

Kommerzialisierung, Inszenierung und Revitalisierung: Gegenwärtige Auseinandersetzungen um *adat* im Distrikt West Manggarai (West Flores)

Sabine Zurschmitten

Summary

The decentralization policy of the post-New Order era has caused the proliferation of administrative units at district level (*kabupaten*) in many places of Indonesia. In the course of this administrative reorganization, the westernmost part of the island of Flores, the Manggarai district has further been divided into three districts that presently try to develop their own distinct cultural identity. Moreover, since the end of the New Order period the new political freedom has enabled a critical reassessment of the long-term transformation processes that have caused what many Manggaraians today experience as the decline of *adat*, which in emic terms is broadly understood as shared local culture and indigenous ways of life. As a result of that, Manggarai presently participates in the „*adat* hype“ (Benda-Beckmann 2007) that can be observed in many other regions of the archipelago as well. Discussions about and ideas of authenticity merge with explicit calls to preserve, reinstall, and revitalize various aspects of *adat*. This paper examines several projects, enterprises, and identity performances in the 2003 established district of West Manggarai that focus on the revitalisation of *adat*. The impulses for these projects are provided by a range of different actors including the district government, which all expect to accomplish their particular interests. The results to be achieved partly overlap, but may point in totally different directions, depending on who gives the incentive (rural elites, urban diaspora, charismatic Catholics, Islamic reformers, etc.). *Adat* is in general considered as a guarantor for cohesion between different social and religious collectives. However, this paper argues that the revitalisation of *adat* gives rise to an opposed tendency, as it often reinforces social, religious, and economic differentiation.

Keywords: tourism, revitalisation of *adat*, social differentiation, administrative transformations, identity performances, post-New Order era, Kempo Manggarai, Western Flores

Adat als „authentische“ Lokalkultur (*budaya asli*)

Was tut eigentlich eine Anthropologin ausgerechnet hier bei uns, wo die lokale Kultur (*budaya setempat*) schon fast verloren ist und wo man nicht mehr vollkommen danach lebt, wie es vom *adat* vorgesehen wäre? Weshalb ich nicht ebenfalls in den Dörfern Tado oder Wae Rebo arbeite, letzteres wurde von der Lokalregierung

mit dem Label *paling asli*, d.h. „am authentischsten“, ausgezeichnet. Solchen Fragen begegnete ich während meinen Forschungsaufenthalten bei den Kempo Manggarai im Westen der Insel Flores häufig.¹ Auffällig dabei ist, dass in diesem Diskurs die Begriffe Kultur (*budaya*) und Lokalkultur (*budaya setempat*) meist mit dem Begriff *adat* gleichgesetzt werden.

Der Begriff *adat* bezeichnet ein äußerst komplexes Konzept indonesischer Lokalgemeinschaften. Die Komplexität von *adat* gründet in der Tatsache, dass seine Bedeutung vielfältig, kontextabhängig und daher sehr offen ist. Dies zeigt sich eindrücklich an der Hervorhebung unterschiedlichster Aspekte von *adat* sowohl in emischen Interpretationen als auch in zahlreichen akademischen Diskussionen. In einer neueren Publikation charakterisieren Franz und Keebet von Benda-Beckmann (2011, S. 168) *adat* als undifferenziert und betonen damit ebenfalls seine Flexibilität:

Adat in Indonesia has become a generic term to indicate an often undifferentiated whole constituted by the morality, customs, and legal institutions of ethnic or territorial groups. Before the arrival of the scriptural religions, adat also comprised the world of the supernatural and beliefs.

Das von meinen Gesprächspartnern in der Kempo Manggarai oft hervorgehobene Verständnis von *adat* als Kultur bzw. Lokalkultur ist ebenfalls sehr breit gefasst. Wie ich jedoch zu zeigen versuche, unterliegt diese emische Interpretation von *adat* zunehmend einer Reduktion auf vermarkt- und inszenierbare Objekte und Praktiken.² Dies lässt sich besonders gut an den beiden oben erwähnten Dorfverbänden illustrieren. Wae Rebo und Tado erscheinen nicht nur mit zunehmender Prominenz auf der manggaraischen Touristenkarte, sondern gehören auch zu jenen Orten, die in der Vergangenheit intensiv von Anthropologen und Wissenschaftlern aus anderen Disziplinen erforscht wurden. So ist beispielsweise der Dorfverband Tado Teil eines Forschungsprojektes zur Konservierung und Revitalisierung der lokalen biokulturellen Diversität.³ Durch ihre erfolgreiche Kollaboration mit diesen Wissenschaft-

¹ Die empirischen Daten für diesen Artikel basieren auf mehreren Feldforschungsaufenthalten (insgesamt sechzehn Monate), die ich zwischen 2003 und 2007 bei den Kempo Manggarai im westlichsten Distrikt (*kabupaten* Manggarai Barat) der Insel Flores verbracht habe. Meine Forschungsarbeit konzentriert sich insbesondere auf das Territorium des heutigen Subdistriktes (*kecamatan*) Sano Nggoang.

² Um den Lesefluss des Textes zu erleichtern, verzichte ich hier grundsätzlich auf die grammatische weibliche Form. Selbstverständlich sind Frauen in der hier verwendeten konventionellen Formulierungsweise immer miteingeschlossen.

³ Tado ist die Bezeichnung für einen Dorfverband der Kempo Manggarai im Distrikt West Manggarai. Die Forschungen zu den Siedlungen des Tado Klans entstanden im Rahmen des interdisziplinären Forschungsprojektes „Cultural Ecology Conservation Program“ der Ethnobotanical Conservation Organization for Southeast Asia. Für dieses Projekt hat die Anthropologin Jeannine Pfeiffer mit Wissenschaftlern der Medizinanthropologie, Ethnobotanik, Biologie und Agrarwissenschaft zusammengearbeitet (siehe, z.B. Pfeiffer et al. 2006, 2007 sowie die Internetseite: <http://www.ecosea.org/culturalecology/combastourism.html> (Aufruf: 17.01.2012)).

Das Dorf Wae Rebo befindet sich im Süden des Distrikts Manggarai (*kabupaten* Manggarai). Es wurde intensiv von der Anthropologin Catherine Allerton erforscht (siehe, z.B. Allerton 2001, 2003).

lern sowie einer Schweizer NGO zur Förderung des Binnentourismus in der Manggarai vermarkten sich mittlerweile beide Dorfgemeinschaften als Orte für Kultur- und Ökotourismus.⁴ Unter diesen Vorzeichen erstaunt es nicht, wenn Anthropologen – im gleichen Masse wie Touristen – als Leute auf der Suche nach einer „authentischen“ manggaraischen Kultur imaginiert werden. Einerseits zeugt diese Vorstellung davon, dass viele Kempo Manggarai eine weitgehend durch Regierung, Tourismus und eventuell auch Wissenschaft standardisierte Bedeutung internalisiert haben, was ihre Kultur und ihr *adat* ausmacht. Andererseits ist mit dieser Vorstellung der Verlust der eigenen Kultur und Lebensweise nach dem *adat* verbunden, der nicht nur von den Kempo Manggarai erfahren wird, sondern in der Manggarai in jüngster Vergangenheit zu einem weit verbreiteten Diskurs wurde (Erb 2007, S. 248).

Bei den Kempo Manggarai hat sich zunehmend ein bestimmtes Verständnis von Kultur und *adat* etabliert, das sich an standardisierten Versionen einer als „authentisch“ imaginierten manggaraischen Kultur (*budaya asli*) orientiert. Die Idee dessen, was als *budaya asli* Manggarai gilt, bleibt jedoch nicht nur auf einer abstrakten Ebene der Vorstellung bestehen, sondern ist in materieller und/oder performativer Form erfahrbar und manifestiert sich in ästhetischen Kategorien wie beispielsweise Architektur, Trachten, Handwerk, Musik, Tanz und Ritual. Anders ausgedrückt wird eine regionale manggaraische Kultur geschaffen, indem gewisse Aspekte hervorgehoben werden, die dann sozusagen als kulturelle Ikonen die gesamte Region repräsentieren (Erb 2007, S. 251-253). Solche Prozesse der Folklorisierung von lokalen Lebensweisen und deren Konstruktion und Standardisierung als regionale Kulturen innerhalb einer indonesischen Einheit sind freilich nicht neu, sondern haben bereits die indonesische Kulturpolitik der Suharto Ära geprägt (Acciaoli 1985, Picard 1997, Erb 2007).

