denn wie andere performative Akte beinhaltete die Wiederholung Möglichkeiten zu Veränderungen. Anders als beim Verfassen und Übermitteln des Briefes an NHM, bei denen Ngato



sich nur mit ihrem Assistenten abstimmte, konnte sie in anderen Momenten nicht so selbstverständlich von ihrer hervorgehobenen Position als Sangaji der Gruppe profitieren und die Richtung der Gruppe bestimmen.

So hatte es nicht nur bei der vorbereitenden Versammlung, sondern bereits bei Ngatos Besuch bei den *adat*-Ältesten auf den Dörfern Diskussionen über die zu tragende Kleidung, die genaue Form von *adat*-Kleidung und die Angemessenheit von Modifikationen gegeben. Dass trotz der Absprache bei der Versammlung während der Protestaktion vielfältige Kleider zu sehen waren, spiegelt die Aushandlungen zwischen den verschiedenen Einstellungen und Auffassungen von traditioneller Kleidung wider.

Auch im Verlauf und der Gestaltung der Protestaktion wurden nicht nur bestehende und in Ngatos Vorstellung etablierte Normen und Strukturen bestärkt, sondern diese im sozialen Handeln immer wieder neu ausgehandelt: Obwohl Ngato am Vortag zur Wortführerin bestimmt worden war, griff Simon immer wieder in die Verhandlungen ein. Er hatte nicht nur eine Sonderstellung inne, weil NHM ihm eine individuelle Entschädigung angeboten hatte, sondern auch, weil er Ngatos Vorgänger als Sangaji gewesen war, dem sie Untätigkeit vorgeworfen hatte. Es ist durchaus möglich, dass er während der Proteste nicht nur konkrete Landinteressen verfolgte, sondern durch sein Engagement auch seine Bereitschaft und Fähigkeit unter Beweis stellen wollte, für die Gruppe einzustehen. Langfristig könnte er dadurch für seine eigenen Ideen in der Gruppe Unterstützer\*innen finden und mobilisieren, um Ngato in ihrer Führungsposition herauszufordern.<sup>128</sup>

Im Zuge der Protestaktion vor den Toren PT NHMs wurde über das Politikfeld *masyarakat adat* und die vorherrschende Sichtweise verhandelt. Einerseits war es Ngato gelungen, einige Menschen zu mobilisieren und diese Gruppe damit effektiv an ihre Vorstellung von *masyarakat adat* Isam zu binden und als neue politische Kraft zu mobilisieren. In dem gemeinsamen performativen Akt der Protestaktion wurden mit der Vorstellung verbundene Normen und Strukturen bestärkt. Andererseits eröffneten sich in diesem gemeinsamen Handeln Möglichkeiten der Einflussnahme und Veränderung. Die vielfältigen Aushandlungen vor und während der Protestaktion zeugen von der permanent vorhandenen Instabilität und Fragilität von *masyarakat adat* Isam.

## 5.6 Veränderungen in der Agenda im Jahr 2015

Trotz aller internen Widersacher und Konflikte hatte sich Ngato – insbesondere durch die Unterstützung durch die zentralen Akteure Hibualamos und AMANs – innerhalb weniger Jahre als relevante politische Handlungsträgerin innerhalb der Gruppe der Isam etabliert. Als ich 2015 nach

---

<sup>128</sup> 2017 berichtete Tomagola in einem Zeitungsartikel über die erneute Absetzung Ngatos und die Wahl von Simon Toloa zum neuen Sangaji sowie die Verpflichtung Ngatos, alles von ihr verwaltete Eigentum der Pagu an den neuen Sangaji zu übertragen (Tomagola 2017). Da dieses Ereignis nach der Feldforschung stattfand, gehe ich hier nicht weiter darauf ein.

Nordhalmahera zurückkehrte, hatte sich die Agenda Ngatos verändert. Sie war nun weniger von einem über AMAN vermittelten völkerrechtlichen Diskurs beeinflusst und stärker geprägt von dem bereits erwähnten Forschungsprojekt von LIPI zu vom Aussterben bedrohten Sprachen. Diese Zusammenarbeit bedeutete für Ngato Wertschätzung und externe Legitimation, aus der sie Selbstvertrauen zog. Vor allem jedoch bot diese Zusammenarbeit ihr argumentative Anregungen, die sie in die Gestaltung des Politikfeldes von *masyarakat adat* einfließen ließ. So deutete sie die Tatsache, dass Pagu<sup>129</sup> von den Forscher\*innen als eine von sechs zu untersuchenden Sprachen ausgewählt worden war, als Beweis, dass Pagu eine *der* sechs in Indonesien vom Aussterben bedrohten Lokalsprachen sei. Ab dem Beginn der Zusammenarbeit mit LIPI 2011 integrierte sie deshalb zunehmend Aussagen des Forschungsteams in ihre eigene Argumentation und begründete die Notwendigkeit des Erhalts der Lokalsprache oft damit, dass eine Sprache auf ein Volk verweise und die Sprache deshalb zentral für die Identität sei. Die Dokumentation Kultur und Sprache der Isam entwickelte sich zu einem ihrer Hauptanliegen:

Dies dient dazu, die Identität von *masyarakat adat* Pagu zu stärken. Und wenn wir deutlich machen, dass sowohl unser traditionelles Recht auf Land als auch unser geistiges Eigentum unser Reichtum als Menschen aus Pagu ist, werden die Menschen unsere Existenz nicht mehr infrage stellen.

Ngato in Padjaitan 2013b, Übers. S. M.

Deshalb unterrichtete sie an der Grundschule in Sosol ‚*muatan lokal*‘, das Fach, in dem lokale Sprache und Kultur vermittelt werden. „Denn wer seine kulturellen Wurzeln vergisst, verliert seinen Charakter“ (Ngato 13.05.2012). Als Folge der Kooperation von *masyarakat adat* Isam mit dem Forschungsteam von LIPI schloss Ngato im Namen der *adat*-Institution von Isam/Pagu 2014 eine Übereinkunft mit NHM, die den Isam vier Jahre lang 500 Mio. IDR (ca. 33.000 €) jährlich zusprach, die sie für die Stärkung von *masyarakat adat* verwenden durften.

Diese Übereinkunft ist ein Erfolg der Gestaltungen des Politikfeldes von *masyarakat adat*. Sie zeigt, dass es Ngato gelungen ist, ihre Vorstellung von *masyarakat adat* Isam als Gruppe, der Sonderrechte zustehen, sichtbar zu machen. Durch die gemeinsamen Proteste ist es der mobilisierten Gruppe von *masyarakat adat* Isam gelungen, von NHM als mit Rechten ausgestattete Gruppe wahrgenommen und als kollektive Einheit und Verhandlungspartner von NHM akzeptiert zu werden.

Die Übereinkunft stieß jedoch – sowohl extern als auch intern – nicht nur auf Zustimmung. Kilkoda, der Leiter AMAN Maluts kritisierte, dass die Übereinkunft in Zusammenarbeit mit den Forscher\*innen von LIPI vorbereitet und AMAN vor vollendete Tatsachen gestellt wurde (Kilkoda 23.11.2015). Diese Kritik ist vor dem Hintergrund zu verstehen, dass AMAN Vereinbarungen mit Unternehmen und dem Staat, bei denen Gruppen von *masyarakat adat* auf ihnen zustehende Rechte ganz oder teilweise

---

<sup>129</sup> Auch wenn Ngato als Eigenbezeichnung Isam favorisiert und vertritt, ist unbestritten, dass die von dieser Gruppe gesprochene Sprache mit Pagu bezeichnet wird.

verzichten, von jeher kritisch sieht. Statt kurzfristige Vorteile zu fokussieren, plädiert AMAN stets dafür, auch die langfristigen Effekte in den Blick zu nehmen. So zeigt eine von AMAN verbreitete Publikationen beispielsweise für Lokalgruppen verständlich auf, wie Menschen, die ihr Land verkaufen, zwar kurzfristig zu Reichtum und Luxus kommen können, wie der Verlust von Land sie und ihre Nachkommen jedoch langfristig in Armut stürzt, weil sie nicht einmal mehr das notwendige Land besitzen, um die eigenen Nahrungsmittel zu produzieren, geschweige denn die Bildung ihrer Kinder finanzieren können. Der in zivilgesellschaftlichen Organisationen erfahrene Leiter AMAN Maluts, der von Ngato zuvor oft für strategische Entscheidungen und Planungen um Rat gefragt worden war, hatte hier entsprechend dieser Perspektive die langfristigen Folgen im Blick: So vermutete er, Ngato und *masyarakat adat* Isam könnten sich erpressbar machen, weil sie sich durch dieses Geld „kaufen“ ließen (Kilkoda 23.11.2015). Salampe, der Sangaji von Kao, bemängelte, dass eine Übereinkunft nicht allein von den Isam/Pagu, sondern mit allen vom Goldabbau NHMs betroffenen Hoana hätte ausgehandelt und unterschrieben werden müssen. Denn neben Isam seien auch die anderen Hoana in der Region Kao – Kao, Modole und Boeng – betroffen. Ngatos Alleingang hätte die Verhandlungsbasis für eine gemeinsame Übereinkunft erschwert. Trotzdem hätten sich diese vier Sangajis inzwischen zusammengeschlossen und würden versuchen, gemeinsame Initiativen zur Förderung von *adat* zu beginnen. Auch planten sie, noch einmal an NHM mit einer Forderung auf die umfassende Anerkennung der Rechte von *masyarakat adat* auf ihr traditionelles Territorium heranzutreten (Salampe 28.11.2015).

Auch unter Isam selber stieß die Übereinkunft auf Kritik, wie ich im Zusammenhang mit der Umstrittenheit des Narrativs von *masyarakat adat* Pagu und den Streitigkeiten um die Besetzung der Position des Sangaji dargestellt habe (5.4). Aufgrund dieser Widerstände und internen Streitigkeiten erscheint es in meinen Augen fraglich, ob die Übereinkunft und die damit verbundenen neuen finanziellen Möglichkeiten den Kampf für die Rechte als *masyarakat adat* Isam bestärken oder ob daraus resultierender Neid und Konflikte den Aufbau einer geteilten Vorstellung und die Prozesse der Gruppenbestärkung und -bildung eher hemmen werden.

## 5.7 Zwischenfazit

Auch bei den Isam verstärkten die Revitalisierungsbemühungen zentraler Akteure um den Distriktvorsteher und Jikomakolano Namotemo und der vor dem KMAN IV intensivierte Einfluss von AMAN die Bemühungen der Gestaltung des Politikfeldes von *masyarakat adat*. Sie ermöglichten den Isam eine neue Rahmung ihrer (Landrechts-)Forderungen. Die in Kapitel 4 dargestellte Revitalisierung von *adat* in der Gesamtregion unter dem Dach von Hibualamo stieß eine Herausbildung und Betonung von *adat*-Strukturen an und vermittelte ein Bewusstsein für die mit der eigenen Geschichte und dem eigenen *adat* verbundenen Möglichkeiten: *Masyarakat adat* wurde zu einem Mittel der Ermächtigung

– teilweise auch gegen die Initiativen aus Tobelo: Ngatos durch die Revitalisierung in Tobelo angeregte Vorstellung von *masyarakat adat* Isam zeigte nicht nur Widersprüche zu dem von Tobelo verbreiteten Narrativ eines gemeinsamen Ursprungs vom See Lina. Basierend auf einer anders erinnerten Vergangenheit unterschied sich auch die von Ngato vorangetriebene Ausrichtung der Agenda: Während der Fokus in Tobelo auf der Verbreitung eines Unterschiede überbrückenden, vereinenden Verständnisses von *adat* lag, betonten Ngato und ihre Unterstützer\*innen ein Verständnis von *masyarakat adat*, das ihnen als traditionellen Bewohner\*innen des Gebietes besondere Rechte gegenüber den Betreibern der Goldmine und Migrant\*innen zusprach.

Damit diene die Argumentation mit *masyarakat adat* vor allem als Positionierung gegen zwei externe Bedrohungen und der Forderung nach Sonderrechten: Zum einen zur Verteidigung und Legitimierung ihrer Ansprüche auf das von ihnen als ihr traditionelles Territorium deklarierte Land. Hierzu arbeiteten sie eng mit AMANs nationalem Büro in Jakarta und dem Provinzbüro in Ternate zusammen, die als überregionale Instanzen die inhaltliche Ausgestaltung des lokalen Konzeptes von *masyarakat adat* stark beeinflussten. So war die Rahmung des Begriffes von *masyarakat adat* bei Isam eng verknüpft mit der globalen Indigenenbewegung, völkerrechtlichen Debatten und Rechten und gleichzeitig geprägt von den an Indigene herangetragenen Erwartungen der „demonstration of traditionality“ (Merlan 2006: 86). Deshalb griffen sie zur Unterstreichung der Rechtmäßigkeit ihrer Ansprüche bei Demonstrationen auf traditionell anmutende, teilweise neuentdeckte, neu-kontextualisierte Kleidung, Musikinstrumente und Traditionen zurück (siehe Kap. 5.5).

Zum anderen grenzten Isam sich durch die Positionierung als *masyarakat adat* gegenüber den Transmigrant\*innen aus Makian ab und forderten – unter dem Verweis auf ihre Indigenität und Verwurzelung in der Region – Sonderrechte ein. Die Bekräftigung der eigenen Ansprüche führte somit zu einer Verfestigung bestehender Abgrenzungen zwischen den einheimischen Isam und den zugewanderten Makian. Durch die Einreihung in den internationalen Diskurs um indigene Rechte rechtfertigten sie ihre Ansprüche auf das von ihnen deklarierte traditionelle Territorium. Entsprechend legitimierte es ihre Ansprüche auf Vorrechte in Bezug auf Entschädigungen durch die Goldminenbetreiber beispielsweise durch Programme der unternehmerischen Gesellschaftsverantwortung (CSR). Bestehende Gefühle der Benachteiligung und sozialer Neid aufgrund schlechterer sozio-ökonomischer Lage wurden durch die Positionierung als *masyarakat adat* kanalisiert, gerechtfertigt und vertieft. Damit birgt die Positionierung als *masyarakat adat* nicht nur Konfliktpotenzial für ein Wiederaufflammen der Konflikte, sondern diese Mobilisierung ist auch aus einer menschenrechtlichen bzw. bürgerrechtlichen Perspektive problematisch. Denn auch die von der Regierung 1975 von der Insel Makian in diese Region umgesiedelten Makian verfügen über Bürgerrechte, die nicht durch indigene Sonderrechte eingeschränkt werden dürfen. So berichtete Amin 2017 in einem Zeitungsartikel davon, dass Mitglieder der Isam/Pagu begonnen hätten, das den Migrant\*innen zugesprochene und von diesen

genutzte Land zu vermessen und für sich zu beanspruchen. Dabei argumentierten sie mit ihren indigenen Rechten und fühlten sich von der Registrierung des Gebiets als traditionelles Territorium von Isam in den von AMAN erstellten Karten bestärkt (Amin 2017).

Die während meinen Feldforschungen in einem Zeitraum von knapp vier Jahren verfolgten Entwicklungen zeigten, wie sich die von Ngato vorgenommene Rahmung der Vorstellung von *masyarakat adat* Isam wandelte und unterschiedliche personelle, inhaltliche und finanzielle Verbindungen an Bedeutung gewannen. In der Anfangszeit war es insbesondere die Unterstützung durch Namotemo, die Ngatos Position Bedeutung verlieh, zu ihrer Etablierung als Sangaji beitrug und sie mit dem notwendigen Selbstbewusstsein für die damit verbundenen Aufgaben versah. Entsprechend fokussierte sie anfangs Nachforschungen zu *adat* und setzte sich durch Gespräche mit *adat*-Ältesten und der Konsultation historischer Quellen mit dem Ursprung und der Entwicklung der Isam sowie Traditionen und materiellen Formen des *adat* auseinander.

Mit einer enger werdenden Zusammenarbeit mit AMAN Malut und ihren Reisen zu überregionalen Seminaren von AMAN integrierte Ngato internationale Diskurse – wie Klimawandel und völkerrechtliche Argumente für die Rechte Indigener – in ihre Gestaltung des Politikfeldes von *masyarakat adat* Isam. Außerdem knüpfte sie über AMAN weitergehende Beziehungen, die ihre Agenda unterstützten und zu deren Sichtbarkeit beitrugen, wie die Berücksichtigung der Isam/Pagu in der nationalen Untersuchung von Komnas HAM zu den Rechten von *adat*-Rechtsgemeinschaften im Rahmen des Gerichtsurteils zur Verfassungsbeschwerde von AMAN zeigt (Kap. 2.4.3). Wie wichtig jedoch die Beziehungen zu Namotemo auch nach der Hinwendung zu AMAN war, zeigen die sich gegen Ende der Amtszeit Namotemos als Distriktvorsteher Nordhalmaheras verstärkenden Debatten. Sie stellten nicht nur Namotemos Rechtmäßigkeit als Jikomakolano, sondern auch Ngatos Position als Sangaji erneut infrage. Dies unterstreicht einmal mehr, dass die enge Verbindung von *adat* mit der politischen Agenda in Nordhalmahera nicht nur die Revitalisierung von *adat* und die Verbreitung der Vorstellung von *masyarakat adat* und die Gestaltung des Politikfeldes ermöglichte. Vielmehr ist sie auch notwendiger Pfeiler und Träger, da die Vorstellung von *masyarakat adat* in Nordhalmahera noch nicht ausreichend im sozialen Handeln der Menschen verankert ist.

Durch die zunehmend intensiviertere Kooperation mit dem Forschungsteam von LIPI integrierte Ngato weitere inhaltliche Elemente in ihre Vorstellung von *masyarakat adat* Isam und hob verstärkt die Bedeutung von Sprache für Kultur und Identität hervor. Sowohl die Beziehung zu AMAN als auch die Beziehung zum Forschungsteam von LIPI gehen mit finanziellen Verbindungen und Möglichkeiten einher. Während AMAN einzelne Projekte wie das partizipative Kartografieren oder Workshops bezahlte, gelang es durch die Zusammenarbeit mit LIPI, eine Übereinkunft mit NHM zu treffen, die der *adat*-Institution Isam/Pagu ein regelmäßiges finanzielles Einkommen versprach. Dies war eine wichtige

Säule, die Ngatos Möglichkeiten der Gestaltung des Politikfeldes *masyarakat adat* grundlegend verbesserte.

Einerseits konnte Ngato durch den Abschluss der Übereinkunft mit NHM ein Dokumentationszentrum bauen, das im als traditionell gerahmten Stil von Isam konstruiert ist. Dadurch manifestiert sie ihre Vorstellungen materiell und verankert diese in der Mitte der Bevölkerung und im Handeln der Menschen. Denn die Menschen gehen daran vorbei, nehmen das Haus wahr und positionieren sich dazu. Allein durch seine Anwesenheit im Netzwerk *masyarakat adat* Hibualamo ruft das Dokumentationszentrum Reaktionen hervor. Außerdem gaben der Abschluss der Übereinkunft und die damit verbundene finanzielle Ausstattung Ngato die Möglichkeit, die Vorstellung weiter zu etablieren. Einerseits dient das Dokumentationszentrum als Büro der *adat*-Institution Isam/Pagu und dort wurden während meines letzten Aufenthaltes 2015 mit dem Geld einige Isam beschäftigt. Damit wurde *masyarakat adat* bzw. Ngato zu einem Arbeitgeber in der Region. Mit den Angestellten hatte sie Verbündete im Kampf um die Rechte von *masyarakat adat*, weil sich diese verpflichten, ihr Leben zumindest zeitweise dem Einsatz für *masyarakat adat* zu widmen und deren Rechte zu verteidigen. Zum anderen sollten in dem Dokumentationszentrum die Sprache Pagu dokumentiert und Traditionen der Isam auf Video festgehalten und damit erhalten werden. Hiermit konnte Ngato Einfluss darauf nehmen, welche Elemente und in welcher Form diese in die Vorstellung von *masyarakat adat* einfließen, was ihre Bemühungen um die Gestaltung des Politikfeldes von *masyarakat adat* auf lokaler Ebene entscheidend unterstützte.

## 6 Per Vertrag und durch den Kampf um Land zu *masyarakat adat* Rakyat Penunggu

### 6.1 Hintergrund – Ethnografie

Ähnlich wie Hibualamo bezeichnet auch ‚Rakyat Penunggu‘ eine regionale Einheit, die sich vor Ort in kleinere lokale Einheiten von *masyarakat adat* unterteilt. Sie beanspruchen in und um Medan, der Hauptstadt der Provinz Nordsumatra, ein Gebiet mit einer Gesamtfläche von 350.000 Hektar als ihr traditionelles Territorium (Abbildung 19). Ihre wichtigste Strategie in den Bemühungen, ihr traditionelles Territorium zurückzuerobern, ist die Besetzung und Nutzbarmachung von Flächen innerhalb dieser 350.000 Hektar des teilweise sehr städtischen Landes in und um Medan.<sup>130</sup> Weil sie immer nur kleine Teile besetzen können, unterscheiden die Rakyat Penunggu zwischen zwei Arten von Land: Das als traditionelles Territorium beanspruchte einerseits und das de facto besiedelte und genutzte Land andererseits, auf dem sie ein gemeinschaftliches Leben in Dörfern (*kampung*) organisieren, für das sie aber zumeist keine staatliche Anerkennung haben.

Dass sie ihre Besetzungen als *kampung* (Dorf) bezeichnen – und auch so in AMAN registriert haben – deutet an, dass es sich bei den Gruppen weniger um auf Deszendenz basierende, sondern vielmehr um lokale Einheiten handelt, die durch das Leben auf dem gemeinsamen Territorium miteinander verbunden sind. Zudem sind die einzelnen *kampung* – aber auch BPRPI als regionale Einheit – eher eine Organisation als eine gewachsene Gemeinschaft. Ebenso verstehen sie sich offiziell als multiethnische und multireligiöse Gruppierung. Die Rakyat Penunggu sind sehr ähnlich wie AMAN in Untereinheiten organisiert und in ihrem AMANs nationalem Büro ähnelnden Büro in Medan gibt es

---

<sup>130</sup> Während meines Feldforschungsaufenthaltes forderten 67 Gruppen von Rakyat Penunggu, die verstreut auf diesem Territorium lebten, die Anerkennung ihrer Landansprüche (Nuh 20.06.2012), elf Gruppen hielten Flächen besetzt (Nuh 17.06.2012).

Zuständige für bspw. die Bereiche Öffentlichkeitsarbeit, Nachwuchs, Finanzen oder Frauen.<sup>131</sup> Einender Faktor ist der Kampf um Landrechte. Denn Voraussetzung, um in ein bestimmtes, von ihnen besetztes Gebiet ziehen – und Teil der dortigen Rakyat Penunggu werden – zu können, ist weniger die Abstammung als der Beitritt zu BPRPI, die Anerkennung ihrer Werte und die Bereitschaft, für die eingeforderten Rechte zu kämpfen. Gleichzeitig wird man durch den Bau eines Hauses auf einem dieser Gebiete automatisch Mitglied der Gruppe. Auch wenn die Rakyat Penunggu offiziell multiethnisch und multireligiös zusammengesetzt sind, verstehen sich die meisten als Malaien und damit als Muslime. Diese ethnische Offenheit und gleichzeitige malaiische Dominanz ist in der Historie der Region und der Rakyat Penunggu begründet (siehe Kap. 6.3).

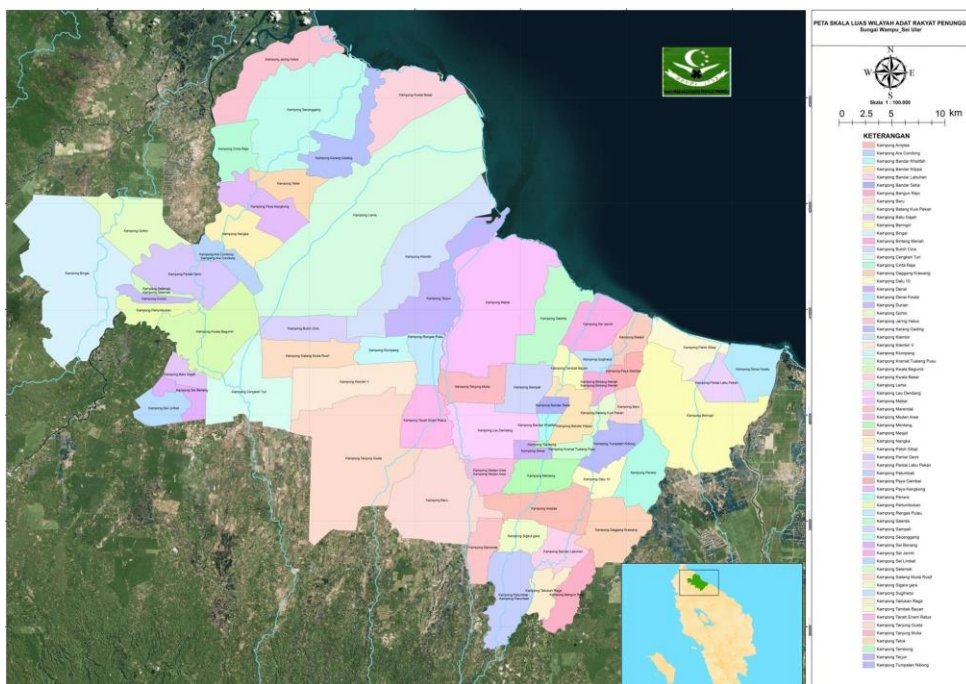


Abbildung 19: Traditionelles Territorium der Rakyat Penunggu (mithilfe partizipativen Kartografierens von BPRPI erstellte Karte) | BPRPI 2015.

Der übergeordnete ‚Zusammenschluss für den Kampf für Rakyat Penunggu‘ (BPRPI), in dem Rakyat Penunggu organisiert sind, ist im Kontext von Landrechtskonflikten entstanden und fordert seit seiner Gründung 1953 die Anerkennung des Rechtes der Rakyat Penunggu auf *tanah jaluran* – „Parzellen (von brachliegendem Tabakland)“. Dieses Recht stammt aus der Zeit der niederländischen Kolonisierung und bezeichnet Landnutzungsrechte, die der lokalen Bevölkerung bei der Vergabe von Konzessionen an Plantagenbetreiber zugesprochen wurden. Demnach durfte die lokale Bevölkerung Teile des Plantagenlandes in der Zeit der Brache für die eigene Landwirtschaft nutzen. Neben dem Begriff ‚*tanah jaluran*‘ etablierte sich auch der Begriff ‚Rakyat Penunggu‘ in dieser Zeit, auch wenn er nicht wörtlich in den Konzessionen auftaucht: Rakyat Penunggu bezeichnete im Alltagsgebrauch die Menschen, die vertraglich ein Recht auf die Zuteilung von brachliegendem Land besaßen. Damit ist der Name Rakyat

<sup>131</sup> Mehrfach erwähnten meine Gesprächspartner\*innen BPRPIs, dass nicht sie die Struktur von AMAN übernommen hätten, sondern AMAN sich an ihnen orientiert habe.



Penunggu ursprünglich keine Eigenbezeichnung, sondern wurde von den Plantagenbetreibern geprägt. Mahadi schreibt dazu:

Einige ehemalige Rakyat Penunggu, die wir interviewt haben, konnten die Frage nach der Herkunft des Begriffes ‚penunggu‘, ‚penunggul‘ bzw. ‚penonggol‘ nicht positiv beantworten. Von der malaiischen Linguistik her gesehen ist ‚penunggu‘ ein Mensch, der wartet. Vielleicht wartet er auf die Ernte des Tabaks und die anschließende Verteilung des Landes. ‚Tunggul‘ dagegen könnte auch für ‚tonggak-tonggak‘ (Grenzsteine, -markierungen) stehen, die für die Markierung von Grenzen verwendet wurden. ‚Penonggol‘ wiederum ist evtl. Dialekt für diese als Penunggul bezeichneten Grenzsteine.

Mahadi 1976: 146, Übers. S. M.

Heute umfasst eine Anerkennung des Rechts auf das brachliegende Tabakland für die Rakyat Penunggu zum einen die Rückgabe der un bebauten Gebiete, auf denen zumeist in staatlichen Plantagen mit gültigen oder abgelaufenen unternehmerischen Nutzungsrechten (*hak guna usaha, HGU*) Ölpalmen angebaut werden. Zum anderen fordern sie aber auch ihre umfassende Anerkennung als ursprüngliche Siedler und damit rechtmäßige Nutzer des Landes, sofern dieses schon bebaut ist. Denn „nur so ist ein Geraderücken der Geschichte möglich“ (Fadillah 20.06.2012). Seit dem Bestehen des Zusammenschlusses BPRPI haben die Rakyat Penunggu in den über 60 Jahren ihres Kampfes um ihre Rechte im Sinne eines discourse shopping (Biezeveld 2004) ihre Argumentation mit verschiedenen Diskursen verbunden (Kap. 6.3). Dies hatte jeweils auch Auswirkungen auf die mit Rakyat verbundene Vorstellung und ihre Positionierung. Eine dieser Veränderungen war der Anschluss an AMAN und die Verbindung der eigenen Agenda mit *masyarakat adat* und damit dem völkerrechtlichen Diskurs.

Die Landkonflikte in Nordsumatra – ebenso wie verschiedene Lösungsversuche der Regierungen – reichen zurück in die Zeit der frühen Unabhängigkeit Indonesiens in den 1950er-Jahren, haben sich seit dem Sturz von Suharto und der Ära der politischen Reformen jedoch verschärft (u. a. Kalo 2004: 32, Saidin 2006: 62–63). Denn wie ich auch während meiner Feldforschung beobachten konnte, wurden die Konflikte zunehmend komplexer, weil Konfliktlinien verschwammen und verschiedene zivilgesellschaftliche Gruppierungen gegeneinander zu kämpfen begannen (vgl. Purba 2006: 19). Ursache der Konflikte waren divergierende Verständnisse über den Status des Landes, die bereits seit der Ankunft der Niederländer an der Ostküste Sumatras, der heutigen Provinz Nordsumatra, im 19. Jahrhundert bestehen (Saidin 2006: 60).

### **6.1.1 Divergierende Landverständnisse und Landkonflikte**

Die Ostküste Nordsumatras stand in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter dem Einfluss des Sultan Siak Sri Indrapura und der kleineren Sultanate von Deli, Langkat und Serdang. Ende des 19. Jahrhunderts gewann die Ostküste für die europäischen Kolonialmächte zunehmend an Bedeutung. Es etablierte sich eine florierende Plantagenwirtschaft (Tiemann 1936: 7). Dabei erwies sich die Region zwischen den Flüssen Wampu und Ular als besonders geeignet für den Tabakanbau.

Für die Ländereien schlossen die Unternehmer mit den lokalen Herrschern Landbaukonzessionen (*landbouw concessies*) für einen Zeitraum von 75 oder 99 Jahren ab (Weigand 1911: 17, Saidin 2006: 62). Diese Konzessionen garantierten den Unternehmern die Nutzung der Ländereien und der lokalen Bevölkerung Landnutzungsrechte in der Zeit der Brache. Zwar entwickelte sich daraus, wie Pelzer schreibt, ein einzigartiges Arrangement (Pelzer 1978: 140), eine symbiotische Beziehung (Pelzer 1957: 155, Pelzer 1961: 68), doch hatte dies gleichzeitig langfristige Folgen und rief gesellschaftliche Veränderungen hervor. So veränderten die Verträge die Beziehung der Bevölkerung zu dem von ihnen genutzten Land. Ein Großteil der dort lebenden Bevölkerung war Malaien, die Wanderfeldbau betrieben und das ausreichend vorhandene Land an der Ostküste Sumatras genutzt hatten. Diese verfügten nicht über ein Verständnis von einem Eigentumsrecht auf Land (*hak milik*), das vererbt wird, wie es unter der ebenfalls in Nordsumatra lebenden Ethnie der Batak verbreitet war und ist. Stattdessen basierte das Landnutzungsrecht auf einem Prinzip des faktischen Besitzes und des Willens der lokalen Herrscher. Die Wanderfeldbau betreibenden lokalen Bauern konnten neue Felder erschließen, sofern sie den Sultan darüber informierten und es in der Praxis bebauten (Ikhsan 2011b: 6). Dies garantierte ihnen eine ihren Bedürfnissen und Nutzungsmöglichkeiten entsprechende Fläche. Mahadi beschreibt diese Mensch-Land-Beziehung vor Ankunft der ausländischen Unternehmer wie folgt:

Auch wenn die Könige das gesamte Land für ihr Eigentum hielten, stand es der Bevölkerung vor Ankunft der ausländischen Pflanzler frei, Wald zu roden, Wanderfeldbau zu betreiben und dabei so viel Land nutzbar zu machen und Felder zu pflegen, wie sie bewerkstelligen konnten. Sie durften alleine mit Unterstützung der Familie arbeiten, aber auch Arbeiter anstellen, sie durften Holz für unterschiedliche Bedürfnisse aus dem Wald holen, es war ihnen erlaubt, natürliche Erzeugnisse nicht nur für ihre alltäglichen Bedürfnisse zu verwenden, sondern auch damit zu handeln.

Mahadi 1976: 273, Übers. S. M.

Durch die Etablierung der Plantagenwirtschaft verringerte sich die Größe des durch die lokale Bevölkerung nutzbaren Landes (Ikhsan 2011a: 7). Gleichzeitig änderte sich ihre Art der Nutzung. Statt Wanderfeldbau zu betreiben, mussten sie auf vorgegebenen und in der Größe begrenzten Feldern die Güter des täglichen Bedarfs anbauen. Teilweise beschränkten Vorschriften die Wahl der angebauten Pflanzen und später mussten sie ihre Ernten teilweise zu einem festgesetzten Preis an den Unternehmer abliefern (Ikhsan 2011a: 11).

Die heutigen Konflikte in Nordsumatra resultieren für Kao aus einer uneindeutigen Rechtslage, die auf unterschiedlichen Auffassungen über den Status und die Rechte der Sultane bei Vergabe von Konzessionen basiert. Wissenschaftlich ist es umstritten, ob die Sultane früher Eigentümer des Landes waren oder lediglich deren Verwalter. Denn es existieren auch lokale Vorstellungen, die bspw. von Vollenhoven in seinem *adat*-Rechtsbündel dokumentiert hat, wonach die Waldgebiete Gemeinschaftseigentum einer Ethnie waren (Mahadi 1976: 86). Nach Kalo ergeben sich so zwei Auffassungen über die Rechtslage, die durch die Unabhängigkeit geschaffen wurde: In der einen Auffassung handelte der Sultan bei der Vergabe von Konzessionen als Regierungschef. Deshalb sei das Land nach der Unabhängigkeit an die indonesische Republik gefallen. Über dieses staatliche Territorium konnte der Staat

Nutzungsrechte (*hak guna usaha*) an Unternehmen vergeben und Landnutzungsrechte der lokalen *adat*-Gemeinschaften wurden nichtig (Kalo 2006: 25). In der anderen Auffassung handelte der Sultan als *adat*-Ältester (Kalo 2006: 29). Deshalb sei das Land nach der Unabhängigkeit in Händen der Bevölkerung geblieben, deren traditionellen Landrechte anerkannt werden müssten, sofern die Gruppen noch existierten. Diese beiden Auffassungen finden sich noch heute teilweise in ein und demselben Gesetzen wieder und sind nach Kalo für die Konflikte in Nordsumatra verantwortlich (Kalo 2006: 29).

### 6.1.2 Die Verträge zwischen niederländischen Plantagenbesitzern und lokalen Herrschern in Nordsumatra

Während in den Anfangsjahren des (land-)wirtschaftlichen Aufschwungs an der Ostküste Nordsumatras niederländische Unternehmer individuelle Vereinbarungen mit lokalen Herrschern geschlossen hatten, beschloss die niederländische Kolonialregierung 1877, dass die Konzessionen in Form eines Vertrages geschlossen werden müssen (Gouvernements Besluits vom 27 Januari 1877) und verfasste einen ersten Mustervertrag (*acte van concessie*). Dieser wurde 1878, 1884 und 1892 überarbeitet und wurde zu einer verbindlichen Vorgabe für alle Verträge in der Region. Vertragspartner in den auf diesem Modell basierenden Konzessionsverträgen waren die lokalen Herrscher auf der einen und ausländische Unternehmer auf der anderen Seite. Neben den Rechten und Pflichten der beiden Parteien enthielten sie auch Verpflichtungen gegenüber der lokalen Bevölkerung. Die Rakyat Penunggu begründen daraus sowohl ihre Eigenbezeichnung als Rakyat Penunggu als auch ihre Forderung auf *tanah jaluran* (Kap. 6.3).

#### **Die Inhalte der Verträge<sup>132</sup>**

Um zu verstehen, welche Stellung der lokalen Bevölkerung in den Musterverträgen zugesprochen wird, habe ich in Tabelle 2 die Musterverträge in Hinblick auf diejenigen Aspekte, die für die Rechte der lokalen Bevölkerung relevant sind, analysiert und vergleichend dargestellt. Dies sind die Bezeichnung und Definition der lokalen Bevölkerung, die im Vertrag als dritte – jedoch vom Vertrag nur indirekt betroffene – Partei erwähnt wird, sowie die ihnen zugesprochenen allgemeinen und die spezifischen Landrechte.

|  | 1877   | 1878                         | 1884                         | 1892  |
|--|--|------------------------------|------------------------------|---|
| <b>Bezeichnung der lokalen Bevölkerung</b> | <i>bevolking</i> (Bevölkerung),<br><i>vroegere bewoners</i> (frühere Bewohner) | <i>obgezetene</i> (Bewohner) | <i>obgezetene</i> (Bewohner) | <i>occupanten</i> (Bewohner)<br><i>landsinstellingen rechthebbende bevolking</i> (nach einheimischen Vorstellungen) |

<sup>132</sup> Ich beziehe mich bei den folgenden Ausführungen auf die in Mahadi 1976: 280–293 abgedruckte niederländische Version der vier Musterverträge sowie die indonesische Übersetzung bei Ikhsan 2011a.

|   | 1877  | 1878  | 1884  | 1892  |
|---|---|---|---|---|
|   |   |   |   | Berechtigte)<br><i>binnen de grenzen van zijn concessie-terrein gevestigde bevolking</i> (in den Grenzen der Konzession lebende Bevölkerung)  |
| <b>Definition</b>   | keine Definition  | diejenigen, die im Bereich der Konzession ein eigenes Haus haben  | alle Familienvorstände ( <i>hoofden van huisgezinnen</i> ), die zu Zeit oder nach der Vergabe der Konzession innerhalb des in Artikel eins genannten Gebiets leben ( <i>gevestigd</i> ) und die nach einheimischen Vorstellungen ( <i>inheem-sche instellingen</i> ) zu den Anspruchsberechtigten zählen. | <i>occupanten</i> (Bewohner – auch außerhalb der Konzession)  |
| <b>Problematik der Definition bspw. ethnische Einschränkung</b> | keine ethnische Beschränkung, umfasst somit auch Migrant*innen wie javanische und chinesische Kulis | schließt diejenigen aus, die nach der Heirat noch nicht gebaut hatten; keine ethnische Einschränkung; unklar, ob es auch für Frauen wie bspw. Witwen gilt | durch den Verweis auf einheimische Vorstellungen, was vermutlich für <i>adat</i> steht, wird erstmals eine ethnische Interpretation möglich eigener Haushalt nicht mehr notwendig   | verschiedene Definitionen für Berechtigte auf unterschiedliche Ländereien; Verweis auf einheimische Vorstellungen macht ethnische Interpretation möglich  |
| <b>Der lokalen Bevölkerung zustehendes Land</b>                 | gegenwärtig genutztes Land  | gegenwärtig genutztes Land<br>eine Reserve für den Wanderfeldbau (insg. max. 4 <i>bouws</i> <sup>133</sup> (Bau) pro Bewohner)                            | gegenwärtig genutztes Land<br>eine Reserve (insg. max. 4 Bau), die nur auf Verlangen zur Verfügung gestellt werden musste<br>Dorfareal (max. dreimal die Fläche des Dorfes)<br><i>tanah jaluran</i> (max. 1,5 Bau pro <i>obgezetene</i> )   | gegenwärtig genutztes Land<br>eine Reserve in ausreichender Fläche (beide nur noch auf Verlangen zur Verfügung gestellt)<br>Dorfareal (max. dreimal die Fläche des Dorfes)<br><i>tanah jaluran</i> von max. 1,5 Bau |

<sup>133</sup> *Bouw* (Bau) ist ein altes Flächenmaß. In der Literatur gibt es unterschiedliche Angaben über die Umrechnung von Bau in metrische Angaben. Vermutlich handelt es sich um eine Fläche zwischen 0,7 Hektar (vgl. Pelzer 1961: 68, Breman 1989: 20) und 0,64 Hektar (Tiemann 1936: 30).

|  | 1877   | 1878   | 1884  | 1892   |
|--|--|--|---|--|
| <b>Jaluran-Berechtigte</b>                         |  |  | <i>obgezetene</i>   | <i>binnen de grenzen van zijn concessie-terrein gevestigde bevolking</i>   |
| <b>Jaluran-Nutzung</b>                             |  |  | ein Jahr für Reis und Mais  | eine Ernte von Reis oder Mais  |
| <b>vertragliche Rechte der lokalen Bevölkerung</b> | <p>Bevölkerung darf nicht vertrieben werden</p> <p>Bewirtschaftung des bei Abschluss des Vertrages genutzten Landes</p> <p>Entschädigung für Obstbäume</p> <p>Sammeln von Naturprodukten (inkl. Rotan)</p> | <p>Bevölkerung darf nicht vertrieben werden</p> <p>Bewirtschaftung des bei Abschluss des Vertrages genutzten Landes</p> <p>Entschädigung für Obstbäume</p> <p>Sammeln von Naturprodukten (inkl. Rotan)</p> | <p>auf Verlangen werden folgende Rechte garantiert:</p> <p>Entschädigung für Obst- und Honigbäume</p> <p>Sammeln von Naturprodukten (auch Bau- und Brennholz für den Eigenbedarf)</p> | <p>Bewirtschaftung von Ländereien innerhalb der Konzession (<i>occupanten</i>)</p> <p>tanah jaluran (<i>binnen de grenzen van zijn concessie-terrein gevestigde bevolking</i>)</p> <p>Entschädigung für mehrjährige Pflanzen, auf die Eigentumsansprüche angemeldet werden, wenn sie von Plantagenbetreiber gefällt werden</p> <p>Sammeln von Naturprodukten (<i>landsinstellingen rechthebbende bevolking</i>)</p> <p>Brennholz darf nur nach Information des Konzessionärs gesammelt werden</p> <p>Schutz der heiligen Stätten (<i>inlandse bevolking</i>)</p> |

Tabelle 2: Wichtige Inhalte der Musterverträge | S. M., basierend insb. auf Mahadi 1976, Pelzer 1978 und Ikhsan 2011a

Wie Tabelle 2 zeigt, veränderten sich in den Musterverträgen – und entsprechend auch in den darauf basierenden Konzessionen – die Bezeichnung und Abgrenzung der Rechteinhaber aus der lokalen Bevölkerung und die ihnen zugesprochenen (Land-)Rechte. Auffallend ist, dass die von den Rakyat Penunggu zur Argumentation herangezogenen „Parzellen (von brachliegendem Tabakland)“ (*tanah jaluran*) erst 1884 eingeführt wurde. Zudem waren die *obgezetenen* keinesfalls frei in der Wahl der Anbauprodukte, sondern zum Anbau von Mais bzw. Reis verpflichtet, für die der Plantagenbetreiber ein Vorkaufsrecht besaß. Im Gegenzug erhielten die *obgezetenen* gut gedüngtes Land, das sie nicht

erst durch Roden des Waldes bewirtschaftbar machen mussten. Auch generell wurden – trotz dieser scheinbaren Ausweitung – die garantierten Landrechte zunehmend eingeschränkt und das bereitgestellte Land verkleinert und nur noch auf Verlangen zur Verfügung gestellt.

