

**Grüne Differenz:  
Naturkonzepte, indigene Identität und  
ökologische Konflikte in Indonesien**

Eine Reihe des Instituts für Orient- und  
Asienwissenschaften (IOA) der Universität  
Bonn

---

# Bonner Asienstudien

---

Editor

Stephan Conermann

(Abt. für Nahostsprachen und Islamwissenschaft)

Band 14

## Editorial Board

Dagmar Glaß	(Dept. of Near Eastern Languages and Islamic Studies)
Julia Hegewald	(Dept. of Asian and Islamic Art History)
Manfred Hutter	(Dept. of Religious Studies)
Ralph Kautz	(Dept. of Sinology)
Konrad Klaus	(Dept. of Indology)
Harald Meyer	(Dept. of Japanology and Korean Studies)
Eva Orthmann	(Dept. of Near Eastern Languages and Islamic Studies)
Peter Schwieger	(Dept. of Mongolian and Tibetan Studies)
Ines Stolpe	(Dept. of Mongolian and Tibetan Studies)
Reinhard Zöllner	(Dept. of Japanology and Korean Studies)

Timo Duile

**Grüne Differenz:  
Naturkonzepte, indigene Identität und  
ökologische Konflikte in Indonesien**

**Zu einer Postkolonialen Theorie von Natur  
am Beispiel Kalimantanans**



EBVERLAG

**Bibliografische Information  
der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet  
diese Publikation in der Deutschen  
Nationalbibliografie; detaillierte  
bibliografische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

**Alle Rechte vorbehalten.**

Dieses Buch, einschließlich aller seiner  
Teile, ist urheberrechtlich geschützt.  
Vervielfältigungen, Übersetzungen,  
Mikroverfilmungen sowie die  
Einspeicherung und Verarbeitung in  
elektronischen Systemen bedürfen der  
schriftlichen Genehmigung des Verlags.

**Gesamtgestaltung:** Rainer Kuhl

**Copyright ©:** EB-Verlag Dr. Brandt  
Berlin 2017

**ISBN:** 978-3-86893-195-2

**Homepage:** [www.ebverlag.de](http://www.ebverlag.de)

**E-Mail:** [post@ebverlag.de](mailto:post@ebverlag.de)

**Druck und Bindung:** Hubert & Co., Göttingen  
Printed in Germany

*... für die Forscherinnen und Forscher, die mich mit ihrer Begeisterung für  
Kalimantan angesteckt haben, besonders für Michaela Haug.  
... untuk semua aktivis lingkungan hidup dan adat di Kalimantan yang  
berjuang untuk massa depan yang lebih baik dan adil.*

*„Und ringsum kam mir die schweigende Wildnis, die diesen gerodeten  
Erdfleck umgab, wie etwas Großes und Unbesiegbares vor, wie das Böse oder  
die Wahrheit, die geduldig warteten, bis sich dieser Eroberungsspuk wieder  
in Luft auflösen würde.“*

Kapitän Marlow im „Herz der Finsternis“ von Joseph Conrad



# Inhaltsverzeichnis

Begriffsverzeichnis .....	11
1. Einleitung .....	13
1.1 Gegenstandsbereich der Arbeit .....	21
1.2 Wissenschaftliche Relevanz der Arbeit .....	22
1.3 Fragestellungen der Arbeit .....	23
1.4 Abgrenzung und Grenzen der Arbeit .....	24
1.5 Gliederung der Arbeit .....	26
1.6 Einordnung der Arbeit in den Forschungsstand .....	28
Erster Teil: Überlegungen zu einem postkolonialen Naturbegriff .....	31
2. Eine Postkoloniale Theorie von Natur .....	31
2.1 Natur als Signifikant .....	31
2.2 Zum Begriff der symbolischen Ordnung, der Episteme und des Diskurses .....	41
2.3 Der Doppelcharakter der Natur .....	43
2.3.1 Die Natur als beherrschtes Objekt .....	43
2.3.2 Die Natur als herrschendes Objekt .....	54
2.4 Natur und Psychoanalyse im postkolonialen Kontext .....	58
2.5 Zwischenfazit: Natur als Bruch .....	63
2.6 Kann die Natur sprechen? .....	64
2.7 Jenseits von Natur und Kultur .....	70
2.8 Naturalismus und Metaphysik .....	74
2.9 Verwobene Produktion von natürlichen Ressourcen und Differenz zur Natur .....	75
2.10 Globalisierung von Waren und Epistemen: Wallersteins Weltsystem und die Konzeption von Natur als Ressourcenreservoir .....	77
2.11 Indigene Identität und Natur in der Globalisierung .....	80
2.11.1 Indigene Identität und Natur .....	81
2.11.2 Indigene in der Globalisierung: Identität als politisch-diskursive Ressource .....	83

