

TONY RUDYANSJAH

Umstrittene Identitäten

Hierarchische Beziehungen und Machtdiskurse auf Buton, Südost-Sulawesi

EINLEITUNG

In diesem Text untersuche ich verschiedene Identitätskonstruktionen auf der Insel Buton, Südost-Sulawesi. Mit diesen Fallbeispielen von Buton möchte ich zeigen, dass Identitäten nicht nur aus verschiedenen Dynamiken und internen Machtkonfigurationen heraus entstehen, sondern auch das Produkt von Kultureinflüssen von Außen – seien diese national, regional oder welt-systemisch – darstellen. Schließlich möchte ich zeigen, wie diese translokalen Einflüsse die Konstruktion von Macht im sozio-kulturellen Universum von Buton mitbestimmen.

Das Wort „Buton“ enthält bis zu vier Bedeutungen: erstens ist es der Name der Insel; zweitens ist es der Name eines Bezirks (auf der Insel Buton); drittens bezeichnet „Buton“ ein Königreich oder Sultanat; und viertens wird es verwendet, um die Einwohner von Buton, die ButonesInnen (*orang Buton*) zu bezeichnen. Die Insel Buton mit ihrer Länge von ca. 100 Kilometern liegt südöstlich des Kaps von Sulawesi und erstreckt sich südlich des Äquators vom Norden nach Süden vom 4,96 bis 6,25 Breitengrad und liegt zwischen dem 120,00 und 123,34 Längengrad. Die Bezeichnung *orang Buton* bezieht sich auf alle auf der Insel geborenen Menschen. Das Königreich (*kerajaan*) Buton, das bereits vor dem 14. Jahrhundert bestand, regierte ein Gebiet, das heute in der Provinz Südost-Sulawesi liegt. Um 1540 wurde das Königreich zu einem Sultanat, als der sechste König den Islam annahm und sich als ersten Sultan ausrufen ließ. Unter seiner Herrschaft wurde das gesamte Reich islamisiert. Außer „Buton“ wird von der lokalen Bevölkerung häufig auch „Wolio“ als Name für das Königreich/Sultanat verwendet. Im Folgenden übernehme ich im Großen und Ganzen diese Konvention.

Im ehemaligen Reich des Sultanats Wolio wurde eine Vielzahl von Sprachen gesprochen. Es gab 17 Lokalsprachen: Wolio, Wowoni, Kulisusu, Kambowa, Kumbewaha, Cia-Cia, Gonda Baru, Todanga (diese acht Spra-

chen werden auf der Insel Buton gesprochen); Wasilomata, Muna, Jawa (werden auf der Insel Muna gesprochen), Siompu, Rahantari (auf der Insel Kabaena); und Pulo (Kapota), Pulo (Kaledupa), Pulo (Tomia), Pulo (Binongko), wird auf den Tukangbesi Inseln gesprochen. Diese Vielfalt an Sprachen spiegelt die ethnische Heterogenität wieder, die im Gebiet des ehemaligen Sultanats Wolio vorherrschte. Um nur ein paar Beispiele zu nennen, im Gebiet des ehemaligen Sultanats Wolio gibt es die Wolio, die Laporo, die Cia-Cia, die Muna und die Moronene.

Die Sozialstruktur der Gesellschaft des ehemaligen Sultanats Wolio kennt vier Schichten, nämlich (1) die *Kaomu*: aus dieser Schicht wird der Sultan gewählt, und wichtige Regierungsposten sind ebenfalls für Angehörige dieser Schicht reserviert; (2) die *Walaka*: sie gehören zur herrschenden Elite. Vertreter dieser Schicht haben das Recht und die Pflicht, den Sultan zu wählen; (3) die *Papara* sind die DorfbewohnerInnen, die semi-autonom leben; und (4) die *Batua*, die SklavInnen, die für die Kaomu und Walaka arbeiteten. Wichtig ist, dass die oben genannten Wolio, die den Adel ausmachen, sich nur aus den Kaomu und Walaka zusammensetzen.

Erst 1906 mit der de facto Integration des Sultanats Buton in das holländische Kolonialreich wurden die SklavInnen frei und damit zu Papara. Obwohl es 1824 bereits einen Vertrag zwischen dem Sultanat und der holländischen Kolonialregierung gab, der das Sultanat als Teil der Kolonie definierte, konnte das Sultanat seine inneren Angelegenheiten als *zelfbestuur-landschap* zunächst selbst regeln. Drastisch ändern sollte sich die Situation 1906, als ein neuer Vertrag diese Autonomie aufhob. Paragraph 25 des Vertrags von 1906 sagt Folgendes: „Dem Sultan von Buton und seinen Ministern wird nicht erlaubt, Sklaven zu verkaufen oder zu kaufen oder zu fangen und an andere zu verkaufen. Diese Nachricht muss dem Volk verkündet werden.“¹ Nichtsdestotrotz verbesserte sich die Stellung der ehemaligen Sklaven nur langsam. Als das Sultanat Wolio 1960 abgeschafft und in den indonesischen Nationalstaat integriert wurde, betraf dies nicht die Einteilung der Bevölkerung in die (nunmehr) drei Schichten, die Kaomu, Walaka und Papara; diese Einteilung existiert im Gegenteil bis heute. Auch in der Gegenwart werden die Mitglieder der Kaomu und Walaka als Adelige, als Wolio, der butonesischen Gesellschaft betrachtet.

Die folgende Untersuchung basiert auf einer sechsmonatigen Feldforschung im Jahr 1992 und einer dreimonatigen Feldforschung im Jahr 2007. Ich forschte vor allem unter den Wolio in Bau-Bau, dem Zentrum des

¹ Siehe den Vertrag von Asyikin und Brugman vom 8 April 1906, Paragraph 25, in: *Kumpulan Perjanjian Kerajaan Buton*.

ehemaligen Reiches, das heute die Hauptstadt des Bezirks Buton darstellt, und unter den Lande, die an der Küste der Lande-Bucht, an der südlichen Spitze der Insel Buton leben. Aber bevor ich mit meiner Untersuchung beginne, möchte ich zunächst kurz sozialanthropologische Zugänge zum Thema Identität besprechen.

SOZIALANTHROPOLOGISCHE ZUGÄNGE ZU IDENTITÄT

In der Disziplin der Sozialanthropologie gilt der von Fredrik Barth (1969) herausgegebene Sammelband *Ethnic Groups and Boundaries* als Meilenstein in der heutigen Identitätsforschung. Barth stellte das Konzept von *boundary* vor, um das, was er *ethnic distinctions* nannte, zu erklären. Mit diesem Konzept richtet Barth (ebd. 13) unsere Aufmerksamkeit auf die Selbst- und Fremdzuschreibungen, die bestimmen, ob eine Person einer bestimmten Gruppe angehört oder nicht: „The critical feature then becomes... the characteristic of self-ascription and ascription by others. A categorical ascription is an ethnic ascription when it classifies a person in terms of his basic, most general identity, presumptively determined by his origin and background.”

