

MARTIN SLAMA

Konflikte, Mächte und Identitäten in Südostasien

Eine Einleitung

Der vorliegende Band stellt Arbeiten zu Südostasien vor, die – bis auf wenige Ausnahmen – im Kontext der Wiener Kultur- und Sozialanthropologie entstanden sind. Die meisten AutorInnen sind AbsolventInnen des Instituts für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien und sind heute (oder waren bis vor kurzem) an der Universität Wien und/oder an den beiden anderen in Wien vorhandenen wissenschaftlichen Einrichtungen der Kultur- und Sozialanthropologie tätig, nämlich der Forschungsstelle Sozialanthropologie der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und dem Museum für Völkerkunde. Besonders hervorzuheben ist hier die von Andre Gingrich geleitete Forschungsstelle Sozialanthropologie der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, an der neben den Regionalschwerpunkten Nahost und Zentralasien auch ein Südostasienschwerpunkt eingerichtet wurde. Die Initiative für diesen Band, der das erste Mal österreichische sozialanthropologische Forschung zu Südostasien in einer solchen Form präsentiert, ging von der Forschungsstelle Sozialanthropologie aus.

An dieser Einrichtung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften sind in den letzten Jahren Bände ähnlicher Konzeption entstanden. Sammelbände von AutorInnen mit Wiener „Hintergrund“ *plus* ausgewählte GastautorInnen erschienen zu den Regionen Nahost (Heiss 2005), Europa (Riegler 2005) und zu Tibet und dem Himalaya (Gingrich/Hazod 2006). Diese Bände sind im Rahmen des von Andre Gingrich geleiteten und an der Forschungsstelle Sozialanthropologie institutionell verankerten Großprojektes „Lokale Identitäten und überlokale Einflüsse“ (Laufzeit: 2000 – 2007) entstanden, das über den „Wittgenstein“-Preis des Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF) finanziert wurde.¹ Obwohl die im vorliegenden Band versammelten AutorInnen nicht in dieses Projekt eingebunden worden waren, konnten eine ganze Reihe von ihnen von den Dis-

¹ Für die zahlreichen weiteren aus diesem Großprojekt entstandenen Publikationen siehe www.wittgenstein2000.at

kussionsprozessen und Ergebnissen dieses Projekts profitieren, insbesondere was die Themen Identität und Globalisierung betrifft. Der Band ist daher nicht nur von der Form, sondern zum Teil auch von der theoretischen Ausrichtung her vom Großprojekt „Lokale Identitäten und überlokale Einflüsse“ beeinflusst, von dem in den letzten Jahren wichtige Impulse für die österreichische sozialanthropologische Forschung ausgingen. Damit repräsentiert er zugleich ein Zwischenergebnis des langfristigen Rahmenprogramms der Forschungsstelle Sozialanthropologie, das den Titel „Konsens und Konflikt in Asien und im östlichen Mittelmeerraum“ trägt.²

Inhaltlich zeichnen sich die Beiträge zu diesem Band dadurch aus, dass sie Fragen kultureller Globalisierung und transnationaler Verflechtungen in den Mittelpunkt rücken sowie genderspezifischen Fragestellungen nachgehen. Damit sind die Beiträge stets in einem der titelgebenden Forschungsfelder „Konflikte“, „Mächte“ und „Identitäten“ positioniert oder berühren mehrere dieser Felder. Die AutorInnen wählten Zugänge, die teils innerhalb der Sozialanthropologie Südostasiens, teils in anderen regionalen Kontexten oder (in geringerem Ausmaß) in den Nachbardisziplinen der Kultur- und Sozialanthropologie entwickelt wurden. Die Beiträge stehen so in unterschiedlichen theoretischen Kontexten, beschäftigen sich aber alle mit rezenten sozio-kulturellen Entwicklungen in Südostasien, was auch das vermehrte Zurückgreifen auf globalisierungs- und identitätstheoretische Literatur erklärt (siehe besonders Appadurai 1996, Hannerz 1996, Hauser-Schäublin/Braukämpfer 2002). Diese spielt immer wieder in die drei großen Themenfelder des Bandes hinein, die ich im Folgenden vorstellen möchte, noch bevor ich auf die einzelnen Beiträge eingehen werde.

KONFLIKTE

Der Themenbereich Konflikt/Konsens bzw. Gewalt entwickelt sich immer mehr zu einem eigenen Teilgebiet der Kultur- und Sozialanthropologie.³ Er zählt heute zu den zentralen Forschungsfeldern des Faches, was nicht zuletzt auch auf die geopolitischen Veränderungen nach dem Ende des Kalten Krieges und dem vermehrten Auftreten von als „ethnisch“ oder „ethnonationalistisch“ (Tambiah 1997) bezeichneten Konflikten in einer Reihe von Weltregionen zurückzuführen ist. Kultur- und SozialanthropologInnen lieferten in den letzten Jahren nicht nur detaillierte Fallstudien von Konflikten,

² Zum Rahmenprogramm siehe www.oeaw.ac.at/sozant

³ Siehe das Netzwerk „Peace and Conflict Studies in Anthropology“ (PACSA) der European Association of Social Anthropologists (www.pacsa.eu).

sondern leisteten auch theoretische Beiträge für dieses multidisziplinäre Forschungsfeld. Bettina Schmidt und Ingo Schröder (2001) stützen sich dabei auf bereits im Fach vorhandene Forschungstraditionen, wenn sie etwa für einen Ansatz argumentieren, der den Vergleich von Gewalt in den Mittelpunkt des Forschungsinteresses rückt (zum Vergleich in der Sozialanthropologie siehe Gingrich/Fox 2002). Einer der bedeutendsten Vertreter dieser Tradition ist Eric Wolf (2007), der Gewalt in Zusammenhang mit unterschiedlichen Formen sozialer Organisation vergleichend analysiert. Laut Schmidt und Schröder können auch Anlässe, Abläufe, Folgen und zu einem gewissen Grad auch kulturspezifische Legitimierungsdiskurse von Gewalt verglichen werden.

Des Weiteren stellen Schmidt und Schröder (2001) fest, dass Gewalt zunächst einmal vorgestellt (*imagined*) werden muss, bevor sie ausgeführt werden kann, und lenken so das Augenmerk auf Ideologien, Erzählungen, (rituelle) Darbietungen und allgemein auf die Symbolik von Gewalt. Dies führt sie zu den Problemfeldern Ethnizität und Nationalismus (ebd. 11): „In late modernity the most common currency of violent imaginaries are nationalism and/or ethnicity.“ Dem wäre noch Religion hinzuzufügen. In diesen Feldern der Imagination wird oft strikt zwischen einer Wir- und einer Sie-Gruppe unterschieden, was sich bis hin zu einer Dehumanisierung der Sie-Gruppe steigern kann. Dehumanisierende Diskurse sind wiederum ein zentrales Merkmal von Genoziden (siehe dazu auch den Abschnitt „Identitäten“ in dieser Einleitung). Die Symbolik der Gewalt, so betonen Schmidt und Schröder, ist in jedem Fall in das Symbolsystem einer Gesellschaft eingebettet. Gewalt wird von Kultur- und SozialanthropologInnen daher oft als kulturell konstruiert, als Repräsentation von hegemonialen oder gegenhegemonialen Diskursen begriffen. Weitere Zugänge betonen (zusätzlich) die strukturellen und historischen Bedingungen von Gewalt oder – in Anlehnung an postmoderne Ethnographien – die subjektive Wahrnehmung von Gewalt.

Ein weiterer wichtiger theoretischer Beitrag zur sozialanthropologischen Konfliktforschung kommt von Georg Elwert, der in einem von Julia Eckert herausgegebenen Sammelband ausführlich diskutiert wird. Eckert (2004: 7) fasst seinen Ansatz wie folgt zusammen: „Georg Elwert stellt sich mit seiner Konflikttheorie in eine Tradition, in der Konflikt an sich nicht erklärungsbedürftig ist; Konflikt ist nicht ‚Ausnahme‘, ‚irrationales‘ oder ‚emotionales‘ abweichendes Verhalten und eben auch nicht notwendig destruktiv. Konflikt ist vielmehr Grundmerkmal jedes menschlichen Zusammenseins.“ Davon ausgehend unterscheidet Elwert drei Grundtypen der Konfliktaustragung – Gewalt, Meidung und Verfahren –, die in allen Gesellschaftsformen vor-

handen seien. Sie treten jedoch aufgrund ihrer Einbettung in den jeweiligen kulturellen Kontext in unterschiedlicher Form und Intensität auf. Darüber hinaus können Konflikte nicht nur „dichotomisierte Identitäten“ hervorbringen, sondern auch Institutionen, die den im Konflikt involvierten Gruppen gemeinsam sind. Je erfolgreicher die Konfliktregelung über diese Institutionen abläuft, desto mehr Vertrauen wird in sie investiert und desto belastbarer werden sie. Die drei Grundtypen der Konfliktaustragung unterscheiden sich nun im Hinblick auf diesen kreativen Prozess der Institutionenbildung, wobei der Meidung in dieser Hinsicht das geringste Potential zugeschrieben wird (ebd. 15, 17): „Die Meidung als Konfliktstrategie wird von Elwert als innovationsfeindlichste und institutionenärmste Strategie eingeschätzt [und er] spricht die hohe Wahrscheinlichkeit des Umschlagens von (fehlgeschlagenen) Meidungsstrategien in Zerstörung an.“ Gewalt und Verfahren sind hingegen besser dazu geeignet, Institutionen zur Konfliktbearbeitung zu produzieren. Manche AutorInnen, die sich mit Elwerts Theorie auseinandergesetzt haben, sehen vor allem die Ritualität von Verfahren als produktives Element in der Konfliktaustragung (ebd. 19).

