Kunstlose Kunst des Widerstandes : staatlicher Terror und indigene Gewalt an Westkalimantans Grenze

Autor(en): **Geiger, Daniel**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Tsantsa : Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft = revue de la Société suisse d'ethnologie = rivista della Società svizzera d'etnologia**

Band (Jahr): **4 (1999)**

PDF erstellt am: **27.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-1007470

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Kunstlose Kunst des Widerstandes

Staatlicher Terror und indigene Gewalt an Westkalimantans Grenze

Daniel Geiger

Im Schatten des sich anbahnenden Kosovo-Kriegs nahm die Weltöffentlichkeit im März 1999 während einer Woche von blutigen Unruhen in Kalimantans Westprovinz Notiz, bei denen sich die kleine Einwandergemeinde aus Madura und indigene Dayak, verstärkt durch Teile der malaiischen, chinesischen und buginesischen Bevölkerung, gegenüberstanden. Dieser Artikel untersucht eine etwas weiter zurückliegende Episode desselben Konflikts, die zu Beginn des Jahres 1997 500 Tote gefordert und 20'000 Menschen ihr Obdach gekostet hatte.

Über politische Gewalt und ihre Logik zu schreiben, ist eine zum Verzweifeln anspruchsvolle Aufgabe. Viele in Gewalt mündende Konflikte haben die Angewohnheit, sich eiligem Ermitteln und Mitteilen zu entziehen, je länger man sich mit ihnen beschäftigt. Gleichzeitig drängen sie uns geradezu zu moralischen Urteilen, die der Klarheit der geschaffenen Tatsachen – Tod, Verletzung, Leiden – entsprechen. Eine verantwortungsvolle Darstellung politischer Gewalt muss sich darüber klar werden, welche «ethnographische Stimme» diejenigen erhalten sollen, die diese Gewalt erlitten, aber auch die, die sie begangen haben (vgl. Nordstrom und Martin 1992: 3). Keine leichte Aufgabe: Die hier zu erklärenden Ereignisse konfrontieren uns zum einen mit indigenen (also üblicherweise unserer Sympathien teilhaftigen) Tätern und in der Folge einer staatlichen Unrechtsmassnahme in deren Lebensgebiete gelangten Opfern, und zum anderen mit äusserst grausamen, ja terroristischen Gewaltmethoden, deren Konsequenz und wohl auch Absicht eigentliche ethnische Säuberungen waren.

Die ungewohnte Vertauschung der Rollen von Tätern und Opfern und das Wiederauftauchen von Kopfjagd und rituellem Kannibalismus im Verlauf des Aufstands bringt gerade den Dayak wohlgesinnte Kreise und insbesondere ihre eigenen Leute in den städtischen Dayak-Nicht-Regierungsorganisationen in argumentative Not. Letztere, allesamt

durch christliche Schulen oder Priesterseminare gegangen, schwankten Wochen nach den Ereignissen zwischen Schamgefühlen für etwas, das sie wenigstens zum Teil als Barbarei empfanden, und unterschwelligem Stolz darüber, dass «ihr Volk» seine Lethargie endlich abgelegt und ein Zeichen dafür gesetzt hatte, dass es sich kein weiteres Unrecht mehr gefallen lassen würde. Schwerer als alles andere aber wog bei ihnen die Furcht, dass die Vorfälle archetypische Bilder der Dayak als notorische Kopfjäger und nicht besserungsfähige Wilde wiederaufleben lassen könnten.

Vieles spricht dafür, dass wir es mit einem Akt des Widerstands im Kontext des Dramas der «Grenze» zu tun haben, in dem sich Ureinwohnergemeinschaften dagegen wehren, mitsamt ihrem Land von einem Staat und der ihm kulturell verbundenen Bevölkerung verschluckt zu werden. Die Land Dayak und Malaiischen Dayak, die Hauptprotagonisten dieses Widerstands, verkörpern in der ethnischen Hierarchie des Grenzlandes eine subordinierte, machtlose Gruppe und wirtschaftlich gesprochen einen Teil der abhängigen, unterdrückten bäuerlichen Unterschichten. Die Form allerdings, die dieser Widerstand der Machtlosen annahm, die Waffen, die die Schwachen in diesem Fall wählten, haben nichts mit der oft raffinierten, von der Not politischer Ohnmacht diktierten «Kritik an der Macht» zu tun, die von Bauern aller Länder und Epochen «hinter dem Rücken der Mächtigen» gesprochen wird (Scott 1990: xii) und die «die Sprünge und Spalten in den furchtbaren Wucherungen der Macht findet» (Dirks, Eley und Ortner 1994: 19), weil sie die Herrschaft nicht direkt herausfordern kann. Anstelle der «Brechtschen oder Schweikschen Formen des Klassenkampfs» – äusserliches Sich-Fügen, Verstellung, Klatsch und üble Nachrede, Diebstahl und Sabotage –, die bäuerlichen Gemeinschaften oft als einzige offenstehen und mit denen wir uns gerne in innerlicher Komplizenschaft verbünden, müssen wir eine brachiale Agrarrevolte darstellen, in der Terror fester Bestandteil war und zu deren Verständnis man intuitiv eher zu Gustave Le Bons (1895) finsterer «Psychologie der Massen» als zur ansonsten geschätzten «Sittlichen Ökonomie des Bauern» des aufgeklärten James Scott (1976) greifen möchte.

Mein Bericht beginnt mit der Darstellung der Ereignisse zwischen Ende Dezember 1996 und Ende Februar 1997, gefolgt von einer knappen ethnographischen Skizze der im Problemgebiet ansässigen Dayak-Gruppen und der Zielscheibe ihres Zorns, der Maduresen. Eine summarische Wiedergabe und Kritik der wichtigsten von anderer Seite vorgebrachten Argumentationen zur Erklärung der Unruhen schliesst daran an. Sie geht über in die Schilderung eines Schlüsselereignisses in der jüngeren Geschichte der interethnischen Beziehungen in diesem Teil der Provinz, ohne das der Umstand, dass Auseinandersetzungen um Land und Patronage sich gerade in Westkalimantan in so heftiger und vermeintlich atavistischer Form Bahn gebrochen haben, meines Erachtens nicht verstanden werden kann. Indem sich das indonesische Militär im Jahr 1967 der Dayak von Sambas und vom Unterlauf des Kapuas im Kampf gegen chinesischstämmige Freischärler und die unerwünschte chinesische Bauernschaft bediente, revitalisierte der Staat ungewollt die örtlichen Praktiken von Krieg und Kopfjagd. Ich werde argumentieren, dass den betreffenden Dayak-Gruppen dadurch kulturelle Ressourcen zur Gewaltausübung verblieben, die den meisten anderen tribalen Ethnien des Landes durch die Pazifizierung in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts unwiderruflich entwunden worden waren.

Damit fügt sich der mörderische xenophobe Aufstand der Dayak in ein regionales und ein allgemeineres, nationales Muster einer «Beziehungen des Terrors» ein, die hauptsächlich auf die historischen Herrschaftsstrategien der staatlichen Machtzentren zurückgehen, in deren Rahmen jedoch auch marginalisierte Gruppen wie die Dayak manchmal auf der Seite der Täter anzutreffen sind. Dieser Schlussteil macht ausgiebig

Gebrauch von den Thesen von Michael Taussig (1984, 1987) und versucht – wie dies in jüngster Zeit verschiedene AutorInnen (Tsing 1993, 1996; Fried 1995) getan haben – die Interaktion zwischen Indigenen, Neuankömmlingen und Staatsmacht an der «Grenze» Kalimantans im Licht der Gewaltstrategien des Staates zu verstehen.

Menuett für Schwert und Krummdolch[1]

Am frühen Morgen des 30. Dezember 1996 wurden während eines *Dangdut*[2] Konzerts im Ort Tanjut im Subdistrikt Ledo, Sambas, rund 150 km nördlich der Provinzhauptstadt Pontianak, zwei Dayak-Jugendliche im Streit durch die Messerstiche einer Gruppe von Angreifern verletzt, die der kleinen Einwanderergemeinschaft aus Madura angehörten. Gerüchte gingen um, dass die beiden Dayak-Burschen ihren Verletzungen erlegen seien, worauf rund 5000 mit Speeren, Macheten, *mandau* (Kampfschwertern) und selbstgebauten Gewehren bewaffnete Dayak umliegende maduresische Dörfer angriffen, um die hundert Häuser in Brand steckten und eine unbekannte Anzahl Maduresen erschlugen. Die Attacke der maduresischen Jugendlichen und die Vergeltungsaktionen der aufgebrachten Dayak waren der Auftakt für zwei Monate reichlich einseitigen Blutvergiessens, unterbrochen von einem dreiwöchigen, von der Armee erzwungenen Waffenstillstand. Westkalimantan hatte in der Vergangenheit bereits mehrmals heftige Zusammenstösse zwischen den beiden ethnischen Gruppen erlebt, deren blutigster im Jahr 1979 mindestens zwanzig Menschenleben gefordert hatte. Diesmal waren um die 520 Todesopfer zu beklagen, zu mehr als 90% auf maduresischer Seite (Human Rights Watch 1998: 28f.; 15)[3]. Über 3000 Häuser wurden zerstört, die zum grössten Teil maduresischen Familien gehört hatten, und zwischen 15'000 und 20'000 Menschen – ebenfalls vorwiegend Maduresen – verloren ihr Obdach. Die Grenze der maduresischen Siedlungsgebiete, die sich zuvor bis weit nach Sanggau erstreckt und die gesamte Nordwestecke der Provinz umfasst hatten, wurde durch den Aufstand neu gezogen: Weiter als 30 bis 50 km ausserhalb Singkawangs und Pontianaks und landeinwärts der Küstenlinie zwischen den beiden Städten lebten jetzt keine Maduresen mehr.

Während die erste, kürzere Welle der Unruhen auf wenige Subdistrikte des Distrikts Sambas beschränkt blieb, erfasste die durch maduresische Gegenschläge Ende Januar 1997 ausgelöste zweite Welle ein Gebiet mit einem Radius von 250 km und wuchs sich zu einem allgemeinen Aufstand mit dem Ziel aus, die maduresische Bevölkerung aus der Provinz zu jagen. Vieles spricht dafür, dass diese Ausweitung weniger von «traditionellen» politischen Allianzen profitierte oder vorgegebenen ethno-politischen Demarkationslinien folgte, als dass sie der Dynamik von Fehde und Blutrache gehorchte: Im Verlauf der ersten Gewaltrunde beteiligten sich jene Lokalgruppen, die in einem der rund zehn früheren Zusammenstösse mit Maduresen Opfer zu beklagen gehabt hatten, und später stiessen die dazu, die Ende Januar Angehörige durch die maduresischen Vergeltungsschläge verloren hatten, durch die die zweite Phase der Konfrontation eingeleitet worden war (*Tiras* 9, 1997).

In zahllosen Fällen scheinen die Dayak ihre Opfer enthauptet und die abgeschlagenen Köpfe auf makabre Weise zur Schau gestellt zu haben; viele Krieger wurden dabei gesehen, wie sie den erschlagenen Gegnern Herz und Leber herausschnitten, um sie zu verspeisen, und das Blut der Opfer tranken. Berichten zufolge schlossen sich den Dayak-Kriegsscharen Krieger aus weit flussaufwärts gelegenen Gebieten und selbst von jenseits der Grenze zu Sarawak an, Gegenden, deren Bewohner allesamt selber keinen direkten Kontakt zu Maduresen hatten. In Dutzenden von ethnisch

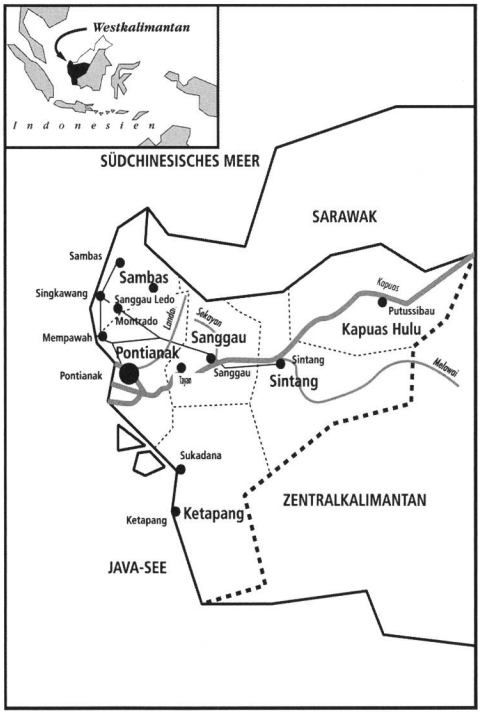
[1] Die – sehr summarischen – Informationen zu diesem Kapitel stammen aus eigenen Interviews im Konfliktgebiet, die anlässlich einer zweiwöchigen Untersuchung im März 1997 zustandekamen, aus Presseberichten und einem unlängst erschienenen Untersuchungsbericht einer amerikanischen Menschenrechtsorganisation (Human Rights Watch 1998).

[2] *Dangdut* ist eine in ganz Indonesien populäre Art Volksmusik.