Edward Bruner (1974) versucht in seinem Artikel „The Expression of Ethnicity in Indonesia“ den Barthschen Ansatz weiter zu entwickeln, indem er postuliert, dass die Verwendung eines Symbols als Identitätsmarker sehr stark davon abhängt, ob dieses von den über längere Zeit in Interaktion stehenden Personen als solches anerkannt wird. Bruner bringt hier das Beispiel der von Nordsumatra nach Bandung (Westjava) migrierten Batak. Nur in einer Situation, in der diese mit Menschen interagieren, die sie nicht persönlich kennen, können sie Symbole einer anderen ethnischen Gruppen, nämlich der SundanesInnen, die die Mehrheitsgesellschaft in Westjava darstellen, zur Konstruktion ihrer eigenen Identität aktualisieren. Anders gesagt, die Batak, die in Bandung leben, treten damit in einen Prozess ein, den Bruner „becoming Sundanese-like“ nennt. Auf der anderen Seite, in der sozialen Interaktion mit Menschen, die sie schon lange kennen, bleiben allgemein anerkannte Attribute wie physische Merkmale oder der spezielle Bataksche Dialekt die Grundlage ihrer ethnischen Identität.

Analysen dieser Art sind nicht falsch; nichtsdestotrotz verschließen sich komplexe Aspekte der Identitätsbildung unserer Aufmerksamkeit, wenn wir nur diese Zugänge verwenden. Ein solcher Aspekt ist die Frage nach dem komplexen Prozess, wie Symbole in einem bestimmten sozio-kulturellen Kontext in den Handlungen der AkteurInnen geformt werden bzw. durch diese zu ihrem Ausdruck kommen. Um diesem Problem nachzugehen, wende ich mich

an Terence Turner (1985: 11, 13), der in seinem Artikel „Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society“ das Verhältnis von Praxis und Bedeutung wie folgt theoretisiert: „Meaning may be defined for present purposes as a relation between the level of concrete subjective activity and abstract cultural constructs, in which the former are interpreted as the forms of expression of the latter as their underlying sense. ‘Sense’, in other words, does not become ‘meaning’ until it is given concrete ‘expression’ in action.“ Und er fährt fort: „This concern with the mode of consciousness entails a concern with forms of expression as well as with underlying sense, since for reason already given the two are interdependent in the generation of meaning. As a general proposition, then, the content of social consciousness cannot be understood apart from an appreciation of the significance of its cultural forms of expression.“

Turners Ausführungen helfen uns sehr, um zu verstehen, dass die Konstruktion von Identität nicht von der Handlungsebene, von der täglichen Praxis zu trennen ist. Identität wird nicht nur auf der symbolischen Ebene kognitiv geformt, sondern auch durch die sozialen Beziehungen, die in der täglichen Interaktion zum Ausdruck kommt, bestimmt. Nur durch den Ausdruck auf der Handlungsebene, erfährt das Symbol, Identität inbegriffen, seine Bedeutung und seine konkrete Form. Ein solcher Ansatz, der die soziale Praxis betont, wird auch von Tania Li (2003, 2004) verfolgt. Sie argumentiert, dass Identität als Artikulation begriffen werden kann, die das Produkt des Bemühens darstellt, sich in einer bestimmten sozialen Arena zu positionieren. Die Konstruktion des Selbst und der Anderen steht damit in einem engen Zusammenhang mit den realen Machtbeziehungen und Machtdiskursen. Dies wird auch von Stuart Hall (1996: 5) bekräftigt; für ihn sind Identitäten „... points of temporary attachment to the subject positions which discursive practices construct for us.“

Um Selbst- und Fremdzuschreibungen (*selfing and othering*) besser zu verstehen, stellt Gerd Baumann (2004) kognitive „Grammatiken“ vor, die von den AkteurInnen bei der Artikulation ihrer Identität verwendet werden. Die erste Grammatik, die Baumann nennt, ist die des Orientalismus, die das Selbst und die Anderen in einem negativen Spiegelbild entwirft: „what is good in us is lacking in them“ und umgekehrt „what is lacking in us is still present in them“. Die zweite Grammatik ist die der Segmentation, die nach einer absteigenden Skala funktioniert, die sehr kontextabhängig ist. Diese Grammatik von Identität/Alterität ermöglicht sowohl Fusionen als auch Spaltungen von Gruppen sowie unterschiedliche Behauptungen und Gegenbehauptungen, was den Führungsanspruch innerhalb dieser segmentären Organisation betrifft. Die dritte Grammatik ist die der Einschließung, die nach der Logik arbeitet,

dass die Anderen im Grunde ein Teil von uns sind. Diese Grammatik tendiert daher dazu, den Aspekt des Andersseins zu minimieren. Abgesehen von diesen drei Grammatiken von *selfing/othering* beschreibt Baumann eine weitere Grammatik, die er schwarz/weiß Grammatik nennt und die dann auftritt, wenn eine der drei komplexeren Grammatiken zusammenbricht: dann sind „wir gut“ und „die Anderen schlecht“. Gewinnt diese schwarz/weiß Grammatik die Oberhand, dann werden gewaltsame Konflikte wahrscheinlich.

Aus den in diesem Abschnitt besprochenen Konzepten und Ansätzen wird nun klar, dass Identitäten multidimensional, flexibel, wandelbar und mitunter umstritten sind: sie enthalten Machtbeziehungen; von Machtdiskursen beeinflusste Selbst- und Fremdzuschreibungen; und sie kombinieren in unterschiedlicher Art und Weise Gleichheit mit Alterität (vgl. Gingrich 2004: 6). Auf Basis dieser theoretischen Orientierung versuche ich nun die flexiblen Identitätspolitiken der butonesischen Gesellschaft zu analysieren.

IDENTITÄTSPOLITIKEN AUF BUTON

Meine Analyse der Identitätspolitiken beginne ich auf der Ebene des Dorfes, am Beispiel des Dorfes Gerak Makmur in der Lande-Bucht. Danach widme ich mich einer größeren Einheit, nämlich dem Sultanat Wolio.

Das Dorf Gerak Makmur liegt an der südlichsten Spitze der Insel Buton in der Lande-Bucht. In der vorkolonialen Zeit des Sultanats Wolio war dieses Dorf eines der wichtigsten Zentren des Schiffbaus. Die Schiffe der Handelsarmada des Sultanats wurden zu einem großen Teil in Gerak Makmur hergestellt. Die Gesellschaft von Gerak Makmur ist in zwei soziale Gruppen aufgeteilt, nämlich in die Gruppe der Seefahrer und jene der Bauern.² Die Seefahrer wohnen im Ortsteil Lande II, während die Bauern in den anderen vier Ortsteilen von Gerak Makmur leben, nämlich in Lande I, Indu, Wadawah und Sempa-Sempa.