Diesen neueren Ansätze zur Konfliktforschung in der Kultur- und Sozialanthropologie, die den Vergleich, die Konstruktion von Identitäten und die Bildung von Institutionen zur Konfliktbearbeitung betonen, stehen ältere Arbeiten gegenüber, die sich auf sehr kulturspezifische Formen von Gewalt konzentrierten. Dies gilt auch für die Kultur- und Sozialanthropologie Südostasiens. So wurden in den Arbeiten zur Region bestimmte regionalspezifische Formen von Gewalt wie die Kopfjagd (Rosaldo 1980) oder Amok (vom Malaiischen *amuk*; Karim 1990) analysiert. Ein großes Thema in der klassischen Literatur zu Südostasien ist Konfliktvermeidung. Die Sozialisation von Techniken der Konfliktvermeidung beschreibt Hildred Geertz in ihrer Studie „The Javanese Family“ (1961). Und Clifford Geertz interpretiert in „The Religion of Java“ (1960) das Slametan-Ritual als paradigmatischen Ausdruck des zentralen javanischen Wertes der Harmonie (*rukun*). Geertz folgend wurde fast 40 Jahre später die Produktion von Konsens durch die Ritualisierung sozialer Beziehungen auf Java von Andrew Beatty (1999) abermals zu einem Thema gemacht. Diese Arbeiten zeigen, dass, um Konsens zu erzeugen oder mit Konflikten umzugehen, die Sprache oft in ritualisierter Form eingesetzt oder auf einen sprachlichen Austausch überhaupt verzichtet wird. Vor diesem Hintergrund ist auch James Scotts bekannte Studie „Weapons of the Weak“ (1987) zu betrachten, die die Widerstandsstrategien von malaysischen Bauern gegenüber ihren Grundherrn analysiert. In diesen feudalen, überaus asymmetrischen Machtbeziehungen wird Widerstand oft nicht verbal, sondern indirekt durch (versteckte) Handlungen oder

durch Nicht-Handeln ausgedrückt. Nicht-Handeln und vor allem Nicht-Sprechen kann in Südostasien also sowohl ein Zeichen von Konsens als auch von Konflikt sein.

Meidung und rituelles Verfahren, um die Konzepte Elwerts aufzugreifen, sind also Typen der Konfliktaustragung, die in Südostasien kulturelle Institutionen darstellen. Dies widerspricht einerseits Elwerts These, Meidung sei eine besonders institutionenarme Strategie, wird sie doch als solche in Südostasien von den in Konflikten involvierten Gruppen und Personen anerkannt. Andererseits repräsentiert die (Selbst-)Zerstörung im Amok das von Elwert beschriebene Umschlagen von Meiden in Zerstörung. Elwert schreibt jedoch diesem Umschlagen von Meiden in Zerstörung eine hohe Wahrscheinlichkeit zu, was die Ethnographie Südostasiens nicht bestätigen kann. Die Praxis des Meidens mündet nur selten in Zerstörung – Amok ist der Sonderfall – und führt, wie von Hildred und Clifford Geertz in ihren Monographien zu Java gezeigt wurde, oft schon alleine durch das Verstreichen von Zeit zur „Lösung“ von Konflikten.

Die Sozialanthropologie Südostasiens der Gegenwart beschäftigt sich jedoch hauptsächlich mit Gewaltphänomenen, in der die Praxis der Meidung fehlschlug oder nicht zur Option stand und die allgemein unter Schlagwörtern wie „communal/ethnic conflict/violence“ zusammengefasst werden (Aragon 2001, Bamualim et al. 2006, Bertrand 2004, Klinken 2007, Siegel 2005). Diese Konflikte geben oft Zeugnis von einer „fear of small numbers“, jene Gewalt gegen Minderheiten, die Arjun Appadurai (2006) vor indischem Hintergrund analysierte und unter der in Indonesien zum Beispiel die madesische Bevölkerung auf Kalimantan zu leiden hat(te) (Jonge/Nooteboom 2006). Ebenso wurde die Gewalt, die in Indonesien (Cribb 1990) und Kambodscha (Hinton 2005) das Ausmaß von Genoziden annahm, untersucht. Weitere Themen sind die Verletzung der Menschenrechte, vor allem jene, die von staatlichen Stellen wie Polizei und Armee teilweise im Kontext dieser „ethnischen“ Konflikte begangen wurden (Anderson 2001, Hüsken/Jonge 2002, Siegel 1998), und das Verhältnis von Recht und Konflikt im post-kolonialen Kontext (Spyer 2006). Franz und Keebet von Benda-Beckmann (2004) zeigen etwa, wie in Indonesien das Recht selbst bzw. die verschiedenen Rechtssysteme zu einem Gegenstand von Konflikt wurden. Ebenso wurde das Problem von Landrechten und die damit im Zusammenhang stehenden Konflikte um natürliche Ressourcen analysiert, von denen indigene Gruppen Südostasiens besonders betroffen sind (Dove et al. 2005, Sodhi et al. 2007).

Die Sozialanthropologie ist selbstverständlich nicht die einzige Disziplin, die sich den rezenten Ausbrüchen von Gewalt und den (er)neu(t) ausgebro-

chenen Konflikten in der Region widmet. Sie bringt jedoch aufgrund ihres methodischen Werkzeugs lokale Perspektiven stärker zur Geltung und liefert so empirisches Material, das VertreterInnen anderer Disziplinen oft nicht zugänglich ist (vgl. Sidel 2006: x). Auf dieser Stärke aufbauend und mit eigenem und in Nachbardisziplinen entwickeltem theoretischem Werkzeug ausgestattet, kann sie die oftmals aus der Ferne angestellte Diagnosen abwägen und gegebenenfalls zurechtrücken. Diese besondere Qualifikation der Sozialanthropologie war gerade in der unmittelbaren Vergangenheit gefragt, als in verschiedenen Teilen Südostasiens Konflikte in peripheren Regionen oder in Grenzgebieten ausbrachen (Horstmann/Wadley 2006), in denen ethnische und religiöse Faktoren eine bedeutende Rolle spielten. Neben dem Konflikt in den malaiisch-islamischen dominierten Provinzen Südthailands (McCargo 2007), wurden verschiedene Teile Indonesiens knapp vor und nach dem Fall des Langzeitpräsidenten Suharto 1998 zum Schauplatz gewalttätiger Auseinandersetzungen, die in manchen Regionen das Ausmaß von Bürgerkriegen erreichten. Ein zentrales gemeinsames Merkmal dieser Konflikte ist die (Re-)Aktualisierung ethnischer und religiöser Identitäten, die dazu beitrug, Menschen unterschiedlicher ethnischer und religiöser Zugehörigkeit gegeneinander aufzubringen. Zu nennen sind hier vor allem die Konflikte in Kalimantan, in Poso (Zentralsulawesi) und auf den Zentral- und Nordmolukken. Nachdem Indonesien bisher von Konflikten zwischen dem Nationalstaat und separatistischen Bewegungen (Ost-Timor, Aceh, Papua) und zwischen AnhängerInnen unterschiedlicher Ideologien (links versus rechts/islamisch) geprägt war, tat sich hier eine neues, überaus beunruhigendes Konfliktmuster auf, das sowohl in Indonesien als auch international zu einer Reihe von Publikationen führte (siehe u.a. Bamualim et al. 2006, Bertrand 2004, Colombijn/Lindblad 2002, Coppel 2006, Klinken 2007, Wessel/Wimhöfer 2001). Die Beiträge zu Konflikt in diesem Band, die alle von Indonesien handeln, bauen auf diese neuere Literatur auf, die Erklärungen für diese Ausbrüche von Gewalt in sozio-ökonomischen, strukturellen Faktoren ebenso sucht wie in der Rolle nationaler und lokaler Eliten und in den interethnischen bzw. interreligiösen, von sich verhärtenden Identitäten geprägten Beziehungen.

MÄCHTE

Während die rezente sozialanthropologische Forschung zum Thema „Konflikte“ sich zu einem großen Teil auf neuere, auch interdisziplinäre Ansätze stützt, die nur wenig Bezug zur Region zeigen, kann eine Anthropologie der Macht auf eine reiche Tradition an sozialanthropologischer Literatur zu Süd-

ostasien zurückgreifen. Nicht zuletzt war es der Wiener Sozialanthropologe Robert Heine-Geldern, der mit seinem Beitrag „Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia“ (1956 [1942]), den Wolfgang Marschall (i.E.) einen „Glanzpunkt anthropologischer Forschung“ nennt⁴, eine Forschungstradition einleitete, die südostasiatische Konzeptionen von Macht in das Zentrum der Analyse stellte. Als Vertreter des Diffusionismus sah Heine-Geldern (1956 [1942]: 1) in den in Südostasien zu beobachtenden „ideological foundations of government“ hindu-buddhistische Einflüsse eine besonders große Rolle spielen. Nichtsdestotrotz betonte er die Adaptierung dieser Einflüsse auf lokaler Ebene und machte zugleich bestimmte gemeinsame Merkmale aus, die in den Herrschaftskonzeptionen der großen historischen Reiche der Region zu erkennen sind, selbst in jenen der islamisierten Reiche des insularen Südostasiens.

