

**Lore Lindu und die umgebenden Gemeinden –
Bericht der Indonesien-Reise vom 6.-30.9.2003-11-14**

Reinald Döbel

Inhalt

Ergebnisse.....	2
Ablauf der Reise.....	3
Entwicklungswünsche und Naturschutzbestrebungen rund um Lore Lindu.....	6
Dörfliche Ressourcen und Naturschutz	6
Eindrücke aus verschiedenen Dörfern	12
Toro	13
Mataue.....	16
Dusun Boya.....	17
Sunku	18
Tongoa	19
Kamarora.....	20
Sedoa.....	20
Kaduwa'a	21
Wuasa.....	22
Winowanga	22
Watutau	23
Rompo.....	24
Doda.....	24
Bariri	25
Schlussfolgerungen für die weitere Forschung.....	26
Die Nachhaltigkeitsdebatte im internationalen Kontext.....	26
Das theoretische Modell: Macht – Nachhaltigkeit – Natürliche Ressourcen..	30
Das methodische Vorgehen: Erfassung der Differenz zwischen „öffentlichem“ und „privatem“ Diskurs	34
Literatur	36

Ergebnisse

Ziel der Reise war zum einen der Aufbau von Beziehungen zu lokalen Counterparts und zum anderen die Identifizierung von Ortschaften, die besonders geeignet erscheinen, die Rolle der Lokalsprachen in der Entwicklungskommunikation zu untersuchen. Für mich ging es darüber hinaus um den Versuch, einen Überblick über die Situation der lokalen Bevölkerung rund um den Lore Lindu Nationalpark zu gewinnen – im Spannungsfeld zwischen den lokalen Wünschen nach Entwicklung und den (nationalen) Bemühungen um Naturschutz.

Alle diese Ziele konnten erreicht werden, wenn auch einige Details in zukünftigen Verhandlungen festgelegt werden müssen. Das betrifft in erster Linie die Auswahl von Übersetzern / Forschungspartnern für die zukünftigen Forschungsaufenthalte. Der Versuch, einerseits über Hasan Basri, andererseits über das „Center for Research on Peace and Conflict Management“ geeignete Sprecher der Lokalsprache mit ausreichenden Englischkenntnissen zu finden, führte nicht zu verlässlichen Vereinbarungen. Vorgeschlagene Partner waren entweder bereits zeitlich gebunden oder in ihren Englischkenntnissen zu beschränkt. Dabei tauchte auch das Problem auf, dass ich übersehen hatte, in meinem Budget Mittel für die Bezahlung von Übersetzern zu berücksichtigen.

Konsequenzen für das künftige Vorgehen hat vor allem die Erkenntnis, dass die Vielfalt der Lokalsprachen weitaus größer ist, als bisher angenommen: Kaili ist nur eine (und nicht die dominante) von mehreren Lokalsprachen (die zu einer der drei Gruppen *Kaili*, *Pekurehua* und *Napu* gehören), deren Sprecher sich ohne den Umweg über die Nationalsprache Indonesisch nur bedingt (bis fast überhaupt nicht) verständigen können. Das bedeutet, dass bei der Berücksichtigung mehrerer Dörfer auch mehrere Übersetzer benötigt, und zwar jeweils nur für einen kurzen Zeitraum. Die Berücksichtigung mehrerer Dörfer wiederum ist angesichts der Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Problemlagen notwendig: die Dörfer unterscheiden sich hinsichtlich ihrer ethnischen Zusammensetzung (insbesondere dem Anteil an Zuwanderern), ihrer Ressourcenausstattung, ihres Marktzugangs und der Balance zwischen staatlicher Verwaltungsstruktur und Körperschaften des traditionellen Gewohnheitsrechts. Bei der Auswahl der Untersuchungsdörfer erzielten Frank Wickl und ich Einigkeit über die folgenden Dörfer:

- Toro

- Kaduwa'a
- Sedoa
- Bariri

Toro kann als ein Beispiel für erfolgreiche indigene Organisation und Verhandlung mit staatlichen Organisationen zur Regelung Zugangsrechte zum und Schutzverpflichtungen gegenüber dem Wald auf dem Gebiet des Nationalparks (großes Gewicht für den *Lembaga Adat* und die Frauenorganisation *OPANT*) gelten, Kaduwa'a als Beispiel für den Versuch, Innovationen über demokratische staatliche Organe (die Dorfvertretung *Badan Perwakilan Desa*), Sedoa als weiteres Beispiel für relativ starke traditionelle Organisationsformen in einem anderen Sprachgebiet und mit guten Kontakten zur Entwicklungsorganisation CSIADCP (besonders bezüglich der Bewässerung), und schließlich Bariri, das in einer Enklave innerhalb des Gebiets des Nationalparks liegt und geprägt ist einerseits durch starke Rivalität mit dem Nachbardorf Doda, andererseits – als Standort für einen für meteorologische Untersuchungen wichtigen Klimaturm - durch Kontakte mit STORMA.

Damit sind die Variationsmöglichkeiten keineswegs erschöpft – wie die Eindrücke weiter unten zeigen -, mehr ist aber im Rahmen begrenzter zeitlicher Aufenthalte nicht machbar.

Wesentliches Ergebnis ist der Aufbau einer relative großen Zahl von Beziehungen zu Angehörigen der Tadulako Universität, der Entwicklungsorganisation CSIADCP, den NGOs CARE, THE NATURE CONSERVANCY und KATOPASA, sowie der Nationalparkbehörde.

Ablauf der Reise

7.9.2003

Ankunft in Jakarta, Besprechung mit Prof. Fremerey über die Möglichkeit der Assoziierung an das STORMA-Projekt

8.9.

Weiterflug nach Palu, mehrere Kurzbesprechungen im STORMA-Büro, Treffen mit Hasan Basri, dem Counterpart von der Tadulako Universität, längeres Gespräch mit Günter Burkhard

9.9

Teilnahme an einer von Soeryo Adiwibowo organisierten Versammlung in Toro, deren Gegenstand einerseits die Modalitäten der Bezahlung von Waldpatrouillen durch STORMA, andererseits die Besprechung der Nominierung Toros für den *Equator Prize* war. Wir lernten bei dieser Gelegenheit die wichtigen Personen des Dorfes kennen und hatten Gelegenheit, die Interaktionsformen bei Anwesenheit von Personen unterschiedlichen Status zu beobachten.

10.9

Nach der Übernachtung im Dorf erklärte sich die *OPANT* Vorsitzende bereit, mit uns in verschiedene Dörfer zu fahren, in denen es ebenfalls von ihr initiierte *OPANT*-Gruppen gab. Da die Durchfahrt durch eines der vorgesehenen Dörfer wegen einer offiziellen Veranstaltung gesperrt war, konnten wir uns nur mit den Vorsitzenden zweier weiterer Frauengruppen unterhalten. Unser Interesse an ihren regulären Versammlungen trug uns eine Einladung für den folgenden Sonntag ein.

Nach der Rückkehr nach Palu trafen wir uns wie vereinbart mit Pak Rolex zu einer Vorbesprechung über seine Rolle für unseren weiteren Aufenthalt. Als ehemaliger Angestellter der Nationalparkbehörde und derzeitiger Verantwortlicher für Monitoring und Evaluation bei CSIADCP kannte er alle *Kepala Desa* und andere wichtige Persönlichkeiten aller im Umkreis des Nationalparks liegenden Dörfer und schien deshalb hervorragend geeignet, uns bei den *Kepala Desa* einzuführen und uns erste, orientierende Gespräche zu ermöglichen.

11.9.-13.9.

Gespräche mit dem Counterpart Hasan Basri und den zuständigen Dekanen über unsere Assoziierung an STORMA, Treffen mit Jan Hof und Rolex Lameanda von CSIADCP, Besuch des CARE Büros in Palu und Einladung zu einem Workshop für lokale *facilitator* am 24.9.; Arbeitsessen mit Sylvia Werner und Hasan Basri.

14.9.-16.9.

Fahrt bis zum *Lariang*-Fluss auf der Westseite des Nationalparks, Übernachtung in Toro und von dort aus Gespräche mit den Mitgliedern mehrerer *OPANT*-Gruppen in *Bolapapu*, *Mataue* und *Sunku*.

17.9.-19.9.

Fahrt mit Rolex Lameanda zu den Dörfern *Tongoa*, *Kamarora*, *Sedoa*, *Wuasa*, *Winowanga*, *Watutau*, *Rompo*, *Doda* und *Bariri*. Jeweils Gespräche mit dem *Kepala Desa* oder *Sekretaris Desa*. In Bariri fand außerdem eine Zeremonie zur Einweihung des von STORMA errichteten Klimaturms statt.

20.9.

Fahrt nach Toro, wo eine Gruppe indonesischer Architekturstudenten zeremoniell empfangen wurde. Die Studenten wurden über die Rolle des *Adat* in Toro ebenso informiert wie über die Funktion des Versammlungshauses *Lobo* und die Geschichte von Toro. Bei einer anschließenden Diskussion mit den Vertretern des *Lembaga Adat* konzentrierte sich das studentische Interesse auf die Philosophie „hinter“ den architektonischen Details des *Lobo*. Abschließend führten sie per CD-Rom ein anderes Modellbeispiel eines „traditionellen“ - und traditionsbewussten Dorfes – auf Java vor.

Anwesend bei dieser Begegnung waren auch einige Vertreter von NGOs in Palu (CARE, Katopasa, WALHI), sowie Ir. Helmi von der Nationalparkverwaltung.

22.-23.9.

Treffen mit Amir Hamzah, dem Direktor der Nationalparkverwaltung, mit Alimuddin Paada von *Katopasa*, und Arbeitsessen mit Pak Naftali (*Kepala Desa* von *Toro*), sowie Jan Hof, Rolex Lameanda, Amir Hamzah, Ir. Helmi, Ibu Rukmini, und Adam Malik.