Sowohl die Seefahrer als auch die Bauern sprechen Cia-Cia, die Lokalsprache, und natürlich auch Indonesisch. Interessant im Zusammenhang dieses Artikels ist, dass die Seefahrer mit Stolz behaupten, sie seien Zuwanderer, und dass sie sich einen anderen Status verleihen als die restliche Bevölkerung, die sie als Einheimische (*orang asli*) oder Bergmenschen (*orang gunung*) bezeichnen. Die Seefahrer sehen sich als Teil des Adels, sogar als Kaomu, der obersten sozialen Schicht im (ehemaligen) Sultanat. Es gibt zu wenig histori-

² Anm. des Übersetzers: „Seefahrer“ und „Bauern“ ist die Übersetzung von „pelaut“ und „petani“, die im Indonesischen geschlechtsneutral sind. So sind auch in der Übersetzung mit diesen Gruppenbezeichnungen beide Geschlechter gemeint.

sche Daten, um den Wahrheitsgehalt dieser Aussage zu überprüfen. Was wir jedoch wissen, ist, dass die Bauern in den 1950er und 60er Jahren tatsächlich von den umliegenden Bergen an die Küste gezogen sind und seitdem in den vier oben genannten Ortsteilen von Gerak Makmur wohnen.

Es ist nicht schwer zu verstehen, dass die Behauptung der Seefahrer, sie seien Kaomu, zur Grenzziehung im Sinne der *boundaries* von Barth dient, um ihre Identität von jener der Menschen, die in den anderen vier Ortsteilen wohnen, zu unterscheiden. Dieser Identität wohnt ein Statusunterschied inne; gleichzeitig wird versucht, diesem eine Beständigkeit zu verleihen. Im Alltag wird diese Identität der Seefahrer nach bestimmten Attributen gerade gegenüber Menschen, nämlich den Bauern, betont, die sie schon lange kennen und mit denen es schon über eine lange Zeitspanne soziale Interaktionen gibt. Natürlich provozieren die Behauptungen der Seefahrer Gegenbehauptungen der Bauern. Die Behauptungen der Seefahrer werden von Bauern in Frage gestellt, aber auch umgekehrt, die Behauptungen der Bauern werden von den Seefahrern oft als falsch zurückgewiesen. Dieser soziale Wettkampf produziert eine Reihe von Diskursen. Die Identitätsdiskurse der sozio-kulturellen Arena von Gerak Makmur werden in der überaus wandelbaren Arena der lokalen Identitätspolitik aufgeführt. Eine Person oder eine Gruppe kann ohne weiteres Behauptungen zur eigenen Identität aufstellen, wie die Behauptung der Seefahrer, sie seien Zuwanderer und Adelige, im wirklichen sozialen Leben jedoch sind andere Menschen nicht dazu verpflichtet, dem zuzustimmen oder diese Behauptungen anzuerkennen.

ARTIKULATIONEN UND POSITIONIERUNGEN³

Das Wissen über den Schiffsbau ist natürlich in den Händen der Seefahrer des Ortsteils Lande II und wird vor allem von den Nachfahren der Familie des Dorfgründers streng kontrolliert. Dieses Wissen, das auch als Geheimwissen gilt und eine Reihe von Ritualen umfasst, die den Schiffsbau betreffen, ist im Besitz dieser einen Familie, die darauf achtet, dass es nicht verbreitet wird.⁴ Als das Sultanat Wolio noch existierte, also vor den 1960er Jahren, gab es aufgrund der Herstellung von Handelsschiffen natürlich eine enge Beziehung mit den Adelsfamilien (sprich: der Schicht der Kaomu, der herrschenden Klasse in dieser Zeit). Es ist deshalb nicht sonderlich verwunderlich, wenn heute die Gruppe der Seefahrer (sprich: die Bevölkerung

³ Für die Analyse in diesem Abschnitt stütze ich mich größtenteils auf den konzeptuellen Rahmen, der von Li (2003, 2004) entwickelt wurde.

⁴ Siehe dazu das Buch von Southon (1995).

des Ortsteils Lande II) behauptet, sie sei ebenfalls von der Abstammung her Kaomu, und ihre Fachkenntnisse den Schiffsbau betreffend als Identitätsmarker zur Abgrenzung von der übrigen Bevölkerung verwendet.

Die Gruppe der Seefahrer von Lande II erklärt ihre adelige Abstammung durch eine Heirat, nämlich der Heirat von La Ngapa (dem Dorfgründer) mit einer Kaomu-Frau namens Wa Ode Katambi. Wenn man die Seefahrer fragt, warum sie heute keinen Adelstitel mehr tragen, antworten sie oft, dass es in der heutigen modernen Welt nicht mehr üblich ist, nach wie vor Adelstitel zu verwenden.⁵ Dieser Diskurs, der von den Nachfahren von La Ngapa und La Malobi (der Sohn von La Ngapa und Wa Ode Katambi) verbreitet wird, wird von den Bauern angefochten, indem sie ein Gegenargument vorbringen, das besagt, dass nach dem *adat* (traditionelles Gebrauchsrecht) die Abstammung von Adelligen über die männliche Linie gerechnet wird und nicht über die weiblich Linie, wie das die Nachfahren von La Malobi tun. Unabhängig von diesem Streit über die Abstammung der Seefahrer rechnen sowohl die Gruppe der Seefahrer als auch die Gruppe der Bauern ihre Abstammung patrilinear. Die Bauern sagen auch, dass in den 1960er Jahren, als es das Sultanat noch gab, es niemand gewagt hätte eine solche Behauptung, wie sie heute von der Gruppe der Seefahrer vertreten wird, aufzustellen; denn dies wäre vom Sultan mit dem Tode bestraft worden.

Auf der anderen Seite pflegen die Seefahrer einen Diskurs, der die Position der Bauern von Gerak Makmur schwächt. Denn nach der Version der Seefahrer war das gesamte Land entlang der Küste ursprünglich in ihrem Besitz. Weil sie jedoch an Landwirtschaft nicht interessiert waren, überließen sie es den Bauern, die sich in der Folge darauf niederließen. Landwirtschaft ist in den Augen der Seefahrer eine niedere Tätigkeit, die eben nur für diese „Bergmenschen“ passend sei. Ihrer Meinung nach sind vor allem die Bewohner des Ortsteils Sempa-Sempa Menschen ohne Selbstwertgefühl und ohne Stand. Wenn man nun die Grammatiken von Baumann (2004) hernimmt, dann verwenden die Seefahrer beinahe eine schwarz/weiß Grammatik, um sich gegenüber den Bauern abzugrenzen: an den Bauern ist alles schlecht und an den Seefahrern alles gut.

Wichtig ist auch, dass die Seefahrer ihr Wissen über den Schiffsbau, einschließlich der dazugehörigen Rituale, in Begriffen aus der Wolio-Sprache⁶ ausdrücken, besonders wenn Teile des Schiffes selbst erklärt werden. Das ist der Fall, obwohl in der Lokalkultur ein symbolischer Parallelismus zwischen

⁵ Siehe auch Southon (1995: 30).

⁶ Das ist die Sprache der Kaomu und Walaka, die auch die *lingua franca* im Sultanat Wolio war.

Schiff und Haus festzustellen ist und das Haus und seine architektonischen Teile immer in der Lokalsprache Cia-Cia ausgedrückt werden.