Die in der Manggarai gegenwärtig wichtigsten kulturellen Ikonen sind „traditionelle“ oder *adat*-Häuser (*rumah adat*, *mbaru gendang*), spinnennetzförmige Reisfelder (*lingko*), rituelle Peitschenkämpfe mit Tanzelementen (*caci*) und Empfangszeremonien mit institutionalisiertem Tausch (*kepok*); die beiden letzteren werden häufig in speziell dafür angelegten Kultur-Shows (*sanggar budaya*) gezeigt. All diese kulturellen Merkmale lassen sich hervorragend touristisch vermarkten und spielen auch vermehrt bei der Selbstinszenierung von Lokalpolitikern eine wichtige Rolle. Durch das Tragen der lokalen Tracht (*kain songket*), das Sponsoring von „traditionellen“ Häusern und *caci*-Vorstellungen sowie der Durchführung von *kepok* bei offiziellen Empfängen und Anlässen akzentuieren Lokalpolitiker die manggaraische Seite ihrer Identität. In diesem Sinne muss Manggaraiensein nicht mehr primär die Verbundenheit mit Klan und Dorf ausdrücken, sondern ist viel

⁴ Siehe dazu die Internetseiten: <http://tadoecotourism.wordpress.com/> sowie http://www.floreskomodo.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1 (Aufrufe: 13.01.2012).

stärker zu einer regionalen Identifikation geworden. Dabei kommt das Rekurrenieren auf eine geteilte regionale Zugehörigkeit einer Ethnisierung von Identität gleich, die ebenfalls dazu dienen kann, soziale und ökonomische Ungleichheiten oder auch religiöse Unterschiede zwischen lokalen Muslimen und Katholiken zu transzendieren. Die Akzentuierung des Ethnischen ist eine zentrale Strategie, die bei Wahlen auf allen Ebenen der Lokalpolitik angewandt wird, um auch die Stimmen von Minderheiten zu gewinnen – insbesondere der manggaraischen Muslime.

Seit den 1990er Jahren hat auch die lokale Popmusik, der sogenannte *Pop Manggarai*, stark zur Herausbildung dieser manggaraischen Regionalkultur beigetragen. Das Genre ist mittlerweile dominierender Bestandteil des lokalen Soundscape geworden. So sind diese in der Lokalsprache gesungenen Hymnen auf die Heimat ausserordentlich beliebt bei Jung und Alt und allgegenwärtig: im Bus, bei Festen, als Klingeltöne auf Mobiltelefonen sowie als Karaokevorlagen in Bars und zu Hause. Der lautstarke Konsum von *Pop Manggarai* lässt sich auch gut als Mittel zur Distinktion von Nicht-Manggaraischem verwenden, etwa von zugezogenen Muslimen an der Küste, die sich lieber *dangdut* anhören.⁵ Das folgende Bild zeigt das Cover einer VCD (Video Compact Disc) der Manggarai Pop Gruppe JBoys, die sich hier im *baju* Manggarai abbilden liess, einem aus dem lokalen Trachtenstoff (*songket* Manggarai) angefertigten Oberkleid.

Abb. 1: Cover-Bild einer VCD (Video Compact Disc) der Manggarai Pop Gruppe JBoys



Quelle: Fotografie der Autorin, Ruteng 2007

⁵ *Dangdut* ist ein äußerst populäres, indonesisches Musikgenre, das sich aus musikalischen Elementen malaischer, indischer und arabischer Musikstile zusammensetzt (Heryanto 2008, S. 13). Ein guter Überblick über die neuere Rezeptionsgeschichte dieses Musikstils findet sich in Heryanto (2008, S. 1-37).

Diagnose Kulturverlust

Früher als unsere Häuser als ungesund galten, waren die Menschen, die darin wohnten, noch gesund. Heutzutage leben wir zwar in gesunden (hygienischen) Häusern (*rumah sehat*), aber die Menschen sind krank geworden.⁶

Mit dieser Aussage eines *adat*-Ältesten aus der Kempo-Region möchte ich auf den vorher erwähnten zweiten Punkt zurückkommen, nämlich die unter den Kempo Manggarai weit verbreitete Erfahrung eines kulturellen Verlustes. Das Ergebnis kultureller und gesellschaftlicher Transformationsprozesse wird hier sehr schön durch die Metapher des Hauses und der darin lebenden Menschen ausgedrückt. Das Bild der kranken Menschen im gesunden Haus illustriert eindrücklich eine aus emischer Sicht negative Wertung von Modernisierung und Fortschritt, die als krankheitsverursachende Faktoren den Menschen in gewisser Weise kulturell amputiert haben. Die Abneigung gegenüber Neuerungen einiger meiner Gesprächspartner, die sich besonders stark für die Bewahrung der eigenen Kultur und Lebensweise nach dem *adat* einsetzten, ging sogar soweit, dass diese die Verwendung von Möbeln ablehnten. Sie sahen beispielsweise im Sitzen auf Stühlen anstatt auf ausgelegten Rotangmatten auf dem Boden die Übernahme eines westlichen Lebensstils (*ikut cara hidup orang barat*), der wesentlich zum Verlust der lokalen Kultur beitrage (*kerugian budaya setempat*).

Anders als man jedoch vermuten könnte, spiegelt die Diagnose des Verlustes der eigenen Kultur und Lebensweise nach dem *adat* nicht nur einen nostalgischen Konservatismus gewisser Klan-Ältester und unterminierter *adat*-Autoritäten wider, sondern repräsentiert vielmehr eine kritische Auseinandersetzung breiterer Gesellschaftsschichten mit einer Reihe von Transformationsprozessen, die sich nicht erst seit dem Ende der sogenannten Orde Baru-Ära ereigneten. Diese breitere gesellschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema lässt sich exemplarisch durch die Sichtweise von Pak Adi, einem 45-jährigen Dorfschullehrer der Kempo Manggarai, veranschaulichen. Mein Gesprächspartner, der in unterschiedliche Projekte zur Revitalisierung von *adat* involviert ist, erklärte mir die Motivation seines Engagements wie folgt:

Seit dreißig Jahren oder mehr ist unsere Kultur dem Untergang geweiht. Meine Generation hat dabei bloß zugesehen und nichts getan. Wir haben geglaubt, dass wir das alles nicht mehr brauchen. Deshalb haben wir aufgehört, gewisse Rituale durchzuführen und so zu leben, wie unsere Vorfahren gelebt haben. Früher durfte man nicht einfach nehmen, man hat sich bei den Pflanzen und Ahnen bedankt. Jede Handlung erforderte ein Lied. Diese waren keine gewöhnlichen, sondern heilige Lieder. Aber dann dachten wir, wir brauchen nur noch das Moderne. Wir wollten nur noch den Fortschritt. Jetzt wo er da ist, merken wir, dass etwas fehlt. Deshalb hat ein Umdenken stattgefunden. Wir müssen dieses Wissen aufschreiben, solange die Älteren noch leben. Wenn wir jetzt nicht zur Basis unserer Kultur (*dasar budaya kita*) zurückkehren,

⁶ Diese Aussage stammt aus einer aufgezeichneten Gruppendiskussion mit *adat*-Ältesten in Werang, 24.07.2007.

zu dem, was wir unser *adat* nennen, wird es für immer verloren gehen. Wir und unsere Kinder brauchen aber beides, das Neue und das Alte.⁷

Die Gesetze zur Förderung regionaler Autonomie (1999, 2004) und der dadurch in Gang gebrachte Dezentralisierungsprozess haben seit 2001 auch die politische Arena in der Manggarai stark verändert. Politische und religiöse Autorität wird seither neu verhandelt, und ethnische sowie religiöse Kollektive konkurrieren um Einfluss, öffentliche Aufmerksamkeit, Status und Anerkennung. Obwohl dieser Demokratisierungs- und Dezentralisierungsprozess erst die politischen Freiheiten und damit die Voraussetzungen für eine kritische und umfassende Neubewertung geschaffen hat, geht es gegenwärtig um eine Neuurteilung von Transformationen, die in der Manggarai – in gleicher Weise wie an anderen Orten in Indonesien – so neu nicht sind, sondern sich bereits seit den vergangenen vierzig bis fünfzig Jahren (und teilweise sogar noch früher) ereignen. Da eine ausführliche Darstellung der Transformationsprozesse, die zur Erfahrung dieses Verlustes geführt haben, den mir hier zur Verfügung stehenden Rahmen sprengen würde, werde ich nur stichwortartig die wichtigsten Stationen ansprechen.