Besuch bei *Katopasa*, die einen von anderen abweichenden Standpunkt bezüglich der Bedeutung *participatory mapping* vertreten und auf die Bedeutung erfolgreicher „Entwicklung“ im weiteren Umkreis des Nationalparks hinweisen.

24.9.

Vormittags Fahrt nach *Sidera* zum Trainingsworkshop „partizipatorische Entwicklungsplanung“ für die *facilitators* von CARE. Die in der Diskussion auftauchende Frage, was der Sinn weiterer „dörflicher Entwicklungspläne“ angesichts der bereits vorhandenen staatlich organisierten Entwicklungspläne sei, konnte wegen weiterer Termine an der Tadulako Universität leider nicht genügend vertieft werden (was im übrigen auch nicht im Interesse der Kursleitung von CARE zu sein schien).

Nachmittags Treffen mit möglichen studentischen Hilfskräften mit Englischkenntnissen am FKIP und wissenschaftlichen Mitarbeitern vom Centre for Reseach on Peace and Conflict Management an der Tadulako Universität

25.9. Flug nach Jakarta und Fahrt nach Bogor.

26.9. Treffen mit Felix Sitorus zur Klärung der Assoziationsfrage. Gespräche mit weiteren Mitarbeitern des IPB und mit Soerya Adiwibowo

27.9. Rückfahrt nach Jakarta

29.9. Rückflug nach Frankfurt

Entwicklungswünsche und Naturschutzbestrebungen rund um Lore Lindu

Dörfliche Ressourcen und Naturschutz

An den Grenzen des 1993 offiziell eröffneten Lore Lindu Nationalpark liegen nach Angaben von CSIADCP 63 Dörfer, einige davon in zwei Enklaven (*Lindu* und *Besoa*), eines, *Katu*, vollständig innerhalb des Nationalparkgebiets. Die Mehrzahl dieser Dörfer liegt in den Tälern von Napu, Kulawi und Palolo. Insbesondere das Palolo Tal, das nicht so eng und leichter zugänglich ist, erlebte in den letzten Dekaden einen erheblichen Bevölkerungszuwachs durch Zuwanderer aus anderen Teilen Indonesiens. Die Zuwanderer, meist ethnische Bugis oder Toraja aus anderen Teilen von Celebes, erwiesen sich häufig als wirtschaftlich erfolgreicher als die alteingesessene Bevölkerung. Das ermöglichte es ihnen, sich durch Landkauf so viele Besitztitel zu sichern, dass die eigentliche „einheimische“ Bevölkerung oft keine andere Möglichkeit mehr sieht, an Ackerland zu kommen, als illegal Wald (auch im Gebiet des Lore Lindu Nationalparks) zu roden. Auslöser für ein Gespräch über dieses Thema waren die illegal angelegten Felder entlang der Straße nach *Kamarora*, das wir als eines der Dörfer auf einer mehrtägigen Tour mit unserem *local guide* Pak Rolex besuchten.

Diese Situation ist *einer* der Gründe für das mittlerweile international bekannte illegale Siedlungsgebiet *Dongidongi*, das sich auf mehr als 20 km Länge entlang der Verbindungsstraße zwischen *Palu* und *Poso* hinzieht, und mittlerweile ziemlich vollständig den flacheren Teil des Nationalparks (mit Ausnahme der beiden Enklaven *Lindu* und *Besoa*) beansprucht. Allerdings machen Flächen mit weniger als 9% Steigung nur einen Bruchteil des Gesamtgebiets aus. Die illegalen Siedler und Holzfäller (auch während unserer Durchreise konnten wir an zwei Stellen die Zerlegung von Stämmen in transportable Bretter beobachten) stammen häufig aus nicht weit entfernten Gebieten – wie etwa *Kamarora* – wo kein freies Land für landwirtschaftliche Aktivitäten mehr zur Verfügung steht.

In den engeren Teilen der an den Nationalpark grenzenden Flusstäler steht auch ohne Zuwanderung häufig kein Land mehr zur Verfügung, auf dem durch landwirtschaftliche Aktivitäten ein Einkommen erzielt werden könnte, das einen Ausgleich für den Verlust der Möglichkeiten von Sammler- und Jägertätigkeiten schaffen könnte. Tätigkeiten, die durch die

Schaffung des Nationalparks zum Schutz der Biodiversität (und einiger besonders einmaliger und gefährdeter Arten von Vögeln und Säugetieren) verboten sind.

Sowohl die staatlichen wie ein erheblicher Teil der zivilgesellschaftlichen Aktivitäten finden ihre Rechtfertigung in dem Versuch, Naturschutz und legitime Entwicklungsinteressen zu versöhnen. Unter „legitimen Entwicklungsinteressen“ verstehe ich hier den lokal immer wieder geäußerten Wunsch nach einem höheren Geldeinkommen und einer besseren Versorgung mit Gütern des täglichen Bedarfs; kurz: einer Verbesserung der Lebensbedingungen von Menschen, deren Lebensstandard – von wenigen Ausnahmen abgesehen – sich kaum über wie immer festgelegte Armutsgrenzen hinausbewegt, während gleichzeitig über das inzwischen weit verbreitete Satellitenfernsehen ein weit höherer Lebensstandard als *Normalität* (für *andere*) überall präsent ist.

In der lokalen wie in der internationalen Diskussion steht weder die Legitimität der gegenwärtigen wirtschaftlichen Interessen der lokalen Bevölkerung, noch die Legitimität der Bewahrung natürlicher Ressourcen unter den Stichworten Artenvielfalt und intergenerationelle Gerechtigkeit außer Frage. Die Spannung zwischen diesen beiden Zielen steht im Zentrum der internationalen Diskussion um nachhaltige Entwicklung (siehe dazu den *Eldis Biodiversity and Conservation Reporter* vom 11.Nov.2003 unter <http://www.eldis.org/biodiversity/WPC.htm>). Im Gebiet in und um Lore Lindu geht es darum, eine Balance zu finden zwischen der Einschränkung bisher üblicher (und durch eher steigende als nachlassende regionale und überregionale Nachfrage stimulierte) Nutzung der Ressourcen des Waldes und dem Angebot alternativer Einkommensmöglichkeiten für die lokale Bevölkerung. Erreicht werden kann das nur über die Verbesserung bisheriger Ressourcennutzung oder die Schaffung neuer Ressourcen – durch verbesserte Sorten landwirtschaftlicher Nutzpflanzen, Einführung neuer Nutzpflanzen, Bienenhaltung, Fischzucht, direkte Verarbeitung zugelassener Waldprodukte wie etwa die Herstellung von Rindenstoffen etc.

Etwas plakativ ausgedrückt: die lokale Bevölkerung arbeitet am Naturschutz mit und bekommt dafür Entwicklungsmöglichkeiten, die der Wald nicht geboten hätte. Dies ist die erklärte Zielsetzung von CSIADCP (Central Sulawesi *Integrated Area Development and Conservation Project*), sowie in unterschiedlichem Ausmaß von in diesem Gebiet tätigen NGOs – mit Ausnahme der von USAID unterstützten Organisation The Nature Conservancy, die wegen ihres „harten“ Kurses in Sachen Naturschutz von anderen NGO heftig angefeindet

wurde. Dies ist einer der Gründe, weshalb CSIADCP ein „Forum“ eingerichtet hat, an dem alle in dem Gebiet tätigen Organisationen mitwirken sollen, um Überschneidungen und Rivalitäten – die in der Vergangenheit durchaus vorkamen – zukünftig zu vermeiden.

Im lokalen Diskurs sind zwei eng miteinander verknüpfte Themen von besonderer Bedeutung: das unter der *orde baru* des Suharto Regimes an den Rand gedrängte traditionelle *Adat*-Recht und der neue Versuch Naturschutz durch Selbstverpflichtungsvereinbarungen in den Dörfern des Projektgebiets zu erreichen. Durch Zusammenarbeit mit verschiedenen NGOs (Nature Conservancy, CARE, Yayasan Tanah Merdeka) und unter Einsatz verschiedener Methoden des *participatory mapping* sollen diese Vereinbarungen schriftlich in sogenannten KKM's (KKM = *Kesepakatan Konservasi Masyarakat – Village Conservation Agreement*) festgelegt werden. Diese Vereinbarung sind als ein Aushandlungsprozess zu sehen - der keineswegs immer demokratisch gehandhabt wird – bei dem die lokale Bevölkerung einerseits ausdrücklich auf bestimmte Nutzungsformen verzichtet, andererseits (gegenüber dem „absoluten“ Naturschutz) begrenzte Nutzungsrechte behält. Das *participatory mapping* dient dazu, festzustellen, welche Nutzungen historisch und aktuell für die die Dörfer umgebenden Gebiete galten und gelten. Wenn unter Berufung auf die Autorität der *Adat*-Experten der jeweiligen Dörfer glaubhaft gemacht werden kann, dass bestimmte Nutzungsformen eine lange Tradition haben, steigen die Chancen, das absolute Nutzungsverbot aufzuheben: ein bestimmtes Gebiet aus der „Kernzone“ (für die gemäß dem „absoluten“ Naturschutzideal *keine* menschliche Nutzung – und keine menschliche Siedlung - zugelassen ist) herauszunehmen und ihm den Status der „eingeschränkten“ Nutzung (für den Eigenbedarf der Bevölkerung) zuzuweisen. Das betrifft die Sammlung von Wildpflanzen (inclusive *Ratan*), die Jagd und eingeschränktes Abholzen bestimmter Holzarten für Hausbau.