Die Bereitstellung des *jaluran*-Landes hatte langfristige Konsequenzen für das wirtschaftliche Leben der lokalen Bevölkerung. So schreibt Reid beispielsweise:

By the late 1920s, when virtually all the land in the Malay areas of the three Sultanates [Deli, Langkat und Serdang, S. M.] was occupied by estates, *jaluran* were almost the only form of Malay agriculture. There was scarcely any planting of cash crops or intensive rice cultivation in irrigated fields. Few parts of Indonesia showed such a complete dearth of Indonesian buyers, middlemen and exporters. Small trade was overwhelmingly in Chinese hands.

As the population of the tobacco area grew by natural increase and immigration from less favoured parts of the residency, it became harder for the estates to meet all the demands for *jaluran*. The reduction of planting during the depression years, and consequent reduction of *jaluran*, threw the whole system in the balance. The estates now made clear that they wished to withdraw from the increasingly troublesome *jaluran* distribution altogether, even though there was scarcely enough land available to provide the alternative of 4 hectares to which they were bound. Having long seen themselves as the most privileged community of the region by reason of their close and comfortable clientship to the rulers, the Malays discovered they were the also the most vulnerable, facing an uncertain future without the land, the talents, or the power the situation demanded.

Reid 1979: 47–48, Hervorh. i. Orig.

Dieses Zitat verdeutlicht den nachhaltigen Einfluss, den die Einführung der Plantagenwirtschaft in Nordsumatra auf die Bevölkerung hatte und zeigt den ambivalenten Charakter der Veränderungen. Während dieses Zitat Reids eine negative Sicht auf das *tanah jaluran* insbesondere für Malaien einnimmt, hat sich dieses zu einem zentralen Element des Selbstverständnisses der Rakyat Penunggu entwickelt, die sich seit Gründung des ‚Zusammenschlusses für den Kampf für Rakyat Penunggu‘ um die Anerkennung ihrer historischen Rechte und ein Recht auf das Land bemühen. 1999 haben sie sich AMAN angeschlossen und nutzen seitdem *masyarakat adat* und die völkerrechtliche Rahmung für ihre Argumentation.

### **Positionierung als *masyarakat adat* Rakyat Penunggu**

Nach der Gründung AMANs 1999 begannen zentrale Akteure im ‚Zusammenschluss für den Kampf für Rakyat Penunggu‘ (BPRPI), die eigene Agenda der Landforderungen mit dem Konzept von *masyarakat adat* zu verbinden. Der damalige Anführer Afnawi Nuh war beim Gründungskongress 1999 in Jakarta anwesend und nahm die von AMAN geprägte völkerrechtlich inspirierte Rhetorik um *masyarakat adat* und *hak ulayat* auf. Seitdem bezeichnen die Rakyat Penunggu beispielsweise das von ihnen geforderte *tanah jaluran* als ihr ‚traditionelles Territorium‘. Laut AMANs Statistiken wurden auf dem nationalen Arbeitstreffen (*Rakernas*) 2009 in Sinar Resmi auf Java 46 Gruppen von Rakyat Penunggu unter der Bezeichnung *kampung* (Dorf) in AMAN registriert (AMAN 2011a).<sup>134</sup> Die Anbindung an AMAN war ein

<sup>134</sup> Laut Mitgliederdatei AMANs datieren die ältesten Mitgliedsaufnahmen von dem nationalen Arbeitstreffen in Sinar Resmi 2009. Ich vermute, dass dies mit Änderungen in den Regelungen und dem Versuch einer Bereinigung der Statistik zu tun hat. Auch zuvor waren Gruppen Mitglied in AMAN, jedoch bedurfte es keiner offiziellen Bestätigung der Mitgliedschaft durch ein nationales Treffen.

strategischer Schritt, der zu einigen bewussten Veränderungen in der Gruppenbildung und -bestärkung dienenden Vorstellung führte (s. u.).

Seitdem sind die Rakyat Penunggu in AMAN sehr präsent und sichtbar. Seit Gründung war immer ein Vertreter der Rakyat Penunggu in AMANs nationalem Rat. In der Regel stellten sie den Leiter des Büros AMANs in der Provinz Nordsumatra und sie waren auch im nationalen Büro stets durch Angestellte oder Praktikant\*innen vertreten. Da die Abgrenzung der Rakyat Penunggu über die Zugehörigkeit zu und das Engagement in BPRPI vorgenommen wurde, verfügten die Rakyat Penunggu in der Regel über Erfahrungen in einer Organisation, den damit verbundenen Strukturen und Abläufen beispielsweise bei Versammlungen. Durch das stetig thematisierte und verbreitete Selbstverständnis der Rakyat Penunggu waren sie oftmals auch sehr eloquent in der Beschreibung ihres Selbstverständnisses, ihren Forderungen und ihrer Agenda. Dadurch hoben sich die Rakyat Penunggu bei überregionalen Treffen AMANs, an denen ich teilnahm, von anderen Teilnehmenden ab und es gelang ihnen, ihrer Position Gehör zu verschaffen und Debatten und Meinungen zu beeinflussen.

Im Unterschied zu vielen anderen Gruppierungen in AMAN führte der Beitritt der Rakyat Penunggu jedoch nicht zu einer Neuorganisation und Stärkung interner Strukturen. Denn wie Agustono et al. in ihrem Buch zur Geschichte der Rakyat Penunggu darlegen, verfügten BPRPI bereits in den 1970er-Jahren über eine in einem Organigramm festgehaltene organisationale Struktur mit spezifischen Zuständigkeiten und eine Satzung sowie Regularien (1997: 125–135). Somit ist davon auszugehen, dass die Rakyat Penunggu als Gründungsmitglied eher AMAN in der Herausbildung einer Struktur beeinflusste als umgekehrt. Entsprechend wurden in Nordsumatra im Zuge von AMANs Bemühungen, die Mitgliedsgruppen zunehmend zu organisieren und an AMAN zu binden, nicht neue Strukturen geschaffen, sondern die alten übertragen und in AMANs Struktur eingegliedert: So wurde bspw. das zentrale Büro BPRPIs zum regionalen Büro AMANs und die regionalen Büros BPRPIs zu lokalen Büros AMANs.

## **6.2 Die Führung BPRPIs als zentraler Akteur in der Gestaltung der Vorstellung von Rakyat Penunggu**

Seit der Gründung 1953 ist BPRPI eine zentralistisch aufgebaute Organisation. BPRPI verfügt zwar – wie oben dargestellt – über eine Struktur, die derjenigen AMANs sehr ähnlich ist und in der es für jeden Arbeitsbereich einen Zuständigen gibt. Doch – auch hier ähnelt BPRPI AMAN – zentrale Entscheidungen werden von Führungspersönlichkeiten getroffen, die großes Vertrauen genießen und einen starken Einfluss auf das Selbstverständnis und die Aktivitäten der Rakyat Penunggu haben (Widiyanarti 2002). Für diese Wahrnehmung spricht auch, dass eines der umfassendsten Werke zu BPRPI – die

Darstellung der Entstehung und Entwicklung BPRPIs von Agustono et al. – entlang der Amtszeiten der drei Anführer strukturiert ist (Agustono et al. 1997: 67–82).<sup>135</sup>

Auch während meiner Feldforschung waren die beiden charismatischen Anführer BPRPIs prägend für den Zusammenschluss. Harun Nuh – der Vorsitzende von BPRPI und AMANs Vertreter der Region Nordsumatra – und Alfi Syahrin – der Generalsekretär und Vertreter Sumatras im nationalen Rat AMANs (DAMANNAS) – beschrieben sich oft als austauschbares Führungsduo (u. a. Nuh 30.07.2012). Gemeinsam hielten sie die Organisation zusammen, indem sie zwischen den einzelnen Dörfern kommunizierten. Sie waren letzte Entscheidungsinstanz. Sie legten Ziele fest, gaben die Erlaubnis für die Besetzung eines Gebietes, unterstützten die Dörfer (*kampung*) nach dem Beginn einer Besetzung im Aufbau von Strukturen und vermittelten in Konflikten auf Dorfebene (Nuh 20.06.2012).

Ihr Einfluss basiert vor allem auf ihrer Abstammung. Beide stammen aus Familien, die entscheidend zur Gründung und Entwicklung von BPRPI beigetragen haben. Während Nuh ein direkter Nachkomme des Gründers und der Sohn des langjährigen Anführers Afnawi Nuh ist, hatte die Familie Syahrins den Aufbau eines Dorfes mitgeprägt. Ihr Haus war Anlaufstelle für die Rakyat Penunggu aus der Umgebung (Syahrin 17.06.2012). Hinzu kam – im Falle Nuhs – die Beauftragung durch seinen Vater, den vorangegangenen Anführer BPRPIs, der ihn in den Jahren vor seinem Tod als seinen Nachfolger aufbaute.

Eine ähnlich wichtige Funktion wie die beiden Anführer auf der Ebene des Zusammenschlusses nehmen Dorfvorsteher\*innen innerhalb der Dörfer ein. Sie bestimmen – in Abstimmung mit den beiden Anführern BPRPIs – die strategische Ausrichtung und sind verantwortlich für die Organisation der Dörfer. Sie werden in der Regel nicht gewählt oder von der Bevölkerung in Konsultationen (*musyawarah*) bestimmt, sondern von den beiden Anführern ernannt. Trotzdem verfügen sie zumeist über eine große Unterstützung im Dorf, die sich aus ihrem Einsatz für die Rechte der Rakyat Penunggu und der Unterstützung und Beauftragung von oben speist.

Im Vergleich zu den Dorfvorsteher\*innen haben die als *adat*-Älteste respektierten Personen geringen Einfluss und auch die Struktur innerhalb der Gruppe wird nicht durch *adat*-Recht bestimmt, sondern durch die Satzung (*Anggaran Dasar*, AD) und Regularien (*Anggaran Rumah Tangga*, ART) von BPRPI. Dies unterstreicht einerseits den Charakter BPRPIs als Organisation und weniger als gewachsene Gruppe. Andererseits steht diese geringe Bedeutung von *adat* im Widerspruch zur Präsenz von Elementen malaiischer Kultur in der Praxis (siehe auch Kap. 6.3).

Wie erwähnt, sind die Rakyat Penunggu in vielerlei Hinsicht keine auf gemeinsamer ethnischer Herkunft basierende Gemeinschaft, sondern vielmehr eine Organisation, die den gemeinsamen Kampf für Landrechte zum Ziel hat. Die Mitgliedschaft bei den Rakyat Penunggu basiert auf dem Beitritt zu BPRPI und zumeist auf dem Bau eines Hauses in den von ihnen besetzten Gebieten. Diese

---

<sup>135</sup> Abdul Kadir Nuh (1953-1962), Afnawi Nuh (1962-2006), Harun Nuh (seit 2006).



mitgliedschaftsbasierte Gruppenzugehörigkeit – und die damit verbundene Austrittsoption und Ausschlussdrohung – sichert die hierarchischen Strukturen und die zentralistische Organisation BPRPIs: Auf der einen Seite können Personen, die nicht mit der Interpretation der Verträge oder internen Strukturen einverstanden sind, die Gruppe verlassen und sich einer anderen zivilgesellschaftlichen Organisation anschließen, die in Nordsumatra um ehemaliges Plantagenland kämpft. Auf der anderen Seite können die beiden Anführer unliebsamen Dorfbewohner\*innen und insbesondere Dorfvorsteher\*innen ihr Vertrauen entziehen und stattdessen von ihnen anerkannte Vorsteher\*innen einsetzen. Dies kommt faktisch einem Ausschluss aus BPRPI gleich. Denn diese Dorfvorsteher\*innen verlieren die Unterstützung BPRPIs und sind bei Räumungen und Zerstörungen auf sich gestellt.

Während Dorfvorsteher\*innen ohne die Unterstützung der Anführer deshalb innerhalb der Organisation nicht existieren können, erhöhen die Anführer durch ihr Verhalten die Legitimation der von ihnen anerkannten und unterstützten Dorfvorsteher\*innen: Die Anführer besuchen sie in ihren Dörfern und beraten sie in strategischen und organisatorischen Fragen der Landbesetzung. Die beiden Anführer selbst sichern sich das Vertrauen der Bevölkerung, indem sie sich gegenüber den Rakyat Penunggu als „Ihresgleichen“ präsentieren. Sie führen einen einfachen Lebensstil und stellen ihr Handeln als uneigennützig und dem Wohle der Allgemeinheit gewidmet dar.

Die in der Satzung und den Regularien verankerte Struktur festigt die zentrale Position der Anführer auf formal-organisatorischer Ebene. Hinzu kommt in der Praxis die immer wieder vollzogene Darstellung und damit verbundene Bestätigung dieser Autorität: Wenn die Anführer die Dörfer besuchen, versammeln sich die Bewohner\*innen und alle beteiligen sich entsprechend ihren individuellen Möglichkeiten an der Verpflegung oder stellen eine Unterkunft. In den Gesprächen bestätigten die beiden Anführer ihre zentrale Rolle und interpretierten diese Gastfreundschaft als Wertschätzung, welche die Bewohner der Dörfer ihnen entgegenbrachten (Syahrin 20.02.2013). Auch meine eigene Feldforschung wurde von den Anführern dazu genutzt, diese hierarchischen Strukturen in Erinnerung zu rufen, in soziales Handeln umzusetzen und dadurch zu bestärken. Mein erster Besuch in einem Dorf wurde von mindestens einem der beiden Anführer begleitet, oder mir wurde ein Angestellter des zentralen Büros von BPRPI an die Seite gestellt, mit dem ich dann „in offiziellem Auftrag“ unterwegs war. Nicht selten wurde ich als ‚Botschafterin BPRPIs in Deutschland‘ (*Duta Besar BPRPI di Jerman*) in den Dörfern vorgestellt.

Zusätzlich untermauert wird die hervorgehobene Stellung der Anführer durch eine Treue diesen gegenüber, die eng verknüpft ist mit einer Tradition der Heldenverehrung – insbesondere der verstorbenen Anführer. Dies wird durch das stetige Wiedererzählen der Mühen und Erfolge früherer Generationen komplementiert und durch den Besuch und die Reinigung ihrer Gräber in soziales Handeln überführt. Auch wenn das in ihren Augen eine malaiische Tradition ist, nehmen an diesen

Ritualen auch Rakyat Penunggu anderer ethnischer Herkunft teil, denn es drückt die Verehrung der gemeinsamen Helden der Organisation aus.

Auch die Bedeutung, die der Geschichte, der Ideologie und kollektiven Identität beigemessen, sowie die Art, wie sie den Mitgliedern vermittelt wird, verstärken die Position der Anführer. So werden wichtige Inhalte vor der Besetzung eines neuen Gebietes, bei Versammlungen auf Dorfebene sowie dorfübergreifenden Treffen durch „Indoktrinierung“ (*indoktrinasi*) – wie Vertreter von BPRPI es nannten – vermittelt. Die stetige Wiederholung zentraler Elemente der Vorstellung während der Reden – oft auch Interaktion mit den Zuhörern – soll sicherstellen, dass alle die Inhalte der Vorstellung teilen. In einer Art Wechselruf versichern sich die Anführer oder Dorfvorsteher\*innen dabei der Zustimmung der anwesenden BPRPI-Mitglieder (siehe Kap. 6.4).

Die Treue zur Organisation und zur Führung wird zusätzlich durch einen religiösen Bezug eingefordert, der oftmals unter Bezugnahme auf den Islam geschieht. Dabei wird betont, dass Taten eines Menschen nicht nur im Diesseits Folgen hätten. Die Abwendung von BPRPI und dem gemeinsamen Kampf könne zu unvorhersehbaren Folgen bis hin zum Tod führen, wenn Hunderte von in BPRPI vereinigten Menschen für eine Bestrafung beteten (Nuh 20.06.2012). Die Vergangenheit habe gezeigt, dass man BPRPI nicht verlassen könne, Land nicht verkaufen und die Geschichte nicht vergessen dürfe (BPRPI 2014b). Selbst mir als Forscherin wurde mehrfach gesagt, dass ich, solange ich auf ihrer Seite stünde, viele gute Freunde hätte, auf deren Unterstützung ich zählen könne. Sollte ich mich jedoch gegen sie wenden, wäre ich nicht mehr sicher. Auch auf Nachfragen wurde dies nicht konkreter ausgeführt, aber nicht selten auf eine göttliche oder überirdische Bestrafung verwiesen. Fast religiös klingt in diesem Zusammenhang auch der von Afnawi Nuh, dem früheren Anführer BPRPIs, geprägte Leitsatz, der viele Plakate ziert und von den Vertreter\*innen häufig zitiert wird: „Es ist uns verboten anzuerkennen, was nicht unser Recht ist. Aber wenn es unser Recht ist, sind wir verpflichtet, es zu fordern und zu verteidigen, auch wenn es uns Leben und Blut kostet“<sup>136</sup>.

In eine ähnliche Richtung weist der von den Anführern BPRPIs oftmals wie zur Beschwörung artikulierte Zusammenhalt innerhalb der Gruppe. Dies geschah in der Regel mit Referenz auf *ukhuwah*, das islamische Konzept der Geschwistergefühle, und einer Körper-Allegorie: So sagte der Generalsekretär Syahrin bei den Feierlichkeiten zum 61. Jahrestag:

Wenn ein Dorf getroffen wird, spüren das zehn Dörfer. Wenn die rechte Hand eingeklemmt wird, fühlt man den Schmerz im Kopf und im ganzen Körper. Wir setzen darauf, dass alle Rakyat Penunggu wieder ein Gefühl des *ukhuwah* aufbauen: Wer auch immer uns angreift, wir müssen bereit sein, uns alle gemeinsam zu wehren. Seid ihr bereit?

BPRPI 2014b

Aufgrund der gegenseitigen Interdependenz müsse *ukhuwah* gepflegt werden (Syahrin 13.07.2012).

<sup>136</sup> „Haram bagi kami mengakui yang bukan hak. Tapi kalau itu hak kami, wajib hukumnya untuk menuntut dan mempertahankannya walaupun nyawa dan darah taruhannya“.

### 6.3 Die Vorstellung von Rakyat Penunggu

Nach der Vorstellung der einflussreichen Persönlichkeiten in BPRPI, die Schlüsselakteure in der Gestaltung der Vorstellung sind, und der ihre Machtposition unterstützenden Rahmenbedingungen, gehe ich im Folgenden auf die Interpretation der Inhalte der Konzessionen aus dem 19. Jahrhundert durch BPRPI ein. Denn sowohl die Bezeichnung als ‚Rakyat Penunggu‘ als auch das Selbstverständnis als Gruppe sind in diesem Kontext entstanden und basieren auf ihrer Interpretation der Konzessionen. Mithilfe dieser Interpretation können die Menschen ihre gegenwärtige Situation durch die Vergangenheit erklären, und es gelingt den zentralen Akteuren, eine Gruppe von *masyarakat adat* Rakyat Penunggu zu mobilisieren und ihre gemeinsame Agenda des Kampfes um Landrechte durch diese Referenz zu legitimieren. So entsteht aus einer einfachen Ansammlung an Einzelpersonen mit mannigfaltigen Hintergründen eine kollektiv handlungsfähige Gruppe, ein neuer politischer Akteur.

#### *Interpretation der Verträge durch die Rakyat Penunggu*

Die durch die zentralen Akteure – die Anführer BPRPIs – vertretene Interpretation wird durch den Zusammenschluss BPRPI auf verschiedenen Websites dargestellt und von Vertreter\*innen BPRPIs durch Reden bei offiziellen Anlässen und auf YouTube verbreitet (Padjaitan 2013a). Weitere Quellen, auf die ich mich in der Darstellung ihrer Positionen berufe, sind die bis vor den Obersten Gerichtshof geführte Klage um die Anerkennung der Rechte der Rakyat Penunggu (Mahkamah Agung 2006) und andere mir von BPRPI zur Verfügung gestellte Dokumente sowie Gespräche und Interviews, die ich während meiner Aufenthalte in Nordsumatra führte. Ich greife dabei in erster Linie auf Aussagen der beiden Anführer Nuh und Syahrin zurück, könnte jedoch ebenso Gespräche wiedergeben, die ich mit den Menschen in den Dörfern geführt habe. Denn die Aussagen sind Teil der allgegenwärtigen, sehr präsenten und oft wiederholten Perspektive, welche die Mitglieder durch die „Indoktrinierung“ verinnerlicht haben.

Frühe Dokumente BPRPIs – wie die 2001 vor dem Obersten Gerichtshof in Jakarta (*Mahkamah Agung*) vorgelegten Beweise – betonten eine enge Verbindung der Rakyat Penunggu zur malaiischen Kultur und ihre Identität als Malaien. Neuere Dokumente<sup>137</sup> unterstreichen die Kontinuität der Rakyat Penunggu von vorkolonialer Zeit bis heute, ohne dabei auf die ethnische Kategorie zu referieren. Als ihr traditionelles Territorium geben sie die Fläche zwischen den Flüssen Ular im Distrikt Deli Serdang und Wampu im Distrikt Langkat an – und belegen ihre Ansprüche mit kolonialen Karten der Tabakplantagen an der Ostküste Nordsumatras (Abbildung 20).

Damit deckt sich ihr traditionelles Territorium exakt mit der Fläche, auf die sich der Tabakanbau der Niederländer konzentrierte (BPRPI 2011a). Selten findet sich in ihren Dokumenten eine Erklärung für

---

<sup>137</sup> Beispielsweise die detaillierte Darstellung der Geschichte aus 2011 und 2014 (BPRPI 2011a, 2011b, 2011c, 2014a), die Zusammenfassung der Geschichte aus Anlass des 60. Jahrestages (Noeh 2013) oder das 2013 veröffentlichte Video zur Selbstdarstellung BPRPIs (Padjaitan 2013a).

den Namen Rakyat Penunggu, der erst im Kontext der großen Tabak-Plantagen aufkam und dort als Fremdbezeichnung von den Niederländern genutzt wurde, um diejenigen Personen zu klassifizieren, die ein Recht auf die Zuteilung brachliegendes Tabakanbaulandes (*tanah jaluran*) hatten (vgl. Kap. 6.1). Nur die zum 60. Jahrestag von BPRPI verfasste Geschichtsdarstellung stellt diesen Zusammenhang her und definiert die Rakyat Penunggu als die auf die Zuteilung von *tanah jaluran* wartende Bevölkerung (Noeh 2013).



Abbildung 20: Karte der Tabakplantagen in Nordsumatra, die mir Vertreter BPRPIs als Beleg für ihr traditionelles Territorium vorlegten | Juli 2012 | S. M.

Auch die Ablösung des Wanderfeldbaus durch die Bewirtschaftung von brachliegenden Tabakfeldern, die als historischer Bruch interpretiert werden könnte und deren gesellschaftlichen Folgen wissenschaftlich aufgearbeitet wurden, stellen die zentralen Akteure in ihrer Vorstellung von Rakyat Penunggu als Kontinuität dar:

Nach der Reisernte verließen die Rakyat Penunggu das Land, das wieder verwilderte oder für Wechselwirtschaft genutzt wurde, und kehrten zurück in ihr Heimatdorf [...]. Für den Reisanbau im darauffolgenden Jahr suchten die Rakyat Penunggu wieder ein abgeerntetes Tabakfeld auf. Somit behielten die Rakyat Penunggu ihr System des Wanderfeldbaus bei – so wie beim Wanderfeldbau, mit dem einzigen Unterschied, dass sie keinen Wald rodeten.

BPRPI 2011a, Übers. S. M.

Statt den Verlust der Freiheit in der Wahl der Lage und der Größe der zu bewirtschaftenden Fläche oder die anzubauenden Produkte als Einschränkung zu interpretieren, betonten sie die Vereinfachung der Landwirtschaft. Der Wald musste nicht mehr gerodet werden, denn die Plantagenbetreiber stellten ihnen fruchtbaren, gedüngten Boden zur Verfügung. In der Interpretation BPRPIs berücksichtigen grundlegende Bestimmungen in allen Verträgen wie selbstverständlich die Bedürfnisse der lokalen Bevölkerung. Denn in allen in Nordsumatra geschlossenen Verträgen fänden sich zwei Pflichten der Plantagenbetreiber: Sie mussten den Rakyat Penunggu landwirtschaftliche Anbauflächen sowie

zusätzlich ehemaliges Tabakplantagenland (*tanah jaluran*) für den Anbau von Reis zur Verfügung zu stellen (BPRPI 2011a).

Die Bereitstellung von Land beschreiben die Rakyat Penunggu als nicht verhandelbares traditionell geltendes Landrecht der Rakyat Penunggu (BPRPI 2011a) und die vertragliche Zusicherung von *tanah jaluran* als den schriftlichen Beweis und somit die Anerkennung, dass das Gebiet, über das Konzessionen vergeben wurden, Land der Rakyat Penunggu sei (u. a. Syahrin in Padjaitan 2013a). Dieser Beleg, der durch das Urteil des höchsten Gerichts in Jakarta 2001 bestätigt wurde, stellt in ihren Augen einen wichtigen Vorteil gegenüber anderen *masyarakat-adat*-Gruppen dar, die im Kampf um ihre Rechte und ihr Land auf mündlich überlieferte Traditionen verweisen.

Auffallend ist in der Selbstdarstellung, dass sich die Rakyat Penunggu als eine der Vertragsparteien in den Konzessionen sehen, die de facto zwischen Sultanen und Plantagenbetreibern geschlossen und von den niederländischen Regenten genehmigt wurden. So hätten die Rakyat Penunggu mit den Investoren und der niederländischen Kolonialverwaltung verhandelt (BPRPI 2011a) und der Sultan nur als Vermittler fungiert (Saleh 2011).

Insgesamt wird die Herrschaftszeit der Niederländer als „goldenes Zeitalter“ bezeichnet (Nuh, 20.06.2012). In einer Darstellung der Geschichte BPRPIs schreibt der Vorsitzende:

Es kann nicht geleugnet werden, dass das Land sein goldenes Zeitalter erlebte, als die niederländisch-ostindischen Händler scharenweise in Plantagen investierten und **Verträge** über das traditionelle Land der Rakyat Penunggu **schlossen**. [...] Das Investitionsmodell Niederländisch-Ostindiens vernachlässigte die Rechte und die Souveränität von *masyarakat adat* Rakyat Penunggu nicht. Denn die Niederlande schlossen viele Verträge, die mit *masyarakat adat* Rakyat Penunggu verhandelt worden waren und denen diese zugestimmt hatten. Die Verträge, die später als Konzessionen bekannt wurden, beinhalteten verschiedene Bedingungen, die von den niederländisch-ostindischen Unternehmen erfüllt werden mussten. Die Konzessionen achteten, regelten und schützten die Rechte und die Souveränität der Rakyat Penunggu – in erster Linie in Bezug auf die Bewirtschaftung und Nutzung ihres traditionellen Territoriums (*tanah adat*) für Landwirtschaft, als Wohnraum und für Wanderfeldbau.

Noeh 2013, Übers. und Kursivsetzung S. M., Fettdruck im Orig.

Zusätzlich wird das goldene Zeitalter der niederländischen Plantagenexpansion, in dem die Rakyat Penunggu, ihre Landrechte und ihr *adat* anerkannt wurden, mit Vorteilen durch die niederländische Infrastruktur wie Gesundheitsversorgung (Syahrin in Padjaitan 2013a) und Schulbildung (BPRPI 2011a) begründet.

Im Gegensatz zur Kontinuität des goldenen Zeitalters stellt die Zeit der japanischen Besetzung zwischen 1941 und 1945 in der Vorstellung der Rakyat Penunggu eine Zäsur dar. Die Herrschaft Japans gilt ihnen als dunkles Kapitel der Geschichte (Noeh 2013). Denn während die niederländischen Plantagenbesitzer ihre Rechte anerkannten, verloren die Rakyat Penunggu, so der Generalsekretär Syahrin, nicht nur ihr Land, sondern auch die Möglichkeit ihr *adat* auszuüben (Padjaitan 2013a). Diese Zäsur spiegelt sich auch in den Formulierungen wider. Während die Niederländer zumeist als Händler oder Investoren bezeichnet werden, wird im Zusammenhang mit den Japanern von Kolonialherren

gesprachen (BPRPI 2011a), welche die Menschen in Nordsumatra zwangen, die imperialistische Kriegswirtschaft Japans durch die Produktion von Nahrungsmitteln zu unterstützen (Noeh 2013).

Laut der Vorstellung der Rakyat Penunggu wurden sie auch bei der Staatsgründung Indonesiens 1945 enttäuscht:

Alle Rechte der Rakyat Penunggu auf ihr traditionelles Land (*tanah jaluran*), das der Produktion ihres Lebensunterhaltes diente, wurden ihnen genommen und systematisch wurde das Land beherrscht, ohne dass mit ihnen ein Vertrag geschlossen oder auch nur verhandelt worden wäre.

Noeh 2013, Übers. S. M.

Statt – wie erhofft – das traditionelle Land zurückzugeben und die Existenz und die Rechte der Rakyat Penunggu zu schützen, nahm der Staat ihnen jegliches Recht auf die Nutzung ihres Landes (Noeh 2013). Denn er eignete sich im Zuge der Nationalisierung nicht nur die Unternehmen ausländischer Investoren an, sondern verstaatlichte auch das von ihnen genutzte Land (Syahrin in Padjaitan 2013a). Dies, so der Vorsitzende BPRPIs,

[...] machte die Rakyat Penunggu zu Zuschauern und Gästen auf ihrem eigenen traditionellen Territorium (*tanah adat*). Sie lebten in Armut auf ihrem so fruchtbaren Land, das Ernten im Überfluss abwirft. Sie wurden zu Verbrechern, die in Angst lebten, wenn sie ihr traditionelles Land bewirtschafteten.

Noeh 2013, Übers. S. M.

Basierend auf dieser Vorstellung ihrer Vergangenheit und ihrer Rechte vereinigten sich die Rakyat Penunggu 1953 und gründeten den ‚Zusammenschluss für den Kampf für Rakyat Penunggu‘, um gemeinsam gegen die Geringschätzung und Missachtung durch die Regierung zu kämpfen (Nuh in Padjaitan 2013a).

### ***Wandel der Vorstellung von Rakyat Penunggu***

Seit der Gründung des Zusammenschlusses verbreiten die jeweiligen Anführer die Vorstellung von Rakyat Penunggu mithilfe der zentralistischen Organisation, dem starken Vertrauen in und des Einflusses der Führungspersonlichkeiten sowie der „Indoktrinierung“, mit der die Menschen auf das Selbstverständnis der Rakyat Penunggu, ihre Geschichte und ihre Rechte eingeschworen werden, bevor neue Gebiete von ihnen besetzt werden. Dass es den zentralen Akteuren in den über 60 Jahren des Bestehens des Zusammenschlusses mehrfach möglich war, die inhaltliche Ausgestaltung der Vorstellung von Rakyat Penunggu zu wandeln, verdeutlicht die Rolle der zentralen Akteure in BPRPI und zeigt die dynamische wechselseitige Beeinflussung von kollektiver Vorstellung und gelebter Praxis. Bei der Gestaltung nutzten sie den Handlungsspielraum, der sich aus den vagen Formulierungen der Musterverträge ergab, und knüpften an für sie brauchbare aktuelle (inter-)nationale Debatten an. Dabei wurde nicht nur die Bezeichnung, sondern auch die Abgrenzung der Gruppe der Berechtigten auf die Zuteilung von Land mehrfach verändert. Deshalb gehe ich hier zunächst auf die historische Entwicklung der Vorstellung ein.

Widiyanarti (2002) untersuchte in ihrer Magisterarbeit die historische Verschiebung der Identifikation in den 1990er-Jahren, die entsprechend der Theorie dieser Arbeit Verschiebungen in der Artikulation und Positionierung der Personengruppe darstellt, die unter der gemeinsamen Vorstellung von Rakyat Penunggu versammelt und mobilisiert wird. Demnach stand noch für Afnawi Noeh, den zweiten Anführer BPRPIs, der Aufbau einer malaiischen Identität und eines Stolzes auf die malaiische Kultur im Mittelpunkt. Deshalb hob er bei jedem Treffen und jeder Veranstaltung die Herrlichkeit des malaiischen Königreiches hervor und zog Elemente der malaiischen Kultur (*seni*) hinzu (Widiyanarti 2002: 83–85). Diese Gleichsetzung der Rakyat Penunggu mit Malaien deckt sich mit meinen Beobachtungen in älteren Dokumenten (s. o.) und findet sich in anderen wissenschaftlichen Arbeiten (bspw. Agustono et al. 1997).

Später beschloss die Führungsriege BPRPIs eine Veränderung der Identifikation von einer ethnischen hin zu einer über die Lokalität definierten Abgrenzung. Dies war jedoch kein schleichender Prozess, sondern eine strategische Entscheidung der Führung BPRPIs. Die von Widiyanarti beschriebenen vorangegangenen Aushandlungen verdeutlichen die Macht der Anführer innerhalb BPRPIs: Weil sie in der offenen Bezeichnung ‚lokale Bevölkerung‘ in den Musterverträgen eine Gefahr sahen, versuchten sie durch die strategische Veränderung der Vorstellung und eine übergreifende Definition der Rakyat Penunggu die Bildung von konkurrierenden Zusammenschlüssen zu unterbinden (Widiyanarti 2002: 91–92). Statt das gemeinsame malaiische Erbe zu betonen, begann BPRPI in den 1990er-Jahren stärker über den Terminus der einheimischen Bevölkerung (*penduduk pribumi*) zu mobilisieren (Widiyanarti 2002: 93). Trotzdem war die Verschiebung innerhalb der Vorstellung keine totale Ablösung von der Identifikation als Malaien, sondern eine graduelle Verschiebung. Denn auch während meiner Feldforschung fanden sich malaiische und – damit verbundene – islamische Praktiken und Symbole (bspw. Abbildung 21 und Kap. 6.4).



Abbildung 21: Plakat zu Beginn des Ramadans, auf dem die Dorfvorsteher\*innen in malaiischer Kleidung ein gutes Fasten wünschen | Juli 2012 | S. M.

Der *masyarakat-adat*-Kongress 1999 in Jakarta (KMAN I) und der damit verbundene Eintritt der in BPRPI zusammengeschlossenen Dörfer (*kampung*) in AMAN führten zu einer weiteren Verschiebung der Vorstellung von Rakyat Penunggu. Die Rakyat Penunggu griffen AMANs Diskurs über *hak ulayat*, traditionelle Landrechte, auf. Gleichzeitig integrierten sie *masyarakat adat* in die Vorstellung von Rakyat Penunggu und positionierten sich innerhalb des nationalen, völkerrechtlich inspirierten Rahmens von AMAN. Dies geschah – ähnlich wie Widiyanarti es für die Identifikation als Malaien beschrieben hat – über eine stetige Wiederholung der Vorstellung von *masyarakat adat* Rakyat Penunggu und durch Symbole.

Während meiner Feldforschung erfolgte die Positionierung als Rakyat Penunggu neben diesen für die Gründung und Formung BPRPIs historisch wichtigen und nach wie vor wirksamen lokalen und ethnischen Bezügen jedoch insbesondere über eine Mitgliedschaft in BPRPI und damit eine Identifikation über die Organisation. Denn neben der Geschichte und dem entsprechenden Bewusstsein darüber und der Verpflichtung, dies an nachfolgende Generationen weiterzugeben, war der gemeinsame Kampf für die Anerkennung ein wichtiges Element für die kollektive Identität und die Markierung der Gruppengrenzen. Dieser Kampf war und ist ein Kampf um das „Geradebiegen“ der Geschichte und damit auch ein Kampf um das Land. Eine Mitgliedschaft in BPRPI wurde über Aktivität und Engagement erworben. Der Vorsitzende BPRPIs unterstrich dies, als er zu mir sagte, wer hier wohnen wolle, „muss nicht nur ein Liebhaber des Territoriums sein, sondern auch ein Liebhaber BPRPIs. Wer das nicht deutlich macht, beispielsweise durch das Aufstellen von Plakaten, kann hier nicht wohnen“ (Nuh 20.06.2012). Eine Zugehörigkeit zu BPRPI bedeutet die Bereitschaft zu kämpfen und Opfer zu bringen (Syahrin 13.07.2012). Dieses Selbstverständnis als kämpfendes Mitglied von BPRPI ist Ergebnis der stetigen „Identitätsarbeit“ der Anführer in BPRPI, die bei jeder Gelegenheit die Notwendigkeit der Gemeinschaft, des Zusammengehörigkeitsgefühls (*ukhuwah*) und der Einsatzbereitschaft betonten.

### ***Gestaltung des Politikfeldes durch zentrale Akteure der Rakyat Penunggu***

In den sechzig Jahren seines Bestehens hat BPRPI seine Anerkennungsforderungen mithilfe unterschiedlicher Strategien unterstrichen: Die Rakyat Penunggu haben Briefe an den Präsidenten der Republik Indonesien geschrieben, demonstriert und protestiert, vor verschiedenen rechtlichen Instanzen, bis zum Obersten Gerichtshof in Jakarta, geklagt, die eigene Organisation gestärkt und ein Netzwerk aufgebaut (vgl. Widiyanarti 2002).

Während meiner Feldforschung war neben der Verbreitung der Vorstellung durch „Indoktrinierung“ nach innen die deutlichste Artikulation ihrer Positionierung und der Gestaltung des Politikfeldes von *masyarakat adat* die Besetzung der Gebiete staatlicher Plantagen, deren Konzessionen abgelaufen waren und die innerhalb des von ihnen als traditionelles Territorium beanspruchten Landes lagen. Durch die elf Besetzungen zum Zeitpunkt meiner Forschung schafften sie Tatsachen und verliehen ihrer



Position in der Öffentlichkeit Sichtbarkeit. Die vom indonesischen Staat betriebenen Plantagen, auf denen zumeist Ölpalmen angebaut wurden, hatten nach der Unabhängigkeit die niederländischen Plantagen ersetzt.

Auf diesem Land, das sie teilweise bereits über Jahre besetzten, bauen sie vom Staat unabhängige Strukturen auf, etablieren ihre eigenen politischen Organisationsformen, Verhaltensregeln und rechtlichen Instanzen sowie ihre eigene Ökonomie. Die Besetzungen reichen von temporären, mehrfach (gewaltsam) geräumten, Besetzungen über semi-permanente Siedlungen, in denen die stetige Angst vor Vertreibung zu spüren ist, bis hin zu permanenten, die durch erfolgreiche Landwirtschaft ökonomisch unabhängig sind.