Die obigen Beschreibungen lassen nun den Schluss zu, dass die Position einer Gruppe in den sozialen Produktionsbeziehungen sowohl auf lokaler Ebene als auch in einem weiteren Kontext, wie zum Beispiel in der politischen Einheit des Sultanats Wolio, einen starken Einfluss darauf hat, wie sie ihre Identität artikuliert. Damit haben die Selbstidentifikationen einer Person oder einer Gruppe nichts Natürliches oder gar Vorbestimmtes an sich; sie sind auch nicht das Produkt von Manipulationen. Es ist besser, Selbstidentifikationen als ein Bemühen zu verstehen, sich in der sozialen Welt zu positionieren; ein Bemühen, das aus den sozialen Praktiken und dem Umgang mit Symbolen und der natürlichen Umwelt entsteht sowie aus den Beziehungen und Kämpfen zwischen Gruppen in einem bestimmten soziokulturellem Universum (Li 2003 und 2004).

Sich zu positionieren, bedeutet für die Seefahrer des Ortsteils Lande II, sich als „Zuwanderer“ zu bezeichnen, sich auf eine Ebene mit dem Adeligen, den Kaomu, zu stellen, ihr Geheimwissen über den Schiffsbau in der Wolio-Sprache auszudrücken etc. Diese Art der Positionierung stellt das Ergebnis von Artikulationen dar, die sowohl als kulturell als auch als politisch zu bezeichnen sind. Gramsci (1971: 165, 377) folgend, der Vorstellungen als materielle Kräfte begriff und Ideologien als etwas ansah, das die Menschen organisieren könne, das für Menschen eine Basis darstelle, um Bewusstsein über ihre Position und ihren Kampf zu gewinnen, können wir nun die Aussage treffen, dass kulturelle Bedeutungen konstitutive Kräfte in historisch spezifischen Produktionsverhältnissen darstellen und nicht einfach die materielle Basis reflektieren. Die Arbeit oder der Beruf in der Gesellschaft des Dorfes Gerak Makmur verhält sich der sozialen Reproduktion nicht neutral gegenüber, sondern stellt ein semiotisches Feld dar, das mit symbolischen Kämpfen und Machtdiskursen gefüllt ist, die wiederum die Rivalität und manchmal den offenen Konflikt⁷ der beiden Gruppen widerspiegeln.

Der Diskurs der Seefahrer befindet sich immer in einem oppositionellen Kontext und schaffte es bisher nicht sich in eine Ideologie zu transformieren,

⁷ In meinen Interviews mit Vertretern der Gruppe der Seefahrer als auch mit jenen der Bauern geht hervor, dass es gegen Ende des Jahres 2003 fast zu physischen Zusammenstößen zwischen den beiden Gruppen kam, weil die Plantagen, die von den Bauern des Ortsteils Sempa-Sempa bearbeitet werden, von den Seefahrern als ihr Besitz angesehen werden und sie das Land zurückforderten. Ein physischer Zusammenstoß konnte nur durch das recht-zeitige Eingreifen der Sicherheitskräfte verhindert werden. Dieses Beispiel unterstützt auch die These von Baumann, dass in einer Gesellschaft, in der eine schwarz/weiß Grammatik festgestellt werden kann, ein hohes Gewaltpotential besteht.

die auch die symbolischen Idiome der anderen Gruppen miteinschließt. Nichtsdestotrotz stehen die Seefahrer und Bauern in einem komplementären Verhältnis. Denn im Alltag sind die beiden Gruppen voneinander abhängig. Die Seefahrer brauchen die landwirtschaftlichen Produkte der Bauern, während die die von den Seefahrern gefangenen Fische Teil der Diät der Bauern sind. Wenn auch die Seefahrer von Gerak Makmur trotz der alltäglichen Abhängigkeit und Interaktion interessanterweise keine einschließende Grammatik entwickelten, so möchte ich in der Folge ein Beispiel aus dem Zentrum des Sultanats von Wolio bringen, wo eine Ideologie mit einschließendem Charakter sehr wohl vorzufinden ist.

Wenn man die Adeligen von Bau-Bau mit der Behauptung der Seefahrer von Gerak Makmur, sie seien ebenfalls adelig, konfrontiert, so wird dies umgehend abgelehnt und darauf hingewiesen, dass in der Gegend rund um Gerak Makmur nur Papara, einfache Leute, leben. Wenn man den Diskurs der Seefahrer also näher zum Zentrum der Macht des ehemaligen Sultanats Wolio trägt, dann erfährt dieser einen noch größeren Widerstand. An dieser Stelle möchte ich nun die Identitätskonstruktionen im Zentrum des Sultanats Wolio besprechen und dabei untersuchen, wie historisch die Kategorie der Wolio entstand und sich entwickelte. Ich möchte auch noch einmal daran erinnern, dass die Kaomu nur eine Gruppe darstellen und diese gemeinsam mit den Walaka die Wolio, d.h. den Adel des gleichnamigen Sultanats, ausmachen. Mit anderen Worten bestehen die Wolio nur aus den Gruppen der Kaomu und Walaka, während die Papara, wie die Katobengke, Laporo, Cia-Cia etc., als nicht-Wolio kategorisiert werden.

Unter den Wolio werden allgemein jene Menschen verstanden, die innerhalb der Mauern des Sultanspalastes und in den Stadtteilen um diesen herum leben, nämlich in Baluwu, Peropa, Gundu-Gundu, Barangkatopa, Wandailolo, Siompu, Rakia, Gama und Melai. Weil aber heute die Nachkommen der Wolio teilweise schon außerhalb des Palastviertels wohnen, werden auch diese zu den Wolio gerechnet, wenn sie ihre Abstammung von den Familien, die in den adeligen Stadtteilen seit Generationen ansässig sind, nachweisen können.

HISTORISCHE ERZÄHLUNGEN: STIMMEN AUS DER VERGANGENHEIT

Wir können die historischen Erzählungen der Wolio als ein Artefakt eines kulturellen Universums analysieren, das uns einen Zugang und ein Verständnis davon verschafft, wie die Wolio ihre Identität und Macht konstruieren. Der Gründer der Wolio ist unter dem Namen Sipanjonga bekannt. Im

*Hikayat Sipanjonga*⁸ ist überliefert, dass Sipanjonga eigentlich ein König (*raja*) von der Insel Liyaa aus dem malaiischen Gebiet (*tanah Melayu*) war.⁹ Bis in der heutigen modernen Zeit ist es nicht schwierig, jemanden aus der Gruppe der Walaka zu treffen, der davon überzeugt ist, dass seine Vorfahren von Johor auf der malaiischen Halbinsel nach Buton kamen.

Um zum *Hikayat Sipanjonga* zurückzukehren: der kühne Sipanjonga fasste den Entschluss, eine Seefahrt „in Richtung Sonne“ zu machen, nachdem ihm im Traum offenbart wurde, dass er im Osten eine Insel finden werde, wo seine Gefolgschaft zu einem großen Volk heranwachsen würde. Nachdem er das offene Meer – mit all seinen Tücken wie Wirbelstürme, Blitze und Donner – kreuzte und an ein paar Inseln Halt machte¹⁰, erreichte Sipanjonga und seine Gefolgschaft schließlich die weis gesagte Insel Butuni, das heutige Buton.