Die Politik der Suharto-Regierung (1965–1998) hat ihre Akzente insbesondere auf Entwicklung (*pembangunan*) und Modernisierung gelegt und damit eine enorme Fortschrittsgläubigkeit hervorgebracht (Spyer 2000, S. 88). Im Zuge dieser Entwicklungs- und Modernisierungsprozesse wurden in den 60er Jahren viele Dörfer- und Dorfgemeinschaften in der Manggarai aufgelöst und in die Nähe von Schulen, Kirchen, Märkten und hin zum Trans-Flores-Highway, der bis heute einzigen asphaltierten Straße, staatlich zwangsumgesiedelt (Allerton 2009, S. 283). Die Auflösung von Dörfern und Dorfgemeinschaften geschah aber auch im Rahmen freiwilliger Umsiedlungen und spontaner Migrationen, welche die Geschichte der lokalen Klans prägen. Zudem hat das Regierungs-Programm „Das gesunde Haus“ (*rumah sehat*) stark zur Zerstörung lokaler Siedlungsformen beigetragen, im Zuge dessen alte Häuser abgerissen und durch neue Steinhäuser ersetzt wurden. Insbesondere das manggaraische Zeremonie- oder Klanhaus (*rumah adat*) hat innerhalb weniger Jahrzehnte einen paradoxen Wertewandel erfahren. Einst zentrales Symbol für das intakte Ritualleben eines Ursprungdorfs (*béo*) wurden diese Mehrfamilienhäuser zu regelrechten Orten der „Rückständigkeit“ herabgestuft, wo aus der Sicht von Regierungstreuen und Fortschrittsgläubigen unhygienische Zustände herrschten sowie Blutopfer und andere „heidnische“ Bräuche abgehalten wurden. Seit den 1990er Jahren hat die Lokalregierung nun zunehmend den Wiederaufbau dieser „traditionellen“ Häuser gefördert, insbesondere zur touristischen Vermarktung. Mittlerweile schmücken sie als kulturelle Ikonen auch die Flaggen aller manggaraischen Distrikte.

Die Kehrseite dieser nationalen Entwicklungsprogramme durch die Regierung ist wenig überraschend. So wurde das Selbstbild der Kempo Manggarai sehr nachhaltig

⁷ Aufgezeichnetes Interview mit Pak Adi, Werang, 21.10.2007.

durch diesen Diskurs um Entwicklung und Fortschritt geprägt, der bei diesen Menschen starke Gefühle der eigenen Rückständigkeit evoziert hat. Weil ihre Lebensweise in unvereinbarer Gegensätzlichkeit zur indonesischen Moderne zu stehen schien, haben sich viele Kempo Manggarai – wie mir häufig gesagt wurde – als Bürger zweiter Klasse (*warga kelas dua*) gesehen. Eine Folge davon ist, dass lokal überliefertes Wissen und Praktiken, oder ganz allgemein gesprochen, ein Leben gemäß dem *adat*, stark abgewertet und marginalisiert wurden. In den vergangenen Jahren haben viele Menschen in der Manggarai diese abwertende Haltung jedoch wieder relativiert oder auch ganz abgelegt. So werden seit den 1990er Jahren und insbesondere seit den politischen Reformen (*reformasi*) der Post-Suharto-Ära *adat*-Rituale und Opferzeremonien wieder vermehrt durchgeführt (Erb 2007, S. 256-263). Obwohl ich die Tendenz zur Wiederbelebung von *adat*-Ritualen und Opferzeremonien auch bei den Kempo Manggarai beobachten konnte, habe ich doch oft erlebt, dass gerade die junge Generation den rituellen Anlässen fern blieb. Die jungen Kempo Manggarai haben grundsätzlich kein großes Interesse an *adat*-Ritualen, die sie als unzeitgemäß und langweilig einstufen. Dieses Desinteresse steht ganz im Gegensatz zu den sehr beliebten und rege besuchten katholischen Hochzeitsfeiern, bei denen meist ausgiebig getanzt, geflirtet und oft auch getrunken wird.

Eine radikale Veränderung lässt sich auch in Bezug auf die ökonomischen Grundlagen feststellen. Die Lebensgrundlage vieler Kempo Manggarai basierte bis zur Grünen Revolution auf dem Brandrodungsfeldbau und der Jagd.⁸ Beides wurde jedoch von der Regierung verboten. Bis zur Einführung des Nassreisfeldbaus Ende der 1960er Jahre haben die Manggarai ausschließlich eigene vererbte Reissorten angepflanzt, deren Anbauzyklus durch einen Ritualzyklus begleitet wurde. Durch den Anbau von neuen hybriden Reissorten und Cash Crops wurde ein Großteil des rituellen Wissens und der Praxis dieses landwirtschaftlichen Ritualsystems obsolet und verschwand weitgehend (Pfeiffer et al. 2006). Zudem hat diese neue Art der Landwirtschaft auch die Landbesitzverhältnisse verändert: Klan-Land (*lingko*) wird seither nur noch selten kollektiv bewirtschaftet, und es kam zu Landumverteilungen und individuellem Landbesitz.

Zentralen Einfluss üben auch verschiedene religiöse Diskurse aus. Gemeint ist hier Religion im konzeptuellen Sinne von *agama*, nämlich die in der indonesischen Staatsdoktrin Pancasila verankerte Zwangsidentifikation aller Bürger mit einer der damals fünf anerkannten und als monotheistisch geltenden Religionen.⁹ Bei den

⁸ Seit den 1960er Jahren haben zahlreiche Innovationen in der Agrartechnologie die Landwirtschaft revolutioniert. Im Zuge dieser Grünen Revolution wurden beispielweise neue Hochertragsorten an Weizen und Reis mit dem Ziel gezüchtet, die Länder des Südens vor drohenden Hungersnöten zu schützen. In Indonesien wurde die Grüne Revolution stark durch den Staat gefördert.

⁹ Diese sind: Islam, Katholizismus, Protestantismus, Hinduismus und Buddhismus. Unter der Präsidentschaft von Abdurrahman Wahid (1999–2001) wurde schließlich auch der Konfuzianismus als offizielle *agama* anerkannt. Lokal tradierte religiöse Vorstellungen und Praktiken wie die Ahnenverehrung gelten nicht als *agama*, sondern als *kepercayaan*, was soviel heißt wie Glaube bzw. im negativen Sinne auch Aberglaube (Tsing 1987, S. 197).

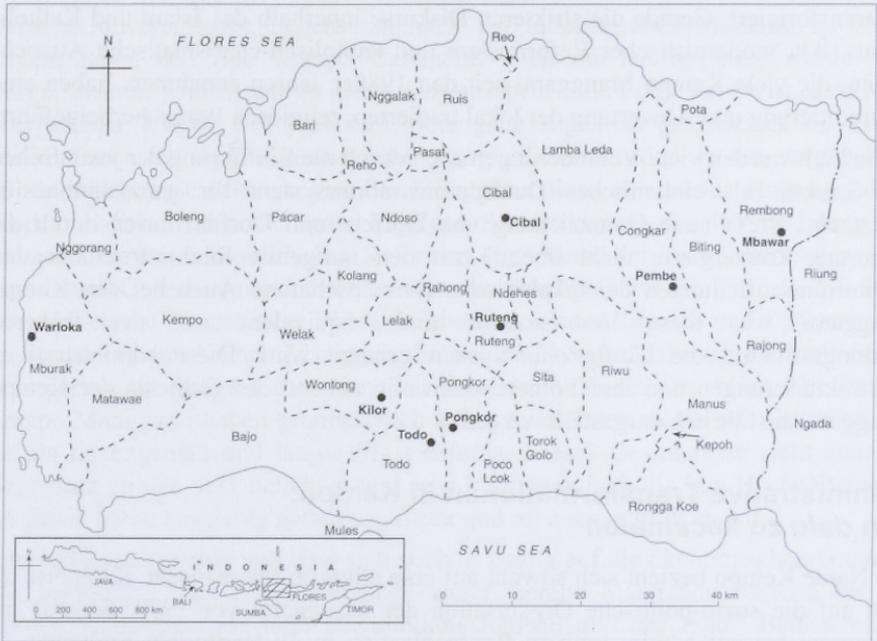
Kempo Manggarai haben die dort vertretenen *agama*, Katholizismus und Islam, das Verhältnis zu lokalen Formen der Religiosität wie der Ahnenverehrung stark geprägt und transformiert. Gerade die strikteren Diskurse innerhalb des Islam und Katholizismus, d.h. modernistischer Reformislam und katholisch-charismatische Ausrichtungen, die viele Kempo Manggarai seit den 1980er Jahren annahmen, haben eine Diskreditierung und Abwertung der lokal tradierten, religiösen Praxis herbeigeführt.