Die Umwidmung bereits festgeschriebener „Kernzonen“-Gebiete zu Gebieten mit eingeschränkter Nutzung (die in einigen Fällen erfolgreich war, wie z.B. in dem ursprünglich für Umsiedlung vorgesehenen Dorf *Katu*) ist wirksamer, wenn glaubhaft gemacht werden kann, dass das *Adat*-Recht bereits Maßnahmen zur langfristigen Erhaltung natürlicher Ressourcen beinhaltet, den Gedanken der Nachhaltigkeit (in welcher sprachlichen Form auch immer – und das könnte eine der spannenden Forschungsaufgaben sein) bereits beinhaltet – wie das etwa in der durch *participatory mapping* entstandenen Nutzungskarte in Toro zum Ausdruck kam, die unter Berufung auf die Glaubwürdigkeit des *Lembaga Adat* Fünf

Nutzungszonen mit unterschiedlicher Nutzungsdauer (bis hin zu „unberührbar“) als traditionell legitimiert auch für die Zukunft festschreibt.

Ganz im Einklang mit internationalen Überzeugungen, die einheimische Bevölkerungen als die eigentlichen „Hüter“ von Ökosystemen sehen (weil sie selbst *Teil* dieser Ökosysteme sind und sich auch so verstehen: siehe etwa Poffenberger 1990 oder IUCN 2002¹), versuchen sowohl die Parkverwaltung als auch verschiedene NGOs diese Funktion in den KKMs festzuschreiben – unter Berufung auf den Naturschutzgedanken in seiner modernen Begründung ebenso wie unter Berufung auf das *Adat*. Dass es dabei zum Konflikt mit den vitalen Interessen von einigen Bevölkerungsgruppen kommen kann wurde besonders im illegalen Siedlungsgebiet von *Dongidongi* deutlich, das als traditionelles *Adat*-Land von *Sedoa* und anderen Dörfern aus dem *Pekurehua*-Sprachgebiet beansprucht wurde. Ein Teil der illegalen Siedler folgte – nach Aussagen des *Kepala Desa* in *Sedoa* - auch der Aufforderung des *Lembaga Adat*, das Land freizugeben, während es zwischen einem Teil der Lokalbevölkerung und einem Teil der illegalen Siedler beinahe zu regelrechten Kämpfen gekommen wäre. Den Gegenpol bringt ein breites Spruchband über der Straße zum Ausdruck: „Sie betreten jetzt das Gebiet der unabhängigen Bauern“ (*Anda masuk kawasan tanah petani merdeka*). Eine Position, die *gegen* die Naturschutzposition die Notwendig des Überlebens der Lokalbevölkerung betont und – ebenso wie der Naturschutz – von Nichtregierungsorganisationen ausdrücklich unterstützt wird. Bis hin zu einem „Krieg der e-mails“ (Soerya Adiwibowo), in dem sich beide Seiten gegenseitig des „Ökofaschismus“ bezichtigten.

Fest steht, dass unter den Bedingungen geschwächter Zentralgewalt im Gefolge von Demokratisierung und bewusster Dezentralisierung der Verwaltung in Indonesien die Möglichkeiten der Eindämmung formal illegaler Aktivitäten (ob sie nun den wirtschaftlichen Interessen von Holz- und anderen Firmen dienen oder den Landhunger lokaler Bevölkerung befriedigen) stark eingeschränkt sind. Zumal Illegalität einerseits und Dezentralisierung andererseits der unterbezahlten Polizei dadurch entgegenkommt, dass die Straßensperren,

¹ „There is no ignoring it: protected areas simply cannot be viewed in isolation from the communities within and near them ... It is no simply that by ignoring local communities we imperil the security of existing protected areas. We also risk continuing a range of injustices that have been perpetuated on communities, in ways that include forced displacement, restrictions on access to livelihood resources and cultural erosion. At the same time, those people closest to the resource can bring their rich experience to bear when they are encouraged or merely permitted to take responsibility for their stewardship.“ (Jessica Brown and Adish Kothari in the *Editorial of IUCN 2002*

eingrichtet zur Kontrolle des Abtransports illegal gefällter Bäume und illegal gesammelten Rattans, stattdessen zu eine Einkommensquelle für die Polizei umfunktioniert wurden.

Das Thema Korruption begegnete uns in mehrerer Hinsicht – als Klage über die Schwierigkeit etwas zu ändern. Von besonderer Bedeutung im Hinblick auf die Tätigkeit von CSIADCP ist jedoch die Tatsache, dass die *facilitator*, die in den Dörfern für die Vermittlung der von CSIADCP angebotenen Lösungen zuständig sind, nach Befunden des *midterm review* nur einen Teil (weniger als die Hälfte) ihrer regulären Bezahlung tatsächlich erhalten. Nach Auskunft eines an dieser Evaluation Beteiligten war dies einer der Gründe, weshalb *alle* „stakeholder“ die Einstellung des Projekts befürworteten. Es scheint unter diesen Bedingungen ziemlich klar, weshalb nach den Aussagen der *kepala desa* in vielen der von uns besuchten Dörfer die *facilitator* keineswegs so oft auftauchen, wie das in ihrem Arbeitsplan festgelegt ist.

Bei einer nächtlichen Diskussion mit unserem Führer stimmte er zu, dass Korruption ein Problem sei. Ein Problem, das auch dazu beiträgt, dass teure aber möglicherweise weniger wirtschaftlich sinnvolle Straßenbauprojekte weitergeführt werden (weil sie größere Abschöpfungen ermöglichen), während für die Bezahlung der *facilitator* und deren Ausstattung mit Saatgut und anderen für die Einführung alternativer landwirtschaftlicher Methoden zur Einkommenssteigerung notwendiger Inputs kein Geld vorhanden ist. Damit ist das m.E. wichtigste Dilemma des CSIADCP-Ansatzes angesprochen: der Einsatz der *facilitator* soll zu ertragreicheren landwirtschaftlichen Praktiken führen, die einen Ausgleich für den Verlust von Einkommensmöglichkeiten aus der Waldnutzung bieten sollen. Dass dies mindestens von Teilen der Bevölkerung als dringlich empfunden wird, führten sie uns während unserer Treffen mit *OPANT*-Gruppen immer wieder dringlich vor Augen.

Tatsächlich stehen den *facilitator* aber kaum bis keine Mittel zu Gebote, solche alternativen Praktiken tatsächlich in die Praxis umzusetzen, weil die Weitergabe von Saatgut und anderen Inputs nicht in ihrer Macht steht.

Dies dürfte einer der Gründe für die Bereitwilligkeit der Zusammenarbeit mit NGOs wie CARE sein, von denen erwartet werden kann, dass sie dank internationaler Finanzierung Abhilfe schaffen können. Allerdings hat CARE inzwischen das Programm zur Verbreitung organischer Methoden in der Landwirtschaft und die Verteilung von Kaffee-Sämlingen

weitgehend eingestellt, um sich auf *participatory mapping*² und partizipatorische Entwicklungsplanung zu konzentrieren (wie bei unserem kurzen Besuch eines CARE workshops deutlich wurde: die anwesenden auszubildenden *facilitator* stellten selbst die Frage, wie nützlich eine weitere Form partizipatorischer Entwicklungspläne sei, wenn solche Pläne doch schon durch die Vertretungsorgane der staatlichen Verwaltung erstellt würden).

Einen interessanten alternativen Ansatz verfolgt die NGO *Katopasa*: ihrer Argumentation zufolge müssen die wirtschaftlichen Alternativen nicht allein den Bewohnern der Dörfer direkt um den Nationalpark angeboten werden, sondern in einem weiteren Umkreis, da sonst die fortbestehende Armut (bzw. mangelnde Entwicklung) in diesem breiteren Gürtel die dortigen Bewohner weiterhin dazu veranlassen würde, illegal Einkommensmöglichkeiten *im* Gebiet des Nationalparks zu suchen (in erster Linie Sammeln von Pflanzen, Rattan, und Jagd oder Fangen exotischer Schmetterlinge). Zudem seien genügend solcher alternativen Einkommensmöglichkeiten bekannt, die Nachhaltigkeit und wirtschaftlichen Nutzen miteinander verbänden: biologische Anbaumethoden, Bienenzucht, Fischzucht, Herstellung lokaler Handwerksprodukte etc. Allerdings sah sich der Direktor von *Katopasa* in einer Situation „zwischen allen Stühlen“: da sein Ansatz nicht in die Konzepte der größeren in der Region tätigen Organisationen passe, bleibe ausreichende finanzielle Unterstützung aus.

Unsere Begegnungen mit zweien der *facilitator* in den Dörfern, die wir zusammen mit dem ehemaligen Naturschützer und jetzigen Verantwortlichen für M&E bei CSIADCP, *Pak Rolex*, besuchten, führten uns weitere Schwierigkeiten in der Kommunikation vor Augen: die anwesenden *facilitator* waren junge Frauen, die selbst nicht aus dem Gebiet stammten, in dem sie eingesetzt wurden, die sich also über die Nationalsprache *Bahasa Indonesia* verständigen mussten – dies aber nicht als Problem sahen. Als junge Frauen mit überwiegend älteren Männern als Klientel arbeiten zu müssen, sahen sie ebenso wenig als Problem an wie mindestens der *kepala desa* von Rompo – dem *Pak Rolex* in der Meinung zustimmte, dass gerade jüngeren Frauen mehr Aufmerksamkeit geschenkt würde.