Zweiter Teil: Naturkonzepte und Indigenität in Kalimantan .....	87
3. Natur als (post-)koloniale Kategorie .....	87
3.1 Der Tropenwald als koloniale Kategorie .....	88
3.2 Kolonialismus, autonomes Subjekt und Natur .....	98
3.3 Koloniale Wissenschaft und ein neuer Blick auf die Welt: Natur als Werden in Wallaces Evolutionstheorie .....	99
3.3.1 Die zwei Naturen des Alfred Russel Wallace: Evolution und menschliche Gesellschaft .....	103
3.3.2 „Reisen ins Innere“: Entwurf einer exotischen Natur .....	108
3.3.3 Schlussbetrachtung zu Wallace .....	116
3.4 Postkoloniale Theorien und die Ökonomie der Natur .....	117
3.5 Wahrnehmungen der Natur und die Umweltökonomie im Borneo des 19. Jahrhunderts: Koloniale Imagination und Praxis .....	121
3.6 Geleugnete Dingpolitik und die Ressourcen- und Differenzproduktion in einer hegemonialen symbolischen Ordnung .....	138
4. Natur als postkoloniale Kategorie in Kalimantan .....	140
4.1 Koloniale Fortschreibung als nationales Projekt: <i>Pancasila</i> und <i>Pembangunan</i> (Entwicklung) .....	140
4.2 Neokoloniale Umweltpolitik, Ressourcenausbeutung und epistemische Gewalt in der <i>orde baru</i> .....	146
4.3 Entwicklungen der staatlichen Naturkonzepte der Post-Suharto-Ära .....	151
4.4 Ölpalmenanbau in Kalimantan .....	153
4.4.1 Ölpalmenanbau in Indonesien bis zum Ende der <i>orde baru</i> ..	153
4.4.2 Neuere Entwicklungen im Post-Suharto-Indonesien .....	155
4.4.3 Dem <i>Round Table on Sustainable Palm Oil</i> (RSPO) zugrunde liegende Naturkonzepte aus poststrukturalistischer Perspektive .....	158
4.5 Repräsentationen indigener Naturkonzepte in Diskursen um nachhaltige Entwicklung .....	165
4.5.1 Ökozentrismus, Technozentrismus oder Alternativen zur Natur-Kultur-Dichotomie? .....	166
4.5.2 Lokales Wissen: <i>techné</i> oder <i>episteme</i> ? .....	182
4.5.3 Ausschließung des Anderen durch Vereinnahmung .....	185
4.6 Rezeptionen von Naturkonzepten der Dayak .....	187

5.	Dayak als politische Kategorie .....	193
5.1	Die Konstitution der Dayak als Identität bis zur <i>orde baru</i> .....	193
5.2	Marginalisierung der Dayak während der <i>orde baru</i> , ethnische Konflikte und Dayak als politische Kategorie im post-autoritären Indonesien .....	201
Dritter Teil: Indigene Akteure in Kalimantan und ihr Blick auf Natur ...		207
6.	Methoden der Feldforschung .....	207
6.1	Auswertung der Interviews .....	212
7.	Institut Dayakologi: Entwurf von Differenz als Identität .....	214
7.1	Geschichte und Ziele des Institut Dayakologi .....	214
7.2	Interviews mit den Aktivist_innen des Institut Dayakologi .....	216
7.2.1	Natur als Regelwerk und die Beziehungen mit Entitäten der Natur .....	217
7.2.2	Dayak-Identität, ihr Anderes und die Ökonomie .....	225
7.3	Desa Segumon .....	233
7.4	Naturkonzepte der Aktivist_innen des Institut Dayakologi: Hegemoniale Diskurse, symbolische Ordnungen, Animismus und die Rolle der Ökonomie .....	241
8.	AMAN ( <i>Aliansi Masyarakat Adat Nusantara</i> ): <i>Adat</i> als das Andere des Staates und als Versuch, sich in das Andere einzuschreiben. ...	257
8.1	AMAN: Hintergründe und <i>adat</i> -Begriff .....	257
8.2	Interviews mit AMAN-Aktivist_innen .....	261
8.3	Der Staat: Gegenspieler des Traditionellen oder Garant für Räume alternativer Naturkonzepte? .....	271
9.	Umwelt-NGOs in West-Kalimantan und die Bilder der Indigenen und ihre Konzepte von Natur .....	275
9.1	Interview mit Pak Jabir (WWF West-Kalimantan) .....	275
9.2	Interview mit Pak Cornelius (WALHI West-Kalimantan) .....	281
10.	Protestantismus, indigene Identität und Natur in West-Kalimantan .....	285
10.1	Interview mit Pfarrer Filemon .....	286

10.2 Protestantismus als Anti-Animismus .....	289
11. Kulturbotschafter und Hobby-Forscher: Populäre Naturkonzepte und indigene Identität in West-Kalimantan .....	291
11.1 Interview mit Petrus und Jamli .....	292
11.2 Eine wütende Natur voller aufgebrachter Tiere und Geister .....	296
12. Desa Sentibak .....	298
12.1 Interviews mit Funktionsträgern in Sentibak .....	298
12.2 Indigene Naturkonzepte im ländlichen West-Kalimantan .....	301
13. Natur und indigene Identität in West-Kalimantan: Versuch einer Synthese .....	303
13.1 Postkoloniale Fortschreibungen kolonialer Diskurse über Natur und indigene Naturverhältnisse .....	304
13.2 Symbolische Ordnungen .....	306
13.3 Indigene Strategien gegen hegemoniale Naturkonzepte und -beherrschung .....	308
13.3.1 Subsistenz .....	308
13.3.2 Landbesitzverhältnisse und Naturdiskurse .....	310
13.3.3 Alternatives Weltbild jenseits von Kultur und Natur und das <i>adat</i> .....	312
13.4 Identität und Natur .....	315
14. Schlussbemerkung: Natur als grüne Differenz, Dayak als kulturelle Differenz: Gibt es die Natur und die Dayak? .....	322
14.1 Natur und Dayak-Identität als grüne Differenz .....	322
14.2 Postkolonialismus und ontologische Alterität in einer gemeinsamen Welt .....	326
Literaturverzeichnis .....	330
Anhang .....	351