Schließlich wurden viele Veränderungen auch durch die Einführung der javanischen *desa*-Struktur als einheitliches Dorfadministrationssystem für ganz Indonesien verursacht. Diese neue Grenzziehung von Dörfern und Dorfterritorien durch die Regierung konvergierte nicht überall mit den indigenen Rechtsstrukturen und Territoriumsaufteilungen der lokalen *adat*-Gemeinschaften. Auch bei den Kempo Manggarai war diese *desa*-Struktur nicht äquivalent mit der früheren Siedlungsstruktur, die häufig *adat*-System genannt wird. Diese administrativen Umstrukturierungen und ihre Folgen sollen nun anhand des Gebietes der Kempo Manggarai ausführlich dargestellt werden.

Administrative Transformationen in Kempo: Von *dal*u zu *kecamatan*

Der Name Kempo bezieht sich sowohl auf eine ethnisch-linguistische Kategorie als auch auf die sozio-politische Organisation der Manggarai vor 1970. So war die Manggarai bis zur administrativen Reorganisation in 39 territoriale Einheiten, so genannte *kedaluan* bzw. *dal*u (Lebar 1972) eingeteilt. Die *dal*u entsprachen jedoch nicht einer indigenen manggaraischen, sondern einer importierten Struktur. Das Gebiet der heutigen Manggarai gehörte nämlich seit Mitte des 16. Jahrhunderts zum Hoheitsgebiet des Sultanates von Bima (Sumbawa). Im frühen 17. Jahrhundert haben die Bimanesen das hierarchisch organisierte bürokratische System der *dal*u (bimanesisch für Führer) zur Eintreibung von Steuern eingesetzt (Erb 1997, S. 51).

Jedes *dal*u bestand aus mehreren *gelarang*, denen wiederum die *béo*, Dorfverbände bestehend aus fünf bis zwanzig Siedlungen (*golo*, *mukang*) untergeordnet waren. Ein *dal*u wurde von einer patrilinearen Abstammungsgruppe mit höherem Status dominiert. *Gelarang* waren patrilineare Abstammungsgruppen, die kleinere Territorien kontrollierten und oft auch einen höheren Status innehatten. Letztere hatten in der lokalen Stratifikation einen höheren Status als die *béo*, waren aber von diesen oft nicht klar unterscheidbar. So waren *béo* und *gelarang* weitgehend autonome territoriale Einheiten, basierend auf patrilinearere Verwandtschaft. Jede *gelarang*- und *béo*-Einheit bestand aus mehreren Patrilineen desselben Klans und war meist in mehrere kleinere Siedlungen aufgeteilt, die aber rituell vom Stammdorf abhängig blieben, wo sich das Zeremoniehaus, das rituelle Zentrum eines Klans befand (Lebar 1972, Erb 1994, S. 153, Hicks 1990, S. 35-36).

Abb. 2: Karte der *dalu*-Einteilung des Manggarai-Gebiets

Quelle: Erb 1999 (von der Autorin abgeändert).

Das Territorium der Manggarai wurde 1970 in einen eigenen Distrikt (*kabupaten*) umgewandelt. Im Jahre 1979 wurde das javanische *desa*-System (*Desa Gaya Baru*) eingeführt. Im Zuge der Umstellung auf das *desa*-System wurden *gelarang* und *béo* in meist viel kleinere Dörfer, so genannte *desa*, aufgeteilt. Dadurch wurden nicht nur die territorialen Dorfgrenzen stark modifiziert, sondern auch der Einflussbereich lokaler *adat*-Autoritäten untergraben. Konkret heißt das, die Macht und der Einflussbereich von rituellen Dorfvorstehern (*tua golo*) reichen meistens weit über die *desa*-Struktur hinaus.

Übersicht der administrativen Einheiten:

<i>Adat</i> -Struktur	Regierungs-Struktur
Dominante <i>kedaluan</i> / <i>dalu</i> (Tado-Klan)	Provinz (<i>propinsi</i>)
<i>Kedaluan</i> / <i>dalu</i>	Distrikt (<i>kabupaten</i>)
Dominanter Dorfverband (<i>gelarang</i>)	Subdistrikt (<i>kecamatan</i>)
Dorfverband (<i>béo</i>)	Dorf (<i>desa</i>)
Siedlungen (<i>golo/mukang</i>)	Siedlung (<i>kampung/dusun</i>)

Quelle: Zusammenstellung der Autorin

Heute sieht die Regierungsadministration der Region Kempo ziemlich anders aus. Das ehemalige *dalū* Kempo wurde mit dem angrenzenden *dalū* Mata Waé zusammengefasst und 1996 zum Subdistrikt (*kecamatan*) Sano Nggoang ernannt, dem auf der folgenden Karte hellgrau eingefärbten Teil.¹⁰ Von den ca. 25.000 Menschen, die in den Dörfern des Subdistriktes leben, bekennt sich rund 25 Prozent der lokalen Bevölkerung zum Islam und 75 Prozent zum Katholizismus. Kempo-Muslime und -Katholiken wohnen in religiös durchmischten Nachbarschaften und sind überdies sehr häufig gegenseitig in ein Netz von Verwandtschaftsbeziehungen und Heiratsallianzen eingebunden. Diese „cross-cutting ties“ ermöglichen Solidarität und Gemeinschaftsgefühle, die über die Religionsgrenzen hinausgehen (Zurschmitten 2007). In diesem Zusammenhang betonen Kempo-Muslime und -Katholiken daher häufig, dass ihre gegenseitigen Beziehungen und Interaktionen nur durch *adat* und nicht durch ihre jeweilige Religionszugehörigkeit geregelt sind. *Adat* in dieser Auslegung meint auf Verwandtschaft und Heiratsallianzen basierende soziale Beziehungen, an die bestimmte Rechte und Pflichten gebunden sind. Gerade bei der Schlichtung von Konflikten zwischen Leuten mit unterschiedlicher Religionszugehörigkeit sowie innerhalb von und zwischen Klans berufen sich die Kempo Manggarai häufig auf diesen Aspekt von *adat*.

Abb. 3: Karte des heutigen Distrikts West Manggarai



Quelle: Download Website: <http://www.manggaraibaratkab.go.id> (Aufruf: 15.01.2012)

¹⁰ Gegründet am 24.04.1996 (Quelle: peraturan pemerintah Republik Indonesia Nr. 30, 1996).

Weitere administrative Umstrukturierungen ereigneten sich nach dem Zusammenbruch des Suharto-Regimes 1998. Eine unbeabsichtigte Konsequenz des Dezentralisierungsprozesses war nämlich die vermehrte Neugründung von administrativen Einheiten, insbesondere von Provinzen und Distrikten. Es kam vielerorts in Indonesien zu einem erneuten *pemekaran*-Prozess, also der Aufteilung von bestehenden Distrikten und Provinzen in kleinere Einheiten (Schulte Nordholt und van Klinken 2007, S. 18). In den vergangenen zehn Jahren wurde so auch die Manggarai dreigeteilt. Die Region Kempo gehört heute zum Distrikt West Manggarai, der 2003 gegründet wurde.¹¹

Tourismus zwischen Hoffnung und Angst

Der noch relativ junge Distrikt West Manggarai gehört zu den vier ärmsten Provinzen des Archipels, und die überwiegende Mehrheit der Menschen sichert sich ihre Subsistenz als Kleinbauern und Fischer.¹² Der Tourismus bietet sich daher als interessanter Wirtschaftszweig an und wird dementsprechend intensiv von der Lokalregierung gefördert. Bisher haben sich die Besucher jedoch auf die Küstengebiete und insbesondere auf den Komodo-Nationalpark konzentriert, der auch als UNESCO Welterbe anerkannt wurde und dementsprechend große touristische Ausstrahlung genießt. Deshalb wurde im Jahre 2006 das Projekt WiSATA (West Manggarai Tourism Assistance) lanciert. WiSATA steht für die Kollaboration der Distriktregierung West Manggarai mit einer NGO aus der Schweiz und Australien.¹³ Gemeinsam wird versucht, den Binnentourismus zu fördern und den Distrikt West Manggarai mit neuem Branding „West Flores: Komodo and so much more“ im Sinne eines ökologischen und kulturellen Tourismus zu vermarkten. Die Website der Lokalregierung ist mittlerweile so stark auf Tourismus ausgelegt, dass sie beinahe mit dem Internetauftritt einer Reiseagentur verwechselt werden könnte.¹⁴ Durch diese Werbung für spezifische kulturelle Praktiken, historische Orte und unberührte Natur versucht sich die Distriktregierung vom Nachbardistrikt abzugrenzen und eine eigenständige west-manggaraische Identität zu konstruieren. So markieren die kürzlich gezogenen politischen Grenzen gegenwärtig auch zwei um Touristen konkurrierende Wirtschaftsgebiete. Der Einfluss dieser Programme zur Förderung des Binnentourismus ist auch im Gebiet der Kempo Manggarai zu beobachten. Ich habe die Prozesse insbesondere in der Gegend von Werang verfolgt, wo auch die *desa* Golo Mbu liegt, der Hauptort des Subdistriktes Sano Nngoang.