Zu nennen ist hier die enge Korrespondenz zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos, d.h. zwischen der Organisation des Universums und dem Reich bzw. in manchen Fällen der Person des Herrschers, der als Spiegelbild des Universums angesehen wird. Makrokosmos und Mikrokosmos in Harmonie zu bringen, ist die zentrale Aufgabe des Herrschers (ebd. 1): „Harmony between the empire and the universe is achieved by organizing the former as an image of the latter, as a universe on a smaller scale.“ Der Hof des Herrschers gilt so als exemplarisches Zentrum, in dem diese Harmonie am perfektsten umgesetzt werden muss und diesen als Ort ungeheurer Machtkonzentration auszeichnet (ebd. 3): „In Southeast Asia, even more than in Europe, the capital stood for the whole country. It was than the nation’s political and cultural center: it was the magic center of the empire.“ Der Hof, ja der Herrscher selbst wurde als Achse des Universums identifiziert, was Herrschernamen wie „Nagel der Welt“ (*Paku Buwono*, der Titel des muslimischen Herrschers von Solo in Java) bezeugen.

Trotz dieser immensen Erhöhung des Herrschers, die im festländischen Südostasien und im vorislamischen insularen Südostasien die Form der Vergöttlichung annahm (der Herrscher wurde als Reinkarnation hinduistischer Gottheiten angesehen), wies Heine-Geldern (ebd. 10) auf das Paradoxon hin, dass gerade diese Konzeption von südostasiatischer Herrschaft ein hohes Potential an Instabilität in sich birgt. Weissagungen über Reinkarnation können etwa auch von Rivalen benützt werden. Für diese genügte es

⁴ Ich orientiere mich in diesem Abschnitt generell stark an dem Literaturüberblick, den Wolfgang Marschall in seinem Artikel „Vom Entwicklungsdenken bis zur Welt in Stücken und weiter. Forschungszugänge in der Sozial- und Kulturanthropologie Indonesiens“ (i.E.) bietet.

dann meistens, den Hof oder gar nur den Thron oder bestimmte Insignien zu erobern, um als Herrscher des ganzen Reiches anerkannt zu werden. Denn wer das Zentrum beherrschte, beherrschte das ganze Reich (ebd. 11): „Under these circumstances it is no wonder that the empires of Southeast Asia from the very beginning were torn by frequent rebellion, often resulting in the overthrow of kings or even dynasties.“ Zur Ideologie der Harmonie gehörten also auch meist kurze, aber heftige Konflikte im Zentrum des Reiches, nach denen wieder ein Zustand der (vermeintlichen) Eintracht hergestellt wurde.

Als ein weiterer Meilenstein in der Anthropologie der Macht Südasiens gilt Benedict Andersons Essay „The Idea of Power in Javanese Culture“ (1990 [1972]). Anderson erweitert in dieser Publikation den Ansatz von Heine-Geldern, indem er nicht nur „traditional Javanese conceptions about politics“ untersucht, sondern darin auch eine Möglichkeit erkennt, tiefgreifendere Schlüsse über „the interrelationships between culture and social action in Indonesia“ (ebd. 18) zu ziehen. Er schreibt (ebd.): „My intention ... is to describe the picture of social and political life seen through traditional Javanese lenses ... Yet these lenses obviously not only structure the perceptions (and thus the interpretations) of those who wear them but, in so doing, influence their behavior.“ Die javanische Konzeption von Macht zu verstehen, ist für Anderson also ein Schlüssel, um weitere soziale Phänomene in der Gesellschaft Javas bzw. Indonesiens erfassen zu können. Für ihn ist die Macht nicht nur in den Höfen der Rajas und Sultane zu finden, sondern auch in den Alltagsbeziehungen der JavanerInnen.

Anderson geht in seiner Studie daher auf die Techniken der Machtakkumulation ein, die starke asketische Züge tragen und damit die Körper der nach Macht Strebenden beanspruchen. Es geht bei diesen Techniken darum, kosmische Macht zu akkumulieren, die Anderson (ebd. 22) als „intangible, mysterious, and divine energy which animates the universe“ beschreibt, und nicht etwa Macht in der offenen Auseinandersetzung mit anderen Menschen zu gewinnen. Dementsprechend im Vergleich zu westlichen Konzeptionen von Macht unterschiedlich ist auch die Symbolik von Macht (ebd. 28): „The Javanese tradition of political thought ... typically emphasizes the sign of Power’s concentration, not the demonstration of its exercise or use.“ Macht wird oft gerade durch Nicht-Handeln demonstriert, durch innere Ruhe, durch die Fähigkeit, Macht von Außen zu absorbieren bzw. Oppositionen und Antagonismen in sich zu konzentrieren, ohne offensiv oder gar gewaltsam aufzutreten. Dem wahrlich Mächtigen fließt die Macht geradezu von selbst zu. Er absorbiert und konzentriert sie und hält so den Kosmos, d.h. die natürliche und soziale Umwelt, in Harmonie. Von dieser Machtkonzeption

leitet sich eine Ethik ab, die vor allem in der javanischen Oberschicht gepflegt wird und zwischen feinem (*halus*) und groben, unzivilisierten (*kasar*) Verhalten unterscheidet, wobei als feines Verhalten genau das gilt, was auch mächtige Personen auszeichnet: Selbstbeherrschung, Ausgeglichenheit, Ruhe, Höflichkeit, Eleganz, Sanftheit etc. (vgl. auch Magnis-Suseno 1981). Anderson (1990 [1972]: 54) folgert daher: „The ethics of halus-ness are at bottom the ethics of Power.“

Das von Anderson beschriebene Konzept von Macht wurde beginnend in den 1990er Jahren einer von SozialanthropologInnen vorgebrachten Kritik unterzogen, die die Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern in den Mittelpunkt ihres Forschungsinteresses stellten (Atkinson/Errington 1990, Ong/Peletz 1995, Sen/Stivens 1998, Blackburn 2001, Parker 2005). Hier muss vorausgeschickt werden, dass in der sozialanthropologischen Forschung zu Südostasien die Hierarchie und Machtungleichgewichte zwischen den Geschlechtern erst relativ spät zu einem Forschungsthema wurden, wie Aihwa Ong und Michael Peletz (1995: 1) schreiben: „Dominant scholarly conceptions of gender in Southeast Asia focus on egalitarianism, complementarity, and the relative autonomy of women in relation to men.“

Der Fokus der Gender-Forschung lag lange Zeit auf dem in Südostasien weit verbreiteten bilateralen Verwandtschaftssystem und den damit in Zusammenhang stehenden Erbgeln (Karim 1995), auf den vielfältigen wirtschaftlichen Aktivitäten von Frauen außerhalb des Hauses sowie auf ihre Führung der Haushaltsfinanzen (Errington 1990: 3–5). Doch gerade aufgrund ihrer starken ökonomischen Position, die im Alltag zweifelsohne ihren Handlungsspielraum erweitert, erfahren Frauen in der Gesellschaft eine Abwertung. Suzanne Brenner (1995, 1998), die im zentraljavanischen Solo Batikproduzentinnen und -händlerinnen untersuchte, erklärt (1995: 26): „In the central ideologies of Javanese society, there is an undeniable devaluation of the economic activities for which women and traders are known. Excessive attention to financial matters and the pursuit of wealth is said to indicate low status, lack of refinement, and a corresponding lack of spiritual potency. Matters of money, especially where bargaining or the open pursuit of profit are involved, are seen as *kasar* – unrefined, uncivilized, coarse, and low of status.“ Die von Anderson beschriebene Ethik der Macht beinhaltet also eine für Südostasien typische misogynie Sicht von Frauen als spirituell weniger potent und weniger kultiviert als Männer. Wenn Frauen auch oft auf der materiellen Ebene den Männern um nichts nachstehen, ja ihnen manchmal sogar überlegen sind, so wird ihnen auf der symbolischen Ebene, dort wo – in der Terminologie Pierre Bourdieus – das kulturelle Kapital verteilt wird, ein niederer Status zugewiesen.

Das von Heine-Gelder und Anderson beschriebene und später aus der Gender-Perspektive erweitert und vertieft analysierte südostasiatische Konzept von Macht wird zweifelsohne von einer elaborierten Symbolik getragen. Dies verleitete Clifford Geertz dazu, seine These des „Theaterstaates“ (1980) zu formulieren, in dem Symbole nicht mehr der Herrschaft dienen, sondern umgekehrt die Macht der Symbolik, die gleichsam zum Selbstzweck wird (1991: 63): „Das rituelle Leben des Hofes – die Masseneremonien, die hochentwickelte Kunst, die komplizierte Politesse – bildete nicht bloß die äußere Aufmachung von Herrschaft, sondern ihren Inhalt. Das Schaugepränge war das, wofür der Staat da war. Seine zentrale Aufgabe bestand nicht in erster Linie darin zu regieren – das erledigten die Dorfbewohner weitgehend selbst unter sich –, sondern darin, in liturgischer Form die beherrschenden Themen der javanischen Kultur vorzuführen. Die Hauptstadt war eine Bühne, auf der Priester und Adelige und allen voran der König ein unaufhörliches heiliges Schauspiel aufführten, dem gegenüber der einfache Mann gleichzeitig die Rolle des Zuschauers, des Statisten und – da er Abgaben und Leistungen zu liefern hatte – des Sponsors einnahm.“ Diese These wurde vielfach kritisiert, da es der herrschenden Klasse keine Macht zuschreibt, außer jener, sich rituell feiern zu lassen (siehe etwa Schulte-Nordholt 1996).