Sipanjonga und seine Gefolgschaft gründeten in der Folge die Gemeinschaft von Siolimboba (das bedeutet: die neun Siedlungen), aus denen die Gemeinschaft der Walaka und später das Königreich Wolio hervorging. Die neun Siedlungen sind die oben bereits genannten, d.h. bis heute bestehenden und zu Stadtvierteln von Bau-Bau gewordenen Baluwu, Peropa, Gundu-Gundu, Barangkatopa, Wandailolo, Siompu, Rakia, Gama und Melai. Sipanjonga und seine Leute konnten ihr Einflussgebiet durch Heiraten, Eroberungen und Friedensabkommen, falls eine Unterwerfung nicht möglich war, vergrößern. Ein berühmtes, im *Hikayat Sipanjonga* beschriebenes Friedensabkommen wurde von Sipanjonga mit dem Herrscher von Tobe-Tobe, der Dungkucangia hieß, geschlossen.¹¹ Denn dieses Abkommen wurde erst dann geschlossen, als die Kämpfe mehrere Tage andauerten und sich kein Sieger abzeichnete.

Der Ruhm der Walaka von den neun Siedlungen schwellte weiterhin an, als der Sohn von Sipanjonga, Betoambara, und sein Enkel, Sangariana, in

⁸ Das *Hikayat Sipanjonga* wurde 1850 verfasst. „Hikayat“ bedeutet Geschichte oder Chronik.

⁹ *Liya* ist möglicherweise in der alten Wolio-Sprache das Wort für Riau. Um dies zu bestätigen, wäre jedoch eine linguistische Untersuchung von Nöten.

¹⁰ Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang die starke Ähnlichkeit der Sprache der Wotu auf der Luwu-Ebene (Zentralsulawesi) und der Layolo auf der Insel Selayar (Südsulawesi) mit der Wolio-Sprache (Pelras 2006: 14).

¹¹ Die Wolio sind davon überzeugt, dass Dungkucangia ein Soldat aus Festlandchina war, der in Buton strandete und sich dort in der Folge niederließ. In diesem Zusammenhang ist es interessant zu beachten, dass die Wabula und Cia-Cia auf Buton von ihrer Physiognomie her chinesische Züge tragen und viele ButonesInnen davon überzeugt sind, dass vor allem die Vorfahren der Wabula aus Festlandchina stammen.

einem Bambusspross, der am Lelemangura-Hügel wuchs, ein wundersames Mädchen entdeckten: das Kind von Batara Guru aus dem siebten Himmel, das auf die Erde geschickt wurde. In den Traditionen des indonesischen Archipels stellt Batara Guru (oder Brahma) einen der drei Hauptgötter des hinduistischen Pantheons dar. Dieses wundersame Mädchen, das Wa Kaaka hieß, wurde von der Gemeinschaft der Siolimbona als ihr Kind aufgenommen und aufgezogen. Als es erwachsen war, wurde es mit Sibatara verheiratet, ebenfalls ein Kind von Batara Guru, das auf Erden zum Thronfolger von Majapahit werden sollte.¹² Im *Hikayat Sipanjonga* wird Sibatara von der Gemeinschaft von Siolimbona adoptiert, nachdem er im Fluss in der Nähe der Siedlungen aufgefunden worden war. Dieses Ehepaar, Wa Kaaka und Sibatara, wurde schließlich von dem Menschen von Siolimbona zum ersten König bzw. zur ersten Königin des Reiches Wolio ernannt. Bis zum Ende der Existenz des Sultanats war es die Aufgabe der Mitglieder der Gemeinschaft von Siolimbona, den Thronfolger aufzuziehen, ihm den Schwur im Zuge seiner Krönung abzunehmen und ihn zu beraten, damit das Königreich eine gute Entwicklung nahm und weiterhin an Ruhm gewann.

Nach dem *Hikayat Sipanjonga* und dem *Pulangana Kaomu*¹³ besteht die Gruppe der Kaomu aus all jenen Menschen, die ihre Abstammung über die männliche Linie zum Paar Wa Kaaka und Sibatara zurückführen können sowie zu anderen Königen (*lakina*) von Reichen, die im Königreich Wolio aufgingen. Als das Königreich um 1540 zu einem Sultanat wurde, stärkten die Kaomu ihre Identität, indem sie eine Blutsverwandtschaft mit zwei arabischen Predigern, Abdul Wahab und Syarif Muhammad, behaupteten. Von den beiden arabischen Predigern wird angenommen, dass sie von Imam Ja'far Shadiq, dem sechsten Imam der Syi'ah, abstammen. Aufgrund der Abstammung Ja'far Shadiqs von Ali, d.h. über Ali und Fatimah, der Tochter des Propheten Mohammed, konnten sich die beiden Prediger auch als Nach-

¹² Für die Verbindungen zwischen den Königreichen Majapahit und Wolio wären weitere Forschungen nötig. Im *Negara Kertagama*, der großen javanischen Chronik, wird Buton als Untertan von Majapahit genannt (Pigeaud 1960-3: Band 3, 17). Wolio-Traditionen sprechen auch von einer von Majapahit abstammenden Gemeinschaft auf Buton. Es gibt sogar die Überzeugung, dass das Grab von Gajah Mada, dem großen Feldherrn des Majapahit-Reiches, auf Buton gelegen ist. Des Weiteren gibt es Traditionen in Süd- und Zentralsulawesi, die besagen, dass ein Feind von Sawerigading, des legendären Helden der Gesellschaften Süd- und Zentralsulawesis, von der Abstammung her javanisch und Wolio gewesen sei (Pelras 2006: 130).

¹³ Das *Pulangana Kaomu* wurde zu Beginn des 19. Jahrhunderts von La Andi Ma Wahiri, einem Minister (*bontona*) von der Siedlung Dete, geschrieben. La Andi Ma Wahiri gehört zur Gruppe der Walaka.

kommen des Propheten ausgeben. Bis in die heutige Zeit behaupten einige Vorstände der Großen Moschee, die sich innerhalb der Mauern des Sultanspalastes befindet, sie seien *sayyid*¹⁴, weil sie von Ja'far Shadiq abstammen, obwohl die Bevölkerung von Buton, ja die Vorstände der Großen Moschee selbst, sich als Sunni-Muslime bezeichnen. Diese Blutsverwandtschaft wird in den Manuskripten *Silsilah Raja-Raja Buton*, *Murtabat Tujuh* und *Sarana Wolio* beschrieben und seitdem wird der Sultan von Wolio mit dem *alam barzakh* verglichen, das als Brücke zwischen der Welt der Menschen (*dunia*) und dem Jenseits (*akhirat*) angesehen wird.