Als Problem wurde der Umweg über die Nationalsprache nur deutlich, als der *kepala desa* von *Toro* nach dem Unterschied zwischen Versammlungen in *Bahasa* im Vergleich zu

² Eine andere der mit CSIADCP zusammenarbeitenden NGOs stellt *participatory mapping* auf ihrer Webseite vor: *Yayasan Tanah Merdeka* - Participatory Mapping: <http://www.ytm.or.id/eng/parmap.html>

Versammlungen in den Lokalsprache gefragt wurde. Seine Antwort: „Wenn *Bahasa* gesprochen wird, schlafen die Leute etwa nach einer Stunde ein. Wenn wir die Versammlung in unserer Sprache führen, sind sie auch nach einem ganzen Tag noch frisch und bei der Sache.“

Eindrücke aus verschiedenen Dörfern

Unsere Eindrücke stammen einerseits aus mehreren Besuchen in Toro und von dort aus in Begleitung von *Ibu Rukmini* in andere Dörfer auf der westlichen Seite von *Lore Lindu* im relativ engen *Kulawi*-Tal, andererseits von einer mehrtägigen Fahrt mit *Pak Rolex* (Rolex Lameanda) auf der östlichen Seite, hauptsächlich im *Napu*-Tal. Dies zu erwähnen ist wichtig, weil wir nur im westlichen Teil Gelegenheit hatten, im Rahmen von *OPANT*-Versammlungen auch mit „normalen“ Dorfbewohnern zu sprechen, und nicht nur mit *Kepala Desa* oder *Pak Camat* (Vorsteher der nächsthöheren Verwaltungseinheit). Dies führte zu einem sehr viel lebendigeren Eindruck von den Schwierigkeiten dieser „normalen“ Bevölkerung – auch wenn es sich dabei mit ziemlicher Sicherheit immer noch nicht um die bedürftigste Gruppe gehandelt haben dürfte. So wurden wir in *Sunku* mit Maiskolben bewirtet – „unserer normalen Nahrung“, wie uns die Frauen erklärten. Dazu muss man aber wissen, dass Indonesier nur unter den schlimmsten Bedingungen auf Reis als Grundnahrungsmittel verzichten – dass also vermutlich diese Wahl von Maiskolben (statt der Kekse, die uns in *Mataue* von den älteren Frauen der Dorfelite angeboten wurden) bereits ein kalkuliertes Signal für Bedürftigkeit war. Kein derartiges Dringlichkeitssignal erreichte uns während der Besuche in den von *Rolex Lameanda* ausgesuchten Dörfern bei den Gesprächen mit *kepala desa* und anderen Verwaltungsangestellten.

Wie die Gespräche auf der Westseite begannen auch die auf der Ostseite jeweils mit einer Vorstellung unseres Forschungsvorhabens, gingen dann – gesteuert zunächst von *Pak Rolex* – über in eine Vorstellung der Dörfer und ihrer Eigenheiten, und führten anschließend zu einem etwas freieren Gespräch über die Situation des Dorfes im Hinblick auf Ressourcenausstattung, staatliche Beratungsdienste, sowie die Rolle des *Lembaga Adat* und eventuell aktiver Entwicklungsprojekte (initiiert von wem auch immer). Bemerkenswert war die Schnelligkeit, mit der *Pak Rolex* diese neue Begegnung als Fortsetzung einer alten Beziehung im Rahmen seiner Tätigkeit für die Nationalparkverwaltung etablieren konnte – um anschließend in seiner neuen offiziellen Rolle um das Ausfüllen von Evaluationsbögen für die von CSIADCP

eingeleiteten Projekte zu bitten. Von dieser Orts- und Personenkenntnis profitierten wir ganz erheblich, auch wenn der Verdacht nicht von der Hand zu weisen ist, dass seine Auswahl der Dörfer sich auf „Vorzeigobjekte“ konzentrierte. So stand *Kamarora* ursprünglich nicht auf seinem Plan – aber gerade dort erfuhren wir das meiste über die angespannte Ressourcenlage (unter anderem wegen der Zuwanderung von Fremden und deren wirtschaftlichem Erfolg) und ihre Konsequenzen für die Einhaltung der Parkgrenzen. Andererseits waren die Dörfer so ausgewählt, dass wir einen Überblick über verschiedene Problemlagen und Situationen erhielten – von der multiethnischen Situation in *Tongoa* über die relativ homogenen traditionelle Situation in *Sedoa* bis hin zu der „vorbildlich erfolgreichen Entwicklung“ in *Winowanga*. Jedenfalls hatte er die Aufgabe ernst genommen, die er als seine Rolle uns gegenüber ansah: die ausländischen Forscher in die lokalen Situationen und Sichtweisen einzuführen, um sie davor zu bewahren, ihre Entscheidungen auf der Grundlage oberflächlicher Eindrücke zu treffen.

Toro

Toro, in einem ausgedehnten Hochtal in einer Enklave des Nationalparks gelegen, besitzt im Vergleich zu anderen Dörfern relativ ausgedehnte Reisflächen, daneben Kakao-, Kaffee-, und Nelkenplantagen sowie Vanilliegärten. Nur in Toro gibt es einen eigenen Laden für einheimische Handwerksprodukte, die zum großen Teil aus der Produktion der lokalen OPANT-Gruppe stammen. Das „Vorzeigeprodukt“ ist die Herstellung von Stoff aus Rindenbast, der durch ausdauerndes Klopfen geschmeidig gemacht und anschließend eingefärbt wird. Die optische Qualität von Taschen aus diesem Material entspricht allerdings noch nicht den Marktstandards.

Überregionale Attraktion (zum Beispiel für die Gruppe von 75 Architekturstudenten aus ganz Indonesien, die Toro am 20.9. besuchen und mit großem Zeremoniell empfangen wurden) ist das *Lobo*, das traditionelle Versammlungshaus. Es wurde 1993 – im Jahr der Eröffnung des Nationalparks – errichtet, als der alte *Pos Kamling* erneuerungsbedürftig wurde. Zu dieser Zeit wurde auch der *Lembaga Adat* ins Leben gerufen, der versucht, örtliche Rechtssprechung und Planung der öffentlichen Angelegenheiten nach überlieferten Mustern wiederzubeleben. In der Repräsentation gegenüber den Studenten wurde allerdings auch der Unterschied zu früheren Zeiten betont: die früher streng befolgte Verhängung der Todesstrafe für bestimmte Vergehen wurde abgeschafft, die Bußgelder in Form von Wasserbüffeln oder Ziegen durch – nominell für alle einheitliche – Geldstrafen ersetzt. „Nominell“, weil häufig die

wirtschaftliche Situation der Schuldigen berücksichtigt wird und der Gegenwert eines Wasserbüffels durch den Gegenwert einer Ziege ersetzt wird. Unter Berufung auf das alte Gewohnheitsrecht und im Unterschied zu anderen von uns besuchten Dörfern wird den Frauen in Toro größere Bedeutung bei der Entscheidungsfindung beigemessen.

Die Gründerin und Vorsitzende von *OPANT* wird häufig sowohl vom christlichen als auch vom islamischen Geistlichen eingeladen, im Rahmen des regulären Gottesdienstes bzw. der Gebetsversammlung über den Zusammenhang von *Adat* und die Notwendigkeit nachhaltigen Umgangs mit natürlichen Ressourcen zu sprechen. Ihre Betonung der traditionell sanktionierten Bedeutung der Frauen für Entscheidungen auf Gemeindeebene findet dabei allgemein Zustimmung.

Nur in Toro konnten wir eine derartige Einhelligkeit der Betonung des *Adat*-Rechts auch für die Regelung der Ressourcennutzung feststellen. Ebenfalls nur in Toro fanden wir ausdrückliche Verweise auf die Bedeutung lokalen Wissens (*kearifan lokal*) sowohl für die Produktion handwerklicher Produkte als auch für die Heilung von Krankheiten. Die Betonungen dieser Themen und der Versuch, sie wirtschaftlich nutzbar zu machen, wird durch die sehr aktive Vorsitzende von *OPANT* auch in andere Dörfer getragen. Dementsprechend waren diese Themen Gegenstand der Gespräche mit Frauen und Männern in anderen Dörfern, die wir mit *Ibu Rukmini* als Führerin besuchten.

Wirtschaftlich bedeutend sind vor allem Kakaopflanzungen entlang der Zugangsstraße. Weiteres Land dafür steht nach den Auskünften unserer Informanten (dem *Kepala Desa* und der *OPANT*-Vorsitzenden) nicht mehr zur Verfügung.

Toro ist eines der wenigen Dörfer, in denen ein *KKM* (*Kesepakatan Konservasi Masyarakat – Village Conservation Agreement*) existiert – und ein Überwachungsorgan (*forest monitors*) existiert, dessen finanzielle Unterstützung nach dem Rückzug von TNC von *STORMA* übernommen wurde. Auch die durch *YTM*-Unterstützung (*participatory mapping*) entstandene Landnutzungskarte ist ziemlich einmalig deshalb, weil sie (im Gegensatz zu den wenigen existierenden anderen Karten) in ihrer Abgrenzung der Nutzungszonen auch des Waldes auf *Adat Tanah* (traditionelles Bodenrecht) beruft. In der uns zur Verfügung stehenden Zeit konnten wir in den Gesprächen mit *Pak Naftali*, dem *kepala desa* nicht in Erfahrung bringen, welche Rolle *Lobo*, *participatory mapping*, und *KKM* für die vertragliche

Absicherung begrenzter Nutzungsrechte hatte. Sicher scheint, dass die ungewöhnlich aktive Dorfelite eine wesentliche Rolle gespielt hat.