Die Besetzungen sind in ihrem Selbstverständnis nicht gesetzeswidrig. Denn: „Wir nehmen den staatlichen Plantagen ja nichts weg. Wir holen nur das Land der Rakyat Penunggu zurück. Wir müssen ihnen klarmachen, dass es unser Land ist“, wie einer der zwei charismatischen Anführer bei dem Treffen aller Dorfvorsteher\*innen (*ketua kampung*) unterstrich, auf das ich in Kap. 6.4 eingehe (Nuh 17.06.2012).

Neben der Besetzung von Land und der Errichtung von Dörfern (*kampung*) streben sie eine juristische Anerkennung an. So argumentieren sie mit aus staatlichen Initiativen zur Lösung der Agrarkonflikte in Nordsumatra entstandenen Entscheidungen wie beispielsweise einem Erlass des Innenministers von 1983, wonach 10.000 Hektar Land an die Rakyat Penunggu zu verteilen sind. Die für sie höchste Legitimation ziehen sie jedoch aus einem Urteil des Obersten Gerichtshofs in Jakarta von 2006.<sup>138</sup> Der Oberste Gerichtshof gab der von 745 Bewohner\*innen eines *kampung* von BPRPI geführten Sammelklage in letzter Instanz statt und verpflichtete das staatliche Unternehmen PTPN II auf Schadensersatz. Die Angeklagten mussten für den materiellen und „moralischen“ Schaden aufkommen, den sie den Kläger\*innen BPRPIs zugefügt hatten, weil sie deren traditionelle Landrechte nicht anerkannt und deren Siedlungen auf den von ihnen beanspruchten und besetzten Flächen zerstört hatten (Mahkamah Agung 2006).

Für BPRPI bedeutet dieser Sieg auf höchster juristischer Ebene die Anerkennung ihrer Existenz und Rechte durch den indonesischen Staat, auch wenn diese noch nicht vollständig in Recht umgesetzt ist. Obwohl de facto bei diesem Urteil nur über einen sehr kleinen Teil der beanspruchten Fläche – die eines *kampungs* – entschieden wurde, sehen sie darin eine Art Präzedenzfall im Sinne der Argumentation ihrer Ansprüche.

---

<sup>138</sup> Entscheidung des Obersten Gerichtshofs vom 23.01.2006: Putusan No. 1734 K/Pdt/2001.

#### 6.4 Gemeinsame Darstellung – *Masyarakat adat* Rakyat Penunggu bei der Versammlung der Dorfvorsteher\*innen im Juni 2012

Die Positionierung der Rakyat Penunggu als *masyarakat adat* und damit die Gestaltung des Politikfeldes von *masyarakat adat* durch BPRPI untersuche ich beispielhaft anhand einer Versammlung der Dorfvorsteher\*innen der Rakyat Penunggu am 17.06.2012. Ich habe diese Versammlung als ethnographisches Beispiel gewählt, weil sie in die Anfangsphase meines Besuches fiel und mir eine erste Gelegenheit bot, vielfältige Beziehungen zu beobachten und zu untersuchen, wie sich die Vorstellung von *masyarakat adat* Rakyat Penunggu im sozialen Handeln der Menschen vor Ort widerspiegelt. Gleichzeitig war die Versammlung inhaltlich interessant. Denn dort sollte gemeinsames Handeln koordiniert und die Zusammenarbeit zwischen den Dörfern – unabhängig von der Führung in Medan – enger verzahnt werden. So sollten neue Strukturen geschaffen und Ordnung erzeugt werden. Außerdem formten auf der Vorstellung von *masyarakat adat* Rakyat Penunggu basierende Normen und Konventionen das Handeln der Akteure und wurden durch den kollektiven performativen Akt bestärkt. Die folgenden Ausführungen basieren auf Aufzeichnungen in meinem Feldforschungstagebuch sowie Erinnerungen, die ich um die Interpretation von Fotos ergänzt habe.



Abbildung 22: Von BPRPI als Land der Rakyat Penunggu markiertes Land | Juli 2012 | S. M.



Abbildung 23: Von BPRPI als Land der Rakyat Penunggu markiertes Land | Juli 2012 | S. M.

Die Versammlung fand auf einem Gebiet statt, das von BPRPI Sei Jernih, eines der in AMAN registrierten *kampung* der Rakyat Penunggu im Distrikt Deli Serdang, als ihr angestammtes Territorium beansprucht und von ihnen besetzt wurde. Auf dem Weg zu dem Versammlungsort, der sich inmitten von Mais- und anderen Feldern befand, erklärten mir die Mitglieder BPRPIs die Beziehung BPRPIs zu den Siedlungen, an denen wir vorbeifuhren: welche Siedlungen von der Führung aus Medan unterstützt würden und mit welchen es Konflikte gegeben hatte. Je näher wir kamen, desto mehr Hinweisschilder markierten das Land als traditionelles Territorium der Rakyat Penunggu und verwiesen auf die zur Argumentation herangezogenen Dokumente – die jeweilige Konzession, Gerichtsurteile und Erlasse von Regierungsinstanzen (siehe Abbildung 22, Abbildung 23). Die letzte Wegstrecke wurden

wir geleitet von Flaggen BPRPIs und auch vor der Plattform, auf der die Versammlung stattfand, empfingen uns zwei gut zehn Meter hohe Flaggen: diejenige BPRPIs und daneben die indonesische. Am Wegesrand parkten einige Autos und viele Motorräder, mit denen die Dorfvorsteher\*innen angereist waren (Abbildung 24). An der Vorderseite der Plattform erklärte ein weithin sichtbares Schild das Gebäude zum Eigentum der *adat*-Institution von BPRPI Sei Jernih, und an der Rückseite forderte ein größeres Transparent mit den Logos von BPRPI und AMAN: „Gebt das traditionelle Territorium zurück, es ist das traditionelle Landrecht von *masyarakat adat* Rakyat Penunggu (BPRPI)“.



Abbildung 24: Ort der Versammlung der Dorfvorsteher\*innen in Sei Jernih | Juni 2012 | S. M.

An der Versammlung nahmen ungefähr hundert Personen teil. Gemeinsam mit den Dorfvorsteher\*innen und den beiden Anführern BPRPIs saß ich auf der erhöhten Plattform, während die einfachen Mitglieder davor unter einem Pavillon auf Bastmatten Platz genommen hatten und einige Frauen hinter der Plattform Tee und Snacks zubereiteten.

Das Treffen begann mit einem Ritual, das im Laufe der Versammlung in unregelmäßigen Abständen leicht abgewandelt immer wieder zum Einsatz kam. Der Vorsitzende BPRPIs trat dabei mit den anderen Anwesenden in einen Wechselruf:

Nuh: Lang leben *masyarakat adat*!  
 Alle: Sie sollen leben!  
 Nuh: Lang leben *masyarakat adat*!  
 Alle: Sie sollen leben!  
 Nuh: Lang lebe BPRPI!  
 Alle: Er soll leben!  
 Nuh: Lang lebe AMAN!  
 Alle: Sie soll leben!  
 Nuh: Lang lebe die *adat*-Jugend!  
 Alle: Sie soll leben!  
 Nuh: Lang leben die *adat*-Frauen!  
 Alle: Sie sollen leben!

Anschließend begrüßte der Vorsitzende BPRPIs die Anwesenden. Seine Rede hielt er stehend am vorderen Rand der Plattform. Er sprach damit nicht nur zu den Dorfvorsteher\*innen, sondern auch zu den

vor der Plattform sitzenden einfachen Mitgliedern. Stehend, um von allen gesehen zu werden, bat er die Dorfvorsteher\*innen nacheinander aufzustehen, berichtete dann von der Situation im jeweiligen *kampung* und ihren individuellen Verdiensten: Er schilderte, wie viel Land sie besetzten, wie sie das Land nutzten, welcher Bedrohung sie ausgesetzt waren und welche persönlichen Opfer die Dorfvorsteher\*innen gebracht hatten. Intention dieser Versammlung war es – wie er mehrfach betonte – das Zusammengehörigkeitsgefühl zu stärken und den Austausch unter den Rakyat Penunggu zu fördern. Denn nun hätten die Mitglieder BPRPIs Ansprechpartner, wenn sie die anderen Dörfer besuchten.

Bei der Vorstellung begann er mit dem Dorfvorsteher aus Secanggang, der dort gut dreihundert Hektar Land besetzte. Sein Dorf sei durch intensive Landwirtschaft wirtschaftlich unabhängig, verfüge über stabile Strukturen und könne als Vorbild für andere Dörfer dienen. Außerdem habe er seine Kampferfahrung und Opferbereitschaft mit einer mehrmonatigen Haftstrafe bewiesen. Als nächsten Dorfvorsteher stellte der Vorsitzende BPRPIs den Dorfvorsteher von Tanjung Gusta vor. Ihm sei es gelungen, innerhalb weniger Monate fast vierhundert Hektar Land zu besetzen und dort zwischen zwei- und dreihundert Haushalte zu etablieren. Der Vorsitzende lobte insbesondere die Umsetzung eines für BPRPI untypischen Konzeptes: Am Rande der Stadt Medan, in einem dicht besiedelten Gebiet gelegen, werde das besetzte Gebiet anders als in den übrigen Dörfern nicht landwirtschaftlich genutzt. Stattdessen böte es Wohnraum für in der Stadt Arbeitende. Auch dieser Dorfvorsteher verfüge über Kampferfahrungen, denn auf der Flucht sei er einmal beinahe in einem Fluss ertrunken und habe im Einsatz für die Rakyat Penunggu ein Auge verloren. Es folgte die Vorstellung der weiteren Dorfvorsteher – darunter einer, der von Java stammt und nicht malaiischer Herkunft ist. Am Ende – fast hätte er sie vergessen – stellte der Vorsitzende auch die einzige Dorfvorsteherin vor. Wie zur Entschuldigung betonte er, dass sie mit der Besetzung von fast 200 Hektar Land beweise, dass auch Frauen tapfer seien und Führung übernehmen könnten. Anschließend wandte er sich den neu eingesetzten Vorsitzenden der Unterorganisationen für die *adat*-Jugend und die *adat*-Frauen zu. Im Gegensatz zu den Dorfvorsteher\*innen bat er diese jedoch, sich selbst vorzustellen, was insbesondere die noch zur Schule gehende Vorsitzende der *adat*-Frauen sichtlich Überwindung kostete. Nach ihrer kurzen Rede erhielt sie umso größeren, motivierenden Applaus.

Anschließend sprach der BPRPI-Vorsitzende lange über das Verhältnis der Rakyat Penunggu zu ihrem traditionellen, geerbten und unveräußerlichen Land. Er betonte, dass sie keine wilden Bauern, keine Besetzer\*innen des Landes von PTPN II, dem staatlichen Plantagenunternehmen, seien. Sie forderten nur das eigene traditionelle Territorium zurück. In seinen Augen reiche es jedoch nicht, das Recht über das Land zurückzugewinnen. Viel wichtiger sei es, „wie wir das Land nutzen können: Wir können auf dem Land leben, es kann die Quelle unseres Lebens, die Basis unserer Bildung sein... es ist die Seele unseres Kampfes“. Wer behauptete, das Bemühen sei mit der Rückgabe des Landes bereits abgeschlossen, solle besser die „Beine in die Hand nehmen“, denn BPRPI gehe es im Gegensatz zu vielen

anderen Gruppierungen nicht bloß um Zertifikate, die ihre Rechte belegten. Sobald sie das Recht über das Land hätten, müssten sie beweisen, dass es möglich sei, das Land zu allseitigem Vorteil zu nutzen, und damit zur Entwicklung Indonesiens bzw. Nordsumatras beitragen. Um seine Aussagen zu unterstreichen, kontrastierte er die aktuelle Situation mit den Zuständen unter den niederländischen Plantagenbesitzern, die *tanah jaluran* garantiert, die Lokalbevölkerung finanziell entschädigt und Bildung ermöglicht hätten.

Er fügte deshalb einen konkreten Auftrag an die Dorfvorsteher\*innen an: Es sei nun ihre Aufgabe, Konzepte für die Landnutzung zu entwickeln und der Regierung zu beweisen, dass gerechte Lebensverhältnisse möglich seien. Auch hier müssten die Rakyat Penunggu Vorbildfunktion übernehmen und ihren Wohlstand nicht durch den „Bau prächtiger mehrstöckiger Bauten zur Schau stellen“. Deshalb trügen die Dorfvorsteher\*innen BPRPIs die Verantwortung, Regeln zu entwickeln, um Wettbewerb und Neid vorzubeugen.



Abbildung 25: Versammlung der Dorfvorsteher\*innen in Sei Jernih | Juni 2012 | S. M.

Es folgte der zweite Teil des Treffens, der dem Austausch zwischen den Dorfvorsteher\*innen und der Verbesserung der direkten Zusammenarbeit gewidmet war. Die Atmosphäre dieses Teiles war anders: Alle an der Diskussion beteiligten Dorfvorsteher\*innen saßen gemeinsam auf der Bühne, sie verwendeten kein Mikrofon und die Diskutant\*innen standen für ihre Redebeiträge nicht auf. Gleichzeitig wurde auf die Bestimmung einer offiziellen Redeleitung verzichtet. Diese Veränderung des Treffens, das ich nun als kommunikativer und egalitärer, aber auch weniger formell wahrnahm, bemerkte auch der Generalsekretär BPRPIs, der sich aus seiner Führungsrolle zurückgezogen hatte und sich nicht an der Diskussion beteiligte. Er amüsierte sich über die aufkommende Unruhe und flüsterte mir zu, dass er nicht vorhabe einzugreifen, weil es ein wichtiger Lernprozess für die Dorfvorsteher\*innen sei. Sie lernten so, wie Konsultationen (*musyawarah*) ablaufen. Dies werde ihnen in Zukunft für die Arbeit in den eigenen Dörfern von Nutzen sein.

Unweit von uns saß der Dorfvorsteher Secanggangs, der als erster der Dorfvorsteher\*innen vorgestellt worden war, und beobachtete den Verlauf des Treffens weniger distanziert und amüsiert. Immer wieder meldete er sich mit organisatorischen Redebeiträgen zu Wort und wies andere Redner\*innen zu recht. Er forderte einen strukturierteren Ablauf der Versammlung, den Beschluss einer Tagesordnung und eine Redeleitung. Während sich andere Vorsitzende zurückhielten, griff er so in den Verlauf ein und bewies damit seine Diskussionserfahrung aus unzähligen Versammlungen, die er in dem von ihm geführten Dorf Secanggang abgehalten hatte.

Als seine Strukturierungsbemühungen erfolglos blieben, griff nach einer Weile der Generalsekretär moderierend ein und versuchte, das Gespräch zu lenken. Wenig später nahm dann der Vorsitzende der *adat*-Jugend mit seiner lauten Stimme die Redeleitung an sich und versuchte, eine Tagesordnung einzuführen und abzuarbeiten. Zudem wurde der ebenfalls der *adat*-Jugend zugehörige Protokollant immer wieder aufgefordert, die bereits verabschiedeten Beschlüsse vorzulesen. Auffallend war, dass die Dorfvorsteher\*innen durch die offene Redestruktur die Möglichkeit hatten, immer wieder auf dieselben Themen zurückzukommen, wenn in ihren Augen Dinge noch nicht ausdiskutiert oder entschieden waren. So kam es zu wiederholten – teils widersprüchlichen – Entscheidungen über dieselben Themen, die es mir als Beobachterin, die noch nicht so vertraut mit den Personen, ihren Hintergründen und ihren Dörfern war, erschwerten, den Überblick zu behalten. So schien für mich beispielsweise nach einem Wortbeitrag des Dorfvorstehers aus Secanggang entschieden, dass in Konfliktfällen die im Dorf für Informationen und Kommunikation Zuständigen (*Tugas Infokom*) die Kommunikation mit dem Büro in Medan und den anderen Dörfern übernehmen sollten. Kurze Zeit später beschloss die Mehrheit jedoch, dass dies Aufgabe der Dorfvorsteher\*innen sei, wie dies anschließend auch im Protokoll festgehalten wurde.

Es dauerte eine halbe Stunde, bis die Dorfvorsteher\*innen sich darauf geeinigt hatten, wo ihre nächste Versammlung stattfinden sollte und wie dazu einzuladen sei. Nun konnte mit den inhaltlichen Tagesordnungspunkten begonnen werden: Die zentrale Frage, die auf dieser Versammlung geklärt werden sollte, war, wie sich die anderen Dörfer zu verhalten hätten, sollte eines der Dörfer von einer Räumung bedroht sein. Nachdem die verschiedenen Positionen angehört worden waren, wurde schließlich ein System der Solidarität beschlossen, wonach alle anderen Dörfer verpflichtet sind, zum für die Räumung angekündigten Zeitpunkt<sup>139</sup> Personen zur Unterstützung in das betroffene Dorf zu schicken. Mit einem Symbol – wie Armbändern oder T-Shirts in einer bestimmten Farbe – ausgestattet, das als Erkennungszeichen dienen und gleichzeitig das „Gemeinschaftsgefühl“ bestärken sollte, sollten sie helfen, die Besetzung zu verteidigen. Mehrfach kehrte die Diskussion dabei zu Fragen nach Details der technischen und strategischen Planung einer solchen Verteidigung zurück. Weil gegen Ende der

---

<sup>139</sup> In der Regel gehen Räumungen von den durch BPRPI besetzten Gebieten mehrmalige schriftliche Aufforderungen voraus. Diese Briefe stellen die Unrechtmäßigkeit der (Be-)Siedlung fest und kündigen einen Termin an, an dem das Gebiet geräumt sowie die Häuser und Hütten zerstört werden sollen.

Akku des Laptops des protokollführenden Mitglieds der *adat*-Jugend leer und der Laptop aus war, machte der fehlende Strom die Bemühungen einiger Dorfvorsteher zunichte, durch das Verlesen der bereits beschlossenen Punkte strukturierend in die Diskussion einzugreifen. Um die Ergebnisse des Treffens trotzdem festzuhalten, protokollierte der Vertreter der *adat*-Jugend von Hand weiter.

Abschließend wurde die Frage aufgeworfen, was mit Dörfern geschehen sollte, die sich in einem Räumungsfall unsolidarisch verhielten und niemanden zur Verteidigung schickten. Eine Weile wurde diskutiert, bis der Vorsitzende der *adat*-Jugend erwähnte, dass es im zentralen Büro in Medan bereits einen entsprechenden Beschluss gebe. Demnach werde Nichterscheinen zum einen mit der Absetzung der jeweiligen Dorfvorsteherin bzw. des jeweiligen Dorfvorstehers geahndet und zum anderen mit einer Verweigerung der Solidarität, sollte sich dieses Dorf selbst in einer ähnlichen Lage befinden. Außer ihm schien jedoch kaum einer der Anwesenden diesen Beschluss zu kennen. Der Protokollant war sich sicher, dass der Beschluss auf seinem Laptop zu finden sei, doch ohne Batterie konnte er nicht darauf zurückgreifen und das Dokument seine Wirkung nicht entfalten.

Um in Zukunft zu vermeiden, dass gefasste Beschlüsse wieder infrage gestellt würden, forderte der Dorfvorsteher Secangangs, alle auf dieser Versammlung getroffenen Entscheidungen in einem Dokument festzuhalten, das anschließend von allen Dorfvorsteher\*innen zu unterschreiben sei. Da es ohne Strom und Drucker in Sei Jernih nicht möglich war, die Beschlüsse noch während der Versammlung zu drucken, solle dies beim nächsten Treffen nachgeholt werden.

Passend zum besprochenen Thema berichtete einer der anwesenden Dorfvorsteher kurz vor Abschluss des Treffens, dass sein Dorf einen Brief erhalten habe, der sie über die Räumung am nächsten Tag informiere. Diese Neuigkeiten boten *masyarakat adat* Rakyat Penunggu Gelegenheit, die neu etablierten Regelungen und die damit verbundenen Normen und sozialen Praktiken auf ihre Wirksamkeit zu testen, und mir die Chance, dies zu beobachten. Zur Detailbesprechung wurde anschließend von den sichtlich ermüdeten Teilnehmenden beschlossen, ins zentrale Büro BPRPIs in Medan umzuziehen, weil nur dort die notwendige Vertraulichkeit garantiert werden könne, die für solch sensible Besprechungen notwendig sei.

#### **6.4.1 Erläuterung und Analyse**

Das ethnographische Beispiel der Versammlung der Dorfvorsteher\*innen vom 17.06.2012 macht deutlich, wie BPRPI in Nordsumatra das Politikfeld von *masyarakat adat* gestaltet und wie die zentralen Akteure ihre Vorstellungen von *masyarakat adat* sowohl extern an Außenstehende als auch intern den Mitgliedern vermitteln und wie die Umsetzung der Vorstellungen in der gelebten Praxis des kollektiven Handelns einer stetigen Aushandlung unterliegt.

Die auf dem von den Rakyat Penunggu als ihr traditionelles Territorium beanspruchten Land angebrachten Schilder, mit denen sie ihre Landansprüche markierten, sind eine wichtige Strategie, wie

sie Außenstehenden ihre Vorstellungen vermitteln. Darauf positionieren sie sich als *masyarakat adat* Rakyat Penunggu mit spezifischen Rechten auf Land. Diese suchen sie durch den Verweis auf in ihren Augen externe Legitimation vermittelnde Dokumente zu beweisen, in denen die Beziehung der Rakyat Penunggu zu diesem Land festgehalten ist: die Verträge der lokalen Herrscher zu den niederländischen Plantagenbetreibern, das Verfassungsgerichtsurteil und entsprechende Erlasse. Diesen Dokumenten sind wichtige Beziehungen und Erfahrungen der Rakyat Penunggu eingeschrieben: ihre Beziehung zu den als Vertragspartner in den Verträgen genannten lokalen Herrschern und den niederländischen Investoren im 19. Jahrhundert; ihre Bemühungen um eine juristische Anerkennung ihrer Forderungen; aber auch die vielen Landkonflikte, die sie zu diesen Schritten bewogen hatten. Nach außen wird dadurch vermittelt – und den dort lebenden Rakyat Penunggu stetig in Erinnerung gerufen –, dass sich die Rakyat Penunggu als *masyarakat adat* sehen und welche Rechte damit verbunden sind.

Die fest angebrachten Schilder auf dem Gebiet wurden an diesem Tag aus Anlass der Versammlung durch Flaggen von BPRPI und AMAN ergänzt. Dadurch positionierten sie sich innerhalb BPRPIs und AMANs und machten deutlich, dass sie in ihrem Kampf nicht alleine stehen, sondern gemeinsam mit und unterstützt von anderen *masyarakat adat* aus ganz Indonesien kämpfen. Insbesondere in einem Gebiet, in dem sich die Gruppe der Rakyat Penunggu nach internen Konflikten aufgespalten hatte – wie auf der Hinfahrt deutlich wurde, als mir erklärt wurde, in welchem Verhältnis die Besitzer der jeweiligen Häuser zu BPRPI und zu AMAN stünden –, war dies nicht nur eine Positionierung gegenüber Fremden, sondern insbesondere auch eine Positionierung gegenüber ehemaligen Verbündeten. Es unterstrich die eigene Überlegenheit durch die externe Anerkennung als rechtmäßige und anerkannte Mitstreiter BPRPIs und Mitgliedsgruppen AMANs. Durch die Markierungen des Landes stellen sie nicht nur ihre Ansprüche dar, sondern erschweren konkurrierenden Gruppen den Zugang zu diesem Land. Besonders deutlich wurde die Beziehung jedoch von dem Vorsitzenden BPRPIs in seiner Begrüßungsansprache hergestellt: Er formulierte explizit zum einen die paradiesischen Zustände unter den Niederländern und das heutige Leiden der Rakyat Penunggu aufgrund der fehlenden Anerkennung. Zum anderen drang er auf den gestalterischen Beitrag der Rakyat Penunggu und die Verantwortung für die Nutzung des Landes zum Wohle der Menschen.

Als weiteres Element der Vorstellung waren auch die anwesenden Menschen Teil des kollektiven Handelns. Die Dorfvorsteher\*innen repräsentierten ihre jeweiligen Dörfer, die Entwicklungen, die Kämpfe und die dort lebenden Menschen. Durch die Versammlung sollte ihr Zusammenhalt und dadurch das Gemeinschaftsgefühl der Dörfer gestärkt werden. Insbesondere durch den Wechselruf wurde eine gemeinsame Identität beschworen. Er klang – in meinen Ohren – wie ein den Kampfeswillen bestärkender Schlachtruf. Die Anwesenden artikulierten und inszenierten die Gemeinschaft, die im Kampf für die gemeinsame Sache zusammensteht. Sie identifizierten sich als *masyarakat adat*, als BPRPI, als Teil AMANs und präsentierten sich als Einheit. Dadurch stabilisierten



sie die Gruppe gegenüber Außenstehenden. Sie markierten jedoch auch interne Unterschiede und unterstrichen die Hierarchie, die in BPRPI zwischen den Dorfvorsteher\*innen und den anderen Mitgliedern besteht. Während die Dorfvorsteher\*innen auf dem Podest saßen, versammelten sich die „einfachen“ Mitglieder unter den Pavillons davor. Dadurch, dass fast nur Männer auf der Plattform saßen und die meisten Frauen dahinter Kaffee und Tee kochten, wurde auch die in BPRPI übliche Aufgabenteilung bestärkt, die Männer kämpfend im Vorder- und Frauen im Hintergrund – ihnen den Rücken freihaltend – sieht.

Durch die Einbeziehung der *adat*-Jugend und der *adat*-Frauen betonten die Anführer BPRPIs die – in ihren Augen – zunehmend wichtige Rolle, die die Unterorganisationen der *adat*-Jugend und -Frauen einnehmen. In seinem Handeln praktizierte der Vorsitzende BPRPIs mit der Förderung des Nachwuchses so ein weiteres Element der Vorstellung von Rakyat Penunggu: die große Bedeutung, die dem Nachwuchs für den Kampf und die Erlangung ihrer Rechte zukommt. So verpflichtete der Vorsitzende ein Mitglied der *adat*-Jugend dazu, Protokoll zu führen, was die Stellung der Jugend in der Hierarchie als Unterstützer der erfahrenen Anführer bestärkte. Anschließend forderte er die Leitungen von *adat*-Jugend und *adat*-Frauen auf, sich persönlich vorzustellen, und gab den beiden damit nicht nur die Möglichkeit, die von ihnen repräsentierte Gruppe sichtbar zu machen, sondern auch die Chance, praktische Erfahrungen in der Motivation und Führung von anderen Menschen zu sammeln.

*Adat* spielte in den Praktiken der Rakyat Penunggu bei der Versammlung der Dorfvorsteher\*innen eine geringe Rolle. Die Rakyat Penunggu diskutierten auf der Versammlung der Dorfvorsteher\*innen den Gebrauch von Waffen im Falle der Verteidigung gegen eine Räumung und um bei diesen Aktivitäten die Zugehörigkeit zu BPRPI zu markieren, sollten farbige Bänder oder T-Shirts als Erkennungszeichen dienen; die Verwendung von *adat*-Elementen wurde nicht in Erwägung gezogen. Dieser nur eingeschränkte Rückgriff der Rakyat Penunggu auf *adat* lässt sich mit dem postulierten multiethnischen Selbstverständnis erklären. Denn *adat* wird in Indonesien in der Regel mit einer ethnischen Gruppe verbunden. Auch wenn in öffentlichen Präsentationen malaiisch geprägte Kulturelemente wie Kleider und Gedichte dominierten und dies indirekt eine darüber hinausgehende malaiische Dominanz in den sozialen Aktivitäten und Strukturen offenbart, basierte das durch die Indoktrination verbreitete Selbstverständnis auf der lokalen Herkunft und vermied die Referenz auf einzelne ethnische Gruppen.

Auffallend war auch das geringe Gewicht, das AMAN im Handeln der Dorfvorsteher\*innen einnahm. Weder wurden inhaltlich Spezifika von *masyarakat adat* thematisiert noch wurde mit Symbolen auf die Allianz Bezug genommen oder ihre Flagge gehisst. Nur sporadisch tauchte AMAN während der Versammlung auf: In einem kurzen Bericht des Vorsitzenden BPRPIs über den Kongress in Tobelo, in dem Logo auf dem Transparent, das die Rückgabe des traditionellen Territoriums forderte, sowie in dem Wechselruf. Außerdem wurde in den Forderungen nach der Anerkennung des Landes der Rakyat

Penunggu als traditionelles Territorium ein Bezug zu den von AMAN nach Indonesien gebrachten Vorstellungen Indigener hergestellt.

Die Vorstellung von *masyarakat adat* Rakyat Penunggu wurde im Rahmen der Versammlung jedoch nicht widerstandslos mit der Gruppe verbunden. Stattdessen spiegelte das Handeln die mit der Umsetzung in die Praxis verbundenen Aushandlungen und Wechselwirkungen wider. So widerspricht es der von AMAN gewünschten und auch unter Rakyat Penunggu theoretisch vorangetriebenen Gleichstellung von Mann und Frau, dass der Vorsitzende BPRPIs die einzige Dorfvorsteherin bei seiner Vorstellung fast vergessen hätte. Dies verdeutlicht die Reibungen, die zwischen der Einbeziehung der neu gegründeten Unterorganisation von *adat*-Frauen und der in der malaiischen Kultur und der Historie BPRPIs begründeten Vorrangstellung der Männer besteht. Ebenso verwies der Vorsitzende bei der Vorstellung des aus Java stammenden Vertreters mehrfach auf das Selbstverständnis BPRPIs als heterogene Gruppierung, in der die ethnische Herkunft keine Rolle spielt. Auch dies unterstreicht die internen Aushandlungen um die theoretisch vertretene und propagierte Egalität aller ethnischen Gruppen und die de facto präsente malaiische Dominanz im sozialen Handeln, in der ein aus Java stammender Dorfvorsteher nach wie vor die Ausnahme ist und besonderer Hervorhebung bedarf. Auch in der Aufforderung an die Dorfvorsteher\*innen, Konzepte für ihre Dörfer zu entwickeln und Reichtum nicht in prächtigen Häusern zur Schau zu stellen, wurden Spannungen zwischen dem Selbstverständnis der Rakyat Penunggu als Landwirtschaft betreibende Menschen, die in einfachen Verhältnissen leben, und den in den Dörfern bestehenden Ungleichheiten offenbar. In allen drei Fällen schien es mir, als versuche der Vorsitzende durch die Beschwörung der Vorstellung auf die gelebte Praxis Einfluss zu nehmen, die dem in der Vorstellung verankerten Ideal widerspricht.

Neben der Stabilisierung der Rakyat Penunggu als handlungsfähigem Akteur durch die Integration wichtiger Entitäten durch gemeinsames Handeln wurden im Rahmen der Versammlung der Dorfvorsteher\*innen auch interne Strukturen etabliert und bestätigt. Dies galt insbesondere für bestehende Hierarchien, die zentralistische Organisation BPRPIs und die Bedeutung der beiden Anführer für den Zusammenhalt aller Rakyat Penunggu. Der Vorsitzende BPRPIs eröffnete die Versammlung, nutzte das Mikrofon und setzte am Rande der Bühne stehend alle Anwesenden und damit die gesamte Gruppe der Rakyat Penunggu miteinander in Beziehung. Er bestimmte, wer das Vertrauen der Führung genoss und in welcher Reihenfolge die Dorfvorsteher\*innen vorgestellt wurden. Zudem ließ er ihnen keinen Raum, sich persönlich vorzustellen, und wurde so zum notwendigen Vermittler zwischen den Dorfvorsteher\*innen und zu ihrem Sprecher.

Auch die weitere Reihenfolge der Redner\*innen gab die hierarchische Struktur der Organisation wieder und bestätigte sie. Denn als Nächstes wandte sich der Generalsekretär an die Anwesenden, bevor die beiden Leiter\*innen der Jugend- und *adat*-Organisation sprachen. Erst danach durften die anwesenden Dorfvorsteher\*innen mitdiskutieren. Dass nur sie – und nicht alle Mitglieder BPRPIs –

eingeladen waren, verdeutlichte, dass die zentralisierten – auf die beiden Anführer in Medan zugeschnittenen – Strukturen auf Ebene der Dorfvorsteher\*innen reproduziert wurden. Sie repräsentierten ihre Gruppe und würden später die Informationen weitertragen.

Insbesondere während des zweiten Teils der Versammlung wurde sichtbar, dass stets die Möglichkeit bestand, auch bestehende Strukturen neu auszuhandeln. Denn ohne vorgegebene formale Diskussionsstrukturen handelten die Dorfvorsteher\*innen ihre Position untereinander – und damit auch die zwischen den von ihnen vertretenen Gruppen – kontinuierlich neu aus. Im Laufe der Diskussion entwickelten sich so informelle Strukturen, welche die Erfahrungen und Hintergründe der Dorfvorsteher\*innen repräsentierten. Dabei bestimmten mehrere Aspekte über die informellen Strukturen zwischen den an der Diskussion Beteiligten: erstens der Beweis von Loyalität durch die (körperlichen) Opfer, die sie in der Vergangenheit für BPRPI gebracht hatten; zweitens der Erfolg, mit dem sie ein Stück Land besetzt und an die Rakyat Penunggu gebunden hatten; sowie drittens Charaktereigenschaften wie Charisma und Durchsetzungsvermögen. Bestärkt wurde dieses Ansehen durch die Reihenfolge, in der der Vorsitzende die Dorfvorsteher\*innen vorgestellt hatte.

## 6.5 Zwischenfazit

Die Rakyat Penunggu begannen bereits wenige Jahre nach der Unabhängigkeit Indonesiens 1945, in Nordsumatra für Landrechte zu kämpfen. Ihre Ansprüche basieren auf ihrer Interpretation von Konzessionen, die zwischen lokal herrschenden Sultanen und niederländischen Plantagenbetreibern im 19. Jahrhundert geschlossen wurden. Ein Kernelement in der Mobilisierung für den gemeinsamen Kampf um die Landrechte ist der Vergleich der damaligen paradiesischen Zustände mit dem heutigen Leiden der Menschen. Mit der Gründung AMANs und der Übersetzung des Konzeptes von Indigenen in den indonesischen Kontext durch die Allianz stellten auch die zentralen Akteure BPRPIs einen Bezug zu *masyarakat adat* her. Bei ihrer Gestaltung der Vorstellung von Rakyat Penunggu durch die Integration von *masyarakat adat* und des Politikfeldes von *masyarakat adat* knüpften die zentralen Akteure an die lokal vorhandenen Vorstellungen, Erfahrungen und Verhältnisse an. Sie nutzen ihre eigene individuelle Vorstellungskraft, um eine Vorstellung von *masyarakat adat* zu gestalten, deren Ansprüche und Forderungen durch die Berufung auf das Völkerrecht extern legitimiert und durch die Anbindung an AMAN und die damit verbundene breite Unterstützung und Einbindung in ein indonesienweites Netzwerk gestärkt wurde.

Diese seit 1999 verbreitete Vorstellung von *masyarakat adat* Rakyat Penunggu baut auf bestehenden Vorstellungen von Rakyat Penunggu auf, die zunächst ein malaiisches und anschließend ein lokales Selbstverständnis fokussierten. Diese verschiedenen Selbstverständnisse/Interpretationen werden durch die breite Definition des in den Konzessionen verankerten Begriffes der „lokalen Bevölkerung“ ermöglicht. Die jeweilige Ausgestaltung stellt eine strategische Positionierung und Gestaltung

entsprechend der für die jeweilige lokale Agenda vielversprechendsten Identifikation dar. Die Positionierung und Identifikation als *masyarakat adat* ergänzt somit bestehende Vorstellungen einer zuvor bereits definierten Gruppe. Gleichzeitig wird jedoch deutlich, dass die jeweils vorangegangenen Identifikationen über Ethnizität bzw. Lokalität in der Praxis nach wie vor die auf theoretischer Ebene verbreitete Vorstellung als *masyarakat adat* wirksam ergänzen. Die größte Herausforderung für die zentralen Akteure besteht hier deshalb nicht in der Mobilisierung einer durch die Positionierung als *masyarakat adat* neu geschaffenen Gruppe, sondern in der Überlagerung der Positionierung einer bestehenden Gruppe durch die Anbindung an AMAN und die von ihnen nach Indonesien transferierten Debatten um indigene Rechte.

Da die Identifikation als Rakyat Penunggu neben der Ethnizität und Lokalität stark über eine Identifikation als kämpfendes Mitglied von BPRPI erfolgt und die Organisation über zentralisierte Strukturen und einen starken Glauben in die Führungspersonlichkeiten verfügt, ist es für die Anführer durchaus möglich, veränderte Identifikationen zu verbreiten, wie der Blick in die Historie der Gruppe und die Verschiebung von einer ethnischen hin zu einer lokalen Identifikation deutlich macht. Wie das Beispiel der Versammlung der Dorfvorsteher\*innen jedoch gezeigt hat, bestehen auch hier Hindernisse für Bemühungen um Beeinflussung und Veränderungen der Vorstellung der gelebten Praxis durch neue Verknüpfungen.

## 7 Fazit: Welche Wirkmächtigkeit hat *masyarakat adat*?

In dieser Studie habe ich die von *masyarakat adat* ausgehende Wirkmächtigkeit untersucht, die landesweit Menschen mobilisiert, das Konzept zu nutzen, entsprechend eigener Vorstellungen zu gestalten und mit anderen Diskursen zu verbinden, Gruppen zu artikulieren und für lokale Agenden nutzbar zu machen. Unter Rückgriff auf die Anthropology of Policy nahm ich dabei zwei Blickwinkel ein: Im ersten Teil dieser Arbeit konzentrierte ich mich auf Aushandlungen auf nationalstaatlicher Ebene, die insbesondere vom nationalen Büro AMANs gestaltet werden. Das nationale Büro AMANs in Jakarta nimmt dabei eine inhaltliche Rahmung vor und verhandelt mit staatlichen Akteuren, um eine umfassende rechtliche Anerkennung der Existenz und der Rechte der von ihnen vertretenen *masyarakat-adat*-Gruppen in ganz Indonesien zu erreichen. Da das nationale Büro nicht nur innerhalb der Organisationsstruktur der Allianz, sondern auch mit nationalen Medien und internationalen Akteuren breit vernetzt ist, kann es mit ihrer „indigenous voice“ viele andere Akteure beeinflussen.

Im Mittelpunkt des zweiten Teils standen lokale Aushandlungen, die jedoch von den nationalstaatlichen Gestaltungsversuchen von AMANs nationalem Büro – und der von dort verbreiteten „indigenous voice“ – beeinflusst werden. Beispielhaft habe ich untersucht, wie zentrale Akteure in den Gruppen Hibualamo, Isam und Rakyat Penunggu das Konzept *masyarakat adat* aufgreifen und sich ihrerseits in das Politikfeld von *masyarakat adat* einbringen, indem sie es mit ihren eigenen Vorstellungen, Netzwerken und Zielen verknüpfen. Dadurch entstehen neue Gestaltungen von *masyarakat adat*, deren Wirkungen jedoch aufgrund der weniger breiten Vernetzung zumeist lokal begrenzt bleiben. Die Betrachtung der lokalen Gestaltungen aus der Perspektive der Anthropology of Policy ermöglicht es, Ungleichzeitigkeiten, aber auch Wechselwirkungen und unbeabsichtigte Folgen aufzuzeigen.

Das Konzept von *masyarakat adat* motiviert Akteure zu handeln, bringt sie dazu, Vorstellungen zu gestalten und Gruppen zu formen. Entsprechend verstehe ich unter Wirkmächtigkeit die

Einflussnahme des Konzeptes auf andere Entitäten. Sie bemisst sich in den drei von mir untersuchten Mitgliedsgruppen daran, inwieweit durch das Konzept *masyarakat adat* bestehende Beziehungen verändert, neue Identifikationen ermöglicht oder Gruppen gebildet werden.

Das Konzept von *masyarakat adat* kann erst in der Wechselwirkung und durch die Nutzbarmachung durch andere Elemente seine Wirkmächtigkeit entfalten: zentral ist deshalb die Interaktion mit der Organisation AMAN, den Schlüsselakteuren und den Gruppen, die *masyarakat adat* nutzen. Im Zusammenspiel dieser drei Faktoren verändern sich Debatten auf nationaler Ebene, es kommt zu lokalen Erfolgen hinsichtlich der Anerkennung von Rechten lokaler Gruppierungen und zu Machtverschiebungen in politischen und gesellschaftlichen Strukturen und Prozessen. Dieses Fazit resümiert die in der vorliegenden Studie dargestellten eng miteinander verbundenen Prozesse anhand der in der Einleitung formulierten Forschungsfragen.

In einem ersten Schritt fasse ich die Wirkmächtigkeit von *masyarakat adat* zunächst bezogen auf die nationale Organisation AMAN zusammen, die den übergeordneten Rahmen gestaltet (Kap. 7.1). Der zweite Teil fokussiert die Handlungsfähigkeit der Schlüsselakteure und die genutzten Ressourcen (Kap. 7.2), bevor ich mich im dritten Teil der Wirkmächtigkeit des Konzeptes *masyarakat adat* widme, indem ich die drei von mir näher untersuchten Gruppierungen, ihre Ziele und die durch das Konzept angestoßenen Prozesse vergleiche (Kap. 7.3).