[3] Die unmittelbar nach dem Konflikt zirkulierenden Opferzahlen, die zwischen 2500 und 3000 lagen, konnten in der Zwischenzeit zum Glück massiv nach unten korrigiert werden.

gemischten Orten in Sambas, dem Distrikt Pontianak und Sanggau wurden maduresische Häuser und Quartiere dem Erdboden gleichgemacht und ihre Bewohner, wenn man ihrer habhaft geworden war, erschlagen, während die Behausungen von Nicht-Maduresen – durch schnell hingepinselte Aufschriften, die die ethnische Zugehörigkeit der Besitzer angaben, kenntlich gemacht – unbeschädigt blieben. Ebenfalls verschont wurden Moscheen und *madrasah* (Koranschulen), die von Angehörigen aller ethnischen Gruppen muslimischen Glaubens gemeinsam genutzt wurden.

Die Armee, obschon mehrfach verstärkt, war von der Wucht des Dayak-Aufstands überfordert und verlor während zweier Wochen vollkommen die Kontrolle über die Geschehnisse im Landesinneren; sie musste sich darauf beschränken, die maduresischen Flüchtlinge, die in die Armeecamps drängten, und die durch den Flüchtlingsstrom stark angewachsene maduresische Gemeinde der Hauptstadt Pontianak vor den anrückenden Dayak zu beschützen.



Die Dayak bedienten sich zur Mobilisierung eines traditionellen Mittels zur Aktivierung von Allianzen, der Zirkulation einer Blutschale (*mangkok merah*), die neben Hühnerblut verschiedene andere rituelle Paraphernalien enthält und befreundeten Lokalgruppen bedeutet, sich zur Erwiderung feindlicher Aggressionen oder zur Abwehr gemeinsamer Bedrohungen bereitzuhalten. Aus den Auskünften meiner Dayak-Informanten und Presseberichten zu schliessen, kam die Blutschale offenbar im Lauf der Jahrhunderte stets gegen Nicht-Dayak zum Einsatz (es werden so unterschiedliche Gegner genannt wie das Majapahit-Reich im 14. Jh., die Chinesen im Hinterland der Provinz im Jahr 1967 und ein Polizeichef, der vier Jahre später Dayak-Dorfchefs öffentlich geschlagen hatte, weil sie ihre Stimmen bei den «Wahlen» für die «Konsultative Volksversammlung», Suhartos Scheinparlament, nicht der Regierungspartei Golkar gegeben hatten), wobei durchaus denkbar ist, dass die *mangkok merah* früher auch in Kriegen zwischen Dayak-Dorfallianzen eine Rolle gespielt haben.

Gemäss übereinstimmenden Darstellungen aller Seiten hatten in den Dörfern vor den Attacken Rituale mit dem Zweck stattgefunden, Waffenhilfe von seiten mythischer Kopfjägerheroen, der *kamakng*, zu erbeten. Die *kamakng*, meist als sieben Brüder dargestellt, wurden von bestimmten Ritualspezialisten (*panglima taryu*) in der Abgeschiedenheit geheimer, eigens dafür bestimmter Orte (*panyugu*) um Instruktionen für den bevorstehenden Kriegszug angegangen, um sie dann von sich und später von den Kriegern des Dorfes Besitz ergreifen zu lassen. Dank diesem als *mato* bekannten Kontaminationsritual übermannen, so die Quellen, die Kopfjägerahnen mitsamt ihrer mächtigen Kriegsmagie die Kämpfer, löschen ihr Bewusstsein aus und gehen in ihrer Gestalt in den Kampf. Solange ihnen nicht wieder auf rituellem Weg die Rückkehr an ihre Wohnstätten im Reich der Geister ermöglicht worden ist, verlangen die *kamakng* nach Menschenblut, was, so hiess es, den Umstand erkläre, dass die in ihrer

Gewalt befindlichen Krieger ihren Opfern die Schlagadern aufgeschnitten und ihr Blut getrunken hätten.

In vormoderner Zeit war das Erbeuten von Köpfen bei Gruppen wie den Kendayan (Kanayatn) eine wichtige Motivation der Kriegführung (*ngayo* oder *ngayau*) (vgl. z.B. Schadee 1931). Erfolgreiche Kopfjäger und ihre Verwandtschaftsgruppen luden jedoch mit den erbeuteten Trophäen eine Verantwortung gegenüber den erschlagenen Gegnern auf sich, da der Brauch es verlangte, für ihre Köpfe während mehreren Jahren kostspielige Rituale auszurichten. Genau diese rituelle Betreuung der Kopftrophäe ist es, was die Kopfjagd von Kriegshandlungen unterscheidet, bei denen Gegner aus blossem Sadismus oder mit dem Zweck, ihre Körper zu schänden und dadurch Schrecken zu verbreiten, enthauptet werden (Hoskins 1996: 2).

Eines der interessantesten Details im Zusammenhang mit dem xenophoben Aufstand der ersten zwei Monate des Jahres 1997 ist die von mehreren Seiten bestätigte Information, wonach die Dayak sich dieser Verpflichtungen für die den Maduresen abgenommenen Köpfe dadurch entledigt hätten, dass sie zu Beginn der Pogrome Rituale abhielten, wie sie vor Jagdzügen (*ngasu*) gebräuchlich sind (SiaR, 4. 3. 1997). Auf diese Weise wurde der Feind als Tier und Jagdbeute definiert, der gegenüber die moralischen Regeln, die für menschliche Gemeinschaften Gültigkeit haben, ausser Kraft gesetzt wurden. Die Dayak manipulierten so die Parameter der herkömmlichen Kopfjagd, ohne dass dies von den Maduresen oder anderen interessierten Akteuren bemerkt worden wäre. Dies legt den Schluss nahe, dass den Dayak die *Wirkung*, die sie bei *anderen* mit dem Rückgriff auf diese archaische Praxis des Kampfes erzielen konnten, wichtiger war als die *Inhalte*, die mit der Echtform der Kopfjagd in ihrer eigenen Gesellschaft verbunden sind. Obschon bar ihrer traditionellen sozialen und kosmologischen Bezüge, erfüllte die Kopfjagd in ihrer Auflage 1997 den vorgesehenen Zweck als Mittel des Terrors.

Wie für ein Pogrom nicht anders zu erwarten, erschöpfte sich die Programmatik der Aufstandsbewegung im durch keine Machbarkeitserwägungen getrübten Maximalpostulat der Entfernung aller Maduresen aus Westkalimantan. Nur eine Minderheit der Dayak konnten sich wenigstens eine Neuansiedlung der Maduresen in Gebieten in der Provinz, in denen keine Dayak lebten, vorstellen, abgesichert durch Regierungsgarantien, die Maduresen zur Respektierung lokaler Sitten[4] und zur Einhaltung der von der Armee vermittelten Abkommen zu zwingen.

Gerüchteweise kam es anlässlich der verschiedenen Versuche der Streitkräfte, die beiden Seiten durch zeremonielle Friedenspakte zum Gewaltverzicht zu bewegen, zur Proklamation von Forderungskatalogen durch lokale Dayak-Führer, doch liess sich der genaue Inhalt dieser Plattformen (weil von keiner Seite öffentlich gemacht) nicht ermitteln. Stimmen jedoch die Informationen einer Dayak-Nichtregierungsorganisation in Pontianak, befassten sich etwa im Fall einer in Senakin (Distrikt Pontianak) dem Militär überreichten Sieben-Punkte-Liste etliche Forderungen überhaupt nicht mit dem maduresischen Gegner, sondern mit dem im Konfliktgebiet verbreiteten Gefühl der Dayak, sozial an den Rand gedrängt und in Westkalimantans Provinzpolitik ohne Stimme zu sein. Teilnehmer an den Unruhen wie auch Dayak-Intellektuelle gaben immer wieder an, die Pogrome auch als Proteste mit der Provinzregierung und den Behörden in Jakarta als Adressaten verstanden haben zu wollen.

[4] Gemeint war damit hauptsächlich das Ablegen von Waffen beim Betreten von Dayak-Häusern und der Verzicht, Meinungsverschiedenheiten im Alltag mit Waffengewalt zu verfolgen.

Friedlose Minderheit: die Maduresen

Madura, eine vergleichsweise kleine Insel vor der Nordostspitze Javas, ist ein unfruchtbarer, von der Sonne ausgedörrter Landstrich ohne nennenswerte Industrie. Die Menschen leben von

Viehzucht, Salzgewinnung und Fischerei, daneben gibt es noch etwas Ziegenzucht, Obst- und Tabakanbau und Koproduktion (Koentjaraningrat 1972: 53). Seit Jahrhunderten sucht Maduras überschüssige Bevölkerung ihr Heil in der Auswanderung nach Java und seit Anfang dieses Jahrhunderts auch nach den dünner besiedelten Ausseninseln des Archipels, so dass heute mehr Maduresen ausserhalb Maduras als auf der Mutterinsel selber leben.

Die maduresische Einwanderung nach Westkalimantan begann in beschränktem Ausmass zu Beginn dieses Jahrhunderts, als die Holländer Arbeitskräfte zum Bau von Strassen in die an Gold und Diamanten reiche Provinz holten, um sich in den 30er und 40er Jahren zu beschleunigen, als Tausende von ihnen Beschäftigung im Holzeinschlag und später als Tagelöhner und Kontraktarbeiter bei der Anlage von Plantagen fanden. Auch in den 60er Jahren, als der indonesische Staat neue Strassen bauen liess, um die Erschliessung des Mittellaufes des Kapuas voranzutreiben, griff man auf maduresische Arbeiter zurück, und seit jener Zeit wuchs diese Einwanderergemeinde kontinuierlich an – allein zwischen 1981 und 1997 von 62'000 auf die zum Zeitpunkt der Unruhen geschätzten mehr als 100'000 Menschen. Mit einem Anteil von ca. 2,67% an der Gesamtbevölkerung der Provinz sind die Maduresen eine der kleineren Immigrantengemeinschaften Westkalimantans, zahlenmässig weit unbedeutender als etwa die Chinesen[5]. Bis zu den Unruhen 1997 erstreckten sich die maduresischen Siedlungsgebiete neben der Hauptstadt Pontianak und die unmittelbaren Küstengebiete auch auf küstenfernere Landstriche der Distrikte Pontianak, Sambas und Ketapang[6].

Die Maduresen gelten überall, wo sie hinkommen, als energische, fleissige Leute, die auch schwere Arbeit nicht scheuen. In den ländlichen Gebieten Westkalimantans leben sie – wenn sie Land besitzen – als Kleinbauern, die Nassreis anbauen, während Neuzuzüger Arbeit als Steineklopfer, Gummizapfer oder Plantagenarbeiter suchen. In den städtischen Agglomerationen finden sie ihr Auskommen als Tagelöhner auf dem Bau, als Rikschafahrer, Fährleute oder Strassenhändler, während die Frauen Früchte und Gemüse verkaufen.

Ihre schwache wirtschaftliche Stellung macht die maduresische Immigrantengemeinde durch einen ausgesprochenen Gemeinschaftssinn und gut funktionierende Netzwerke wett, die Neusiedler mit Maduresen anderswo und in der Heimat verbinden; man siedelt zusammen und tendiert zu ethnischer Segregation (in Pontianak z.B. gibt es praktisch rein maduresische Quartiere), zieht nach Möglichkeit Verwandte nach und hat sich in der Stadt in weit stärkerem Mass als andere Gruppen in geschlossenen Berufsgilden (z.B. maduresische *becak* [Rikscha]-Fahrer, Kleinhändler etc.) organisiert.

Die Maduresen stehen im Ruf, glühende Muslime und trotz (oder gerade wegen) der Tatsache, dass sie in alle Winde verstreut leben, ausgesprochen stark in ihrer traditionellen Lokalkultur verhaftet zu sein. Dieser Parochialismus, gepaart mit einer – gemessen an javanischen Verhaltensidealen – aussergewöhnlichen Direktheit im Ausdruck von Emotionen und der Tendenz, von anderen ethnischen Gruppen getrennt zu leben, dürften daran schuld sein, dass die Maduresen so unbeliebt sind wie wahrscheinlich keine andere ethnische Gruppe im indonesischen Vielvölkerreich (vgl. z.B. Human Rights Watch 1998: 6). Sie gelten gemeinhin als bäurisch und ungeschliffen (*kasar*), hitzköpfig und streitlüstern, als notorische Unruhestifter und Messerstecher. Von seiten von Dayak wie Nicht-Dayak in Westkalimantan sind häufig Klagen zu hören, dass Maduresen weder das Eigentum anderer Leute noch irgendwelche lokalen Regeln und Gepflogenheiten respektierten.

Die Unbeliebtheit der Maduresen bei den Dayak hat aber vor allem auch den Grund, dass sie – so die Dayak – den *celurit* (Krummdolch) nie ablegten, was selbst geringfügige Streitigkeiten schnell in Blutvergiessen ausarten lasse. Analysiert man die zahlreichen Vorfälle in der jüngeren Geschichte der Provinz, bei

[5] Kalimantans bevölkerungsreichste Provinz zählte Ende 1996 knapp 4 Mio. Einwohner. Sie verteilen sich wie folgt auf die verschiedenen ethnischen Gruppen: Dayak 40% (oder 1,6 Mio.); Malaien 40% (1,6 Mio.); Chinesen 11% (440'000); Maduresen 2,67% (106'800); Übrige (Javaner, Bugis, Batak etc.) 6,33% (253'200). In der Kapitale Pontianak sind die Gewichte anders verteilt: hier machen die Chinesen um die 30%, die Maduresen 13%, die Dayak hingegen bloss 1,4% der Bevölkerung aus.

