

CHRISTIAN WAWRINEC

Natur ohne Menschen?

Staatlich-tribale Beziehungen in Indonesien illustriert am Fallbeispiel der Orang Rimba des Bukit Duabelas Nationalparks in der Provinz Jambi

EINLEITUNG

Die folgende sozialanthropologisch-kulturökologische Studie beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Gesellschaft und der sie umgebenden natürlichen wie auch soziokulturellen Umwelt. Im Mittelpunkt des Beitrags stehen die Beziehungen zwischen der tribalen Bevölkerung der „Orang Rimba“ (Menschen des Waldes) der Bukit Duabelas Region (Provinz Jambi/Sumatra) und dem indonesischen Staat. Der Begriff „tribal“ wird hier im Sinne Geoffrey Benjamins (2002) verwendet – er soll keine ethnische Kategorie beschreiben, sondern eine bestimmte Form relativer soziopolitischer Autonomie gegenüber zentralisierteren und stratifizierteren politischen Einheiten zum Ausdruck bringen (ebd. 8): „Tribal circumstances have not existed from time immemorial, but came into being with the emergence of centralised polities ... ‘Autonomous’ does not mean that [local communities] did not have social relations with each other, only that the degree of mutual interference and control was relatively low.“ Die soziokulturellen Einflüsse werden hinsichtlich ihrer politisch-ökonomischen Konsequenzen beschrieben, mit Schwerpunktsetzung auf der Betrachtung der Interessen des indonesischen Staates sowie der internationalen Umweltschutzbewegung. Gleichzeitig ist die natürliche Umwelt allgegenwärtig im Mittelpunkt, da die politische Auseinandersetzung um die ökologische Zerstörung bzw. die Konservierung der letzten Regenwaldgebiete Sumatras genau jene Region betrifft, in der die Orang Rimba seit mehreren hundert Jahren leben.¹

¹ Für Verbesserungsvorschläge und Kommentare zu früheren Versionen dieses Beitrags danke ich Stefan Berecz, Rita Glavitzka, Margit Haider, Khaled Hakami, Helmut Lukas, Tamara Neubauer, Erwin Schweitzer und Martin Slama. Ohne die Unterstützung verschiedener Mitarbeiter der nicht-staatlichen Organisationen WALHI, Sokola und KKI-Warsi hätten meine beiden Aufenthalte in Jambi im Jahr 2007 nicht zu den hier vorliegenden Ergebnissen geführt. Die Endüberarbeitung des Beitrags fand mit Unterstützung der Universität Wien (FNr. 180 Forschungsstipendium) statt. Die genannten Personen und Organisationen stimmen der im Text verfolgten Argumentation nicht notwendigerweise zu.

Exakte demographische Daten zu den Orang Rimba gibt es nicht – einerseits weil indonesische Volkszählungen über lange Zeit hinweg ethnische Kategorien nicht berücksichtigten, andererseits weil die staatliche Administration bei den tribalen Gruppen nicht in dem Maße funktioniert wie bei der Mehrheitsgesellschaft. Das Sozialministerium, welches im postkolonialen Indonesien die Aufgabe erhielt tribale Bevölkerungen zu modernisieren und in den Staat zu integrieren, schätzte in den 1990er Jahren die Gesamtbevölkerung der Orang Rimba in Süd-Sumatra und Jambi auf etwa 15.000 Menschen (Persoon 2000: 162). Nur mehr ein Bruchteil davon lebt heute als nomadische bzw. semi-nomadische Sammler und Jäger in den Regenwäldern Sumatras – die Mehrheit hat aufgrund massiver Abholzungen, Plantagenwirtschaft und staatlich geförderter Zuwanderung aus anderen Teilen Indonesiens ihren traditionellen Lebensraum verloren. Die Bukit Duabelas Region in Jambi ist jenes Gebiet, in dem die Orang Rimba noch weitgehend autonom ihre Lebensweise pflegen können, wenngleich auch dort der Landverlust rasant voran schreitet. In allen Himmelsrichtungen ist der im Jahr 2001 geschaffene Nationalpark von Ölpalm-Plantagen und den nach der Abholzung der Primärwälder wieder aufgeforsteten Industrieholz-Pflanzungen eingeschlossen. Illegale Abholzungen in der Region finden bis heute statt, sie scheinen jedoch seit der Einrichtung des Nationalparks langsamer voranzuschreiten.

Das Kernstück der hier präsentierten Analyse bildet das maßgeblich von staatlichen indonesischen Autoritäten gestaltete und von der Umweltschutzbehörde (*Balai Konservasi Sumber Daya Alam*, kurz BKSDA) im Jahr 2004 veröffentlichte „Programm zur Nutzung des Bukit Duabelas Nationalparks“ (in weiterer Folge auch RPTNBD – *Rencana Pengelolaan Taman Nasional Bukit Duabelas* – genannt; siehe BKSDA-Jambi 2004). Die politischen EntscheidungsträgerInnen des indonesischen Staates werden in dieser Fallstudie als AkteurInnen eines makrogesellschaftlichen Prozesses verstanden, in welchem ihr Verhalten in erster Linie durch privatwirtschaftliche Interessen und die zunehmende Bürokratisierung des staatlichen Apparates bestimmt ist, was in weiterer Folge Effekte auf andere involvierte Gruppen – lokale Bevölkerungen, nicht-staatliche Organisationen, internationale Geldgeberinstitutionen etc. – hat. Frank Elwell (1991: 31–32) erinnert daran, dass in komplexen Gesellschaften Individuen organisatorisch bedingt oftmals von Entscheidungen, welche ihr Leben massiv beeinflussen, ausgeschlossen sind: „Elitism is not the result of conspiracies ... it is endemic to social organization.“ Das Hauptanliegen dieser Analyse ist, die lokalen Verhältnisse in den nicht unmittelbar sichtbaren gesamtgesellschaftlichen Prozess einzubinden, um zu einem besseren Verständnis der aktuellen Situation, in der sich die lokale Bevölkerung im Post-Suharto-Indonesien befindet, beizutragen.

KUBU, ORANG RIMBA ODER ANAK DALAM?

Im Malaiischen beschreibt der Begriff „Kubu“ eine Befestigungsanlage, Barrikade bzw. einen Fluchttort, womit die (der Realität durchaus angemessene) Vorstellung verbunden ist, die Kubu hätten, indem sie den Wald zu ihrem Lebensraum machten, die Herrschaft fremder (d.h. malaiischer, niederländischer oder indonesischer) politischer Autoritäten vermieden. Die umgangssprachliche Bedeutung des Ausdrucks „Kubu“ ist jedoch negativ besetzt und deutet auf Rückständigkeit sowie Unterentwicklung hin, was die Vorstellungen der sesshaften Bevölkerung gegenüber einer nomadischen Lebensweise widerspiegelt (eine Ansicht, die laut King und Wilder [2003: 198] keineswegs auf Indonesien beschränkt ist).

Genau genommen beschrieb der Begriff „Kubu“ in der Vergangenheit zwei unterschiedliche Gruppen: (1) eine in den weitläufigen Ebenen zwischen den Flüssen Batang Hari (Jambi) und Musi (Süd-Sumatra) sesshafte bzw. halb-sesshafte Wanderfeldbau betreibende Bevölkerung und (2) nomadische, an den Flussoberläufen lebende WaldbewohnerInnen. Der Lebensraum ersterer Gruppen wurde schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts von der niederländischen Kolonialregierung zur Ausbeutung natürlicher Ressourcen freigegeben. Die Verbesserung von Straßen- und Flussverbindungen führten zu einer Vermischung der dort ansässigen Kubu mit zugewanderten malaiischen SiedlerInnen. Die nomadischen WaldbewohnerInnen hingegen waren von diesen kolonialen Entwicklungsmaßnahmen nicht im selben Ausmaß betroffen. Während sie als Sammler und Jäger in den Regenwäldern lebten und sich selbst „Orang Rimba“ (Menschen des Waldes) nannten, war ihr direkter Kontakt zur benachbarten malaiischen Bevölkerung auf ein Mindestmaß beschränkt (Sandbukt 1988: 120–122). Nach Lukas (2004: 2) bezeichnen sich die nomadischen WaldbewohnerInnen selbst auch als „Anak Dalam“ (Menschen des Inneren; d.h. Menschen, die im Inneren des Waldes leben), dessen Gegenstück die in Dörfern sesshaft lebende malaiische Mehrheitsgesellschaft der „Orang Terang“ (Menschen der Lichtung; d.h. Menschen, die außerhalb des Waldes leben) ist. Auch indonesische Behörden verwenden die Bezeichnung „Suku Anak Dalam“ – sie tun dies jedoch nicht nur in Jambi, sondern auch im Falle anderer tribaler Minderheiten (Sandbukt 1984: 97, Fn2). In weiterer Folge verwende ich (mit Ausnahme von Verweisen auf Literatur) den Begriff „Orang Rimba“.

Nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung ist – wie Persoon (2000: 158) feststellt – der Ursprung der Orang Rimba nicht völlig geklärt. Wahrscheinlich sei jedoch, dass die Vorfahren mancher Orang Rimba vor einigen hundert Jahren in erster Linie aufgrund wirtschaftlicher Spezialisierung zum

Rückzug in die Wälder bewogen wurden. Bei anderen Gruppen mag die Flucht vor in Randgebieten angrenzender Sultanate veranstalteten Sklavenjagden ausschlaggebend gewesen sein. Das Endergebnis dieser Ereignisse war jedenfalls die Entstehung einer tribalen Bevölkerung, die ihre Lebensweise und politische Autonomie außerhalb islamisierter Reiche, sowie später außerhalb des niederländischen Kolonialsystems und des indonesischen Staates bewahrte. Demnach sind die Orang Rimba als „sekundäre“ Sammler und Jäger zu verstehen, die sich in der Vergangenheit aus den in Gegenden abwärts der Flussläufe lebenden, Landwirtschaft betreibenden Gesellschaften herausbildeten, sich aufgrund ihres sozialen Umfelds in ein schwer zugängliches Gebiet zurückzogen und dort eine ökonomische Nische innerhalb des größeren Wirtschaftssystems besetzten. Dem Wald wurden Baumharze, Früchte, Rattan (bzw. aus Rattangewächsen hergestellte Produkte, z.B. das als Farbstoff, Weihrauch und Arzneimittel verwendete „Drachenblut“ [*Dae-monorhops*]), Honig, Bienenwachs sowie andere Handelsgüter entnommen (Sandbukt 1988: 145–147). Als Kontaktperson zur Außenwelt galt ein dem traditionellen Recht verpflichteter Malaie, der so genannte „Jenang“, der Güter (hauptsächlich Stoffe, Metallgegenstände und Tabak) in den Wald brachte und (in vorkolonialer Zeit) im Gegenzug die Waldprodukte als Tribut für den Sultan einforderte. Mit Beginn der niederländischen Herrschaft konnte der Jenang zum eigenständigen Händler werden, jedoch blieb er weiterhin ein Vermittler zwischen der sesshaften und nomadischen Bevölkerung (Sandbukt 1991: 113).