## **7.1 AMANs Gestaltung des nationalen Rahmens**

Die Allianz hat Konzepte aus dem internationalen Indigenitätsdiskurs wie die Erklärung über die Rechte indigener Völker (UNDRIP) und das Recht auf freie und in voller Kenntnis der Sachlage erteilten Zustimmung (FPIC) aufgegriffen, modifiziert und auf die politischen und kulturellen Verhältnisse Indonesiens angewandt und dadurch ein neues indonesisches Konzept von Indigenen, die Vorstellung von *masyarakat adat*, hervorgebracht.

### ***Quellen der Wirkmächtigkeit AMANs***

Die Wirkmächtigkeit des nationalen Büros von AMAN in Aushandlungen mit anderen nationalen Akteuren und ihren Mitgliedsgruppen um Definition, Abgrenzung und Positionierung von „traditionellen Bevölkerungsgruppen“ resultiert aus den vielfältigen Verbindungen zu internationalen Debatten, Konzepten und Institutionen. So etablierte sich AMAN als gut vernetzter Knotenpunkt im Politikfeld von *masyarakat adat* und damit als Bindeglied zwischen internationalen Organisationen und Foren, staatlichen Institutionen, zivilgesellschaftlichen Akteuren sowie Wissenschaftler\*innen. Diese Position ermöglicht AMAN einerseits eine Einflussnahme auf Akteure im Feld, andererseits zwingt dies AMAN umgekehrt zur Integration von Ideen anderer Akteure in die von ihr gestaltete „indigenous voice“. Die Möglichkeiten der wechselseitigen Einflussnahme sind bestimmt durch die relationale Position AMANs

zu den anderen Akteuren. Von dieser Position hängt es auf der einen Seite ab, welche Freiräume AMAN hat, an sie herangetragene Ideen und Konzepte zu übernehmen, abzulehnen oder umzugestalten, und inwieweit sich AMAN an die von anderen Akteuren vorgegebenen Spielregeln anpassen muss. Auf der anderen Seite beeinflusst das Verhältnis, inwieweit es der Allianz ihrerseits gelingt, ihre Sichtweise zu verbreiten und Agenden anderer zu verändern.

Durch ihre internationalen Verbindungen etablierte sich AMAN mit ihrem Anspruch, fünfzig bis sieben Millionen *masyarakat adat* in Indonesien zu vertreten, international als *die* Stimme indonesischer Indigener. Sie integrierte die Forderung auf die Anerkennung der Rechte Indigener in den indonesischen Kontext. Internationale zivilgesellschaftliche Organisationen, aber auch internationale staatliche Institutionen wie die GIZ/GTZ, UNDP, EU oder die ASEAN finanzieren die Allianz. Einladungen zu internationalen Konferenzen und die Mitgliedschaft AMANs in internationalen Indigenen-Organisationen wie in AIPP oder die Einbeziehung in internationale Klimaschutzbemühungen unterstreichen ihre Akzeptanz als die Repräsentantin indonesischer „Indigener“ auf internationaler Ebene.

Auch wenn der indonesische Staat nach wie vor die Bedeutung des Konzeptes von „Indigenen“ für Indonesien ablehnt, gelang es AMAN durch diese internationale Finanzierung und Anerkennung sowie die steigende Anzahl an Mitgliedsgruppen auch national ein wichtiger Akteur in der Gestaltung des Politikfeldes von *masyarakat adat* zu werden. So vertrat die Allianz die Interessen von *masyarakat adat* beispielsweise in den Verhandlungen um ein Gesetz zur Anerkennung und zum Schutz der Rechte von *masyarakat adat* (RUU PPHMA, Kap. 2.4.2) und in der Verfassungsbeschwerde gegen das Forstgesetz (MK 35, Kap. 2.4.3).

Durch die Anbindung an den internationalen Diskurs um indigene Rechte verpflichtete sich die Allianz jedoch gleichzeitig, damit verbundene Verhaltensweisen zu integrieren, um den an Indigene herangetragenen Erwartungen zu entsprechen: Bilder vom umweltbewussten „edlen Wilden“ und dem traditionsverhafteten Indigenen wurden ebenso Teil von AMANs nationaler Rahmung von *masyarakat adat* wie die Gleichstellung der Geschlechter, obwohl viele Vertreter\*innen von *masyarakat adat* darin einen Widerspruch zu den in *adat* verankerten lokalen Praktiken sehen.

Durch den Blick auf die relationale Position AMANs zu den anderen Akteuren konnte – unter Berücksichtigung der Bedeutung nationalstaatlicher Rahmenbedingungen – erklärt werden, warum sich AMAN, um wahrgenommen zu werden und Prozesse und Entscheidungen zu beeinflussen, an die in den jeweiligen Aushandlungsbereichen bestehenden Verhaltensweisen und Spielregeln anpasst: warum die nationale Führung AMANs in juristischen Auseinandersetzungen Expert\*innen aus dem juristischen Feld hinzuzieht, mit dem staatlich favorisierten Begriff *masyarakat hukum adat* argumentiert und damit die Definitionshoheit des Staates anerkennt, während sie in Auseinandersetzungen auf zivilgesellschaftlicher Ebene und in den Bemühungen um ein Gesetz für den Begriff *masyarakat adat* mobilisiert.

### ***Einfluss des nationalen Büros auf lokaler Ebene***

Indem AMANs nationales Büro die Verbindung zu internationalen Debatten um Indigenität, zu internationalen Foren und Institutionen und zu Geldgebern herstellt, etablieren sich die Akteure in Jakarta als notwendiges Bindeglied für lokale Gruppierungen: Sie regeln den Zugang zu finanziellen Mitteln und verankern sich als Gestalter der „indigenous voice“, innerhalb derer sich lokale Gruppierungen positionieren. Die nationale Rahmung umfasst die von AMAN vorgenommene Positionierung von *masyarakat adat* als marginalisierte Gruppen und ihre völkerrechtliche Definition als mit Sonderrechten ausgestattete Indigene, die bereits vor Gründung des Staates existierten, umweltbewusst sind und entsprechend ihrer überlieferten Traditionen leben. Außerdem zeichnen sich *masyarakat adat* durch eine besondere Beziehung zu dem von den Vorfahren besiedelten Land aus und grenzen sich von aristokratischen Eliten ab. Wichtigstes Kriterium für die Zugehörigkeit zu *masyarakat adat* ist die Selbstidentifikation als *masyarakat adat* und aus ihrer Entstehungsgeschichte heraus positionierte AMAN ihre Mitgliedsgruppen lange Zeit in Opposition zum Staat und staatlichen Institutionen.

Anhand der drei während meiner Feldforschung zentralen Aushandlungsbereiche auf nationaler Ebene (KMAN IV, Gesetzesentwurf, Verfassungsbeschwerde) habe ich verdeutlicht, wie das nationale Büro dieses Selbstverständnis in Seminaren und nationalen Treffen, durch Publikationen und über die lokalen und regionalen Vertretungen zu verbreiten und Einfluss auf die Agenden der Lokalgruppen zu nehmen versucht. Auch wenn das nationale Büro sein Selbstverständnis durch verschiedene beschriebene Strategien nach innen und außen zu verbreiten sucht, ist deutlich geworden, dass die Übertragung des Konzeptes von *masyarakat adat* auf die lokale Ebene ebenfalls eine Aushandlung innerhalb des Politikfeldes darstellt und nicht automatisch und unwidersprochen geschieht.

### ***Aushandlungen um die nationale „indigenous voice“***

So war es durch die Analyse von *masyarakat adat* als Politikfeld möglich, auch die Grenzen der Wirkmächtigkeit und die Dynamik der Gestaltungen des Politikfeldes von *masyarakat adat* in den Blick zu nehmen und Prozesse der Umgestaltung und Infragestellung sichtbar zu machen. Indem die zentralen Akteure in den drei in der Arbeit untersuchten Gruppen eine Auswahl an Elementen der nationalen Rahmung von *masyarakat adat* vornahmen, eigene Schwerpunkte legten und sie mit lokalen Agenden verknüpften, entstanden individuelle lokalspezifische Positionierungen, die nur mehr oder weniger stark mit der national vorgegebenen „indigenous voice“ übereinstimmen (vgl. Kap. 7.3). So rückten die Freiräume und Möglichkeiten weniger privilegierter und ermächtigter Akteure stärker in den Blick und es entstand das Bild eines dynamischen Feldes der Gestaltungen und Wechselwirkungen.

Durch die Analyse des KMAN IV wurde deutlich, dass sich die Auffassungen des nationalen Büros und seiner zivilgesellschaftlichen Unterstützer\*innen von denjenigen regionaler Vertreter\*innen und von den Mitgliedsgruppen unterscheiden können. Insbesondere die Diskussion um die Definition von *masyarakat adat* zeigte den Handlungsspielraum und den Wunsch von Vertreter\*innen aus



Mitgliedsgruppen und lokalen und regionalen AMAN-Büros, die „indigenous voice“ mitzugestalten. Auch wenn es Nababan, dem Generalsekretär AMANs, und den Beschäftigten des nationalen Büros aufgrund ihrer Erfahrung, ihrer Kenntnisse und ihres Auftretens gelang, ihre Auffassung durchzusetzen, spiegelten die Debatten auf dem Kongress die stetige Suche nach einer Selbstdefinition und insbesondere nach einer Positionierung zu aristokratischen Eliten wider. Während für die nationale Führung die Abgrenzung von aristokratischen Eliten ein grundlegendes Merkmal von *masyarakat adat* ist, hinterfragten lokale Vertreter\*innen von Mitgliedsgruppen in den Diskussionen immer wieder diese Grenzziehung. Insbesondere Einzelpersonen, die gleichzeitig Mitglied in aristokratischen Vereinigungen und in AMAN sind und jeweils wichtige Positionen einnehmen, betonten die Vorteile dieser Doppelmitgliedschaft.

Auch der vom nationalen Büro vorangetriebenen Integration völkerrechtlicher Forderungen nach einer Gleichstellung der Geschlechter wurde während des KMAN IV mit Widerstand begegnet: Obwohl es Akteuren aus dem nationalen Büro und zivilgesellschaftlichen Organisationen gelungen war, die Gleichstellung in die Satzung AMANs aufnehmen zu lassen, offenbarte die wenige Stunden später stattfindende Wahl der Vertreter\*innen der Regionen für den nationalen Rat, dass eine paritätische Besetzung einigen Vertreter\*innen unvereinbar mit lokalem *adat* erschien. Diesen Gegner\*innen gelang es schließlich durch den Verweis auf einen anderen in AMAN hochgehaltenen Wert – das Selbstbestimmungsrecht Indigener – diese Regelungen zu unterlaufen.

Ein weiteres Merkmal des Politikfeldes von *masyarakat adat*, das die Grenzen der Wirkmächtigkeit des nationalen Büros von AMAN aufzeigt, sind neben (Um-)Gestaltungen unbeabsichtigte Folgen und Ungleichzeitigkeiten, die zwischen verschiedenen Akteuren und Bereichen des Politikfeldes auftreten. Besonders deutlich wurde dies im Kontext des von AMAN eingebrachten Gesetzesentwurfes zur Anerkennung und zum Schutz der Rechte von *masyarakat adat* und der Bewertung der im parlamentarischen Verfahren vorgenommenen Veränderungen. Das nationale Büro hatte lange für die Aufnahme seines Entwurfes in die Prioritätenliste des Parlaments gekämpft und für dessen Unterstützung bei den Mitgliedsgruppen geworben. Als die Mitgliedsgruppen an der Basis schließlich erfolgreich mobilisiert und Mitglieder lokaler Gruppen von der Notwendigkeit des Gesetzes überzeugt waren, wurden im nationalen Büro skeptische Stimmen bezüglich der im parlamentarischen Verfahren vorgenommenen Änderungen am Gesetzesentwurf laut. Das nationale Büro vertrat nicht mehr vorbehaltlos die Auffassung, dass das Gesetz von Nutzen für *masyarakat adat* sein würde. Die lokalen Gruppen hingegen setzten weiterhin große Hoffnungen in das Gesetz. In der Folge hatte die nationale Führung Schwierigkeiten, der Begeisterung in den Mitgliedsgruppen entgegenzuwirken und gegen die Unterstützung zu argumentieren, um deren Aufbau sie sich jahrelang bemüht hatte.

## 7.2 Schlüsselakteure in der Gestaltung von *masyarakat adat*

Der zweite zur Wirkmächtigkeit von *masyarakat adat* beitragende Faktor sind die Schlüsselakteure, die das völkerrechtliche Konzept von Indigenen für den jeweiligen Kontext nutzbar machen. Nur durch zentrale Persönlichkeiten, die die Vorstellungskraft besitzen, Alternativen zu denken, und die über die notwendigen Ressourcen verfügen, das Konzept von *masyarakat adat* zu gestalten und für kontextspezifische Agenden nutzbar zu machen, kann das von AMAN entwickelte Konzept vor Ort wirkmächtig werden. Diesen Persönlichkeiten gelingt es, die von ihnen entwickelten Vorstellungen von *masyarakat adat* zu verbreiten, die dazugehörigen Gruppen zu mobilisieren und so die Vorstellungen in gemeinsames Handeln umzusetzen.

Im Rahmen dieser Arbeit habe ich fünf Schlüsselakteure in den Blick genommen: Im nationalen Kontext AMANs trug Abdon Nababan als Gründungsmitglied, langjähriger Generalsekretär und Kopf hinter der Allianz entscheidend dazu bei, das internationale Konzept von indigenen Völkern als *masyarakat adat* für den nationalen Kontext nutzbar zu machen. Auf Ebene der Mitgliedsgruppen sind Hein Namotemo als Distriktvorsteher Nordhalmaheras und *adat*-Führer von Hibualamo, Afrida Erna Ngato als von AMAN unterstützte Anführerin der Isam sowie Harun Nuh und Alfi Syahrin als Führungsduo der Rakyat Penunggu in Nordsumatra treibende Kräfte der lokalen Gestaltung und Mobilisierung von *masyarakat adat*. Während die Anführer BPRPIs zum Zeitpunkt der Mobilisierung als *masyarakat adat* bereits einflussreiche Positionen innerhalb der Gruppe innehatten, etablierten sich die zentralen Akteure im Falle Hibualamos und der Isam im Laufe der Prozesse der Revitalisierung von *adat* und Positionierung als *masyarakat adat* an der Spitze der (wieder-)eingeführten Organisationsstruktur.

Der resümierende vergleichende Blick auf ihre Hintergründe, Strategien und Agenden macht deutlich, wie die Akteure dazu beitragen, dass die Konzepte von Indigenität und indigenen Rechten als *masyarakat adat* durch AMAN zirkulieren und stetiger Wandlung und Gestaltung ausgesetzt sind, während sie jedoch ihrerseits Agenden prägen und Einfluss auf Akteure und Gruppen ausüben.

### **Hintergründe und Agenden der zentralen Akteure**

Nababan verfügte vor seinem Engagement in AMAN bereits über jahrelange Erfahrungen in indonesischen, gut (inter-)national vernetzten, zivilgesellschaftlichen Organisationen. Entsprechend resultiert seine Handlungsmacht vor allem aus seinen Beziehungen in einem Kreis an Aktivist\*innen, der sich insbesondere gegen Ende der Herrschaft Suhartos und in der Ära der Reformen konstituiert hat. Die Anerkennung und das Vertrauen, das ihm von Mitgliedern AMANs und anderen zivilgesellschaftlichen, aber auch einzelnen staatlichen Akteuren, die er aus der gemeinsamen Aktivist\*innenzeit kennt, entgegengebracht wird, ermöglichten es ihm, das Politikfeld von *masyarakat adat* zu prägen, eine national wichtige und international anerkannte zivilgesellschaftliche Organisation aufzubauen und sie zu Sichtbarkeit und Einfluss zu führen. Mithilfe seines durch das Engagement erworbenen Handlungswissens über zivilgesellschaftliches Engagement hat er seit Mitte der 1990er-Jahre dazu beigetragen,

internationale Diskurse um Indigenität mit den Bemühungen zu verknüpfen, die Situation marginalisierter Gruppierungen in Indonesien zu verbessern. So gelang es ihm innerhalb weniger Jahre, durch den Kampf um Landrechte Hunderte von Akteuren und lokalen Gruppierungen zu mobilisieren und für den gemeinsamen Kampf für die Rechte von *masyarakat adat* unter dem Dach von AMAN zu vereinen.

Nababan steht in einer Beziehung wechselseitiger Einflussnahme mit zivilgesellschaftlichen Akteuren und (inter-)nationalen Organisationen: Auf der einen Seite rührt seine hervorgehobene Stellung aus diesen Verbindungen, auf der anderen Seite ist er, um sich deren Unterstützung zu sichern, gezwungen, inhaltliche Anregungen aufzunehmen. Dadurch kommt es zu starken Interdependenzen und Überschneidungen der Agenda AMANs und den Zielen und Strategien anderer zivilgesellschaftlicher Akteure und internationaler Organisationen. Dies hat zur Folge, dass sich der von ihm maßgeblich gestaltete Diskurs um *masyarakat adat* einerseits an internationalen Debatten orientiert und andererseits eng mit anderen zivilgesellschaftlichen Debatten Indonesiens wie Landrechte und Agrarreformen verwoben ist.

Ähnlich wie bei Nababan resultiert auch die im lokalen Feld hervorgehobene Stellung der beiden Anführer BPRPIs Nuh und Syahrin aus der Anerkennung, die sie durch ihr zivilgesellschaftliches Engagement erworben haben. Beide sind Nachkommen von Personen, die den Kampf der Rakyat Penunggu um Landrechte seit der Gründung BPRPIs 1953 prägten, und deshalb von klein auf in die Organisation hineingewachsen sind. Auch sie verfügen durch ihre Erziehung und die Einbindung ihrer Eltern über die Netzwerke und das Vertrauen der Mitkämpfenden sowie die notwendigen Kenntnisse und das Handlungswissen, die für die Führung des Zusammenschlusses notwendig sind. Ihre Macht wird vor allem durch die zentralistischen Organisationsstrukturen und die klar geregelte Zugehörigkeit gefestigt, für die die Zustimmung zur Agenda BPRPIs notwendige Voraussetzung ist. Damit steht und fällt ihre Macht durch die interne Anerkennung.

Die hervorgehobene Stellung der beiden Anführer BPRPIs ist damit – anders als bei Nababan – auf den Zusammenschluss begrenzt und organisationsintern. Für ihre Legitimation sind die Beziehungen zu Außenstehenden weniger wichtig. Damit ist auch der Einfluss externer Ideen und Diskurse auf die Agenda der beiden Anführer – und damit von BPRPI – begrenzt. Dies gilt auch für das Konzept von *masyarakat adat*, welches aufgrund der Binnenorientierung weniger wirksam ist und weder Strukturen noch die Agenda BPRPIs entscheidend veränderte. Wie am Beispiel der Dorfversammlung deutlich wurde, dient AMAN als schmückendes Beiwerk und der Anschluss an das Konzept *masyarakat adat* bietet zusätzliche Legitimation durch eine positive Rahmung: Durch *masyarakat adat* werden illegale Besetzer\*innen zu völkerrechtlich anerkannten Indigenen, die legitim um ihre Landrechte kämpfen. Dadurch gerät aus dem Blick, dass es – anders als bei anderen Mitgliedsgruppen AMANs – weniger um über Generationen weitergegebene Landrechte einer gewachsenen, sondern um Landrechte einer auf Mitgliedschaft basierenden Gruppe, die zwar auf Basis traditioneller Ansprüche

kollektive Landrechte einfordert und Land besetzt, dies aber anschließend unter ihren Mitgliedern zur individuellen Nutzung aufteilt. Damit sind die Rakyat Penunggu eigentlich inhaltlich weit von völkerrechtlichen Diskursen um Indigenität und von dem *masyarakat-adat*-Konzept des nationalen Büros entfernt. Gleichzeitig gelingt es ihnen jedoch durch die große Anzahl ihrer Mitglieder, ihre straffe Organisation und das Engagement der beiden Anführer auf nationaler Ebene innerhalb AMANs zu Sichtbarkeit zu gelangen und AMAN mitzugestalten.

Im Gegensatz zu Nababan oder Nuh und Syahrin verfügen die beiden Anführer\*innen in den untersuchten Gruppen in Nordhalmahera, Namotemo und Ngato, nicht über Erfahrungen in zivilgesellschaftlichen Organisationen. Namotemos Einfluss resultiert aus der Verbindung von staatlich-administrativen mit *adat*-Strukturen und insbesondere aus seiner Doppelfunktion als Distriktvorsteher und Jikomakolano. Als Distriktvorsteher und damit Vertreter staatlicher Herrschaft bindet er das Konzept *masyarakat adat* in die lokale politische Agenda der interreligiösen Versöhnung und der Schaffung einer gemeinsamen Identität ein. Da seine Macht und sein Ansehen aus seiner politischen Funktion resultieren, ist seine Abhängigkeit von AMAN und damit deren inhaltlicher Einfluss auf ihn gering. Wie bei den Rakyat Penunggu wird AMAN als Ergänzung und Verstärkung der lokalen Agenda genutzt – wenngleich diese nationalstaatlich und nicht zivilgesellschaftlich ist.

Dass Namotemos Einfluss in erster Linie auf seiner politischen Funktion basiert, hat Vor- und Nachteile für die lokale *adat*-Initiative: In der Position eines politischen Amtsträgers hatte er eine große Gestaltungsmacht und die notwendige finanzielle und organisatorische Unterstützung. So konnte er Agenden beeinflussen, Hibualamo als regionale Einheit gestalten, sich als Jikomakolano etablieren sowie das Konzept materiell in dem großen Haus im Stadtzentrum verankern und seine Interpretation und Agenda durch Publikationen verbreiten. Gleichzeitig bedeutete das Ende seiner Amtszeit als Distriktvorsteher aufgrund der Abhängigkeit auch den Verlust seines Einflusses. Da er maßgeblich für die Agenda der Versöhnung und der Revitalisierung von *adat* verantwortlich war, bedeutete dies auch gleichzeitig einen Dämpfer für die Bemühungen um *masyarakat adat* in Nordhalmahera.

Im Gegensatz zu Namotemo resultierte die Legitimation Ngatos zunächst aus einer AMAN-internen Anerkennung: AMAN erkannte sie als Sangaji an, initiierte Projekte bei den Isam und unterstützte sie organisatorisch und finanziell. Insbesondere zu Anfang war sie deshalb von AMAN abhängig und übernahm AMANs völkerrechtliche Argumentation um Sonderrechte von Indigenen. So konnte sie sich als Anführerin der Isam etablieren und Teile der Gruppe hinter sich vereinen und an sich binden. Zwar stärkten ihr zunehmender Erfolg in der Mobilisierung von *masyarakat adat* Isam und die Durchführung größerer Protestaktionen ihre Position, doch wichtig blieb – aufgrund der internen Widerstände – immer die externe Anerkennung: zunächst durch AMAN und später durch das Forschungsteam von LIPI. Die zunehmende Hinwendung zu einem legitimierenden Akteur außerhalb AMANs hatte die Verschiebung der Agenda Ngatos – und damit der Isam – zur Folge. Statt für die umfassende

Anerkennung der Rechte Indigener setzte sie sich später für den Erhalt von Sprache und Kultur ein. Dass auch die Anerkennung und Unterstützung des Distriktvorstehers und Jikomakolanos von entscheidender Bedeutung für ihre Position waren, wurde Ende 2015 deutlich, als mit dem Ende der Amtszeit Namotemos auch ihre Anerkennung als Sangaji zu schwinden begann.

### ***Die Grenzen der Wirkmächtigkeit zentraler Akteure***

Um ihre Gestaltungsmacht über *masyarakat adat* zu sichern, mussten die zentralen Akteure sich als notwendiges Bindeglied zwischen AMAN und der Gruppe etablieren. Geling dies nicht, entstand Raum für alternative Rahmungen von *masyarakat adat* und von den Akteuren unbeabsichtigte Entwicklungen wurden in Gang gesetzt. Dies wird am Beispiel der Beziehung zwischen Hibualamo und Ngato deutlich. Die in Hibualamo aktiven Akteure führten AMAN und das Konzept von *masyarakat adat* ursprünglich in Nordhalmahera ein, um ihre Revitalisierungs- und Versöhnungsagenda zu stärken. Der *adat*-Berater – der bis 2013 formal der Verantwortliche für AMAN auf den Nordmolukken war – war Bindeglied zwischen AMANs nationalem Büro und den Menschen vor Ort. Nachdem Ngato kurz vor dem AMAN-Kongress als Sangaji der Isam eingesetzt worden war, begann sie, eigene – von Tobelo unabhängige – Beziehungen zu nationalen und regionalen Büros und Vertreter\*innen AMANs aufzubauen. Sie entwickelte bei Isam eine Positionierung von *masyarakat adat*, die der in Hibualamo vorgenommenen widersprach: *Masyarakat adat* wurden nicht mehr durch ein gemeinsames *adat* verbunden, das der interreligiösen Versöhnung diene, sondern grenzten sich durch die Forderung nach exklusiven Land- und Vorrechten von anderen Bevölkerungsteilen ab.

Während sich hier die Grenzen der Wirkmächtigkeit der zentralen Akteure aus Tobelo zeigten, die zunehmend die Kontrolle über die sich verselbstständigenden Prozesse der Positionierung als *masyarakat adat* Isam verloren, wurden gegen Ende meiner Feldforschung 2015 die Grenzen der Wirkmächtigkeit Ngatos in der Gestaltung und Mobilisierung von *masyarakat adat* deutlich: Erste Erfolge, die die mobilisierte Gruppe im Kampf gegen den Goldminenbetreiber NHM und für ihre Landrechte zu verzeichnen hatte, motivierten interne Gegner von Ngato, eigene Vorstellungen zu artikulieren und ihrerseits Macht und Einfluss zu fordern. So war der *adat*-Institution der Isam/Pagu zwar durch die Vereinbarung mit NHM Geld zugesagt worden. Doch dieses Geld vermochte es nicht, die Gruppe weiter zu ermächtigen, die sozio-ökonomische Situation der Menschen zu verbessern und die Legitimation Ngatos als Anführerin zu erhöhen. Stattdessen traten latente Konflikte zum Vorschein und interne Widerstände wurden offensichtlich. Statt die Gruppe zu vereinen und stärken, führte die durch das Geld deutlich gewordene Anerkennung von *masyarakat adat* zu einer Schwächung und Spaltung der Gruppe.

### ***Wechselwirkungen durch die Einflussnahme von lokalen Akteuren auf nationaler Ebene***

Durch die Verbindungen im Politikfeld kam es nicht nur zu einer Einflussnahme durch nationale Akteure und Vorstellungen auf die lokale Ebene, sondern auch zu Wechselwirkungen zwischen den

lokalen Ebenen, wie das Beispiel Hibualamo und die sich aus der Revitalisierungsagenda entwickelnde dynamische Vorstellung von *masyarakat adat* Isam verdeutlichen. Darüber hinaus kam es zu Einflussnahmen von lokaler auf die nationale Ebene.

So diente Ngato – wie auch andere in der Mobilisierung von *masyarakat adat* aktive und erfolgreiche Frauen – als Vorbild für die Rolle von Frauen in AMAN. Sie wurde im Zuge der extern geforderten Gleichstellungsinitiativen in Publikationen vorgestellt, trat bei Treffen auf und sollte andere Frauen dazu motivieren, ihrerseits eine Führungsrolle zu übernehmen und das Schicksal von *masyarakat adat* mitzugestalten.

In ähnlicher Weise dienten die Rakyat Penunggu – und damit auch die beiden Anführer des Zusammenschlusses – innerhalb AMANs als Vorbild für den Kampf um Landrechte, die Besetzung von Land sowie den erfolgreichen (Wieder-)Aufbau von autonomen Strukturen und ökonomischer Unabhängigkeit. Insbesondere seit AMAN offiziell die drei Ziele der politischen Souveränität, der ökonomischen Unabhängigkeit und der kulturellen Würde verfolgte und die Förderung lokaler Ökonomien in den Fokus rückte, boten sich die Rakyat Penunggu als erfolgreiches Beispiel an. Dies machte die Rakyat Penunggu, die in vielen Aspekten nicht AMANs völkerrechtlicher inspirierter Definition von *masyarakat adat* entsprechen, in AMAN gut sichtbar: Sie waren seit der Gründung AMANs im nationalen Rat vertreten und auf dem *masyarakat-adat*-Kongress in Tobelo mit einer großen Anzahl an Personen präsent. AMAN berichtete mehrfach in internationalen Publikationen über die Verletzung der indigenen Rechte der Rakyat Penunggu und der fünfte nationale *masyarakat-adat*-Kongress fand 2017 auf ihrem Territorium in Nordsumatra statt.

Noch deutlicher waren jedoch die Rückwirkungen Hibualamos auf die nationale Ebene und andere Gruppierungen in AMAN. Durch die Ausrichtung des Kongresses und die sich anschließende Mitgliedschaft im nationalen Rat gelang es Namotemo, wichtige Elemente der Vorstellung von *masyarakat adat* Hibualamo in AMAN zu integrieren und die konfrontative Haltung zum Staat durch eine projektbezogene Zusammenarbeit mit staatlichen Institutionen aufzuweichen.

Durch seine Doppelfunktion als Distriktvorsteher und *adat*-Führer Jikomakolano verkörperte Namotemo für viele *masyarakat adat* die Hoffnung, dass es *masyarakat adat* gelingen kann, in einflussreiche Positionen zu gelangen und das eigene Schicksal zu bestimmen. Zudem zeigte er – beispielsweise durch die Ausrichtung des Kongresses und die Integration von *adat*-Zielen in die Planungen der Distriktverwaltung –, wie lohnend eine Zusammenarbeit mit staatlichen Stellen für *masyarakat adat* sein kann. Zwar hatte AMAN bereits zuvor durch Vereinbarungen zur Registrierung der mithilfe partizipativen Kartografierens erstellten Karten oder Vereinbarungen mit dem Umweltministerium einzelne Zusammenarbeiten etabliert, aber durch die Bemühungen Namotemos und durch das erfolgreiche Beispiel Hibualamos wurde diese Verschiebung hin zu einer zunehmend kooperativen Haltung entscheidend verstärkt.

Diesen Perspektivwechsel unterstrich Namotemo durch eine Abwendung von einem Fokus auf andere – Gegner – und der Hinwendung zu den eigenen Stärken von *masyarakat adat*. So machte er sich auf dem KMAN IV für die erstmalige Verabschiedung eines Kommuniqués (*Maklumat Tobelo*) stark. Dieses enthält keine Forderungen gegenüber anderen, sondern richtet sich an *masyarakat adat* selbst und ruft dazu auf, sich auf *adat* als Basis des Selbstverständnisses von *masyarakat adat* zu besinnen. Damit übertrug Namotemo in gewisser Weise die Agenda Hibualamos auf AMAN und stieß in AMAN die Besinnung auf und die Betonung von *adat* als inneres Werte- und Ordnungssystem an.

Vor allem jedoch war Namotemo für organisatorische Veränderungen in AMAN verantwortlich. Er setzte sich für eine größere finanzielle Transparenz ein und erhöhte die Sichtbarkeit des Rates durch regelmäßige Treffen und einheitliche Kleidung. Auch wenn es ihm beim nationalen Arbeitstreffen 2013 nicht gelungen ist, für sich als Vorsitzenden des nationalen Rates den Titel „Präsident von AMAN“ in der Satzung festzuschreiben, war er – und indirekt Hibualamo – ein aktiver Teil AMANs geworden. Er trug dazu bei, dass der Rat unter seiner Führung sein Mandat wahrnehmend zu einer Kontrollinstanz – und teilweise Konkurrenz – für das nationale Büro wurde (Kap. 2.1).

### 7.3 Die Mitgliedsgruppen in AMAN

Um die Wirkmächtigkeit des Konzeptes von *masyarakat adat* zu bestimmen, wurden neben der nationalen Organisation und den Schlüsselakteuren auch die Strukturen der Mitgliedsgruppen betrachtet und die durch *masyarakat adat* angestoßenen Prozesse untersucht. So behandelte der dritte Themenkomplex die Mitgliedsgruppen AMANs und ihre Organisationsformen und fragte: Wie wird das auf nationaler Ebene geprägte Konzept von *masyarakat adat* von verschiedenen lokalen Mitgliedsgruppen aufgegriffen, interpretiert und angewandt? Wie sind diese Gruppen organisiert und welche Ziele verfolgen die Gruppen mit der Nutzbarmachung des Konzeptes von *masyarakat adat*? Welche Veränderungen der Organisationsstrukturen und der Beziehungen innerhalb der Gruppen ruft dies auf lokaler Ebene hervor?

#### **Bildung von masyarakat-adat-Gruppen**

Die Untersuchung der Übersetzungsprozesse der „indigenous voice“ auf die lokale Ebene zeigte, dass eine lokal gestaltete Vorstellung von *masyarakat adat* leichter mit AMAN zu verbinden ist und stärker mit AMANs „indigenous voice“ übereinstimmt, wenn zuvor keine bereits artikulierte Gruppe als eigenständige politische Kraft existierte. So gelang es Ngato bei den Isam anfangs verhältnismäßig leicht, lokale Ziele und Vorstellungen mit AMAN in Übereinstimmung zu bringen, da AMAN eine entscheidende Rolle in der doppelten Artikulation von Isam spielte. Auch wenn die Gruppe bereits 2003 und 2004 kurzzeitig in Protesten gegen NHM zu einem handlungsfähigen kollektiven Akteur mobilisiert worden war, gelang es mithilfe von *masyarakat adat*, Isam als mit exklusiven indigenen Rechten ausgestattete Gruppe zu artikulieren, die für die Anerkennung ihrer Landrechte kämpft. Im

Vorfeld des nationalen Kongresses in Tobelo wurde Ngato mit Unterstützung des AMAN-Büros auf Provinzebene als Anführerin der Isam eingesetzt. In der Folge richtete sie ihre Agenda an den national vorgegebenen Vorstellungen aus und nutzte die von AMAN angebotenen Argumentationen für die Legitimierung ihrer Forderungen.

Schwieriger war es, die Vorstellung AMANs mit den Vorstellungen von Hibualamo und Rakyat Penunggu in Einklang zu bringen. In beiden Fällen stellte *masyarakat adat* lediglich eine Ergänzung einer bestehenden Vorstellung dar. In Hibualamo existierte bereits eine theoretisch bestimmte, aber noch nicht mobilisierte Gruppe. So gelang es den zentralen Akteuren weder die lokale Vorstellung mit *masyarakat adat* in Einklang zu bringen, noch das Konzept von *masyarakat adat*, AMAN oder den KMAN IV zu nutzen, um eine neue lokale politische Kraft zu formen. *Masyarakat adat* blieb damit wenig wirkmächtig und hatte für die Lokalbevölkerung im Alltag keine Bedeutung. AMAN diente hier vor allem der Intensivierung und Beschleunigung von Prozessen. So wurden – insbesondere im Vorfeld des KMAN IV – verstärkt *adat*-Strukturen aufgebaut und die gemeinsame Abstammung vom See Lina postuliert. Eng verwoben mit der staatlichen Struktur konnten diese Dinge zwar durchgesetzt werden, aber weite Teile der Bevölkerung wurden durch Vorschriften nur formal in den Prozess eingebunden. Damit blieb die praktische Bedeutung eines gemeinsamen *adats* im Alltag der Menschen sehr begrenzt. Ebenso gering war die Bedeutung, die die Identifikation als *masyarakat adat* unter der Bevölkerung entfaltete. Zwar fühlten sich viele meiner Interviewpartner\*innen als *masyarakat adat*, weil sie das *adat* einer ethnischen Gruppe praktizierten, doch nur wenige erwähnten ein politisches – an AMANs völkerrechtliche Argumentation angelehntes – Verständnis von *masyarakat adat*.

Im Gegensatz zu Isam war die Gruppe der Rakyat Penunggu bereits vor dem Beitritt zu AMAN mobilisiert und als kollektiver Akteur konstituiert. Denn eine Artikulation im doppelten Sinne, der Artikulation einer Gruppe und der Verbindung der Gruppe mit einer einenden Ideologie, hatte bereits 1953 mit der Gründung des ‚Zusammenschlusses für den Kampf für Rakyat Penunggu‘ (BPRPI) stattgefunden. Die Gruppe wurde durch eine zentralistische Organisation und die disziplinierende Wirkung von Ausschlussdrohungen zusammengehalten. Teil der Gruppe ist, wer BPRPI beitrifft und sich mit den Vorstellungen der Organisation identifiziert. Hier stellte *masyarakat adat* eine Ergänzung der bereits verbreiteten und geteilten Vorstellung dar. Da sie für die Mobilisierung der Gruppe jedoch nicht notwendig war, diente sie mehr der Argumentation nach außen als der Konsolidierung nach innen.

Die Wirkmächtigkeit, die das Konzept von *masyarakat adat* bei den lokalen Gruppierungen entfaltete, variierte also abhängig von bestehenden Verbindungen und Beziehungen, den Schlüsselakteuren und ihren Interessen sowie der Bedeutung von *masyarakat adat* für die Mobilisierung der jeweiligen Gruppe. Wie in anderen Ländern führte das Konzept der indigenen Völker auch in Indonesien zur Bildung neuer oder der Umstrukturierung bestehender Gruppen, die sich durch die Positionierung als *masyarakat adat* Vorteile versprechen und die Argumentation für die Durchsetzung von Forderungen



und das Einwerben von Finanzmitteln nutzen. Wie meine mehrjährige Beobachtung der Prozesse jedoch deutlich gemacht hat, haben die neu mobilisierten Gruppierungen einen temporären Charakter und sind höchst fragil.

### **Lokale (Um-)Gestaltungen**

Dass *masyarakat adat* kontinuierlich dynamischen Umwandlungen ausgesetzt ist, zeigte sich insbesondere bei der Untersuchung der Entwicklungen in Nordhalmahera. Zentrale Akteure in Tobelo nutzten *masyarakat adat* ursprünglich, um ihre politische Agenda der Überwindung interreligiöser Spannungen voranzutreiben. Sie postulierten eine sozio-kulturelle Einheit, um über die Betonung der gemeinsamen Herkunft die Menschen in der Region zu vereinen. Zentrale Elemente ihrer Rahmung von *masyarakat adat* waren *adat* als Wertesystem und dieses *adat* verkörpernde materielle Elemente, die sie herausgriffen und -stellten, um das gemeinsame *adat* durch die Materialisierung von Hibualamo sichtbar zu machen und im alltäglichen Leben und Handeln der Menschen wirksam werden zu lassen.

Im Zuge dieser Revitalisierungsbemühungen wurden auch die Isam mit AMAN verbunden, *adat*-Strukturen (wieder-)eingeführt und Ngato in ihrer Position als Sangaji etabliert. Abweichend von der von den Akteuren aus Tobelo verbreiteten Vorstellung von *masyarakat adat* entwickelten Ngato und ihre Unterstützer\*innen eine Vorstellung, die sich eher an der vom nationalen Büro vertretenen „indigenous voice“ orientierte, die ihre Andersartigkeit belegt und ihre Forderungen auf spezifische Rechte legitimiert. Aus einer Vorstellung von *masyarakat adat*, die Versöhnung zu fördern vermag, wurde eine Vorstellung, die der Abgrenzung dient.

Besonders deutlich wurde der kreative Umgang mit der „indigenous voice“ bei Isam jedoch durch die Beobachtung des Verhältnisses zu AMAN und dem Forschungsteam von LIPI über die drei Jahre meiner Feldforschung hinweg. Die sukzessive Hinwendung zum Forschungsteam und die Übernahme seiner Argumentation, dass Sprache und Kultur für die Identität einer Gruppe zentral seien, ließen die Argumentation über völkerrechtlich verbrieft indigene Rechte in den Hintergrund treten. Aus den Forderungen AMANs auf eine umfassende Anerkennung der Existenz Indigener und eines Rechtes auf Selbstbestimmung wurden Bemühungen um die Dokumentation einzelner kultureller Elemente wie der lokalen Sprache und Traditionen.

Dass *masyarakat adat* mit stetigen Aushandlungen verbunden ist, wurde bei den Isam auch in Bezug auf die Positionierung zu aristokratischen Eliten deutlich. Während das nationale Büro und die Satzung AMANs *masyarakat adat* in Abgrenzung zu aristokratischen Eliten positionieren, war bei den Isam die Beziehung zum Sultanat in Ternate einer der Hauptstreitpunkte zwischen Ngato und ihrem Widersacher, und Ngato selbst äußerte sich uneindeutig: So weigerte sie sich zwar, sich dem Sultanat von Ternate unterzuordnen, gleichzeitig sprach sie jedoch von ihrem „blauem Blut“, als sie von ihrer Zugehörigkeit zur Abstammungslinie lokaler Anführer sprach, um die Rechtmäßigkeit ihrer Führungsposition zu belegen.