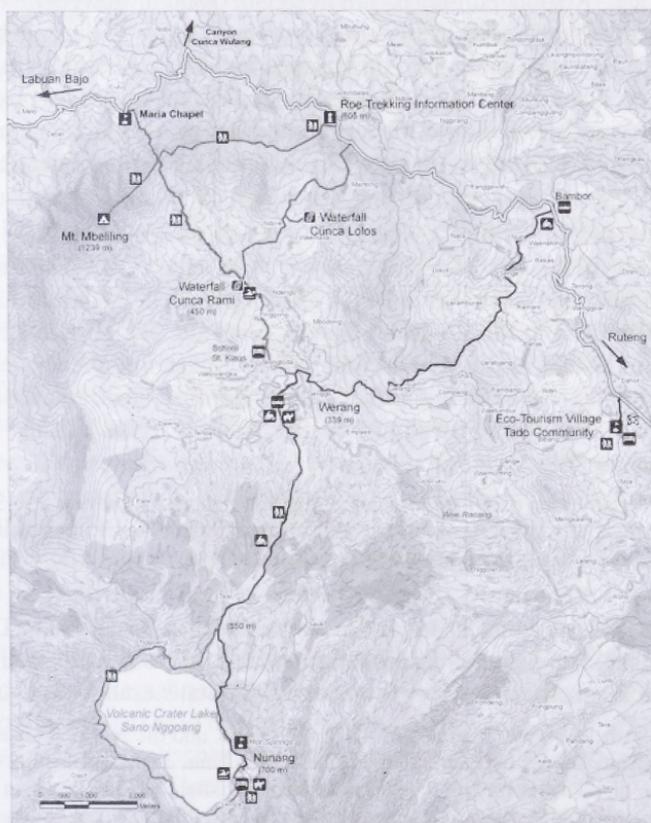
¹¹ Das Buch von John Syukur (2006), *Manggarai Barat. Keringat, air mata dan penjara untuk sebuah kabupaten*, dokumentiert eindrücklich, dass dieser Abspaltungsprozess keineswegs friedlich verlaufen ist.

¹² Angaben der Lokalregierung zufolge leben fast 40 Prozent der Bevölkerung im Distrikt West Manggarai unter der Armutsgrenze.

¹³ Siehe Homepage: <http://www.floreskomodo.com> (Aufruf: 31.08.2011).

¹⁴ Website der Distriktregierung West Manggarai (*pemerintah kabupaten Manggarai Barat*): <http://www.manggaraiaratkab.go.id/> (Aufruf: 15.08.2011).

Abb. 4: Tourismuskarte West Manggarai



Quelle: Download Website: <http://www.floreskomodo.com> (Aufruf: 02.09.2011). Von der Autorin abgeändert.¹⁵

Wie die neue Tourismuskarte zeigt, ist die Gegend von Wering umgeben von touristischen Attraktionen, die im Jahre 2007 offiziell von der dafür zuständigen nationalen Behörde (*dinas pariwisata*) auserkoren und vermarktet wurden. Ganz in der Nähe befindet sich das Waldschutzgebiet Mbeliling (*hutan Mbeliling*), zu dem im Jahre 2007 auf Initiative von WiSATA und in Zusammenarbeit mit der Dorfbewölkerung von Roe („Roe Ecotourism Association“) ein ökologisches Trekkingangebot entwickelt wurde. Im Einzugsgebiet von Wering befindet sich auch der eindrucksvolle Wasserfall und Naturteich *Cunca Rami* und einer der weltweit tiefsten vulkanischen Kraterseen, der *danau* Sano Ngoang, dessen Namen auch der Subdistrikt trägt.

¹⁵ http://www.floreskomodo.com/index.php?option=com_content&task=view&id=163&Itemid=136.

Bei der Bevölkerung von Werang hat die Option, dass sich in Zukunft vermehrt Touristen in der Region einfinden, ambivalente Gefühle geweckt. Viele meiner Gesprächspartner haben sich dafür ausgesprochen, diese Gelegenheit nutzen zu wollen und die Touristen nicht nur vorbeiziehen zu lassen. Nebst den in der Gegend zu besuchenden Naturschönheiten fehlt es in den Dörfern aber an typischen Attraktionen, die im Sinne des Kulturtourismus vermarktet werden könnten: einer Kulturshow (*sanggar budaya*), einem im alten Stil gebauten *adat*-Haus oder dergleichen.

Die Bevölkerung von Werang ist in unterschiedliche Projekte zur Revitalisierung von *adat* involviert, und einige davon sind in der Tat stark durch diese Tourismuspläne motiviert. Anders als man jedoch erwarten könnte, sind viele Projekte nicht nur darauf ausgerichtet neue Attraktionen zu schaffen. Die Aussicht nämlich, dass zunehmend Touristen in die Region kommen, führt auch zu großen Bedenken und Unsicherheiten. So haben die Kempo Manggarai allgemein ein eher negatives Bild von Touristen und viele befürchten durch deren Einfluss einen moralischen Zerfall der Gesellschaft. Ibu Fatih, eine muslimische Bäuerin Ende dreißig, hat sich zu diesem Thema wie folgt geäußert:

Die Touristen üben einen negativen Einfluss auf unsere Kultur hier aus. Sie sind einfach unanständig angezogen. Oft sind sie auch außerhalb des Strandes nur spärlich bekleidet mit kurzen Hosen, Miniröcken und diesen 'you can see' (Bezeichnung für ein Top).¹⁶

Eine ähnliche Sicht wird auch durch das folgende Zitat verdeutlicht. Die Aussage stammt von Pak Magnus, einem pensionierten Lehrer, charismatischen Katholiken und vehementen Anhänger diverser Projekte zur Revitalisierung von *adat*:

Dieses westliche Freiheitsdenken verletzt die Ethik und die Normen unseres *adat*, unserer Kultur. Das ist einfach zuviel Freiheit. Man kann das zum Beispiel daran sehen, wie sich die Westler (*orang barat*) am Strand verhalten. Bei uns hat man den Strand früher nicht zum Baden genutzt. Jetzt ist er zum Tummelplatz geworden, wo sich Touristen öffentlich in Unterwäsche zeigen. Wir müssen verhindern, dass sich unsere jungen Leute an solchen Idealen orientieren!¹⁷

Damit die Lokalbevölkerung durch diese aus emischer Sicht „negative Beeinflussung von außen“ (*pengaruh jelek dari luar*) – hier gedacht als ein an den Touristen orientierter Lebens- und Konsumstil – nicht moralisch korrumpiert wird, braucht es erst recht ein Widererstarren der Werte und Normen, wie sie durch das *adat* vorgehen sind. So lautete nicht nur die Ansicht von Pak Magnus, sondern der allgemeine Tenor in Werang. Es war zudem die einzige Idee, worin man sich quer durch alle unterschiedlichen Projekte zur Revitalisierung von *adat* einig war. Entgegen der Behauptung, dass Diskussionen um die negative Beeinflussung des Tourismus sehr viel von ihrer Explosionskraft in den 1970ern verloren hätten (Ramseyer 2001), ist dieses Thema in der Manggarai derzeit hochaktuell.

¹⁶ Aufgezeichnetes Interview mit Ibu Fatih, Werang, 12.09.2007.

¹⁷ Aufgezeichnetes Interview mit Pak Magnus, Werang, 18.06.2007.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass *adat* zu revitalisieren in Werang einerseits die Teilnahme am lokalen Wettbewerb bedeutet, bei dem verschiedene Dorfgemeinschaften um Authentizität konkurrieren und gleichzeitig die Konstruktion der Idee einer authentischen (west-)manggaraischen Kultur perpetuieren. Andererseits sind die von den Kempo Manggarai lancierten Projekte zur Revitalisierung von *adat* nie nur auf eine simple Zurschaustellung kommodifizierter Kultur ausgerichtet. Ich habe die Erfahrung gemacht, dass diese Projekte häufig eine Eigendynamik entwickeln können, indem sie für die involvierten Leute eine politische Bedeutung bekommen. Als politisches Instrument wird *adat* zur Akzentuierung von Status und lokaler Identität genutzt. Je nach Kontext, in dem sich eine Gruppe auf *adat* bezieht, ist es daher nicht Quelle der Solidarität, sondern der Versuch, die eigenen Rechte gegenüber anderen Gruppen zu betonen und eventuell durchzusetzen. Deshalb scheint es mir bei einer Analyse von solchen Projekten besonders wichtig zu sein, danach zu fragen, welche konkreten Aspekte von *adat* revitalisiert werden sollen, und wer genau daran beteiligt ist.