Behauptungen, wonach die Orang Rimba die UreinwohnerInnen Sumatras darstellen, welche von historisch später zugewanderten, Landwirtschaft betreibenden malaiischen Bevölkerungen zurückgedrängt wurden, sind heute nicht mehr aufrecht zu erhalten, wie Persoon (2002: 455) schreibt: „Though the Orang Kubu are hunters and gatherers wandering around in the remaining forests of central and south Sumatra, it is evident from their language, magical spells and folk stories that there have been interactions between them and the Minangkabau and Orang Melayu for a very long time, and even a common origin.“ Zweifelsohne wurden vor allem in den letzten Jahrzehnten durch die industrielle Abholzung weiter Waldgebiete und deren Umwandlung in Plantagen die Lebensräume der Orang Rimba bis auf wenige Enklaven weitgehend vernichtet. Auch staatlich organisierte Transmigrationsprogramme zur Entlastung dicht bevölkerter Regionen, bei denen in erster Linie Familien aus Java, Madura und Bali „unbesiedeltes“ Land in schwächer bevölkerten Regionen der äußeren Inseln zugesprochen bekamen, gingen Hand in Hand mit dem Verschwinden des Lebensraums Wald. Die Orang Rimba sind jedoch nicht die UreinwohnerInnen Sumatras, sondern ihr sozio-kultureller

Ursprung ist in denselben historischen Umständen zu suchen wie jener der heutigen indonesischen Dorfbevölkerung West-, Zentral- und Südsumatras.

ERSTE ANTHROPOLOGISCHE FORSCHUNGEN ÜBER DIE „KUBU“

Aufgrund ihrer mutmaßlichen Ursprünglichkeit zogen die Orang Rimba bereits gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Aufmerksamkeit der Anthropologie sowie lokal beschäftigter niederländischer Kolonialbediensteter auf sich (Persoon 1989: 509). Nachdem 1823 das Sultanat von Palembang unter direkte niederländische Herrschaft gekommen war und die Kolonialmacht 1901 auch in Jambi die Kontrolle übernahm (Eroberungen, die auf vehementen Widerstand stießen; siehe Ricklefs 2001: 181–182), verfassten westliche Beobachter erste Berichte über die Orang Rimba, die damals als „Kubu“ bekannt waren. Anfang des 20. Jahrhunderts veröffentlichte Bernhard Hagen (1908) eine Monographie, in der er seinen etwa zweiwöchigen Aufenthalt dokumentierte sowie systematisch frühere Quellen rezipierte. Dem damaligen Zeitgeist entsprechend waren diese Berichte eurozentrisch und mitunter rassistisch. Allerdings ist es interessant, dass einige von Hagen zitierte Forscher betonten, die Kubu wären keineswegs von der malaiischen Bevölkerung isolierte UreinwohnerInnen Sumatras, sondern eine sekundäre Gesellschaftsformation. Für Hagen selbst war es jedoch unvorstellbar, dass „ein Volk, das einmal im Besitz einer höheren Kultur gewesen ist, je wieder auf ein so tiefes Niveau herabsinken kann“ (ebd. 9).

Auch der österreichische Ethnologe Pater Paul Schebesta von der römisch-katholischen Ordensgemeinschaft der Steyler Missionare (*Societas Verbi Divini*) verbrachte bei seiner zwanzigmonatigen Feldforschung über die tribalen malaiischen Waldbevölkerungen etwa einen Monat bei den Kubu Sumatras (Schebesta 1928: Kap. 13–15), wobei sein Forschungsinteresse den vermeintlich unberührten Gruppen galt. Schebesta war nicht an jenen Kubu interessiert, die Beziehungen zur malaiischen Mehrheitsgesellschaft unterhielten, sondern bat seine Begleiter um einen Besuch bei den „unverfälschten Kubu“ (ebd. 226). Allerdings sahen weder Hagen noch Schebesta bei ihren Reisen die nomadischen Orang Rimba – sie trafen auf die sesshaften bzw. halb-sesshaften Wanderfeldbau betreibenden Kubu (Sandbukt 1988: 120). Persoon (1989: 510) berichtet über eine damals geführte Debatte, ob die Kubu-Gesellschaft gänzlich ohne Religion sei und die Kubu demnach die „wildesten Menschen“ überhaupt wären, welche die völkerkundliche Forschung jemals entdeckt hatte. Die Religionsfrage drehte sich darum, ob die Kubu in ihrem „Urzustand“ Glaubensvorstellungen gehabt hätten oder nicht. Die Autoren unterschieden dazu die „wilden“ (nomadischen) von

den „zahmen“ (dem malaiischen Lebensstil angenäherten) Kubu, wobei nicht geklärt war, ob die „wilden“ Kubu noch existierten oder jemals existiert hatten, da sie nur in einem Bericht des Kolonialbeamten van Dongen erwähnt wurden und kein anderer Forscher sie jemals zu Gesicht bekommen hatte. Hagen (1908: 143) selbst vertrat die Meinung, dass die wilden Kubu nicht einmal animistische Vorstellungen gehabt hätten. Schebesta (1928: 243) stellte sich gegen die angebliche Religionslosigkeit der Kubu und meinte, dass fehlende Hinweise auf Religiosität auf schlechte Forschung hindeuten würden: „Man täuscht sich, wenn man glaubt, dem Primitiven sei seine religiöse Überzeugung nicht heilig. Er gibt sie nicht jedem preis, zumal nicht einem Fremdling, dessen Absichten er nicht kennt.“

Diese erste ethnographische Auseinandersetzung mit der Lebensweise der Orang Rimba Sumatras endete noch vor Beginn des Zweiten Weltkriegs. Neue dokumentierte Forschungen fanden erst wieder in den 1970er Jahren statt (Persoon 1989: 510).

VON „ISOLIERTEN TRIBALEN GRUPPEN“ ZU „ADAT-GESELLSCHAFTEN“

Der im Diskurs über tribale Gruppen Indonesiens bis zum erzwungenen Rücktritt Präsident (General) Suhartos 1998 gebräuchliche Ausdruck „suku terasing“ bzw. „masyarakat terasing“ (Koentjaraningrat 1993) wird heute in politischen Aussagen zunehmend durch „masyarakat adat“ (sowie gelegentlich „masyarakat adat terpencil“) ersetzt. Im Indonesischen beschreibt der Begriff „suku“ ein (in erster Linie tribales) Segment der Gesamtgesellschaft, welches in Anlehnung an Benjamin (2002: 17) in Kombination mit „asing“ (anders, fremd, abgelegen, isoliert) folgendermaßen übersetzt werden kann: „eine geographisch isoliert lebende, kulturell andersartige (tribale) Bevölkerung“. Hier ist anzumerken, dass „terasing“ auch im Zusammenhang mit abgelegenen Dörfern der – im Falle Jambis malaiischen – Mehrheitsgesellschaft verwendet wird, in diesem Fall jedoch bloß die geographische Isolation und keineswegs eine tribale oder ethnische Unterscheidung beschreibt. Dies mag ein Grund dafür sein, dass mittlerweile auch der Ausdruck „terpencil“ verwendet wird, welcher zwar weiterhin die räumliche Abgelegenheit registriert, jedoch dem internationalen Trend zur politischen Korrektheit folgend nicht mehr die Fremdheit jener isoliert lebenden Bevölkerung betont.² Jedenfalls bietet die Idee der geographi-

² Siehe auch das RPTNBD (BKSDA-Jambi 2004: 8–10), in dem die Orang Rimba als räumlich abgelegen lebende Adat-Gemeinschaft (*komunitas adat terpencil*) bezeichnet werden.

schen Isolation sowie die Vorstellung der kulturellen Rückständigkeit tribaler Gruppen für den indonesischen Staat die notwendige Legitimation um die betroffenen Bevölkerungen politisch zu integrieren und deren Lebenssituation zu „verbessern“. Mit anderen Worten: staatliche Autoritäten rechtfertigen den Versuch der Ausweitung ihres politischen Einflusses auf zuvor vergleichsweise autonome Gebiete durch die Ideologie der unfreiwilligen Unterentwicklung der in diesen Gebieten ansässigen Bevölkerung.³ Die nationalstaatliche Version der kulturellen Rückständigkeit wird jedoch weder von den betroffenen Gesellschaften, noch von den sie unterstützenden nicht-staatlichen Organisationen übernommen. Auch Benjamin (2002: 17) betont: „[M]any tribal populations have been living in geographically remote areas out of choice, as part of a strategy to keep the state off their backs.“

Der Bezeichnung „Adat-Gesellschaft“ (*masyarakat adat*) wohnt nicht die Idee der Rückständigkeit inne und ihre öffentliche Verwendung wird von marginalisierten Bevölkerungsgruppen als Zeichen zunehmenden guten Willens von Seiten staatlicher Stellen gedeutet. Die 1999 gegründete „Allianz indonesischer Adat-Gesellschaften“ (AMAN⁴, *Aliansi Masyarakat Adat Nusantara*) griff bei ihrer Namenswahl auf diese Bezeichnung zurück, jedoch veränderten sich durch diese semantische Reform nicht notwendigerweise die Maßnahmen staatlicher oder internationaler politischer EntscheidungsträgerInnen. Nach Li (2001: 658) beschreibt „Adat“ im Indonesischen eine nach alten bzw. traditionellen Gewohnheiten geführte Lebensweise, die nicht immer sämtliche Aspekte der Alltagspraxis betreffen müsse. Aufgrund der Offenheit des Begriffs sei das Leben keines Menschen in Indonesien gänzlich unbeeinflusst von Adat. Das öffentliche Interesse für die „traditionellen Gesellschaften Indonesiens“ sei nach Li dahingehend zu erklären, dass global betrachtet das Ebenbild der AMAN die internationale Bewegung zur Unterstützung marginalisierter UreinwohnerInnen ist, deren Mobilisierung mit der – bis zum heutigen Tag von nur 19 Staaten ratifizierten – „ILO Convention 169“ von 1989 sowie dem 1993 von den Vereinten Nationen ausgerufenen „internationalen Jahr indigener Bevölkerungen“ (*United Nations International Year of Indigenous Peoples*) einen enormen Aufschwung

³ Zur zentralen Rolle der staatlichen Modernisierungsideologie und Entwicklungspolitik während des Suharto-Regimes siehe Heryanto (1988).