Auch die Rakyat Penunggu in Nordsumatra gestalteten den von AMAN vorgegebenen nationalen Rahmen um. So war *adat* als System von Werten und Normen unter den Rakyat Penunggu – insbesondere aufgrund der multiethnischen Zusammensetzung der Gruppe – von geringer Relevanz: Während das praktizierte, überlieferte *adat* auf nationaler Ebene ein wichtiges Kennzeichen von *masyarakat adat* ist, war es in der alltäglichen Praxis der Rakyat Penunggu kaum präsent. Vereinzelt Rückgriffe auf *adat* dienten zumeist der öffentlichen Präsentation und schienen aus dem Wissen um die Notwendigkeit der Darstellung ihrer Traditionalität vorgenommen zu werden. So diskutierten die Rakyat Penunggu – anders als die Isam, die die Darstellung ihrer Traditionalität in den Protesten gegen NHM einsetzten – auf der Versammlung der Dorfvorsteher\*innen über die im Falle der Verteidigung gegen eine Räumung zu tragenden Waffen; die Verwendung von *adat*-Elementen wurde nicht in Erwägung gezogen. Auch in seiner Bedeutung als moralische Orientierung und zur Gestaltung des Zusammenlebens war *adat* bei den Rakyat Penunggu von geringer Relevanz. Dorfvorsteher\*innen waren einflussreicher und sichtbarer als die für *adat*-Angelegenheiten zuständigen *adat*-Ältesten der einzelnen Dörfer. Auch die teilweise als *adat*-Regeln bezeichneten Richtlinien zur internen Organisation enthielten vor allem Regelungen über die Größe des jedem Mitglied zustehenden Landes, den Zuteilungsmechanismus oder Regelungen darüber, was auf landwirtschaftlichen Flächen angebaut werden darf. Entsprechend dieser geringen Bedeutung von *adat* unterschied sich auch die Argumentationsstrategie in Bezug auf Landrechte von der nationalen AMANs. AMAN begründet Landrechte über die Bedeutung der Territorien für die Traditionen sowie das soziale und kulturelle Leben der Gruppen. Die Rakyat Penunggu dagegen argumentieren selten mit mündlich überlieferten Traditionen, um ihre historische Kontinuität zu belegen, und die von ihren Ahnen überlieferte historische Beziehung zu diesem Land erscheint von geringer Bedeutung. Stattdessen ziehen sie die kolonialen Verträge aus dem 19. Jahrhundert als schriftlichen Beweis für die Rechtmäßigkeit ihrer Ansprüche heran. In den seltenen Fällen, in denen sich die Rakyat Penunggu auf ihre historische Beziehung zum Land beriefen, erschien es, als geschähe dies aus dem Wissen um die Notwendigkeit für die Wahrnehmung in der Öffentlichkeit oder in AMAN.

### ***Der Einfluss des Konzepts auf Organisationsstrukturen, Hierarchien und Akteure***

*Masyarakat adat* ermöglicht nicht nur die Bildung neuer Gruppen und der Gestaltung von Agenden, sondern dient auch der Veränderung Organisationsstrukturen und Hierarchien. Untersuchungen zu Indonesien erkennen in *adat* und *masyarakat adat* ein Potenzial für Demokratisierung (u. a. Henley & Davidson 2008: 851, Kap. 1.1.2), das sich anhand der drei hier untersuchten Gruppen jedoch nicht bestätigen lässt. Die auf formale Strukturen gestützte, mit der Distriktregierung verwobene Revitalisierung von *adat* in Nordhalmahera lässt keinen Raum für eine Einbeziehung der Bevölkerung, stärkt bestehende Herrschaftsstrukturen und fördert die gesellschaftliche Stellung einzelner Akteure. Dem Distriktvorsteher gelang es durch die Etablierung von Hibualamo, seine politisch-administrative Macht

temporär auf den Bereich des *adat* auszuweiten, *adat* zu gestalten und zu verdinglichen sowie seine Version der gemeinsamen Geschichte festzuschreiben. Namotemo sicherte sich durch den Aufbau paralleler *adat*-Strukturen und seiner Verankerung an deren Spitze Einfluss über seine Amtszeit als Distriktvorsteher hinaus. Durch die Wahl in den nationalen Rat AMANs entstand für den Distriktvorsteher zudem ein neuer Wirkungsbereich, in dem er auch nach seiner Amtszeit als Distriktvorsteher und dem Bedeutungsverlust Hibualamos in Nordhalmahera Einfluss nehmen und Respekt und Anerkennung erhalten kann.

Zwar wurde Hibualamo *adat* in Nordhalmahera ursprünglich als Element des Friedens und der Versöhnung postuliert, doch insgesamt wurden in Nordhalmahera Hierarchien und Abgrenzungen bestärkt: zwischen denjenigen drinnen und denjenigen draußen; zwischen denjenigen, die aktiv *adat* mitgestalten und am Kongress teilnahmen, und denjenigen, die am Rande standen, am Kongress und der Revitalisierung als Zuschauer\*innen teilnahmen oder durch ihre Arbeit in der Verwaltung nur formal in die gemeinsame Darstellung der Identität als *masyarakat adat* Hibualamo – durch das Tragen von *adat*-Kleidung oder die Essensausgabe beim Kongress – eingebunden waren.

Der Einfluss auf die Selbstidentifikation der Menschen war jedoch gering. Auch fünfzehn Jahre nach den Konflikten in Nordhalmahera war die religiöse Identifikation stärker als das Selbstverständnis als *masyarakat adat* und die gemeinsame Zugehörigkeit zu Hibualamo. Dies zeigte sich auch bei den Wahlen zum Distriktvorsteher 2015, als religiöse Zugehörigkeit ein wichtiges Kriterium für Wahlentscheidungen war. Dies verdeutlicht, dass *masyarakat adat* in Hibualamo weniger der Ermächtigung einer Gruppe als der Ermächtigung und der Ausweitung des Handlungsbereiches von Einzelpersonen diene.

Ambivalenter dagegen war die Wirkung, die *masyarakat adat* auf die Strukturen und zentrale Akteure bei Isam ausübte. Ohne die Möglichkeiten, die das Konzept bot, und ohne die Unterstützung AMANs wäre Ngato vermutlich nicht Sangaji der Gruppe geworden. Die internationalen Forderungen nach der Gleichstellung der Geschlechter waren die Grundlage ihrer Einsetzung als Sangaji und die Anerkennung Ngatos durch das nationale und regionale Büro AMANs und somit notwendig für ihren Machtgewinn und -erhalt: Vertreter\*innen AMANs halfen bei der „Konsolidierung“ von *masyarakat adat* Isam, standen im Konflikt mit NHM auf ihrer Seite und unterstützten sie in den Auseinandersetzungen mit dem konkurrierenden Sangaji. Das Konzept *masyarakat adat*, das von Akteuren aus Jakarta, Ternate und Tobelo bei den Isam eingeführt wurde, konstituierte eine Gruppe, schaffte und stabilisierte interne Strukturen und positionierte die Gruppe gegen andere lokale Bevölkerungsgruppen und trug somit zur Verschärfung von Abgrenzungen bei. Somit führten die internen Konflikte und der zunehmende alleinige Machtanspruch Ngatos dazu, dass auch bei Isam demokratisierende Elemente in der Positionierung von *masyarakat adat* fehlten. Denn der Prozess der Positionierung als *masyarakat adat* verhalf einer Einzelperson zu Gestaltungsmacht, deren Legitimation und Stellung in Anbetracht des offenen Widerstandes aber nun fraglich ist.

## 7.4 Ausblick

Wie in dieser Studie deutlich wurde, ist es zivilgesellschaftlichen Akteuren durch die Übersetzung des völkerrechtlichen Konzepts indigener Völker gelungen, ein Politikfeld um *masyarakat adat* zu etablieren, in dem um den Begriff, seine Rahmung und inhaltliche Gestaltung gerungen wird. So etablierten sie eine alternative Sichtweise in den Aushandlungen um die Rechte und den Status von „traditionellen Bevölkerungsgruppen“. Die Wirkmächtigkeit, die *masyarakat adat* entfalten kann, zeigt sich dabei in der nationalen Rahmung durch AMAN, der Gestaltung durch lokale Schlüsselakteure und den Veränderungsprozessen, die in den Mitgliedsgruppen angestoßen werden.

Die Analyse der drei Fallbeispiele von Hibualamo, Isam und Rakyat Penunggu hat deutlich gemacht, dass die Wirkmächtigkeit des Konzeptes auf lokaler Ebene von verschiedenen Faktoren abhängig ist: davon, ob eine Gruppe bereits artikuliert und ob die Gruppe bereits mit einer konkurrierenden Vorstellung verbunden ist, die ergänzt oder gar verdrängt werden muss. Von der internationalen Anerkennung von AMAN als *die* Stimme indonesischer Indigener, der nationalen Bedeutung in politischen Auseinandersetzungen um Gesetze und dem nationalen Anspruch AMANs, Millionen *masyarakat adat* zu vertreten, kann somit nicht automatisch auf die Bedeutung auf lokaler Ebene geschlossen werden. Die Vielfalt der lokalen Rahmungen von *masyarakat adat* und die komplexen Aushandlungen in und zwischen den Mitgliedsgruppen zeigen, dass es *masyarakat adat* insbesondere bei bereits artikulierten Gruppen schwerfällt, Bedeutung zu erlangen.

Der entscheidende Faktor für die Wirkmächtigkeit von *masyarakat adat* sind die zentralen Akteure, die das national durch die Allianz geprägte Konzept von *masyarakat adat* nutzen, um in ihren Gruppierungen die Gegenwart aus der Vergangenheit zu erklären und die Zukunft zu gestalten. Sie stellen eine Verbindung lokaler Agenden mit *masyarakat adat* her und prägen so eine kontextspezifische Vorstellung von *masyarakat adat* und nehmen Einfluss auf lokale Politikfelder.

Doch in vielen Fällen ist es nicht das Konzept *masyarakat adat* selbst, welches die Gruppen mobilisiert und an AMAN bindet, sondern es sind die damit einhergehenden Möglichkeiten, Ressourcen zu erlangen. So dient *masyarakat adat* beziehungsweise der Anschluss an AMAN im Falle der Rakyat Penunggu und Hibualamo der internationalen bzw. überregionalen Aufmerksamkeit und dadurch Stabilisierung und legitimierenden Rahmung der lokalen Agenda. Und auch die Isam nutzen *masyarakat adat* für die Legitimation ihrer Forderungen nach Land- und Vorrechten gegenüber Migrant\*innen. Da das Konzept aber erst durch die Gestaltung durch AMAN und die landesweite Aufmerksamkeit, die sich die Allianz erarbeitet, Bedeutung erhält, scheint AMAN in den Mitgliedsgruppen wirkmächtiger zu sein als das von der Allianz gestaltete Konzept *masyarakat adat*. Denn die Attraktivität AMANs und die mit einer Mitgliedschaft verbundenen Aussichten überzeugten indonesienweit Tausende Gruppierungen, sich der Allianz anzuschließen.

Gleichzeitig kann jedoch von dem Beitritt zu AMAN nicht automatisch auf die Bedeutung von *masyarakat adat* in den Gruppierungen geschlossen werden. Die mobilisierten Gruppen haben einen sehr temporären Charakter und teilweise ist die Ermächtigung, die AMAN und *masyarakat adat* Einzelpersonen verleiht, größer als die Ermächtigung, die die Gruppen erlangen. Lediglich im Falle der Isam, wo *masyarakat adat* im Kampf um Landrechte, welche mithilfe der völkerrechtlichen Argumentation untermauert werden können, eingesetzt wird, entfaltet *masyarakat adat* eine hohe Wirkmächtigkeit. Gleichzeitig ist diese jedoch fragil und besteht nur so lange, wie die völkerrechtliche Argumentation um Landrechte im Mittelpunkt der Agenda steht. In Gruppierungen, in denen es weniger um kollektive und mehr um individuelle Landrechte geht, und in den Gruppierungen oder zu Zeiten, in denen *masyarakat adat* für andere Agenden eingesetzt wird, ist *masyarakat adat* nur zusätzliche Rahmung, hat aber im Alltag der Menschen geringe Bedeutung. Hier nutzen Gruppierungen oder Einzelpersonen AMAN als Möglichkeit der Legitimation, der nationalen und internationalen Vernetzung und als nationalen Rahmen für die eigene lokale Agenda.

Wie die Studie gezeigt hat, konstituiert *masyarakat adat* ein sehr dynamisches Politikfeld und durch AMANs unterschiedliche Strategien und verschiedene Bereiche des Engagements gelingt es den Akteuren, dem Konzept und sich damit identifizierenden Menschen mit ihren Forderungen und Rechten Sichtbarkeit zu verleihen. Es wird weiter zu beobachten sein, ob es ihnen gelingt, eine nachhaltige und offizielle Anerkennung für ihre Existenz und ihre Rechte zu erkämpfen. Entscheidend dürfte für den Erfolg und die Zukunft von *masyarakat adat* sein, ob es der Allianz nach der Ablösung Nababans als Generalsekretär 2017 gelingt, ihre Bemühungen auf politischer und juristischer Ebene, die internationale Unterstützung, den Mobilisierungsgrad und den Zusammenhalt zwischen den *masyarakat adat*-Gruppen aufrechtzuerhalten.



## Literatur

- Acciaioli, Greg (2001a). Grounds of conflict, idioms of harmony. Custom, religion, and nationalism in violence avoidance at the Lindu Plain, Central Sulawesi. *Indonesia* (72): 81–114.
- Acciaioli, Greg (2001b). Memberdayakan kembali "kesenian *Totua*". Revitalisasi adat masyarakat To Lindu di Sulawesi Tengah. *Antropologi Indonesia* 25 (65): 60–83.
- Acciaioli, Greg (2006). *Environmentality reconsidered. Indigenous To Lindu conservation strategies and the reclaiming of the commons in Central Sulawesi, Indonesia*. Conference paper. *Survival of the Commons: Mounting Challenges and New Realities, the Eleventh Conference of the International Association for the Study of Common Property*. Bali.
- Acciaioli, Greg (2007). From customary law to indigenous sovereignty. Reconceptualizing the scope and significance of masyarakat adat in contemporary Indonesia. In *The revival of tradition in Indonesian politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism*, Jamie S. Davidson & David Henley (Hgg.), 295–318. London, New York: Routledge.
- Adzkie, Aghnia (2014a). *Hutan adat. Hutan adat direbut negara, warga merana*.  
<http://www.cnnindonesia.com/nasional/20141218084758-20-18989/hutan-adat-direbut-negara-warga-merana/> (25.06.2015).
- Adzkie, Aghnia (2014b). *Kisah perempuan kepala suku Pagu membela hak ulayat*.  
<http://www.cnnindonesia.com/nasional/20141218231918-20-19208/kisah-perempuan-kepala-suku-pagu-membela-hak-ulyat/> (25.06.2015).
- Afiff, Suraya & Celia Lowe (2007). Claiming indigenous community. Political discourse and natural resource rights in Indonesia. *Alternatives: Global, Local, Political* 32 (1): 73–97.
- Agrawal, Arun (2005). Environmentality. Community, intimate government, and the making of environmental subjects in Kumaon, India. *Current Anthropology* 46 (2): 161–190.
- Agustono, Budi, Muhammad O. Tanjung & Edy Suhartono (1997). *Badan Perjuangan Rakyat Penunggu Indonesia vs PTPN II. Sengketa tanah di Sumatera Utara*. Bandung: Wahana Informasi Masyarakat (WIM) & AKATIGA.
- AIPP, FPP, IWGIA & Tebtebba (2010). *Apa itu REDD? Sebuah panduan untuk masyarakat adat*. Jakarta: AMAN.
- AMAN (1999a). Keputusan kongres masyarakat adat Nusantara (KMAN). sk. no: 01/kman/1999. tentang: Statuta Aliansi Masyarakat Adat (AMAN). In *Catatan hasil kongres masyarakat adat Nusantara. Hotel Indonesia Jakarta, 15-22 Maret 1999*, 19–21. Jakarta.
- AMAN (1999b). Pandangan dasar kongres masyarakat adat Nusantara 1999 tentang posisi masyarakat adat terhadap negara. Kalau negara tidak menakui kami, kami pun tidak akan mengakui Negara. In *Catatan hasil kongres masyarakat adat Nusantara. Hotel Indonesia Jakarta, 15-22 Maret 1999*, 9–18. Jakarta.

- AMAN (2001). *Notulensi refleksi gerakan masyarakat adat. 08 April 2001*. GG House, Bogor.
- AMAN (2007a). Rekomendasi dan resolusi Kongres III Masyarakat Adat Nusantara (KMAN III). 20 Maret 2007, Pontianak, Kalimantan Barat. In *Surat Keputusan KMAN III*. Jakarta.
- AMAN (2007b). *Peringatan hari internasional masyarakat adat se-dunia 9 Agustus 2007. Sukseskan deklarasi PBB tentang hak-hak masyarakat adat. Mantapkan perjuangan dekade kedua masyarakat adat di PBB. Pastikan pengakuan, perlindungan dan penghormatan hak-hak masyarakat adat di Indonesia*. Jakarta.
- AMAN (2010). Tajuk. In *Gaung AMAN 33. Gaung AMAN*, 2. Jakarta.
- AMAN (2011a). Data komunitas detail (Wilayah).
- AMAN (2011b). *Deklarasi Rongkong. Desa Rinding Allo, Kec. Limbong Kab. Luwu Utara, 22 September 2011*. <http://www.mahirtakaka.com/2011/09/deklarasi-rongkong.html#more> (15.04.2016).
- AMAN (2011c). Masyarakat adat hoana Pagu di Halmahera Utara. Konsolidasi gerakan. In *Gaung AMAN 38. Gaung AMAN*, 18–19. Jakarta.
- AMAN (2011d). *Quo vadis RUU masyarakat adat. Diskusi*.
- AMAN (2011e). Tajuk. In *Gaung AMAN 36. Gaung AMAN*, 2. Jakarta.
- AMAN (2012a). *Hein Namotemo, Bupati Halmahera Utara dan wakil ketua panitia KMAN IV. Kami siap mensukseskan Kongres Masyarakat Adat Nusantara*. <http://www.kongres4.aman.or.id/2012/03/hein-namotemo-bupati-halmahera-utara-dan-wakil-ketua-panitia-kman-iv-asp> (12.11.2015).
- AMAN (ca. 2012a). *Kerangka acuan Kongres Masyarakat Adat Nusantara ke-empat (KMAN IV). Tema: "Memperkokoh kebersamaan, mewujudkan masyarakat adat yang berdaulat, mandiri dan bermartabat"*. Tobelo, Halmahera Utara, 19-25 April 2011 (sic). Jakarta.
- AMAN (ca. 2012b). *Kerangka acuan Sarasehan Masyarakat adat Kongres Masyarakat Adat Nusantara ke-empat (KMAN IV). Tema: "Memperkokoh kebersamaan, mewujudkan masyarakat adat yang berdaulat, mandiri dan bermartabat"*. Tobelo, Halmahera Utara, 19-25 April 2011(sic). Jakarta.
- AMAN (2012b). *KMAN IV. Side Event*. [http://www.aman.or.id/in/kman-iv/438\\_side\\_ivent.html](http://www.aman.or.id/in/kman-iv/438_side_ivent.html) (16.02.2012).
- AMAN (2012c). Laporan divisi side event, Tobelo.
- AMAN (2012d). *Maklumat Tobelo. Kongres Masyarakat Adat Nusantara (KMAN) IV*. Tobelo, Halmahera Utara, 24 April 2012. <http://www.aman.or.id/wp-content/plugins/downloads-manager/upload/MAKLUMAT.pdf> (28.03.2014).
- AMAN (2012e). *Masyarakat adat Pagu menghentikan aktifitas PT NHM*. <http://www.aman.or.id/2012/11/24/masyarakat-adat-pagu-menghentikan-aktifitas-pt-nhm/> (03.09.2016).
- AMAN (2012f). *Panduan Kongres Masyarakat Adat Nusantara ke-empat (KMAN IV). "Memperkokoh kebersamaan mewujudkan masyarakat adat yang berdaulat, mandiri dan bermartabat"*. Tobelo, Halmahera Utara, 19-25 April 2011 (sic).
- AMAN (2012g). Pemilihan Sekretaris Jendral AMAN 2012-2017. Terpilihnya Abdon Nababan secara aklamasi. In *Gaung AMAN 44. Liputan khusus Kongres Masyarakat Adat Nusantara ke-empat*, 9. Jakarta.
- AMAN (2012h). Rekomendasi Tobelo. In *Hasil-hasil KMAN IV dan keputusan-keputusan penting. Kongres Masyarakat Adat Nusantara ke-empat*. Tobelo, Halmahera Utara, 19-25 April 2012, PB AMAN (Hg.), 33–36. Jakarta.
- AMAN (2012i). Resolusi Tobelo. Kongres Masyarakat Adat Nusantara ke-empat (KMAN IV). Tobelo, Halmahera Utara, 25 April 2012. In *Hasil-hasil KMAN IV dan keputusan-keputusan penting. Kongres Masyarakat Adat Nusantara ke-empat*. Tobelo, Halmahera Utara, 19-25 April 2012, PB AMAN (Hg.), 30–32. Jakarta.
- AMAN (2012j). *Ritual Air Nusantara*. [www.kongres4.aman.or.id/2012/04/ritual-air-nusantara-2.asp](http://www.kongres4.aman.or.id/2012/04/ritual-air-nusantara-2.asp) (07.04.2016).
- AMAN (2012k). Status RUU pengakuan dan perlindungan hak-hak masyarakat adat. In *Gaung AMAN 46*, 4. Jakarta.



- AMAN (2012l). *Yesaya Banari. Penggerak masyarakat adat*.  
<http://www.kongres4.aman.or.id/2012/03/yesaya-banari-penggerak-masyarakat-adat>  
(29.05.2013).
- AMAN (2013a). *Anggaran rumah tangga (ART) Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN)*.  
[http://www.aman.or.id/wp-content/plugins/downloads-manager/upload/ART%20ORGANISASI%20AMAN\\_HASIL%20RAKERNAS\\_KE%20III.pdf](http://www.aman.or.id/wp-content/plugins/downloads-manager/upload/ART%20ORGANISASI%20AMAN_HASIL%20RAKERNAS_KE%20III.pdf) (06.04.2016).
- AMAN (2013b). *Kerangka acuan. Petisi "Mendesak pemerintah untuk segera melaksanakan putusan MK No35 dan mengesahkan undang-undang masyarakat adat"*. Jakarta.
- AMAN (2013c). *Mulai saat ini hutan adat tidak lagi hutan negara*.
- AMAN (2013d). *Peringatan HKMAN dan 14 tahun AMAN. Segera sahkan RUU Masyarakat Adat*.  
Siaran pers. In *Gaung AMAN 48. Gaung AMAN*, AMAN (Hg.), 12. Jakarta.
- AMAN (2013e). *Plangisasi di seluruh pelosok Nusantara. Putusan Mahkamah Konstitusi (MK) No. 35/PUU-X/2012. Hutan adat bukan lagi hutan negara*. In *Gaung AMAN 49. Gaung AMAN*, AMAN (Hg.), 27. Jakarta.
- AMAN (2013f). *Wawancara Sekjen AMAN pasca Sidang Judicial Review UU Kehutanan*.
- AMAN (2013g). *Penandatanganan nota kesepahaman AMAN - Sajogyo Institute*.  
<http://www.aman.or.id/2013/10/19/penandatanganan-nota-kesepahaman-aman-sajogyo-institute/> (06.04.2016).
- AMAN (2014a). *2013 in review Indigenous Peoples' Alliance of the Archipelago*.  
<http://www.aman.or.id/2014/02/28/2013-in-review-indigenous-peoples-alliance-of-the-archipelago-aliansi-masyarakat-adat-nusantara-aman/> (14.04.2016).
- AMAN (2014b). *AMAN dan pemilu 2014*. <http://politik.aman.or.id/> (1.05.2014).
- AMAN (2014c). *AMAN dan pemilu 2014*.
- AMAN (2014d). *AMAN dan pemilu 2014. Hubungi kami*. <http://politik.aman.or.id/hubungi-kami/>  
(1.05.2014).
- AMAN (2014e). *Cabut Permenhut nomor P.62/Menhut-II/2013. Pernyataan sikap Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) terhadap Peraturan Menteri Kehutanan Republik Indonesia Nomor P.62/Menhut-11/2013 tentang peraturan atas peraturan menteri kehutanan nomor P.44/Menhut-II/2012 tentang pengukuhan kawasan hutan*.
- AMAN (2014f). *Deklarasi dukungan Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) untuk kemenangan Bapak Joko Widodo - Jusuf Kalla sebagai Presiden dan Wakil Presiden Republik Indonesia periode 2014-2019*. Jakarta, 23. Mei 2014. In *Gaung AMAN 51. Gaung AMAN*, AMAN (Hg.), 6. Jakarta.
- AMAN (2014g). *"Memulihkan kewarganegaraan dan rasa kebangsaan masyarakat adat di Indonesia". Garis-garis perjuangan (platform) dan usulan agenda dari Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) kepada calon Presiden dan calon Wakil Presiden Republik Indonesia periode 2014-2019*. Menata hubungan masyarakat adat dengan negara menuju bangsa Indonesia yang berdaulat secara politik, mandiri secara ekonomi dan bermartabat secara budaya.
- AMAN (2014h). *Our past work*. <http://www.aman.or.id/en/our-past-work/> (10.01.2015).
- AMAN (2014i). *Permenhut P.62 melanggar Putusan MK35*. Jakarta.
- AMAN (2014j). *Infosheet AMAN. Media Gathering, 30 April 2014*. Jakarta.
- AMAN (2015a). *Half-hearted recognition of Indonesia's best forest guardians. Summary: Position paper on Indonesia's intended nationally determined contribution (INDC)*.  
<http://www.aman.or.id/2015/11/23/half-hearted-recognition-of-indonesias-best-forest-guardians/> (12.04.2016).
- AMAN (2015b). *Pernyataan sikap. Satu tahun pemerintahan Jokowi*.  
<http://www.aman.or.id/2015/11/10/pernyataan-sikap-satu-tahun-pemerintahan-jokowi/>  
(12.04.2016).
- AMAN (2015c). *Pernyataan sikap Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) Rakernas AMAN IV. Nuwaning ton newilik mam sok mam waning nan*. Dahulukan perlindungan hak konstitusional masyarakat adat sebelum hukum ditegakkan. <http://www.aman.or.id/2015/03/27/pernyataan-sikap-aliansi-masyarakat-adat-nusantara-aman-rakernas-aman-iv/> (12.04.2016).
- AMAN (2015d). *Profil organisasi. Stand November 2011*. [http://www.aman.or.id/wp-content/uploads/2015/11/Profile-AMAN\\_2015.pdf](http://www.aman.or.id/wp-content/uploads/2015/11/Profile-AMAN_2015.pdf) (12.04.2016).

- AMAN (2015e). *Radio Gaung AMAN. Tentang RGA*. <http://radio.aman.or.id/tentang-rga> (03.03.2016).
- AMAN (2016a). *Komnas HAM meluncurkan empat buku inkuiri nasional hak masyarakat adat*. <http://www.aman.or.id/2016/03/21/komnas-ham-luncurkan-empat-buku-inkuiri-nasional-hak-masyarakat-adat/> (04.05.2016).
- AMAN (2016b). *Perda dan SK PemDa*. <http://www.aman.or.id/2016/01/11/perda-dan-sk-pemerintah-daerah/> (08.08.2016).
- AMAN (2016c). *Pernyataan sikap. Rapat pengurus besar (RPB) ke XVII AMAN*. <http://www.aman.or.id/2016/06/07/pernyataan-sikap-rapat-pengurus-besar-rpb-ke-xvii-aliansi-masyarakat-adat-nusantara-aman/> (25.06.2016).
- AMAN (2016d). *AMAN menuntut Jokowi penuhi janji hadirkan UU masyarakat adat. 70 juta masyarakat adat kecewa RUU Pengakuan dan Perlindungan Hak-Hak Masyarakat Adat (PPHMA) gagal masuk daftar prioritas program legislasi nasional 2016*. Media briefing. Jakarta.
- AMAN (2017). *Pemimpin gerakan masyarakat adat KMAN V*. <http://www.aman.or.id/wp-content/uploads/2017/03/Key-People-website-.pdf> (09.09.2018).
- AMAN & BPN RI (2011). *Nota kesepahaman antara Aliansi Masyarakat Adat Nusantara dengan Badan Pertanahan Nasional Republik Indonesia. Tentang peningkatan peran masyarakat adat dalam upaya penciptaan keadilan dan kepastian hukum bagi masyarakat adat*. 05/MOU/PB-AMAN/IX/2011 bzw. 11/SKB/IX/2011. [http://www.aman.or.id/wp-content/plugins/downloads-manager/upload/mou\\_bpn\\_aman.pdf](http://www.aman.or.id/wp-content/plugins/downloads-manager/upload/mou_bpn_aman.pdf) (22.06.2015).
- AMAN & Desa pengkraman Csitu (ca. 2009). *Deklarasi Perserikatan Bangsa-Bangsa tentang hak-hak masyarakat adat*. Jakarta: AMAN.
- AMAN, Epistema Institute, Pusaka, HuMa, Telapak & FWI (2011). *Draft naskah akademik untuk penyusunan Rancangan Undang-Undang tentang Pengakuan dan Perlindungan Hak-Hak Masyarakat Adat*, Jakarta.
- AMAN & KLH RI (2010). *Piagam kerja sama. antara Kementerian Lingkungan Hidup dan Aliansi Masyarakat Adat Nusantara*. 02/MENLH/01/2010 bzw. 004/PB AMAN/I/2010. [http://www.aman.or.id/wp-content/plugins/downloads-manager/upload/mou\\_klh\\_aman.pdf](http://www.aman.or.id/wp-content/plugins/downloads-manager/upload/mou_klh_aman.pdf) (22.06.2015).
- AMAN & Komnas HAM (2009). *Nota kesepahaman Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) dan Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM)*. Jakarta.
- AMAN & LifeMosaic (2013). *Nota kesepahaman AMAN dan LifeMosaic. Mendukung gerakan untuk pengakuan hak atas wilayah dan sumber daya alam masyarakat adat melalui produksi dan distribusi perangkat video untuk pemberdayaan*. <http://www.aman.or.id/wp-content/plugins/downloads-manager/upload/Nota%20Kesepahaman%20AMAN%20dan%20LifeMosaic.pdf> (06.04.2016).
- AMAN & Sajogyo Institute (2013). *Nota kesepahaman antara Aliansi Masyarakat Adat Nusantara dan Sajogyo Institute, pusat dokumentasi dan studi agraria Indonesia*. Bogor.
- Amin, Safrudin (2017). *We are natural-born children, you are adopted. Locals contest national citizenship rights in North Maluku*. *Inside Indonesia* 129 (Juli-Sep).
- Anderson, Benedict R. O.'G. (2006[1983]). *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. London, New York: Verso, Rev. ed.
- Anggoro, Antonius P. (2012a). *Kongres AMAN. Perampasan hak ancang eksistensi masyarakat adat*. *Kompas*.
- Anggoro, Antonius P. (2012b). *Kongres AMAN. Kembalikan tanah masyarakat adat*. *Kompas*.
- Anggoro, Antonius P. (2012c). *Kongres AMAN. Jepang bantu masyarakat adat Rp 24 Miliar*. *Kompas* 2012.
- Anu, Esra (2006). *Halmahera Utara. Sebuah peluang dan tantangan*. <http://www.halmaherautara.com/artl/6/halmahera-utara,-sebuah-peluang-dan-tantangan> (08.12.2014).
- Arizona, Yance (2010a). *Pendahuluan*. In *Antara teks dan konteks. Dinamika pengakuan hukum terhadap hak masyarakat adat atas sumber daya alam di Indonesia. Seri hukum dan keadilan sosial*, Yance Arizona (Hg.), 1–14. Jakarta: HuMa, Ed. 1.

- Arizona, Yance (2010b). Satu dekade legislasi masyarakat adat. Trend legislasi nasional tentang keberadaan dan hak-hak masyarakat adat atas sumber daya alam di Indonesia (1999-2009). In *Antara teks dan konteks. Dinamika pengakuan hukum terhadap hak masyarakat adat atas sumber daya alam di Indonesia. Seri hukum dan keadilan sosial*, Yance Arizona (Hg.), 15–67. Jakarta: HuMa, Ed. 1.
- Arizona, Yance (2012). *Indonesia menggugat! Menelusuri pandangan Soekarno terhadap hukum*. [https://www.academia.edu/4648293/Indonesia\\_Menggugat\\_](https://www.academia.edu/4648293/Indonesia_Menggugat_) (15.09.2014).
- Arizona, Yance (2013). *Masyarakat adat dalam kontestasi pembaruan hukum. Seminar pemberdayaan sosial komunitas adat. Upaya peningkatan efektivitas pemberdayaan KAT saat ini dan pengembangan kedepan*. Hotel Grand Sahid, Jakarta.
- Arizona, Yance (2014). *Mendefinisikan indigenous peoples di Indonesia*. <http://yancearizona.net/2014/06/18/new-york-2014-mendefinisikan-indigenous-peoples-di-indonesia/> (13.04.2016).
- Arizona, Yance & Erasmus Cahyadi (2013). The revival of indigenous peoples. Contestations over a special legislation on *masyarakat adat*. In *Adat and indigeneity in Indonesia. Culture and entitlements between heteronomy and self-ascription. Göttingen Studies in Cultural Property. Band 7*, Brigitta Hauser-Schäublin (Hg.), 43–62. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Aspinall, Edward Thomas (2000). Political opposition and the transition from authoritarian rule. The case of Indonesia. Dissertation, Australian National University (ANU).
- Avonius, Leena (2003). Reforming adat. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 4 (1-2): 123–142.
- Ayub, H. S. (2012). *Laporan kunjungan Badan Legislasi DPR RI ke Provinsi Nusa Tenggara Barat tanggal 4-6 Oktober 2012*. Jakarta.
- Badan Legislasi DPR RI (2012a). *Buku panduan kunjungan kerja Badan Legislasi DPR RI ke Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. RUU Pengakuan dan Perlindungan Hak Masyarakat Hukum Adat*. Jakarta.
- Badan Legislasi DPR RI (2012b). Rancangan Undang-Undang Republik Indonesia nomor... tahun... tentang pengakuan dan perlindungan hak masyarakat hukum adat. Draft 1 RUU PPHMA, Jakarta.
- Badan Perencanaan Pembangunan Daerah (BAPPEDA) Kabupaten Halmahera Utara (2011). *Rencana pembangunan jangka menengah daerah Kabupaten Halmahera Utara tahun 2011-2015 (RPJMD)*. [www.halmaherhalmaherautarakab.go.id/v2/download/](http://www.halmaherhalmaherautarakab.go.id/v2/download/) (23.01.2015).
- Badan Perencanaan Pembangunan Daerah (BAPPEDA) Kabupaten Halmahera Utara (2013). *Buku profil Halmahera Utara - Maluku Utara - Indonesia*. Tobelo: Bappeda Kabupaten Halmahera Utara.
- Bakker, Laurens & Sandra Moniaga (2010). The space between. Land claims and the law in Indonesia. *Asian Journal of Social Science* 38 (2): 187–203.
- Banari, Yesaya, S. S. Duan & Mesak F. (2012a). *Bukuhangana. 44 macam perangkat adat Tobelo*. Tobelo.
- Banari, Yesaya, S. S. Duan, J. Pattiasina & Mesak F. (2012b). *Hoana ngimoi*. Tobelo.
- Banari, Yesayas (2009). Nilai-Nilai Budaya. In *Hein dan Hibua Lamo. "Tobelo Pos" menelusuri jejak kepemimpinannya*, S. S. Duan (Hg.), 19–26. [Tobelo, Halmahera Utara]: Kerja sama antara Tobelo Pos dan Pemda Kabupaten Halmahera Utara, 1.
- Barnard, Alan (2006). Kalahari revisionism, Vienna and the "indigenous peoples" debate. *Social Anthropology* 14 (1): 1–16.
- Basyir, Abdul (2014). Pentingnya naskah akademik dalam pembentukan peraturan perundang-undangan untuk mewujudkan hukum aspiratif dan responsif. The importance of academic script in the statutes formatting to realize aspirational and responsive law. *Jurnal IUS* 2 (5): 285–305.
- Bataona, Silverius (2009). Jikomakolano pemimpin kharismatik dan intelektual. In *Hein dan Hibua Lamo. "Tobelo Pos" menelusuri jejak kepemimpinannya*, S. S. Duan (Hg.), 106–115. [Tobelo, Halmahera Utara]: Kerja sama antara Tobelo Pos dan Pemda Kabupaten Halmahera Utara, 1.
- Baviskar, Amita (2005). *Indian indigeneities. Adivasi engagements with Hindu nationalism in India. Indigenous experience today*.
- Benda-Beckmann, Franz von & Keebet von Benda-Beckmann (2001). *Recreating the nagari. Decentralisation in West Sumatra. Working Papers / Max Planck Institute for Social Anthropology* 31. Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology. <http://www.eth.mpg.de/pubs/wps/pdf/mpi-eth-working-paper-0031.pdf> (24.05.2016).

- Benda-Beckmann, Franz von & Keebet von Benda-Beckmann (2004). *Struggles over communal property rights and law in Minangkabau, West Sumatra*.  
[http://www.eth.mpg.de/cms/en/publications/working\\_papers/pdf/mpi-eth-working-paper-0064.pdf](http://www.eth.mpg.de/cms/en/publications/working_papers/pdf/mpi-eth-working-paper-0064.pdf) (03.09.2016).
- Benda-Beckmann, Franz von & Keebet von Benda-Beckmann (2011). Myths and stereotypes about adat law. A reassessment of Van Vollenhoven in the light of current struggles over adat law in Indonesia. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 167 (2-3): 167–195.
- Benda-Beckmann, Keebet von (1984). *The broken stairways to consensus. Village justice and state courts in Minangkabau*. Nijmegen, Kathol. Univ., Diss., 1984. *Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde. Vol. 106*. Dordrecht: Foris Publ.
- Benda-Beckmann, Keebet von (1997). Environmental protection. A trojan horse for human rights of indigenous people? *Law & Anthropology. International yearbook for legal anthropology* 9 (Natural resources, environment, and legal pluralism): 302–323.
- Benda-Beckmann, Keebet von & Franz von Benda-Beckmann (2010). Multiple embeddedness and systemic implications. Struggles over natural resources in Minangkabau since the *Reformasi*. *Asian Journal of Social Science* 38 (2): 172–186.
- Bendix, Regina F. & Stefan Groth (2015). Cultural Property. Interdisziplinäre Forschung zu einem dynamischen Feld. In *Kultur als Eigentum. Instrumente, Querschnitte und Fallstudien. Göttingen Studies in Cultural Property. Band 9*, Regina F. Bendix, Stefan Groth & Achim Spiller (Hgg.), 1–13. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Béteille, André (1998). The idea of indigenous people. *Current Anthropology* 39 (2): 187–192.
- Biezeveld, Renske (2004). Discourse shopping in a dispute over land in rural Indonesia. *Ethnology* 43 (2): 137–154.
- Biezeveld, Renske (2007). The many roles of adat in West Sumatra. In *The revival of tradition in Indonesian politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism*, Jamie S. Davidson & David Henley (Hgg.), 203–223. London, New York: Routledge.
- Bottici, Chiara & Benoît Challand (2011). Introduction. In *The politics of imagination*, Chiara Bottici & Benoît Challand (Hgg.), 1–14. Oxon, New York: Birkbeck Law Press.
- Bourchier, David (2007). The romance of adat in the Indonesian political imagination and the current revival. In *The revival of tradition in Indonesian politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism*, Jamie S. Davidson & David Henley (Hgg.), 113–129. London, New York: Routledge.
- Bourdieu, Pierre (1985). Sozialer Raum und "Klassen". In *Sozialer Raum und "Klassen". Leçon sur la leçon*. Zwei Vorlesungen. *Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. Band 500*, 7–46. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1. Aufl.
- Bourdieu, Pierre (2001). Die politische Repräsentation. In *Das politische Feld. Zur Kritik der politischen Vernunft*. Aus dem Französischen von Roswitha Schmid. *Edition discours. Band 29*, 67–114. Konstanz: UVK.
- Bowen, John R. (1986). On the political construction of tradition. *Gotong royong* in Indonesia. *The Journal of Asian Studies* 45 (3): 545–561.
- BPRPI (2011a). *Sejarah tanah adat dan perjuangan Rakyat Penunggu. Bagian 1*.  
<https://bprpi.wordpress.com/2011/04/01/sejarah-tanah-adat-dan-perjuangan-rakyat-penunggu-bagian-01/> (04.05.2016).
- BPRPI (2011b). *Sejarah tanah adat dan perjuangan Rakyat Penunggu. Bagian II*.  
<https://bprpi.wordpress.com/2011/05/01/sejarah-tanah-adat-dan-perjuangan-rakyat-penunggu-bagian-ii/> (04.05.2016).
- BPRPI (2011c). *Sejarah tanah adat dan perjuangan Rakyat Penunggu. Bagian III*.  
<https://bprpi.wordpress.com/2011/06/01/sejarah-tanah-adat-dan-perjuangan-rakyat-penunggu-bagian-iii/> (04.05.2016).
- BPRPI (2014a). *Sejarah BPRPI. Bagian 4*. <https://anakyatpenunggu.wordpress.com/sejarah-bprpi-bagian-4/> (04.05.2016).
- BPRPI (2014b). *Sekjend BPRPI dan DAMANNAS Region Sumatera dalam peringatan HUT BPRPI ke 61*.
- BPRPI (2015). *Peta skala luas wilayah adat Rakyat Penunggu. Sungai Wampu\_Sei Ular*.  
<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=886387614737065&set=gm.939624766061259&type=3&theater> (08.10.2015).