Unter den Befürwortenden der von mir verfolgten Projekte zur Revitalisierung von *adat* finden sich erstaunlich viele Katholiken und Muslime, die sehr strikten Ausrichtungen ihrer jeweiligen Religion anhängen, wie der oben zitierte Pak Magnus. Dies erscheint auf den ersten Blick vermutlich paradox. Bei genauerer Betrachtung wird jedoch ersichtlich, dass sich diese „frommen“ Leute nur für die Erneuerung bestimmter Aspekte von *adat* einsetzen, die ihre *agama* nicht kompromittieren, sondern im Gegenteil ihr den Rücken stärken. So sind diese Leute meist strikt gegen alle Versuche und Unternehmungen, Formen der Ahnenverehrung wie z.B. rituelle Opfer wiederzubeleben. Den Fokus legen sie in erster Linie auf eine striktere Handhabung spezifischer moralischer Aspekte von *adat*. Sie fordern beispielsweise ein Verbot des Tanzens bei Hochzeitsfesten, die Wiedereinführung von strikt geschlechtergetrennten Badeplätzen am Fluss sowie Kleidervorschriften, die eine angemessene Bedeckung des Körpers regeln. Außerdem möchten sie ganz allgemein die Formen der Geselligkeit und des Kontaktes zwischen unverheirateten Frauen und Männern (*pergaulan bebas*) einschränken. In diesem Diskurs wird *adat* als Ressource mobilisiert, um die strikte Auslegung islamischer und katholischer Moral- und Wertvorstellungen durchzusetzen.

Im Weiteren werde ich kurz zwei Projekte der Wiederbelebung von *adat* vergleichen, in die ich in Werang im Jahre 2007 Einblick gewinnen konnte. Interessant dabei ist, dass sich an den Befürwortern der beiden Projekte die sozialen Grenzen des Dorfes widerspiegeln. Anders ausgedrückt, wird *adat* in Werang klanbezogen revitalisiert.

Klanbezogene Projekte der Revitalisierung von *adat*

Werang besteht aus mehreren Siedlungen mit ca. tausend Einwohnern, die zu mehreren Klans (*suku*) gehören. Die Klanzugehörigkeit, der so genannte *sukuisme*,

ist ein wichtiges Distinktionskriterium, insbesondere weil die Einwohner dadurch in Kategorien eingeteilt werden, bei der „Alteingesessene“ (*orang asli*) von (später) „Zugezogenen“ (*pendatang*) unterschieden werden.

Auf der einen Seite existieren die Projekte zur Wiederbelebung von *adat* des Djindeng-Klans. Er ist der dominante Klan und seine Mitglieder haben den Status von Alteingesessenen; das heißt, aus ihren Reihen stammt der *tua golo*, der politische Dorfvorsteher nach *adat*. Das Prinzip der Präzedenz regelt auch hier den Zugang zu Land, die zentrale Ressource zur Subsistenzsicherung der Kempo Manggarai, deren überwiegende Mehrheit als Kleinbauern von der Landwirtschaft lebt. Als Alteingesessene sind die Angehörigen des Djindeng-Klans die „Herren des Landes“ (*tuan tanah*), denen das Monopol über das Land und seine Verteilung zukommt. Die Djindeng haben eine bewegte Klanggeschichte, gezeichnet durch Krieg, Feuersbrünste, Krankheit, Landknappheit und schließlich mehrere Migrationen. Das Land in der Gegend von Werang erschlossen sie sich erst gegen Ende der 1950er Jahre. Ihnen fehlt aber immer noch das Zeremonie- oder *adat*-Haus, das ihren Status als dominanter Klan materiell manifestieren würde. Daher konzentrieren sie sich bei der Revitalisierung von *adat* auf den Bau dieses Hauses. Obwohl der Anstoß für dieses Projekt von den im Dorf wohnenden Djindeng selbst kam, wurde die Idee erst zu einem konkreten Vorschlag ausgearbeitet, als man sich der finanziellen Unterstützung von Klan-Angehörigen sicher war, die als urbane Elite außerhalb von Flores leben. Zudem hat man bei der Lokalregierung um Subventionen angefragt. In der schriftlichen Version des Projektantrages zum Aufbau ihres Zeremoniehauses wird die Motivation der Djindeng für ihr Vorhaben ausführlich beschrieben. Darin wird beispielsweise festgehalten, dass das Zeremoniehaus ein erster Schritt sei, um die Werte des *adat* wieder aufleben zu lassen (*menghidupkan kembali nilai-nilai adat*) und stärker in der Bevölkerung zu verankern. Das *adat*-Haus werde zwei Funktionen erfüllen: Erstens soll es als „*adat*-Büro“ (*kantor adat*) dienen, also ein Ort sein, wo beispielsweise Streitigkeiten geschlichtet und neue Leute im Dorf empfangen werden. Zweitens soll es der Platz für gesellschaftliche Anlässe sein. In regelmäßigen Treffen des Klans werden die im vergessen begriffenen Lieder wieder gesungen, die alten Geschichten erzählt und auf diese Weise an die junge Generation weitergegeben. Interessierte junge Leute können dieses Wissen sowie die damit einhergehenden rituellen Praktiken in Form von Kulturworkshops (*sanggar budaya*) erlernen. Das dort erworbene bzw. neu aufgelegte kulturelle Repertoire soll später den Touristen als Attraktion vorgeführt werden.

Der Wiederaufbau von *adat*-Häusern wurde nicht nur im Falle der Djindeng stark durch die in Java, Bali, Sulawesi und Westtimor lebende urbane Diaspora unterstützt. Dies scheint in der Manggarai ein allgemeines Phänomen zu sein. Ich habe bei vielen abgewanderten Manggaraiern die Tendenz einer Idealisierung und Romantisierung lokaler Konzepte und Institutionen wie dem *adat*-Haus festgestellt, das in diesem Diskurs meist als zentrale Instanz zur Bewahrung des sozialen Friedens zwischen den Ethnien und Religionsgemeinschaften (*kerukunan antar suku*)

dan umat beragama) gesehen wird. Obwohl viele abgewanderte Leute aus der Manggarai ihre finanzielle Beteiligung mit solch edlen Absichten begründeten, ist das Sponsoring dieser kostspieligen Projekte doch auch mit einem eklatanten Prestigegewinn verbunden. *Adat*-Häuser sind daher besonders gute Medien zur Inszenierung des eigenen sozio-ökonomischen Status.

Ein erster Schritt in Richtung Neubelebung von *adat* haben die Djindeng unternommen, als sie ein Opferritual begleitet von einer katholischen Totenmesse zu Ehren der Ahnen an dem Ort durchgeführt haben, wo sich einst ihr Ursprungsdorf (*béo*) befand und der heute nur noch aus einzelnen Gräbern besteht. Durch diese von außen als rein katholische Handlung interpretierbare Veranstaltung fühlte sich der muslimische Teil des Klans ausgeschlossen und zeigte sich teilweise empfindlich beleidigt. Die meisten muslimischen Klanangehörigen, die den Projekten zur Neubelebung von *adat* ansonsten wohl gesinnt waren und diese teilweise tatkräftig unterstützten, haben durch diesen Affront weitgehend das Interesse daran verloren. Kurz zusammengefasst kann man sagen, dass hier die Initiativen zur Wiederbelebung von *adat* religiöse Grenzziehungsprozesse innerhalb des Klans ganz klar verstärkt haben.

Den Djindeng gegenüber stehen alle Leute aus später zugezogenen Klans, die mit den Djindeng aber häufig durch Heiratsallianzen verbunden sind. Die Zugezogenen haben die Djindeng zahlenmäßig längst überholt. So sind Djindeng und zugezogene Klans trotz engen Allianzbeziehungen in einen offenkundigen ökonomischen Konkurrenzkampf geraten. Die Djindeng haben den Großteil des Landes unter sich aufgeteilt und es bereits in individuelle Landtitel umgewandelt. Die zugezogenen Klans konnten dadurch nicht vom *adat*-Recht (*hukum adat*) Gebrauch machen, und bei den „Herren des Landes“ Klan-Land für die temporäre Nutzung umsonst ausleihen, sondern müssen dies von den Djindeng abkaufen oder pachten. Durch diesen erschwerten und beschränkten Zugang zu Land können die Zugezogenen meist nicht allein von der Landwirtschaft leben. Sie mussten sich ökonomisch umorientieren und dominieren nun den Handel und den informellen Sektor.