⁴ Das Wort „aman“ bedeutet im Indonesischen „sicher“, „friedlich“, „geborgen“, „ruhig“; das Akronym ist wohl nicht zufällig gewählt. Vielen Dank an Martin Slama für diesen Hinweis.

erlebte.⁵ Indigene Gesellschaften Indonesiens seien laut AMAN jene Bevölkerungen, die über ein eigenes kulturelles Erbe (Wertsystem, Ideologie, Wirtschaft, Politik, Gesellschaft) in einer spezifischen Region (Ansprüche auf Land aufgrund langzeitiger traditioneller Nutzung) verfügten – eine breite Definition, die weit mehr Menschen betrifft als jene „isolierten tribalen Gruppen“, von denen in der Vergangenheit die Rede war.⁶

Staatliche indonesische Autoritäten maßen dem internationalen Konzept „indigenous peoples“ innerhalb der eigenen Grenzen bis vor wenigen Jahren keine Bedeutung zu. Nach offiziellem Verständnis waren (mit Ausnahme kürzlich zugewanderter Gruppen sowie der chinesischen Minderheit) alle ethnischen Gruppierungen „pribumi“ (d.h. indigen bzw. einheimisch).⁷ Jene Teile der Bevölkerung, die sich in ihrer Lebensweise drastisch von der Mehrheitsgesellschaft unterschieden (z.B. die Orang Rimba), wurden als Abweichung von einer „normalen Lebensweise“ angesehen. Die mangelnde soziale und politische Integration wurde dabei auf kulturell rückständige Traditionen bzw. die geographische Isolation zurückgeführt (Persoon 1998: 294–295). Es ist ungewiss, ob die Existenz der AMAN tatsächlich eine Veränderung der staatlichen Politik mit sich bringt. Li (2001: 645–648) wirft in diesem Zusammenhang die kritische Frage auf, ob die AMAN gerade deshalb vom indonesischen Staat respektiert wird, weil ihre Politik kultureller Unterschiede (d.h. die Auseinandersetzung um das einzigartige kulturelle Erbe verschiedener Gruppen) von der staatlichen Politik der Ausbeutung ablenke (d.h. die Verhinderung einer Auseinandersetzung um gemeinsame ökonomische Interessen dieser kulturell diversen Bevölkerungen).⁸

⁵ Benjamin (2002: 14) stellt jedoch fest, dass die von den Vereinten Nationen gewählte Namensgebung eine ungünstige war, da das 1993 ausgerufene Jahr genau genommen benachteiligte *tribale* Bevölkerungen zum Thema hatte, und nicht indigene Gruppen: „[M]ost tribal populations are indeed indigenous to the areas they inhabit. But there is a much larger number of *non-tribal* people who are also in various senses indigenous to where they live.“ (Hervorhebung im Original).

⁶ Für einen hervorragenden Überblick zum Wiederaufleben der Bedeutung von Adat in Indonesien siehe Davidson und Henley (2007). Die darin abgedruckten Artikel von Acciaoli (2007) und Moniaga (2007) liefern Informationen zur AMAN, zu ihrer Forderung nach mehr Selbstbestimmung für „masyarakat adat“ sowie zur Entstehung der Bewegung für die Rechte indigener Bevölkerungen Indonesiens.

⁷ Im 2006 verabschiedeten Staatsbürgerschaftsgesetz wurde jedoch die Kategorie „pribumi“ abgeschafft und rechtlich ist nun ausschließlich die Rede von indonesischen StaatsbürgerInnen (*warga negara Indonesia*).

⁸ Für eine Übersicht sozialanthropologischer Standpunkte zum Konzept „indigene Bevölkerung“ siehe auch Dove (2006: 193–195).

KULTURÖKOLOGIE UND INTERETHNISCHE BEZIEHUNGEN IN DER BUKIT DUABELAS REGION

Eine auf Waldnutzung ausgerichtete Lebensweise wie jene der Orang Rimba ist im Vergleich mit manchen angrenzenden Dorfbevölkerungen nicht grundsätzlich, sondern bloß graduell verschieden. Die Verwertung von Waldressourcen durch Jagen und Sammeln ist nach Sandbukt (1984: 94 und 2000: 41) keineswegs eine Subsistenzweise, die in Sumatra nur von den Orang Rimba praktiziert wird – auch Teile der malaiischen Mehrheitsbevölkerung und andere Wanderfeldbau betreibende Gruppen hätten eine ähnliche Tradition der Waldnutzung. Umgekehrt bauen bestimmte Orang Rimba-Gruppen (ebenso wie manche DorfbewohnerInnen) auf zuvor brandgerodeten Feldern Früchte an und melden an den Grenzen des Nationalparks Ansprüche auf Kautschukpflanzungen an, welche in der Vergangenheit nicht nur zwecks Einnahmequelle, sondern auch als weithin sichtbare Symbole der Grenzziehung zur Dorfbevölkerung und zu Plantagen, von welchen die Bukit Duabelas Region mittlerweile komplett umgeben ist, geschaffen wurden (siehe auch Muntholib 1995: 128).

Benjamin (2002: 38) stellt fest, dass, vergleichend betrachtet, im gesamten malaiischen Raum die sesshaften DorfbewohnerInnen eine strenge Grenze zu ihren nomadisch lebenden tribalen Nachbarn zogen. Malaiische Kinder wurden dazu erzogen, die Wälder (und die nach lokaler Vorstellung darin vorhandenen Geister) zu fürchten. Nach Benjamin sei dieses Merkmal interethnischer Beziehungen eine in der malaiischen Gesellschaft vorhandene Barriere gegen die potentiell vorhandene Möglichkeit einer tribalen Re-Assimilation mitunter nicht vollständig in der Mehrheitsgesellschaft integrierter DorfbewohnerInnen. Eine interessante Ausnahme zu dieser generellen Furcht stellten jene Gebiete dar, in denen tribale Gruppen Mon-Khmer Sprachen verwendeten und daher auch noch in ihrem linguistischen und anderem kulturellen Erbe nicht-malaiisch waren (ebd. 39). Eine Barriere ist offenbar nur dort vorhanden, wo Gesellschaften durch gemeinsame historische Wurzeln verbunden sind und die tribalen Gruppen aus der Spezialisierung auf eine ökonomische Nische innerhalb des Systems hervorgingen bzw. viele DorfbewohnerInnen früher tribalen Gruppen angehörten.

Mit Beginn der niederländischen Kolonialherrschaft Ende des 19. Jahrhunderts verschwand diese Nische zunehmend. Die politische Unterwerfung des Herrscherhauses von Jambi bedeutete die Auslöschung jener Institution, welche als Hauptabnehmer von Waldprodukten fungiert hatte, während diese gleichzeitig durch industriell gefertigte Güter ersetzt wurden (Lukas 2004: 8–9). Die sozio-kulturelle und geographische Distanz stand ursprüng-

lich keineswegs im Widerspruch zum – durch ihre wichtige Rolle im lokalen Wirtschaftssystem bedingten – hohen Ansehen der Orang Rimba. Mit dem Verschwinden dieser Rolle wuchs auch die Skepsis der malaiischen Bevölkerung gegenüber ihren Nachbarn im Wald.

MOBILITÄT UND SESSHAFTIGKEIT

Der Unterschied zwischen den Orang Rimba-Gruppen innerhalb des Waldes bzw. den DorfbewohnerInnen in den daran angrenzenden Gebieten ist, dass in der nomadischen Gesellschaft der Orang Rimba ganze Familienverbände mobil sind, während in der malaiischen Mehrheitsbevölkerung in erster Linie Männer von einer sesshaften bzw. halb-sesshaften Basis aus in den angrenzenden Wäldern operieren. Durch die nomadische Waldnutzung blieb es bis heute bei einer weitgehenden politischen Autonomie des Orang Rimba-Sozialsystems. Die Dorfbewölkerung verfügt aufgrund ihrer staatlichen Integration über keine solche Selbstbestimmung.

Mit der nomadischen Lebensweise entstanden kulturelle Praktiken, welche wiederum die Mobilität der Menschen unterstützten. Sammeln und Jagen in tropischen Regenwäldern bedingt aufgrund ökologischer Faktoren nicht nur eine niedrige Populationsdichte, sondern auch einen regelmäßigen Ortswechsel der Bevölkerung. Die kulturspezifische Erklärung der Notwendigkeit dieser Mobilität ist bei den Orang Rimba die Institution des „melangun“. Kommt es zu einer schweren Krankheit (oder einem Todesfall) innerhalb der Gruppe, wird die betroffene Person mit entsprechender Verpflegung und Ausrüstung am gegenwärtigen Lagerplatz zurückgelassen, während die Gruppe diesen verlässt und an eine neue, dem Wasserverlauf des Flusses folgend meist stromaufwärts liegende Stelle übersiedelt. Stellt sich die Erkrankung einer Person als ernstzunehmend, aber nicht die Mobilität einschränkend heraus, isoliert sich die betroffene Person unter Umständen auch selbst und kommt erst zur Gruppe zurück, wenn die Krankheitssymptome verschwunden sind (Lukas 2004: 6). Die lokale Legitimation hoher Mobilität lautet, dass ein zu lange andauernder Aufenthalt an einem Siedlungsplatz den Ausbruch von Krankheiten verursacht, während der regelmäßige Ortswechsel derlei einschränkt oder verhindert. Um die Lagerstelle zu wechseln, muss nicht erst eine Erkrankung auftreten, sondern im Idealfall findet der Wechsel statt, bevor ein Mitglied der Gruppe krank wird.