## Begriffsverzeichnis

<i>adat</i>	Traditionelle Rechts- und Moralsysteme von indigenen Gemeinschaften in Indonesien.
<i>alam</i>	Indonesisch „Natur“
Animismus	Eigentlich Sammelbegriff für Glaubensvorstellungen, nach denen Dinge oder Lebewesen in der Natur beseelt sind oder in der Natur Geistwesen leben. Im Zuge der ontologischen Wende der Ethnologie wird dieser Begriff nun verstärkt verwendet, um alternative Ontologien zu bezeichnen.
<i>desa</i>	Indonesisch „Dorf“.
emisch	Wahrnehmung und Beschreibung aus der Sicht der untersuchten Person
Hybrid	Von Bruno Latour geprägter Terminus, der Mischwesen von Natur und Kultur bezeichnet.
Interiorität	Terminus von Philippe Descola, der Eigenschaften eines Subjekts bezeichnet, die nur durch ihre Wirkung wahrgenommen werden können, aber konstitutiv für sein Verhalten sind. Unter diese Kategorie fallen Konzepte wie Geist, Seele, Bewusstsein, Lebensenergie, Bewusstsein oder Intentionalität.
<i>kabupaten</i>	Politische Verwaltungseinheit in Indonesien, entspricht etwa dem Landkreis in Deutschland.
Kalimantan	Der indonesische Teil Borneos.
<i>ladang</i>	Trockenreisfeld; neben Trockenreis werden im <i>ladang</i> meist auch Bohnen, Kürbisse, Gurken und Mais in Mischkultur angebaut.
Objekt a	Der kleine Andere im Sinne des frühen Jacques Lacan, mit dem Subjekte eine Ähnlichkeit durch Identifikation feststellen; ein Objekt der lacanschen imaginären Ordnung, das konstitutiv ist für die Identität des Subjekts und damit Objekt des Begehrens ist.
Objekt A/ der große Andere	Der große Andere im Sinne Lacans. Er ist eine grundlegende und irreduzible Alterität und der Ort, an dem sich das Subjekt konstituiert durch das Gesetz des großen Anderen. In diesem Sinne ist der große Andere die Sprache. Der lacansche große Andere kann auch ein Subjekt sein, das durch seine Autorität Gesetze für die anderen Subjekte erlässt, z.B. Gott oder „die Natur“.
Ontologie	Eigentlich „Lehre vom Seienden“ in der Philosophie. In der Ethnologie werden im Rahmen der „ontologischen Wende“ alternative, nicht westliche Konzeptualisierungen von Natur, Mensch und nicht-menschlicher Umwelt untersucht.

<i>orde baru</i>	Indonesisch „neue Ordnung“: Die Regierungszeit in Indonesien unter Suharto (1967–1998).
<i>orde lama</i>	Indonesisch für „alte Ordnung“: Die Regierungszeit in Indonesien unter dem ersten Präsidenten Sukarno (1945–1967).
<i>pancasila</i>	Sanskrit „Fünf Säulen“, die Staatsideologie Indonesiens.
<i>pembangunan</i>	Indonesisch „Entwicklung“.
<i>pendeta</i>	Indonesisch „Pfarrer“.
<i>penunggu</i>	Indonesisch „Wartende(r)“, Begriff für Geistwesen.
Physikalität	Terminus von Philippe Descola, der die Gesamtheit der sichtbaren und greifbaren Ausdrucksformen einer Entitäten bezeichnet.
PK	<i>Pancur Kasih</i> , indonesisch „Quelle der Liebe“, Kleinkreditorganisation in West-Kalimantan.
<i>roh</i>	Indonesisch „Geist“.
RSPO	<i>Roundtable on Sustainable Palm Oil</i> , Runder Tisch für nachhaltiges Palmöl. Siegel zur Zertifizierung von Palmöl, das produzierende Unternehmen erhalten, wenn sie sich verpflichten, die Nachhaltigkeitskriterien des Roundtable on Sustainable Palm Oil einzuhalten.
<i>Tuhan</i>	Indonesisch „Gott“.

# 1. Einleitung

Tropische Natur besitzt als Topos seit der Kolonialzeit, in der diese Natur durch europäische Kolonialisten „entdeckt“ sowie ökonomisch und begrifflich angeeignet wurde, eine doppelte Zuschreibung: Einerseits ist sie Sehnsuchtsort des Ursprünglichen. Als Paradies, Garten Eden oder geheimnisvoller Ort des Überflusses dient sie als Thema der Werbung und von Abenteuerromanen, wenngleich nun verstärkt herausgestellt wird, dass dieses Paradies bedroht ist. Als das Andere der westlichen Moderne ist tropische Natur in ihrer Üppigkeit und Unzugänglichkeit aber immer auch als Bedrohung empfunden worden, der mit der Rationalität des aufgeklärten Geistes zu begegnen war – was letztlich auch den nunmehr prekären Status dieser Natur durch Entwaldung und Nutzbarmachung hervorrief. Seit etwa 30 Jahren ist das Problem der massiven Vernichtung tropischer Natur ein bestimmendes Thema des weltweiten Umweltschutzes, auch wenn Bemühungen um den Schutz der tropischen Natur bis in die Kolonialzeit zurückgehen (für Indonesien siehe Arnscheidt 2009: 87–105) und das Spannungsfeld zwischen Nutzbarmachung, Bemühungen um nachhaltige Nutzung und romantisch motivierte Naturbewahrung schon dort erkennbar ist.