[6] Interessanterweise wurde aus Ketapang kein einziger Übergriff gegen Maduresen gemeldet, was wohl damit zusammenhängt, dass sich hier im Gegensatz zu Sambas und Pontianak die Siedlungsgebiete der beiden Gruppen kaum berühren.

denen Maduresen und Dayak mit tödlichen Folgen aneinandergerieten, stellt man in der Tat fest, dass sie in der Regel durch Handlungen von Dayak ausgelöst wurden, die die Maduresen als beleidigend, ehrverletzend oder diskriminierend empfanden und deshalb mit *celurit*-Attacken beantworteten. Akte der Selbsthilfe, bei denen der *celurit* zur Wahrung von Würde und der Wiederherstellung der verletzt gewähnten Ehre eingesetzt wird, sind auf Madura als *carok* bekannt (Smith 1996: 1). Glenn Smith zufolge, der den Einsatz des Krummdolchs auf Madura in seine psychologischen, sozialen und politischen Bezüge zu setzen versucht hat, sind Dispute um Frauen das häufigste Motiv für Angriffe mit dem *celurit*, doch auch um Geld, Wasser zur Bewässerung und Land streitet man sich oft mit dem Krummdolch (Smith 1996: 1). Wie Smith zeigt, geben *celurit*-Anwender nicht viel auf westlich-abendländische noch auf im indigenen Kalimantan verbreitete Vorstellungen davon, was einen «ehrenhaften Kampf» ausmacht: viele Angriffe erfolgen von hinten und treffen unbewaffnete Männer. Da die Dayak den offenen Kampf der verdeckten Gewaltapplikation vorziehen, stellen die diametral verschiedenen Vorstellungen über die rechte Art des Tötens eine weitere Quelle kultureller Irritation im Umgang zwischen den beiden ethnischen Gruppen dar.

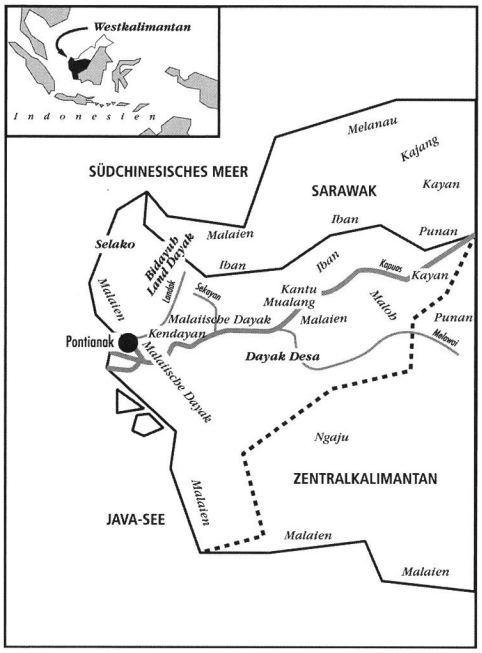
Der Hass der Dayak auf die Maduresen wird von vielen anderen ethnischen Gruppen in Westkalimantan geteilt, und die Unruhen haben den Eindruck erweckt, dass die Dayak zumindest im stillschweigenden Einvernehmen mit anderen ethnischen Segmenten der Siedlergemeinschaft handelten. Möglicherweise haben sich im allgemeinen Durcheinander auch Nicht-Dayak an den Ausschreitungen und Plünderungen beteiligt (Human Rights Watch 1998: 13).

Um hinter dem Antagonismus jedoch noch andere Ursachen als bloss kulturell bedingte «schlechte Chemie» sehen zu können, lohnt der Griff zu den Arbeiten von Autoren, die den maduresischen Einwanderern unvoreingenommener gegenüberstehen. Avé und King (1986: 97f.) etwa schildern sie als ausgesprochen flexible und erfolgreiche Migranten. In den ländlichen Gebieten Kalimantans schafften es diese genügsamen Bauern, sich auf die nährstoffarmen Böden einzustellen und innert kurzer Zeit zu der auf den Böden des Tropenwaldes nachhaltigsten Landwirtschaftsmethode, dem Schwendbau, überzugehen. Im Gegensatz etwa zu javanischen Transmigranten, die oft vor den Problemen, die sie antreffen, kapitulieren, sind die Maduresen Einwanderer, die *bleiben* und sich, getragen von ihrer starken Gruppensolidarität, deshalb selbst in abgelegenen, von Dayak dominierten Gegenden zu behaupten wissen.

Wir erhalten so ein politökonomisches Korrektiv zur These der gegenseitigen kulturellen Abstossung: Auf einer wichtigen Ebene scheint es sich hier um wirtschaftliche Verteilungskämpfe zwischen direkten Konkurrenten im Konflikt um Land zu handeln. Die von den Dayak mit Verbitterung und Wut kommentierte Eigenheit der Landnahmepraxis maduresischer Pioniere, sobald sie sich – dank dem Entgegenkommen der Dayak-Landbesitzer – am neuen Ort niedergelassen hätten, weiteres Land zu besetzen, das sie an nachrückende Verwandte vergäben, macht im Licht einer kollektiven Überlebensstrategie im Kampf um Land ebenfalls Sinn. Die sprichwörtliche Gewaltbereitschaft der Maduresen würde sich dann als notwendige Anpassung an die expansive Siedlungspolitik, die diese Minderheit betreibt, darstellen: Nur mit dem Mittel des Terrors sind die Einheimischen soweit zu bringen, die Vervielfachung ungebetener Einwanderer hinzunehmen, die letzteren selber als das einzige Rezept erscheint, im Kampf um eine Existenz im unzimperlichen Milieu der «Grenze» zu überleben.

Terra Incognita: die Dayak im Konfliktgebiet

Als Resultat einer starken und frühen staatlichen Durchdringung dominieren heute in der Provinz – mit Ausnahme der Kapuas-Quellgebiete – kleine, verstreute Dayak-Gemeinschaften, die ethnisch schwach gegeneinander abgegrenzt sind und eher konfuse und fragmentierte historische Traditionen haben (Avé 1972: 186).



Weil man ihre politische Zersplitterung und die sprachliche und kulturelle Nähe zu den dominanten Malaien für das Resultat rezenter Akkulturation hielt und weil sie schon früh – in vielen Fällen gar ohne Zutun der Holländer – militärisch gebrochen worden waren, stiessen die Gruppen, die den heutigen Distrikt Sambas und den unteren und mittleren Teil des Kapuas-Beckens bewohnten, auf ungleich geringeres ethnologisches Interesse als die aufrührerischen Iban beidseits der Grenze und vermeintlich isolierte Gruppen wie die Kayan und Ot Danum in den abgelegenen Quellgebieten der Provinz (Roekaerts 1986: 20).

Die bisweilen von Hügelzügen unterbrochenen Ebenen zwischen dem Kapuas-Unterlauf und der Grenze zu Sarawak, die den Schauplatz des Blutvergiessens zu Beginn des Jahres 1997 bildeten, werden von ehemals tribalen[7] Gruppen bewohnt, die in der Literatur in der Regel einem von zwei vagen ethnolinguistischen Konglomeraten zugeordnet werden: den Land Dayak oder den sogenannten «Malaiischen Dayak»[8] (vgl. Avé und King 1986). Den lamentablen Forschungsstand spiegeln dürre Einträge in ethnographischen Übersichtsarbeiten wie der von Avé, King und De Wit (1983), in der es beispielsweise von den Land Dayak heisst, dass sich hinter diesem «vagen Begriff» «eine Unzahl ungenügend bekannter Dayak-Gruppen» verberge, die sich von anderen Dayak-Bevölkerungen vor allem dadurch unterscheiden liessen, dass in ihren Dörfern früher neben einem Langhaus auch ein «Kopfhaus» runden Grundrisses stand, dass das Quartier der Junggesellen und das Zentrum männerbündischer, mit dem Krieg verbundener Aktivitäten war und der Verwahrung von Schädeln erschlagener Feinde diente (ebd.: X).

Der Grossteil der Dayak-Gemeinden in den von den Unruhen betroffenen Gebieten der Distrikte Sambas, Pontianak und Sanggau lebt vom Schwendbau und Nassreisanbau, häufig ergänzt durch Gummizapfen. In den v.a. in Sanggau und den küstenfernen Landstrichen des Pontianak-Distrikts konzentrierten Plantagengebieten kommen als *cash-crop* bisweilen Ölpalmfrüchte hinzu, die von Palmen auf Kleinparzellen gewonnen werden, welche von den Plantagenbetrieben im Tausch gegen Land zur Verfügung gestellt wurden (Dove 1997: 13). Für den Grossteil der Dayak-Subsistenzbauern lässt sich seit längerem eine Hinwendung zum Nassreisanbau (mit künstlich irrigierten oder regenbewässerten Feldern) auf Kosten des Schwendbaus feststellen. In den Binnengebieten Westborneos ist Gummi bei weitem das wichtigste *cash-*

[7] Wie weiter unten noch auszuführen sein wird, sind die Dayak-Ökonomien der Unruhegebiete über ihr Standbein in der *cash-crop*-Produktion (Kopra, Latex, Palmöl) weitgehend in die nationale und internationale Wirtschaftsordnung eingebunden. Die Prozesse der Verbäuerlichung sind hier soweit fortgeschritten, dass es genaugenommen kaum mehr Sinn macht, von «tribalen Gesellschaften» zu sprechen.

[8] Der Begriff wird in der Folge ohne Anführungs- und Schlusszeichen verwendet.

crop, während es an der Küste bis in die 60er Jahre Kopra war.

Diese Intensivierungsprozesse in den von den Pogromen betroffenen Gebieten antworten auf in diesem Jahrhundert kontinuierlich gewachsene Bevölkerungen. Westkalimantans durchschnittliche Bevölkerungsdichte ist mit 22 Personen/qKm (vgl. Biro Pusat Statistik 1993) zwar gering, doch die Unterschiede zwischen Küstenbereich und Kapuas-Unterlauf einerseits und den Binnendistrikten Sintang, Kapuas Hulu und Ketapang sind diesbezüglich gewaltig: Sambas und Pontianak – notabene der Hauptschauplatz der Konflikte zwischen Maduresen und Dayak – haben eine mehr als zehnmal höhere Bevölkerungsdichte als die drei erwähnten Distrikte an der Peripherie (Ward und Ward 1974: 532).

Land Dayak und Malaiische Dayak gelten im Vergleich mit anderen indigenen Gesellschaften Borneos als egalitär (King 1993: 49-53). Gesellschaften dieses Idealtyps kommen ohne erbliche Ränge und Klassenstrukturen aus, können aber – wie die dafür oft als Beispiel genannten Iban – durchaus Rivalität um Status und Prestige kennen. Ihr Repertoire politisch relevanter Statuspositionen und Spezialisierungen wies in vorkolonialer Zeit verschiedene rituelle Funktionsträger wie Schamanen und – das scheint bezüglich der in die Pogrome verwickelten Malaiischen Dayak von besonderer Bedeutung – «Kriegsanführer, Helden und ausserordentlich erfolgreiche Kopfjäger» (Guerreiro 1994: 6) auf. Tatsächlich scheinen bei den Kendayan vor der *Pax Neerlandia* Krieg und Kopfjagd das Fundament für eine Rangordnung gebildet zu haben. Der Weg zur Elitezugehörigkeit führte offenbar unter traditionellen Verhältnissen über die Verfügung über magische Ressourcen und Kriegsgeschick, und gewisse Familien mit berühmten Kopfjägern in der Ahnenreihe genossen besonderes Ansehen, weil sie ihre Abstammung direkt von den heldenhaften, mit Kopftrophäen dekorierten Vorfahren, den *kamakng*, ableiten konnten (Vierling 1990: 153; 362). Manches deutet darauf hin, dass die lokalen Kriegskommandanten (*pangli-ma perang*), die nach Ankunft der Blutschale im Dorf an einem Ritualort die *kamakng* riefen und über die die nach Blut dürstenden Geister als erste kamen, aus solchen Kopfjäger-Dynastien stammten und mit ihrer Führungsrolle Machtansprüche im Rahmen der überkommenen sozialen Rangordnung bekräftigten.

Spezialisiertes Kriegspersonal, eine Werteordnung, die die Gewalttätigen belohnt, Ahnen, die nach Blut verlangen und Nachfahren, die hart an der Schwelle des dritten nachchristlichen Jahrtausends offensichtlich nach alter Väter Sitte die Köpfe anderer Leute an sich nehmen: Wie es für das streitbare indigene Borneo nicht anders zu erwarten war, scheinen wir es mit Gesellschaften zu tun zu haben, die «Gewalt zu einem wichtigen Teil ihrer Kultur und ihres Selbstverständnisses gemacht haben» (Hoskins 1996: 5). Seltsamerweise jedoch bestätigt die ethnographische Literatur diesen Befund nicht, gelten doch beispielsweise die Land Dayak Sarawaks als «ängstliches, zurückgezogenes, scheues und introvertiertes Volk» (Minos 1993: 241), geprägt von einer bitteren und traumatischen Geschichte, die sie sowohl den Herrschern von Brunei als auch marodierenden Iban ausgeliefert hat. Diesen scheinbaren Widerspruch zwischen der gleichzeitigen Existenz von lebendigen Institutionen des Kriegs in Gesellschaften der «tribalen Zone» (Ferguson und Whitehead 1992) und deren sich in defensivem Alltagsverhalten niederschlagenden, inferioren Stellung in regionalen militärischen Hierarchien habe ich anderswo aufzulösen versucht (Geiger, im Druck). Gesellschaften wie die Land Dayak und Malaiischen Dayak, obschon über Generationen Zielscheiben des Terrors tribaler und staatlicher Anderer, haben die Fähigkeit, ihrerseits Terror auszuüben, interessanterweise bis heute nicht eingebüsst.