IDENTITÄTSKONSTRUKTIONEN UND MACHT

Aus den oben vorgestellten historischen Erzählungen geht hervor, dass die Wolio aus der Gemeinschaft von Siolimbona hervorgingen mit Sipanjonga als ihren Gründervater und seinen Nachfahren, die es schafften, das Einflussgebiet des Reiches zu vergrößern, indem Gebiete anderer Reiche einverleibt – wie Kamaru, Tobe-Tobe, Muna, die Tukang Besi Inseln, sogar Poleang und Rumbia im Südosten Sulawesi – sowie auf der kulturellen Ebene größere Reiche und Machtzentren miteinbezogen wurden: Java über Majapahit, die malaiische Welt über Johor oder Riau, der Islam über die arabischen Prediger, China über das von Betoambari mit Dungkucagia geschlossene Abkommen. Die Identität der Wolio ist eine sehr politische Konstruktion, in der Interessen und Positionierungen auf der lokalen und regionalen Ebene eine wichtige Rolle spielen. Macht und deren Legitimierung im kulturellen Universum der Wolio wird als Prozess einer Akkumulation konzeptualisiert und weniger als Prozess der Unterwerfung oder Substitution.

Eine solche Machtkonzeption kann nicht sonderlich überraschen, wenn wir uns der strategisch-geographischen Position der Insel Buton auf der Gewürzhandelsroute zwischen den Molukken, Festlandasien und Europa vergewissern. Der Ostmonsun, der von Australien nach Asien über den indonesischen Archipel von Ende Mai bis Anfang November bläst, und der Westmonsun, der von Asien über den indonesischen Archipel nach Australien von Ende Dezember bis Ende März bläst, ermöglichten die Handelsroute von den Molukken über Buton, Selayar, Jawa, Sumatra, die malaiische Halbinsel nach Festlandasien. Diese Seefahrtsroute wurde von Händlern aus China, Arabien, Indien und Europa spätestens seit dem 15. Jahrhundert, wenn nicht schon viel früher, befahren (Chaudhuri 1985, Reid 1993). Die Seefahrtsroute über das Südchinesische Meer, die nördlich von Kalimantan

¹⁴ *Sayyid* ist ein Titel für die männlichen Nachkommen des Propheten Mohammed.

und südlich von Mindanao verlief, wurde hingegen aufgrund von Piraterie in der Sulu See als unsicher angesehen; diese Route galt auch als zeitaufwendiger wegen des häufigen Auftretens von Windstille.

Die Identitätskonstruktion der Wolio stellt das Ergebnis der Kämpfe historischer AkteurInnen dar, die auf den Einfluss anderer Gruppen und Kulturen, die sowohl von lokaler als auch regionaler Herkunft sind, reagierten. Am Beginn der Gemeinschaft der Wolio wurde nicht zwischen der Gruppe der Kaomu und der Walaka unterschieden. In der Geschichte der Wolio passierte diese Unterscheidung erst, als zwei Thronfolger geboren wurden, die beide das Recht besaßen, König von Wolio zu werden. Diese beiden Thronfolger hießen La Katuturi und La Kakaramba. La Kakaramba wurde schließlich als König eingesetzt und alle seine Nachkommen als Kaomu bezeichnet, während La Katuturi zum Premierminister (*bonto ogena*) von Siolimbona gemacht wurde; seither werden alle seine Nachkommen der Gruppe der Walaka zugerechnet. Diese Trennung zwischen Kaomu und Walaka passierte wahrscheinlich zu Beginn des 16. Jahrhunderts und steht in engem Zusammenhang mit der Machtaufteilung im Königreich Wolio, dass nämlich der König von den Kaomu stammt und die Walaka den *adat* Rat besetzen, der das Recht hat, den Thronfolger aufzuziehen und ihn zu beraten, nachdem er König wurde.

Die Position der Walaka, die nicht den König stellen, aber den *adat* Rat besetzen, in dem die neun Siedlungen vertreten sind, bringt sie in die Nähe der einfachen Bevölkerung, den Papara. Diese Doppelposition, die sie auf der einen Seite den Kaomu nahe sein lässt und auf der anderen den Papara, ermöglicht es den Walaka in der gegenwärtigen Politik Butons eine wichtige Rolle zu spielen. In der Euphorie der regionalen Autonomie¹⁵ (*otonomi daerah*) wollten mehrere Teile des ehemaligen Sultanats Wolio bzw. des gegenwärtigen Bezirks Buton, der politisch nach wie vor von den Kaomu beherrscht wird, eigene Bezirke gründen. Hinter diesen Abspaltungsbestrebungen standen in der Regel Vertreter der Walaka. Da ihnen zur Zeit des Sultanats oft aufgetragen wurde, Dörfer, die unter der Herrschaft des Sultans standen, zu überwachen bzw. zu regieren, haben sie heute ein engeres Verhältnis zur einfachen Bevölkerung als die Kaomu, die in der Regel nur in und rund um Bau-Bau leben. Dieses Thema würde allerdings einen eigenen

¹⁵ Diese Euphorie brach 1998 aus, als der langjährige Präsident Indonesiens Suharto zum Rücktritt gezwungen wurde. Mit dem Fall Suhartos trat Indonesien in die sogenannte Ära der Reform ein. Ein wichtiger Teil der Reformen war die Autonomiegesetzgebung, die den indonesischen Staat dezentralisierte, die Provinz- und vor allem die Bezirksebene stärkte. Das ist mit dem Begriff „regionale Autonomie“ (*otonomi daerah*) gemeint.

Artikel erfordern. Es genügt hier darauf hinzuweisen, dass die traditionelle Machtstruktur im Sultanat Wolio in der gegenwärtigen Politik Butons ihre Konsequenzen zeigt.

MACHTDISKURSE: VOM ABSTRAKTEN ZUM KONKRETEN

Die Macht und ihre Mythen im Sultanat Wolio enthält eine Reihe von Ambiguitäten. Ist Sipanjonga wirklich ein König von Riau oder Johor und noch ein Nachkomme von Alexander dem Großen?¹⁶ Ist Wa Kaaka wirklich ein wundersames Kind aus dem neunten Himmel? Ist Sibatara wirklich ein König von Majapahit? Sind die Sultane von Wolio Nachkommen des Propheten Mohammed? Diese Fragen müssen beantwortet werden, wenn die Macht des Sultanats effektiv sein soll. Die Frage ist nun: wie?