Die Insel Borneo erscheint im Kontext des Diskurses über tropische Natur, deren Bewahrung sowie im Diskurs, der diese Natur als geheimnisvollen Ort imaginiertes Ursprünglichkeit markiert, als einer der Plätze der Welt, der besonders oft ins Blickfeld einer interessierten Öffentlichkeit und der internationalen Politik, die sich um globalen Umweltschutz bemüht, gerät. Dokumentationen über Wälder mit Orang-Utans, Elefanten und Flugfröschen, in Langhäusern lebende Dayak oder über die Bedrohung durch monotone Ölpalmenplantagen, entsprechende Artikel in Zeitungen und populärwissenschaftliche Magazine haben ebenso Einzug in den westlichen Alltag gehalten wie Nachrichten um Bemühungen, diese Natur zu schützen – im Rahmen des Waldschutzes, des Klimaschutzes und des Schutzes bedrohter Völker. Beispielsweise titelte die National Geographic Deutschland Ende 2008: *Borneo. Asiens Schandfleck – Wer stoppt den Kahlschlag im Regenwald?* Karten, die die Entwaldung der Insel dokumentieren, finden sich in dem Artikel ebenso wie Bilder, die für Ölpalmenplantagen und den Bergbau entwaldete Gebiete den ursprünglichen, üppigen Regenwald mit seinen Baumriesen und traditionellen Dayak gegenüberstellen (White 2008). Dabei leben heute die allermeisten Dayak nicht mehr derart traditionell. In Kalimantan leben die meisten Dayak in einer Welt, die sich gleichermaßen aus Elementen der Moderne

wie ihrer Tradition zusammensetzt: Während sie formal einer christlichen Religion angehören und sonntags in die Kirche gehen, werden weiterhin Ahnen verehrt und den Geistern Opfergaben überreicht. Sie leben nicht mehr in Langhäusern, aber Verwandtschaftsbeziehungen spielen im Alltag nach wie vor eine große Rolle. Die meisten Dayak ziehen nicht mehr mit Speeren bewaffnet durch endlose Wälder, sondern bewegen sich mit dem Motorrad fort; sie tragen moderne Kleidung, die sie aber zu feierlichen Anlässen gegen traditionelle Garderobe eintauschen.

Während auf internationalen Konferenzen um den Schutz der Wälder Borneos gerungen wird – das Programm zur Reduzierung von Emissionen aus Entwaldung (REDD und REDD+) ist hier ein aktuelles Beispiel für derartige Bemühungen – formiert sich aber auch lokal und regional organisierter Widerstand gegen die Naturzerstörung, nicht zuletzt vorangetrieben von indigenen Akteuren, die in der Betrachtung vieler Menschen im globalen Norden ohnehin zu dieser Natur, die geschützt werden soll, gehören. Diese Akteure spielen mittlerweile auch auf internationaler Ebene eine Rolle. In der UN gibt es seit 2002 das *United Nation Permanent Forum of Indigenous Issues* (UNPFII), 2011 wurden die Rechte der indigenen Völker offiziell von der UN-Hauptversammlung anerkannt; auch Indonesien stimmte damals für die Anerkennung der Rechte der Indigenen. Dort haben sich im Zuge der *reformasi* viele regionale NGOs etablieren können, die sich auf eine indigene Identität beziehen. Auf nationaler Ebene sind indigene Gemeinschaften seit 1999 in der *Aliansi Masyarakat Adat Nusantara*, AMAN (Allianz der *adat*<sup>1</sup>-Gemeinschaften des Archipels) zusammengeschlossen. Diese neue Situation, gekennzeichnet von zunehmendem Einfluss aber auch von Bedrohungsszenarien für den Fortbestand indigener Kultur, in der sich die indigenen Akteure seit gut 15 Jahren zunehmend befinden, wirft vielfältige Fragen auf theoretischem Gebiet auf: Wie können diese sich organisierten indigenen politischen Subjekte über den Gegenstandsbereich der Natur sprechen? Wie werden sie im Zuge der hegemonialen Diskurse überhaupt zu Subjekten mit einer distinktiv indigenen Identität? Inwieweit ist ihr Sprechen von Natur abhängig von dem, was in hegemonialen Diskursen unter Natur verstanden wird? Wie wird Natur überhaupt in diesen Diskursen konzipiert, welche Rolle spielt hier eine postkoloniale Dimension? Um ein konkretes Beispiel zu geben: In

---

<sup>1</sup> *adat* wird oft mit Gewohnheitsrecht (*customary law*) traditioneller Gemeinschaften in Indonesien übersetzt. Allerdings gibt diese Übersetzung nur eine Dimension des *adat* wieder; *adat* besteht allgemein aus Verhaltensregeln, denen eine spezifische Weltanschauung mit entsprechender Kosmologie zugrunde liegt.

der UN-Deklaration über die Rechte indigener Völker wird das traditionelle Wissen in Art. 31 geschützt, wobei hier zu fragen wäre, welchen Weltbildern und Naturkonzepten dieses Wissen unterliegt und inwiefern eine Übersetzung in hegemoniale nicht-indigene Wissensformen, z.B. im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit oder des Umweltschutzes, möglich ist. Sogar die Frage, wie hegemoniale Naturkonzepte, die die indigenen Naturkonzepte, welche das „traditionelle“ Wissen begründen, bedingen und beeinflussen, kann hier gestellt werden.