Bemerkenswert ist die Betonung der Geschichte des Dorfes auch vor Besuchern, wie den angereisten Architekturstudenten. Nach dem Dorfmythos hatte es in dem ursprünglichen Dorf einen tödlichen Streit gegeben, der nicht gemäß *Adat* gesühnt wurde. Im Gefolge dieses Streits ergriff der unversöhnte Geist des Opfers einen *parang* (Schlagmesser) und attackierte die gesamte Dorfbevölkerung so ausdauernd, dass sie fliehen musste. Sie geriet dann in die Gefangenschaft eines anderen *raja* (Gebietsherren), der sie wegen ihrer treuen Dienste nach einer Zeit als Sklaven freigab und sie sich im Gebiet ihrer Wahl – *Toro* (das Wort bedeutet „Das Ende“ in der Lokalsprache *Kulawi Moma*) – niederlassen konnten. Nach (ungeprüften) Erzählungen gab es in *Toro* selbst bis vor nicht allzu langer Zeit eine Klasse von Sklaven, deren Nachkommen noch heute am Namen erkannt werden können. Auch uns gegenüber betont wurde die Tatsache, dass man zu einem bestimmten Kreis von Familien gehören muss, um sich zur Wahl als *kepala desa* nominieren lassen zu können. Die Vorsitzende von *OPANT* gehört zur gleichen Familie, deren Verwandtschaft in anderen Dörfern (mindestens in *Kulawi*) ebenfalls Statuspositionen bekleidet.

Die erfolgreiche Selbstbehauptung, die aktive und anscheinend ziemlich geschlossen agierend Dorfelite, die Zusammenarbeit mit NGOs und staatlichen Stellen, eine aktive und expandierende eigene NGO (*OPANT = Organisasi Perempuan Adat Ngata Toro = Die Organisation der Adat-Frauen des Dorfes Toro*), mit der neben der Betonung der Rolle der Frauen für die dörfliche Entscheidungsfindung auch die „Philosophie“ des Naturschutzes durch die Gebote des *Adat* verbreitet werden soll, dies alles macht *Toro* zu einem sehr interessanten Einzelfall, der schon aus Vergleichsgründen unbedingt in unser Sample eingeschlossen werden sollte. Einerseits rechtfertigt die aktive und expansive Haltung der Dorfelite das Interesse von NGOs und Universitäten an *Toro*, andererseits ermöglicht gerade die Finanzierung durch NGOs diese aktive und expansive Haltung: die Verbreitung von *OPANT* wäre sonst nicht möglich gewesen. Besonders attraktiv für indonesische und internationale NGOs dürfte die Verbindung von *Adat*-Gedankengut mit modernen Denkfiguren sein: unter Berufung auf die „Dreiecksbeziehung“ zwischen *Tuhan* (Gott), *Manusia* (den Menschen) und *Alam* (der Umwelt) hat die Stärkung des *Adat* das Ziel der „Bewahrung der natürlichen Ressourcen und der Verbesserung des Wohlbefindens der

Menschen“ (*Pelestarian sumberdaya alam dan peningkatan kesejahteraan masyarakat melalui penguatan adat dan kelembagaan lokal*).

Diese „Philosophie“ ist eine der wesentlichen Rechtfertigungen für die Nominierung von *Toro* für den „Equator Prize 2004“, deren Grundlagen während unseres ersten Besuchs zwischen Soerya Adiwibowo, dem *kepala desa*, der Vorsitzenden von *OPANT*, dem protestantischen Priester, und einigen Vertretern des *Lembaga Adat* ausgehandelt wurden. In der Lokalsprache lautet sie *Mahintuwu, mampanimpu katuwua, toiboli, topehoi* (Indonesisch: *Bersama-sama memelihara melestarikan kehidupan yang diberikan Sang Pencipta* = Gemeinsam das Leben bewahren, das der Schöpfer allen verliehen hat).

Mataue

In der Nähe des Hauptortes des *Camat Kulawi* liegt *Mataue*, wo eine der neu gegründeten Frauenorganisationen ihren Sitz hat. Während des Wartens auf den *Kepala Desa* – der sich leider überhaupt nicht blicken ließ – unterhielten wir uns mit der lokalen Vorsitzenden, ihrer der „Sekretärin“ und einem später dazustoßenden Mann. Die lokale Organisation wurde – wie auch anderswo – auf eigene Initiative gegründet und von *Ibu Rukmini* unterstützt. Ihre Beziehungen zum *Kepala Desa* sind nach eigener Einschätzung gut, ebenso wie die Akzeptanz von Seiten der *Adat*-Experten (unklar, ob in *Mataue* ein formeller *Lembaga Adat* besteht). Nach eigener Einschätzung gehört es zu den Veränderungen im Gefolge der Demokratisierung in Indonesien, dass Frauen sich untereinander treffen und ihre eigene Organisation gründen können, auch wenn der *Kepala Desa* die Gründung noch genehmigen muss.

Bislang gab es noch keine größere Versammlung, um die gesamte Dorfbevölkerung mit der Existenz und Zielsetzung von *OPANT* bekannt zu machen. Einen gewissen Bekanntheitsgrad haben Anbau und Vermarktung von Kaffee, die von einem CARE-Programm unterstützt wurden. Bislang wird der Kaffee allerdings nur lokal verkauft, Vermarktungswege nach Palu existieren nicht.

Ein später dazustoßender männlicher Gast erwies sich als ebenso gesprächig wie die Frauen. Auch sein Schulbildungsniveau lag erheblich über dem Durchschnitt: er hatte ein landwirtschaftliches Studium an der *Tadulako* Universität mangels Mitteln abbrechen müssen. Nach seiner Einschätzung sind die Beratungs- und Entwicklungsangebote der

landwirtschaftlichen Dienste überwiegend nicht angemessen für die lokalen Bedingungen, was ein entsprechend geringes Interesse der Bauern an der Teilnahme an Beratungstreffen erklärt.

Insgesamt fiel in diesem Dorf die große Gesprächsbereitschaft und die überdurchschnittliche Bildung der Gesprächsteilnehmer auf. Es liegt nahe, ihre aktive Haltung als bewusste „change agents“ mit dieser Bildung in Verbindung zu bringen: sie setzen ihre Bildung als *cultural capital* (Bourdieu) zur Steigerung ihres Sozialstatus in ihrem Heimatdorf ein. Für spätere Aufenthalte interessant ist die Frage, inwieweit beim *Zugang* zu einer Position in einer neuen Organisation die Bildung den ausschließlichen Anspruch bestimmter Familien auf solche Positionen überwinden kann. In diesem Falle wäre es gerechtfertigt, von einer Verschiebung der Machtverhältnisse innerhalb der Lokalgesellschaft zu sprechen – eine Öffnung askriptiver Muster hin zum modernen Muster erworbener Positionen.

Dusun Boya

Dusun Boya im Ort *Bolapapu* bot ein völlig anderes Bild: die Einrichtung des Hauses und die Kleidung der (älteren) Frauen zeigten, dass sie zu einer traditionell und islamisch orientierten Führungsschicht im Dorf gehörten, für die *Adat* ausschließlich für die Regelung von Heirat zuständig ist. Politische Willensbildung und ökonomische Veränderungen waren nach ihrer Einschätzung nicht Gegenstand der Frauenorganisation. Im Unterschied zu *Ibu Rukminis* eigentlichen Intentionen und den Aussagen in anderen Dörfern spielte in *Dusun Boya* die Anerkennung der politischen Rolle der Frauen keine Rolle. Wichtig war vor allem den anwesenden Männern der Zugang zu Waldressourcen: zwar stehen den Dorfbewohnern ausgedehnte Reisterassen zur Verfügung, deren Expansion allerdings durch den nahegelegenen – geschützten – Wald begrenzt wird.

Es spricht für die soziale Sensibilität der *OPANT*-Vorsitzenden, in diesem Dorf nicht nur eine islamische Begrüßungsformel zu verwenden, sondern insgesamt ein sehr viel höflicheres (für einen deutschen Beobachter fast unterwürfiges) Verhalten an den Tag zu legen. Das Klima blieb während des gesamten Gesprächs sehr viel „kühler“ und formeller als in den anderen Dörfern. Für die weitere Forschung wirft das die Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Orientierung der Dorfelite, der Stärke ihres Einflusses auf entwicklungsrelevante Organisationen wie *OPANT*, und dem Erfolg dieser Organisationen auf. Dies in zweierlei Hinsicht: 1) inwieweit nimmt die Elite Einfluss auf die Zielsetzung der Organisation?, und 2)

wie stark ist die Beteiligung der restlichen Bevölkerung an einer elitedominierten Organisation?

Sunku

Sunku bot die einzige Gelegenheit, die Frauen im Rahmen einer ihrer regulären Versammlungen – im Anschluss an den sonntäglichen Gottesdienst - zu besuchen, bei denen Mitgliedsbeiträge (1000 IRP/Woche = ca. 10 Cents) erhoben und deren Verwendung diskutiert werden. Begrüßt wurden wir von Frauen in der „traditionellen Kleidung“, deren Herstellung eine der Aktivitäten der Frauenorganisation ist. Diese Kleidung (die anderswo als Kleidung der Schicht der Adligen erwähnt wird) soll nach Möglichkeit verkauft werden – auch um die Männer von der gefährlichen (und nach Einrichtung des Nationalparks nicht mehr zugelassenen) Arbeit im Wald beim Rattan-Sammeln zu entlasten. Allerdings hapert die Fertigstellung der angefangenen Kleidung am Mangel an Geld für weitere Goldfäden. Auch die Umsetzung anderer Ideen scheitert am Geldmangel – wie etwa den Aufbau eines „traditionellen“ Bambusorchesters, das bei Festlichkeiten gegen Bezahlung auftreten könnte.

Wie die anwesenden Männer zeigten (die im übrigen deutlicher als die Frauen die wirtschaftliche Notlage schilderten), ist die Gruppe von den Männern anerkannt – ohne bisher ausdrücklich bei politischen Entscheidungen berücksichtigt zu werden.

Als Ursache der wirtschaftlichen Notlage wird in erster Linie der Gebietsverlust an *PT Sulteng* (eine Plantage) und das indonesische Militär gesehen. In Verbindung mit dem Nationalpark ist damit keine Ausweitung landwirtschaftlicher Anbauflächen mehr möglich.