Die bisher weitreichendste Kritik dazu wurde von Brigitta Hauser-Schäublin (2003) vorgebracht, die Geertz vorwirft, in seiner Studie über den balinesischen „Theaterstaat“ Quellen selektiv interpretiert bzw. bestimmte Daten, die seiner These zuwider liefen, einfach ignoriert zu haben. Des Weiteren habe Geertz die Veränderungen im balinesischen Machtgefüge nach der holländischen Kolonialisierung nicht beachtet und so fatalerweise die Herrscher des vorkolonialen Bali als so machtlos beschrieben, wie sie es dann – vor allem aufgrund ihres Verlusts über die Kontrolle der Bewässerungssysteme – in der Kolonialzeit tatsächlich werden sollten (ebd. 170): „The kings were dispossessed of their power to manage and control irrigation, manpower, taxes, and adjudication by the bureaucratic colonial state; the politics of rituals—the rituals of the state—that they had performed so masterfully lost its foundation. In sum, the kings were left with the roles that anthropologists have labeled the ‘theater state’.“ Der Theaterstaat war also ein Phänomen des Kolonialstaats – und genau diese kolonialen Verflechtungen von fremden europäischen und lokalen einheimischen Mächten hat Geertz, wie Hauser-Schäublin überzeugend darlegt, nicht beachtet.⁵

⁵ Siehe auch die Kritik des Historikers Ricklefs (1998: 346), der in Geertz' Prosa eine bedenkliche Form des Kulturrelativismus erkennt: „This concentration on performance on Geertz' analysis, the tendency to see human beings as thespians on an anthropological

Vor dem Hintergrund dieser Diskussionen und Kontroversen um Konzepte von Macht und Herrschaft in der Sozialanthropologie Südostasiens, die nichts an Aktualität eingebüßt haben⁶, erinnert Wolfgang Marschall (i.E.) daran, dass für *jede* anthropologische Analyse, selbstverständlich auch für jene, die sich nicht explizit mit dem Thema Macht beschäftigen, ein Miteinbeziehen von „Machtbeziehungen und Herrschaftsdarstellung“ unerlässlich ist. Dass in der Sozialanthropologie Südostasiens so viel über Macht diskutiert wird, ist dafür sicher kein Nachteil; im Gegenteil, ich sehe ihre Machtanalysen als einen wichtigen Beitrag für das Fach allgemein.⁷

IDENTITÄTEN

Wenn die Sozialanthropologie Südostasiens eine ihr eigene Forschungstradition zu Macht vorweisen kann, so gilt dies nicht in diesem Ausmaß für das Thema Identität und Ethnizität. Allerdings haben frühe Studien den „konstruktivistischen Turn“ in der Ethnizitätsforschung, der durch Fredrik Barths Publikation „Ethnic Groups and Boundaries“ (1969) eingeleitet wurde und die Kontextabhängigkeit von Identitätskonstruktionen betont, sehr bald aufgegriffen. Der von Tony Rudyansjah (in diesem Band) vorgestellte Artikel Edward Bruners „The Expression of Ethnicity in Indonesia“ (1974) ist dafür ein gutes Beispiel. Zu nennen ist hier auch Judith Nagatas (1985) Studie über die Konstruktion von Identität unter MuslimInnen unterschiedlicher Abstammung in Georgetown (Penang). Nagata konnte beobachten, dass MuslimInnen malaiischer und arabischer Abstammung sich recht pragmatisch einmal als zu einer Gruppe und dann wieder als zur anderen Gruppe gehörend definierten. Die Grenzen zwischen den Gruppen verschieben sich bzw. werden in unterschiedlichen Situationen auf- und abgebaut in Abhängigkeit davon, welche Nähe bzw. Distanz in einem bestimmten Kontext zum Ausdruck gebracht werden soll. Edmund Leachs Klassiker „Poli-

proscenium, invites one to respond in theatrical terms. It seems to me that one of the risks in Geertz' 'theatre state' idea – aside from its being historically unsound – is that it invites one to see Balinese and Javanese 'actors' as fundamentally unlike ourselves. It may achieve, in other words, a sort of Brechtian *Verfremdungseffekt*, problematising any exploration of our common humanity.“

⁶ Siehe etwa die an der University of Cambridge vom 26. bis 28. März 2009 abgehaltene Konferenz „Continuity and Change: (Re)conceptualising Power in Southeast Asia“.

⁷ Abgesehen von seiner regionalen Ausrichtung reiht sich der Band damit in eine Wiener Forschungstradition ein, in der der Untersuchung von Machtbeziehungen und –asymmetrien zentrale Bedeutung zugemessen wird (siehe u.a. Fillitz et al. 1993, Davis-Sulikowski et al. 2001).

tical Systems of Highland Burma“ (1954) könnte als Vorläufer solcher Studien bezeichnet werden. Obwohl er sein Buch als eine Untersuchung der Sozialstruktur vorstellte, streifte er immer wieder das Thema Identität. Leach fehlte nur das erst später entwickelte Vokabular, um auf Phänomene wie multiple Identitäten oder der Konstruktion von ethnischen Grenzen im Sinne Barths genauer einzugehen. So gibt Leachs Einleitung (ebd. 2) schon Zeugnis von multiplen ethnischen Identitäten ab, indem er eine Familie beschreibt, die sich sowohl als Kachin und Shan betrachten.

Die in diesem Band versammelten Arbeiten zu Identität reihen sich in diese an Barth orientierte Forschungstradition ein und folgen den von ihm selbst vorgenommenen Spezifizierungen und Erweiterungen seines Ansatzes. In einem späteren Artikel argumentiert Barth (1994) dafür, den Nationalstaat und globale Mächte stärker in die Analyse von Identitätskonstruktionen mit einzubeziehen. Zur Analyse nationaler Identitäten greifen die AutorInnen dieses Bandes vor allem auf Benedict Andersons „Imagined Communities“ (1991) zurück (vgl. auch Eriksen 1993), während sein Konzept des „long-distance nationalism“ (1994), das von Nina Glick-Schiller (2005) spezifiziert wurde, ihnen dazu dient, den Nationalismus von Gruppen zu untersuchen, die in der Diaspora leben.

Ein weiterer zentraler Beitrag zur Erforschung von Identitäten, der in diesem Band zur Anwendung kommt, ist die von Gerd Baumann und Andre Gingrich herausgegebene Publikation „Grammars of Identity/Alterity“ (2004a). Gingrich (2004) argumentiert an dieser Stelle (siehe auch Gingrich 2002 und 2005) für eine sozialanthropologische Identitätsforschung, die einerseits von einem moralisierenden Diskurs über „othering“ Abstand hält, wie er ihn bei bestimmten VertreterInnen der Subaltern Studies sieht, und andererseits nicht die Differenzen zwischen Identitäten essentialisiert bzw. verabsolutiert, wie das in den Cultural Studies häufig der Fall ist. Gingrich (2004: 6) bietet als Alternative eine Arbeitsdefinition von Identität an, die für eine Sozialanthropologie konzipiert ist, die sich einer Reihe von Themen in einer sich globalisierenden, von unterschiedlichen Machtfaktoren bestimmten Welt widmet und den dialogischen und prozessualen Charakter von Identitätskonstruktionen betont: „[I]dentities are multidimensional and contradictory, and they include power-related, dialogical ascriptions by selves and by others which are processually configured, enacted and transformed by cognition, language, imagination, emotion, body and (additional forms of) agency.“

Den von Gingrich kritisierten Essentialisierungen von Differenz und einfachen Diagnosen eines „othering“ setzt Gerd Baumann (2004) drei „Grammatiken“ von „selfing/othering“, d.h. von der Konstruktion eines „wir“ und

damit zugleich „sie“ entgegen. Nach Baumann konstruieren Menschen nämlich auf unterschiedliche Art und Weise ihr „wir/sie“. Erstens macht er – angelehnt an Edward Said – eine „orientalistische“ Grammatik aus, die die eigene Gruppe und die anderen anhand einer binären Klassifikation bestimmt und positive sowie negative Attribute spiegelverkehrt zur Anwendung bringt. So wird etwa dem Okzident (positiv bewertete) Rationalität und dem Orient (negativ bewertete) Irrationalität zugeschrieben, aber zugleich ersterem (negativ bewertete) kalte Berechnung und letzterem (positiv bewertete) Spontanität unterstellt (ebd. 20). Zweitens lässt sich Baumann von Evans-Pritchard und seinem Modell der segmentären Verwandtschaftssysteme inspirieren, das Gesellschaften beschreibt, die in mehrere Abstammungslinien aufgespalten sind, sich aber von einem Ahnen herleiten. Die Struktur dieses Modells wird also immer komplexer, je weiter man sich von diesem Ahnen genealogisch entfernt, und lässt ein bestimmtes Muster von Rivalität (= klare Abgrenzung von den anderen) und Solidarität (=Vereinigung mit den anderen) zu. Baumann (ebd. 22) erklärt dies anschaulich anhand der Organisationsstruktur des Fußballs bzw. anhand der Loyalitäten der Fans. Wenn die Clubs von zwei benachbarten Dörfern gegeneinander spielen, dann werden sich die Fußballfans aus den beiden Dörfern hinter ihre jeweilige Mannschaft stellen. Wenn jedoch eine der beiden Mannschaften gegen ein Team aus einem anderen Bezirk antritt, dann ist es gut möglich, dass die Fans beider Dörfer das Team „ihres“ Bezirks unterstützen. Das kann nun bis auf die nationale Ebene weiter beobachtet werden, wo dann alle, die sonst gegeneinander sind, hinter der Nationalmannschaft stehen.