Hier bietet sich nun ein postkolonialer Zugang für wissenschaftliche Untersuchungen an, denn die ökologische Situation wie auch die Marginalisierung der Indigenen ist offensichtlich ein postkolonialer Zustand: Natur wurde im Rahmen imperialer Projekte als Ressourcenreservoir für die Ausbeutung konzipiert, und die postkolonialen Staaten haben im Rahmen einer kapitalistischen Weltwirtschaftsordnung diese Naturkonzeption übernommen. Eine postkoloniale Theorie von Natur müsste meines Erachtens mindestens die folgenden Merkmale aufweisen:

*Erstens darf sie Naturkonzepte und damit auch Natur selbst nicht essentialisieren, sie muss zeigen, dass Natur nicht automatisch das Andere der Gesellschaft oder des sie beherrschenden menschlichen Geistes ist. Dazu muss eine postkoloniale Theorie aufzeigen, dass es alternative symbolische Ordnungen gibt, in der die Welt gedacht und Natur konzipiert werden kann.* Natur ist konstitutiv für die Identität des Menschen – als Naturwesen ist er Teil der Natur, als Kulturwesen begreifen wir uns als das Andere der Natur. Die Frage, ob diese Wahrnehmung eine Universalie ist, müsste sich aber zunächst mit der grundlegenden Frage beschäftigen, wie Natur überhaupt konzipiert wird und ob es zu unserer dualistischen Wahrnehmung Alternativen gibt. Dieser Frage haben sich in den letzten Jahren die Kulturwissenschaft und die Kulturanthropologie im Besonderen zugewandt. Bruno Latour, Vivieros de Castro und Philippe Descola sind hier nur die prominentesten Namen, die eine Debatte angestoßen haben über Naturkonzepte, die sich von den uns vertrauten unterscheiden. Eine wichtige Erkenntnis aus diesen Untersuchungen lautet, dass Naturkonzepte in fast allen Bereichen sozial konstruiert sind. Damit wird nicht die materielle Außenwelt *per se* in Frage gestellt, eher ist zu konstatieren, dass unser Zugang zu dieser Außenwelt nicht unvermittelt und direkt verläuft; dieser Zugang orientiert sich an Wahrnehmungsmustern und Konzepten, die nicht immer universell sein müssen. Die Art und Weise, wie Menschen Natur konzipieren hängt ab von ihren Epistemen (wie Foucault sagen würde) oder ihren Ontologien (wie Descola es nennt), von ihrer Ökonomie (wie marxistische Kulturwissenschaft-

ler\_innen herausstellen) und politisch-gesellschaftlichen Konzepten und Programmen. Eine postkoloniale Theorie der Natur muss diese Dimensionen, die sich immer auch gegenseitig bedingen, berücksichtigen, wenn sie dem postkolonialen Programm als einer „globalen kritischen Theorie“ (Kerner 2012: 164–166) treu bleiben beziehungsweise dieses Programm ausbauen möchte. Kerner geht hier besonders auf den Anspruch der Postkolonialen Theorien ein, sich als normative, engagierte Wissenschaft zu verstehen, die in einem starken Maße durch die Erfahrungen der globalen Peripherie bzw. des globalen Südens geprägt ist.

Eine postkoloniale Theorie von Natur darf die verschiedenen Naturkonzepte dabei jedoch nicht essentialisieren; sie muss diese nebeneinander stellen, ihre Verflochtenheit hervorheben und sie letztlich dekonstruieren, um ihre machtpolitischen Implikationen offenzulegen. Sie muss aber auch zeigen, wie Naturkonzepte als Mittel des postkolonialen Widerstands benutzt werden können, denn postkoloniale Theorie war immer schon kritische Widerstandstheorie. Die Untersuchungen über die Möglichkeit des subalternen Widerstands der kolonialisierten Frau in Indien (Spivak 2008) oder der Aneignung und Mimikry kolonialer Zeichen durch die Kolonialisierten als subversive Untergrabung der kolonialen Autorität (Bhabha 2000) sind hier nur die prominentesten Beispiele. Aus diesem Grund setzt diese Untersuchung in ihrem empirischen Teil einen Schwerpunkt auf indigene Aktivist\_innen, die ja im postkolonialen Indonesien Widerstand leisten möchten.

*Ein weiteres wichtiges Merkmal einer postkolonialen Theorie von Natur, das aus dem ersten hervorgeht, scheint mir die Reflexivität zu sein, die letztlich in einer Dekonstruktion von Natur als Metaphysik enden muss: Die eigenen Naturkonzepte der Menschen, die sich innerhalb einer hegemonialen Wissenschaft mit Natur beschäftigen und über diese sprechen (Kulturwissenschaftler ebenso wie Naturwissenschaftler und Entwicklungsforscher) müssen hinterfragt und einer postkolonialen Kritik unterzogen werden.* Die hier vorgeschlagene Kritik zeichnet die postkoloniale Kritik an Kulturkonzepten, die Kulturen essentialisierten und mit dem Ziel einer Beherrschung des kulturell Fremden festschrieben, nach, nur werden hier nicht mehr nur Kulturen, sondern Naturen (im Sinne von Naturkonzepten) in den Blick genommen. Postkoloniale Kritik versucht hier aber nicht einfach, die Kultur der anderen, unterdrückten Gruppen aufzuwerten, sondern zeigt auf, dass sich die vermeintlich eigenständigen Kulturen und ihre entsprechenden Naturkonzepte in einem konstitutiven Verhältnis zueinander befinden. Dies müsste eine postkoloniale Theorie von Natur auch im Hinblick auf die Kultur-Natur-Dichotomie selbst leisten; sie kann hier bei-

spielsweise auf poststrukturalistische Argumente, aber auch auf Überlegungen der Kritischen Theorie zurückgreifen, wie es im theoretischem Teil der Arbeit passiert.