Bei jenen Gruppen, die aufgrund ihres Feldbaus oder ihrer Ansprüche auf Kautschukpflanzungen weniger mobil sind, werden kranke oder verstorbene Familienmitglieder gemeinsam an eine selten besuchte Stelle im Wald gebracht, sodass für die anderen Personen keine Gefahr einer weiteren Anste-

ckung besteht (Muntholib 1995: 134). Die Mobilität ist in diesem Fall zwar auch vorhanden, wird aufgrund der wandelnden Produktionsumstände jedoch bei weitem nicht so streng praktiziert.

Nach Sandbukt (1984: 90) werden bei den Orang Rimba die Krankheiten verursachenden übernatürlichen (göttlichen) Wesen mit den Regionen abwärts der Flussläufe assoziiert, also mit jenen Gebieten, in denen die malaiische Mehrheitsgesellschaft lebt. Während in der Vergangenheit der Ausbruch von Pocken panikartige Fluchtbewegungen verursachte, werden auch beim Auftreten von Grippe oder anderen, weniger bedrohlichen Epidemien drastische Maßnahmen zur Trennung der Infizierten und der von Krankheitssymptomen verschonten Mitglieder der Gruppe getroffen. Kernfamilien leben in solchen Situationen für mehrere Wochen an verschiedenen Orten und halten, im Falle eines Treffens, strengen Abstand voneinander – eine Situation, die formal den Begegnungen mit der malaiischen Bevölkerung ähnelt. Die Orang Rimba beschreiben die das menschliche Leben zerstörenden Effekte aus Krankheit, Zauberei und dem Kontakt mit körperlichen Abfallprodukten mit ihrem Konzept „layu“. Damit schließt sich der Kreis zwischen flussabwärts lebenden übernatürlichen Wesen und den weltlichen Nachbarn – die Eigenbezeichnung der malaiischen Dorfbevölkerung ist „Orang Melayu“, ein Begriff der auch in der Rimba-Sprache verwendet wird. „Melayu“ weist wohl nicht zufällig eine Ähnlichkeit zu „orang me-layu“ – dem lebensbedrohenden Teil der Menschheit – auf (ebd. 86–88).⁹ Krankheiten vielfältiger Art – Hautinfektionen, das endemische Auftreten von Malaria, sowie die aufgrund des allgegenwärtigen Tabakkonsums ab der frühen Kindheit häufig auftretenden Probleme im Atmungssystem – beeinflussten die inhaltliche Gestaltung des Programms zur Nutzung des Nationalparks und die geplante Modernisierung der Orang Rimba durch den indonesischen Staat – eine Thematik, die im übernächsten Abschnitt näher betrachtet wird.

NATIONALPARKS UND INTERNATIONALE UMWELTSCHUTZBEWEGUNG

Eine der internationalen finanziellen Unterstützung bei der Schaffung von Gebieten zur Konservierung natürlicher Ressourcen (Naturschutzgebiete, Nationalparks etc.) zugrunde liegende Annahme ist nach Peluso (1996), dass die dort vorhandenen Ressourcen – egal welcher Art – von „globalem“ Wert

⁹ „Layu“ bedeutet nicht nur in der Rimba-Sprache, sondern auch im Malaiischen „verwelkt“, „verblüht“, „schwach“, „verlebt“. Der etymologische Ursprung der Eigenbezeichnung „Orang Melayu“ ist mir leider nicht bekannt.

seien und daher auf eine vernünftige und organisierte Weise verwaltet werden müssen. Von besonders eindringlichem Interesse sei der Schutz solch einzigartiger Ökosysteme wie jener der primären tropischen Regenwälder, die aufgrund wirtschaftlicher Interessen zerstört und weltweit zunehmend durch Cash-Crop Monokulturen ersetzt würden (ebd. 139): „Conservationists often depict their agendas as being in the common interest of everyone equally, constructing an imagined, homogenous, ‘global community’.“ Der Begriff der globalen Gemeinschaft vermittelt – wie auch auf lokaler Ebene – ein Gefühl von gegenseitigem Vertrauen und Solidarität und lässt auf eine geschlossene Gruppe mit gemeinsamen Interessen schließen, was selbstverständlich nicht der Realität entspricht.

In den 1990er Jahren wurde Umweltschutz sowohl aufgrund seiner globalen ökologischen Bedeutung als auch im Zusammenhang mit der weiteren finanziellen Unterstützung des autoritären Suharto-Regimes durch internationale Geberinstitutionen zu einer zentralen Thematik. Auch wenn die Innenpolitik Indonesiens unter Präsident Suharto in vielen Bereichen nicht auf internationale Zustimmung stieß, so war der Bedarf nach Schutz biologischer Vielfalt ein Thema, auf das sich sowohl RegierungskritikerInnen, GeldgeberInnen, als auch RegierungsvertreterInnen einigen konnten, solange die von einander abweichenden Interessen der verschiedenen „stakeholders“ nicht zu explizit betont wurden (Li 2001: 656). In diesem Zusammenhang wurde in Indonesien 1990 das Gesetz zur Erhaltung natürlicher Ressourcen und deren Ökosysteme verabschiedet, welches erklärt, dass Umweltschutz ein Teil des Prozesses zur Wohlstandsvermehrung innerhalb der Gesellschaft ist.¹⁰ Dem Gesetz zufolge seien Nationalparks natürliche Schutzgebiete, deren noch ursprüngliches und (vom Menschen) unverändertes Ökosystem in Zonen eingeteilt und je nach Widmung zum Zwecke der Forschung, Wissenschaft, Ausbildung, Landwirtschaft, Kultur, Tourismus und Erholung verwendet werden solle. Nationalparks – ein im Übrigen in den USA entwickeltes Konzept, das in der Folge globalisiert wurde – werden hier zunächst also als „Natur ohne Menschen“ (im Falle Jambis demnach als „Wald ohne BewohnerInnen“) definiert. Während ökologisch-orientierte sozialanthropologische Studien in den vergangenen Jahrzehnten zunehmend erkannten, dass tribale Minderheiten gerade in vermeintlich unberührten Regionen wie Regenwäldern eine wichtige Rolle im Management der biologischen Vielfalt spielten, haben diese neuen Einsichten praktisch keine Auswirkungen auf politische Maßnahmen (Dove, Sajise und Doolittle

¹⁰ Hier möchte ich auch auf Hidayats (2005, 2006) in Indonesien publizierte Studien zur Nationalparkverwaltung und zur Situation lokaler (tribaler) Bevölkerungen hinweisen.

2005: 3; Melcher 2000). Durch umweltpolitische Bedenken motiviert, hatte das Gesetz den Nebeneffekt, dass weitläufige Gebiete und die dort vorhandenen Ressourcen unter die administrative Kontrolle des indonesischen Staates kamen (MacAndrews 1994: 375). Soekmadi (2002: 52) dokumentiert, dass sich zwischen 1990 und 2000 die Anzahl der Nationalparks auf 40 verdoppelte – zusammen genommen umfassen diese Parks ein Gebiet von 15 Millionen Hektar.

Die Umweltschutzgesetzgebung war nicht die erste, die große Landflächen unter staatliche Kontrolle brachte. Duncan (2007: 715) stellt fest, dass einer der drastischsten Eingriffe in die Nutzungsrechte lokaler Bevölkerungen mit der Verabschiedung des Forstwirtschaftsgesetzes von 1967 und des Agrarwirtschaftsgesetzes von 1969 stattfand, in denen staatliche Entscheidungen zum Wohle nationaler Entwicklung über die Rechte einzelner Gemeinschaften gestellt wurden. Zwar wurden in ersterem traditionelle Waldnutzungsrechte nicht verneint, lokale Bevölkerungen hatten jedoch den Anweisungen der Zentralregierung bei der Implementierung der Entwicklungsagenden ohne Widerspruch Folge zu leisten. Zu Beginn der 1980er Jahre wurden schließlich der Großteil der sogenannten äußeren Inseln (d.h. alle Regionen abseits Javas und Balis) zu staatlichen Ländereien bzw. Territorien ernannt. Damit standen auf einen Schlag etwa drei Viertel der Landesfläche, oder mehr als 140 Millionen Hektar Land, unter der Verwaltung des Ministeriums für Forstwirtschaft (Fay und Sirait 2002: 126). Selbst wenn staatliche Autoritäten in Realität nicht all diese Flächen kontrollierten, so wurde ihre Machtbasis dennoch enorm erweitert.