- Braithwaite, John, Braithwaite, Valerie, Cookson, Michael & Dunn, Leah (Hgg.) (2010). *Anomie and violence. Non-truth and reconciliation in Indonesian peacebuilding*. ACT: ANU E Press.
- Braithwaite, John & Leah Dunn (2010). Maluku and North Maluku. In *Anomie and violence. Non-truth and reconciliation in Indonesian peacebuilding*, John Braithwaite, Valerie Braithwaite, Michael Cookson & Leah Dunn (Hgg.), 147–242. ACT: ANU E Press.
- Bräuchler, Birgit (2007). Ein Comeback der Tradition? Die Revitalisierung von Adat in Ostindonesien. *Zeitschrift für Ethnologie* 132 (1): 37–57.
- Bräuchler, Birgit (Hg.) (2009). *Reconciling Indonesia. Grassroots agency for peace. Routledge studies in Asia's transformations*. London, New York: Routledge.
- Bräuchler, Birgit (2011a). Immaterielles Kulturerbe als Friedensstifter. *Sociologus* 61 (1): 91–115.
- Bräuchler, Birgit (2011b). Kings on stage. Local leadership in the post-Suharto Moluccas. *Asian Journal of Social Science* 39 (2): 196–218.
- Bräuchler, Birgit (2016). *Indigenous media and conflict transformation in Indonesia*. <http://www.bundesstiftung-friedensforschung.de/index.php/17-details-foerderprofil/402-spr-br%C3%A4uchler> (13.04.2016).
- Breman, Jan (1989). *Taming the coolie beast. Plantation society and the colonial order in Southeast Asia*. Delhi: Oxford University Press.
- Bubandt, Nils (2004). Towards a new politics of tradition? Decentralisation, conflict, and adat in Eastern Indonesia. *Antropologi Indonesia* 28 (Special Volume): 11–30.
- Bupati Halmahera Utara (2015). *Keputusan Bupati Halmahera Utara tentang pengakuan dan perlindungan masyarakat hukum adat Hibualamo sebagai kesatuan masyarakat hukum adat Kabupaten Hamahera Utara*.
- Burhani, Ruslan (2008). *Bupati Halmut (sic) ikuti program doktor perikanan IPB*. <http://www.antaraneews.com/print/90614/bupati-halmut-ikuti-program-doktor-perikanan-ipb> (14.01.2016).
- Burns, Peter (2007). Custom, that is before all law. In *The revival of tradition in Indonesian politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism*, Jamie S. Davidson & David Henley (Hgg.), 68–86. London, New York: Routledge.
- Burns, Peter T. (1989). The myth of adat. *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 21 (28): 1–127.
- Butler, Judith (2010). Performative agency. *Journal of Cultural Economy* 3 (2): 147–161.
- Cabrera Ormazá, Maria Victoria (2013). From protection to participation? Shifting perceptions towards indigenous peoples under international law. In *Adat and indigeneity in Indonesia. Culture and entitlements between heteronomy and self-ascription. Göttingen Studies in Cultural Property. Band 7*, Brigitta Hauser-Schäublin (Hg.), 31–41. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Cadena, Marisol de la & Starn, Orin (Hgg.) (2007a). *Indigenous experience today*. Oxford, New York: Berg.
- Cadena, Marisol de la & Orin Starn (2007b). Introduction. In *Indigenous experience today*, Marisol de la Cadena & Orin Starn (Hgg.), 1–30. Oxford, New York: Berg.
- Cahyadi, Erasmus (2011a). Konsultasi publik Sumatera. RUU PPHMA adalah amanat konstitusi. In *Gaung AMAN 36. Gaung AMAN*, 10–11. Jakarta.
- Cahyadi, Erasmus (2011b). Perkembangan advokasi RUU PPHMA. In *Gaung AMAN 36. Gaung AMAN*, 12–13. Jakarta.
- Cahyadi, Erasmus (2011c). Perkembangan advokasi Undang-Undang Pengakuan dan Perlindungan Hak-Hak Masyarakat Adat. In *Gaung AMAN 35. Gaung AMAN*, 18. Jakarta.
- Cahyadi, Erasmus (2011d). *Kerangka draft RUU Pengakuan dan Perlindungan Hak-Hak Masyarakat Adat. Draft 0*. E-mail.
- Cahyadi, Erasmus (2013). Rancangan Undang-Undang tentang Pengakuan dan Perlindungan Hak-Hak Masyarakat Adat. Antara cita dan realitas politik Indonesia. In *Gaung AMAN 47. Gaung AMAN, AMAN* (Hg.), 9–12. Jakarta.
- Cahyadi, Firdaus (2014a). *AMAN deklarasikan dukungan kepada Jokowi-Jussuf Kalla*. <http://www.aman.or.id/2014/05/23/aliani-masyarakat-adat-deklarasikan-dukkungan-kepada-jokowi-jusuf-kalla/#.U4y3uSua70> (27.04.2016).

- Cahyadi, Firdaus (2014b). Chapter 1 Southeast Asia. Afrida, Indonesia. In *Her story retold. A collection of personal essays by indigenous women*, Tanya Lutvey (Hg.), 1–5. Chiang Mai, Thailand: Asia Indigenous Peoples Pact (AIPP).
- Cahyadi, Firdaus (2014c). *Terus alami kriminalisasi. Saatnya masyarakat adat tagih janji Jokowi*. <http://www.aman.or.id/2014/10/23/terus-alami-kriminalisasi-saatnya-masyarakat-adat-tagih-janji-jokowi/> (25.06.2016).
- Cahyadi, Firdaus & Jeffar Lumban Gaol (2014). AMANKan Jokowi-JK. In *Gaung AMAN 51. Gaung AMAN*, AMAN (Hg.), 11. Jakarta.
- Cahyono, Eko, Ana Mariana, Siti Maimunah, Muntaza Erwas, Yesua Y.D.K. Pelokita, Winna Khairina, Saurlin Siagian, Nani Saptariyani, Nurhaya J. Panga, Erasmus Cahyadi & Nia Ramdhaniaty (2016). *Konflik agraria masyarakat hukum adat atas wilayahnya di kawasan hutan. Sumatra - Jawa - Kalimantan - Sulawesi - Maluku - Bali-Nusa Tenggara - Papua. Inkuiri nasional Komnas HAM: Hak masyarakat hukum adat atas wilayahnya di kawasan hutan. Band 3*. Jakarta: Komisi Nasional Hak Asasi Manusia Republik Indonesia.
- Callon, Michel (2010). Performativity, misfires and politics. *Journal of Cultural Economy* 3 (2): 163–169.
- Cerulo, Karen A. (2011). Social interaction. Do non-humans count? *Sociology Compass* 5 (9): 775–791.
- Clifford, James (2007). Varieties of indigenous experience. Diasporas, homelands, sovereignties. In *Indigenous experience today*, Marisol de la Cadena & Orin Starn (Hgg.), 197–224. Oxford, New York: Berg.
- Clifford, James (2013). *Returns. Becoming indigenous in the twenty-first century*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Colchester, Marcus (2002). Indigenous rights and the collective conscious. Guest editorial. *Anthropology Today* 18 (1): 1–3.
- Coleman, Simon & Pauline von Hellermann (2011a). Introduction. Queries, collaborations, calibrations. In *Multi-sited ethnography. Problems and possibilities in the translocation of research methods*, Simon Coleman & Pauline von Hellermann (Hgg.), 1–15. New York: Routledge.
- Coleman, Simon & Hellermann, Pauline von (Hgg.) (2011b). *Multi-sited ethnography. Problems and possibilities in the translocation of research methods*. New York: Routledge.
- Corntassel, Jeff J. (2003). Who is indigenous? "Peoplehood" and ethnonationalist approaches to rearticulating indigenous identity. *Nationalism and Ethnic Politics* 9 (1): 75–100.
- Cressman, Darryl (2009). *A brief overview of actor-network-theory. Punctualization, heterogeneous engineering & translation*. <http://summit.sfu.ca/system/files/iritems1/13593/0901.pdf> (23.07.2015).
- Cribb, Robert (1988). *The politics of environmental protection in Indonesia. Centre of Southeast Asian Studies Working Paper. Band 48*. Clayton: Monash University.
- Czarniawska-Joerges, Barbara (1989). Preface. Toward an anthropology of complex organizations. *International Studies of Management and Organization* 19 (3): 3–15.
- Dahl, Jens (2009). *IWGIA. A history. Document. no. 125*. Copenhagen: IWGIA.
- DAMAN (2000). Pernyataan sikap politik Dewan Nasional AMAN. "Kalau negara tidak mengakui kami, kami pun tidak akan mengakui negara" (KMAN 1999). In *Merangkai serpihan kearifan. Laporan proses dan hasil. Rapat kerja II Dewan Nasional Aliansi Masyarakat Adat Nusantara*, 72–74.
- Danius, Ebin E. (2012). Hubungan Kristen-Islam pasca konflik di Tobelo Halmahera Utara. *Journal Uniera* 1 (1).
- Daras, Roso (2012). *Benang merah pidato Bung Karno (4-Selesai)*. <https://rosodaras.wordpress.com/2012/12/02/benang-merah-pidato-bung-karno-4-selesai/> (12.04.2016).
- Davidson, Jamie S. (2007). Culture and rights in ethnic violence. In *The revival of tradition in Indonesian politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism*, Jamie S. Davidson & David Henley (Hgg.), 224–246. London, New York: Routledge.
- Davidson, Jamie S. & Henley, David (Hgg.) (2007). *The revival of tradition in Indonesian politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism*. London, New York: Routledge.

- Dewalt, Kathleen M., Billie R. Dewalt & Coral B. Wayland (2000). Participant observation. In *Handbook of methods in cultural anthropology*, Harvey R. Bernard (Hg.), 259–299. Walnut Creek Calif. u.a: Altamira Press, 1. paperback print.
- Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia (2015). *Program legislasi nasional. Prolegnas 2015-2019*. <http://www.dpr.go.id/uu/prolegnas-long-list> (12.04.2016).
- DFG-FOR 722 (2011). *Kulturelles Erbe zwischen Souveränität indigener Gruppen, Staat und internationalen Organisationen am Beispiel Indonesiens*. <http://cultural-property.uni-goettingen.de/de/cultural-heritage-between-sovereignty-of-indigenous-groups-the-state-and-international-organizations-in-indonesia/> (24.05.2016).
- Dhyatmika, Wahyu, Eni Saeni & Rahma (2012). Masyarakat adat butuh perlindungan. Presiden sedang merencanakan mekanisme penyelesaian konflik agraria. *Kompas* 2012: 7.
- Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Halmahera Utara (o. J.). *Hibua Lamo*. Tobelo: Disparbud Halut.
- Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Halmahera Utara (2010-2015). *HalmaheraUtara.com. Official website of North Halmahera Tourism*. <http://www.halmaherautara.com/> (15.08.2015).
- Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Halmahera Utara (2013). *Bupati lantik Dewan Pengurus Lembaga Peradilan Adat*. <http://www.halmaherautara.com/news/296/bupati-lantik-dewan-pengurus-lembaga-peradilan-adat> (03.09.2016).
- Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Halmahera Utara (2015). *Regions of North Halmahera*. <http://www.halmaherautara.com/en/reg/regional-guides-of-north-halmahera> (20.04.2016).
- Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Halmahera Utara (2016). *Map of the Tobelo region*. [http://www.halmaherautara.com/images/guide/tobelo\\_region.jpg](http://www.halmaherautara.com/images/guide/tobelo_region.jpg) (25.06.2016).
- Doaly, Themmy (2015). *Fokus liputan. Kala tambang hantui warga sekitar Teluk Kao*. <http://www.mongabay.co.id/2015/05/31/fokus-liputan-kala-tambang-hantui-warga-sekitar-teluk-kao/> (02.06.2015).
- Down to Earth (1999). Challenging the position of the state vis à vis indigenous peoples. *Down to Earth* (Special Issue).
- Down to Earth (2004). Brutal crackdown at Newcrest's Halmahera mine leaves one dead. *Down to Earth Newsletter* (60).
- Down to Earth (2007). SBY on Indonesia's indigenous peoples. *Down to Earth* (71).
- DPR (2017). *Prolegnas prioritas 2017*. <http://www.dpr.go.id/uu/prolegnas/year/2017> (11.09.2018).
- DPR (2018). *Prolegnas prioritas 2018*. <http://www.dpr.go.id/uu/prolegnas/year/2018> (11.09.2018).
- Dramastuti, Wahyu (2012). Mempersatukan rakyat lewat adat. *Sinar Harapan* 2012.
- Duan, S. S. (Hg.) (2009). *Hein dan Hibua Lamo. "Tobelo Pos" menelusuri jejak kepemimpinannya*. [Tobelo, Halmahera Utara]: Kerja sama antara Tobelo Pos dan Pemda Kabupaten Halmahera Utara, 1.
- Duan, S. S. (2011). *"O Hoya". Mengenang kepulauan Jan Namotemo*. Tobelo: Tobelo Pos.
- Duncan, Christopher R. (2005). The other Maluku. *Chronologies of conflict in North Maluku. Indonesia*: 53–80.
- Duncan, Christopher R. (2008). Where do we go from here? The politics of ending displacement in post-conflict North Maluku. In *Conflict, violence, and displacement in Indonesia*, Eva-Lotta E. Hedman (ed.), 207–230. Ithaca, NY: Cornell Southeast Asia Program.
- Duncan, Christopher R. (2009). Reconciliation and revitalization. The resurgence of tradition in postconflict Tobelo, North Maluku, Eastern Indonesia. *The Journal of Asian Studies* 68 (4): 1077–1104.
- Duncan, Christopher R. (2013). *Violence and vengeance. Religious conflict and its aftermath in Eastern Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Eide, Asbjørn (2007). Rights of indigenous peoples. Achievements in international law during the last quarter of a century. In *The UN Declaration of Indigenous Peoples. What made it possible? The work and process beyond the final adoption*. *Gáldu Čála - Journal of Indigenous Peoples Rights*. 4/2007, Magne O. Varsi (Hg.), 40–83. Kautokeino: Gáldu.
- Ellingson, Terry J. (2001). *The myth of the noble savage*. Berkeley: University of California Press.
- Fabian, Johannes (1999). Remembering the Other. Knowledge and Recognition in the Exploration of Central Africa. *Critical Inquiry* 26 (1): 49–69.

- Failisa, Amina (2013). Penciptaan tradisi baru di Halmahera Utara. unveröffentlichte Bachelorarbeit, Universitas Muhammadiyah Maluku Utara.
- Fortier, Anne-Marie (1996). Troubles in the field. The use of personal experiences as sources of knowledge. *Critique of Anthropology* 16 (3): 303–323.
- Gay, Paul du (2010). Performativities. Butler, Callon and the moment of theory. *Journal of Cultural Economy* 3 (2): 171–179.
- Giddens, Anthony (1991). *Modernity and self-identity. Self and society in the late modern age*. Cambridge, U.K.: Polity Press in association with Basil Blackwell.
- GMIH baru (2013). *GMIH laksanakan sidang sinode istimewa*. <http://gmih-baru.blogspot.de/2013/11/gmih-laksanakan-sidang-sinode-istimewa.html> (12.01.2016).
- Göcke, Katja (2013). Indigenous peoples in international law. In *Adat and indigeneity in Indonesia. Culture and entitlements between heteronomy and self-ascription*. Göttingen Studies in Cultural Property. Band 7, Brigitta Hauser-Schäublin (Hg.), 17–29. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Graham, Laura R. & H. G. Penny (2014). Performing indigeneity. Emergent identity, self-determination, and sovereignty. In *Performing indigeneity. Global histories and contemporary experiences*, Laura R. Graham & H. G. Penny (Hgg.), 1–31. Lincoln, London: University of Nebraska Press.
- Grossberg, Lawrence (1986). On postmodernism and articulation. An interview with Stuart Hall. *Journal of Communication Inquiry* 10 (2): 45–60.
- Groth, Stefan, Peter-Tobias Stoll & Miriam H. Sanmukri (2015). Das zwischenstaatliche Komitee der WIPO zu geistigem Eigentum an traditionellem Wissen, traditionellen kulturellen Ausdrucksformen und genetischen Ressourcen. In *Kultur als Eigentum. Instrumente, Querschnitte und Fallstudien*. Göttingen Studies in Cultural Property. Band 9, Regina F. Bendix, Stefan Groth & Achim Spiller (Hgg.), 17–29. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Grumbly, Anna-Teresa (2013). Being Wana, becoming an "indigenous people". Experimenting with indigeneity in Central Sulawesi. In *Adat and indigeneity in Indonesia. Culture and entitlements between heteronomy and self-ascription*. Göttingen Studies in Cultural Property. Band 7, Brigitta Hauser-Schäublin (Hg.), 81–98. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- GSA/INU/NAR (2006). Akui keberadaan dan hak komunitas adat. Pemerintah berjanji siapkan RUU Perlindungan Hak Adat. *Kompas*.
- Halim, Ubaidi A. (2013a). *Bentuk sekolah adat Pagu sebagai media perjuangan*. <http://amanmalut.blogspot.de/2013/04/bentuk-sekolah-adat-pagu-sebagai-media.html> (08.06.2015).
- Halim, Ubaidi A. (2013b). Masyarakat adat di Maluku Utara menjalankan putusan Mahkamah Konstitusi. In *Gaung AMAN 49*. *Gaung AMAN*, AMAN (Hg.), 14. Jakarta.
- Halim, Ubaidi A. (2013c). *Perjalanan ke tanah perjuangan. Kunjungan Komnas HAM di masyarakat adat Pagu*. <http://amanmalut.blogspot.de/2013/01/perjalanan-ke-tanah-perjuangan.html> (24.03.2016).
- Hall, Stuart (1987). Minimal selves. In *The real me. Post-modernism and the question of identity*. ICA documents. Band 6, Lisa Appignanesi (Hg.), 44–46. London: Institute of Contemporary Arts.
- Hamajen, Samsir (2015a). Gelar adat Djiko Makolano Hein disoal. *Malutpost.co.id*.
- Hamajen, Samsir (2015b). Hein incar posisi Gubernur Halmahera Raya. *Malut Post*.
- Hamann, Edmund T., Kimberly S. Anderson, Bradley A.U. Levinson, Chiara Canella, Mica Pollock & Susan Wright (2007). *Educational policy as a matter for anthropologists' scholarly and applied engagement*. Position paper DRAFT. [http://www.aaanet.org/sections/cae/wp-content/uploads/2011/10/CAE\\_AdHoc\\_Committee\\_Anthropological\\_Engagement.pdf](http://www.aaanet.org/sections/cae/wp-content/uploads/2011/10/CAE_AdHoc_Committee_Anthropological_Engagement.pdf) (14.05.2014).
- Hames, Raymond (2007). The ecologically noble savage debate. *Annual Review of Anthropology* 36: 177–190.
- Handayani, Surti (2013). Perempuan adat dan perkembangannya. In *Gaung AMAN 48*. *Gaung AMAN*, AMAN (Hg.), 44–45. Jakarta.
- Hannerz, Ulf (2003). Being there... and there... and there! Reflections on multi-site ethnography. *Ethnography* 4 (2): 201–216.



- Harvey, David C. (2001). Heritage pasts and heritage presents. Temporality, meaning and the scope of heritage studies. *International Journal of Heritage Studies* 7 (4): 319–338.
- Hauser-Schäublin, Brigitta (2008). Teilnehmende Beobachtung. In *Methoden ethnologischer Feldforschung. Ethnologische Paperbacks*, Bettina Beer (Hg.), 37–58. Berlin: Reimer.
- Hauser-Schäublin, Brigitta (Hg.) (2013a). *Adat and indigeneity in Indonesia. Culture and entitlements between heteronomy and self-ascription. Göttingen Studies in Cultural Property. Band 7*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Hauser-Schäublin, Brigitta (2013b). How indigenous are the Balinese? From national marginalisation to provincial domination. In *Adat and indigeneity in Indonesia. Culture and entitlements between heteronomy and self-ascription. Göttingen Studies in Cultural Property. Band 7*, Brigitta Hauser-Schäublin (Hg.), 133–148. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Hauser-Schäublin, Brigitta (2013c). Introduction. The power of indigeneity. Reparation, readjustments and repositioning. In *Adat and indigeneity in Indonesia. Culture and entitlements between heteronomy and self-ascription. Göttingen Studies in Cultural Property. Band 7*, Brigitta Hauser-Schäublin (Hg.), 5–15. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Henley, David (2007). Custom and koperasi. The co-operative ideal in Indonesia. In *The revival of tradition in Indonesian politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism*, Jamie S. Davidson & David Henley (Hgg.), 87–112. London, New York: Routledge.
- Henley, David & Jamie S. Davidson (2007). Introduction. Radical conservatism. The protean politics of adat. In *The revival of tradition in Indonesian politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism*, Jamie S. Davidson & David Henley (Hgg.), 1–49. London, New York: Routledge.
- Henley, David & Jamie S. Davidson (2008). In the name of *adat*. Regional perspectives on reform, tradition, and democracy in Indonesia. *Modern Asian studies* 42 (4): 815–852.
- Heroepoetri, Arimbi, Aflina Mustafainah & Saur T. Situmorang (2016). *Pelanggaran hak perempuan adat dalam pengelolaan kehutanan. Laporan Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan) untuk inkuiri nasional Komnas HAM. Hak masyarakat hukum adat atas wilayahnya di kawasan hutan. Inkuiri nasional Komnas HAM: Hak masyarakat hukum adat atas wilayahnya di kawasan hutan. Band 2*. Jakarta: Komisi Nasional Hak Asasi Manusia Republik Indonesia.
- Hidanga, Josias (2012). *Proses dan tata cara perkawinan adat kaum Hibualamo Tobelo*. Tobelo: Disparbud Halut.
- Hirsch, Eric & David N. Gellner (2001). Introduction. Ethnography of organizations and organizations of ethnography. In *Inside organizations. Anthropologists at work*, David N. Gellner & Eric Hirsch (Hgg.), 1–15. Oxford: Berg.
- Hisyam, Muhamad (2011). Asal usul dan agama orang Pagu. In *Masyarakat Pagu. Budaya dan bahasanya*, Muhamad Hisyam, Endang Turmudi, Dwi Purwoko, Aziz Suganda & Usman Sya'roni (Hgg.), 39–59. Menteng, Jakarta: LIPI.
- Hisyam, Muhamad, Dwi Purwoko, Usman & Dalan Perangin-angin (2012). Bahasa Pagu. Vitalitas dan pemertahanannya. Seminar akhir hasil penelitian Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan (PMB-LIPI), Jakarta.
- Hoata, Egbert (2015). Dua kubu berebut sangaji Pagu. *Sinar Kasih Tobelo*.
- Hodgson, Dorothy L. (2002). Introduction. Comparative perspectives on the indigenous rights movement in Africa and the Americas. *American Anthropologist* 104 (4): 1037–1049.
- Hondt, Laure d' (2010). Seeking environmental justice in North Maluku. How transformed injustices and big interests get in the way. *Law, Social Justice & Global Development Journal (LGD)* (1): 1–19.
- Hondt, Laure d' & Sangaji M. Syahril (2011). *Environmental justice in Halmahera Utara. Lost in poverty, interests and identity. Van Vollenhoven Institute Working Papers*.
- Hooker, M. B. (1975). *Legal pluralism. An introduction to colonial and neo-colonial laws*. Oxford: Clarendon Press.
- ICH (2014). Peraturan menteri dinilai memberatkan. *Kompas*.
- Igoe, Jim (2006). Becoming indigenous peoples. Difference, inequality, and the globalization of East African identity politics. *African Affairs* 105 (420): 399–420.
- Ikhsan, Edy (2011a). *Konsesi perkebunan dan hak tanah komunal orang Melayu di Sumatera Timur. Suatu analisis yang diperluas*.

- [http://www.academia.edu/1157114/Konsesi\\_Perkebunan\\_dan\\_Hak\\_Tanah\\_Komunal\\_Orang\\_Melayu\\_di\\_Sumatera\\_Timur\\_Suatu\\_Analisis\\_Hukum\\_Yang\\_Diperluas](http://www.academia.edu/1157114/Konsesi_Perkebunan_dan_Hak_Tanah_Komunal_Orang_Melayu_di_Sumatera_Timur_Suatu_Analisis_Hukum_Yang_Diperluas) (10.03.2015).
- Ikhsan, Edy (2011b). *Tanah ulayat orang Melayu di Sumatera Utara. Diantara pengakuan dan pemasungan. Seminar Internasional Pemikiran Tengku Lukman Sinar tentang Kemelayuan dan Keindonesian*. Medan.
- Ilyes, Petra (2003). *Ambivalent elites and conservative modernizers. Studying sideways in transnational contexts*. Paper for the conference 'Alltag der Globalisierung. Perspektiven einer transnationalen Anthropologie', January 16-18, 2003, Institute of Cultural Anthropology and European Ethnology, Johann Wolfgang Goethe University, Frankfurt am Main. *Research Group Transnationalism Working Paper. Band 2*. Frankfurt.
- International Crisis Group Asia (2000). *Indonesia. Overcoming murder and chaos in Maluku. ICG Asia Report*. Jakarta/Brussels.
- International Crisis Group Asia (2002). *Indonesia. The search for peace in Maluku. ICG Asia Report*. Jakarta/Brussels.
- Internationale Arbeitsorganisation (ILO) (1957). *Übereinkommen über den Schutz und die Eingliederung eingeborener Bevölkerungsgruppen und anderer in Stämmen lebender oder stammesähnlicher Bevölkerungsgruppen in unabhängigen Ländern. C107 (1957)*.
- Internationale Arbeitsorganisation (ILO) (1989). *Übereinkommen über eingeborene und in Stämmen lebende Völker in unabhängigen Ländern. ILO 169 (1989)*.
- IWGIA. *International Work Group for Indigenous Affairs*. <http://www.iwgia.org/iwgia/who-we-are> (27.02.2016).
- Kadir, A. G. (2014). Cultural-value-based bureaucratic reform in North Halmahera regency. *International Journal of Administrative Science & Organization* 21 (2): 97–102.
- Kalo, Syafruddin (2004). *Perbedaan persepsi mengenai penguasaan tanah dan akibatnya terhadap masyarakat petani di Sumatera Timur. Pada masa kolonial yang berlanjut pada masa kemerdekaan, Orde Baru dan Reformasi*. <http://library.usu.ac.id/download/fh/pidana-syafruddin8.pdf> (30.04.2016).
- Kalo, Syafruddin (2006). Redefenisi hak menguasai negara dan hak ulayat sebagai solusi permasalahan tanah di Sumatera Utara. In *Sengketa pertanahan dan alternatif pemecahan. Studi kasus di Sumatera Utara*, Hasim Purba, Syafruddin Kalo, Muhammad Y. Lubis, OK. Saidin, Afrizon Alwi, Ayub Prabisma, Syafaruddin, Iskak Butar-Butar & Al Fahmi K. Manurung (Hgg.), 25–47. Medan: CV. Cahaya Ilmu.
- Karim, Anton A. (2012). 1.669 suku hadir kongres AMAN di Tobelo. *Kompas*.
- Kawamura, Koichi (2011). *Consensus and democracy in Indonesia. Musyawarah-mufakat revisited. IDE Discussion Paper*.
- Kementerian Sosial Republik Indonesia (2004). *KAT. Riwayatmu nanti! Edisi 2*. <http://www.kemsos.go.id/modules.php?name=News&file=article&sid=52> (27.04.2016).
- Kilkoda, Munadi (2011). *Pemetaan wilayah adat dan musyawarah adat Pagu*. E-mail.
- Kilkoda, Munadi (2012). *Arfida (sic) Ngato dikukuhkan sebagai Sangaji Pagu. Reportase musyawarah besar masyarakat adat Pagu*. <https://www.facebook.com/notes/munadi-kilkoda/arfida-ngato-dikukuhkan-sebagai-sangaji-pagu-reportase-musyawah-besar-masyarakat/346566492038245> (10.06.2015).
- Kilkoda, Munadi (2013). Pertaruhan hidup di open pit. In *Gaung AMAN 48. Gaung AMAN, AMAN* (Hg.), 28–29. Jakarta.
- Kilkoda, Munadi (2014). *Berjuang merebut kembali tanah adat suku Pagu. Working Paper Sajogyo Institute*. Bogor.
- Kingsbury, Benedict (1998). "Indigenous peoples" in international law. A constructivist approach to the Asian controversy. *The American Journal of International Law* 92 (3): 414–457.
- Kjosavik, Darley J. (2006). *Articulating identities in the struggle for land. The case of the indigenous people (Adivasi) of Highland Kerala, South India. Colloque international "Les frontières de la question foncière - At the frontier of land issues"*. Montpellier.
- Kleden, Emilianus O. (2007). *Laporan pertanggung-jawaban tentang pelaksanaan tugas dan tanggung jawab sebagai Sekretaris Pelaksana Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN)*.

- Periode: September 2003 - Maret 2007*. Disampaikan kepada: Dewan Nasional Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (Dewan AMAN). Jakarta.
- Klenke, Karin (2013). Whose *adat* is it? *Adat*, indigeneity and social stratification in Toraja. In *Adat and indigeneity in Indonesia. Culture and entitlements between heteronomy and self-ascription. Göttingen Studies in Cultural Property. Band 7*, Brigitta Hauser-Schäublin (Hg.), 149–165. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Klinken, Gerry van (2001). The Maluku wars. Bringing society back in. *Indonesia*: 1–26.
- Klinken, Gerry van (2007). Return of the sultans. The communitarian turn in local politics. In *The revival of tradition in Indonesian politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism*, Jamie S. Davidson & David Henley (Hgg.), 149–169. London, New York: Routledge.
- Koentjaraningrat (2007[1967]). *Villages in Indonesia*. Jakarta: Equinox Pub, reprint.
- Koesnoe, Mohammad (1969). *Musyawah. Een wijze van volkshesluitvorming volgens adatrecht. Publikaties over Adatrecht. I*. Nijmegen: Universiteit van Nijmegen.
- Komisi Nasional Hak Asasi Manusia Republik Indonesia (2014a). *Inkuiri adat*. Youtube Channel. <https://www.youtube.com/channel/UCY5TFYdGCDcZjeA7nxUM1wA> (18.04.2016).
- Komisi Nasional Hak Asasi Manusia Republik Indonesia (2014b). *Panduan inkuiri nasional. Konflik masyarakat adat di kawasan hutan*. Jakarta: Komisi Nasional Hak Asasi Manusia Republik Indonesia.
- Komisi Pemilihan Umum Maluku Utara (KPU Malut) (2013). *Keputusan Komisi Pemilihan Umum Provinsi Maluku Utara nomor: 55/Kpts/KPU-Prov-029/2013. Rekapitulasi penghitungan suara tingkat Provinsi dalam pemilihan umum Gubernur dan wakil Gubernur Provinsi Maluku Utara tahun 2013*.
- Komisi Pemilihan Umum (KPU) (2015). *Pilkada Kabupaten Halmahera Utara. Rekapitulasi suara berdasarkan formulir Model C1 yang telah ditetapkan oleh KPPS, bersifat sementara dan bukan hasil final*. <https://pilkada2015.kpu.go.id/halutkab> (09.02.2016).
- Konofo, Nuraini (ca. 2012). *Asal usul orang Galela*.
- Kosel, Sven (2006). *Masyarakat adat between decentralization and globalization. Indonesia's current discourses on indigenous peoples' rights*. In *Insular Southeast Asia. Linguistic and cultural studies in honour of Bernd Nothofer, Fritz Schulze & Holger Warnk* (Hgg.), 175–190. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kuat, Frans W. (2009). Nilai-nilai adat Hibua Lamo dan implikasinya bagi pembangunan Halmahera Utara. In *Hein dan Hibua Lamo. "Tobelo Pos" menelusuri jejak kepemimpinannya*, S. S. Duan (Hg.), 53–74. [Tobelo, Halmahera Utara]: Kerja sama antara Tobelo Pos dan Pemda Kabupaten Halmahera Utara, 1.
- Kühl, Stefan (2011). *Organisationen. Eine sehr kurze Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1., neue Ausg.
- Kuper, Adam (2003). The return of the native. *Current Anthropology* 44 (3): 389–402.
- Kuper, Adam (2005). Indigenous people. An unhealthy category. *The Lancet* 366 (9490): 983.
- LAS (2015). *Hein Namotemo. Memimpin dengan hati*. <http://www.g-priority.com/tokoh/144-hein-namotemo-memimpin-dengan-hati> (22.04.2016).
- Latour, Bruno (1996). *On actor-network theory. A few clarifications plus more than a few complications*. <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/P-67%20ACTOR-NETWORK.pdf> (28.04.2016).
- Latour, Bruno (2005). *Reassembling the social. An introduction to actor-network-theory. Clarendon lectures in management studies*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Lauser, Andrea (2005). Translokale Ethnographie. *Forum qualitative Sozialforschung* 6 (3): Art. 7.
- Law, John (1992). Notes on the theory of the actor-network. Ordering, strategy, and heterogeneity. *Systems Practice* 5 (4): 379–393.
- Law, John (2007). *Actor network theory and material semiotics. Version of 25th April 2007*. [https://www.google.de/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0CQQFjAAahUKEwit95Xis-nGAhXKiSwKHx\\_WAKY&url=http%3A%2F%2Fwww.heterogeneities.net%2Fpublications%2FLaw2007ANTandMaterialSemiotics.pdf&ei=SMCsVa2zK8qTsgH\\_rIOwCg&usg=AFQjCNHsdJYt2qrug8HZ6Se g1x-Oidlivg&bvm=bv.98197061,d.bGg](https://www.google.de/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0CQQFjAAahUKEwit95Xis-nGAhXKiSwKHx_WAKY&url=http%3A%2F%2Fwww.heterogeneities.net%2Fpublications%2FLaw2007ANTandMaterialSemiotics.pdf&ei=SMCsVa2zK8qTsgH_rIOwCg&usg=AFQjCNHsdJYt2qrug8HZ6Se g1x-Oidlivg&bvm=bv.98197061,d.bGg) (20.07.2015).

- Lembaga Adat Hoana Boeng (2012). Struktur lembaga adat hoana Boeng dan keputusan hukum perkawinan adat, Bori.
- Lembaga Adat Isam/Pagu (2012). Hasil kesepakatan rapat masyarakat adat ISAM/PAGU di Desa Sosol, Sosol.
- Lembaga Adat Isam/Pagu (2016). *Nanga Wola. The Center for the Pagu/Isam language and culture documentation and revitalization*. <http://nangawola.com/> (26.04.2016).
- Levi, Jerome M. & Biorn Maybury-Lewis (2010). Becoming indigenous. Identity and heterogeneity in a global movement. In *Indigenous peoples, poverty and development. draft manuscript*, Gillette Hall & Harry Patrinos (Hgg.).
- Li, Tania M. (2000a). Articulating indigenous identity in Indonesia. Resource politics and the tribal slot. *Comparative Studies in Society and History* 42 (1): 149–179.
- Li, Tania M. (2000b). *Articulating indigenous identity in Indonesia. Resource politics and the tribal slot. Berkeley workshop on environmental politics Working Papers*.
- Li, Tania M. (2001). Masyarakat adat, difference, and the limits of recognition in Indonesia's forest zone. *Modern Asian studies* 35 (3): 645–676.
- Li, Tania M. (2007a). Adat in Central Sulawesi. Contemporary deployments. In *The revival of tradition in Indonesian politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism*, Jamie S. Davidson & David Henley (Hgg.), 337–370. London, New York: Routledge.
- Li, Tania M. (2007b). Governmentality. *Anthropologica* 49 (2): 275–281.
- Li, Tania M. (2007c). *The will to improve. Governmentality, development, and the practice of politics*. Durham: Duke University Press.
- Li, Tania M. (2008a). Examining intersections with policy in Indonesia. *Anthropology News* 49 (1): 31.
- Li, Tania M. (2008b). *Indigeneity, capitalism, and countermovements. Invited lecture*. Budapest.
- Li, Tania M. (2010). Indigeneity, capitalism, and the management of dispossession. *Current Anthropology* 51 (3): 385–414.
- Licoppe, Christian (2010). The "performative turn" in science and technology studies. Towards a linguistic anthropology of "technology in action". *Journal of Cultural Economy* 3 (2): 181–188.
- Lumban Gaol, Jeffar (2013a). AMAN sampaikan materi pokok dalam Dengar Pendapat Umum Badan Legislasi (BALEG) DPR RI terkait RUU Masyarakat Adat. In *Gaung AMAN 48. Gaung AMAN, AMAN* (Hg.), 39–40. Jakarta.
- Lumban Gaol, Jeffar (2013b). *Kesepahaman bersama AMAN dengan Sinar Harapan Persada*. [http://www.aman.or.id/2013/05/31/nota-kesepahaman-aliansi-masyarakat-adat-nusantara-dengan-sinar-harapan/#.Ui1kWj\\_w\\_hw](http://www.aman.or.id/2013/05/31/nota-kesepahaman-aliansi-masyarakat-adat-nusantara-dengan-sinar-harapan/#.Ui1kWj_w_hw).
- Lumban Gaol, Jeffar (2014a). *Jokowi bertemu Pengurus Besar Aliansi Masyarakat Adat Nusantara*. <http://www.aman.or.id/2014/05/05/jokowi-bertemu-pengurus-besar-aliansi-masyarakat-adat-nusantara/> (14.04.2016).
- Lumban Gaol, Jeffar (2014b). *Suara Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) untuk Jokowi-JK*. <http://www.aman.or.id/2014/05/24/suara-aliansi-masyarakat-adat-nusantara-aman-untuk-jokowi-jk/> (14.04.2016).
- Lumban Gaol, Jeffar (2016). *AMAN bersama masyarakat adat tagih janji Nawacita. Kebijakan pemerintah terhadap masyarakat adat belum berubah*. <http://gaung.aman.or.id/2016/03/08/aman-bersama-masyarakat-adat-tagih-janji-nawacita/> (14.04.2016).
- Lumban Gaol, Lambok (2013c). Pemasang plang hutan adat Sipituhuta-Pandumaan. In *Gaung AMAN 49. Gaung AMAN, AMAN* (Hg.), 15. Jakarta.
- MacAndrews, Colin (1994). Politics of the environment in Indonesia. *Asian Survey* 34 (4): 369–380.
- Mahadi (1976). *Sedikit sejarah perkembangan hak-hak suku Melayu atas tanah di Sumatera Timur. Tahun 1800-1975*. Jakarta: Badan Pembinaan Hukum Nasional.
- Mahkamah Agung (2006). *Putusan No. 1734 K/Pdt/2001. Perkara kasasi perdata antara Perseroan Terbatas Perkebunan Nusantara II (PTPN-II) melawan Muhammad Darwis dkk*. Jakarta.
- Mahkamah Konstitusi (2013). *Putusan Nomor 35/PUU-X/2012*. [http://www.aman.or.id/?file\\_id=49](http://www.aman.or.id/?file_id=49) (27.04.2016).
- Mahumko (2009). *Yel-yel heroik suku Tobelo dan Galela*. <http://www.halmaherautara.com/artl/91/yel-yel-heroik-suku-tobelo-dan-galela> (08.02.2016).