Die dritte Grammatik, die Baumann vorstellt, ist Louis Dumonts Arbeiten zum indischen Kastensystem entliehen und funktioniert nach dem Prinzip der Einschließung. Darin gibt es eine klare Hierarchie an Kasten, die jedoch alle gemeinsam die vom Hinduismus geprägte Gesellschaftsordnung ausmachen bis hin zur Kooption von Gruppen, die sich selbst gar nicht als Hindus betrachten. Während seiner Feldforschung im Londoner Stadtteil Southall wurde Baumann immer wieder mit dieser Grammatik konfrontiert (ebd. 26): ‚Sikhs are Hindus‘, so I was told time and again, ‚and the only trouble is: they don’t know it.‘ Christians, too, were Hindus, so I was told on several occasions, for Christ was but a reincarnation, after all, of Brahma, the Creator of All.“ Diese Einschließung oder Kooption („die anderen gehören ja eigentlich zu uns“) beinhaltet selbstverständlich eine Hierarchie, die so lange gilt, bis die anderen einsichtig werden, ihren „Irrtum“ einsehen und so werden wie wir. Nichtsdestotrotz schreibt diese dritte Grammatik, wie die „orientalistische“ und „segmentäre“ übrigens auch, trotz aller Abwertung den anderen eine Daseinsberechtigung zu. Es gibt jedoch eine wei-

tere Grammatik, die Baumann nicht zu den ersten dreien rechnet bzw. als Anti-Grammatik bezeichnet, die das nicht tut und die, so die These von Baumann, in engem Zusammenhang mit Gewaltausbrüchen steht.

Baumanns Analysen zu selfing/othering beinhaltet eine Konflikttheorie, die der Erklärung von Gewaltausbrüchen bis hin zum Ausmaß von Genoziden dienen kann. Denn wenn die drei Grammatiken in sich zusammenbrechen und nur mehr die Anti-Grammatik „wir sind gut, sie sind böse“ überbleibt, führt dies oft zu der Schlussfolgerung „wir müssen leben, sie müssen sterben“ (ebd. 42). Den anderen wird jede Existenzberechtigung abgesprochen bzw. wird ihre Vernichtung zur Notwendigkeit erklärt, um das eigene Überleben zu sichern. Wie Baumann und Gingrich (2004b: 195-197) betonen, bedeutet dies nicht, dass die anderen Grammatiken keine Gewalt produzieren, da diese als „system-immanente“ Grammatiken der herrschenden Ordnung dienen, zu deren Aufrechterhaltung auch Gewalt – zumindest symbolische Gewalt – eingesetzt wird. Diese unterscheidet sich jedoch von der außergewöhnlichen Gewalt, die Genozide freisetzen – auch „grammatisch“, da mit der Auslöschung der anderen, auch das Selbst „zerstört“ wird, das sich nun nicht mehr über die Beziehung zu den anderen konstituieren kann. Diese gewalt- und konflikttheoretische Ausrichtung des Grammatik-Ansatzes macht diesen nicht nur für Identitätsstudien, sondern auch für Konfliktstudien überaus relevant. Ein Teil der AutorInnen, die Konflikte in diesem Sammelband beleuchten, greifen daher auch auf die Grammatiken zurück. Im Folgenden sollen nun die einzelnen Beiträge kurz vorgestellt werden.

DIE BEITRÄGE

Der Beitrag von Barbara Bohle greift am stärksten die oben vorgestellten Arbeiten zu Macht in Südostasien auf. Benedict Andersons Analyse javanischer Machtkonzeption und die daran anschließenden kritischen Arbeiten zu Gender und Macht bilden den theoretischen Hintergrund, auf dem Bohle ihre Untersuchung eines bestimmten kommunikativen Phänomens in Indonesien, nämlich des Schweigens, aufbaut. Durch die „emische“ Brille javanischer Machtethik betrachtet, erscheint Schweigen als kulturelles Ideal, das besonders von den Mächtigen kultiviert wird und zu einem Komplex von Etikette gehört, der Sprechen möglichst nur in ritualisierter Form zulässt. Feine Zurückhaltung und Selbstbeherrschung kommt durch dieses ritualisierte Sprechen und eben auch durch Schweigen zum Ausdruck – und wird so zum Zeichen von Macht. Bohle folgt den Ambivalenzen, die so ein Konzept von Schweigen in den Geschlechterbeziehungen produziert bis hin zum Verdecken

und *Verschweigen* von Gewalt, sowohl im familiären Bereich als auch auf nationaler Ebene, als im Zuge der Ereignisse rund um den erzwungenen Rücktritt Suhartos 1998 vor allem die Frauen der chinesischen Minderheit zu Opfern männlicher Gewalt wurden. Nicht zuletzt diese Ereignisse, so legt Bohle nahe, trugen dazu bei, dass das kulturelle Ideal des Schweigens in Indonesien eine Entzauberung (im Sinne Max Webers) erfuhr.

Während Barbara Bohles Artikel im Machtzentrum Java verortet ist, führt uns der Beitrag von Ursula Brandl-Straka in eine indonesische Peripherie, den Tanimbar-Inseln im Südosten Indonesiens, und zugleich in eine anthropologische Institution Österreichs, dem Museum für Völkerkunde Wien. Brandl-Straka arbeitete die Sammlung van Hoëvell und andere Sammlungen zu Tanimbar auf und besuchte mit Fotos von bestimmten Objekten dieser Sammlungen ausgestattet die Tanimbar-Inseln. Sie dokumentierte dabei die Erklärungen und Kommentare der EinwohnerInnen, als sie diese mit den Fotos und damit mit ihrer vergangenen materiellen Kultur konfrontierte. Gleichzeitig machte Brandl-Straka eine Bestandsaufnahme der heutigen materiellen Kultur Tanimbars. In ihrem Beitrag stellt sie nun die Ergebnisse dieser empirischen Untersuchung vor und fragt, welche Rolle die im Museum für Völkerkunde archivierten Objekte für das kulturelle Gedächtnis der Menschen auf den Tanimbar-Inseln heute spielen – in einer Zeit, in der translokale und globale Einflüsse das Alltagsleben in dieser peripheren Region Indonesiens immer mehr mitbestimmen.

Der Osten Indonesiens stellt auch den geographischen Bezugspunkt für Birgit Bräuchlers Beitrag dar. Sie untersucht den sogenannten Molukken-Konflikt, der ausgehend von Ambon in weiten Teilen der molukkischen Inselwelt muslimische und christliche EinwohnerInnen gegeneinander aufbrachte, auf seine medialen Repräsentationsstrategien hin. Sie konzentriert sich dabei auf das Internet und analysiert, wie von den Konfliktparteien das neue Medium eingesetzt wurde. Methodisch betont sie das zentrale Instrument der Kultur- und Sozialanthropologie, die teilnehmende Beobachtung, die in ihrer Untersuchung sowohl *offline* als auch *online* innovativ zur Anwendung kommt. Diesen Fokus auf das Internet stellt Bräuchler vor einen theoretischen Hintergrund, der sozialanthropologische Globalisierungstheorien ebenso umfasst wie die oben vorgestellten Ansätze von Baumann und Gingrich zu Identität und Gewalt. Der Beitrag argumentiert für eine verstärkte Aufmerksamkeit auf mediale Repräsentation in der Konfliktforschung und zeigt, dass die Kultur- und Sozialanthropologie methodisch und theoretisch dafür besonders geeignet ist.

Clemens Grünbüchel stellt in seinem Beitrag das neben der ASEAN (Association of Southeast Asian Nations) bedeutendste transnationale poli-

tische Projekt Südostasiens vor: die „Greater Mekong Subregion“ (GMS), an der Myanmar, Laos, Thailand, Kambodscha, Vietnam, und die Provinz Yunnan der VR China beteiligt sind. Grünbühel identifiziert die sozialen Probleme, die mit der wirtschaftlichen Entwicklung in der GMS neuerdings entstanden sind und macht Vorschläge, wie die Kultur- und Sozialanthropologie zu ihrer Lösung beitragen könnte. Er macht jedoch auch auf neue transnationale Beziehungen aufmerksam, die von ethnischen Gruppen, die auf zwei oder mehreren Staatsgebieten aufgeteilt sind, (wieder) gepflegt werden. Dabei fragt er nach den neuen Möglichkeiten der Identitätskonstruktion, die sich vor allem durch Aktivitäten in den Feldern der Kunst und Populärkultur aufbauen. Grünbühel zeichnet ein differenziertes Bild einer Region, die sich im Umbruch befindet und macht Vorschläge für eine zukünftige sozialanthropologische Forschung vor Ort sowie dafür, wie sich die Kultur- und Sozialanthropologie als kritischer Faktor unabhängig von staatlichen und privaten Interessen in der Region positionieren könnte.