Das grundsätzliche Paradox – um auf das Fallbeispiel Jambi zurückzukommen – bei einer gesetzlich definierten ökologischen Unberührtheit von Nationalparks ist, dass die Orang Rimba seit mehreren hundert Jahren in den „ursprünglichen“ Wäldern Sumatras leben, Jagd und Wanderfeldbau betreiben, Waldprodukte sammeln, und mit ihrer Subsistenzweise einen dementsprechenden Einfluss auf die Beschaffenheit der Landschaft und der darin lebenden Flora und Fauna hatten. Von menschlich unberührten Wäldern kann seit langer Zeit nicht mehr die Rede sein, dennoch soll die lokale Bevölkerung abgesiedelt werden, da sie mit ihrer Lebensweise die Konservierung der Ursprünglichkeit des Ökosystems bedrohe. Eine solche Vorgangsweise ignoriert den essentiellen Punkt, dass biologische Vielfalt nicht per se erhalten werden kann – es können bloß gesellschaftliche Lebensweisen unterstützt werden, welche Biodiversität fördern (Dove, Sajise und Doolittle 2005: 5). Umweltschutz dient im Fall Jambis als ideologische Stütze für die Integration der Orang Rimba in die indonesische Gesellschaft. Anstatt das vorhandene lokale Potential zu erkennen, werden die Waldbe-

wohnerInnen aus dem unmittelbaren Nationalparkgebiet abgesiedelt, um sie an dessen Grenze sesshaft zu machen. Gleichzeitig geht ein ressourcenreiches „Niemandland“ endgültig in staatliche Kontrolle über. Die Nicht-Beachtung der Historizität des Lebensraumes Wald ist kein Versehen, wie Peluso (1996: 136) argumentiert: „The lack of acknowledgement of humans' roles in creating natural environments is a political statement – involving the decision to recognize people's rights and obligations, and their access to or control over 'natural' resources.“

Die Schaffung des Bukit Duabelas Nationalparks und die Konservierung dortiger Ressourcen wird als Entscheidung zum Wohl des indonesischen Volkes oder gar der globalen Gemeinschaft präsentiert. Diese Kategorien stellen die Legitimation einer politischen Entscheidung dar, bei der bestimmte Gruppen profitieren und andere nicht. Im Falle des „Programms zur Nutzung des Bukit Duabelas Nationalparks“ wird die politische Autonomie der Orang Rimba eingeschränkt oder gänzlich abgeschafft, während VertreterInnen des Staates programmatisch die gesetzlich definierten Nutzungsformen begründen. Bedingt durch den Wandel des Wirtschaftssystems hat die ökonomische Spezialisierung der Orang Rimba gegenwärtig nicht mehr denselben Stellenwert wie früher und ihr Lebensraum kann auf eine andere (für staatliche Autoritäten effizientere) Weise genutzt werden. Wie Scott (1998: 39) feststellt, ist eines der Hauptargumente (des Staates) gegen gemeinschaftliches Eigentum, dass dieses finanzwirtschaftlich weniger produktiv ist. Im „Programm zur Nutzung des Bukit Duabelas Nationalparks“ (RPTNBD) wurden neue Regeln für die Benützung festgelegt.

SZENARIO ZUR ENTWICKLUNG DES BUKIT DUABELAS NATIONALPARKS

Das RPTNBD (BKSDA-Jambi 2004: ix–xi, 61–67) sieht dem Gesetz von 1990 entsprechend ein Vier-Zonen-System innerhalb des Bukit Duabelas Nationalparks vor, dem unterschiedliche Zugangs- und Nutzungsbeschränkungen zugrunde liegen. Die „Kernzone“ umfasst in etwa jenen Bereich, der bereits vor der Schaffung des Nationalparks im Jahr 2001 zum Naturschutzgebiet erklärt worden war, und außer für rituelle Aktivitäten der Orang Rimba sowie beschränkte Ausbildungs- und Forschungsaktivitäten für BesucherInnen geschlossen ist. In der „Rehabilitationszone“ sind abgesehen von der Wiederaufforstung des bereits zerstörten Ökosystems sowie wiederum Ausbildung und Forschung keine weiteren Tätigkeiten erlaubt. Den größten Teil des Nationalparkgebiets macht die „Waldzone“ aus, in welcher – wenngleich sie als Lebensraum der Orang Rimba, als Ort der

Durchführung wissenschaftlicher Forschung sowie Ausbildung und als Platz für beschränkte touristische Aktivitäten deklariert ist – weiterhin der Schutz des Ökosystems im Vordergrund steht und keine Erlaubnis zur Störung oder Entnahme natürlicher Ressourcen außer zum Zwecke der Ernährung vorgesehen ist. Die aus kleinen Enklaven bestehende „Nutzungszone“ beinhaltet jene Gebiete, in denen von Seiten der malaiischen Dorfbevölkerung bereits eine landwirtschaftliche Nutzung praktiziert wird, wobei existierende Felder zwar geduldet sind, jedoch nicht mehr erweitert werden dürfen. Eine andere Form der Nutzung stellt der Ökotourismus dar, welcher über ein eigenes in Zusammenarbeit mit der lokalen Bevölkerung geführtes Besucherzentrum gefördert werden soll. Erst die Nutzungszone sieht für die Orang Rimba eine Erlaubnis für jene im Alltag notwendigen Eingriffe in die Umwelt (z.B. die Freilegung mancher Waldstücke durch Brandrodung) vor, die diese Zone tatsächlich zu einem Lebensraum machen würde. Zwar wird ihnen das Recht auf Fortbestand kultureller Identität und damit verbundener Rituale zugesprochen, gleichzeitig kommt es jedoch zur drastischen Einschränkung praktisch notwendiger Aktivitäten. Kultur wird als von den alltäglichen Lebensumständen unabhängig verstanden und auf einige folkloristische Bestandteile reduziert, ein Phänomen, das McCaskill (1997: 41) für Südostasien allgemein beschreibt: „Government officials and development practitioners tend to understand culture as a series of traits ... with an emphasis on the visible and material aspects of culture.“

Zweifelsohne ist der Aufbau touristischer Einrichtungen einer der zentralsten Bestandteile des Bukit Duabelas-Programms. Peluso (1996: 140) bemerkt dazu: „[T]he commercial exploitation of rare resources for their tourist and scientific value, is a revenue-generation strategy embraced by most national governments.“ Auch wenn den Orang Rimba im RPTNBD das Recht auf Wald als Lebensraum zugesprochen wird, so ist das programmatische Hauptziel die Einführung neuer ökonomischer Aktivitäten (unter anderem die Möglichkeit, in der Verwaltung touristischer Einrichtungen mitzuwirken; siehe BKSDA-Jambi 2004: 93). Dem Programm zufolge sollen die Orang Rimba modern werden und ihre Rückständigkeit hinter sich lassen. Li (2001: 658) betont, den traditionellen Gemeinschaften würde bloß eine Rolle der Partizipation in einem System staatlicher Verwaltung zugesprochen werden, wobei keinesfalls die Ressourcennutzung durch diese Gemeinschaften im Vordergrund stünde: „Despite the rhetoric, the legal mechanisms proposed for forest-dwelling communities fall short of the recognition of their rights to occupy – still less to farm – state forest land.“

Neben dem autoritär anmutenden Vorhaben zur Zwangsansiedelung der lokalen Bevölkerung an den Grenzen des Nationalparks wird im Programm die an solchen Orten einfachere Versorgung mittels infrastruktureller Einrichtungen des Gesundheits- und Ausbildungswesens betont, auf welche die Orang Rimba, die im Staatsgebiet leben und demnach indonesische BürgerInnen sind, ein Anrecht hätten wie jeder andere Teil der Bevölkerung auch. Bei einer konkreten Betrachtung der Informationen zur traditionellen Nutzungszone der Orang Rimba ist jedoch die Rede davon, dass der Nationalpark keineswegs als Reservat zu verstehen sei, sondern als vorübergehender Lebensraum (*ruang hidup dan penghidupan yang bersifat sementara*), bis die betroffene Bevölkerung instande sei, sich am Lebensstil der restlichen indonesischen Bevölkerung zu orientieren sowie sich an diesen anzupassen (BKSDA-Jambi 2004: 78). Besonders dies offenbart die der Programmatik zur Nationalparknutzung zugrunde liegende „suku terasing“-Ideologie, welche die Legitimation für den Prozess politischer Integration in den indonesischen Staat bildet. Wie bereits betont, lebten die Orang Rimba nicht aufgrund fehlender Möglichkeiten des Eintrittes in die Mehrheitsgesellschaft im Wald, sondern sie waren ein Bestandteil dieser Gesellschaft, aus welcher sie sich aufgrund wirtschaftlicher Spezialisierung entfernten und gleichzeitig politische Autonomie erreichten.

Der von ihnen praktizierte Brandrodungsfeldbau zerstört, im Gegensatz zur Darstellung von Seiten des Staates, nicht notwendigerweise die natürliche Umwelt, welche keine ursprüngliche, vom Menschen unberührte, sondern über die Jahrhunderte hinweg durch menschliche Eingriffe gestaltete ist. Im Laufe der letzten Jahrzehnte wurde empirisch bestätigt, dass industrielle Holzfällerei (welche ohne entsprechende Wiederaufforstungsmaßnahmen zu rasanter Bodenerosion führt) sowie Plantagenwirtschaft die tatsächliche ökologische Bedrohung für die Regenwälder Indonesiens darstellen, da sich diese zwar in einem gesetzlichen Rahmen bewegen müssten, faktisch jedoch kaum darauf Rücksicht genommen wird, mit welchen Methoden und vor allem Langzeitfolgen die wirtschaftlich wertvollen Hölzer extrahiert werden (MacAndrews 1994: 379). Brandrodungsfeldbau wird dann ökologisch destruktiv, wenn die verfügbaren Landflächen aufgrund exogener Gründe (Landverlust durch Migrationsprogramme, Plantagenwirtschaft u.a.) immer weiter eingeschränkt werden. Für diese Faktoren wird die nomadische Bevölkerung in die Verantwortung gezogen, auch wenn sie darauf keinen Einfluss hat.

Auf staatliche Kosten zur Verfügung gestellte Häuser sollen nun die Sesshaftwerdung unterstützen. Unter den derzeitigen Bedingungen wird dies jedoch kaum funktionieren, da im Gegensatz zu anderen Regionen Sumatras,

in der die ökologische Zerstörung bereits weiter fortgeschritten ist, in der Bukit Duabelas Region der Wald sozusagen noch immer vor der Haustüre liegt. In Zusammenarbeit mit nicht-staatlichen Organisationen erreichten einige Orang Rimba eine Untersuchung durch die nationale Menschenrechtskommission (Komisi Nasional Hak Asasi Manusia 2007) und rangen der Umweltschutzbehörde das Versprechen ab, bei der Überarbeitung des RPTNBD die lokale Bevölkerung einzubinden. Ohne eine solche Einbindung – so lautet ihr Hinweis – wird sich das Programm auch weiterhin nicht umsetzen lassen.¹¹ Zwar könnte die permanente Ansiedelung mit Gewalt erzwungen werden und nicht-staatliche Organisationen dokumentierten bereits repressive Maßnahmen seitens staatlicher Autoritäten (u.a. die systematische Abholzung von Kautschuk-Pflanzungen, welche sich im Besitz der Orang Rimba befinden [WALHI 2007: 5]). Allerdings kam es in Jambi bisher zu keiner Eskalation der Lage wie in manch anderen Nationalparks Indonesiens.