Die Chroniken der Wolio stellen diese Fragen und sie beantworten sie zugleich. Der Diskurs, dass Sipanjonga aus Riau oder Johor stammt, überzeugt, wenn in den Chroniken steht, dass er andere Inseln besuchte, bevor er nach Buton kam, wo es bis heute Gemeinschaften gibt, nämlich auf der Insel Selayar und in Luwu, Zentralsulawesi, die eine ähnliche Sprache wie die Wolio sprechen. Die Weissagung, dass Sipanjonga ein großes Reich gründen wird, wenn er „zur Sonne“ segeln wird, wird Wirklichkeit, als er auf Buton eine Monarchie gründete und andere Reiche wie Kamaru und Tobe-Tobe in sein Reich eingliedern konnte. Ebenso gewinnt die Geschichte von Wa Kaaka an Realität, indem diese vom Anführer von Siolimboa adoptiert wird, dessen Stadtviertel bis heute existiert und besucht werden kann etc. Das, was in der Vergangenheit angeblich passierte, wird Teil der rezenten Wirklichkeit, weil die Vergangenheit den Raum der Gegenwart berührt, sodass Raum und Zeit nebeneinander gleichzeitig existieren. Solche Instanzierungen der Geschichte versuchte Bakhtin (1981: 84) mit seinem Konzept der Chronotypen zu untersuchen „...where spatial and temporal indicators are fused into one carefully thought-out, concrete whole. Time thickens, as it were, takes on flesh, becomes ... visible; likewise, space becomes charged and responsive to the movements of time, plot and history.“

Die Erzählungen im *Hikayat Sipanjonga* lässt dieselbe Struktur erkennen, nämlich eine kontinuierliche Bewegung vom Abstrakten zum Konkreten. Diese Erzählbewegung vom Abstrakten zum Konkreten stellt keine direkte

¹⁶ Die Genealogie der Könige von Wolio zeigt tatsächlich eine Verwandtschaft mit Alexander dem Großen über die Abstammungslinie von Sipanjonga.

Dieser und der folgende Abschnitt ist theoretisch von den Arbeiten Marshall Sahlins (1981, 1985) beeinflusst.

Verschiebung von einem Pol zum anderen dar, sondern geht in der Hierarchie von Stufen vor sich, die mit der Zeit immer konkreter werden. Am Beginn der Geschichte erscheint Sipanjonga als mythische Figur, dasselbe gilt auch für Wa Kaaka; jedoch werden im Laufe der Geschichte ihre Nachkommen immer konkreter und realer bis zu den letzten Sultanen der Dynastie. In derselben Chronik ist überliefert, dass, als Wa Kaaka gefunden wurde, sie gold-glitzernde Haare hatte. In vielen Traditionen des indonesischen Archipels hat glitzerndes Gold die Bedeutung von göttlicher Macht. Jedoch ist dies, d.h. die Macht, hier noch abstrakt, obwohl das Haar schon eine Realität verkörpert. Wa Kaakas Macht wird erst dann real, als die Gefolgschaft von Sipanjonga sich zu den Untertanen von Wa Kaaka machte.

Ohne Volk, ohne Untertanen, ist der König kein König. Ohne Volk ist er nur ein abstrakter, kein konkreter König. In diesem Verständnis bestimmt sich der König nicht selbst, sondern wird gerade von anderen bestimmt. Aber ohne König gibt es auch kein Volk. König und Volk ergänzen einander und formen eine politische Einheit, das Sultanat Wolio. Der Begriff „Sultanat“ beschreibt einerseits das Reich als auch die Kette der Sultane und weist damit auf den Prozess des Entstehens einer Einheit hin, die im Laufe der Zeit immer komplexer und konkreter wurde. Die Macht des Sultans wurde für sein Volk dann konkreter und realer, wenn er konkrete Aktivitäten in seinem Einflussgebiet setzte oder wenn er auf der symbolischen Ebene Kulturen von außen – wie den Islam, die malaiische oder javanische Welt – in die lokale Kultur und Ideologie inkorporieren konnte.

MACHTDISKURSE: TEILE UND DAS GANZE

Während der Mythos oft eine Welt von Unumgänglichkeiten entwirft, zeigt die reale Politik, vor allem wenn es um die Thronfolge geht, häufig das Gegenteil, nämlich eine Welt voller Zufälle. Das Glück als Thronfolger geboren zu werden oder die Gelegenheit bestimmte Allianzen zu schließen, wie dies Sipanjonga oder sein Sohn Betoambari taten, oder sich ändernde Bedingungen der natürlichen Umwelt – das alles kann dazu beitragen, wer nun Sultan wird bzw. wer nicht. Doch wer auch immer als Sieger hervorgeht, der wird zu zeigen versuchen, dass alle Faktoren schon immer für ihn arbeiteten, weil er nun einmal der wahre Sultan sei. Anders gesagt: Zufall wird zur Bestimmung, die Realität zum Mythos. Doch gerade deswegen kann der Sultan – trotz seiner Verankerung im Mythos, der ihn als universalen Sultan bestimmt – in der Realität sein Fundament verlieren: der siebte Himmel, von wo Wa Kaaka stammt, ist weit von der realen Welt entfernt genau so wie Riau, die angebliche Heimat Sipanjongas, von Buton. Ohne die Materiali-

sierung in einem Herrscher, der einen bestimmten Teil von Buton regiert, bleibt der Sultan Wolio etwas Abstraktes. Ohne dass sich der universale Sultan – so sehr diese Idee auch im Bewusstsein der Bevölkerung verankert ist – mit etwas Partikularen vereinigt, gewinnt er nicht an Realität. Deshalb kann auch ein Rivale des regierenden Sultans – ein jüngerer Bruder, ein Sohn, ein Neffe etc. – als wahrer Sultan angesehen werden. Dieser muss in der Folge jedoch aus seiner Partikularität heraus dem Bild des universalen Sultans immer mehr entsprechen, was in der letzten Konsequenz nur durch die Eroberung des Thrones möglich ist.¹⁷

Die Bilder des Sultans und seines Rivalen bedingen einander. Vor allem der Sultan „braucht“ Rivalen, um seine Macht demonstrieren zu können, indem er sie in sein Reich inkorporiert. Der Sultan wird so zu einem komplexen Ganzen, das widersprüchliche Teile in sich vereint. Der Sultan repräsentiert so „Einheit in der Vielfalt“¹⁸, die auch in einem zentralen Ritual des Sultanats zum Ausdruck kommt, in dem Vertreter der beherrschten Gebiete dem Sultan Tribut zollen und ihm Opfergaben darbringen. Dieses Ritual ist Teil des *adat*, weswegen der Sultan darauf quasi einen Rechtsanspruch hat.¹⁹ Das Problem des Machterhalts zeigt sich gerade hier, weil im Ritual die Rivalen des Sultans dazu gezwungen werden, diesen von Angesicht zu Angesicht gegenüber zu treten und ihre Position zu bekunden. Dieses Ritual stellt so auch eine Arena dar, in der die Stärken und Schwächen beider Seiten, des Sultans und seiner Rivalen, zum Ausdruck kommen. Der Erfolg des Sultans hängt davon ab, ob der in der Lage ist, die unterschiedlichen Ansprüche Hand zu haben und im Ritual aufgehen zu lassen, das seine Rivalen dazu zwingt, ihm zu huldigen.