Der Beitrag von Sri Kuhnt-Saptodewo und Marko Mahin untersucht den Bedeutungswandel der ethnischen Bezeichnung „Dayak“ in Indonesien, insbesondere mit Bezug auf die Gruppe der Ngaju in Zentralkalimantan. Unter dieser Bezeichnung wurde in der Kolonialzeit und auch noch danach ein großer Teil der Bevölkerung Kalimantans subsumiert, nämlich jener, der als „wild“, „rückständig“, „unzivilisiert“ etc. galt. Kuhnt-Saptodewo und Mahin zeichnen detailliert nach, wie im unabhängigen Indonesien die als Dayak bezeichnete Bevölkerung diesen Begriff vermehrt zur Selbstidentifikation übernahm und ihn schließlich in der Gegenwart selbstbewusst und in Abgrenzung zu anderen, meist zugewanderten Gruppen einsetzt. Sie analysieren dabei die Veränderungen der Beziehungen der Lokalbevölkerung Kalimantans zum Nationalstaat und die Rolle von Religion in diesem Prozess, der von Diskriminierung, aber auch Anerkennung durch staatliche Stellen geprägt ist. Schließlich zeigen Kuhnt-Saptodewo und Mahin, wie es in der Post-Suharto-Ära, in der in weiten Teilen Indonesiens die politischen Karten neu gemischt wurden, zunächst darum ging, wer in der Provinz Zentralkalimantan staatliche Institutionen beherrscht, was „Dayak“ zu einem wichtigen Begriff für lokale „Identitätspolitik“ machte. Diese Neuordnung lokaler Macht ging nicht ohne Gewaltausbrüche vor sich, die sich in Zentralkalimantan fast ausschließlich gegen die zugewanderte maduresische Minderheit richteten. Kuhnt-Saptodewo und Mahin prüfen kritisch die von Sozialanthropologen und Politikwissenschaftlern vorgelegten Thesen zu diesem Konflikt und vertreten die Ansicht, dass die noch immer geringe Integration der lokalen Bevölkerung in den Nationalstaat den sozialen Rahmen dieser Ereignisse darstellt.

Michael Lidauer beschäftigt sich in seinem Beitrag mit den Cham, deren Vorfahren das Champa-Reich im heutigen Süden von Vietnam gründeten und damit die Geschichte Südostasiens als eines der indisierten und später islamisierten Reiche der Region entscheidend mitprägten, bevor sie ihre Macht an die Viet verloren und zu einer Minderheit im modernen Vietnam wurden. Die Forschung zu den Cham ist daher auch stark (kultur-)historisch orientiert und es gibt kaum wissenschaftliche Arbeiten zu den Cham heute. Dieser Beitrag stützt sich auf diese wenigen Publikationen sowie auf die empirischen Forschungen des Autors. Lidauer greift ein Thema in der gegenwärtigen Cham-Forschung heraus, das den vielfältigen und komplexen Identitätskonstruktionen unterschiedlicher Cham-Gruppen nachgeht. Der Fokus liegt auf den Cham an der zentralannamitischen Küste und den Cham im Mekong-Delta, die sich vor allem in ihrer religiösen Praxis voneinander unterscheiden und für die die Kultur des alten Champa und dessen Hinduismus sowie verschiedene, teils stark synkretistische Varianten des Islam eine zentrale Rolle in ihren Identitätskonstruktionen spielen. Darüber hinaus untersucht Lidauer auch die Cham-Diaspora in Südostasien und in Europa, wo er Anzeichen für einen *long-distance* Nationalismus sieht, der versucht, den verschiedenen Cham-Gruppen wieder eine gemeinsame Identität zu verleihen.

Die Heirat unter ethnischen JavanerInnen ist das Thema von Ilse Mirnigs Beitrag, der einerseits auf ihren ausgedehnten Forschungen über eine javanische Großfamilie und andererseits auf der bereits vorhandenen reichen ethnographischen Literatur basiert. Da die eigenen Daten der Autorin mehrere Generationen der angesprochenen Familie umfassen, kann sie diese sowohl mit der älteren Literatur, zu denen Klassiker wie „The Religion of Java“ von Clifford Geertz zählen, als auch mit neueren Publikationen in Beziehung setzen. Sie kann damit Veränderungen in der Heiratspraxis auf Java genau nachzeichnen, die sie in den Kontext der Modernisierungs- und Disziplinierungsbestrebungen des Nationalstaats stellt, insbesondere unter dem Suharto-Regime und angesichts zunehmender islamischer und westlicher globaler Einflüsse. Mirnig geht besonders der Frage nach, wie in diesem Spannungsverhältnis die Machtbeziehungen zwischen den Geschlechtern und den Generationen ausverhandelt werden. Das Heiratsritual wird so zu einem Spiegel, in dem verschiedene Formen, modern zu sein, erkennbar sind, und damit zu einem Ausdruck multipler Modernen, ein von Shmuel Eisenstadt (2002) entwickeltes Konzept, das Mirnig für ihre Untersuchung fruchtbar macht.

Der Beitrag von Tony Rudyansjah führt uns auf die südöstlich von Sulawesi gelegene Insel Buton. Rudyansjah analysiert eine Dorfgesellschaft im Süden der Insel, die in zwei Gruppen aufgeteilt ist, den Seefahrern und den Bauern. Erstere sind als Bootsbauer bekannt und haben in früheren Zeiten für

den Sultan von Buton Schiffe hergestellt. Aufgrund einer Heiratsbeziehung mit der Familie des Sultans gibt sich die Gruppe der Seefahrer im Dorf als Adelige aus, was von den Bauern nicht anerkannt wird. Rudyansjah untersucht, wie die Gruppe der Seefahrer ihre Identität und damit ihre Überlegenheit gegenüber der Gruppe der Bauern konstruiert und wie diese Identität von letzterer in Frage gestellt wird. Im zweiten Teil seines Beitrags konzentriert sich Rudyansjah auf Butons Machtzentrum, indem er durch eine Analyse lokaler Chroniken der Entstehung des Sultanats Buton und der Aufteilung des Adels in zwei Gruppen, deren Nachfahren heute in der Sultansstadt Bau-Bau leben, nachgeht. Rudyansjah zeigt, wie Macht auf Buton symbolisch untermauert wird, indem Verbindungen mit südostasiatischen und darüber hinausgehenden Reichen und Persönlichkeiten behauptet werden, die Hierarchisierung der Gesellschaft begründet und Macht im Sultanat zwischen den beiden Gruppen des Adels aufgeteilt wird. Sein Beitrag betont besonders die Relevanz von Machtanalysen für das Verständnis von Identitätskonstruktionen.

Martin Slama untersucht das Spannungsverhältnis zwischen Islam und Säkularismus in Indonesien und zwar aus der Perspektive von IndonesierInnen arabischer Abstammung, die von der Kolonialzeit bis in die Gegenwart in Indonesien mit dem Islam identifiziert werden bzw. sich zum Teil selbst als herausragende VertreterInnen dieser Religion präsentieren. Nichtsdestotrotz gibt es in der aus dem Hadhramaut stammenden arabischen Diaspora eine Tendenz, sich für den indonesischen Nationalismus, der starke säkulare Züge trägt, zu engagieren. Hadhramis sind heute auch in islamischen Organisationen und Netzwerken aktiv, für die Islam und Säkularismus kompatibel sind und die die säkulare Ausrichtung des indonesischen Staates vor islamistischen Kräften verteidigen. Der Beitrag analysiert die Varianten von Islam und Säkularismus, die sich im modernen Indonesien herausbildeten, und fragt nach der Positionierung der arabischen Diaspora in der heutigen indonesischen Gesellschaft mit Schwerpunkt auf die in der bisherigen Literatur unterrepräsentierten „säkularen“ AraberInnen, von denen eine ganze Reihe zur nationalen Elite des Landes zählen. Die kosmopolitische Tradition der Diaspora, die sich zur Zeit ihrer Entstehung auf orthodoxe Formen des Islam stützte, findet heute ihren Ausdruck in einem säkularen, aber nicht notwendigerweise un-islamischen Nationalismus.

Wenn die von Martin Slama beschriebenen IndonesierInnen arabischer Abstammung für einen säkularen indonesischen Nationalismus votieren, so führt uns der Beitrag von Christian Warta in eine Peripherie Indonesiens, der aufgrund separatistischer Bestrebungen eine besonders schwache Ausprägung des indonesischen Nationalismus nachgesagt wird. Der seit der Eingliederung des westlichen Teils der Insel Neu-Guinea in das unabhängige Indonesien

schwelende Konflikt in Papua wurde auch als Konflikt zwischen der einheimischen Bevölkerung und den TransmigrantInnen sowie zwischen Indigenen und multinationalen Konzernen beschrieben. Christian Warta macht jedoch auf eine weitere Dimension des Papua-Konflikts aufmerksam: die Religion. Seine ethnographischen Beispiele legen Zeugnis davon ab, wie sich religiöse Identitäten in Papua verhärten und aggressive Missionierungsstrategien sowohl von christlicher als auch islamischer Seite die Grenzen zwischen den Religionsgemeinschaften im Alltagsleben undurchlässiger werden lassen. Sein Beitrag zeigt, wie diese neue Konfliktdimension mit den älteren verwoben ist, wenn zum Beispiel christliche Papuas die Einrichtungen des indonesischen Staates zunehmend als Islamisierungsinstitutionen und die TransmigrantInnen zuallererst in ihrer religiösen Differenz wahrnehmen.