Es ist derzeit nicht auszuschließen, dass manche Landnutzungsrechte der Orang Rimba von staatlichen Stellen anerkannt und gesetzlich abgesichert werden, wie das beispielsweise bei den Orang Baduy West-Javas im Jahr 2001 der Fall war.¹² Für die Orang Rimba der Bukit Duabelas Region ist die Situation jedoch eine etwas andere. Sie sind nomadische Sammler und Jäger und keine sesshaften DorfbewohnerInnen, haben aufgrund ihrer traditionellen Sozialorganisation keine wirklich geeigneten politischen Institutionen für die Auseinandersetzung mit den staatlichen Stellen und leben durch die Dezentralisierung im Rahmen der regionalen Autonomie (*otonomi daerah*) in drei Bezirken (*kabupaten*). Demnach haben sie weder einen gemeinsamen Sprecher, noch eine zentrale Ansprechstelle. Abgesehen davon befinden sie sich in einem Nationalpark und nicht auf „normalem“ Land.

¹¹ Scott (1998: 286) stellt hierzu fest, dass lokales (indigenes) Wissen eine im Normalfall nicht mobilisierte Ressource in staatlichen Entwicklungsprogrammen darstellt. Allerdings muss bei einer solchen Mobilisierung klar sein, dass auch bei „traditionellen“ Bräuchen und Nutzungsvereinbarungen Ungleichheiten (beispielsweise basierend auf Geschlecht, Status, Herkunft etc.) existieren (ebd. 34–35).

¹² Ein von nicht-staatlichen Organisationen in Indonesien oft zitiertes Vorzeigebeispiel für die Anerkennung von Adat-Rechten ist die Bevölkerung der Orang Baduy in der Provinz Banten im Westen der Insel Javas. Im Jahr 2001 wurde den Orang Baduy von der Lokalregierung des Bezirks (*kabupaten*) Lebak das kommunale Recht auf traditionelle Nutzung ihres Landes (im Dorf [*desa*] Kanekes) gesetzlich zugesprochen sowie Sanktionen für eine Verletzung dieses Rechts durch Außenstehende festgelegt (Pemerintah Daerah Kabupaten Lebak 2001).

INDONESIENS BÜROKRATIE UND DAS ZEITALTER REGIONALER AUTONOMIE

Mit der Verabschiedung der bereits genannten Forstwirtschafts- und Agrarwirtschaftsgesetze von 1967 und 1969 und mit der Förderung ausländischer Investitionen ging – als weiteres Programm des Suharto-Regimes – die Abschaffung alter politischer Dorfstrukturen einher. Im 1979 ratifizierten Gesetz zur dörflichen Verwaltung wurden traditionelle – d.h. auf Adat basierende – Formen politischer Organisation in ein für ganz Indonesien vereinheitlichtes Schema gepresst, welches dem Vorbild der auf Java vorhandenen ländlichen Strukturen folgte. Mit der Implementierung des Gesetzes wurde in allen Teilen des Landes dieselbe politische Verwaltungsstruktur geschaffen: auf unterster Ebene die dörfliche Nachbarschaft (*kampung*), eine Ebene darüber das Dorf/die Ortschaft (*desa*; bzw. in den Städten: *kelurahan*; zwei Begriffe, die aus der javanischen Sprache übernommen wurden), welche ihrerseits innerhalb von Unterbezirken (*kecamatan*) und Bezirken (*kabupaten*; bzw. Kreisstädten: *kotamadya*) geordnet sind. Mehrere Bezirke bilden dann eine Provinz (*propinsi*) (siehe Kato 1989). Einerseits wurden damit alte politische Autoritäten abgeschafft und neue Führungskräfte geschaffen, deren Macht vom guten Willen der Zentralregierung in Jakarta abhing, und die demnach (in ihrem eigenen Interesse) eine Position möglichst bedingungsloser Unterstützung für die Regierung vertraten. Nicht nur hatten viele neue Dorfvorsteher/Bürgermeister (*kepala desa*) kein Interesse an einer Beibehaltung traditioneller Entscheidungsprozesse, unter deren Bedingungen sie oftmals kaum in die von ihnen besetzte Position gekommen wären, sie zweifelten teilweise sogar deren frühere Legitimität an – mit fatalen Folgen für tribale Minderheiten (aber nicht nur für diese, sondern generell für viele lokale Gruppen), deren Verhandlungsposition in einem auf Adat basierten System zwar zweifelsohne nicht perfekt, aber zumindest stärker war (Duncan 2007: 716–717). Andererseits kam es zu einer rasanten Zunahme der Dörfer (*desa*) und zu einer Konkurrenzsituation zwischen diesen, da die finanzielle Unterstützung auf dieser administrativen Ebene zugeteilt wurde (Kato 1989: 106). Die indonesische Zentralregierung besetzte nicht nur die Ämter mit loyalen Persönlichkeiten, diese hatten sich auch in Kleinkriegen um ihre lokale Vorherrschaft zu streiten. Eine durch gemeinsame Interessen getragene Infragestellung zentraler Entscheidungsprozesse wurde dadurch erschwert.

Nach dem Ende des Suharto-Regimes wurden 1999 die Gesetze zu regionaler Regierungs- und Gesetzesgewalt und zum Finanzausgleich zwischen der Zentral- und Regionalregierung verabschiedet (im Jahr 2004

wurden diese noch etwas überarbeitet). In Indonesien spricht man im Rahmen dieser politischen Dezentralisierung vom Zeitalter regionaler Autonomie (*otonomi daerah*). Mit anderen Worten: mit Beginn der politischen Reformperiode im Jahr 1998 kam es formell zu drastischen Umwälzungen im politischen System Indonesiens. Politische Macht wurde von der Zentralregierung auf die Bezirksebene (d.h. die Ebene des *kabupaten* bzw. *kotamadya*) übertragen. Regionalen Regierungen wurden mehr Entscheidungsfreiheiten in den Bereichen Gesundheitswesen, Bildung, dörfliche Administration, Handel, Landbesitz- und Umweltfragen sowie bei der Verwaltung natürlicher Ressourcen gewährt. Hingegen blieb die nationale Regierung weiterhin für das Verteidigungs-, Geld- und Justizwesen, religiöse Angelegenheiten, internationale Beziehungen und die innere Sicherheit verantwortlich. Mit der Übertragung mancher Entscheidungsrechte auf die Bezirksebene ging auch der Transfer finanzieller Verpflichtungen gegenüber den im Staatsdienst Beschäftigten einher (Duncan 2007: 717–718). Diese Verpflichtungen können in jenen Bezirken, wo natürliche Ressourcen vorhanden sind, nun direkt aus deren Ausbeutung finanziert werden.

Aufgrund seiner organisatorischen Funktion innerhalb der indonesischen politischen Ökonomie war der staatliche Bedienstetenapparat während des Suharto-Regimes enorm gewachsen. Damit einher ging die Entstehung eines „Bürokratie-Kapitalismus“ (Evers 1987: 679). Es entstanden zunehmend Verflechtungen von Tätigkeiten innerhalb der staatlichen Administration mit privatwirtschaftlich motivierten Unternehmungen, welche oft nur deshalb möglich waren, weil eine entsprechende Position in der staatlichen Bürokratie gehalten wurde oder Beziehungen zu einer Person in einer solchen Position existierten. Auch der Einfluss des Militärs war von enormer Bedeutung (siehe Robison 1986). Das als Folge von staatlichen Programmen und Kapitalflüssen aus dem Ausland angekurbelte Wirtschaftswachstum und die damit verbundene Kapitalisierung der indonesischen Mehrheitsgesellschaft beeinflusste ebenso die Organisation tribaler Gesellschaften, beispielsweise durch die zunehmende Monetarisierung derselben.

Diese hatte auch Auswirkungen auf die in der Bukit Duabelas Region vorhandene Institution des „Jenang“, d.h. des Vermittlers zwischen den Orang Rimba und der malaiischen Bevölkerung (bzw. in vorkolonialer Zeit die Verbindung der WaldbewohnerInnen zum Herrscherhaus Jambis). Die Institution des Jenang wandelte sich bereits mit Beginn der niederländischen Kolonialherrschaft und dem damit verbundenen sozio-politischen Umbruch. Der Jenang trat zwar weiterhin bei einem Gütertausch oder bei anderen Kontaktsituationen mit der malaiischen Nachbarbevölkerung als Mediator auf, konnte diese Funktion jedoch zu seiner eigenen Bereicherung nutzen,

während sich aufgrund der direkten Marktanbindung die Nachfrage nach Waldprodukten änderte (Lukas 2004: 5–8). Staatliche Bedienstete im unabhängigen Indonesien betrachteten den Jenang als negativen Faktor, da er in direkter Konkurrenz zu ihnen selbst stand und von der Isolation der Waldbevölkerung profitierte. In der Tat vertraten viele Jenang oftmals die Interessen der Orang Rimba gegenüber staatlichen Stellen (Persoon 1989: 512–516). In den letzten Jahren bewirkte jedoch die zunehmende Akzeptanz von Geld bei den Orang Rimba, dass kaum noch Jenang existieren. Vermittelter Tauschhandel wurde durch direkte Geldtransaktionen ersetzt – die scharfe Abgrenzung zur malaiischen Bevölkerung wurde durch die marktwirtschaftliche Integration erheblich aufgelockert. Die politische Integration ging also Hand in Hand mit der marktwirtschaftlichen Integration.

WENN TRIBALE BEVÖLKERUNGEN ZU ETHNISCHEN MINDERHEITEN WERDEN

Zu Beginn dieses Beitrags wurden tribale Gruppen als politisch relativ autonome Gesellschaftsform definiert, die nur im Kontakt mit zentralisierteren und stratifizierteren politischen Einheiten verstanden werden könne (Benjamin 2002: 8). Nun wird die Fallstudie mit dieser Definition in Verbindung gebracht. Sind die Orang Rimba gegenwärtig noch als tribale Gruppe zu verstehen oder haben sie bereits ihre Transformation zu einer ethnischen Minderheit innerhalb des indonesischen Staates vollzogen?