In *Sunku* scheint die Organisation (und gemäß ihrer erklärten Zielsetzung) sehr viel stärker einem Bedürfnis der lokalen Bevölkerung entgegenzukommen. Gleichzeitig wird dabei deutlich, wie wichtig finanzielle Unterstützung langfristig für den Erfolg der Organisation ist: ohne „seed money“ (z.B. in Form von Kleinkrediten, wie sie zumindest von einer weiteren Entwicklungsorganisation angeboten werden) kann auch eine partizipatorisch/demokratische und bedürfnisorientierte Organisation kaum mehr tun, als Ideen zu produzieren und zu sammeln. Sobald alternative Produkte oder Produktionsmethoden (für Vermarktung und/oder Eigenverbrauch) nötig sind, um zu einer Verbesserung des Lebensstandards beizutragen, sind

materielle oder finanzielle Inputs mindestens in einer Anfangsphase unabdingbar. So jedenfalls die lokale Darstellung der Situation.

Tongoa

Tongoa war von *Pak Rolex* als Beispiel für ein Dorf mit stark gemischter Bevölkerung ausgewählt worden, in dem außer CSIADCP eine weitere Entwicklungsorganisation (SAADPP – Sulawesi Agricultural Development Project) tätig ist. Der größte Teil der Bevölkerung ist neu angesiedelt, sodass der Kaili oder Besoa sprechende Teil der Bevölkerung weniger als 10% ausmacht, während insbesondere in Dusun Dua fast ausschließlich Bugis und Toraja leben. An den Nationalpark selbst grenzt nur ein *Dusun*.

Aufgrund der komplizierten Bevölkerungsstruktur kann der *Lembaga Adat* nur einen Kompromiss vorschlagen, der sich auf das *Adat* der *Besoa, Kaili und Rampi* beruft, obwohl die Sprache des *Lembaga Adat* ausschließlich *Besoa* ist. Mehr scherzhaft bemerkte der *Kepala Desa* während des Gesprächs, dass man eigentlich den Bugis und Toraja die Anwendung ihres je eigenen *Adat* zugestehen müsse.

Anwesend war auch Wahida, eine junge Bugis-Frau, die seit drei Jahren als *facilitator* für CSIADCP arbeitet. Sie hält sich jeweils zwei Wochen pro Monat im Dorf auf und wohnt während dieser Zeit bei einer Familie. Sie sieht ihre Aufgaben hauptsächlich in den Bereichen Infrastruktur und Landwirtschaft und arbeitet im letzteren Bereich mit den landwirtschaftlichen Beratern zusammen. Ihre Arbeitssprache ist ausschließlich *Bahasa Indonesia*.

Während des Gesprächs, bei dem neben dem *Kepala Adat* auch der *Pak Camat* anwesend war, beschrieb er als seine Hauptaufgabe, den Frieden zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen zu wahren. Das *KKM* sei in Angriff genommen, aber noch nicht fertig gestellt. Ein BZF (Buffer Zone Forum) existiere auf *Camat*-Ebene. Seine bemüht leise Art der Erklärungen erkannte Frank Wickl als typisch für die Beamten der Suharto-Ära. Information über *Tongoa* werden wir sicher der Arbeit von John Haba entnehmen können – einem Anthropologen aus Jakarta, der dort Forschungen betreibt.

Kamarora

Kamarora war ursprünglich nicht als Ziel vorgesehen, erschien aber als Dorf direkt am Waldrand und etwas abseits von der Hauptstraße eine interessante Alternative. Die Straße führte an mehreren illegalen Rodungen und Siedlungen vorbei – und einem abgebrannten ehemaligen Hauptquartier der Parkverwaltung. Der Angriff hatte stattgefunden als „Vergeltung“ für die Tötung eines Siedlers durch einen Parkwächter – und ist zu sehen als Teil einer längeren Geschichte um die illegalen Siedlungen und Rodungen in *Dongi Dongi*, die Soerya Adiwibowo in seiner Dissertation (im Entstehen) beschreibt.

Wir erfuhren vor Ort, dass Landknappheit im Dorf zum Teil auf die erfolgreiche Tätigkeit von Toraja zurückgeht, die Land aufkaufen. Was wir nicht erfuhren, ist die Tatsache, dass CSIADCP den Bewohnern von *Kamarora* (von wo ein großer Teil der illegalen Siedler in *Dongi Dongi* stammt) vom Projekt 2 ha Land versprochen worden waren – und sie in einem Teil des Waldes siedelten, wo sie vorher bereits legal als Waldarbeiter gearbeitet und sich z.T. bereits Kaffee- oder Kakaopflanzungen angelegt hatten. Unterstützt von NGO-Aktivisten fand ihre Besiedlung im Juli 2001 zudem statt, noch *bevor* dieses Gebiet das früher *production forest* gewesen war) von der Parkverwaltung zur – unbesiedelbaren „core zone“ erklärt wurde.

Angesichts dieser Situation verwundert es nicht, dass der *Kepala Desa* zur Begrüßung das misstrauischste Gesicht von allen machte – und für ihn *KKM* (das „village conservation agreement“) ein Fremdwort war.

Ihm ging es vor allem um die beengten Verhältnisse in *Kamarora* (das selbst erst in den siebziger Jahren als Neusiedlung entstand) und den Versuch, durch ein *demplot* (landwirtschaftliches Demonstrationsfeld) landwirtschaftlichen Fortschritt ins Dorf zu holen.

Sedoa

Sedoa, die nächste Station auf unserer Reise, ist das Dorf, das traditionell Anspruch auf das illegal besiedelte Land von *Dongi Dongi* erhebt – und diesen Anspruch auch während der illegalen Besiedlung anmeldete, sodass zumindest einige Siedler sich wieder zurückzogen. Diese Tatsache, ebenso wie den Konflikt in einigen Fällen, nahm in unserem Gespräch einigen Raum ein. Aber auch den erfolgreichen Abschluss eines *KKM*, der in diesem Fall von TNC (The Nature Conservancy) mit dem *Lembaga Adat* verhandelt worden war. Neben der

eigentlichen Nutzungs- (bzw. Nicht-Nutzungs-)vereinbarung enthält dieses *KKM* eine Dorfgeschichte, die Bußgelder für Übertretungen, und eine Nutzungskarte.

CSIADCP hat in *Sedoa* eine Bewässerungsanlage für *sawah* (Nassreis) gebaut, die allerdings zur Zeit unseres Besuchs nur unzureichend funktionierte.

Der *Lembaga Adat* regelt die Angelegenheiten in der Lokalsprache *Pekurehua*, die sich erheblich von *Kaili* unterscheidet. Zumindest einige der Bugis – die etwa 30% der Bevölkerung ausmachen und in der Nähe des Waldes siedeln, wo sie Kaffee- und Kakaopflanzungen angelegt haben – haben die Lokalsprache bereits gelernt. Im Unterschied zu anderen Gebieten ist hier von Landknappheit noch keine Rede.

Es sieht eher nach einer erfolgreichen Integration der Zuwanderer aus – in eine traditionsbewusste Lokalstruktur, die sich auch im Bau eines *Adat*-Hauses ausdrückt. Anders als in *Toro* ist hier eine eigene Organisation für Frauen unbekannt (für die eine Rolle im *Program Kesejahteraan Keluarga* = Programm für das Wohlergehen der Familien), eine eigene Abteilung für die Jugend allerdings vorhanden. Neben dem *Lembaga Adat* gibt es einen von TNC in die Wege geleiteten *LKD* (*Lembaga Konservasi Desa* = dörfliches Naturschutzkomitee). TNC hat auch die Pfarrer im Umkreis zu Fortbildungen eingeladen, die es ihnen ermöglichten, ökologische Themen in ihre Predigten aufzunehmen (es wäre interessant, in der Zukunft zu erfahren, ob *Pak Ferdi*, der Pfarrer von *Toro*, der seine Abschlussarbeit über ökologische Theologie schrieb, an diesen Fortbildungen beteiligt wurde).

Sowohl CSIADCP als auch der Landwirtschaftsdienst sind mit einem *facilitator* bzw. *PPL* (*Penyulu Pertanian Lapangan* = landwirtschaftlicher Berater) in *Sedoa* vertreten, wo es auch eine eigene Bauerngruppe gibt.

Kaduwa'a

Kaduwa'a fiel durch einen vergleichsweise jungen und aktiven *Kepala Desa* auf, der großen Wert auf die Einbeziehung des Gemeindeparlaments (*BPD* = *Badan Perwakilan Desa*) bei allen Entscheidungen legt. Nach seiner Auskunft gibt es mehrere im Dorf aktive Initiativen von NGOs, die gut mit der lokalen Bevölkerung zusammenarbeiten. Die Ergebnisse dieser Zusammenarbeit zu erforschen ist eines der Ziele einer soziologischen Untersuchung, in deren

Rahmen wir zwei Studenten der *Fakultas Ilmu Sosiologi* (FISIP) in *Kaduwa'a* antrafen. Die aktive Haltung des *Kepala Desa*, insbesondere die Einbeziehung der „modernen“ repräsentativen Vertretung *BPD* in die Entscheidungsfindung auf Dorfebene, ebenso wie die Möglichkeit, sich auf die parallele Untersuchung des FISIP zu beziehen, sowie die relative Nähe zum lokalen Verwaltungszentrum *Wuasa* (mit entsprechend besseren Vermarktungsmöglichkeiten) lassen erwarten, dass *Kaduwa'a* einen guten Vergleich mit dem traditionelleren *Sedoa* und der Situation in *Toro* bietet.

Wuasa

In *Wuasa* gab es nur ein kurzes Gespräch mit dem *Pak Camat*, der uns über das Buffer Zone Forum informierte – und als einziger einen offiziellen Brief zur Rechtfertigung unserer Anwesenheit sehen wollte, sich aber mit *Pak Rolex* Erklärung zufrieden gab, dass wir unsere Forschung nur vorbereiteten und er uns bei dieser Vorbereitung behilflich sei. Die Sorge des *Pak Camat* wurde uns etwas etwas verständlicher im Verlauf des Gesprächs, bei dem er sich über die Schwierigkeiten beklagte, die ihm ein ausländischer Forscher in einem anderen Dorf mache: er wiegele die Leute auf.