- Marboen, Ade (2012). *Dewan Adat Nusantara dilantik dalam Kongres IV AMAN*.  
<http://www.antaranews.com/berita/307726/dewan-adat-nusantara-dilantik-dalam-kongres-iv-aman> (12.04.2016).
- Marcus, George E. (1995). Ethnography in/of the world system. The emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24 (1): 95–117.
- Marcus, George E. (1997). The uses of complicity in the changing mise-en-scène of anthropological fieldwork. *Representations* (59 (Special Issue: The fate of "culture": Geertz and beyond)): 85–108.
- Marcus, George E. (2011). Multi-sited ethnography. Five or six things I know about it now. In *Multi-sited ethnography. Problems and possibilities in the translocation of research methods*, Simon Coleman & Pauline von Hellermann (Hgg.), 16–32. New York: Routledge.
- Martínez Cobo, José R. (1986). *Study of the problem of discrimination against indigenous populations*. New York.
- Mascarenhas-Keyes, Stella (2001). Understanding the working environment. Notes towards a rapid organizational analysis. In *Inside organizations. Anthropologists at work*, David N. Gellner & Eric Hirsch (Hgg.), 205–220. Oxford: Berg.
- Menteri Kehutanan Republik Indonesia (2013). *Surat Edaran tentang putusan Mahkamah Konstitusi nomor 25/PUU-X/2012 tanggal 16 Mei 2013. SE.1/Menhut-II/2013*.
- Merlan, Francesca (2006). Beyond Tradition. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 7 (1): 85–104.
- Merlan, Francesca (2007). Indigeneity as relational identity. The construction of Australian land rights. In *Indigenous experience today*, Marisol de la Cadena & Orin Starn (Hgg.), 125–149. Oxford, New York: Berg.
- Merlan, Francesca (2009). Indigeneity. Global and local. *Current Anthropology* 50 (3): 303–333.
- Miichi, Ken (2014). The role of religion and ethnicity in Jakarta's 2012 gubernatorial election. *Journal of Current Southeast Asian Affairs* 33 (1): 55–83.
- Minde, Henry (2007). The destination and the journey. Indigenous peoples and the United Nations from the 1960s through 1985. In *The UN Declaration of Indigenous Peoples. What made it possible? The work and process beyond the final adoption. Gáldu Čála - Journal of Indigenous Peoples Rights. 4/2007*, Magne O. Varsi (Hg.), 9–39. Kautokeino: Gáldu.
- Mines and Communities (MAC) (2003). *Halmahera village heads protest at Newcrest expansion. "A letter of protest"*. <http://www.minesandcommunities.org/article.php?a=1334> (26.04.2016).
- Mines and Communities (MAC) (2004). *One shot dead, hundreds arrested and beaten by security at mine in Indonesia. The solidarity for the Kao and Malifut communities press release*. <http://www.minesandcommunities.org/article.php?a=1337> (26.04.2016).
- Moeliono, Moira M. M. (2002). *Adat and globalization. Living apart together*. Paper submitted for the International Association for the Study of Common Property 9th Biennial Conference. Victoria Falls, Zimbabwe.
- Moniaga, Sandra (1993). Toward community-based forestry and recognition of *adat* property rights in the outer islands of Indonesia. In *Legal frameworks for forest management in Asia. Case studies of community/state relations. Occasional papers of the program on environment. Band 16*, Jefferson Fox (Hg.), 131–150. Honolulu, HI: East-West Center, Program on Environment.
- Moniaga, Sandra (2004). Emerging indigenous peoples movement in Indonesia. *FOCUS* 10 (36): 2–4.
- Moniaga, Sandra (2007). From bumiputra to masyarakat adat. A long and confusing journey. In *The revival of tradition in Indonesian politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism*, Jamie S. Davidson & David Henley (Hgg.), 275–294. London, New York: Routledge.
- Moniaga, Sandra (2014). *Temuan-temuan awal dengar keterangan umum inkuiri nasional hak komnas HAM RI tentang masyarakat hukum adat atas wilayahnya di kawasan hutan Indonesia. Wilayah Maluku dan Maluku Utara*. Kota Ambon, 29-31 Oktober 2014. Ambon.
- Müller, Serena (2013). *Adat as a means of unification and its contestation. The case of North Halmahera*. In *Adat and indigeneity in Indonesia. Culture and entitlements between heteronomy and self-ascription. Göttingen Studies in Cultural Property. Band 7*, Brigitta Hauser-Schäublin (Hg.), 99–114. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Müller, Serena & Miriam H. Sanmukri (2015). Kultur als Medium indigener Selbstbestimmung. In *Kultur als Eigentum. Instrumente, Querschnitte und Fallstudien. Göttingen Studies in Cultural*

- Property. Band 9*, Regina F. Bendix, Stefan Groth & Achim Spiller (Hgg.), 119–138. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Mursitama, Tirta N. (2011). *Laporan pengkajian hukum tentang peran dan tanggungjawab organisasi kemasyarakatan dalam pemberdayaan masyarakat*.
- Nababan, Abdon (2009a). Sambutan Sekretaris Jenderal AMAN pada perayaan hari internasional masyarakat adat se-dunia. Kasepuhan Cipta Gelar, Sukabumi, 9 Agustus 2009. In *Gaung AMAN 31. Gaung AMAN*, AMAN (Hg.), 12–13. Jakarta.
- Nababan, Abdon (2009b). *Konstelasi masyarakat dalam pengelolaan sumberdaya hutan nasional. Pakan Hutan & Masyarakat "Membangun Nusantara sejahtera"*. Yogyakarta.
- Nababan, Abdon (2010). Perayaan hari internasional masyarakat adat se-dunia 9 Agustus. Menjaga dan mengembangkan titipan leluhur menuju bangsa yang berdaulat, mandiri dan bermartabat. Sambutan Sekretaris Jenderal Aliansi Masyarakat Adat Nusantara. In *Gaung AMAN 33. Gaung AMAN*, 6–7. Jakarta.
- Nababan, Abdon (2011). Menatap masa depan tanpa terpenjara masa lalu. Sambutan Sekretaris Jenderal AMAN pada perayaan hari internasional masyarakat adat se-dunia ke 17. In *Gaung AMAN 38. Gaung AMAN*, 14–15. Jakarta.
- Nababan, Abdon (2012a). Keberagaman sebagai keniscayaan. Sambutan Sekretaris Jenderal AMAN pada perayaan hari kebangkitan masyarakat adat Nusantara 2012 dan peringatan 13 tahun Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN. In *Gaung AMAN 43. Kongres Masyarakat Adat Nusantara keempat*, 6–8. Jakarta.
- Nababan, Abdon (2012b). Sambutan Sekjen AMAN. Hari internasional masyarakat adat sedunia (HIMAS-2012). In *Gaung AMAN 46*, 7–8. Jakarta.
- Nababan, Abdon (2012c). Surat edaran. Penarikan iruan anggota AMAN. In *Gaung AMAN 46*, 31–32. Jakarta.
- Nababan, Abdon (2012d). *Laporan pertanggung-jawaban Abdon Nababan Sekretaris Jenderal Aliansi Masyarakat Adat Nusantara. Periode kepengurusan 2007-2012*. Disampaikan pada: Kongres Masyarakat Adat Nusantara yang (KMAN) IV. Tobelo.
- Nababan, Abdon (2013a). *Laporan kemajuan penyelenggaraan organisasi dan pelaksanaan program. Periode pelaporan Mei 2012 - Februari 2013*. Disampaikan oleh Abdon Nababan (Sekretaris Jendral AMAN), disampaikan pada Rapat Kerja Nasional Aliansi Masyarakat Adat Nusantara Ketiga (Rakernas AMAN III) Tumbang Melahoi, Kalimantan Tengah 21 Februari 2013. [http://www.aman.or.id/wp-content/plugins/downloads-manager/upload/Laporan\\_Kemajuan\\_Penyelenggaraan\\_Organisasi\\_dan\\_Pelaksanaan\\_Program.pdf](http://www.aman.or.id/wp-content/plugins/downloads-manager/upload/Laporan_Kemajuan_Penyelenggaraan_Organisasi_dan_Pelaksanaan_Program.pdf) (03.09.2016).
- Nababan, Abdon (2013b). *Penyelenggaraan organisasi & pelaksanaan program AMAN. Periode pelaporan: Februari - September 2013*. Disampaikan pada Rapat Pengurus Besar Aliansi Masyarakat Adat Nusantara keduabelas (RPB AMAN XII), Bogor, 17-18 Oktober 2013. [http://www.aman.or.id/wp-content/uploads/2013/10/Laporan\\_Sekjen\\_AMAN\\_RPBXIIOct2013.pdf](http://www.aman.or.id/wp-content/uploads/2013/10/Laporan_Sekjen_AMAN_RPBXIIOct2013.pdf) (27.04.2016).
- Nababan, Abdon (2013c). Sekretaris Jendral Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (Sekjen AMAN) pada hari kebangkitan masyarakat adat Nusantara ke 14. Pidato. In *Gaung AMAN 48. Gaung AMAN*, AMAN (Hg.), 9–11. Jakarta.
- Nababan, Abdon (2013d). *Sinergitas hukum adat dan hukum negara dalam membentuk masyarakat tertib hukum di Indonesia. Seminar Nasional "Kearifan lokal dan hukum adat dalam meningkatkan tertib hukum masyarakat"*. Pontianak.
- Nababan, Abdon (2013e). *Konferensi pers, perayaan pengakuan hutan adat dan deklarasi dukungan terhadap keputusan Mahkamah Konstitusi. 413/SEKJEN/PB AMAN/V/2013*.
- Nababan, Abdon (2014a). *Up-scaling recognition of indigenous peoples' territorial rights in Indonesia through community mapping. Scaling Up Strategies to Secure Community Land and Resource Rights. Session at the Annual World Bank Conference on Land and Poverty*. Washington D.C.
- Nababan, Abdon (2014b). *Pidato Sekretaris Jenderal (Sekjen) AMAN # HKMAN2014. Hari Kebangkitan Masyarakat Adat Nusantara 2014 dan 15 Tahun Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN)*. Jakarta.
- Nababan, Abdon (2014c). *Surat edaran Sekjen AMAN untuk pemilu presiden 9 Juli 2014*.

- Nababan, Abdon (2015). *Pidato sekretaris jendral Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (Sekjen AMAN) menyambut hari kebangkitan masyarakat adat Nusantara (HKMAN) 2015 dan 16 tahun AMAN. Menuju rekonsiliasi antara masyarakat adat dan negara.*  
<http://www.aman.or.id/2015/03/17/pidato-sekretaris-jendral-aliansi-masyarakat-adat-nusantara-sekjen-aman-menyambut-hari-kebangkitan-masyarakat-adat-nusantara-hkman-2015-dan-16-tahun-aman/> (12.04.2016).
- Nababan, Abdon, Erasmus Cahyadi & Rukka Sombolinggi (2014). Indonesia. In *The indigenous world 2014*, Cæcilie Mikkelsen (Hg.), 263–275. Copenhagen: IWGIA.
- Nababan, Abdon, Rukka Sombolinggi & Erasmus Cahyadi (2013). Indonesia. In *The indigenous world 2013*, Cæcilie Mikkelsen (Hg.), 250–257. Copenhagen: IWGIA.
- Nababan, Abdon, Rukka Sombolinggi & Jopi Peranginangin (2010). Indonesia. In *The indigenous world 2010*, Cæcilie Mikkelsen (Hg.), 335–343. Copenhagen: IWGIA.
- Nababan, Abdon, Rukka Sombolinggi & Annas R. Syarif (2012). Indonesia. In *The indigenous world 2012*, Cæcilie Mikkelsen (Hg.), 281–289. Copenhagen: IWGIA.
- Nader, Laura (1972). Up the anthropologist. Perspectives gained from studying up. In *Reinventing anthropology*, Dell Hymes (Hg.), 284–311. New York: Vintage Books.
- Namotemo, Hein (2009). Struktur dan rumah adat. In *Hein dan Hibua Lamo. "Tobelo Pos" menelusuri jejak kepemimpinannya*, S. S. Duan (Hg.), 10–19. [Tobelo, Halmahera Utara]: Kerja sama antara Tobelo Pos dan Pemda Kabupaten Halmahera Utara, 1.
- Namotemo, Hein (2012). *Kembalikan hak ulayat rakyat segera, atasi konflik sosial.* Facebook-Notiz. diterbitkan pertama kali oleh koran Citra Nusantara. [http://m2.facebook.com/notes/irhein-namotemo-msp/hein-namotemo-kembalikan-ulyat-rakyat-segera-atasi-konflik-sosial/211066222362696/?\\_\\_tn\\_\\_=C](http://m2.facebook.com/notes/irhein-namotemo-msp/hein-namotemo-kembalikan-ulyat-rakyat-segera-atasi-konflik-sosial/211066222362696/?__tn__=C) (18.01.2016).
- Namotemo-Duan, Jois A.M. (2009). Pakaian adat. In *Hein dan Hibua Lamo. "Tobelo Pos" menelusuri jejak kepemimpinannya*, S. S. Duan (Hg.), 26–33. [Tobelo, Halmahera Utara]: Kerja sama antara Tobelo Pos dan Pemda Kabupaten Halmahera Utara, 1.
- Nasarius, H. (ca. 2007). Sambutan koordinator AMAN. In *Draft prosiding Kongres Masyarakat Adat Nusantara ke III. Pontianak 17 - 21 Maret 2007*, 4–5.
- Ngato, Afrida E. (2012). Sejarah kebudayaan masyarakat adat. Isam/Pagu. unveröffentlichtes Manuskript, Pagu.
- Ngingi, Abe (2014). *Adaptasi dan mitigasi perubahan iklim masyarakat adat hoana Gura dan Pagu.* <http://juniorabe.blogspot.de/2014/09/adaptasi-dan-mitigasi-perubahan-iklim.html> (26.06.2015).
- Niezen, Ronald (2003). *The origins of indigenism. Human rights and the politics of identity.* Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Noeh, Harun (2013). *60 tahun masa perjuangan tanah adat Rakyat Penunggu dengan darah, keringat dan keyakinan.* <https://bprpi.wordpress.com/2013/04/18/60-tahun-masa-perjuangan-tanah-adat-rakyat-penunggu-dengan-darah-keringat-dan-keyakinan/> (29.04.2016).
- Novalsyah, Hafidz (2015). Abdon Nababan kembali terpilih sebagai Sekjen AMAN. Hari terakhir penyelenggaraan Kongres keempat Masyarakat Adat Nusantara berlangsung semerak di Tobelo, Halmahera Utara (25/4). *National Geographic Indonesia*.
- Nugroho, Eryanto (2013). Bill on societal organizations (RUU Ormas) and freedom of association in Indonesia. *The International Journal of Not-for-Profit Law* 15 (1): 13–37.
- Nuraini, Atikah (2016). *Petikan pembelajaran inkuiri nasional. Membuka jalan bagi penyelesaian pelanggaran hak asasi manusia. Inkuiri nasional Komnas HAM: Hak masyarakat hukum adat atas wilayahnya di kawasan hutan. Band 4.* Jakarta: Komisi Nasional Hak Asasi Manusia Republik Indonesia.
- Nyamnjoh, Francis B. (2007). "Ever-diminishing circles". The paradoxes of belonging in Botswana. In *Indigenous experience today*, Marisol de la Cadena & Orin Starn (Hgg.), 305–331. Oxford, New York: Berg.
- Oesman, Herman & Kasman H. Ahmad (2000). Retaknya mozaik kerukunan. In *Damai yang terkoyak. Catatan kelam dari bumi Halmahera*, Kasman H. Ahmad & Herman Oesman (Hgg.), 139–143. Ternate, Maluku Utara: Diterbitkan atas kerjasama Kelompok Studi PODIUM, LPAM Pemuda Muhammadiyah Maluku Utara, Madani Press, 1.

- Orlove, Benjamin S. & Stephen B. Brush (1996). Anthropology and the conservation of biodiversity. *Annual Review of Anthropology* 25: 329–352.
- Osa, Stefanus (2015). UU Ormas, dulu dan sekarang. *Kompas*.
- Padjaitan, Ade T. (2012). *Ritual Air untuk membersihkan Nusantara*.  
<http://www.halimaherautara.com/news/238/ritual-air-untuk-membersihkan-nusantara>  
 (06.02.2016).
- Padjaitan, Ade T. (2013a). *Masyarakat adat Penunggu. Berjuang seakar-akarnya*.
- Padjaitan, Ade T. (2013b). *Sangaji Pagu. Afrida Erna Ngato*. Kepala Suku Pagu, Halmahera Utara, Maluku Utara.
- Pambudi, Inggih (2013). *Suku adat Pagu. Jangan ambil hak kami!*  
[http://www.kompasiana.com/ingghipambudi/suku-adat-pagu-jangan-ambil-hak-kami\\_552af834f17e614b5ad62404](http://www.kompasiana.com/ingghipambudi/suku-adat-pagu-jangan-ambil-hak-kami_552af834f17e614b5ad62404) (25.06.2015).
- Papilaya, Erasmus J. (2012). *Kharisma Hibua Lamo*. Tobelo: Disparbud Halut.
- PB AMAN (Hg.) (2012). *Hasil-hasil KMAN IV dan keputusan-keputusan penting. Kongres Masyarakat Adat Nusantara ke-empat*. Tobelo, Halmahera Utara, 19-25 April 2012. Jakarta.
- Pellokila, Yesua Y. D. K. (2014). Kedudukan hutan adat pasca putusan Mahkamah Konstitusi. In *Gaung AMAN 50. Gaung AMAN*, AMAN (Hg.), 26–29. Jakarta.
- Pelzer, Karl J. (1957). The agrarian conflict in East Sumatra. *Pacific Affairs* 30 (2): 151–159.
- Pelzer, Karl J. (1961). Western impact on East Sumatra and North Tapanuli. The roles of the planter and the missionary. *Journal of Southeast Asian history* 2 (1): 66–71.
- Pelzer, Karl J. (1978). *Planter and peasant. Colonial policy and the agrarian struggle in East Sumatra 1863-1947. Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde. Band 84*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Peranginangin, Jopi (2011). Hak adat diabaikan, AMAN tolak REDD hingga masa depan RUU PPHMA. Rangkuman diskusi di mailing list AMAN. In *Gaung AMAN 36. Gaung AMAN*, 3–8. Jakarta.
- Persoon, Gerard A. (1998). Isolated groups or indigenous peoples. Indonesia and the international discourse. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 154 (2): 281–304.
- Persoon, Gerard A. (2002). Isolated islanders or indigenous people. The political discourse and its effects on Siberut (Mentawai Archipelago, West-Sumatra). *Antropologi Indonesia* 26 (68): 25–39.
- Platenkamp, Josephus D. M. (1990). The severance of the origin. A ritual of the Tobelo of North Halmahera. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde, Rituals and Socio-Cosmic Order in Eastern Indonesian Societies. Part II Maluku* 146 (1): 74–92.
- Polakitan, Altje A. (2007). *Kakara. Desa budaya tertua*.  
<http://www.halimaherautara.com/artl/42/kakara> (26.04.2016).
- Povinelli, Elizabeth A. (2002). *The cunning of recognition. Indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism. Politics, history, and culture*. Durham [N.C.]: Duke University Press.
- Prasetyawan, Wahyu (2014). Ethnicity and voting pattern in the 2007 and 2012 gubernatorial elections in Jakarta. *Journal of Current Southeast Asian Affairs* 33 (1): 29–54.
- Pratt, Mary L. (2007). Afterword. Indigeneity today. In *Indigenous experience today*, Marisol de la Cadena & Orin Starn (Hgg.), 397–404. Oxford, New York: Berg.
- Program Nasional Pemberdayaan Masyarakat (PNPM) Mandiri (2008). *Pedoman pelaksanaan. Strategi komunikasi*. Jakarta.
- Purba, Hasim (2006). Penyelesaian sengketa pertanahan melalui asas masyawarah mufakat dalam pengadaan. In *Sengketa pertanahan dan alternatif pemecahan. Studi kasus di Sumatera Utara*, Hasim Purba, Syafruddin Kalo, Muhammad Y. Lubis, OK. Saidin, Afrizon Alwi, Ayub Prabisma, Syafaruddin, Iskak Butar-Butar & Al Fahmi K. Manurung (Hgg.), 1–24. Medan: CV. Cahaya Ilmu.
- Raden, Bestari & Abdon Nababan (2001). *Masyarakat adat. Korban pembangunan kehutanan. Kongres kehutanan Indonesia III*. Jakarta.
- Ramidi & Lilis Khalisotussurur (2014). *Masyarakat adat tawarkan dukungan ke Jokowi*.  
<http://www.gresnews.com/berita/politik/17335-masyarakat-adat-tawarkan-dukungan-ke-jokowi>  
 (27.04.2016).
- Rata, Dewantara & Retno Murni (2013). Fungsi naskah akademik dalam perancangan peraturan daerah menurut Undang-Undang No 12 tahun 2011. *Kertha Semaya* 1 (3): 1–5.
- Redford, Kent (1991). The ecologically noble savage. *Cultural Survival* 15 (1).



- Reid, Anthony (1979). *The blood of the people. Revolution and the end of traditional rule in Northern Sumatra*. Kuala Lumpur [etc.]: Oxford University Press.
- Renggi, Eustobio R. (2014). Rapat Pengurus Besar Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (RPB AMAN XIII). Ada 2230 komunitas adat anggota AMAN. In *Gaung AMAN 51. Gaung AMAN, AMAN* (Hg.), 7–8. Jakarta.
- Republik Indonesia (1945). *Undang-Undang Dasar. UUD 1945*. Jakarta.
- Republik Indonesia (1960). *Undang-Undang nomor 5 tahun 1960 tentang Peraturan Dasar Pokok-Pokok Agraria. UU No 5/1960*.
- Republik Indonesia (1999a). *Undang-Undang Republik Indonesia No 39 tentang Hak Asasi Manusia. UU No 39/1999*. Jakarta.
- Republik Indonesia (1999b). *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 41 tahun 1999 tentang Kehutanan. UU No 41/1999*.
- Richardson, Benjamin J. (2009). The ties that bind. Indigenous peoples and environmental governance. In *Indigenous peoples and the law. Comparative and critical perspectives. Osgoode readers*, Benjamin J. Richardson, Shin Imai & Kent McNeil (Hgg.), 337–370. Oxford, Portland, Oregon: Hart.
- Ristek (2012). *Postponement of research permit application*. E-Mail.
- Rizal, Muhammad (2011). *Hibualamo. Ikon perdamaian dan rumah adat warga Halut*. [http://radarrizal.blogspot.de/2011/04/hibualamo-ikon-perdamaian-dan-rumah\\_27.html](http://radarrizal.blogspot.de/2011/04/hibualamo-ikon-perdamaian-dan-rumah_27.html) (12.01.2016).
- Roewiastuti, S. H. (2013). *Hutan adat bukan lagi hutan negara. Panduan atas Putusan Mahkamah Konstitusi nomor 25/PUU-X/2012*.
- Saeni, Eni (2012). Harmony and tradition in Tobelo. *Tempo/Outreach* (39).
- Safitri, Myrna A. (2010). Kata pengantar. In *Antara teks dan konteks. Dinamika pengakuan hukum terhadap hak masyarakat adat atas sumber daya alam di Indonesia. Seri hukum dan keadilan sosial*, Yance Arizona (Hg.), vii–viii. Jakarta: HuMa, Ed. 1.
- Safitri, Myrna A. (2014). *Kembali ke daerah. Sebuah pendekatan realistik untuk pelaksanaan putusan Mahkamah Konstitusi No. 35/PUU-X/2012. Diskui memperingati setahun Putusan MK No. 35/PUU-X/2012*. Jakarta.
- Safitri, Myrna A. & Luluk Uliyah (2014). *Adat di tangan pemerintah daerah. Panduan penyusunan produk hukum daerah untuk pengakuan dan perlindungan hak masyarakat hukum adat*. Jakarta: Epistema Institute.
- Saidin, OK. (2006). Konflik penguasaan hak atas tanah eks konsesi kesultanan Deli. In *Sengketa pertanahan dan alternatif pemecahan. Studi kasus di Sumatera Utara*, Hasim Purba, Syafruddin Kalo, Muhammad Y. Lubis, OK. Saidin, Afrizon Alwi, Ayub Prabisma, Syafaruddin, Iskak Butar-Butar & Al Fahmi K. Manurung (Hgg.), 60–77. Medan: CV. Cahaya Ilmu.
- Saleh, Arifin (2011). *Apa itu tanah jaluran?* <http://tanahjaluran.blogspot.de/2011/05/apa-itu-tanah-jaluran.html> (07.04.2015).
- Sangaji, Arianto (2007). The masyarakat adat movement in Indonesia. A critical insider's view. In *The revival of tradition in Indonesian politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism*, Jamie S. Davidson & David Henley (Hgg.), 319–336. London, New York: Routledge.
- Sangaji Isam/Pagu (2012). Dialog. Surat kepada YTH pimpinan PT. NHM di Gosowong.
- Sanmukri, Miriam H. (2013). Mobilities of indigeneity. Intermediary NGOs and indigenous peoples in Indonesia. In *Adat and indigeneity in Indonesia. Culture and entitlements between heteronomy and self-ascription. Göttingen Studies in Cultural Property. Band 7*, Brigitta Hauser-Schäublin (Hg.), 115–131. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Schein, Gerlinde & Gertraud Seiser (2010). *Einführung in die Organisations- und Betriebsanthropologie*. <http://www.univie.ac.at/ksa/elearning/cp/organthro/organthro-titel.html> (03.05.2016).
- Sekretariat Nasional (AMAN) (ca. 2001). *Buku panduan umum bagi pengurus, anggota dan pendukung. Aliansi Masyarakat Adat Nusantara*. Menyatukan gerakan langkah menuju kedaulatan masyarakat adat.

- Sekretariat Panitia Pelaksana (AMAN) (ca. 2007). *Undangan Kongres Masyarakat Adat Nusantara (KMAN) III. Mewujudkan organisasi masyarakat adat yang kuat untuk meraih cita-cita rakyat sejahtera dan berdaulat*. Pontianak Kalimantan Barat, 17 - 21 Maret 2007. Pontianak.
- Sekretariat Pokja Pengendali PNPM Mandiri (2014). *Information kit 2014*. Jakarta.
- Shahab, Alwi (2001). *Politik berdikari Bung Karno*.  
<https://alwishahab.wordpress.com/2001/10/27/politik-berdikari-bung-karno/> (12.04.2016).
- Shore, Cris & Wright, Susan (Hgg.) (1997a). *Anthropology of policy. Critical perspectives on governance and power*. London, New York: Routledge.
- Shore, Cris & Susan Wright (1997b). Policy. A new field of anthropology. In *Anthropology of policy. Critical perspectives on governance and power*, Cris Shore & Susan Wright (Hgg.), 3–39. London, New York: Routledge.
- Shore, Cris & Susan Wright (2011). Conceptualising policy. Technologies of governance and the politics of visibility. In *Policy worlds. Anthropology and the analysis of contemporary power. EASA series*, Cris Shore, Susan Wright & Davide Però (Hgg.), 1–25. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Shore, Cris & Susan Wright (ca. 2012). *Further details on the Anthropology of policy series*.  
<http://www.sup.org/anthropolicy/Anthropolicy.pdf> (19.03.2014).
- Shore, Cris, Wright, Susan & Però, Davide (Hgg.) (2011). *Policy worlds. Anthropology and the analysis of contemporary power. EASA series*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Sidoti, Chris & Brian Burdekin (2012). *Manual on conducting a national inquiry into systematic patterns of human rights violation*. Sydney, Lund: Asia Pacific Forum of National Human Rights Institutions; Raoul Wallenberg Institute of Human Rights and Humanitarian Law.
- Simanjuntak, Jekson (2012a). *Hibualamo. Resolusi konflik (1)*.
- Simanjuntak, Jekson (2012b). *Hibualamo. Resolusi konflik (2)*.
- Sinar Harapan Persada & AMAN (2013). *Kesepakatan bersama antara PT. Sinar Harapan Persada dengan Aliansi Masyarakat Adat Nusantara. No.: 010/SH/PK/VI/13 No.: 02/MOU/PB AMAN/V/2013*. Jakarta.
- Smith, Laurajane (2006). *Uses of heritage*. London, New York: Routledge.
- Sombolinggi, Rukka (2013). *I just signed "PEMERINTAH INDONESIA: Hutan adat bukan lagi hutan negara, segera laksanakan Putusan MK No. 35/PUU-X/2012 dan sahkan RUU Masyarakat Adat"*. E-Mail. Jakarta.
- Sombolinggi, Rukka (2014). DPR RI dan pemerintah tak serius memproses RUU pengakuan dan perlindungan hak-hak masyarakat adat (RUUPPHMA). In *Gaung AMAN 50. Gaung AMAN, AMAN* (Hg.), 14–16. Jakarta.
- Sombolinggi, Rukka (2015). *Hentikan segera kriminalisasi masyarakat adat. Pernyataan AMAN dalam memperingati 2 tahun putusan MK No. 35/PUU-IX/2012*. Jakarta.
- Spradley, James P. (1980). *Participant observation*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Steenhoven, Geert van den (1973). Musjawarah in Karo-Land. *Law & Society Review* 7 (4): 693.
- Steinebach, Stefanie (2013). "Today we occupy the plantation - tomorrow Jakarta". Indigeneity, land and oil palm plantations in Jambi. In *Adat and indigeneity in Indonesia. Culture and entitlements between heteronomy and self-ascription. Göttingen Studies in Cultural Property. Band 7*, Brigitta Hauser-Schäublin (Hg.), 63–79. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Suara Agraria (2014). Menggembirakan, harapan masyarakat adat jadi program prioritas pasangan Jokowi-JK. *Suara Agraria*.
- Syarif, Annas R. (2011). Mengelola titipan leluhur dengan gotong royong. Hari kebangkitan masyarakat adat Nusantara XII. In *Gaung AMAN 36. Gaung AMAN*, 14–16. Jakarta.
- Syarif, Annas R. (2012). Uji materi UU Kehutanan bisa kurangi konflik. In *Gaung AMAN 43. Kongres Masyarakat Adat Nusantara ke-empat*, 14–15. Jakarta.
- Syukur, Yanuardi & Mutawadhiah Ashri (2010). *Hein. Penguasa Hibualamo*.
- Taher, Muhammad b. (2012). Aksi warga adat Pagu sempat duduki Tanjung Bernabas.  
[Malutpost.co.id](http://Malutpost.co.id).
- Taher, Muhammad b. & Bambang Widodo (2014). *Higaro. Meretas asa menggapai harapan dalam perspektif kepemimpinan Hein Namotemo*. [Indonesia]: CV. Koridor Mitra Media.
- Tapsell, Ross (2015). Indonesia's media oligarchy and the "Jokowi phenomenon". *Indonesia* (99): 29–50.

- Taylor, Charles (2002). Modern social imaginaries. *Public Culture* 14 (1): 91–124.
- Tebtebba (2012). *List of participants to the indigenous peoples' organizations, networks and federations who are signatories to the Rio + 20 indigenous peoples' international conference on self-determination and sustainable development. Rio de Janeiro, Brasil. 17-19 Junio 2012.* <http://www.tebtebba.org/index.php/all-resources/category/18-rio-20?download=854:list-of-signatories> (01.04.2016).
- Thufail, Fadjar I. (2013). Becoming aristocrats. *Keraton in the politics of adat.* In *Adat and indigeneity in Indonesia. Culture and entitlements between heteronomy and self-ascription.* Göttingen Studies in Cultural Property. Band 7, Brigitta Hauser-Schäublin (Hg.), 167–184. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Thufail, Fadjar I. (2015). An account of indigeneity. Court festival and the aristocratic-self. In *Kultur als Eigentum. Instrumente, Querschnitte und Fallstudien.* Göttingen Studies in Cultural Property. Band 9, Regina F. Bendix, Stefan Groth & Achim Spiller (Hgg.), 295–313. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Tiemann, Ilse (1936). *Das Plantagegebiet der Ostküste von Sumatra. Inaugural-Dissertation genehmigt von der mathematisch-naturwissenschaftlichen Abteilung der philosophischen Fakultät der Universität Leipzig.* Dresden: M. Dittert & Co.
- Tim advokat masyarakat adat nusantara (2012). *Permohonan pengujian Undang-Undang Republik Indonesia No. 41 tahun 1999 tentang kehutanan terhadap Undang-Undang Dasar negara Republik Indonesia tahun 1945. diajukan oleh: Tim advokat masyarakat adat Nusantara pada Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia.* 19 Maret 2012. Jakarta.
- Tim infokom AMAN (2012). Peringatan hari internasional masyarakat adat sedunia. Media adat, memberdayakan suara masyarakat adat. Pers Statement. In *Gaung AMAN* 46, 9. Jakarta.
- Tim inkuiri nasional Komnas HAM (2016). *Inkuiri nasional Komisi Nasional Hak Asasi Manusia. Hak masyarakat hukum adat atas wilayahnya di kawasan hutan. Inkuiri nasional Komnas HAM: Hak masyarakat hukum adat atas wilayahnya di kawasan hutan. Band 1.* Jakarta: Komisi Nasional Hak Asasi Manusia Republik Indonesia.
- Tim Kerja Pandangan DPD RI terhadap RUU PPHMHA & Yance Arizona (2013). *Indonesia butuh Undang-Undang tentang masyarakat adat. Pandangan DPD RI terhadap Rancangan Undang-Undang tentang Pengakuan dan Perlindungan Hak Masyarakat Hukum Adat.* Jakarta: Sekretariat Jenderal DPD RI.
- Tirtana, Arief (2017). *Abdon Nababan, Lebih dari Dua Dekade Memperjuangkan Hak Masyarakat Adat.* <http://www.greeners.co/sosok-komunitas/abdon-nababan-lebih-dua-dekade-memperjuangkan-hak-masyarakat-adat/> (07.08.2017).
- Tomagola, Ardi M. (2017). Sepakat angkat Simon Toloa jadi Sangaji Pagu. *Radar Halmahera.*
- Tomagola, Tamrin A. (2000). The Halmahera of North Moluccas. In *Political Violence. Indonesia and India in comparative perspective.* SUM Report. Band 9, Olle Törnquist (Hg.), 21–32. Oslo: Gan Grafisk AS.
- Tsing, Anna L. (2005). *Friction. An ethnography of global connection.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Tsing, Anna L. (2007). Indigenous voice. In *Indigenous experience today,* Marisol de la Cadena & Orin Starn (Hgg.), 33–67. Oxford, New York: Berg.
- Tyson, Adam D. (2010). *Decentralization and adat revivalism in Indonesia. The politics of becoming indigenous. Rethinking southeast Asia.* London, New York: Routledge.
- Tyson, Adam D. (2011). Being special, becoming indigenous. Dilemmas of special *adat* rights in Indonesia. *Asian Journal of Social Science* 39 (5): 652–673.
- United Nations (2007). *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. UNDRIP.*
- United Nations Economic and Social Council (2004). *Substantive session of 2004. Provisional summary record of the 48th meeting.* Held at Headquarters, New York, on Thursday, 22 July 2004, at 10 a.m. (E/2004/SR.48). <https://unispal.un.org/DPA/DPR/unispal.nsf/0/637D2AEB7F9F6AE6852570DE0073762A> (18.08.2016).
- United Nations General Assembly (2012). *Report of the Working Group on the Universal Periodic Review. Indonesia.* Views on conclusions and/or recommendations, voluntary commitments and

- replies presented by the state under review.  
<http://assets.survivalinternational.org/documents/828/indonesias-response-to-unpr.pdf>  
 (18.08.2016).
- UN-REDD Programme. *About REDD+*. <http://www.un-redd.org/aboutredd> (05.04.2016).
- UN-REDD Programme. *About the UN-REDD Programme*. <http://www.un-redd.org/AboutUN-REDDProgramme/tabid/102613/Default.aspx> (05.04.2016).
- UN-REDD Programme (2016). *UN-REDD Programm Fact sheet. About REDD+*.  
[http://www.unredd.net/index.php?view=document&alias=15279-fact-sheet-about-redd&category\\_slug=fact-sheets&layout=default&option=com\\_docman&Itemid=134](http://www.unredd.net/index.php?view=document&alias=15279-fact-sheet-about-redd&category_slug=fact-sheets&layout=default&option=com_docman&Itemid=134)  
 (22.06.2016).
- Usman, Erwin (2014). *Operasi pertambangan internasional. Ada negara dalam negara*. Catatan dari aksi petani Halmahera duduki tambang emas PT NHM/Newcrest.
- Utami, Tri B. (2013). *Laporan singkat. Rapat dengar pendapat umum (RDPU) panitia kerja RUU tentang Pengakuan dan Perlindungan Hak Masyarakat Hukum Adat dengan beberapa pakar perguruan tinggi*. Jakarta.
- van Fraassen, Chris F. (1980). Types of sociopolitical structure in North-Halmaheran history. In *Halmahera dan Raja Ampat. Konsep dan strategi penelitian*, Eduard K. M. Masinambow (Hg.), 87–149. Jakarta: Lembaga Ekonomi dan Kemasyarakatan Nasional (LEKNAS), LIPI.
- van Maanen, John (2001). Afterword. Native 'r' us. Some notes on the ethnography of organizations. In *Inside organizations. Anthropologists at work*, David N. Gellner & Eric Hirsch (Hgg.), 233–261. Oxford: Berg.
- Vester, Heinz-Günter (2008). *Kompendium der Soziologie I. Grundbegriffe*: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Wedel, Janine R. & Gregory Feldman (2005). Why an anthropology of public policy? *Anthropology Today* 21 (1): 1–2.
- Wedel, Janine R., Cris Shore, Gregory Feldman & Stacy Lathrop (2005). Toward an anthropology of public policy. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 600 (1): 30–51.
- Weigand, Karl L. (1911). *Der Tabakbau in Niederländisch-Indien. Seine ökonomische und kommerzielle Bedeutung mit besonderer Berücksichtigung von Deli-Sumatra. Probleme der Weltwirtschaft. Schriften des Instituts für Seeverkehr und Weltwirtschaft an der Universität Kiel. IV*. Jena: Gustav Fischer.
- Widiyanarti, Tantry (2002). Sengketa tanah jaluran di Sumatera Timur. Kajian tentang strategi BPRPI dalam mengembalikan tanah ulayat warga Melayu di Sumatera Timur. Magister Thesis, Universitas Indonesia.
- Widodo, Joko & Jusuf Kalla (2014). *Jalan perubahan untuk Indonesia yang berdaulat, mandiri dan berkepribadian. Visi misi, dan program aksi*. Mei 2014.  
[http://jkw4p.com/stagging/media/2014/05/JALAN\\_PERUBAHAN\\_INDONESIA.pdf](http://jkw4p.com/stagging/media/2014/05/JALAN_PERUBAHAN_INDONESIA.pdf) (26.04.2014).
- Wilson, Chris (2005). The ethnic origins of religious conflict in North Maluku province, Indonesia, 1999-2000. *Indonesia* 79: 69–91.
- Wilson, Chris (2008). *Ethno-religious violence in Indonesia. From soil to God*. London, New York: Routledge.
- Wiradi, Gunawan (2005). *Agrarian reform movement in Indonesia. Past and present. workshop on 'Food Sovereignty and Agrarian Reform Movement in Indonesia'*. Paris.
- World Bank (2012). *Pedoman operasional hibah JSDF (Japan Social Development Fund). Peningkatan tata kelola bagi keberlanjutan matapencaharian komunitas adat di sekitar hutan*.  
<http://www.kongres4.aman.or.id/wp-content/plugins/downloads-manager/upload/2012-06-13%200M%20Guidelines%20JSDF%20Group%20Final.pdf> (6.12.2012).
- Wright, Susan (1994). Culture in anthropology and organizational studies. In *Anthropology of organizations*, Susan Wright (Hg.), 1–31. London, New York: Routledge.
- Wright, Susan (1998). The politicization of "culture". *Anthropology Today* 14 (1): 7–15.
- Wright, Susan (2000). *Culture and global governance. Wenner-Gren International Symposium "Culture and the Cultural: New Tasks for an Old Concept?"*. Morelia, Mexico.
- Wright, Susan (2006). Anthropology of policy. *Anthropology News* 47 (8): 22.

- Wright, Susan & Sue Reinhold (2011). "Studying through". A strategy for studying political transformation. Or sex, lies and British politics. In *Policy worlds. Anthropology and the analysis of contemporary power. EASA series*, Cris Shore, Susan Wright & Davide Però (Hgg.), 86–104. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Wulandari, Reny (2013). *Pidato Soekarno tahun 1965*. <http://renyishida.blogspot.de/2013/12/pidato-soekarno-tahun-1965.html> (12.04.2016).
- Y-6 (2007). AMAN desak pemerintah dukung hak masyarakat adat di PBB. *Suara Pembaruan*.
- Yeh, Emily T. (2007). Tibetan indigeneity. Translations, resemblances, and uptake. In *Indigenous experience today*, Marisol de la Cadena & Orin Starn (Hgg.), 69–97. Oxford, New York: Berg.
- YuanaChocatu (yuyun) (2011). *Kearifan lokal masyarakat adat Pagu*. [http://yhun4funpapua.blogspot.de/2011/12/kearifan-lokal-masyarakat-adat-pagu\\_3450.html](http://yhun4funpapua.blogspot.de/2011/12/kearifan-lokal-masyarakat-adat-pagu_3450.html) (26.06.2015).
- Yudhoyono, Susilo B. (2006). *Sambutan Presiden Republik Indonesia pada acara peringatan hari internasional masyarakat hukum adat sedunia. TMII, Jakarta, Rabu, 9 Agustus 2006*. <http://www.kemosos.go.id/modules.php?name=News&file=article&sid=241> (27.04.2016).
- Yudhoyono, Susilo B. (2013). *Speech by H.E. Dr. Susilo Bambang Yudhoyono President of the Republic of Indonesia at the opening of international workshop on "Tropical Forest Alliance 2020: Promoting sustainability and productivity in the palm oil and pulp & paper sectors". Tropical Forest Alliance 2020: Promoting Sustainability and Productivity in the Palm Oil and Pulp & Paper Sectors Workshop*. Jakarta.
- Yusron, Ulin (2012a). *Kongres masyarakat adat Nusantara dibuka dengan festival air*. <http://www.halmaherautara.com/news/237/kongres-masyarakat-adat-nusantara-dibuka-dengan-festival-air> (26.04.2016).
- Yusron, Ulin (2012b). *Wawancara Bupati Halmahera Utara Hein Namotemo. Kalau Tuhan bisa kasih saya jadi Tuhan saya akan minta*. <http://www.beritasatu.com/nusantara/44200-wawancara-bupati-halmahera-utara-hein-namotemo-kalau-tuhan-bisa-kasih-saya-jadi-tuhan-saya-akan-minta.html> (14.01.2016).
- Zakaria, R. Y. (2008). *Beberapa isu kritis seputar pengakuan hak-hak masyarakat adat. Adat, negara dan kapitalis dalam perubahan masyarakat*. Yogyakarta.
- Zakaria, R. Y. (2012a). *Mengupayakan "Pengakuan dan perlindungan masyarakat adat" melalui "Undang-Undang tentang Desa atau disebut dengan nama lain". Simposium masyarakat adat, mempersoalkan masyarakat adat sebagai subyek hukum*. Jakarta.
- Zakaria, R. Y. (2012b). *Makna amandemen pasal 18 UUD 1945 bagi pengakuan dan perlindungan masyarakat adat di Indonesia. Satu dasawarsa amandemen UUD 1945 "Negara hukum Indonesia ke mana melangkah"*. Jakarta.