Blut, Boden, Bösewichte: Drei Argumente

Dayak-Intellektuelle als auch das Gros der journalistischen und vereinzelten wissenschaftlichen Stimmen, die sich bislang zum Aufstand geäussert haben, führen die Gewalt entweder auf die verhängnisvolle kulturelle Unvereinbarkeit der Antagonisten, auf die wirtschaftliche und politische Marginalisierung der Ureinwohner, oder aber auf die Manipulation beider Seiten durch Dritte zurück. Ich habe diese drei Thesen und die von ihren Vertretern aufgebotenen Fakten an anderer Stelle ausführlich dargelegt und zu bewerten versucht (vgl. Geiger, im Druck), weshalb ich es hier bei einer knappen Rekapitulation meiner Schlüsse bewenden lasse.

Blut: Das Argument des problematischen «kulturellen Erbes»

Die meisten Analysen und Kommentare zu den Pogromen argumentieren, dass bestimmte Eigenschaften des «kulturellen Erbes» der beiden Gruppen die Tragödie sozusagen unausweichlich hätten werden lassen. Vor allem die Streitlust der Maduresen und ihre Neigung, Blut zu vergiessen, kollidiere fatal mit dem Komplex der Blutrache in den Dayak-Gesellschaften. Entgegengesetzte Auffassungen über die ehrenhafte Art, zu töten (siehe weiter oben) liessen die ohnehin schon schwierigen Beziehungen zwischen den beiden Gruppen zusätzlich bitter werden.

Zwar ist es nicht zu weit hergeholt, die Maduresen mit einem Wort Paul Sterlings (1960) als «*chip-on-the-shoulder*-Gesellschaft» zu bezeichnen – also eine Gesellschaft, deren Kodex von ihren (männlichen) Mitgliedern verlangt, im geringfügigsten Anlass eine Verletzung ihrer Ehre zu wittern –, doch erweist sich bei genauer Prüfung der Anlässe, die seit den 60er Jahren zu Blutvergiessen zwischen Maduresen und Dayak geführt haben, dass es sich dabei nur vordergründig um triviale «Ehrangelegenheiten» handelte. In fünf von neun Fällen waren die Streitgegenstände, die maduresische Männer zu *carok*-Attacken gegen Dayak bewegten, Land (bzw. Nutzungs- und Besitzrechte darüber) oder agrarische Ressourcen (Gras, Teile der Reisernte). Aus der Chronologie der Zusammenstösse zwischen heissblütigen Migranten und atavistischen indigenen Rächern wird so das vielaktige Zeugnis eines Verteilungskampfes zwischen zwei Bauerngruppen, die sich mittels kulturell vorgegebener Gewaltstrategien um den sich verknappenden Boden (bzw. dessen Produkte) in den am dichtesten besiedelten ruralen Gebieten nicht nur West-, sondern ganz Kalimantans konkurrenzieren.

Boden: Das Marginalisierungsargument

Zusammen mit dem Argument des konfliktiven «kulturellen Erbes» nehmen politökonomische Thesen zu den Ursachen der Unruhen in den bislang dazu erschienenen Berichten am meisten Raum ein. Gemäss dem Tenor dieser Erklärungsversuche haben die schrittweise Verdrängung der Dayak von ihrem Land, die daraus folgende Pauperisierung sowie die Tatsache, dass sie von der politischen Macht in der Provinz weitgehend ausgeschlossen sind, bei ihnen in einem Mass für Frustrationen gesorgt, dass sich diese irgendwann einmal gegen *irgendeinen* Teil der Neuzuzüger mit Gewalt entladen mussten.

Tatsächlich führt angesichts der jüngeren Agrargeschichte Westkalimantans und der ausschliesslich auswärtige Akteure begünstigenden staatlichen Entwicklungspolitik in der Provinz kein Weg an

der Frage nach der Verteilung des Bodens und der politischen Patronage vorbei. Die Konfliktgebiete hatten in substantiellem Mass Transmigrationssiedlungen und – häufig damit kombiniert – teilweise grosse Kautschuk- und Palmölplantagen zu absorbieren. Bei beiden Formen der Fremdentwicklung ihres Landes wurden die lokalen Dayak-Gemeinden vor die Wahl gestellt, sich den Vorhaben als «lokale Transmigranten» und Kleinpächter mit der Aussicht auf zeitweilige Lohnarbeit und ein Einkommen aus dem Verkauf von *cash-crop*s anzuschliessen, oder aber mehr oder weniger entschädigungslos enteignet zu werden. Eingestandenermassen hat dieser meist unter massiven Drohungen zustandegekommene Landraub viele Dayak erbost und verbittert, zumal sich der von Plantagenbetrieben und Behörden verheissene Wohlstand nicht einstellen will (Dove 1997: 13f.), und es ist eine Tatsache, dass diese Arten der Fremdnutzung die oft schon prekäre Bodenknappheit zusätzlich verschärfen. Trotzdem gibt es meiner Meinung nach triftige Einwände dagegen, den Stellenwert der wirtschaftlichen Marginalisierung und der unerfüllten Entwicklungshoffnungen der Dayak im Problemgebiet allzu hoch zu veranschlagen.

Zum einen ist das Problemgebiet mitnichten das einzige in Indonesien, dem im Verlauf der letzten Dekaden solche Formen von «*development aggression*» (TABAK Hg. 1990) zugemutet wurden, und auf keinen Fall das am schwersten davon betroffene. Die Provinzen Nordsumatra und Riau verloren beide bisher mehr als das Doppelte der Landfläche an Plantagenbetriebe, die für Westkalimantan angegeben wird, ohne dass die einheimische Bevölkerung darauf mit Agrarrevolten oder anderen Unmutsbezeugungen reagiert hätte. Dasselbe gilt für die Transmigration: Obschon Westkalimantan als Zielgebiet dieser staatlich organisierten Umsiedlungen recht hohe absolute Zahlen ausweist und nationale Spitzenplätze belegt, steht es bezüglich der effektiven Belastungen, die diese Zufuhr von Siedlern der Lokalbevölkerung brachte, klar hinter den führenden Provinzen wie Riau und Südsumatra zurück. Innerhalb Kalimantans hatte Zentralkalimantan in den 80er Jahren im Vergleich mit Westkalimantan umgerechnet auf die ansässige Bevölkerung fast das Doppelte an Transmigranten zu verkraften, und innerhalb Westkalimantans selber wurden ab 1979 andere als die Unruhedistrikte als Zielgebiete forciert; 1990 machten im diesbezüglich führenden Sintang Transmigranten 22,7% der Bevölkerung aus, das Vierfache des Anteils, den Sambas oder Sanggau ausweisen.

Aus keinem der genannten Gebiete ausserhalb des Unteren Kapuas in Westkalimantan sind gefährliche Reibungen zwischen alteingesessenen Bevölkerungen und Transmigranten bekanntgeworden. Überhaupt stossen die offiziellen Umsiedler weder in Sintang – in Westkalimantan von der Arithmetik her der naheliegendste Schauplatz von gegen Transmigranten gerichteter Aufruhr – noch in den Unruhegebieten selber auf manifeste Ablehnung; nicht von ungefähr wurden während des Aufstandes nur die wenigen Transmigrationssiedlungen in Mitleidenschaft gezogen, in denen Maduresen lebten. Die Dayak selber bringen ihre Probleme und ihr Handeln während des Aufstandes nicht in direkten Zusammenhang mit den offiziellen Umsiedlungsprogrammen, denen man zugute hält, dass sie wichtige Infrastruktur wie Strassen in die Gegend gebracht hätten. Nicht – wie manchenorts behauptet – die rücksichtslose Forcierung der als solche deklarierten Transmigration, sondern die staatliche Weigerung, die Zuwanderung spontaner Migranten in tribale Gebiete zur Kenntnis zu nehmen und als Problem zu erkennen, hat die Katastrophe in Westkalimantan (mit)verschuldet. Den Dayak scheint es weitgehend gleichgültig zu sein, auf welche Weise – ob auf Einladung und mit Unterstützung Jakartas oder nicht – Einwanderer zu ihnen gelangen, solange diese sich im Grenzgeschehen nicht mit zu aggressiven Strategien zu behaupten versuchen.

Im Erleben der Dayak der Unruhege-

biete heisst Marginalisierung vor allem auch Verweigerung der politischen Mitsprache in der einst von ihnen mitgestalteten Arena der Provinzpolitik[9]. Bis heute dominieren hier die Nachfahren der malaiischen Sultanatseliten das politische Leben, sind materiell am besten gestellt und haben beträchtlichen Einfluss in der Wirtschaft. Sie sind nahe daran, eine absolute Mehrheit der Sitze im Provinzparlament innezuhaben und dürften die Hälfte aller Verwaltungsstellen besetzen. Die Armee ist demgegenüber javanisch dominiert (Roekaerts 1986: 20-23). Die Dayak hingegen stellen heute – kein schlechter Massstab für ihre politische Bedeutungslosigkeit – nur gerade einen unter den Vorstehern (*bupati*) der sechs Land- und des einen Stadtdistrikts der Provinz. Da Patronage in ethnischen Kanälen fliesst, haben Dayak bei der Besetzung von Stellen im öffentlichen Dienst wie auch bei Holzeinschlags- und Bergwerksfirmen gemäss eigenem Bekunden oft das Nachsehen gegenüber Einwanderern oder eingesessenen Malaien, was sie mit grossem Unmut erfüllt.

Zweifellos sind mit der Frustration der Dayak über den Umstand, mit fremden Vögten leben zu müssen und alle Ämter und Fleischtöpfe mit deren Anhang besetzt zu finden, wichtige Aspekte der allgemeinen Unzufriedenheit im Konfliktgebiet angesprochen. Die Wahl der Maduresen als Zielscheibe dieser Demarche im «Kampf um den Staat» (Wimmer 1994) und die Renten, die dieser zu vergeben hat, bleibt hingegen schleierhaft, da es sich bei ihnen in der Provinz genauso um politische Aussenseiter handelt wie bei den Dayak selber. Auch auf der Skala sozialen Prestiges und materiellen Wohlstands gehören die Maduresen zum Bodensatz der Grenzergesellschaft Westkalimantans. Konkurrenten um den Boden sind sie zwar zweifellos, doch fallen sie dabei weit weniger ins Gewicht als die Plantagenunternehmen, und Rivalen um Posten und Pfründe sind sie beim besten Willen nicht. Das Marginalisierungsargument rennt sich also fest, denn gemäss seiner Logik haben sich die Dayak der Problemgebiete gegen die Falschen erhoben. Und nimmt man – wie erwähnt – die vergleichsweise gelinde Schwere der wirtschaftlichen Verdrängungsprozesse, denen die Dayak in den Unruhegebieten ausgesetzt waren, zum Nennwert, haben sich gegen diese Falschen noch einmal die Falschen erhoben.

Bösewichte: Das Argument der Manipulation durch Dritte

Repressive politische Ordnungen mit ihrer Tendenz zur Informationskontrolle sind überall auf der Welt Brutstätten für volkstümliche Verschwörungstheorien. Indonesier aller Gesellschaftsschichten und politischen Lager haben denn auch bemerkenswerte Fertigkeiten entwickelt, hinter den oft verwirrlichen Geschehnissen in ihrem Land das zielgerichtete Wirken sinistrer Kräfte zu entdecken. Eine beliebte Erklärungsfigur für komplexe, mehr gerüchteweise als durch aufklärerische Medienarbeit bekannte Ereignisse ist der *oknum penghasut*, der – meist dem Staat zuarbeitende – *agent provocateur*, der einfache Leute dazu bringt, Dinge zu tun, die ihnen sonst nie im Leben einfallen würden.

Die unterschiedlichsten Institutionen und Individuen sind im Verlauf der Pogrome in Verdacht geraten oder offen bezichtigt worden, bestimmte Phasen der Unruhen angestiftet zu haben – unter ihnen in erster Linie die Sicherheitskräfte, aber auch Journalisten, Intellektuelle und prominente und weniger prominente Persönlichkeiten aus beiden Lagern. Dem Manipulationsargument öffnet sich vor allem da ein Feld, wo es um den grossen Operationsradius der xenophoben Massen geht, und wo die auffällige Untätigkeit von Truppen und Polizei zu verschiedenen Zeitpunkten der Ausschreitungen zur Diskussion steht.

Die weniger manichäische Spielart der zum Konflikt kursierenden Verschwörungstheorien, der gemäss Militär und Polizei die einmal ausgebrochenen

[9] Unter Sukarno gewann 1955 eine Dayak-Partei (die *Partai Dayak*) die Lokalwahlen und stellte in der Folge den Gouverneur und vier von sechs Distriktvorstehern. Nach der Machtübernahme von Suharto und dem Militär wurde die *Partai Dayak* verboten und ihre Exponenten wegen angeblicher kommunistischer Sympathien von ihren Ämtern entfernt.