Abgesehen von einer kurzen Einführung in das Forschungsprojekt verlief dieses Gespräch fast ausschließlich zwischen dem *Pak Rolex* und dem *Pak Camat* (der gleichzeitig der Sekretär des Buffer Zone Forums ist, in dem alle Angelegenheiten zum Schutz des Nationalparks geregelt werden sollten) und blieb kürzer als anderen. Der *Kepala Desa* von *Wuasa* (das einen zentralen Ort mit guter Infrastruktur darstellt) war von einem Treffen in Anspruch genommen und stand deshalb nicht für ein Gespräch zur Verfügung.

Der Gesamteindruck von *Wuasa* ist der eines lokalen Verwaltungszentrums, bei dessen Geschäften deshalb *Bahasa Indonesia* im Vordergrund steht. Das wird schon daran deutlich, dass die Position des *Pak Camat* von der Verwaltung besetzt und nicht örtlich gewählt wird.

Winowanga

Winowanga war ausgesucht worden als ein Dorf, das nicht direkt an den Nationalpark grenzt, aber dennoch im Einzugsbereich von CSIADCP liegt. Darüber hinaus machte von allen Ortschaften *Winowanga* den „fortschrittlichsten“ Eindruck – und sei es nur wegen des gepflegten Äußeren, das mindestens zum Teil Ergebnis der einheitlichen „Vorgartenverschönerung“ ist, die *Winowanga* auch einen Preis im indonesischen Äquivalent

von „Unser Dorf soll schöner werden“ eingebracht hat (weitere Kriterien für die Preisvergabe waren der landwirtschaftliche Zustand und der Gesundheitszustand, insbesondere das Vorkommen von Malaria und die Verbreitung von Toiletten). In Abwesenheit des *Kepala Desa* fand unser Gespräch mit dem *Sekretaris Desa* statt. Bemerkenswert an diesem Dorf war das Nebeneinander eines „seit langem“ bestehenden *Lembaga Adat* (7 Mitgliedern; Sprache: *Pekurehua*) und mehrerer aktueller und vergangener Projekte auswärtiger Organisationen.

Ausdrücklich erwähnt wurde das Entwicklungsprojekt des Mennonite Central Committee (MCC), mit dem schon lange Verbindungen bestanden hatten – und weiterbestehen. Eines der „nachhaltigen“ Ergebnisse dieser Intervention war die Gründung einer Kreditgenossenschaft, die sich allein aus Mitgliedsbeiträgen finanziert. CARE unterstützt ein Flüchtlingslager für lokale Flüchtlinge hauptsächlich aus *Poso*. Als aktiv und erfolgreich wurde auch der landwirtschaftliche Beratungsdienst erwähnt, der insbesondere den Gemüseanbau unterstütze, der in kommerziellem Maßstab vor allem von Neuansiedlern (vor allem Bugis) betrieben wird. Dank regelmäßiger Untersuchung und Asphaltierung eines Weges mit besonders hohem Infektionsrisiko wurde die Krankheit *Schistosomiasis* weitgehend beseitigt. Trotz dieses im ganzen positiven Bildes verzeichnet die Statistik 54 Haushalte unter der offiziellen Armutsgrenze. Deren Sicht auf den Entwicklungsstand des Dorfes und das Funktionieren der erwähnten Institutionen (in der Lokalsprache) könnte eine Rechtfertigung für eine weitere Beschäftigung mit diesem Dorf sein, übersteigt aber unsere Kapazitäten.

Watutau

Den *Kepala Desa* von *Watutau* konnten wir nur bei einer zufälligen Begegnung anlässlich des durch einen liegengebliebenen Asphaltlastwagens verursachten Verkehrsstillstands sprechen. Der erste Versuch eines Gesprächs scheiterte wegen unseres Steckenbleibens auf der unfertigen Verbindungsstraße von *Winowanga* nach *Watutau* (die als Infrastrukturprojekt von CSIADCP finanziert wird), der zweite Versuch am nächsten Morgen an seiner Verpflichtung, an einem anderen Treffen teilzunehmen. In dem sehr kurzen Gespräch wurde lediglich klar, dass auch in *Watutau* ein funktionsfähiges *Lembaga Adat* existiert und die üblichen staatlichen Organisationen an der Entwicklung von Landwirtschaft und Gesundheitswesen arbeiten. Ein besonderer neuer Gesichtspunkt, der diesen Ort für unser Projekt besonders interessant gemacht hätte, ergab sich daraus nicht.

Rompo

In *Rompo* erwartete uns ein relativ aufgeschlossener *Kepala Desa* in einem weit abgelegenen Dorf nahe der Parkgrenze, das einen gut organisierten Eindruck machte. Neue Gesichtspunkte ergaben sich aus dem Gespräch nur insofern, als die junge Frau dazukam, die von CSIADCP als *facilitator* angestellt ist. Sie machte einen aufgeweckten und lebendigen Eindruck, der ihren Bericht über ihre Arbeit glaubwürdig erscheinen ließ. Neben dieser Tätigkeit arbeitete sie aufgrund ihrer Ausbildung auch als Lehrerin. Sie demonstrierte nicht nur ein gutes Verhältnis zum *Kepala Desa*, sondern auch mit ihrer Klientel: sie fand es nicht schwierig, sich bei älteren Männern Gehör zu verschaffen und von ihnen verstanden zu werden. Sie war sich im Gegenteil mit *Pak Rolex* und dem *Kepala Desa* ganz pragmatisch darin einig, dass man ihre grade als Frau eher mehr Interesse entgegenbrachte und dass dies für ihre Arbeit nützlich sei.

Doda

Die Fahrt nach *Doda* führte über eine Straße, deren Ausbau von CSIADCP finanziert wurde – in die Enklave im Nationalpark, in der sich die vier Dörfer *Doda*, *Bariri*, *Hanggira* und *Lempe* befinden. Die Begründung für diesen Ausbau lautete, auf diese Weise diesen Dörfern einen besseren Anschluss an die Entwicklungsmöglichkeiten ausserhalb des Nationalparks zu ermöglichen, weil die alte (engere, für Lastwagen weitgehend untaugliche) Straße jedes Jahr an mehreren Stellen vollständig zusammenbricht. Die neue, bislang nicht asphaltierte Straße hingegen soll stabiler sein – und ermöglicht gleichzeitig, dass künftig Lastwagen passieren können. Für Lastwagen gibt es allerdings im Alltag der Dörfer in der Enklave mitten im Lore Lindu Gebiet nur eine Verwendung: zum Abtransport von illegal gesammelten Rattan oder illegal gefällten Baumstämmen.

In *Doda* übernachteten wir im Haus des Lehrers (das auch als Hotel für Besucher des Nationalparks fungiert) und erfuhren dort von dem seit längerem existierenden Konflikt mit *Bariri*, der einerseits mit der Zuordnung mit *Camat*-Grenzen und andererseits mit den Kontakten *Bariris* zu STORMA zu tun hatte. Hauptpunkt der uns übermittelten Unzufriedenheit war, dass STORMA versucht hatte, den Gouverneur direkt zu den Feierlichkeiten für die Einweihung des Klimaturms einzuladen, statt der Hierarchie zu folgen und dies über das Büro des *Camat* in *Doda* zu tun. Angeblich deshalb erschien der alte (angesehene) *Pak Camat* am Abend auch nicht zu den Feierlichkeiten. Die Rede war auch

vom Neid der Bewohner von *Doda* auf die Mittel, die nun über STORMA nach *Bariri* flossen.

Der neue (von der Verwaltung eingesetzte) *Pak Camat* hielt nicht nur eine wohlwollende Rede während der Einweihungsfeier, sondern empfing uns auch mit einer gewissen Neugierde am folgenden Vormittag. Eine Alternative scheint auch das nicht weit entfernte *Lempe* zu sein, das direkt am Waldrand liegt und wo deshalb die Beziehung der lokalen Bevölkerung zum Wald und wie diese reflektiert wird, am ungestörtesten beobachtet werden könnte. Verkehrssprache ist in allen Döfern *Besoa*.

Bariri

Wir suchten *Bariri* in erster Linie auf, um einen Eindruck von Festlichkeiten nach traditionellem Muster zu erhalten: zum Zeitpunkt unseres Aufenthalts sollte unter Beteiligung des Gouverneurs – oder sogar eines Ministers – der von STORMA in *Bariri* errichtete Klimaturm eingeweiht werden. Beide mussten – nach ursprünglichen Interessensbekundungen - aufgrund anderer terminlicher Verpflichtungen absagen.

Nachdem die Feier (die ursprünglich am Waldrand hatte stattfinden sollen, was wegen des einsetzenden Regens nicht mehr möglich war) schon einmal verschoben worden war, wollte STORMA die Dorfbevölkerung nicht ein zweites Mal enttäuschen. Bemerkenswert war vor allem der Unterschied zwischen den persönlich anrührenden Reden vor allem der beteiligten STORMA-Forscher (bzw. Techniker) und den wohlwollenden Worten des *Pak Camat* auf der einen Seite – und der Rede des *Ketua Adat*, der das Unverständnis der Dorfbevölkerung über das vollständige Verbot des Betretens eines mittlerweile eingezäunten Areals rund um den Klimaturm (Voraussetzung für unverfälschte Messungen der CO₂-Bilanzen unter Bedingungen eines von menschlicher Nutzung *unberührten* Ökosystems) zum Ausdruck brachte. Andererseits aber den Klimaturm nach traditionellen Bräuchen „einsegnete“ – wie dies auch die anwesende Pfarrerin tat. Die kritischen Punkte waren, wie wir später feststellten, von den STORMA-Repräsentanten nicht so ernst genommen worden, wurden aber im Nachhinein als Begründung für die Notwendigkeit vertrauensbildender Maßnahmen gesehen.