*Als drittes Merkmal einer Postkolonialen Theorie von Natur müsste diese die Naturkonzepte herleiten und sie in ihren Kontexten betrachten: Wenn eine Postkoloniale Theorie von Natur die Naturkonzepte als Konstrukte betrachtet, mit denen Menschen ihr Verhältnis zur Welt, in der sie leben, bestimmen, dann müsste eine Postkoloniale Theorie der Natur diese Naturkonzepte in einen historischen, ökonomischen und kulturell-sozialen Kontext einbetten, um die Kontingenz der Naturkonzepte herauszustellen.* Konstitutiv für diese Betrachtung ist ein Ansatz, der Konzeptionen von Realität allgemein als abhängig von sozialen, politischen und kulturellen Faktoren betrachtet und deren „tiefe Strukturen“ untersucht, indem auch eine historische Perspektive in der Analyse auftaucht (Chilisa 2012: 35–36). An Postkolonialen Theorien ist oft kritisiert worden, dass diese das ökonomische Moment nicht beachten würden und damit in einen reinen Kulturalismus verfallen würden (Hall 2002: 221, Kerner 2012: 37–39, als konkretes Beispiel einer solchen Kritik: Dirlík 1994, Chibber 2013). Auch wenn diese Kritik nicht immer fair mit den Postkolonialen Theorien umgegangen ist, ist ihr Einwand doch berechtigt, wenn man das ökonomische Moment in kritischen Analysen für wichtig hält, was einige Postkoloniale Theoretiker\_innen ja auch selbst betonen: Spivak kann z.B. einem marxistisch inspirierten feministischen Dekonstruktivismus zugeordnet werden (Mar Castro Varela & Dhawan 2005: 55–81). Neben der Berücksichtigung des ökonomischen Kontextes und der Übernahme kritisch-ökonomischer Analyseansätze scheint mir aber auch der politische und ökologische Kontext für eine Postkoloniale Theorie von Natur relevant, da ein solcher Kontext die Akteure mit ihren Naturkonzepten als historisch gewordene Subjekte, die sich in einem Feld gesellschaftlicher Interessen formieren, betrachtet. Hierbei geht es in Anlehnung an Anna Lowenhaupt Tsing (2005) auch um das Aufzeigen von globalen Verbindungen; Naturkonzepte sind wandernde Ideen, und Kapital, Diskurse und Identitäten formieren sich in einer globalisierten Welt niemals bloß „vor Ort“: Brüche und Verbindungen zum Globalen müssen untersucht werden.

*Viertens sollte eine Postkoloniale Theorie von Natur den Begriff der Natur mit jenen der Identität zusammenbringen und zeigen, dass Naturkonzepte für die Identität der Akteure, seien es Kolonialisten, staatliche Entwicklungsagenturen oder indigene Aktivist\_innen, konstitutiv sind; denn alle Akteure verhalten sich in ihrer Identität in einer bestimmten Weise zu spezifischen Naturkonzepten.* In der vorliegenden Arbeit wird besonders die Identität indigener Aktivist\_innen

betrachtet und danach gefragt, wie sich diese auf die Naturkonzepte bezieht. Mit Judith Butler (2001: 81–100) kann auch danach gefragt werden, wie eine hegemoniale Macht – in diesem Fall mit Verweis auf ein Naturkonzept – Subjekte und Identitäten produziert, die sich auf diese Macht konstitutiv beziehen, aber sich dann gegen diese Macht wenden, obwohl sie von dieser konstitutiv in ihrer Identität abhängen. Die Frage ist dann letztlich: Wer spricht aus welcher diskursiv und ökonomisch erzeugten Machtposition wie über welche Natur? Wie tragen Naturkonzepte dazu bei, bestimmte Machtkonstellationen hervorzubringen oder herauszufordern?