Unruhen für ihre Zwecke – die entweder revanchistischer Natur[10], provinzpolitisch motiviert oder an Zielen wie einer landesweiten Signalwirkung oder der Diskreditierung von Gegenspielern des Präsidenten orientiert gewesen sein können – zu nutzen versuchten, erscheint mir selber durchaus plausibel. Sie besagt aber letztlich nichts zum Konfliktausbruch und seinen Ursachen, sondern höchstens etwas zu den Handlungskalkülen bestimmter, vom Konflikt mitgerissener Akteure, und besitzt deshalb – zumindest für die Ereignisse von 1997 – nur minderen Erklärungswert.

Reisläufer des Regimes: 1967 und die Folgen

Was den Topos des verborgenen Drahtziehers, der andere (genauer: die gern als friedfertig stereotypisierten Dayak der Konfliktgebiete) zu unsagbaren Greueln anstiftet, für Westkalimantan letztlich besonders verführerisch macht, ist der Umstand, dass im wesentlichen dieselben Gebiete genau 30 Jahre früher bereits einmal Pogrome gegen eine andere Immigrantengruppe (die Chinesen) erlebten, die – darin sind sich alle Quellen, die auf die damaligen Ereignisse Bezug nehmen, einig – tatsächlich von Dritten angestiftet worden waren.

Bis heute fällt Westkalimantan durch seine bedeutende Gemeinde ethnischer Chinesen auf, die sich in Sambas, Pontianak und Sanggau seit dem 18. Jh. – einzigartig für Indonesien – in grosser Zahl als Kleinbauern versuchten. 1967 geriet diese Gemeinschaft in den Strudel der Machtübernahme Suhartos und der landesweiten Verfolgung der wegen angeblicher kommunistischer Sympathien geächteten chinesischen Minderheit. Im Grenzgebiet zu Malaysia sahen sich die Chinesen dem dreifachen Vorwurf ausgesetzt, Parteigänger einer im Grenzgebiet operierenden, sich aus chinesischstämmigen Malaysiern zusammensetzenden Guerilla zu sein, geflüchteten kommunistischen Elementen der indonesischen Armee Unterschlupf zu bieten und bezüglich des gespannten Verhältnisses zum Nachbarland unklare Loyalitäten zu haben (Jenkins 1978b: 25).

Bei der Suche nach den in den Dschungel Westkalimantans geflüchteten Armeekadern als auch im Buschkrieg mit der Sarawak People's Guerilla Front (PGRS) lange Zeit erfolglos, suchte die Armee seit Beginn des Jahres 1967 nach Mitteln und Wegen, diese von der Unterstützung in der Bevölkerung abzuschneiden. Dies meinte man dadurch erreichen zu können, dass man im Grenzgebiet soviele Chinesen wie möglich umsiedelte (Mackie 1976: 126). Weil der Versuch der Vertreibung per Dekret gescheitert war, scheint man sich in Militärkreisen der Dayak erinnert zu haben, die dabei helfen sollten, die Chinesen hinauszukomplimentieren und die Verstecke der kommunistischen Verbände aufzuspüren. Da das Verhältnis zwischen der indigenen Bevölkerung und den Chinesen auf dem Land jedoch weitgehend spannungsfrei – wenn nicht sogar freundschaftlich – war und die Dayak der Grenzgebiete sich wenig aus der indonesischen Armee und ihrem Kampf gegen die Guerillas und abtrünnige Truppen machten (Feith 1968: 134), mussten die Dayak für das Militär gewonnen und gegen die Chinesen aufgebracht werden. Damit war die Stunde Oevang Oerays gekommen, des ersten und einzigen Dayak-Gouverneurs der Provinz, der 1966 im Zug der Konsolidierung der Macht Suhartos und dessen Bereinigung der Parteilandschaft abgesetzt worden war.

J. C. Oevang Oerey und andere Dayak-Politiker der ersten Stunde waren die grossen Verlierer des Sturzes der «Alten Ordnung» in der Provinz gewesen. Angesichts der Nöte der Generäle mit den flüchtigen Kommunisten und deren vermeintlichen Unterstützern witterte dieser gewiefte Politiker im Herbst 1967 die Chance, seine Staatstreue, politische Verlässlichkeit und Eignung für ein hohes Amt unter Beweis zu stellen, indem er

[10] Militär und Polizei scheinen im Verlauf des Konflikts Partei für jeweils eine der beiden Seiten ergriffen zu haben: Einzelne Truppenteile des Militärs suchten offensichtlich eine Gelegenheit, sich an den Dayak für Akte offener Auflehnung gegen die unbeliebte Mannschaft einer Garnison in Ngabang, Sanggau, zu rächen, während die Polizei ihrerseits mit den Maduresen eine Rechnung begleichen zu müssen meinte, weil diese 1993 im Anschluss an den Tod eines der Ihren in Polizeigewahrsam einen Teil von Pontianaks Polizeiwachen demoliert und den dortigen Polizeichef zum Rücktritt gezwungen hatten (Human Rights Watch 1998: 3, 9, 17).

seine Dayak-Klientel in Absprache mit dem Militär gegen die ländliche chinesische Gemeinde vorgehen liess (Feith 1968: 134, Jenkins 1978b: 25). Zusätzlich aufgeputscht durch Berichte über Greueltaten, von denen es hiess, dass sie von der sinomalaysischen Guerilla an Dayak-Dörflern verübt worden waren, nahmen die Dayak im Oktober und November 1967 während rund fünf Wochen schreckliche Rache an chinesischen Siedlern, Händlern und angeblichen Aufständischen, die ihnen in die Hände fielen. Kriegshaufen durchkämmten Dörfer in einem rund 80 Quadratmeilen grossen Gebiet in den nordöstlichen Subdistrikten von Sambas nahe der Grenze nach chinesischen Bewohnern, setzten ihre Häuser in Brand, nachdem sie sie geplündert hatten, und brachten mindestens 300 (wenn nicht gar 700) Menschen um (Feith 1968: 134, Mackie 1976: 127).

Nach übereinstimmenden Berichten nutzten die Dayak die Gelegenheit, um Köpfe zu erbeuten (Peterson 1968, Coppel 1983, Dove 1988: 32), doch es fehlen Hinweise darauf, ob wir es dabei mit «authentischer» Kopfjagd (bei der ritueller Aufwand für die erbeuteten Köpfe betrieben wird, vgl. Hoskins 1996: 12), oder bloss mit ihrem Simulacrum (bei dem die Köpfe ohne immanente rituelle Bedeutung, wohl aber von grosser Kraft als Chiffren des Terrors sind) zu tun hatten. Wie dreissig Jahre später in der Auseinandersetzung mit den Maduresen versicherten sich die Dayak des Beistands der *kamakng*-Kopfjägerahnen, indem sich die Krieger dem *mato*-Ritual unterzogen, was sie dem Zwang unterworfen haben muss, den Blutdurst ihrer spirituellen Verbündeten zu stillen. Die Streitkräfte vieler verschiedener Dörfer wurden mobilisiert, indem Blutschalen auf die Reise geschickt wurden. Über 53'000 Chinesen – ein Drittel der damals in der Provinz ansässigen chinesischen Gemeinde – flüchteten aus dem Inneren an die Küste, und nur rund 1500 von ihnen kehrten später wieder in ihre Dörfer zurück.

Die Anzeichen dafür, dass die Dayak mit mehr oder minder aktiver Unterstützung der Behörden und des Militärs handelten, sind zahlreich. Aus den entsprechenden Berichten (Feith 1968: 134, Mackie 1976: 127f., Human Rights Watch 1998: 10) ergibt sich das Bild einer Söldneraktion, vermittelt durch die nach Sukarnos Abstieg in Ungnade gefallene Dayak-Elite, bei der den indigenen «Truppen» bei der Wahl ihrer Mittel freie Hand gelassen wurde. In Empörung versetzt durch Berichte über chinesische Grausamkeiten, ansonsten aber in logischer Konsequenz der Mobilisierung der heroischen Kopfjäger-Vorfahren, warfen die Dayak die chinesische Landbevölkerung an die Küste zurück, nachdem sie ihnen mit dem Terror der im Zustand der Besessenheit ausgeübten Kopfjagd – oder dem, was die Aussenwelt dafür hielt – zugesetzt hatten. Die Land Dayak und Malaiischen Dayak zwischen Kapuas-Unterlauf und malaysischer Grenze wurden dabei zum Werkzeug einer staatlichen Unterwerfungskampagne, eine den Kolonialmächten weit über Borneo und den postkolonialen indonesischen Staat hinaus wohlvertraute Strategie der Pazifizierung, der Aufstandsbekämpfung und des Ringens um kontinentalen Einfluss[11].

Die Strategie der selektiven Pazifizierung, die sich hinter dem Einsatz tribaler Reisläufer verbirgt, beruht darauf, dass die Staatsmacht das Überleben vorstaatlicher Gewalt in von ihr kontrollierten Nischen toleriert und gar fördert, sofern die, die sie ausüben, lokale Verbündete sind, mit deren Hilfe sich der Geltungsbereich des staatlichen Gewaltmonopols ausdehnen lässt. Neben der moralischen Doppelbödigkeit dieser Praktik hat sie (und hatte sie historisch) für ihre Anwender den Nachteil, dass sie erstens dazu führen kann, dass tribale Gewalt für geraume Zeit an Intensität und Häufigkeit zunimmt statt verliert (wegen der separaten Rache- und Vergeltungszyklen, die sie in Gang setzt), und dass sie es zweitens den Söldnergruppen ermöglicht, ihre Gewaltinstitutionen oft weit über den Zeitpunkt hinaus zu reproduzieren, wo sie dem Staat noch von Nutzen sind. Ein Beispiel unter vielen sind manche Iban-Gruppen Sarawaks, derer sich die Brooke-

11 Ferguson und Whitehead (1992: 21ff.) bezeichnen das Anheuern tribaler Hilfstruppen durch den expandierenden Staat als Strategie des *ethnic soldiering*; die von den staatlichen Protektoren betriebenen Stellvertreterkriege zeichnen sich ihnen zufolge dadurch aus, dass den indigenen Verbündeten freie Hand bei der Ausübung des Kriegshandwerks gelassen wird, solange sie es gegen unbotmässige tribale Gruppen ausüben, die der Staat militärisch brechen will, oder gegen die Verbündeten einer gegnerischen staatlichen Macht. Diese Art von Kriegen, betrieben von oft mit zeitgemässen Schusswaffen hochgerüsteten indigenen Söldnern, forderte auf allen Kontinenten einen gewaltigen Blutzoll unter den indigenen Bewohnern der Grenzgebiete.

Administration zur Unterwerfung renitenter Kopfjäger – ihrerseits Iban – bediente. Nicht nur verschärften sich mittelfristig Kriegstätigkeit und Kopfjagd an den Oberläufen der Flüsse in der Folge solcher Söldnereinsätze (Pringle 1970: 210-246, Wagner 1972: 50-76), sondern die Brooke-Kolonie musste sich schliesslich je nach Gegend 10 bis 20 Jahre länger gedulden als die ohne Söldner operierenden Holländer jenseits der Grenze, bis in den Iban-Gebieten ein einigermassen dauerhafter Frieden einkehrte (vgl. Rousseau 1990: 35; King 1976: 320, 324).

Die Verjagung der britischen und holländischen Behörden durch die Japaner und der Vormarsch der Alliierten 1945, nachdem sich das Kriegsglück gewendet hatte, bot den jungen Männern mancher Dayak-Gruppen im Inneren Borneos die Gelegenheit, sich im Dienst der einen oder anderen Seite auszuzeichnen und – von keiner Behörde belangt – noch einmal zu Köpfen zu kommen (Muller 1992: 37, Maxwell 1996: 251). Japaner wie Briten und Amerikaner scheinen dabei den Dayak explizit die Tolerierung dieser Kriegssitten in Aussicht gestellt zu haben, um sie auf ihre Seite zu ziehen. Britische Agenten etwa, die sich per Fallschirm auf dem Kelabit-Plateau in Zentralborneo absetzen liessen, um die Einheimischen zu einer Guerillatruppe zu schmieden, drängten diese zur Wiederaufnahme der Kopfjagd gegen die Japaner (Rousseau 1990: 280; Muller 1992: 37). Da der administrative Zugriff der Zentralmacht und der Akkulturationsdruck auf beiden Seiten von Borneos Staatengrenze jedoch nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs merklich stärker wurde, lässt sich mit McKinley (1976: 92) sagen, dass in den Gebieten, in denen die um die Gunst der Dayak buhlenden militärischen Verwaltungen zwischen 1942 und 1946 in Sachen Kopfjagd die Augen zudrückten, letztere inzwischen «als Form des Krieges obsolet geworden ist». Auch Rousseau (1990: 264) bilanziert, dass «Krieg während vieler Dekaden nicht mehr betrieben worden ist», wenn er in der Vorstellungswelt der Menschen Zentralborneos auch weiterhin eine wichtige Rolle spielt.