Es ist daher nicht erstaunlich, dass ihre eigenen Anstrengungen zur Revitalisierung von *adat* ganz andere Akzente setzen als diejenigen der Djindeng. Sie beurteilen die Projekte der Djindeng als egoistisch und kritisieren in erster Linie, dass diese nur dem eigenen Klan und nicht dem ganzen Dorf dienen würden. Die Djindeng werden mit der Lokalregierung verglichen und es wird argumentiert, dass beide lediglich den „Ausverkauf der Kultur“ (*perdagangan budaya*) vorantreiben würden. Die durch die Distriktregierung subventionierten Projekte zur Stärkung der westmanggaraischen Kultur vermögen diese Gruppe wenig zu beeindrucken. So sehen sie den Aufbau des Distrikts in eine falsche Richtung laufen, weil fast ausschließlich der Tourismus gefördert werde. Was in den Kulturshows gezeigt werde, sei eine „tote Kultur“ (*budaya yang mati*) und habe nichts mit dem Alltag der Dorfbevölkerung im Gebiet der West Manggarai zu tun. Deshalb müsse die „wahre Kultur der

Manggarai wieder ausgegraben werden“ (*mengali lagi adat dan budaya Manggarai yang benar*), so der Wortlaut eines vierzigjährigen Bauers, der sich in der Gruppe engagiert. Es wird auch befürchtet, dass durch „die Kommerzialisierung der Lokalkultur“ (*komersialisasi budaya*) die lokale Bevölkerung zunehmend die Kontrolle über ihr lokales Wissen und die eigenen kulturellen Praktiken verliert. Ein Mitte-Dreißig-Jähriger *adat*-Aktivist aus Werang, der in Makassar Recht studiert hat, betont in diesem Zusammenhang „das Recht auf geistiges Eigentum“, wobei er den englischen Begriff „intellectual property right“ verwendet. Damit lokales Wissen und kulturelle Praktiken nicht durch Dritte für kommerzielle Zwecke missbraucht werden können, müssen sie rechtlich anerkannt und adäquat geschützt werden. Durch die Juridifizierung von *adat* als kulturelles und geistiges Eigentum einer lokalen Gruppe soll also dessen Kommerzialisierbarkeit eingedämmt bzw. verhindert werden.

Die *adat*-Aktivisten aus den Reihen der zugezogenen Klans fordern konkret, dass die *adat*-Gemeinschaften gestärkt werden müssen. Es wird aber explizit betont, dass keine Uniformierung der *adat*-Gemeinschaften angestrebt wird, sondern jede *adat*-Gemeinschaft ihre Eigenheiten und Nuancen behalten soll. Sie operieren dabei mit den zwei unterschiedlichen Begriffen *masyarakat adat* und *masyarakat hukum adat*, die jedoch ziemlich unsystematisch verwendet werden.¹⁸ Mein Nachfragen diesbezüglich erschien den Beteiligten wissenschaftliche Haarsplaterie zu sein. Sie antworteten darauf mit Vehemenz, dass es weniger auf das Label, denn auf die inhaltlichen Ziele ankomme: *Adat*-Gemeinschaften seien in der Kempo Manggarai alle Angehörigen der lokalen Klans, die gemeinsam ein bestimmtes Territorium besiedeln und bewirtschaften. In diesem Zusammenhang wurden *adat*-Gemeinschaften auch definiert als indigene Bevölkerung (*masyarakat asli*) und indigene Klans (*suku-suku asli*), die ein bestimmtes Territorium der Kempo Manggarai seit jeher (*sejak dari dulu*) besiedeln. Die zugezogenen Klans in Werang betonten leidenschaftlich, dass *adat*-Gemeinschaften gesetzlich geschützt werden müssten, damit sie ihre kulturellen und natürlichen Ressourcen ohne Intervention der Lokalregierung kontrollieren können. Dies könne jedoch nur durch die politische Stärkung der *béo* als eigenständige administrative Einheiten gewährleistet werden. Dadurch würde auch die Anerkennung und Autorität der politischen Dorfvorsteher nach *adat*-System (*tua golo*) wieder etabliert, deren Position, Rolle und Einflussbereich durch die Einführung der *desa*-Struktur geschwächt und zunehmend unklar wurde. Als nachahmenswerte Vorbilder von *adat*-Gemeinschaften, die bereits mit Erfolg indigene Formen der Dorfadministration wiedereinführten, haben meine Gesprächspartner häufig auf die Nagari der Minangkabau und auf Bali verwiesen.

Der Anstoß für diese Projekte kam von der *Ikatan keluarga Manggarai Barat Makassar*, einer Gruppe Intellektueller aus dem Gebiet der West Manggarai, die in

¹⁸ Der indonesische Begriff *hukum* lässt sich übersetzen als Recht, Gesetz und Regel. *Masyarakat hukum adat* meint Gemeinschaften, die auf *adat*-Recht basieren.

Makassar lebt und Verbindungen zur indonesischen *masyarakat adat*-Bewegung hat. Diese haben eine Stiftung gegründet, um im Distrikt West Manggarai eine Bestandsaufnahme durchzuführen, mittels der eruiert werden sollte, mit welchen Problemen die verschiedenen *adat*-Gemeinschaften konfrontiert sind. Obwohl der Fokus im Vergleich zu dem der Djindeng hier regionalpolitisch viel breiter gefasst ist und zumindest diskursiv durch die indonesische *masyarakat adat*-Bewegung mitinspiert scheint, erhoffen sich die Beteiligten der zugezogenen Klans aus Werang durch ihre Projekte in erster Linie, ihre eigene Situation zu verändern. Ganz konkret heißt das, den Djindeng die Kontrolle und das Monopol über Land und natürliche Ressourcen zu entreißen, indem sie beweisen wollen, dass dieses Land unrechtmäßig in den Besitz einzelner Leute überging, anstatt allen Bewohnern dieses Territoriums als Nutzland zur Verfügung zu stehen. Bei ihrer Forderung, das Land und die natürlichen Ressourcen nutzen zu dürfen, berufen sie sich auf das lokale *adat* (*adat setempat*), das hier in seiner Bedeutung als Gewohnheitsrecht zur Anwendung kommt. In zweiter Linie zeigen die Projekte, dass *adat* hier Quelle der Kritik gegen die Lokalregierung darstellt. Dies wurde auch von Keebet und Franz von Benda-Beckmann (2007) bei den Minangkabau in Sumatra beobachtet. Sie betonen ihrerseits, dass *adat* wie früher der Islam zu einem Faktor der Kritik gegenüber dem Staat geworden ist. In Zukunft – so würde ich behaupten – wird diese Rolle wohl auch dem Christentum zukommen.

Fazit

Die in der Manggarai gegenwärtige gesellschaftliche Erfahrung des Verlustes der eigenen Kultur und Lebensweise gemäß dem *adat* ist das diagnostizierte Resultat einer kritischen Neubewertung von vielschichtigen Transformationsprozessen. Während die Voraussetzungen für diese kritische Neubewertung erst durch die neuen politischen Freiheiten seit dem Zusammenbruch des Suharto-Regimes geschaffen wurden, zeichnen sich die Transformationsprozesse bereits seit den vergangenen vierzig bis fünfzig Jahren ab. Die Transformationsprozesse selbst sind also nur insofern ein Post-Suharto-Phänomen, wo sie sich auch auf die neuen Prozesse des *pemekaran* beziehen, die als Folge der Dezentralisierungspolitik die Periode der *reformasi* charakterisieren.