Mit dem Ende der Kolonialzeit und zu Beginn der Erlangung der Unabhängigkeit Indonesiens änderten sich die gesellschaftlichen Umstände für tribale Gruppen nur wenig. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts spielten die zahlreichen kleinen „traditionellen Gesellschaften“ für die niederländische Kolonialherrschaft kaum eine Rolle. Zwar war unter den damaligen Umständen augenscheinlich, dass diese zivilisiert werden müssten, aber spezifische Programme zur Umsetzung dieses Vorhabens existierten – abgesehen von der Abschaffung der Kopfjagd oder anderer (nach kolonialherrschaftlichem Verständnis) krimineller Aktivitäten – nicht. Auch für die frühen indonesischen NationalistInnen waren die betroffenen Gesellschaften vorübergehend unbedeutend, weil es die in ihrer MitgliederInnenzahl stärkeren, stratifizierten und über die unterschiedlichsten ethnischen oder religiösen Hintergründe motivierten Organisationen für den Unabhängigkeitskampf zu gewinnen galt, wie Schefold (1998: 256) betont: „[Tribal societies] were in effect a negligible quantity.“ Kurz nach Erlangung der Unabhängigkeit und der Konsolidierung der Macht wurde dann das Sozialministerium damit beauftragt, sich um die „isolierten Gesellschaften“ zu kümmern. Nachdem

angenommen wurde, dass die betroffenen Gruppen deshalb so rückständig wären, weil sie aufgrund ihrer geographischen oder kulturell isolierten Lebensweise zu wenig Kontakt zur Mehrheitsgesellschaft hatten, wurden politische Maßnahmen geplant, um diese Bevölkerungen einzugliedern. Die entsprechenden Programme wurden – wie in den vorangegangenen Kapiteln bereits erläutert – nur bedingt realisiert (Persoon 1998: 287).

Das Regime General Suhartos, das sich ab Mitte der 1960er Jahre etablierte, stand jedoch ebenso vor der Herausforderung Indonesiens ethnische Vielfalt, die in Kontrast zur tatsächlichen politischen Vorherrschaft einer javanischen Elite stand, zu verwalten, um die nationale Einheit gewährleisten zu können. Schefold (1998: 276) stellt fest, dass die politische Führung neben der Inanspruchnahme militärischer Kontrolle auch auf ein Verfahren der ethnischen bzw. kulturellen „Domestizierung“ zurückgriff. Er beschreibt damit eine Vorgangsweise, die regionalspezifischen kulturellen Ausprägungen nicht nur Platz ließ, sondern diese sogar unterstützte, um eventuellen separatistischen Bewegungen den Wind aus den Segeln zu nehmen. Jedoch wurden – was nicht weiter überraschend ist – bloß gezielte Aspekte gefördert. Dadurch wurden verschiedene Lebensweisen zunehmend auf folkloristische Bestandteile reduziert. Kulturelle Vielfalt wurde konsumentInnenfreundlich und leicht zugänglich präsentiert.

Dieser Prozess der Folklorisierung und Kommodifizierung kultureller Elemente fand auf der Grundlage wirtschaftlichen Wachstums in anderen Bereichen statt. Wie bereits dargelegt, basierte die gesellschaftliche Modernisierung während des Suharto-Regimes auf einer exportorientierten Ausbeutung natürlicher Ressourcen, der Industrialisierung der Land- und Forstwirtschaft und mit zunehmender Zeit auch der Ausweitung touristischer Infrastruktur abseits der schon in den 1930er Jahren bekannten Urlaubsdestination Bali. Nicht ausschließlich tribale Gesellschaften waren von diesen Prozessen betroffen, indem ihre auf Adat basierte Lebensweise nicht anerkannt und sie von ihrem Landbesitz enteignet wurden. Auch in den kleinbäuerlichen Strukturen vollzog sich ein rasanter sozialer Wandel. Zwar kann die Eingliederung tribaler Gesellschaften in das kapitalistische Produktionssystem auf unterschiedlichen Wegen erfolgen, sie hat jedoch den Effekt, dass zuvor landwirtschaftlich und politisch relativ unabhängige Gruppen ihre Autonomie einbüßen (McCaskill 1997: 51). In Jambi wurde der Wald zum Staatsbesitz erklärt und die lokalen Bevölkerungen verloren im Laufe der Zeit faktisch die Verfügungsgewalt über ihre Produktionsmittel. Die heute noch nomadisch lebenden Orang Rimba konnten für einige Zeit diesem Druck entgehen, da sie weiterhin Gebiete hatten, in die sie sich zurückziehen konnten. Kommt es jedoch zu einer Realisierung des

RPTNBD in der hier präsentierten oder einer ähnlichen Form, werden sie früher oder später gezwungen sein, den Wald zu verlassen.

ZUSAMMENFASSUNG

In der vorangegangenen Analyse wurden die Beziehungen der Orang Rimba zum indonesischen Staat präsentiert. Dabei wurde das „Programm zur Nutzung des Bukit Duabelas Nationalparks“ – ein Vorhaben, das derzeit überarbeitet wird – vorgestellt. Des Weiteren wurde versucht, die Genese der Orang Rimba in ihrer natürlichen und sozio-kulturellen Umwelt darzulegen.

Bei der Schaffung des Bukit Duabelas Nationalparks und dem Entwurf zu seiner Nutzung wurden nicht sämtliche betroffene Gruppen gleichermaßen in den Entscheidungsprozess eingebunden. Eine Hauptkritik der Orang Rimba und der sie vertretenden nicht-staatlichen Organisationen ist, dass das RPTNBD – obwohl Gegenteiliges behauptet wurde – ohne entsprechende Berücksichtigung der lokalen Bevölkerung entstand und in erster Linie auf dem Wissen so genannter ExpertInnen basiert, die entweder im Staatsdienst standen oder ein Naheverhältnis zu diesem aufwiesen. Bei ihrer Auseinandersetzung mit staatlichen Stellen werden die Orang Rimba von nicht-staatlichen Organisationen unterstützt, jedoch sind auch deren Interessen keineswegs homogen und sie stehen untereinander in Konkurrenz um nationale und internationale finanzielle Förderungen. Des Weiteren beraten sie die Orang Rimba bei der Vernetzung innerhalb der AMAN (einer nicht-staatlichen Form bürokratischer Organisation) und bringen alternative Bildungseinrichtungen in den Wald¹³, um die lokale Bevölkerung dabei zu unterstützen ihre Interessen gegenüber dem Staat besser zu artikulieren.

Nach Persoon (2000: 157-158) wurde bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts (als noch keine Bedrohung durch Bulldozer, Kettensägen oder staatlich geplante Migrationsprogramme bestand) behauptet, die vollständige Assimilation der Orang Rimba und ein Ende von deren traditioneller Lebensweise stünde kurz bevor. Dennoch sind sie bis heute kein Teil der indonesischen Mehrheitsgesellschaft, wenngleich ihre Autonomie zunehmend geringer wird: „Though more than a century has passed and there have

¹³ Für eine autobiographische Dokumentation der Tätigkeiten innerhalb der nicht-staatlichen Organisation Sokola (eine Bezeichnung, die in Anlehnung an das Indonesische „sekolah“ [Schule] gewählt wurde) siehe Manurung (2007). Besagte Organisation bietet nicht nur Lese-, Schreib- und Rechenausbildungen für die Orang Rimba der Bukit Duabelas Region an, sondern hat auch MitarbeiterInnen in anderen Teilen Indonesiens (beispielsweise auf den Inseln Sulawesi und Flores). In Jambi leben die LehrerInnen für mehrere Wochen gemeinsam mit den Kindern im Wald.

been incredible changes in technology and modes of forest exploitation, the forest dwelling Kubu have not disappeared, but their chances for survival as a people or as an ethnic group are poor.“ In der Tat waren viele Orang Rimba im Laufe der letzten Jahrzehnte gezwungen ihre autonome Lebensweise aufzugeben und sich unter veränderten Bedingungen auf eine neue Nische im wirtschaftlichen System zu spezialisieren. Dort wo die Wälder verschwunden sind, das Land umgewidmet und die Orang Rimba nicht in der malaiischen Mehrheitsgesellschaft assimiliert wurden, leben sie in Plantagen und sichern ihren Lebensunterhalt durch bezahlte Gelegenheitsarbeiten oder Almosen. In anderen Fällen waren die Orang Rimba gezwungen auf Feldbau umzusteigen. So ähnelt ihre Lebensweise zunehmend jener der benachbarten malaiischen Bevölkerung. Dann gibt es noch jene Gruppen, die sich in die letzten verbliebenen Wälder zurückzogen und bis heute dort als Sammler und Jäger leben.

Ihre endgültige Zwangsansiedlung durch staatliche Stellen ist derzeit keineswegs eine entschiedene Sache. In einem im März 2007 erstellten Gutachten der nationalen Menschenrechtskommission (Komisi Nasional Hak Asasi Manusia 2007: 36–37) wurden Verstöße (fehlende Anerkennung der Landrechte, mangelnde Gesundheitsversorgung, Bedrohung persönlicher Sicherheit und gewalttätige Übergriffe etc.) gegen die Rechte der Orang Rimba als indonesische StaatsbürgerInnen dokumentiert. Die zunehmende Beachtung der Menschenrechte in Indonesien nach 1998 kommt den Adat-Gesellschaften in ihrer Auseinandersetzung um die Anerkennung traditioneller Ansprüche durchaus entgegen.

Sozialanthropologisch-kulturökologische Studien brachten in anderen Teilen der Welt eine wichtige Erkenntnis: die Biodiversität der Regenwälder wird nicht dadurch erhalten, dass staatlich-koordinierte Entwicklungsprogramme die marktwirtschaftliche Integration angeblich „rückständiger Minderheiten“ erzwingen und diese von ihren ursprünglichen Lebensräumen trennen (Dove, Sajise und Doolittle 2005: 14–15). Zwar entsprechen tribale Gesellschaften wie die Orang Rimba mit Sicherheit nicht dem verkündeten Bild der vermeintlich im Einklang mit ihrer Umwelt lebenden „Naturvölker“, umgekehrt stellt jedoch auch der staatliche Umweltschutz oftmals kurzfristige Gewinne vor eine nachhaltige Nutzung (Hames 2007). Ein längerfristiges, ökologisch verträgliches Management der Regenwälder Indonesiens kann am ehesten gewährleistet werden, wenn lokales Wissen nicht a priori als rückständig abgewertet und als unnützlich verdammt wird, sondern die vor Ort vorhandenen Potenziale erkannt und genutzt werden.