Der Umstand, dass Westkalimantan knapp vor der Jahrtausendwende die erwähnten Greuel an den Maduresen erlebte, macht die zur Diskussion stehenden Teile der Provinz also gewissermassen zu einer Zeitinsel, auf der das Wissen um die rituellen und praktischen Aspekte der Kopfjagd – aber auch und vor allem dasjenige um ihre *Praktizierbarkeit*, dem Staat zum Trotz, bzw. eben dem Staat zum Dank – zwei Generationen länger Bestand gehabt hat als irgendwo anders auf Borneo. Als die Entscheidung zum praktisch provinzweiten Kampf gegen die verhassten Migranten aus Madura fiel, übernahmen *panglima perang* (Kriegskommandanten) die Führung, die bereits die Feldzüge gegen die Chinesen angeführt hatten (vgl. SiaR, 4. März 1997). Ich neige zur Ansicht, dass die Pogrome gegen die maduresische Einwanderergemeinschaft sich *auf die Weise, wie sie sich ereigneten* – unter Anknüpfung an einen von der Aussenwelt längst vergessen geglaubten Kriegskult und die mit ihm einhergehenden Formen der Besessenheit und der körperlichen Verstümmelung des Feindes – ohne die vom Staat 1967 in Kauf genommene Revitalisierung dieser Gewaltform wohl nicht ereignet hätten. Ohne die damalige Suspendierung der Pazifizierung im Namen der Staatsraison hätte die Kopfjagd als *symbolische Ressource* im Kampf um Boden, Einfluss und Würde an Westkalimantans «unbeaufsichtigter Grenze» (Bodley 1975) inzwischen längst ausgedient. So aber bedeutete sie den maduresischen Konkurrenten – und nicht nur ihnen –, dass die Land Dayak und Malaiischen Dayak weiterhin Zugang zur furchtbaren Kriegsmagie und den barbarisch anmutenden Tötungspraktiken ihrer Vorfahren hatten. In der Arena des Terrors, die imperiale staatliche Projekte an der tribalen Peripherie eröffnen, spielte das indonesische Militär den Dayak der Problemgebiete 1967 somit eine Waffe in die Hand, die heute den meisten anderen tribalen Gruppen des Landes fehlt, wenn – falls? – sie sich, der Tatsache ihrer Verdrängung und Entmündigung bewusst geworden, gegen ihren Untergang stemmen wollen.

Staat und Terror an Westkalimantans «Grenze»

Die Beziehungen zwischen Neuankömmlingen und Alteingesessenen in Westkalimantan haben die spezifische Zeichnung, die interethnischen Beziehungen in «Grenzräumen» (*frontiers*) eigen sind – die sich geographisch verschiebenden Zonen, in denen Staaten – ohne diese bereits administrativ zu kontrollieren bzw. organisiert zu haben – auf die Territorien nicht-staatlicher Gesellschaften ausgreifen und sich deren politische und soziale Strukturen anverwandeln. Für Siedler, Händler und andere parastaatliche Akteure gilt wie auch für die autorisierten Staatsvertreter ein höheres Ausmass an Gewalt als berechtigt als in den übrigen Teilen des staatlichen Territoriums (Gordon 1992: 209). Die ansonsten für die frühen Phasen der Interaktion zwischen staatstragender und tribaler Bevölkerung charakteristische, eigentümliche zerebrale Dimension der «Grenze» (Gordon 1992: 212) hat sich in Westkalimantan besonders deutlich erhalten, denn hier stossen nach weiterhin gültiger Ansicht «zahm» und «wild», «zivilisiert» und «unzivilisiert», «Kultur» und «Natur», und schliesslich Menschen, denen die Gebote der Religion und des Staates bekannt sind und solche, denen diese erst noch beigebracht werden müssen, aufeinander[12].

Michael Taussig (1984, 1987) hat Thesen darüber entwickelt, weshalb die kapitalistische Penetration von «Grenzräumen» wie dem kolumbianischen Putumayo-Gebiet zu Beginn dieses Jahrhunderts von unvorstellbarer und ökonomisch widersinniger Grausamkeit von seiten der Pflanzer und Siedler begleitet war. In den Kautschuk-Produktionszonen dieser Gebiete erwirtschafteten in- und ausländische Unternehmen dank der Versklavung der örtlichen indianischen Bevölkerung stolze Profite; die Gewalt, die sie dabei anwendeten, war von dermassen schockierenden Ausmassen, dass das englische Parlament – denn einige der am Putumayo aktiven Unternehmen waren britisch – unter dem Druck der Öffentlichkeit eine Untersuchung in Auftrag gab, der wir detaillierte Angaben zu den dort gebräuchlichen Folter- und Terrorpraktiken verdanken. Taussigs Thesen zur Bedeutung von Terror und dem diesen legitimierenden Diskurs über den «Anderen» im Prozess der staatlichen Expansion in indigene Gebiete haben in jüngerer Zeit Anna Tsing (1993, 1996) und Stefanie Fried (1995) zur Anwendung auf das Grenzgeschehen im indonesischen Teil Borneos angeregt.

Die «Kultur des Terrors», die die weisse Gesellschaft und ihre schwarzen und indianischen Hilfskräfte am Putumayo errichteten, gründete, so Taussig, auf der Konstruktion des indianischen «Anderen» als kannibalischem Wilden. Diese «kulturelle Konstruktion des Bösen», die zum Teil auf unter akkulturierten Indianern kursierenden Gerüchten und phantastischen Berichten von Reisenden und Missionaren, teilweise aber auch auf ethnographischen Fakten beruhte (Taussig 1984: 485-489), liess die Gummibarone und ihr Personal «überall Angriffe von Indianern, Verschwörungen, Verrat usw. [sehen], und um sich vor diesen eingebildeten Gefahren zu schützen (...), töteten sie, und töteten ohne Anteilnahme», wie es in einem von Taussig zitierten Bericht eines peruanischen Richters hiess. Nur indem sie ihrerseits zum Mittel des Terrors griffen, sagt Taussig, glaubten die Grenzer am Putumayo überleben zu können (ebd.: 493).

In der Imagination der Grenzergesellschaft ist die «Grenze» eine pristine «Todeszone», ein Ort, den unerschrockene Pioniere der Wildnis abringen und wo diese Auge in Auge mit der Barbarei leben müssen. Der phantastische Diskurs über den «Anderen», den die Siedlergesellschaft am Putumayo vorfand und weiterpflegte, machte die «Grenze» zu einem Ort, wo sich Ausbeutung, Gewalt und Folter durch die angebliche moralische Abartigkeit des indianischen «Anderen» rechtfertigen liessen (ebd.: 469). Dieser

[12] Ich habe weiter oben zu zeigen versucht, dass die Dayak der Konfliktgebiete dank der Mithilfe des Staates den Nimbus der ahnengestützten, magisch machtvollen Gewaltkapazität erhalten konnten – eine Tatsache, die das unterschwellige Bild der Unzivilisiertheit, das viele Nicht-Dayak von den Dayak in der Provinz haben, wesentlich mitgeformt hat.

«Andere» und die Gefahren des Dschungels, in dem er lebt, lassen die «Todeszone» der «Grenzräume» zu einer Domäne werden, in der die Dinge unverlässlich und unvorhersehbar sind und über der ein «Gefühl von magischem Realismus» schwebt; dieses letztere gibt dem Leben die Qualität einer «alptraumhaften Wirklichkeit», «in der das unstabile Zusammenspiel von Wahrheit und Illusion zu einer sozialen Kraft von horrenden und phantasmischen Dimensionen wird» (ebd.: 492). Dem indigenen «Anderen» werden tierhafte Attribute und magische Kräfte zugedacht, die ihn in seltsamer Ambivalenz gleichzeitig als verachtete Antithese alles Zivilisierten zum legitimen Objekt skrupelloser Ausbeutung und exzessiver Gewalt machen, andererseits jedoch, wie Robert Gordon in seiner Taussig-Exegese richtig bemerkt, seiner Verletzbarkeit auch gewisse Grenzen setzen können, weil sich die Siedlergesellschaft vor der magischen Potenz ihres Gegenübers fürchtet (Gordon 1992: 213).

Weil die «Kultur des Terrors» in «Grenzräumen» durch Erzählungen – Gerüchte, Phantasmagorien, durch Projektionen verzerrte «Tatsachenberichte» – vermittelt und aufrechterhalten wird, stellt die wissenschaftliche (oder behördliche) Evaluation und Interpretation der «Fakten» hinter den Erzählungen sowohl von autochthoner indigener Gewalt als auch von Exzessen der Siedlergesellschaft, wie Taussig (1984: 494) feststellt, ein kaum zu überwindendes Problem dar. Die «Grenze» kennzeichnet sich durch einen alle ethnischen Gruppen einbeziehenden «Handel mit ängstigenden Mythologien und fiktionalen Realitäten», der jeden Versuch, ethnographische und historische «Tatsachen» isolieren zu wollen, in einem «epistemischen und ontologischen Nebel» enden und scheitern lässt (ebd.).

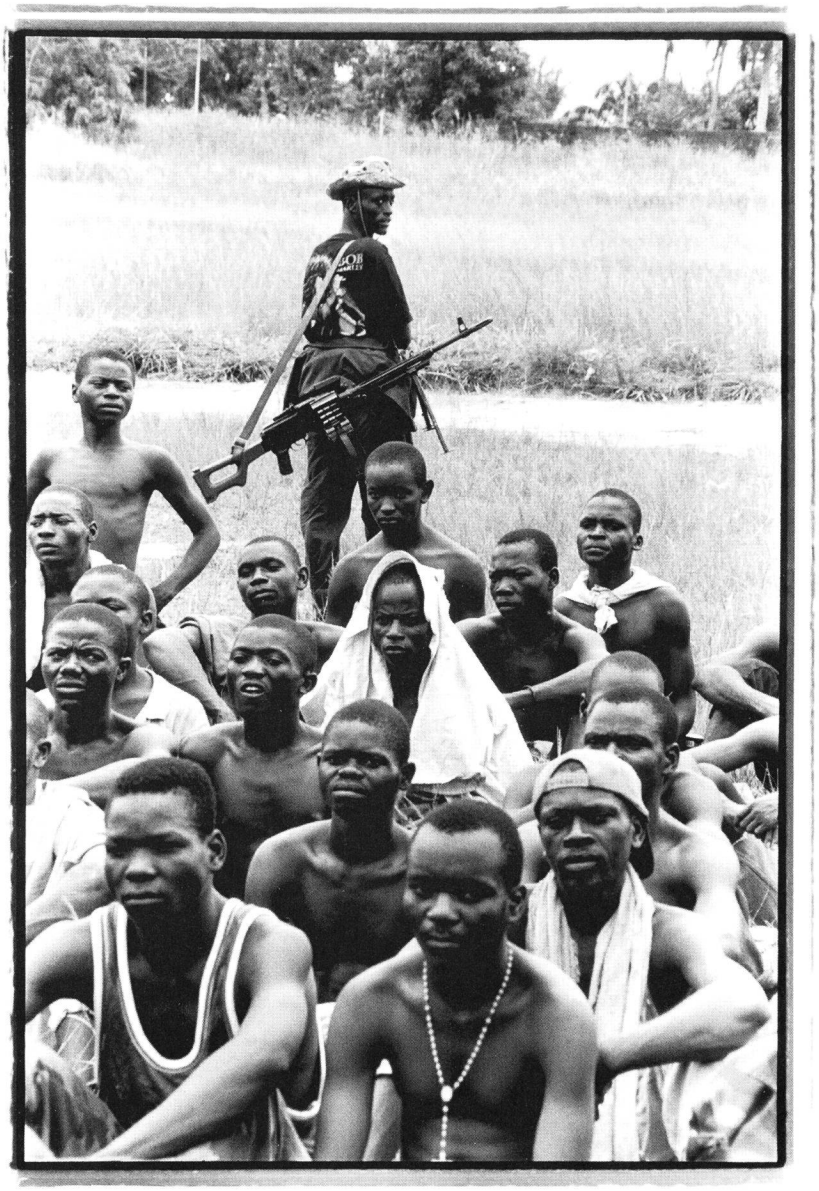
Im folgenden möchte ich zunächst der Frage nachgehen, wie sich die von Taussig anvisierten kollektiven Repräsentationen des im Naturzustand verharrenden und atavistische Gewalt ausübenden tribalen Bewohners der «Grenze» auf die Akteure und Zaungäste der anti-maduresischen Unruhen ausgewirkt haben mag. Im Verlauf des anti-maduresischen Aufstandes wurde deutlich, dass in den Imaginationen der Grenzergesellschaft Westkalimantans die Dayak widersprüchlich repräsentiert werden – «gehasst und gefürchtet, Objekte, die Verachtung und doch gleichzeitig auch Ehrfurcht verdienen», wie Taussig (ebd.: 470) es formulierte. In der Provinz niedergelassene Nicht-Dayak, angereiste Journalisten und selbst die Mannschaften, die das Militär einsetzte, um die beiden Gruppen voneinander zu trennen, waren in höchstem Mass empfänglich für das «Gefühl von magischem Realismus», das die «Todeszone» des Grenzraums Westkalimantan ausdünstete, und betrieben emsig den für solche Gebiete charakteristischen «Handel mit ängstigenden Mythologien und fiktionalen Realitäten». Die archetypische Figur des durch keine zivilisatorischen Schranken gezügelten Kopfjägers eroberte den Raum der Vorstellungen ohne Mühe, und das Westkalimantan der Grossplantagen, Sägewerke und an Java gemahnenden Reisfelder kehrte im Diskurs fast aller beteiligten Akteure zurück zum Zustand «abgelegener Dschungel, wo der Griff von Religion, moderner Regierung und Marktkräften noch immer schwach ist» (Fried 1995: 44).