Christian Wawrinec analysiert in seinem Beitrag die konfliktreichen Beziehungen der Orang Rimba, einer Jäger und Sammler Gruppe, die heute größtenteils im und um den Nationalpark Bukit Duabelas in der Provinz Jambi lebt, mit dem indonesischen Nationalstaat, der diese und andere nicht-sesshafte Gruppen in Indonesien unter dem Suharto-Regime als „isolierte Stämme“ (*suku terasing*) bezeichnete. Nach der Abdankung Suhartos erlebten diese Gruppen eine symbolische Aufwertung, indem sie als Gesellschaften mit eigenem Gebrauchsrecht (*masyarakat adat*) anerkannt wurden und sich eine Reihe von Nichtregierungsorganisationen jetzt besser für sie einsetzen konnten. Wawrinec zeigt jedoch, wie in dieser Zeit der politischen Öffnung ein neues Konzept für den Bukit Duabelas Nationalpark entworfen wurde, der den Orang Rimba nicht mehr erlauben würde, Wanderfeldbau – ihre zentrale Wirtschaftsform – in den Wäldern des Nationalparks zu betreiben. Die Verwirklichung dieses Plans würde die von Wawrinec nachgezeichnete Entwicklung der Orang Rimba von einer relativ autonomen tribalen Gruppe zu einer marginalisierten Minderheit im Nationalstaat beschleunigen bzw. die letzten noch von Wanderfeldbau lebenden Orang Rimba ihrer Lebensgrundlage berauben. Das Machtungleichgewicht zwischen den Orang Rimba und dem Nationalstaat würde damit noch stärker auf die Seite der miteinander verflochtenen staatlichen und (globalen) wirtschaftlichen Interessen gedrückt werden.

ZUSAMMENFASSUNG

Die in diesem Band versammelten Beiträge beziehen sich auf das gegenwärtige Südostasien. Mit ihren Analysen von rezenten Konflikten, Machtasymmetrien und (umstrittenen) Identitätskonstruktionen veranschaulichen sie, dass die historischen Phasen des Kolonialismus und des darauffolgenden

nation building in der Zeit des Kalten Krieges von einer neuen post-kolonialen, von globalen Einflüssen bestimmten Phase abgelöst wurden. Konflikte verlaufen nun nicht mehr (oder immer weniger) nach dem links/rechts-Schema politischer Ideologien, sondern vermehrt entlang ethnischer und religiöser Grenzen. Konflikte konzentrieren sich (mehrheitlich) nicht auf die politischen Zentren, sondern brechen in den Peripherien aus, wo die Institutionen des (oft aufgrund globaler Einflüsse geschwächten) Nationalstaats überfordert sind oder selbst zu einem Konfliktgegenstand lokaler oder zu einem Spielball nationaler Eliten werden. Diese Entwicklungen konnten in Südostasien am augenscheinlichsten in Indonesien seit dem Fall Suhartos 1998 beobachtet werden, als im gesamten Archipel die Machtverhältnisse neu verhandelt wurden. Dies gilt jedoch nicht nur für das politische Feld, sondern auch für das von Machtverhältnissen durchzogene Feld der sozialen Beziehungen, insbesondere für jene zwischen den Geschlechtern. Wie die Beiträge in diesem Band ebenfalls zeigen, ist dieses Aushandeln von Beziehungen nicht vom Einfluss transnationaler Ströme – islamische genau so wie westliche und chinesische – zu trennen. Für Südostasien, dessen Geschichte in großem Ausmaß von überregionalen Einflüssen bestimmt wurde, ist dies selbstverständlich nichts Neues, wie auch die historischen Rückblicke zeigen, die in manchen Beiträgen zu finden sind. Neu ist jedoch die Intensität und Geschwindigkeit globaler Einflüsse in einem bis in seine Peripherien durch Kommunikations- und Informationstechnologien zunehmend vernetzten Südostasien.

In diesem Kontext treffen die in der Literatur als südostasiatisch beschriebenen Konzepte von Macht auf konkurrierende Modelle, was wiederum zu neuen Formen von Herrschaft und gesellschaftlichen (Geschlechter-) Hierarchien führt. Südostasien ist deshalb eine Weltregion, in der „multiple Modernen“ in Konkurrenz zueinander stehen (Eisenstadt 2002, Slama i.E.). Was es heißt, modern zu sein, ist alles andere als unumstritten und unterscheidet sich zum Teil erheblich von europäischen Varianten des Modernseins (Brenner 1998, Schlehe/Rehbein 2008). Im Unterschied zur Phase des *nation building* verliert heute der Nationalstaat auch immer mehr seinen Einfluss auf moderne Lebensentwürfe. Die Frage des Neuordnens von Machtbeziehungen im Rahmen multipler Modernen betrifft selbstverständlich auch die Konstruktion von Identitäten. Auch hier verliert der Nationalstaat – wie die Beiträge zeigen, gibt es hier aber starke Unterschiede zwischen und innerhalb der Staaten – zunehmend seine Position als zentraler Referenzpunkt. Nicht-nationalstaatliche, sondern ethnische und religiöse Identitäten gewinnen (erneut) an Bedeutung. Vor allem die in weiten Teilen Südasiens zu beobachtende Verhärtung dieser Identitäten, die mit der Ziehung einer strikten Trennlinie, einer unüberwindlichen Grenze zwischen

der Wir- und Sie-Gruppe einhergeht, bringt uns wieder zum Thema Konflikt zurück. Eine Konfliktanalyse – auch das zeigen die Beiträge in diesem Band – ist oft nicht von einer Analyse der Identitätskonstruktionen zu trennen (aber auch nicht auf eine solche zu reduzieren). Diese Verhärtung von ethnischen und religiösen Identitäten wirft aber auch die Frage nach Alternativen auf. Es eröffnet sich so ein neues Forschungsfeld, das die säkularen, aber auch religiös motivierten kosmopolitischen Gegenentwürfe untersucht, die in Südostasien heute genau so präsent sind. So weit zu den Hauptaspekten der in diesem Band enthaltenen Beiträge, die in das postkoloniale, von globalen Strömen durchzogene Südostasien der Gegenwart sozialanthropologische Einblicke bieten.

DANKSAGUNG

Abschließend möchte ich mich bei den AutorInnen des Bandes für die gute Zusammenarbeit herzlichst bedanken. Mein besonderer Dank gilt Andre Gingrich, der dieses Publikationsprojekt von Anfang an unterstützte. Dankend hervorheben möchte ich auch die hilfreiche Rolle von Hannes Weinberger und Gerald Reisenbauer vom Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften sowie von Robert Püringer von der Verwaltungsstelle der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Bei Anto Sluganovic bedanke ich mich für seine Arbeit beim Formatieren des Textes.

LITERATURVERZEICHNIS

- Anderson, Benedict (1990 [1972]), The Idea of Power in Javanese Culture, in: Benedict Anderson, *Language and Power. Exploring Political Cultures in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press, 17–77.
- Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London and New York: Verso.
- Anderson, Benedict (1994), Exodus, in: *Critical Inquiry* 20: 314–327.
- Anderson, Benedict (ed.) (2001), *Violence and the State in Suharto's Indonesia*. Ithaca and New York: Cornell University Press.
- Appadurai, Arjun (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Appadurai, Arjun (2006), *Fear of Small Numbers. An Essay on the Geography of Anger*. Durham and London: Duke University Press.
- Aragon, L.V. (2001), Communal Violence in Poso, Central Sulawesi: Where People Eat Fish and Fish Eat People, *Indonesia* 72: 45–79.
- Atkinson, Jane Monning and Shelly Errington (eds.) (1990), *Power and Difference. Gender in Island Southeast Asia*. Stanford: Stanford University Press.

- Bamualim, Chaider S., Karlina Helmanita, Amelia Fauzia and E. Kusnadingrat (eds.) (2002), *Communal Conflicts in Contemporary Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya IAIN Jakarta and Konrad Adenauer Stiftung.
- Barth, Fredrik (1969), Introduction, in: Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget, 9–38.
- Barth, Fredrik (1994), Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity, in: Hans Vermeulen and Cora Govers (eds.), *The Anthropology of Ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*. Amsterdam: Het Spinhuis, 11–32.
- Baumann, Gerd (2004), Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach, in: Gerd Baumann and Andre Gingrich (eds.), *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. New York and Oxford: Berghahn Books, 18–50.
- Baumann, Gerd and Andre Gingrich (eds.) (2004a), *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. New York and Oxford: Berghahn Books.
- Baumann, Gerd and Andre Gingrich (2004b): Debating Grammars: Arguments and Prospects, in: Gerd Baumann and Andre Gingrich (eds.), *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. New York and Oxford: Berghahn Books, 192–204.
- Beatty, Andrew (1999), *Varieties of Javanese Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benda-Beckmann, Franz von und Keebet von Benda-Beckmann (2004), Zentrifugale Bewegungen in Indonesien. Konflikt, Identifikation und Recht im Vergleich, in: Julia Eckert (Hg.), *Anthropologie der Konflikte. Georg Elwerts konflikttheoretische Thesen in der Diskussion*. Bielefeld: Transcript, 249–272.
- Bertrand, Jacques (2004), *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Blackburn, Susan (ed.) (2001), *Love, Sex and Power. Women in Southeast Asia*. Clayton: Monash University Press.
- Brenner, Suzanne (1995), Why Women Rule the Roost. Rethinking Javanese Ideologies of Gender and Self-Control, in: Aihwa Ong and Michael Peletz (eds.), *Bewitching Women, Pious Men. Gender and Body Politics in Southeast Asia*. Berkeley: University of California Press, 19–50.
- Brenner, Suzanne (1998), *The Domestication of Desire. Women, Wealth and Modernity in Java*. Princeton: Princeton University Press.
- Bruner, Edward (1974), The Expression of Ethnicity in Indonesia, in: Abner Cohen (ed.), *Urban Ethnicity*. London and New York: Routledge, 251–280.
- Colombijn, Freek and Thomas Lindblad (eds.) (2002), *Roots of Violence in Indonesia*. Leiden: KITLV.
- Coppel, A. Charles (ed.) (2006), *Violent Conflicts in Indonesia. Analysis, Representation, Resolution*. London and New York: Routledge.
- Cribb, Robert (ed.) (1990), *The Indonesian Killings of 1965–1966. Studies from Java and Bali*. Clayton/Victoria: Aristoc Press.
- Davis-Sulikowski, Ulrike, Hildegard Diemberger, Andre Gingrich und Jürg Helbling (Hg.) (2001), *Körper, Religion und Macht. Sozialanthropologie der Geschlechterbeziehungen*. Frankfurt und New York: Campus.
- Dove, Michael R., Percy E. Sajise and Amity A. Doolittle (eds.) (2005), *Conserving Nature in Culture. Case Studies from Southeast Asia*. New Haven: Yale University Southeast Asia Studies.
- Eckert, Julia (2004), Gewalt, Meidung und Verfahren: Zur Konflikttheorie Georg Elwerts,