Um dem drohenden Verlust von *adat* entgegenzuwirken, haben die Kempo Manggarai unterschiedliche Projekte zu dessen Revitalisierung lanciert. Diese Prozesse der Neubelebung von *adat* sind jedoch nicht einfach rückwärtsgewandte Rettungsallegorien machtentleerter *adat*-Ältester und desillusionierter Autoritäten. Vielmehr sollten die hier beschriebenen Versuche der Neubelebung von *adat* in ihrer zeitgenössischen Dimension verstanden werden, wie auch Franz und Keebet von Benda-Beckmann (2007, S. 419) vorschlugen, wenn sie schreiben: „this renewed interest in adat and its institutions should not be understood as merely populist, nostalgic and backward looking; it has some clear practical and future oriented

reasons as well.“ Ein gutes Beispiel hierfür ist das vom Djindeng-Klan angestrebte Zeremoniehaus. Indem das Gebäude nicht wie früher auch als Wohnhaus für Klanmitglieder dienen, sondern nur noch für gesellschaftliche Anlässe sowie als *adat*-Büro genutzt werden soll, erfährt es nicht eine wiederbelebte, sondern eine völlig neue, an die zeitgenössischen Gegebenheiten angepasste Funktion. Diese Ausrichtung auf die Zukunft wird noch deutlicher, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass sich der Klan durch das Zeremoniehaus und das darin wiederbelebte kulturelle Repertoire die Option zu dessen touristischer Vermarktung und damit eine potentielle Einnahmequelle verspricht.

Die hier zum Schluss skizzierten Fälle aus Werang haben verdeutlicht, dass – anders als viele Initianten und Verfechter diverser Versuche zur Revitalisierung von *adat* in der Manggarai es gerne hätten – durch diese Projekte oftmals die sozialen Trennlinien innerhalb von Dorfgemeinschaften zementiert werden. In diesem Sinne ist die Revitalisierung von *adat* nicht die erhoffte und viel beschworene Quelle für Einheit (*persatuan*) und Harmonie (*kerukunan*), die hilft soziale und religiöse Differenzen zu transzendieren und Konflikten vorzubeugen, sondern kann im Gegenteil geradezu eine konfliktfördernde Kraft sein.

Die von mir diskutierten Beispiele haben zudem gezeigt, dass *adat* ein dehnbares, sehr flexibles und dynamisches Konzept ist, das viel Raum zur Deutung lässt. Diese Polyvalenz (Li 2007) und Undifferenziertheit (Benda-Beckmann und Benda-Beckmann 2011) von *adat* eröffnet ein breites Spektrum der Identifikation für ganz unterschiedliche Leute, je nachdem zu welchem Zweck und in welcher Rolle sich jemand auf den Begriff *adat* bezieht: gewöhnliche Dorfbewohner, Intellektuelle, urbane Diaspora, Zugezogene, Alteingesessene, *adat*-Älteste, Aktivisten, Lokalpolitiker, NGO-Vertreter, charismatische Katholiken oder islamische Reformer. Erb (2007, S. 247) hat dazu treffend hervorgehoben, dass den vielen Bedeutungen von *adat* ebenso viele unterschiedliche Versuche und Vorhaben dieses wiederzubeleben entsprechen. So könnte man *adat* als wirkungsvolle Strategie bezeichnen, die dazu dient, wie Tania Murray Li (2007, S. 337) bezeichnend schreibt, „to claim purity and authenticity for one’s cause.“ Die Kempo Manggarai – wie auch andere ethnische Gruppen in Indonesien – nutzen die Vielzahl der Bedeutungen von *adat* für ihre eigenen Zwecke, sowohl für individuelle als auch für gruppenspezifische. *Adat* wird damit zum Instrument unterschiedlicher, sich oftmals diametral entgegen gesetzter Projekte, Unternehmungen und Identitätsinszenierungen verschiedener gesellschaftlicher Formationen und Akteure, die dadurch ihre partikularen Interessen umzusetzen und festzuschreiben versuchen.

Literatur

Acciaoli, Gregory (1985): „Culture as Art. from Practice to Spectacle in Indonesia“, in: *Canberra Anthropology*, 8, S. 148-172

- Allerton, Catherine (2001): *Places, Paths and Persons. Landscape of Kinship and History in Southern Manggarai*, (Unpublizierte Doktorarbeit), London: London School of Economics and Political Science, University of London
- Allerton, Catherine (2003): „Authentic Housing, Authentic Culture? Transforming a Village into a ‘Tourist Site’ in Manggarai, Eastern Indonesia“, in: *Indonesia and the Malay World*, 31, Heft 89, S. 119-127
- Allerton, Catherine (2009): „Static Crosses and Working Spirits. Anti-Syncretism and Agricultural Animism in Catholic West Flores“, in: *Anthropological Forum*, 19, Heft 3, S. 271-287
- Benda-Beckmann, Franz von und Benda-Beckmann, Keebet von (2007): „Ambivalent Identities. Decentralization and Minangkabau Political Communities“, in: Klinken, Gerry van und Nordholt, Henk Schulte (Hgg.): *Renegotiating Boundaries: Local Politics in Post-Suharto Indonesia*, Leiden: KITLV Press, S. 417-442
- Benda-Beckmann, Franz von und Benda-Beckmann, Keebet von (2011): „Myths and Stereotypes About adat Law. A Reassessment of van Vollenhoven in the Light of Current Struggles over adat Law in Indonesia“, in: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 167, Heft 2-3, S. 167-195
- Erb, Maribeth (1994): „Cuddling the Rice. Myth and Ritual in the Agricultural Year of the Rembong of Northern Manggarai, Indonesia“, in: *Southeast Asian Journal of Social Science*, 10, Heft 1, S. 151-184
- Erb, Maribeth (1997): „Contested Time and Place. Myth and History in Todo, Manggarai (Flores, Indonesia)“, in: *Journal of Southeast Asian Studies*, 28, S. 47-77
- Erb, Maribeth (1999): *The Manggaraians. A Guide to Traditional Lifestyles*, Singapore: Times
- Erb, Maribeth (2007): „Adat revivalism in western Flores. Culture, religion, and land“, in: Davidson, Jamie S.; Henley, David (Hgg.), *The revival of tradition in Indonesian politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism*, London, New York: Routledge, S. 247-275
- Heryanto, Ariel (2008): „Pop Culture and Competing Identities“, in: Heryanto, Ariel (Hg.), *Popular Culture in Indonesia. Fluid Identities in Post-Authoritarian Politics*, Oxon, New York: Routledge, S. 1-37
- Hicks, David (1990): *Kinship and Religion in Eastern Indonesia*, Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis
- Lebar, Frank M. (Hg.) (1972): *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia*, New Haven: Human Relations Area Files
- Li, Tania Murray (2007): „Adat in Central Sulawesi. Contemporary deployments“, in: Davidson, Jamie S. und Henley, David (Hgg.), *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The Deployment of adat from Colonialism to Indigenism*, London, New York: Routledge, S. 337-70
- Pfeiffer, Jeannine M.; Dun, S.; Mulawarman, B. und Rice, K. J (2006): „Biocultural Diversity in Traditional Rice-Based Agroecosystems. Indigenous Research and Conservation of mavo (*Oryza sativa* L.) Upland Rice Landraces of Eastern Indonesia“, in: *Environment, Development, and Sustainability*, 8, Heft 4, S. 609-625
- Pfeiffer, Jeannine M.; Mia, R.; Erni, B. und Faridah, I. (2007): „Traditional Remedies for Women’s and Children’s Health Issues on Flores Island“, in: Sutarjadi et al. (Hgg.), *Women’s Health and Traditional Medicine*, Surabaya: Airlangga University Press, S. 223-233
- Picard, Michel (1997): „Cultural Tourism, Nation-Building, and Regional Culture. the Making of a Balinese Identity“, in: Picard, Michel und Wood, Robert E. (Hgg.), *Tourism, Ethnicity, and the State in Asian and Pacific Societies*, Honolulu: University of Hawaii Press, S. 181-215
- Ramseyer, Urs (2001): *Bali. Leben in zwei Welten*, Basel: Schwabe
- Schulte Nordholt, Henk und Klinken, Gerry van (Hgg.) (2007): *Renegotiating Boundaries. Local Politics in Post-Suharto Indonesia*, Leiden: KITLV Press, (Verhandelingen 238)
- Spyer, Patricia (2000): *The Memory of Trade. Modernity’s Entanglements on an Eastern Indonesian Island*, Durham, NC: Duke University Press
- Syukur, John A. (2006): *Manggarai Barat. Keringat, air mata dan penjara untuk sebuah kabupaten*, Jakarta: Selbstverlag
- Tsing, Anna (1987): „A Rhetoric of Centers in a Religion of the Periphery“, in: Kipp Smith, Rita und Rodgers, Susan (Hgg.), *Indonesian Religions in Transition*, Tucson: University of Arizona Press, S. 187-211
- Zurschmitt, Sabine (2007): *Muslimen und Christen, Djindeng und pendatang. Grenzen und Zugehörigkeiten in einem Dorf in Westflores, Ostindonesien*, Bern: Institut für Sozialanthropologie der Universität Bern, (Arbeitsblatt Nr. 35)