Der Sultan von Wolio war auch sehr geschickt, die Ankunft des holländischen Gesandten rituell zu transformieren. Er konstruierte ein Verwandtschaftsverhältnis mit dem Holländer, indem er diesen als Vater und sich selbst als dessen Kind bezeichnete (Schoorl 2003: 50; Zuhdi 1999: 158). Dieses Verwandtschaftsverhältnis wurde im Ritual „Hoher Gast“ (*tamu agung*) im Sultanspalast elaboriert dargestellt, ein Ritual, in dem ebenfalls die Ehrerbietung dem Sultan gegenüber eine zentrale Rolle spielt. So konnte eine gefälschte Verwandtschaft – denn biologisch gesehen ist der Sultan mit dem Holländer ja nicht verwandt – dem Sultan dazu dienen, wirksam seine Macht gegenüber seinem Volk und vor allem gegenüber seinen Rivalen zu festigen.

¹⁷ Für die intrigenreichen Machtwechsel im Sultanat Wolio siehe Zahari (1977).

¹⁸ „Einheit in der Vielfalt“ (Bhinneka Tunggal Ika) ist auch das Motto des indonesischen Nationalstaates.

¹⁹ Für dieses Ritual siehe die Chronik *Sarana Wolio* und Berg (1939).

In der Ideologie des Sultanats Wolio inkorporiert der Sultan eine Reihe von unterschiedlichen Elementen. Der Sultan, der im Grunde die Gemeinschaft der Wolio repräsentiert, enthält fremde Aspekte – Sibataras Abstammung von Majapahit, Sipanjongas Abstammung von Riau zum Beispiel – und lokale Aspekte: Wa Kaaka wird so in einem Bambusspross auf Buton gefunden. Des Weiteren ist der Sultan das Kind eines Holländer und stammt vom Propheten Mohammed ab. Alles, was im sozio-kulturellen Universum von Buton wichtig ist, wird durch den Sultan verkörpert. Und die Anerkennung durch das Volk, vor allem durch andere Gruppen als die Wolio, in den Ritualen im Sultanspalast unterstreicht abermals seine Macht.

ZUSAMMENFASSUNG

Wie in der Einleitung bereits festgestellt wurde, hängt die Identitätskonstruktion einer Gruppe von der Existenz anderer Gruppen ab, die in ihrem sozio-kulturellem Universum präsent sind. So positionieren sich die Seefahrer vom Dorf Gerak Makmur als Adelige (der Gruppe der Kaomu) vis-à-vis den Bauern des Dorfes. Die Seefahrer machen dies vielleicht deswegen, weil sie das Wissen um den Schiffsbau besitzen und als Seefahrer in der Vergangenheit enge Beziehungen zu den Kaomu hatten – bis hin zu Heiratsbeziehungen. Des Weiteren ist es für die Seefahrer möglich, sich als Kaomu zu definieren, weil das Sultanat nicht mehr existiert und dadurch auch Sanktionen, die früher gegen Verstöße des *adat* angewandt wurden, durch den Sultan ausgeschlossen sind. Die Möglichkeiten zur Identitätskonstruktion der Seefahrer sind also stark von den Machtbeziehungen der verschiedenen Gruppen, die heute im ehemaligen Sultanat Wolio leben, abhängig. Der Adel im Zentrum des ehemaligen Sultanats hat heute keine Handhabe mehr, die Behauptungen der Seefahrer im Dorf Gerak Makmur zu unterbinden. Er kann nur, genau so wie die Bauern, diese anzweifeln oder einen Gegendiskurs in die Welt setzen. Doch dies ist auch das Problem der Seefahrer, nämlich dass deren Status außerhalb der eigenen Gruppe keine Anerkennung findet. Vor dieser Herausforderung steht jedoch jede Gruppe, die ihre Identität in der Öffentlichkeit präsentiert. Denn in diesem Moment gehen sie das Risiko ein, dass sie von anderen Gruppen angezweifelt und bekämpft werden. Und vor dieser Herausforderung stand auch der Sultan, wenn er sich als der wahre Sultan in den Ritualen in seinem Palast präsentierte. Denn selbst da bestand immer die Möglichkeit, dass er von seinen Rivalen herausgefordert und seine Identität als Sultan nicht anerkannt wurde.

Übersetzt aus dem Indonesischen von Martin Slama

QUELLEN: LOKALE CHRONIKEN UND MANUSKRIPTE

Hikayat Sipanjonga. 1850 geschrieben

Kumpulan Perjanjian Kerajaan Buton. Ohne Jahr

Murtabat Tujuh. Ohne Jahr

Pulangana Kaomu. Anfang des 19. Jahrhunderts geschrieben

Sarana Wolio. 1858 geschrieben, latinisiert von La Ode Aegu und herausgegeben von Tony Rudyansjah

Silsilah Raja-Raja Buton. Um 1830 geschrieben

LITERATURVERZEICHNIS

- Bakhtin, Mikhail (1981), *The Dialogic Imagination. Four Essays*. Austin: University of Texas Press.
- Barth, Fredrik (1969), Introduction, in: Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget, 9–38.
- 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, 18–50.
- Berg, E.J. van den (1939), Adatgebruiken in verband met de sultaninstallatie in Boetoen. *TBG* 79: 469–528.
- Bruner, Edward (1974), The Expression of Ethnicity in Indonesia, in: Abner Cohen (ed.), *Urban Ethnicity*. London and New York: Routledge, 251–280.
- Chaudhuri, K.N. (1985), *Trade and Civilization in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750*. Cambridge: South Asia Books.
- 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.
- Gramsci, Antonio (1971), *Selections from the prison notebooks*. London: International Publishers.
- Hall, Stuart (1996), Introduction: Who Needs Identity?, in: Stuart Hall and Paul du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*, London: Sage, 1–17.
- Li, Tania Murray (2003), Masyarakat Adat, Difference and the Limits of Recognition in Indonesia's Forest, in: D.S. Moore, Jake Kosek and Anand Pandian (eds.), *Race, Nature and the Politics of Difference*. Durham: Duke University Press, 380–406.
- Li, Tania Murray (2004), Environment, Indigeneity, and Transnationalism, in: Richard Peet and Michael Watts (eds.), *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movement*. London and New York: Routledge, 309–337.
- Pelras, Christian (2006), *Manusia Bugis*. Jakarta: Nalar.
- Pigeaud, Theodore G.T (1960–3), *Nagarakertagama – Java in the XIVth Century : A Study in Cultural History: The Nagarakertagama by Rakawi Prapanca of Majapahit, 1365 AD*. 3 Bände. Den Haag: W. van Hoeve.
- Reid, Anthony (1993), *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680: Volume 2, Expansion and Crisis*. Yale: Yale University Press.
- Sahlins, Marshall (1981), *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

- Sahlins, Marshall (1985), *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Southon, Michael (1995), *The Navel of the Perahu: meaning and values in the maritime trading economy of a Butonese village*. Canberra: Department of Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University.
- Turner, Terence (1985), Ethno-ethno History: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society, in: Jonathan Hill (ed.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago: University of Illinois Press, 235–281.
- Zahari, A. Mulku (1977), *Sejarah dan Adat Fij Darul Butuni (Buton)*. 3 Bände. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia.
- Zuhdi, Susanto (1999), *Labu Rope Labu Wana: Sejarah Butun Abad XVII-XVIII*. Unveröffentlichte Dissertation. Jakarta: Universitas Indonesia.