- in: Julia Eckert (Hg.), *Anthropologie der Konflikte. Georg Elwerts konflikttheoretische Thesen in der Diskussion*. Bielefeld: Transcript Verlag, 7–25.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2002), Multiple Modernities, in: S.N. Eisenstadt (ed.), *Multiple Modernities*. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1–29.
- Eriksen, Thomas Hylland (1993), *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Errington, Shelly (1990), Recasting, Sex, Gender, and Power: A Theoretical and Regional Overview, in: Jane Atkinson and Shelly Errington (eds.), *Power and Difference. Gender in Island Southeast Asia*. Stanford: Stanford University Press, 1–58.
- Fillitz, Thomas, Andre Gingrich und Gabriele Rasuly-Paleczek (Hg.) (1993), *Kultur, Identität und Macht. Ethnologische Beiträge zu einem Dialog der Kulturen der Welt*. Frankfurt am Main: Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Geertz, Clifford (1960), *The Religion of Java*. New York: The Free Press.
- Geertz, Clifford (1980), *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- Geertz, Clifford (1991), *Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Geertz, Hildred (1961), *The Javanese Family. A Study of Kinship and Socialization*, New York, The Free Press.
- Gingrich, Andre (2002), Kulturen, Identitäten, Globalisierung: Eine vorläufige Zusammenfassung von theoretisch-methodischen Diskussionsprozessen, Positionspapier des *Forschungsschwerpunkts Wittgenstein 2000* „Lokale Identitäten und überlokale Einflüsse“ bei der Kommission für Sozialanthropologie der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, www.wittgenstein2000.at.
- Gingrich, Andre (2004), Conceptualising Identities. Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Moralizing about Othering, in: Gerd Baumann and Andre Gingrich (eds.), *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. New York and Oxford: Berghahn, 3–17.
- Gingrich, Andre (2005), Kulturelle Identitäten zu Beginn des 21. Jahrhunderts: Sozialanthropologische Begriffsbestimmungen und ihre Implikationen für Europa, in: Johanna Riegler (Hg.), *Kulturelle Dynamik der Globalisierung. Ost- und Westeuropäische Transformationsprozesse aus sozialanthropologischer Perspektive*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 23–50.
- Gingrich, Andre and Richard G. Fox (eds.) (2002), *Anthropology, by Comparison*. London and New York, Routledge.
- Gingrich, Andre und Guntram Hazod (Hg.) (2006), *Der Rand und die Mitte. Beiträge zur Sozialanthropologie und Kulturgeschichte Tibets und des Himalaya*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Glick-Schiller, Nina (2005), Long-distance Nationalism, in: Melvin Ember, Carol R. Ember and Ian Skoggard (eds.), *Encyclopaedia of Diasporas: Immigrant and Refugee Cultures Around the World*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 570–580.
- Hannerz, Ulf (1996), *Transnational Connections. Culture, People, Places*. London and New York: Routledge.
- Hauser-Schäublin, Brigitta (2003), The pre-colonial Balinese state reconsidered: The relationship between irrigation, the state, and ritual. *Current Anthropology* 44, 2: 153–181.
- Hauser-Schäublin, Brigitta und Ulrich Braukämpfer (Hg.) (2002.), *Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen*. Berlin: Reimer.

- Heine-Geldern, Robert (1956 [1942]), *Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia. Southeast Asia Program Paper No 18*, Department of Asian Studies. Ithaca: Cornell University.
- Heiss, Johann (Hg.) (2005), *Veränderung und Stabilität. Normen und Werte in islamischen Gesellschaften*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Hinton, Alexander Laban (2005), *Why Did They Kill? Cambodia in the Shadow of Genocide*. Berkeley: University of California Press.
- Horstmann, Alexander and Reed Wadley (eds.) (2006), *Centering the Margin. Agency and Narrative in Southeast Asian Borderlands*. New York and Oxford: Berghahn Books.
- Hüsken, Frans and Huub de Jonge (eds.) (2002), *Violence and Vengeance. Discontent and Conflict in New Order Indonesia*. Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik.
- Jonge, Huub de and Gerben Nooteboom (2006), Why the Madurese? Ethnic Conflicts in West and East Kalimantan Compared. *Asian Journal of Social Science* 343: 456–474.
- Karim, Wazir Jahan (ed.) (1990), *Emotions of Culture. A Malay Perspective*. Singapore: Oxford University Press.
- Karim, Wazir Jahan (1995), Bilateralism and Gender in Southeast Asia, in: Wazir Jahan Karim (ed.), *“Male” and “Female” in Developing Southeast Asia*. Oxford: Berg, 35–74.
- Klinken, Gerry van (2007), *Communal Violence and Democratization in Indonesia: Small Town Wars*. London and New York: Routledge.
- Leach, Edmund (1954), *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*. Cambridge: Harvard University Press.
- Magnis-Suseno, Franz von (1981), *Javanische Weisheit und Ethik. Studien zu einer östlichen Moral*. München und Wien: Oldenbourg Verlag.
- Marschall, Wolfgang (i.E.), Vom Entwicklungsdenken bis zur Welt in Stücken und weiter. Forschungszugänge in der Sozial- und Kulturanthropologie Indonesiens. *Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse, Österreichische Akademie der Wissenschaften*.
- McCargo, Duncan (ed.) (2007), *Rethinking Thailand's Southern Violence*. Singapore: Singapore University Press.
- Nagata, Judith A. (1985), What is a Malay? Situational Selections of Ethnic Identity in a Plural Society, in: Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique and Yasmin Hussain (eds.), *Readings on Islam in Southeast Asia. Part Two: Contemporary Concerns*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 305–311.
- Ong, Aihwa and Michael Peletz (1995), Introduction, in: Aihwa Ong and Michael Peletz (eds.), *Bewitching Women, Pious Men. Gender and Body Politics in Southeast Asia*. Berkeley: University of California Press, 1–18.
- Parker, Lyn (2005), *The Agency of Women in Asia*. Singapore: Marshall Cavendish.
- Pemberton, John (1994), *On the Subject of ‘Java’*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Ricklefs, M. C. (1998), *The Seen and Unseen Worlds in Java. History, Literature and Islam in the Court of Pakubuwono II 1726-1749*. St. Leonardy: Allen and Unwin.
- Riegler, Johanna (Hg.) (2005), *Kulturelle Dynamik der Globalisierung. Ost- und Westeuropäische Transformationsprozesse aus sozialanthropologischer Perspektive*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Rosaldo, Renato (1980), *Ilongot Headhunting, 1883–1974. A Study in Society and History*. Stanford: Stanford University Press.
- Schlehe, Judith and Boike Rehbein (Hg.) (2008): *Religion und die Modernität von Traditionen in Asien. Neukonfigurationen von Götter-, Geister- und Menschenwelten*. Münster et al.: LIT Verlag

- Schmidt, Bettina and Ingo Schröder (2001): Introduction: violent imaginaries and violent practices, in: Bettina Schmidt and Ingo Schröder (eds.), *Anthropology of Violence and Conflict*. London and New York: Routledge, 1–24.
- Schulte Nordholt, Henk (1996), *The Spell of Power: A History of Balinese Politics 1650–1940*. Leiden: KITLV Press.
- Scott, James (1987), *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Sen, Krishna and Maila Stevens (eds.) (1998), *Gender and Power in Affluent Asia*. London and New York: Routledge.
- Sidel, John T. (2006), *Riots Pogroms Jihad. Religious Violence in Indonesia*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Siegel, James T. (1998), *A New Criminal Type in Jakarta. Counter-Revolution Today*. Durham: Duke University Press.
- Siegel, James T. (2005), *Naming the Witch*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Slama, Martin (i.E.), Multiple Modernen, in: Fernand Kreff, Eva-Maria Knoll und Andre Gingrich (Hg.), *Handbuch Globalisierung. Anthropologische und sozialwissenschaftliche Zugänge zur Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sodhi, Navjot, Greg Acciaioli, Maribeth Erb and Alan Khee-Jin Tan (eds.) (2007), *Biodiversity and Human Livelihoods in Protected Areas: Case Studies from the Malay Archipelago*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spyer, Patricia (2006), Some Notes on Disorder in the Indonesian Postcolony, in: Jean Comaroff and John L. Comaroff (eds.), *Law and Disorder in the Postcolony*. Chicago: The University of Chicago Press, 188–218.
- Tambiah, Stanley J. (1997), *Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Wessel, Ingrid and Georgia Wimhöfer (eds.) (2001), *Violence in Indonesia*. Hamburg: Abera.
- Wolf, Eric (2007), Zyklen der Gewalt. Die Anthropologie von Krieg und Frieden, in: Andre Gingrich, Thomas Fillitz und Lutz Musner (Hg.), *Kulturen und Krieg. Transnationale Perspektiven der Anthropologie*. Freiburg, Berlin und Wien: Rombach.