*Fünftens muss eine Postkoloniale Theorie von Natur auch der Vielstimmigkeit und den Dynamiken des Postkolonialen Theorienfeldes (Kerner 2012: 19) Rechnung tragen und diese dann auf den jeweils zu untersuchenden Gegenstandsbereich beziehen.* Vielstimmigkeit in Bezug auf den Gegenstandsbereich dieser Arbeit wird erreicht, wenn zwar der Fokus auf als indigen markierte Naturkonzepte gelegt wird, andere Naturkonzepte jedoch auch in der Betrachtung eine Rolle spielen; schließlich kann auch festgehalten werden, dass indigene Naturkonzepte durchaus widersprüchlich und alles andere als „ursprünglich“ sind. Dieser Punkt schließt sich an das erste Merkmal an: Es gibt viele mögliche Arten, die Natur zu konzipieren. Dieser Punkt hier bezieht sich jedoch auch auf die theoretische Dimension der Analyse selbst. Wie der Name schon andeutet, handelt es sich bei Postkolonialen Theorien um poststrukturalistische Theorien; dies wird auch im theoretischen Teil der Arbeit der Ausgangspunkt sein. Um aber eine Vielstimmigkeit zu ermöglichen, wird auch auf andere philosophische Traditionen Bezug genommen. Zum Teil sind diese mit poststrukturalistischen Überlegungen auf theoretischem Gebiet kompatibel, zum Teil nicht. Die Überlegungen aus dem Umfeld der Kritischen Theorie beispielsweise erinnern mit ihrem konfiguralen Denken und der konfiguralen Bestimmung von Natur, Gesellschaft und Individuum sehr an poststrukturalistische Ansätze, auch wenn sie diesen Zugang nicht aus einer strukturalistischen Linguistik herleiten. Die Anwendung verschiedener theoretischer Zugänge soll hier immer der Erfassung des und dem Zugang zum Gegenstandsbereich der Arbeit dienen, soll also Grundlagen bereitstellen für die Analyse der Naturkonzepte und der Analyse dessen, was indigene Akteure überhaupt unter ihrer eigenen Identität in Bezug auf ihre Naturkonzepte verstehen.

Wenn Indigene in der Moderne zwischen „Vernichtung und Romantisierung“ (Muth 1994) gestellt sind, dann ist die Frage nicht unerheblich, ob und wie sich diese Menschen Handlungsmacht aneignen, um der Bedrohung zu widerstehen. Eine These dieser Arbeit ist es, dass indigene Aktivist\_innen

dies schaffen, indem sie ausgerechnet auf die Diskurse Bezug nehmen, die ursprünglich dazu konzipiert wurden, die Indigenen zu marginalisieren und sie als unterentwickelt zu bezeichnen, als Menschen, die *nahe an der Natur* (aber nahe an *welcher* Natur?) sind.

Die oben aufgeworfenen Fragen sind auch eingebettet in eine Debatte um Selbstbestimmungsrechte der als „indigen“ markierten Völker (Cole 2009, Hausotter 2010). Menschen werden in der Regel dann als indigen bezeichnet, wenn sie einer kulturell hegemonialen Moderne entgegengestellt werden; und hier will die Arbeit zeigen, welche Rolle dafür der Begriff der Natur spielt. Naturkonzepte, so die These dieser Arbeit, sind konstitutiv für indigene Identität. Diese Konzepte wiederum haben eine postkoloniale Dimension, sind eingebettet in eine politische und ökonomische Geschichte und in ein ökologisch-politisches Umfeld, auf das die Indigenen Bezug nehmen müssen, um von sich selbst sprechen zu können. Dabei erzeugen die indigenen Aktivist\_innen diskursiv ein *maximum of wilderness* (Enright 2012), um sich selbst als ursprünglich zu begreifen und um auf „westliche“ Naturkonzepte zurückgreifen zu können – auch wenn die Zuschreibung des Indigenen zur Natur und zur Wildnis früher dazu diente, diese Menschen auf einer tieferen Stufe der menschlichen Evolution zu verorten. Andererseits beziehen sich indigene Akteure zum Teil auch auf Ontologien, die sich „Jenseits von Natur und Kultur“ (Descola 2011) befinden, also auf Konzepte, welche die Kategorien des hegemonialen Diskurses herausfordern.

Dabei ist zu konstatieren, dass spätestens ab den 90er Jahren den Indigenen innerhalb hegemonialer Diskurse und politischen Praktiken eine stärkere Rolle zugeschrieben wird (Kingsbury 1995: 14–15), auch wenn indigene Wissenssysteme im entwicklungspolitischen Diskurs schon früher eine Rolle spielten (z.B. Brokensha et al. 1980). In der entwicklungspolitischen Diskussion um indigenes Wissen wird dieses Wissen in der Regel mit der Frage nach „Nachhaltigkeit“ und dem Management natürlicher Ressourcen verknüpft. In der Rio-Deklaration heißt es beispielsweise im 22. Prinzip, dass Indigenen und ihren Gemeinschaften aufgrund ihres Wissens und ihrer traditionellen Praktiken eine vitale Rolle im Umweltmanagement zukomme (Pufe 2006: 134–139). Damit wurde auf internationaler Ebene immerhin ein Schritt von einer „politics auf nonrecognition“ (Miller 2003) zu einer Anerkennung indigener Umweltmanagement-Strategien vollzogen. Während indigenes Wissen, das im Rahmen einer hegemonialen Naturwissenschaft geprüft werden kann, Anerkennung erfährt, bleibt das indigene Wissen als „lokales Wissen im weiteren Sinne“ (vgl. Linkenbach 2004: 234–235), also auch in Bezug