## Anhang

### Zitierte Interviews und Gespräche

Devi ANGGRAINI (Verantwortliche für das nationale Treffen der *adat*-Frauen und Ehefrau des Generalsekretärs von AMAN): 27.10.2013 (gemeinsam mit Miriam Sanmukri) in Bogor

Jesaya BANARI (*adat*-Berater Hibualamo): 25.04.2012, 4.05.2012, 11.05.2012, 16.05.2012 (mit Assistenz von Yunita Moloku) und 11.12.2015 in Tobelo

Tot DUAN (*adat*-Würdenträger im Hoana Mumulati): 21.05.2012 (mit Assistenz von Yunita Moloku) in Tobelo

Pak ELIM (*adat*-Ältester der Insel Kakara): 5.12.2012 (mit Assistenz von Amina Failisa) auf Kakara

Pak ETA (*adat*-Würdenträger in Galela): 5.12.2012 (mit Assistenz von Yunita Moloku) in Galela

Arif FADILLAH (Dorfvorsteher des Kampung Klambir): 20.04.2012 in Tobelo, 18.06.2012, 19.06.2012, 20.06.2012 in Medan, 18.02.2013 in Palangkaraya

Ina FAILISA (meine Feldforschungsassistentin 2015, die für ihre Abschlussarbeit zu Hibualamo geforscht hatte): 22.11.2015 in Ternate

Kristian HORAGANA (Zweiter Vorsitzender der *adat*-Institution Hibualamo): 15.05.2012 (mit Assistenz von Yunita Moloku) in Tobelo

Iqbal (Dorfvorsteher des Kampung Tanjung Gusta): 20.06.2012 in Medan

Oom JAFFAR (*adat*-Kenner auf der Insel Morotai): 8.12.2015 (mit Assistenz von Ina Failisa) auf Morotai

Yosafat KAKANGA (Sangaji des Hoana Boeng): 18.05.2012 (mit Assistenz von Yunita Moloku) in Tobelo

Isjaya KALADEN (Vertreter Sulawesi im DAMANNAS): 20.01.2013, 1.02.2013 in Makassar

Kepala Desa GAMSUNGI (Dorfvorsteher des Stadtteils Gamsungi): 28.04.2012 (mit Assistenz von Yunita Moloku) in Tobelo

Munadi KILKODA (Leiter von AMAN Malut): 17.11.2012 in Ternate, 21.02.2013 in Tumbang Malahoi, 23.11.2015 in Ternate

- Nick KOLOBA (*adat*-Würdenträger im Hoana Gura, Leiter von Hibualamo): 12.05.2015 (mit Assistenz von Yunita Moloku) in Tobelo
- Nuraini KONOFO (Koordinatorin des Hoana Morodina): 20.05.2012, 6.12.2015 (mit Assistenz von Yunita Moloku) in Galela
- Piet MOLOKU (*adat*-Kenner des Hoana Boeng): 5.05.2012 (mit Assistenz von Yunita Moloku) in Gamlaha
- Abdon NABABAN (Generalsekretär von AMAN): 28.12.2011 (gemeinsam mit Fadjar Thufail) in Jakarta, 18.04.2012 in Tobelo
- Ono NABIU (aus Tobelo stammende Persönlichkeit in Ternate): 15.12.2015 in Ternate
- Bobi NAMOTEMO (Sohn des Distriktvorstehers von Nordhalmahera): 30.04.2012 in Tobelo
- Hein NAMOTEMO (Distriktvorsteher Nordhalmaheras, Vorsitzender des DAMANNAS): 26.05.2012 in Tobelo
- Afrida Erna NGATO (Sangaji des Hoana Isam/Pagu): 22.04.2012 in Tobelo, 13.05.2012 in Tobelo und Sosol, 18.11.2012, 25.11.2015 in Sosol
- Yeheskiel NGINGI (konkurrierender Sangaji Pagu): 12.12.2015 in Pagu
- Harun NUH (Vorsitzender BPRPIs, Leiter von AMAN Sumut): 14.06.2012, 17.06.2012, 20.06.2012, 30.07.2012 in Medan
- Elisabeth NUSMARTATY (Mitarbeiterin in AMANs nationalem Büro): 17.02.2013 in Palangkaraya
- Pastor RIKARDUS (Katholischer Priester in Tobelo): 22.05.2012 in Tobelo
- Hasbi SALAMPE (Sangaji des Hoana Kao): 5.05.2012 (mit Assistenz von Yunita Moloku), 14.05.2012 (mit Assistenz von Yoksan Ngato), 28.11.2015 (mit Assistenz von Yunita Moloku) in Kao
- Romba SOMBOLINGGI (Leiterin von AMAN Toraya, Südsulawesi): 22.02.2013 in Tumbang Malahoi
- RUTH (NGO-Aktivistin, die sich in den Versöhnungsprozessen auf den Nordmolukken engagiert hatte): 20.11.2015 in Jakarta
- SUPRIONO (für die Lokalregierung in Medan arbeitender Javaner): 8.01.2013 in Medan
- Alfi SYHRIN (Generalsekretär von BPRPI, Vertreter von Sumut im DAMANNAS): 17.06.2012, 20.06.2012, 13.07.2012, 6.01.2013 in Medan, 23.02.2013 in Tumbang Malahoi
- Satria WANGSA (Vertreter von Bali-Nusra im DAMANNAS): 30.12.2011 in Mataram, 28.04.2012 in Tobelo
- Oom YANTO (*adat*-Kenner auf Morotai): 8.12.2015 auf Morotai



## Abkürzungsverzeichnis

| Abkürzung  | Indonesisch                                | Deutsch   |
|------------|--|---|
| AD         | Anggaran Dasar                             | Satzung   |
| AIPP       | Asia Indigenous Peoples Pact               | „Asia Indigenous Peoples Pact“, die Dachorganisation Indigener in Asien   |
| AMAN       | Aliansi Masyarakat Adat Nusantara          | „Allianz der <i>masyarakat adat</i> des Archipels“  |
| AMAN Malut | AMAN Maluku Utara                          | AMANs regionale Organisationseinheit (PW) der Provinz Nordmolukken sowie das für die Provinz zuständige AMAN-Büro in Ternate  |
| AMAN Sumut | AMAN Sumatera Utara                        | AMANs regionale Organisationseinheit (PW) der Provinz Nordsumatra sowie das für die Provinz zuständige AMAN-Büro in Medan   |
| ART        | Anggaran Rumah Tangga                      | Regularien  |
| Baleg      | Badan legislasi                            | „Gesetzgebender Ausschuss“, der vom Abgeordnetenhaus (DPR) gebildet wird  |
| BPAN       | Barisan Pemuda Adat Nusantara              | AMANs im Januar 2012 gegründete Jugendorganisation  |
| BPH        | Badan Pengurus Harian                      | Für die Alltagsgeschäfte zuständiges ausführendes Organ AMANs auf regionaler oder lokaler Ebene. Hat auf lokaler Ebene die gleiche Funktion wie das nationale Büro in Jakarta auf nationaler Ebene  |
| BPN        | Badan Pertanahan Nasional                  | „Nationale Landbehörde Indonesiens“   |
| BPRPI      | Badan Perjuangan Rakyat Penunggu Indonesia | Der „Zusammenschluss für den Kampf für Rakyat Penunggu“ kämpft seit 1953 in und um Medan in Nordsumatra um die Anerkennung des Rechtes der Rakyat Penunggu auf <i>tanah jaluran</i>   |
| BRWA       | Badan Registrasi Wilayah Adat              | „Büro zur Registrierung traditioneller Territorien“, sie wurde 2011 von AMAN und anderen zivilgesellschaftlichen Organisationen gegründet. Sie sammelte die mithilfe partizipativen Kartografierens erstellten Karten, verifizierte und veröffentlichte sie |
| CSR        | (Bantuan) CSR                              | „Corporate Social Responsibility“, Programm der unternehmerischen Gesellschaftsverantwortung, bei dem ein Unternehmen einen Teil seiner Gewinne in Projekte zur Steigerung der Wohlfahrt der Lokalbevölkerung investiert                                    |
| DAMANNAS   | Dewan AMAN Nasional                        | Nationaler Rat AMANs, seit KMAN IV bestehend aus je zwei Vertreter*innen der sieben Großregionen in AMAN  |
| DPD        | Dewan Perwakilan Daerah                    | Regionalversammlung   |
| DPR        | Dewan Perwakilan Rakyat                    | Abgeordnetenhaus  |
| DPRD       | Dewan Perwakilan Rakyat Daerah             | Lokales Parlament   |
| FPIC       | Free, prior informed consent               | „Freiwillige und in voller Kenntnis der Sachlage erteilte Zustimmung“, entstammte ursprünglich der ILO 169 von 1989 und wurde später in andere völkerrechtliche Instrumente übernommen (siehe Groth et al. 2015: 24)  |
| HGU        | Hak Guna Usaha                             | Unternehmerisches Nutzungsrecht auf staatliches Land für den Aufbau eines Unternehmens im Bereich   |

| Abkürzung        | Indonesisch  | Deutsch   |
|------------------|--|---|
|                  |  | Landwirtschaft, Fischereiwesen oder Viehzucht/-haltung  |
| HKMAN            | Hari kebangkitan masyarakat adat nasional                            | Gründungstag AMANs und Tag der Erweckung der <i>masyarakat-adat</i> -Bewegung in Indonesien, wird jedes Jahr von AMAN am 17. März gefeiert  |
| HuMa             | Perkumpulan untuk Pembaharuan Hukum Berbasis Masyarakat dan Ekologis | „Community and ecological based society for law reform“, 2001 gegründete NGO, die eine Rechtsreform im Bereich natürlicher Ressourcen anstrebt, die ökologische Nachhaltigkeit und Gerechtigkeit für marginalisierte Gruppen ermöglicht |
| IDR              |  | Indonesische Rupiah   |
| ILO              | International Labour Organisation                                    | „Internationale Arbeitsorganisation“  |
| ILO 169          |  | Übereinkommen der internationalen Arbeitsorganisation zu den Rechten indigener und in Stämmen lebender Völker von 1989  |
| IWGIA            | International Work Group for Indigenous Affairs                      | 1968 von Anthropolog*innen gegründetes Netzwerk, das weltweit indigene Gruppen vereint und sich für ihre Rechte einsetzt  |
| JAPHAMA          | Jaringan Pembela Hak-Hak Masyarakat adat                             | „Indigenous Peoples‘ Rights Advocacy Network“, Netzwerk zur Verteidigung der Rechte von <i>masyarakat adat</i> , 1993 gegründet war es die Vorgängerorganisation AMANs mit unverbindlicherer Struktur                                   |
| KAT              | Komunitas adat terpencil   | „Isoliert lebende <i>adat</i> -Gruppen“, mit diesem Terminus bezeichnete der Staat in entlegenen Gebieten lebende Gruppen, die er durch Programme zur gesellschaftlichen Entwicklung zu entwickeln suchte                               |
| KKI              | Kongres Kehutanan Indonesia  | Indonesischer Forstkongress   |
| KMAN             | Kongres Masyarakat Adat Nusantara                                    | Nationaler <i>masyarakat-adat</i> -Kongress   |
| KMAN I           | Kongres Masyarakat Adat Nusantara pertama                            | Erster nationaler <i>masyarakat-adat</i> -Kongress 1999 in Jakarta  |
| KMAN IV          | Kongres Masyarakat Adat Nusantara keempat                            | Vierter nationaler <i>masyarakat-adat</i> -Kongress 2012 in Tobelo (Nordhalmahera, Nordmolukken)  |
| Komnas HAM       | Komisi nasional Hak Asasi Manusia                                    | Nationale Menschenrechtskommission  |
| LIPI             | Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia                                   | Das nationale Forschungsinstitut Indonesiens in Jakarta, von 2011 bis 2015 forschte ein Team LIPIs über Pagu als vom Aussterben bedrohte Sprache  |
| LSM              | Lembaga swadaya masyarakat   | „Self-reliant community development institution“, Nichtregierungsorganisation (NGO)   |
| MA               | Mahkamah Agung   | Oberster Gerichtshof in Jakarta   |
| MK               | Mahkamah Konstitusi  | Verfassungsgericht in Jakarta   |
| MK 35            | Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 35/PUU-X/2012                      | Verfassungsgerichtsurteil vom 16. Mai 2013, das die Klassifizierung traditioneller Wälder als staatliche Wälder aufhob  |
| MoU              | Nota kesepahaman   | Memorandum of Understanding, gemeinsame Absichtserklärung   |
| National Inquiry | Inkuiri Nasional Komnas HAM. Hak masyarakat hukum adat               | National Inquiry, 2014 und 2015 durchgeführte Untersuchung der nationalen   |

| Abkürzung      | Indonesisch  | Deutsch   |
|----------------|--|---|
|                | atas wilayahnya di dalam kawasan hutan                                     | Menschenrechtskommission zu den Rechten traditioneller Bevölkerungsgruppen auf ihre in Waldgebieten liegenden Territorien   |
| NHM            | Nusa Halmahera Minerals  | ‚Nusa Halmahera Minerals‘ ist ein australisch-indonesisches Konsortium, das in Nordhalmahera auf dem traditionellen Territorium der Isam/Pagu Gold abbaut. Deshalb protestieren Isam und fordern die Anerkennung ihrer Landrechte |
| Orba           | Orde baru  | ‚Neue Ordnung‘, Bezeichnung der Regierungszeit Suhartos von 1966-1998   |
| Ormas          | Organisasi kemasyarakatan  | Mitgliedschaftsbasierte gesellschaftliche Organisation, die rechtlich von NGOs (LSM) unterschieden wird   |
| PD             | Pengurus Daerah  | Lokale Organisationseinheit in AMAN. Sie ist eine den regionalen Organisationseinheiten (PW) untergeordnete Einheit, deren geografische Ausdehnung zumeist der eines Distrikts entspricht   |
| Perda          | Peraturan Daerah   | Lokale Bestimmung   |
| Perempuan AMAN | Persekutuan Perempuan Adat Aliansi Masyarakat Adat Nusantara               | AMANs 2012 gegründete Unterorganisation für Frauen  |
| PNPM           | Program Nasional Pemberdayaan Masyarakat                                   | Von der Weltbank initiiertes nationales Programm zur Stärkung der Kommunen durch Selbsthilfe  |
| Prolegnas      | Program Legislasi Nasional   | Für eine Legislaturperiode oder für ein Jahr vom Parlament verabschiedete Liste der in diesem Zeitraum zu behandelnden Gesetze  |
| PTPN           | Perseorangan Terbatas Perkebunan Nusantara                                 | Staatliches Plantagenunternehmen  |
| PTPN II        | Perseorangan Terbatas Perkebunan Nusantara II                              | Das staatliche Plantagenunternehmen, gegen deren Aktivitäten sich die meisten Proteste und Besetzungen BPRPIs in Nordsumatra wenden   |
| PW             | Pengurus Wilayah   | Regionale Organisationseinheit in AMAN. Eine Region ( <i>wilayah</i> ) umfasst in AMAN zumeist eine Provinz   |
| Rakernas       | Rapat kerja nasional   | Nationales Arbeitstreffen   |
| Rakernas 2013  | Rapat Kerja Nasional 2013  | Nationales Arbeitstreffen AMANs 2013 in Palangkaraya (Zentralkalimantan)  |
| RPB AMAN       | Rapat Pengurus Besar AMAN  | Treffen des nationalen Rates AMANs mit den Beschäftigten des nationalen Büros. Nach dem Kongress ist der RPB das höchste Entscheidungsgremium AMANs   |
| RUU            | Rancang Undang-Undang  | Gesetzesentwurf   |
| RUU PPHMA      | Rancang Undang-Undang Pengakuan dan Perlindungan Hak-Hak Masyarakat Adat   | ‚Gesetzesentwurf zur Anerkennung und zum Schutz der Rechte von <i>masyarakat adat</i> ‘ – Gesetzesentwurf AMANs   |
| RUU PPHMHA     | Rancang Undang-Undang Pengakuan dan Perlindungan Hak Masyarakat Hukum Adat | ‚Gesetzesentwurf zur Anerkennung und zum Schutz des Rechts von <i>adat</i> -Rechtsgemeinschaften‘ – Gesetzesentwurf des Abgeordnetenhauses (DPR)  |
| Sekjen         | Sekretaris jenderal  | ‚Generalsekretär*in‘, bezeichnet seit 2007 den höchsten Vertreter AMANs   |
| Sekpel         | Sekretaris pelaksana   | ‚Geschäftsführer*in‘, bezeichnete bis 2007 den  |

| <b>Abkürzung</b> | <b>Indonesisch</b>   | <b>Deutsch</b>  |
|------------------|--|---|
| SK               | Surat Keputusan  | höchsten Vertreter AMANs<br>Erlass, Dekret  |
| UKP4             | Unit Kerja Presiden Pengawasan dan Pengendalian Pembangunan    | „Presidential Unit for Development Monitoring and Oversight“, dem Präsidenten unterstehende Arbeitsgruppe für Entwicklungsmonitoring und -kontrolle. Sie ist verantwortlich für die 2011 beschlossene Politik der einheitlichen Karte ( <i>One Map Policy</i> ) |
| UNDRIP           | United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples | 2007 von der UN-Vollversammlung verabschiedete „Erklärung der Vereinten Nationen über die Rechte der indigenen Völker“  |
| USD              | US-Dollar  | US-Dollar   |
| UUPA 1960        | Undang-Undang pokok agraria No 5 tahun 1960                    | Agrarrahmengesetz von 1960  |
| Walhi            | Wahana Lingkungan Hidup  | „Friends of the Earth Indonesia“, 1980 gegründete größte Umweltorganisation Indonesiens   |

## Glossar

| Lokal/indonesisch                          | Abkürzung  | Deutsch   |
|--|------------|---|
| Acte van concessie                         |            | Mustervertrag, von der niederländischen Kolonialverwaltung in Jakarta im 19. Jahrhundert entwickelte Musterverträge, die als Grundlage der Landnutzungsverträge dienten, die von niederländischen Investoren mit lokalen Herrschern in Niederländisch-Ostindien (das heutige Indonesien) abgeschlossen wurden |
| Aliansi Masyarakat Adat Nusantara          | AMAN       | „Allianz der <i>masyarakat adat</i> des Archipels“  |
| AMAN Maluku Utara                          | AMAN Malut | AMANs regionale Organisationseinheit (PW) der Provinz Nordmolukken sowie das für die Provinz zuständige AMAN-Büro in Ternate  |
| AMAN Sumatera Utara                        | AMAN Sumut | AMANs regionale Organisationseinheit (PW) der Provinz Nordsumatra sowie das für die Provinz zuständige AMAN-Büro in Medan   |
| Anggaran Dasar                             | AD         | Satzung   |
| Anggaran Rumah Tangga                      | ART        | Regularien  |
| Asal-usul                                  |            | Herkunft(-sort)   |
| Asia Indigenous Peoples Pact               | AIPP       | „Asia Indigenous Peoples Pact“, die Dachorganisation Indigener in Asien   |
| Badan legislasi                            | Baleg      | „Gesetzgebender Ausschuss“, der vom Abgeordnetenhaus (DPR) gebildet wird  |
| Badan Pengurus Harian                      | BPH        | Für die Alltagsgeschäfte zuständiges ausführendes Organ AMANs auf regionaler oder lokaler Ebene. Hat auf lokaler Ebene die gleiche Funktion wie das nationale Büro in Jakarta auf nationaler Ebene  |
| Badan Perjuangan Rakyat Penunggu Indonesia | BPRPI      | Der „Zusammenschluss für den Kampf für Rakyat Penunggu“, kämpft seit 1953 in und um Medan in Nordsumatra um die Anerkennung des Rechtes der Rakyat Penunggu auf <i>tanah jaluran</i>  |
| Badan Pertanahan Nasional                  | BPN        | „Nationale Landbehörde Indonesiens“   |
| Badan Registrasi Wilayah Adat              | BRWA       | „Büro zur Registrierung traditioneller Territorien“, sie wurde 2011 von AMAN und anderen zivilgesellschaftlichen Organisationen gegründet. Sie sammelte die mithilfe partizipativen Kartografierens erstellten Karten, verifizierte und veröffentlichte sie   |
| Balai adat                                 |            | <i>adat</i> -Haus   |
| Balai desa                                 |            | Dorfversammlungsort   |
| Barisan Pemuda Adat Nusantara              | BPAN       | AMANs im Januar 2012 gegründete Jugendorganisation  |
| Baru-baru                                  |            | In Hibualamo- <i>adat</i> für die Sicherheit zuständige Personen, in der Regel die <i>adat</i> -Jugend  |
| Bupati                                     |            | Distriktvorsteher   |
| Camat                                      |            | Subdistriktvorsteher  |
| (Bantuan) CSR                              | CSR        | „Corporate Social Responsibility“, Programm der unternehmerischen Gesellschaftsverantwortung, bei dem ein Unternehmen einen Teil seiner Gewinne in Projekte zur Steigerung der Wohlfahrt der Lokalbevölkerung investiert  |

| Lokal/indonesisch   | Abkürzung        | Deutsch   |
|---|------------------|---|
| Dewan AMAN Nasional   | DAMANNAS         | Nationaler Rat AMANs, seit KMAN IV bestehend aus je zwei Vertreter*innen der sieben Großregionen in AMAN  |
| Dewan Perwakilan Daerah   | DPD              | Regionalversammlung   |
| Dewan Perwakilan Rakyat   | DPR              | Abgeordnetenhaus  |
| Dewan Perwakilan Rakyat Daerah  | DPRD             | Lokales Parlament   |
| Free, prior informed consent  | FPIC             | „Freiwillige und in voller Kenntnis der Sachlage erteilte Zustimmung“, entstammte ursprünglich der ILO 169 von 1989 und wurde später in andere völkerrechtliche Instrumente übernommen (siehe Groth et al. 2015: 24)  |
| Gaung AMAN  |                  | AMANs Mitgliederzeitschrift („AMANs Echo“)  |
| Gotong-royong   |                  | Insbesondere in der Landwirtschaft und in Vorbereitung von Festen praktizierte „traditionelle“ Form der gegenseitigen Unterstützung   |
| Hak Guna Usaha  | HGU              | Unternehmerisches Nutzungsrecht auf staatliches Land für den Aufbau eines Unternehmens im Bereich Landwirtschaft, Fischereiwesen oder Viehzucht/-haltung  |
| Hak milik   |                  | Eigentumsrecht auf Land   |
| Hak ulayat  |                  | Ursprünglich aus Westsumatra stammende Bezeichnung einer Form traditionellen Landrechtes, im Agrarrahmengesetz von 1960 anerkanntes Recht auf Land. Dieser Begriff wurde später in zivilgesellschaftlichen Bewegungen allgemein für traditionelle kollektive Landrechte verwendet |
| Hari kebangkitan masyarakat adat nasional   | HKMAN            | Gründungstag AMANs und Tag der Erweckung der <i>masyarakat-adat</i> -Bewegung in Indonesien, wird von AMAN jedes Jahr am 17. März gefeiert  |
| Hibualamo   |                  | „Großes Haus“ in der Sprache Tobelos. Bezeichnet das <i>adat</i> -Haus in Tobelo, die <i>adat</i> -Einheit aus zehn gesellschaftlichen Gruppen (Hoana) Nordhalmaheras sowie die dazugehörige Philosophie des gegenseitigen Respekts und der Offenheit für Außenstehende           |
| Hoana   |                  | „Ursprung“, „Gruppe“, „Dorf“ oder „Ethnie“ in der Sprache Tobelos. Von den Akteuren aus Tobelo genutzte Bezeichnung für die <i>adat</i> -Einheiten in Nordhalmahera, die unter dem Dach von Hibualamo vereint sind  |
| „Hotuu!“ „Yee!“   |                  | Im Rahmen der Revitalisierung von <i>adat</i> in Nordhalmahera populär gewordener Wechselruf, der zu Beginn und zum Abschluss von Reden genutzt wird, um Aufmerksamkeit zu erregen  |
| Hukum adat  |                  | Traditionelles Recht  |
| Hutan adat  |                  | Traditioneller Wald   |
| Hutan lindung   |                  | Unter Schutz stehender Wald   |
| Hutan negara  |                  | Staatswald  |
| Inkuiri Nasional Komnas HAM. Hak masyarakat hukum adat atas wilayahnya di dalam kawasan hutan | National Inquiry | National Inquiry, 2014 und 2015 durchgeführte Untersuchung der nationalen Menschenrechtskommission zu den Rechten traditioneller Bevölkerungsgruppen auf ihre in Waldgebieten liegenden Territorien   |
| International Work Group for Indigenous Affairs   | IWGIA            | 1968 von Anthropolog*innen gegründetes Netzwerk, das weltweit indigene Gruppen vereint und sich für ihre Rechte einsetzt  |

| Lokal/indonesisch                         | Abkürzung  | Deutsch  |
|---|------------|--|
| Jaringan Pembela Hak-Hak Masyarakat adat  | JAPHAMA    | „Indigenous Peoples‘ Rights Advocacy Network“, das 1993 gegründete „Netzwerk zur Verteidigung der Rechte von <i>masyarakat adat</i> “ war die Vorgängerorganisation AMANs mit unverbindlicherer Struktur                                 |
| Jikomakolano                              |            | „Herrscher über die Bucht“ in der Sprache Ternates, bezeichnet den im Rahmen der <i>adat</i> -Revitalisierung eingesetzten obersten Leiter der <i>adat</i> -Einheit Hibualamo  |
| Kabupaten                                 |            | Distrikt   |
| Kampung/kampung                           |            | „Dorf“, bei den Rakyat Penunggu Bezeichnung für die einzelnen Besetzungen bzw. die auf den besetzten Territorien gegründeten Dörfer. Bei der Registrierung in AMAN bezeichnete es die einzelnen <i>masyarakat-adat</i> -Einheiten BPRPIs |
| Kecamatan                                 |            | Subdistrikt  |
| Kementerian Hukum dan HAM                 |            | Ministerium für Justiz und Menschenrechte  |
| Kementerian Lingkungan Hidup              | KLH        | Umweltministerium  |
| Kepala desa                               |            | Bürgermeister, Dorfvorsteher, Vorsteher eines Stadtteils   |
| Kepala suku                               |            | „Stammesführer*in“, Anführer*in einer Ethnie   |
| Ketua adat                                |            | <i>Adat</i> -Älteste*r   |
| Ketua kampung                             |            | Dorfvorsteher*in, bei BPRPI bezeichnet dieser Begriff die administrativen Leiter der einzelnen Besetzungen   |
| Kirab budaya                              |            | „Parade“ bei der Eröffnungsfeier von KMAN IV   |
| Komisi nasional Hak Asasi Manusia         | Komnas HAM | Nationale Menschenrechtskommission   |
| Komunitas adat terpencil                  | KAT        | „Isoliert lebende <i>adat</i> -Gruppen“, mit diesem Terminus bezeichnete der Staat in entlegenen Gebieten lebende Gruppen, die er durch Programme zur gesellschaftlichen Entwicklung zu entwickeln suchte                                |
| Kongres Kehutanan Indonesia               | KKI        | Indonesischer Forstkongress  |
| Kongres Masyarakat Adat Nusantara         | KMAN       | Nationaler <i>masyarakat-adat</i> -Kongress  |
| Kongres Masyarakat Adat Nusantara I       | KMAN I     | Erster nationaler <i>masyarakat-adat</i> -Kongress 1999 in Jakarta   |
| Kongres Masyarakat Adat Nusantara keempat | KMAN IV    | Vierter nationaler <i>masyarakat-adat</i> -Kongress 2012 in Tobelo (Nordhalmahera, Nordmolukken)   |
| Landbouw concessie                        |            | Landbaukonzession, Bezeichnung der Landnutzungsverträge, die niederländische Investoren im 19. Jahrhundert mit lokalen Herrschern in Niederländisch-Ostindien abschlossen  |
| Lembaga adat                              |            | <i>Adat</i> -Einrichtung, <i>adat</i> -Institution   |
| Lembaga adat Hibualamo                    |            | <i>Adat</i> -Institution Hibualamo   |
| Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia        | LIPI       | Das nationale Forschungsinstitut Indonesiens in Jakarta, von 2011 bis 2015 forschte ein Team LIPIs über Pagu als vom Aussterben bedrohte Sprache   |
| Lembaga swadaya masyarakat                | LSM        | „Self-reliant community development institution“, Nichtregierungsorganisation (NGO)  |
| Mahkamah Agung                            | MA         | Oberster Gerichtshof in Jakarta  |

| Lokal/indonesisch                               | Abkürzung | Deutsch   |
|---|-----------|---|
| Mahkamah Konstitusi                             | MK        | Verfassungsgericht in Jakarta   |
| Masyarakat adat                                 | MA        | In den 1990er-Jahren von zivilgesellschaftlichen Gruppen geprägte Bezeichnung für traditionelle Bevölkerungsgruppen. Sie knüpft inhaltlich an den Begriff ‚indigenous peoples‘ und die globale Indigenenbewegung an und wird heute insbesondere von AMAN geprägt und verbreitet   |
| Masyarakat hukum adat                           | MHA       | ‚Adatrechtsgemeinschaft‘, ‚adat-Rechtsgemeinschaft‘, von niederländischen Rechtswissenschaftlern zur Zeit der niederländischen Kolonialherrschaft entwickeltes und noch heute in indonesischen Gesetzen verwendete Bezeichnung für „traditionelle Bevölkerungsgruppen“. Zentrales Definitionskriterium dieser Gruppen ist ein nach wie vor existentes traditionelles Rechtssystem ( <i>hukum adat</i> ) |
| Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 35/PUU-X/2012 | MK 35     | Verfassungsgerichtsurteil vom 16. Mai 2013, das die Klassifizierung traditioneller Wälder als staatliche Wälder aufhob  |
| Muatan lokal                                    |           | Schulfach ‚lokale Inhalte‘, in dem beispielsweise lokale Sprachen, Tänze oder Musik vermittelt werden   |
| Musyawah adat                                   |           | Konsultationen, die der kollektiven Beratung und Beschlussfassung dienen, und eine als traditionell angesehene Form der Entscheidungsfindung darstellen   |
| Musyawah besar                                  |           | Konsultationen, die große Bevölkerungsteile einbeziehen oder überregional stattfinden   |
| Musyawah wilayah AMAN Malut                     |           | Regionalversammlung der Mitgliedsgruppen AMANs auf den Nordmolukken   |
| Naskah akademik                                 |           | ‚Wissenschaftliche Abhandlung‘, von den Initiator*innen in der Regel einem Gesetzesentwurf beigefügter wissenschaftlicher Bericht, der die Notwendigkeit eines Gesetzes unterstreichen soll   |
| Nota kesepahaman                                | MoU       | Memorandum of Understanding, gemeinsame Absichtserklärung   |
| Nusa Halmahera Minerals                         | NHM       | ‚Nusa Halmahera Minerals‘ ist ein australisch-indonesisches Konsortium, das in Nordhalmahera auf dem traditionellen Territorium der Isam/Pagu Gold abbaut. Deshalb protestieren Isam und fordern die Anerkennung ihrer Landrechte   |
| Orde baru                                       | Orba      | ‚Neue Ordnung‘, Bezeichnung der Regierungszeit Suhartos von 1966-1998   |
| Organisasi kemasyarakatan                       | Ormas     | Mitgliedschaftsbasierte gesellschaftliche Organisation, die rechtlich von NGOs (LSM) unterschieden wird   |
| Organisasi sayap                                |           | Unterorganisation   |
| Otonomi daerah                                  |           | Ära der lokalen Autonomie. Der Begriff bezeichnet in Indonesien Bemühungen nach dem Ende der Herrschaft Suhartos, durch politische Reformen die Zuständigkeiten der Lokalregierungen (auf Provinz- und Distriktebene) auszuweiten   |
| Pakaian adat                                    |           | Traditionelle Kleidung  |
| Pakaian adat Hibualamo                          |           | Als traditionell gerahmte und verstandene Kleider Hibualamos  |
| Pancasila                                       |           | In der Präambel der indonesischen Verfassung festgehaltene Staatsdoktrin. Ihre fünf Säulen umfassen den Monotheismus, Humanismus, nationale Einheit, Demokratie und soziale Gerechtigkeit   |
| Pemangku adat                                   |           | <i>Adat</i> -Würendenträger*in  |



| Lokal/indonesisch  | Abkürzung      | Deutsch   |
|--|----------------|---|
| Pemekaran  |                | „Administrative Neustrukturierung“, in Indonesien bezeichnet dies die Bildung neuer administrativer Einheiten (Provinzen, Distrikte etc.), in der Regel durch die Abspaltung von größeren Einheiten   |
| Pemetaan partisipatif  |                | „Participatory mapping“, „community mapping“, partizipatives Kartografieren, es wurde in den 1980ern von Umweltorganisationen in Indonesien eingeführt und von AMAN übernommen, um Landrechte und -nutzung von <i>masyarakat-adat</i> -Gruppen zu dokumentieren   |
| Pemuda adat  |                | <i>Adat</i> -Jugendliche  |
| Pengurus Daerah  | PD             | Lokale Organisationseinheit in AMAN. Sie ist eine den regionalen Organisationseinheiten (PW) untergeordnete Einheit, deren geografische Ausdehnung zumeist der eines Distrikts entspricht   |
| Pengurus Wilayah   | PW             | Regionale Organisationseinheit in AMAN. Eine Region ( <i>wilayah</i> ) umfasst in AMAN zumeist eine Provinz   |
| Peraturan Daerah   | Perda          | Lokale Bestimmung   |
| Perkumpulan untuk Pembaharuan Hukum Berbasis Masyarakat dan Ekologis         | HuMa           | „Community and ecological based society for law reform“, 2001 gegründete NGO, die eine Rechtsreform im Bereich natürlicher Ressourcen anstrebt, die ökologische Nachhaltigkeit und Gerechtigkeit für marginalisierte Gruppen ermöglicht   |
| Persekutuan Perempuan Adat Aliansi Masyarakat Adat Nusantara                 | Perempuan AMAN | AMANs 2012 gegründete Unterorganisation für Frauen  |
| Perseorangan Terbatas Perkebunan Nusantara                                   | PTPN           | Plantagenunternehmen in staatlichem Besitz  |
| Perseorangan Terbatas Perkebunan Nusantara II                                | PTPN II        | Das staatliche Plantagenunternehmen, gegen deren Aktivitäten sich die meisten Proteste und Besetzungen BRRPis in Nordsumatra wenden   |
| Plangisasi   |                | „Beschilderungsaktion“, die AMAN-Mitgliedsgruppen nach dem Verfassungsgerichtsurteil 2013 (MK 35) landesweit durchführten. Mit den aufgestellten Schildern machten sie klar, dass die so markierten Territorien traditionelle Wälder sind und damit seit dem Urteil nicht mehr unter die Kategorie „staatliche Wälder“ fallen |
| Program Legislasi nasional   | Prolegnas      | Für eine Legislaturperiode oder für ein Jahr vom Parlament verabschiedete Liste der in diesem Zeitraum zu behandelnden Gesetze  |
| Program Nasional Pemberdayaan Masyarakat                                     | PNPM           | Von der Weltbank initiiertes nationales Programm zur Stärkung der Kommunen durch Selbsthilfe  |
| Rancangan Undang-Undang Pengakuan dan Perlindungan Hak-Hak Masyarakat Adat   | RUU PPHMA      | „Gesetzesentwurf zur Anerkennung und zum Schutz der Rechte von <i>masyarakat adat</i> “ – Gesetzesentwurf AMANs   |
| Rancangan Undang-Undang Pengakuan dan Perlindungan Hak Masyarakat Hukum Adat | RUU PPHMHA     | „Gesetzesentwurf zur Anerkennung und zum Schutz des Rechts von <i>adat</i> -Rechtsgemeinschaften“ – Gesetzesentwurf des Abgeordnetenhauses (DPR)  |
| Rapat kerja nasional   | Rakernas       | Nationales Arbeitstreffen   |
| Rapat Kerja Nasional 2013  | Rakernas       | Nationales Arbeitstreffen AMANs 2013 in Palangkaraya  |

| Lokal/indonesisch         | Abkürzung | Deutsch  |
|---------------------------|-----------|--|
|                           | 2013      | (Zentralkalimantan)  |
| Rapat Pengurus Besar AMAN | RPB AMAN  | Treffen des nationalen Rates AMANs mit den Beschäftigten des nationalen Büros. Nach dem Kongress das höchste Entscheidungsgremium  |
| Reformasi                 |           | Ära politischer Reformen, die nach dem Sturz Suhartos 1998 einsetzte   |
| Region                    |           | Bezeichnet in AMAN die sieben Großregion in die AMAN Indonesien einteilt (Sumatra, Java, Bali & die Kleinen Sunda-inseln, Kalimantan, Sulawesi, Molukken, Papua), sie wurden 2003 als „advocacy areas“ gebildet  |
| Ritual Air Nusantara      |           | „Ritual der Wasser Nusantaras“, Zeremonie im Rahmen der Eröffnung von KMAN IV. Dabei wurde Wasser aus heiligen Quellen von <i>masyarakat adat</i> aus ganz Indonesien in das dafür errichtete Monument gegossen. Dies sollte die Vereinigung von <i>masyarakat adat</i> im Kampf um ihre Rechte symbolisieren  |
| Rumah adat                |           | Traditionelles (Gemeinschafts-)Haus  |
| Rumah adat Hibualamo      |           | <i>Adat</i> -Haus Hibualamo  |
| Salawaku                  |           | Holzchild, das in Nordhalmahera für traditionelle Tänze eingesetzt wird  |
| Sangaji                   |           | Bezeichnung der <i>adat</i> -Vorsteher*innen in bestimmten Gruppen in Nordhalmahera, insbesondere in der Region Kao  |
| Sekretaris jenderal       | Sekjen    | „Generalsekretär*in“, bezeichnet seit 2007 den höchsten Vertreter AMANs  |
| Sekretaris pelaksana      | Sekpel    | „Geschäftsführer*in“, bezeichnete bis 2007 den höchsten Vertreter AMANs  |
| Side event                |           | Rahmenprogramm   |
| Suku terasing             |           | „andersgeartete Gemeinschaften/Ethnien“, mit diesem Begriff bezeichnete der indonesische Staat Gruppen, die sich in seinen Augen von der Mehrheitsgesellschaft entfernt hatten und durch Entwicklung dorthin zurückgeführt werden mussten  |
| Surat Keputusan           | SK        | Erlass, Dekret   |
| Tanah adat/wilayah adat   |           | Traditionelles Land/traditionelles Territorium   |
| Tanah jaluran             |           | „Parzellen (von brachliegendem Tabakland)“, Bezeichnung für die abgeernteten, brachliegenden Tabakfelder, die – gemäß der im 19. Jahrhundert zwischen niederländischen Plantagenbetreibern und lokalen Herrschern in Nordsumatra geschlossenen Konzessionen – von der lokalen Bevölkerung landwirtschaftlich genutzt werden durften. Heute fordern die in BPRPI organisierten Rakyat Penunggu unter diesem Terminus Landrechte ein |
| Tanah leluhur             |           | Land der Ahnen   |
| Tanah negara              |           | Staatliches Territorium  |
| Tanah ulayat              |           | Land, über das kollektive Landrechte bestehen (siehe hak ulayat)   |
| Tifa                      |           | In Halmahera bei traditionellen Anlässen verwendete Trommel  |
| Transmigrasi              |           | 1969 begonnene staatliche Umsiedlungsprogramme unter Suharto, bei denen vor allem Javaner auf die weniger dicht bevölkerten Außeninseln umgesiedelt wurden, um auf Java  |

| Lokal/indonesisch  | Abkürzung | Deutsch  |
|--|-----------|--|
|  |           | <p>die Bevölkerungsdichte zu senken und durch den Transfer von Know-how die Lebensqualität und die Wirtschaft dieser Regionen zu fördern.<br/>           Hier: Bezeichnung für die Umsiedlung der Bevölkerung der Insel Makian in die Region der Isam/Pagu aufgrund eines Vulkanausbruchs 1975</p> |
| Undang-Undang pokok agraria No 5 tahun 1960                    | UUPA 1960 | Agrarrahmengesetz von 1960   |
| Unit Kerja Presiden Pengawasan dan Pengendalian Pembangunan    | UKP4      | ,Presidential Unit for Development Monitoring and Oversight', dem Präsidenten unterstehende Arbeitsgruppe für Entwicklungsmonitoring und -kontrolle. Sie ist verantwortlich für die 2011 beschlossene Politik der einheitlichen Karte ( <i>One Map Policy</i> )                                    |
| United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples | UNDRIP    | 2007 von der UN-Vollversammlung verabschiedete ,Erklärung der Vereinten Nationen über die Rechte der indigenen Völker'   |
| Wahana Lingkungan Hidup  | Walhi     | ,Friends of the Earth Indonesia', 1980 gegründete größte Umweltorganisation Indonesiens  |