Zahlreiche Augenzeugen verbürgten sich laut dem in Jakarta erscheinenden Blatt *Merdeka Minggu* dafür, unter dem Einfluss von Ahnengeistern stehende Krieger Übermenschliches leisten gesehen zu haben. Nachdem die *kamakng* von ihnen Besitz ergriffen hätten, hätten die Dayak-Kämpfer weder natürlichen Bedürfnissen wie Essen und Trinken nachzugeben brauchen, noch hätten für sie die Gesetze der Schwerkraft länger gegolten: Ihre Körper leicht wie die von Vögeln, hätten Krieger mühelos auf Kokospalmen springen oder sich auf den zerbrechlichen Blättern von Bananenstauden niederlassen können. Ihr Lauf, schnell wie der Blitz, wurde vom Reporter mit dem von Kung-Fu-Comicfiguren verglichen, eine Art der Fortbewegung, die ihnen selbst dann zu Gebot gestanden habe, wenn der Weg durch «dichten Dschungel» geführt habe (*Merdeka*

Minggu, 16. 3. 1997, S. 8). Für die Informanten des Sydney Morning Herald (22. 2. 1997) bestanden die Kriegstrupps aus «Geistern, die von den Toten auferstanden waren», an anderer Stelle aus «magischen Dayak, die man nicht töten konnte, da ihr Blut mit keinem Krummdolch vergossen werden konnte». Einer meiner Gesprächspartner, ein in Pontianak ansässiger Batak aus Sumatra, wusste von der Kugelfestigkeit der Dayak-Kämpfer zu berichten, ein anderer verwies auf die tödliche Wirkung der geweihten, aus einem speziellen Holz gefertigten Speere, die die Dayak eingesetzt hätten – Projektile, die selbst einen Schild oder eine Panzerung durchschlagen hätten.

Der «epistemische und ontologische Nebel», der über der an Gerüchten und Phantasmen so reichen «Todeszone» liegt, legte sich während der Unruhen – wenig überraschend – besonders dicht um die vermeintlich archaische Art des Tötens, zu dem die Dayak Zuflucht nahmen. Auch von den Dayak nicht bestritten, schlugen von Ahnengeistern besessene Kriegern ihren Gegnern die Köpfe ab und schnitten ihnen oft das Herz oder die Leber heraus, um es zu verspeisen. Auch andere Körperteile seien in diesen Tagen in Volksküchen im Konfliktgebiet gegrillt und gegessen worden. Da die *kamakng* ständig nach Blut verlangten, hätten besessene Krieger frisch getöteten Opfern zudem die Handgelenke aufgeschnitten und das Blut der Toten getrunken.

Es dürfte schwer fallen, diese Erzählungen von Enthauptungen und Kannibalismus rundweg als Einbildung abzutun und so zu widerlegen. Im Gegenteil: Den Dayak, weit davon entfernt, in ihrem Handeln dem von Teilen der Presse kolportierten Bild «einer von Indonesiens ältesten Gesellschaften» zu entsprechen, «die Amok läuft und zu ihren brutalen Traditionen zurückkehrt» (Djalal 1997), scheint dieses Verstümmeln des Körpers des Gegners ein willkommenes Mittel gewesen zu sein, den Schrecken zu erhöhen, den ihre Vertreibungskampagne im maduresischen Lager auslöste. Die Dayak werden in der Tat Köpfe genommen und Menschenfleisch gegessen



© Michaël Zumstein /family photos: Congo - Kindu - Ces hommes avaient pris fait et cause pour Kabila, ils sont aujourd'hui prisonniers. Ils seront «rééduqués» et pourront bientôt se battre auprès des rebelles. octobre 1998

haben, weil sie sich so der «besonders schauerlichen Bildsprache einer viel älteren Form des Kampfes» (Hoskins 1996: 35) bedienen konnten, um ihr Ziel – die Verjagung einer unbequemen bäuerlichen Konkurrenz – zu erreichen. Es reichte in ihrem Fall nicht, bloss zu töten: Sie mussten es in der Sprache der Tradition tun, wollten sie die unter Maduresen und anderen Einwanderergruppen latente Angst vor der menschenfeindlichen, lebensbedrohenden Wildnis Borneos am Leben erhalten, die ihnen gegen Ausbeutung, Übervorteilung und Siedlergewalt am ehesten Schutz verspricht. Vor die Frage gestellt, ob Westkalimantan zu Beginn des Jahres 1997 tatsächlich mit Kopfjagd (bzw. mit dem, was die erschrockenen Augenzeugen dafür hielten) und Kannibalismus konfrontiert war, oder ob es sich dabei lediglich um das Produkt der Imagination einer zu Hysterie neigenden Grenzergesellschaft handelte, ist meines Erachtens klar der ersten Annahme recht zu geben.

Nun gilt es noch kurz, uns Anna Tsings (1993, 1996) und Stefanie Frieds (1995) Adaptionen von Taussigs Motiv der «Kultur» bzw. der «Beziehungen des Terrors» zuzuwenden. Der Gegenstand beider Arbeiten sind die teilweise weit zurückreichenden Erfahrungen von Dayak-Gruppen in Süd- und Ostkalimantan mit staatlicherseits verabreichter Gewalt – darunter figurierend namentlich auch die Gewalt, die von Eliten geplante Entwicklungsvorhaben über die betreffenden Gruppen bringen. Die von beiden Autorinnen beschriebenen Gewaltformen, derer sich die beiden untersuchten Dayak-Gruppen zu verschiedenen Zeiten zu erwehren hatten, finden sich auch in der Erfahrung der Land Dayak und der Malaiischen Dayak in Westkalimantan wieder, was ich nachfolgend zu zeigen versuche.

Die kollektive historische Erfahrung politisch und militärisch marginaler Dayak-Gesellschaften ist die wechselnder, ihrer prädatorischen Natur wegen jedoch austauschbarer Zentralgewalten, von denen willkürliche, oder in den Worten Tsings (1996: 190): «systematische zufällige Gewalt» ausgeht. Wie die Meratus in Südkalimantan wissen auch die Land Dayak und die Malaiischen Dayak der Unruhegebiete aus generationenalter eigener Anschauung, dass die eine staatliche Ordnung und ihr Gesetz nicht, wie es der Leviathan behauptet, geschaffen und verbreitet wird, um der Gewalt der Vielen ein Ende zu setzen, sondern dass diese Ordnung im Gegenteil selber mit Gewalt verschwägert und also «das Prärogativ der Gewalttätigsten» ist. Seine Ordnungsvorstellungen durchzusetzen, kann zu den furchteinflössendsten Drohungen des Staates gehören (Tsing 1993: 91). «Entwicklung» westlichmodernen Zuschnitts ist bloss die letzte in einer langen Reihe «ausseralltäglicher und unvorhersehbarer Interventionen» regionaler Hegemonialmächte in das Leben peripherer tribaler Gesellschaften wie die der Dayak (ebd.: 85); sie sät Furcht, weil sie Opfer fordert, und gemahnt an die Gewalt der Vormoderne.

Fried (1995: 82) sticht in ihrer Studie «moderner Beziehungen des Terrors in Kalimantan» ganz besonders die Tatsache ins Auge, dass die Dayak mit ihren Wünschen, Rechten und überhaupt ihren Lebensformen von den nationalen und lokalen Eliten im Entwicklungsprozess vollkommen übersehen werden. Sie spricht von der «Unsichtbarkeit [der Dayak] in den Augen der Behörden» und erkennt darin unmissverständliche eine Form von Terror (ebd.).

Die Zeichen des «regionalen Terrorismus» (Tsing 1993: 85) sind dem Palimpsest, als den sich Westkalimantan verstehen lässt, unauslöschlich eingeschrieben. Als regelrecht charakterbildend erwies sich beispielsweise der Umstand, dass sich die Iban im 17. Jh. Westkalimantan als Einfallstor nach Borneo ausgesucht hatten: Generationen der unmittelbaren Nachbarschaft mit ihnen und später regelmässige, unfriedliche Besuche dieser tribalen Prädatoren aus dem Oberen Teil des Kapuasbeckens und von jenseits der Hügel an der heutigen Grenze zu Sarawak liess die Land Dayak und Malaiischen Dayak Krieg vor allem aus der Verlierer- und Vertriebenenper-

spektive erfahren (vgl. Geiger, im Druck). Manche der Dayak-Gruppen im Konfliktgebiet hatten zudem das Joch von der Sklaverei ähnlichen Untertanenverhältnissen zu tragen, wozu im Fall gewisser Gruppen am Mittleren Kapuas bereits im 19. Jh. die Willkür malaiischer Siedler und Abenteurer kam. Dass schliesslich die zum erstenmal in den 60er Jahren auftretende Gewalt maduresischer Siedler, mit keinen Abmachungen einzudämmen, in den Augen der Dayak eine terroristische Seite hatte und bei vielen von ihnen ein Gefühl echter Bedrohung hervorrief, ist weiter oben bereits deutlich gemacht worden.

In den 60er und 70er Jahren gerieten die Dayak Westkalimantans ins Visier staatlicher Sozialingenieure, die der «kommunalistischen» Wohnform des Langhauses (*radakh* bei den Kendayan, *ntangan* bei den Bidayuh-Land Dayak) und wohl auch den Kopfhäusern (*baruk*) der Land Dayak den Kampf angesagt hatten. Während eineinhalb Jahrzehnten entmutigte oder verbot die Provinzregierung in der Folge den Bau neuer und insistierte auf dem Niederreissen bestehender Langhäuser (Dove 1985: 29). Ein Katalog von behördlichen Argumenten sollte diesen Schritt rechtfertigen: die kommunale Lebensweise gemahne an den Kommunismus; die Bauten seien feuergefährdet und krankheitsfördernd; und sie seien promiskuer Sexualität förderlich (Jenkins 1978a: 23f.). In Fällen, wo die Bevölkerung nicht von ihren Langhäusern lassen wollte, wurden auch Drohungen und tatsächliche Gewalt angewandt. 1976 z.B. steckten Polizisten ein Langhaus in Brand, weil sich die Bevölkerung geweigert hatte, es selber niederzureissen (ebd.). Polizei und *camat* (die Vorsteher der Subdistrikte) unterstrichen auf ihren Touren in die Dörfer die Aufforderung, die Langhäuser abzubrechen, häufig mit der Drohung, wenn dies nicht geschehe, würden sie zurückkommen und die noch stehenden Langhäuser in Brand schiessen.

Wenn staatlicherseits bereits kulturelle Embleme wie Langhäuser unter Einsatz massivster Druckmittel und physischem Zwang attackiert werden, kennen die Behörden da, wo sich Dayak-Gemeinden ihren Entwicklungsplänen entgegenstellen, erst recht keine Nachsicht. Zwei Beispiele sollen dies in aller Kürze illustrieren. Die Linoh in Sintang, eine den Dayak Desa zugerechnete Gruppe, haben seit 1977 einen Grossteil ihres Landes an mit Transmigrationsprojekten verbundene Gummiplantagen verloren, obschon die Gemeinschaft nie ihre Einwilligung dazu gab. Proteste wurden mit dem Argument abgewiesen, die Regierung hole sich hier nur, was ihr ohnehin zustehe, und das Management erklärte, dass Entschädigungen für gepflanzte Fruchtbäume nur denen winkten, die ihr Land freiwillig aufgäben. Die Entfernung der Linoh von ihrem Land erfolgte weniger durch direkte Gewalt – bei dieser *Dayak Serah* («Leibeigenen-Dayak») – Gruppe mit ihrer langen Geschichte der Untertanenschaft unter malaiischen Herrschern reichte die blosse Präsenz von Uniformierten aus, um sie gefügig zu machen – als durch Einschüchterung: Ganzen Dorfgemeinschaften wurde damit gedroht, «die Konsequenzen zu tragen», falls sie es zulassen sollten, dass einzelne unter ihnen ihre Stimme gegen die Regierung erheben sollten (Roekaerts 1986: 27).

Wie diese Konsequenzen aussehen könnten, erfuhren beispielsweise die Krio-, Pawan- und Jekak-Dayak von Sandai, Ketapang, deren Land sich die Betreiber einer Nutzholzplantage angeeignet hatten. Nachdem das Unternehmen mit Forderungen nach gebührender Entschädigung für die Schäden, die sein Eindringen verursacht hatte, konfrontiert worden war, schickten die Lokalbehörden nicht nur ein Verhandlungsteam in die Dörfer, sondern gleichzeitig Truppen in die Gegend, die zur nicht geringen Beunruhigung der Dörfler angaben, sich auf einen Kampfeinsatz in Osttimor vorzubereiten (IWGIA 1996: 165f.).