auf die indigenen Weltbilder und Naturkonzepte, jedoch oft ausgeklammert. Es wird in der hegemonialen Wissensordnung bestenfalls als folkloristisches Beiwerk anerkannt. In Zeiten ökologischer Krisen und Konflikte möchte sich hegemoniale Wissenschaft erweitern, um auf die ökologischen Problemlagen reagieren zu können. Allerdings bleiben ihre Prämissen oft unhinterfragt; eine dieser Prämissen ist bislang die Natur-Kultur-Dichotomie, die Natur als objektiv erkennbare, zu beherrschende oder, im modernen Duktus, als zu managende äußere Entität konzipiert, die sich vom menschlichen Geist ontologisch unterscheidet. Indigene müssen sich, sobald sie in die hegemonialen Diskurse eintreten, zu diesen Prämissen des abendländischen Denkens verhalten. Eine postkoloniale Theorie muss jene abendländische Ontologie, die auf dem Dualismus von Kultur und Natur beruht, aber ebenso als diskursive Formationen erfassen wie die „traditionell-indigenen“. Einerseits muss die Ausblendung von Aspekten indigenen Wissens und ihre Verengung auf Fragen des Umweltmanagement herausgearbeitet und kritisiert werden, andererseits muss es auch um die Frage gehen, wie indigene Identität in einer globalisierten Welt überhaupt erst erzeugt wird. Damit ist noch nicht gesagt, dass innerhalb abendländischer Diskurse nur Ontologien eine Rolle spielen können, die Natur im Rahmen von Umweltmanagement be- und verhandeln. Es kann jedoch festgehalten werden, dass es sich bei der Sicht auf Natur, die diese als Ressourcenreservoir und als Gegenstand eines Managements von ökologischen Systemen konzipieren, um ein postkoloniales *master narrativ* handelt, das seine Wurzel in einer Ontologie hat, in der die binäre Ordnung von Natur und Kultur zur Dichotomie wurde.<sup>2</sup>

Diese Arbeit wendet sich der Situation in Borneo allgemein und besonders der in West-Kalimantan zu. West-Kalimantan ist eine der flächenmäßig größten Provinzen Indonesiens und repräsentiert ganz unterschiedliche Stadien von ökologischen Veränderungen; so werden beispielsweise in den Landkreisen Sanggau und Landak, z.T. auch in Ketapang, bereits seit den 80er Jahren großflächig Ölpalmen angebaut. Im Landkreis Begkayang ist der Anbau ein jüngeres Phänomen. Hier wird nach meinen Beobachtungen zurzeit viel

<sup>2</sup> Descola fasst diese abendländische Ontologie unter den Begriff des Naturalismus zusammen, der Natur und Kultur trennt indem nur dem Menschen eine Interiorität, die konstitutiv für Kultur ist, zugesprochen wird. Er zeigt auch, wie innerhalb der abendländischen Geistesgeschichte diese große Trennung vollzogen wurde (Descola 2011: 99–142). Hier wird im Folgenden diese Sicht auf Natur, da sie sich in Komplizenschaft mit und in Abhängigkeit vom Kolonialismus global ausgedehnt hat, *hegemonial* genannt, auch wenn z.B. in Europa selber durchaus auch andere Ontologien, z.B. in der Alltagswahrnehmung vieler Menschen, eine wichtige Rolle spielen.

Land, das zuvor in (klein-)bäuerlicher Wirtschaft genutzt wurde, umgewandelt. West-Kalimantan verfügt aber auch über große Nationalparks. So besitzt der Gunung-Palung-Nationalpark in Sukadana die weltweit größte Dichte an Orang-Utans. Der abgelegene Landkreis Kapuas Hulu ist bisher größtenteils vom Ölpalmenanbau verschont geblieben. Mit dem Institut Dayakolgi ist in West-Kalimantan die größte und einflussreichste Dayak-NGO Borneos aktiv; zur Zeit hat das Institut etwa 30 Mitarbeiter\_innen. Die Projekte des Instituts haben kulturelle, linguistische, ökologische und soziale Bezüge. Besonders die Landkonflikte führten jedoch dazu, dass das Institut einer der schärfsten Kritiker der ökologischen Ausbeutung in West-Kalimantan wurde. Daher wird diese Arbeit im empirischen Teil ein Hauptaugenmerk auf die Naturkonzepte des Instituts legen.

## 1.1 Gegenstandsbereich der Arbeit

Gegenstandsbereich der Arbeit sind postkoloniale Naturkonzepte und ihre Einbettung in Diskurse. Diese werden im ersten Kapitel als Ausdruck symbolischer Ordnungen definiert. Daher ist, genau genommen, Natur als Zeichen innerhalb symbolischer Ordnungen das eigentliche Thema der Arbeit. Da diese Arbeit jedoch davon ausgeht, dass Diskurse eine materielle Seite haben, die aus Ökonomie, ökologischen Grundlagen und praktischer Politik besteht, werden diese Aspekte ebenfalls untersucht und mit den symbolischen Ordnungen und Diskursen in Verbindung gebracht. Der theoretische Teil beschäftigt sich mit der Konzeption des Gegenstandsbereichs, während sich der zweite und dritte Teil dann mit konkreten Naturkonzepten, also mit der ihnen zugrunde liegenden Politik, Ökonomie und diskursiven Strategien beschäftigt. Diese Naturkonzepte sind kolonialer, staatlich-politischer, entwicklungspolitischer und indigener Art und werden anhand von Politiken, kolonialen Berichten, entwicklungspolitischen Untersuchungen, Publikationen indigener Akteure und besonders anhand der Interviews analysiert. Um sich dem Gegenstandsbereich empirisch zu nähern, verfolgt die vorliegende Arbeit daher einen patchwork-Ansatz: Äußerungen aus Gesprächen und Interviews, koloniale Berichte und Literatur, Publikationen aus dem Kontext der Entwicklungszusammenarbeit und Veröffentlichungen von Aktivisten sowie politische Praxis und Diskurse des postkolonialen Staates werden betrachtet und auf den Gegenstandsbereich der Arbeit hin analysiert. Ergebnis wird ein Mosaik von Naturkonzepten sein, das unvollständig bleiben muss; dennoch