LITERATURVERZEICHNIS

- Acciaoli, Greg (2007), From customary law to indigenous sovereignty. Reconceptualizing masyarakat adat in contemporary Indonesia, in: Jamie S. Davidson and David Henley (eds.), *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism*. London and New York: Routledge, 295–318.
- Benjamin, Geoffrey (2002), On Being Tribal in the Malay World, in: Geoffrey Benjamin and Cynthia Chou (eds.), *Tribal Communities in the Malay World. Historical, Cultural, and Social Perspectives*. Leiden and Singapore: IIAS and ISEAS, 7–76.
- Balai Konservasi Sumber Daya Alam Jambi (BKSDA-Jambi) (2004), *Rencana Pengelolaan Taman Nasional Bukit Duabelas* [Deutsch: Programm zur Nutzung des Bukit Duabelas Nationalparks]. Jambi: Balai Konservasi Sumber Daya Alam Jambi.
- Davidson, Jamie S. and David Henley (eds.) (2007), *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism*. London and New York: Routledge.
- Dove, Michael R. (2006), Indigenous People and Environmental Politics. *Annual Review of Anthropology* 35: 191–208.
- Dove, Michael R., Percy E. Sajise and Amity A. Doolittle (2005), Introduction: The Problem of Conserving Nature in Cultural Landscapes, in: Michael R. Dove, Percy E. Sajise and Amity A. Doolittle (eds.), *Conserving Nature in Culture. Case Studies from Southeast Asia*. New Haven: Yale University Southeast Asia Studies, 1–21.
- Duncan, Christopher R. (2007), Mixed Outcomes: The Impact of Regional Autonomy and Decentralization on Indigenous Ethnic Minorities in Indonesia. *Development and Change* 38, 4: 711–733.
- Elwell, Frank W. (1991), *The Evolution of the Future*. New York: Praeger.
- Evers, Hans-Dieter (1987), The Bureaucratization of Southeast Asia. *Comparative Studies in Society and History* 29, 4: 666–685.
- Fay, Chip and Martua Sirait (2002), Reforming the Reformists in Post-Soeharto Indonesia, in: Carol J. Pierce Colfer and Ida Aju Pradnja Resosudarmo (eds.): *Which Way Forward? People, Forests, and Policymaking in Indonesia*. Washington: RFF Press, 126–143.
- Hagen, Bernhard (1908), *Die Orang Kubu auf Sumatra*. Frankfurt: Joseph Baer & Co.
- Hames, Raymond (2007), The Ecologically Noble Savage Debate. *Annual Review of Anthropology* 36: 177–190
- Heryanto, Ariel (1988), The Development of “Development”. *Indonesia* 46: 1–24.
- Hidayat, Herman (ed.) (2005), *Pengelolaan Taman Nasional Dalam Era Otonomi Daerah* [Deutsch: Nationalpark-Verwaltung im Zeitalter regionaler Autonomie]. Jakarta: LIPI Press.
- Hidayat, Herman (ed.) (2006), *Potensi Konflik Pemerintah Pusat dan Daerah dalam Pengelolaan Taman Nasional: Era Otonomi Daerah* [Deutsch: Konflikpotenziale zwischen Zentral- und Lokalregierung bei der Nationalpark-Verwaltung im Zeitalter regionaler Autonomie]. Jakarta: LIPI Press.
- Kato, Tsuyoshi (1989), Different Fields, Similar Locusts: Adat Communities and the Village Law of 1979 in Indonesia. *Indonesia* 47: 89–114.
- King, Victor T. and William D. Wilder (2003), *The Modern Anthropology of South-East Asia. An Introduction*. London and New York: Routledge.
- Koentjaraningrat (ed.) (1993), *Masyarakat Terasing di Indonesia* [Deutsch: Isolierte Gesellschaften in Indonesien]. Jakarta: Departemen Sosial dan Dewan Nasional Indonesia untuk Kesejahteraan Sosial dengan Penerbit Gramedia Pustaka Utama.

- Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (2007), *Laporan Akhir Pemantauan Dugaan Pelanggaran Hak Masyarakat Adat Orang Rimba* [Deutsch: Abschließendes Gutachten der Untersuchung der Missachtung des traditionellen Adat-Rechts der Orang Rimba] (März 2007). Jakarta: Komisi Nasional Hak Asasi Manusia.
- Li, Tania Murray (2001), Masyarakat Adat, Difference, and the Limits of Recognition in Indonesia's Forest Zone. *Modern Asian Studies* 35, 3: 645–676.
- Lukas, Helmut (2004), Can “They” Save “Us”, the Foragers? Indonesian and Thai Hunter-Gatherer Cultures under Threat from Outside. *Südostasien Working Papers*, Band 2. http://hw.oew.ac.at/0xc1aa500d_0x00080632 (Zugriff am 9. Mai 2008).
- MacAndrews, Colin (1994), Politics of the Environment in Indonesia. *Asian Survey* 34, 4: 369–380.
- Manurung, Butet (2007), *Sokola Rimba. Pengalaman Belajar Bersama Orang Rimba* [Deutsch: Eine Schule im Wald. Gemeinsames Lernen mit den Orang Rimba]. Yogyakarta: Insist Press.
- McCaskill, Don (1997), From Tribal Peoples to Ethnic Minorities – the Transformation of Indigenous Peoples. A Theoretical Discussion, in: Don McCaskill and Ken Kampe (eds.), *Development or Domestication? Indigenous Peoples of Southeast Asia*. Chiang Mai: Silkworm Books, 26–60.
- Melcher, Kirsten (2000), *Repräsentation von Landschaft. Die Gesellschaft und das Territorium der Khumbu im Kontext von Bewahrungsstrategien und Naturschutzkonzeptionen des Makalu Barun Conservation Project (MBCP) in Nepal*. Diplomarbeit: Universität Wien.
- Moniaga, Sandra (2007), From bumiputera to masyarakat adat. A long and confusing journey, in: Jamie S. Davidson and David Henley (eds.), *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism*. London and New York: Routledge, 275–294.
- Muntholib Soetomo (1995), *Orang Rimbo: kajian struktural-fungsional masyarakat terasing di Makekal, Provinsi Jambi – Orang Rimbo: a structural-functional study of Tribal society in Makekal, Jambi Province*. Dissertation: Universitas Padjadjaran.
- Peluso, Nancy Lee (1996), “Reserving” Value: Conservation Ideology and State Protection of Resources, in: E. Melanie DuPuis and Peter Vandergeest (eds.), *Creating the Countryside. The Politics of Rural and Environmental Discourse*. Philadelphia: Temple University Press, 135–165.
- Pemerintah Daerah Kabupaten Lebak (2001), *Peraturan Daerah Kabupaten Lebak tentang Perlindungan Atas Hak Ulayat Masyarakat Baduy* [Deutsch: Regionalgesetz zum Schutz des kommunalen Landrechts der Baduy-Bevölkerung]. Rangkasbitung: Kantor Bupati Lebak.
- Persoon, Gerard A. (1989), The Kubu and the Outside World (South Sumatra, Indonesia). The Modification of Hunting and Gathering. *Anthropos* 84, 4–6: 507–519.
- Persoon, Gerard A. (1998), Isolated Groups or Indigenous Peoples. Indonesia and the International Discourse. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 154, 2: 281–304.
- Persoon, Gerard A. (2000), The Kubu of Central Sumatra, Indonesia, in: Leslie E. Sponsel (ed.): *Endangered Peoples of Southeast and East Asia. Struggles to survive and thrive*. Westport: Greenwood Press, 157–172.
- Persoon, Gerard A. (2002), Defining Wildness and Wilderness. Minangkabau Images and Actions on Siberut (West Sumatra), in: Geoffrey Benjamin and Cynthia Chou (eds.): *Tribal Communities in the Malay World. Historical, Cultural, and Social Perspectives*. Leiden and Singapore: IAS and ISEAS, 439–456.

- Ricklefs, Merle C. (2001), *A History of Modern Indonesia since c.1200*. Third Edition. Basingstoke: Palgrave.
- Robison, Richard (1986), *Indonesia. The Rise of Capital*. Sydney: Allen & Unwin Company.
- Sandbukt, Øyvind (1984), Kubu Conceptions of Reality. *Asian Folklore Studies* 43: 1, 85–98.
- Sandbukt, Øyvind (1988), Resource Constraints and Relations of Appropriation among Tropical Forest Foragers. The Case of the Sumatran Kubu. *Research in Economic Anthropology* 10: 117–156.
- Sandbukt, Øyvind (1991), Tributary tradition and relations of affinity and gender among the Sumatran Kubu, in: Tim Ingold, David Riches and James Woodburn (eds.), *Hunters and gatherers (History, evolution and social change)*. New York and Oxford: Berg, 107–116.
- Sandbukt, Øyvind (2000), The Orang Kubu of Sumatra. Deforestation and the People of the Forest: the Orang Rimba or Kubu of Sumatra. *Indigenous Affairs* 2: 39–47.
- Schebesta, Paul (1928), *Orang-Utan. Bei den Urwaldmenschen Malayas und Sumatras*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Schefold, Reimar (1998), The Domestication of Culture. Nation-building and Ethnic Diversity in Indonesia. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 154, 2: 259–280.
- Scott, James C. (1998), *Seeing like a State. How certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven: Yale University Press.
- Soekmadi, Rinekso (2002), *National Park Management in Indonesia. Focused on the Issues of Decentralization and Local Participation*. Göttingen: Cuvillier Verlag (Zugl.: Dissertation, Georg-August-Universität, Göttingen).
- WALHI (2007): Kawasan Hutan Bukit Dua Belas, Konservasi Ganggu Orang Rimbo Berhuma [Deutsch: Umweltschutz in der Bukit Dua Belas Region behindert die Orang Rimbo beim Bewirtschaften ihrer Felder], in: *Sarekat Hijau. Daulat Rakyat Atas Sumber-Sumber Kehidupan* (Januar 2007), Jakarta: Wahan Lingkungan Hidup Indonesia (WALHI), 5.