Die den Bentian-Dayak Frieds (1995) geläufige Erfahrung ihrer – und ihrer Kultur – «Unsichtbarkeit in den Augen der Behörden» machen auch Dayak in Westkalimantan häufig, wenn sie, wie die eben erwähnten Krio, Pawan und Jekak,

als Antwort auf ihre Klage, die Planierraupen der Plantage hätten ihre von ihren Vorvätern gesetzten Fruchtbäume zerstört, hören müssen, diese seien nicht von Menschen gepflanzt worden und also keine zu Entschädigung berechtigenden Kulturpflanzen (IWGIA 1996: 165). Westkalimantans indigene Kautschukpflanzer stehen häufig fassungslos vor der Tatsache, dass ein Regierungsamt nach einer Prüfung aufgrund von Luftaufnahmen das Land, auf dem ihre Kleinpflanzungen stehen, als unbewohntes Staatsland aus- und einer Grossplantage zur Nutzung zuweist (Djuweng und Dove n.d.: 10f.). Der Staat ist an der Frage, ob in Projektgebieten Menschen wohnen, nicht interessiert. Der Wald in und von dem die Dayak der Provinz leben, mit seinen Kautschukhainen, Fruchtbaumkulturen und Schwendfeldern, wird von den Vertretern des Staates mit Vorsatz nicht als Kulturlandschaft erkannt. Djuweng und Dove (ebd.: 7) ist deshalb beizupflichten, wenn sie folgern, dass in Indonesien die einzige «legitime Landschaft» die ist, die «vom Staat geplant und gestaltet» worden ist.

Die Ignorierung des tribalen «Anderen», seine «Unsichtbarkeit» im offiziellen Diskurs hat so viele weitere Aspekte – von denen der der Anerkennung der Landbesitzrechte (*milik tanah*), oder, wie es das Management einer Plantage in Westkalimantan formuliert hat, des «[falschen] Eindrucks» der Dayak, «Land zu besitzen» (*perasaan memiliki tanah*), nur einer, und der der fehlenden Repräsentation in den Institutionen der Provinzpolitik ein anderer ist –, dass sich irgendwann der Eindruck aufdrängt, dass dieser so grundlegende Missstand auch in einem Zusammenhang mit der versuchten Vernichtung der Maduresen stehen könnte.

Ich habe weiter oben bereits aufgeführt, dass aus den Äusserungen vieler an den Pogromen beteiligter Dayak zu den Motivationen ihres Handelns unschwer auch Frustrationen darüber herauszulesen waren, dass sie in ihrer eigenen Provinz politisch beiseitegeschoben und wirtschaftlich schlecht gestellt sind, und dass man dafür den Staat an sich oder seine Ableger in den Provinz- und Lokalbehörden behaftete. Im repressiven politischen System jeglicher legaler Ausdrucksmöglichkeiten beraubt, bot die gewaltsame Abrechnung mit einer anderen Gruppe von Bewohnern des «Grenzraums» die Möglichkeit, sich in Erinnerung zu rufen, ja überhaupt gesehen zu werden. Durch Gewalt ein Gesicht erhalten – so liesse sich die über die Maduresen als Adressaten hinausweisende, strategische Dimension des Aufstandes der Dayak vielleicht beschreiben. In der Arena des Terrors, die Westkalimantan im Erleben der Dayak bis heute geblieben ist, gilt nur etwas, wer sich mit den Mitteln des Terrors Respekt zu verschaffen weiss. Oder, um noch einmal Taussig (1984: 492) zu Wort kommen zu lassen:

«Die einzige Möglichkeit, wie sich in so einer furchteinflössenden Welt leben liess, war, selber Furcht einzuflössen».

Literatur

AVE Jan B.
1972. «Kalimantan Dayaks: Introductory Statement», in: Frank M. LEBAR (Hg.), *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia* (Vol. I), S. 185-187. New Haven: Human Relations Area Files Press.

AVE Jan B. und Victor T. KING
1986. *People of the Weeping Forest: Tradition and Change in Borneo*. Leiden: National Museum of Ethnology.

AVE Jan B., Victor T. KING und Joke G.W. DE WIT
1983. *West Kalimantan: A Bibliography*. Leiden: Koningklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde.

BIRO PUSAT STATISTIK (Hg.)
1993. *Profil Kependudukan Propinsi Kalimantan Barat*. Jakarta: Biro Pusat Statistik.

BODLEY John H.
1975. *Victims of Progress*. Mountain View, Cal.: Mayfield.

COPPEL Charles A.
1983. *Indonesian Chinese in Crisis*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

DIRKS Nicholas B., Geoff ELEY und Sherry B. ORTNER
1994. «Introduction», in: Nicholas B. DIRKS, Geoff ELEY und Sherry B. ORTNER (Hg.), *Culture / Power / History: A Reader in Contemporary Social Theory*, S. 3-45. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

DJALAL Dini S.
1997. «Fight to the Death for Tribal Rights». *Asia Times* 20. Februar 1997.

DJUWENG Stepanus und Michael R. DOVE
n. d. *Recognition of the «Other» in Tenurial Regimes: A Comparison of State and Local Systems of Land Tenure in Indonesia* (mimeo).

DOVE Michael R.
1985. «The Agroecological Mythology of the Javanese and the Political Economy of Indonesia». *Indonesia* 39: 1-36.
1988. «Traditional Culture and Development in Contemporary Indonesia», in: Michael R. DOVE (Hg.), *The Real and Imagined Role of Culture in Development: Case Studies from Indonesia*, S. 1-37. Honolulu: University of Hawaii Press.
1997. «Dayak Anger Ignored». *Inside Indonesia* 51: 13-14.

FEITH H.
1968. «Dayak Legacy». *Far Eastern Economic Review* 21.-27. Jan.: 134-135.

FERGUSON R. Brian und Neal L. WHITEHEAD
1992. «The Violent Edge of Empire», in: R. Brian FERGUSON und Neil L. WHITEHEAD (Hg.), *War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare*, S. 1-30. Santa Fé: School of American Research Press.

FRIED Stephanie T.
1995. *Writing for their Lives: Bentian Dayak Authors and Indonesian Development Discourse*. Ann Arbor: University Microforms International (UMI).

GEIGER Daniel
[Im Druck]. «Visible through Violence: An Account of a Dayak Uprising in West Kalimantan, Indonesia». *Indigenous Affairs* (Kopenhagen)

GORDON Robert J.
1992. *The Bushman Myth and the Making of a Namibian Underclass*. Boulder: Westview.

GUERREIRO Antonio J.
1994. «Rethinking Equality and Hierarchy: A Second Look at Borneo Societies». Paper presented at the Third Biennial International Conference of the Borneo Research Council, Pontianak, July 1994 (unveröffentlicht)

HOSKINS Janet
1996. «Introduction: Headhunting as Practice and as Trope», in: Janet HOSKINS (Hg.), *Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia*, S. 1-49. Stanford: Stanford University Press.

HUMAN RIGHTS WATCH
1998. *Indonesia: Communal Violence in West Kalimantan*. Human Rights Watch Report Vol. 9, No. 10 (c). New York: Human Rights Watch.

IWGIA
1996. *The Indigenous World 1995 - 1996*. Kopenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA).

JENKINS David
1978a. «The Dyaks: Goodbye to all that». *Far Eastern Economic Review* 30. Juni: 22-26.
1978b. «The Last Headhunt». *Far Eastern Economic Review* 30. Juni: 25.

KING Victor T.
1976. «Migration, Warfare, and Culture Contact in Borneo: A Critique of Ecological Analysis». *Oceania* 156(4): 306-327.
1993. *The Peoples of Borneo*. Oxford, UK / Cambridge, Mass.: Blackwell.

KOENTJARANINGRAT
1972. «Madurese», in: Frank M. LEBAR (Hg.), *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia* (Vol. I), S. 53-54. New Haven: Human Relations Area Files Press.

LEBON Gustave
1982 (1895). *Psychologie der Massen*. Stuttgart: Kröner.

MACKIE Jamie A. C.
1976. «Anti-Chinese Outbreaks in Indonesia, 1959-1968», in: Jamie A. C. MACKIE (Hg.), *The Chinese in Indonesia: Five Essays*, S. 77-138. Honolulu: University of Hawaii Press.

MAXWELL Allen R.
1996. «Headtaking and the Consolidation of Political Power in the Early Brunei State», in: Janet HOSKINS (Hg.), *Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia*, S. 90-126. Stanford: Stanford University Press.

MCKINLEY Robert
1976. «Human and Proud of It! A Structural Treatment of Headhunting Rites and the Social Definition of Enemies», in: George N. APPELL (Hg.), *Studies in Borneo Societies: Social Process and Anthropological Explanation*, S. 92-126. DeKalb, Ill.: Northern Illinois University.

MINOS Peter
1993. «Socio-Economic Awakening among the Bidayuhs», in: Vinson H. SUTLIVE, Jr. (Hg.), *Change and Development in Borneo*, S. 239-251. Williamsburg, VA: College of William and Mary in Virginia.

MULLER Kal
1992. *Indonesian Borneo (Kalimantan)*.

Singapur: Periplus.
NORDSTROM Carolyn und Jo Ann MARTIN
1992. «The Culture of Conflict: Field Reality and Theory», in: Carolyn NORDSTROM und Jo Ann MARTIN, *The Paths to Domination, Resistance and Terror*, S. 3-17. Berkeley: University of California Press.
PETERSON R.
1968. *Storm over Borneo*. London: Overseas Missionary Fellowship.
PRINGLE Robert
1970. *Rajahs and Rebels: The Ibans of Sarawak under Brooke Rule, 1841-1941*. London: Macmillan.
ROEKAERTS Mil
1986. *Land Rights of Tribals in Kalimantan Barat*. Brüssel: Coopération internationale pour le développement et la solidarité (CIDSE).
ROUSSEAU Jerôme
1990. *Central Borneo: Ethnic Identity and Social Life in a Stratified Society*. Oxford: Clarendon Press.
SCHADEE M.C.
1931. «La coutume de la chasse aux têtes et le sacrifice chez les Dayaks de Landak et Tayan». *Bulletin de la Société royale belge de géographie* 55: 3-30.
SCOTT James B.
1976. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven / London: Yale University Press.
1990. *Domination and the Arts of Resistance*. New Haven: Yale University Press.
SMITH Glenn
1996. «Carok Violence in Madura». Paper Presented at the American Anthropological Association Meeting, San Francisco, November 20-24, 1996 (mimeo).
STERLING Paul
1960. «A Death and a Youth Club: Feuding in a Turkish Village». *Anthropological Quarterly* 33: 51-75.
TABAK (Hg.)
1990. *Struggle Against Development Aggression: Tribal Filipinos and Ancestral Domain*. Quezon City: Tunay na Alyansa ng Bayan Alay sa Katutubo (TABAK).
TAUSSIG Michael
1984. «Culture of Terror – Space of Death: Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture». *Comparative Studies in Society and History* 26(3): 467-497.
1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
TSING Anna L.
1993. *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the Way-Place*. Princeton: Princeton University Press.
1996. «Telling Violence in the Meratus Mountains», in: Janet HOSKINS (Hg.), *Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia*, S. 184-215. Stanford: Stanford University Press.
VIERLING Hermann
1990. *Hermeneutik - Stammesreligion - Evangelium: Interkulturelle Kommunikation bei den Kendayan*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
WAGNER Ulla
1972. *Colonialism and Iban Warfare*. Stockholm: OBE-Tryck.
WARD Marion W. und Gerard WARD R.
1974. «An Economic Survey of West Kalimantan». *Bulletin of Indonesian Economic Studies* 10(3): 26-53.
WIMMER Andreas
1994. «Der Kampf um den Staat: Zur vergleichenden Analyse ethnischer Konflikte», in: Hans-Peter MÜLLER (Koord.), *Ethnische Dynamik in der aussereuropäischen Welt*, S. 511-538. Zürich: Argonaut Verlag.

Abstract

The artless art of resistance: State terror and indigenous violence at the West Kalimantan border

This article examines the violent clashes between indigenous Dayak and a small immigrant minority community that shook the province of West Kalimantan, Indonesia, during the early months of 1997. If the public took notice of these events at all at that time, it was because the Dayak seemed to have reverted to the time-honored practice of taking heads. The article attempts to make sense of earlier interpretations of the upheaval and proposes an alternative explanation, arguing the central importance of the quasi-archaic form through which the Dayak expressed their violence. Characterizing the Bornean frontier as an arena of terror dominated by successive State centers as well as tribal predators, the author maintains that headhunting – or rather the appearance of it – serves as powerful symbolic resource in the struggle which these otherwise powerless indigenous groups engage in to gain land and political influence. Ironically, the article goes on to argue, it was the State itself that allowed its monopoly of force to be undermined and the «civilizing process» to be rolled back, when – thirty years earlier – it recruited the Dayak as mercenaries in its effort to «cleanse» the area from yet another undesirable minority.

Autor

Daniel Geiger ist Assistent für Politische Ethnologie am Ethnologischen Seminar der Universität Zürich. Seine Arbeitsschwerpunkte umfassen zur Zeit die Ethnologie der Gewalt und insbesondere tribale und neo-tribale Kriege. Auf der Grundlage von Feldaufenthalten zwischen 1995 und 1997 bei den Kendayan (Kanaytn) und anderen Dayak-Gruppen des Konfliktgebiets entsteht gegenwärtig seine Dissertation zum hier behandelten Thema.

Place de l'ancienne mosquée, Donji Vakuf, août 1998