Nach Abschluss des offiziellen Teils – der auch die Aufführung von traditionellen Tänzen und Musik beinhaltete – war die gesamte Dorfbevölkerung zum Festessen eingeladen, für das STORMA zwei Wasserbüffel hatte schlachten lassen. Das daran anschließende *lero* (Kreistanz) – bei dem alle anwesenden „Auswärtigen“ ausdrücklich in den immer größer werdenden Kreis eingeladen wurden – vermittelte ein Ahnung der einheitsstiftenden Funktion dieser Art von Gemeinschaftstänzen.

Schlussfolgerungen für die weitere Forschung

Die Nachhaltigkeitsdebatte im internationalen Kontext

Im Gefolge des Brundtland-Berichts und der globalen Konferenzen von Rio und Johannesburg ist Nachhaltigkeit zum dominanten Entwicklungsmodell geworden, das versucht, einerseits Ökonomie und Ökologie zu versöhnen, und andererseits Verteilungsgerechtigkeit innerhalb der Nationen wie auch zwischen „Nord“ und „Süd“ herzustellen - als Voraussetzung für „nachhaltiges Wohlergehen für alle.“

Gerade in der Diskussion um den Schutz bedrohter Arten und Biotope treffen sich beide Argumentationslinien in der Kritik am Naturschutz herkömmlicher Art, der „von Menschen unbeeinflusste Räume“ vorsieht: „Weshalb sollen *wir im Süden* auf die Nutzung unserer natürlichen Ressourcen verzichten, wenn der Verkauf von Holz auf dem Weltmarkt eine der wenigen Möglichkeiten überhaupt ist, überhaupt Einkommen für weitere Entwicklung zu erwirtschaften? Wenn *Ihr im Norden* den Schutz des Waldes für die Stabilisierung des globalen Klimas *in Eurem Interesse* so wichtig findet, warum bezahlt Ihr ihn dann nicht? Wenn *Ihr* die Erhaltung der Umwelt so wichtig findet, weshalb verbraucht *Ihr*, die *Ihr* nur 20% der Weltbevölkerung ausmacht, dann 86% aller Ressourcen?“

Die entscheidende Frage ist, ob überhaupt und wie „nachhaltiges Wachstum“ – ohne das nicht einmal die Sicherung gegenwärtigen Wohlstands, geschweige denn „Entwicklung“ im Sinne einer Steigerung des Wohlstands möglich ist – jedenfalls theoretisch erreicht werden kann: kann langfristig auf den Verbrauch endlicher nicht-erneuerbarer Ressourcen verzichtet werden und „Wirtschaften“ allein auf der Basis erneuerbarer Rohstoffe erfolgen? Kritiker bezweifeln das (Sarkar 2003) mit dem Argument, dass keine industrielle Produktionsweise ohne Ressourcenverbrauch auskommen kann: jede noch so gute Recyclingtechnologie

verbraucht selbst Energie und Rohstoffe – und kann letztlich die Abnutzung bzw. irreversible Verteilung von Stoffen nicht verhindern, weshalb einige Ökonomen für die Einführung des Entropiebegriffs in die Ökonomie plädieren (Beckenbach und Diefenbacher 1994).

Der Gedanke der Notwendigkeit einer Einschränkung des Ressourcenverbrauchs – und wahrscheinlich sogar des materiell definierten Lebensstandards im Westen - ist deshalb Teil ernstzunehmender Vorschläge wie global „nachhaltiges Wirtschaften“ möglich sein könnte (Bossel 1998). Andererseits sind sich ältere (Becker *et. al* 1997) und neuere (Luks 2002) Autoren einig, dass es nicht *allein* um die Bewahrung von Ressourcen gehen kann, sondern um die Erhaltung von – wie immer definierten – Entwicklungschancen oder –potentialen.

Dazu zwei Zitate:

“The question is: how can societies shape their development in such a way as to preserve the preconditions of development for future generations?”

(Becker *et.al*, 1997, S.9)

Letztlich besteht Nachhaltigkeit darin, Gestaltungsmöglichkeiten für die Zukunft offen zu halten. Kommende Generationen sollen ihren Lebens- und Wirtschaftsstil *wählen* können. Das heißt, sie dürfen nicht durch eine beschädigte Umwelt oder einen überschuldeten Staatshaushalt in ihren Entwicklungsmöglichkeiten behindert werden. ... Nachhaltigkeit kann deshalb nicht den Erhalt bestimmter Güter bedeuten, sondern die Sicherung von Entwicklungspotential ... Ohne Kreativität und Fantasie wird Nachhaltigkeit ein leeres Konzept bleiben. (Luks 2002, S.18 f.)

Im Zusammenhang der Entwicklungspraxis – und der Praxis des Managements von *protected areas* – hat sich zunehmen der Begriff der *sustainable livelihoods* als konkrete Umsetzung des Gedankens der Nachhaltigkeit durchgesetzt (Glavovic *et.al* 2002, Solesbury 2003).

Angestrebt werden Entwicklungsmaßnahmen, die es den Zielgruppen erlauben sollen, Lebensweisen zu entwickeln – bzw. aufrechtzuerhalten -, die „von Dauer“ sein können, weil sie es erlauben, auf Notlagen und Unglücksfälle flexibel zu reagieren. Drei Bereiche verdienen dabei besondere Beachtung: „ecological resilience, social capital and reinforcing cultural capital. Interestingly, these suggestions are not new. They draw upon insights

developed over millenia by traditional societies, and are evident in many ‘cutting edge’ corporations and vibrant communities and societies.” (Glavovic *et.al* 2002)

Solesbury (2003) sieht der Erfolg des *sustainable livelihood approach* als Ergebnis mehrerer Faktoren, die dazu führten, dass SLA in einem *White Paper* (1997) zum bevorzugten Werkzeug für die Armutsbekämpfung wurde – dem wichtigsten Ziel der britischen Entwicklungspolitik (siehe das *White Paper* vom Dezember 2000: *Eliminating World Poverty: Making Globalisation Work for the Poor*). Die wesentlichen Faktoren für diesen Erfolg waren die enge Zusammenarbeit einer Gruppe persönlich bekannter Experten, die das Konzept praktisch testeten und intellektuell ausarbeiteten, und die Tatsache, dass das Konzept selbst (zuerst vorgestellt in Chambers and Conway 1992) eine Lösung für die praktischen und intellektuellen Probleme bot, mit denen sich Praktiker und Theoretiker bei der Umsetzung älterer Entwicklungskonzepte (wie die „integrierte ländliche Entwicklung“) zunehmend konfrontiert sahen. *Sustainable Livelihoods* stellte ein neues „Paradigma“ dar, das eine neue Sicht von Armut bot und in der praktischen Entwicklungszusammenarbeit die Menschen und deren vorhandene (und entwicklungsfähige) Fähigkeiten in den Mittelpunkt stellte und betonte, das „development must be participatory and improvements must be sustainable“ (Solesbury 2003, Seite 14). Das neue Paradigma fand innerhalb der institutionellen Strukturen deshalb so schnell Verbreitung, weil es überzeugende empirische Belege mit einem einleuchtenden theoretischen Konzept verband und zudem von anerkannten Experten vorgestellt wurde³: „It was the right statement at the right time.“ (Solesbury 2003, Seite 15).

Der *sustainable livelihoods approach* verbindet die Sorge um die Erhaltung der Balance natürlicher – und menschlich genutzter - Ökosysteme mit der Aufmerksamkeit für die Fähigkeiten lokaler Bevölkerungen, diese Balance im eigenen Interesse aufrechtzuerhalten – solange sie dazu die Möglichkeit haben: Armut wird unter dem Stichwort *vulnerability* ausdrücklich als Einschränkung oder Blockade der Fähigkeiten von Individuen und Sozialsystemen gesehen, nachhaltige Lebensweisen zu entwickeln und aufrechtzuerhalten.

³ „The very personal means by which SLA was transferred between colleagues, often through face to face discussions, also fostered resilience as the concept could be tailored to engage with the expertise and interests of specific individuals. However, of equal importance to the multifaceted nature of SLA, was its clarity and ability to be recognised and referred to. Since Chambers and Conway coined the phrase in their 1992 research paper, “sustainable livelihoods” has expressed a complex set of relationships and ideas with great economy.” (Solesbury 2003, vii)

Wer Tag für Tag und ohne Absicherung ums bloße Überleben kämpfen muss, verliert die Fähigkeit, die Zukunft anders denn als fortgesetzten Überlebenskampf zu sehen⁴.

Wie bereits dem Weltentwicklungsbericht 2001 der Weltbank (*Attacking Poverty*), gilt auch dem *sustainable livelihoods approach* der Mangel an Zugang zu (natürlichen oder anderen) Ressourcen als eine der Hauptursachen von Armut. Insofern stellt Armut Menschen vor die grausame (und meist unerkannte) Nicht-Wahl, um des heutigen Überlebens willen die Grundlagen des morgigen Überlebens aufzuzehren. In dieser Situation sehen sich zumindest Teile der Bevölkerung rund um Lore Lindu: der früher mehr oder weniger frei zugängliche Wald als Ressource für extraktives Wirtschaften (als *open access resource*) steht (offiziell) nicht oder nur eingeschränkt zur Verfügung, während die alternative Ressourcen, die CSIADCP und andere Organisationen anzubieten sich zum Ziel gesetzt haben, ausbleiben.

Kurz: die Chancen für *sustainable livelihoods* stehen mindestens für einige Gebiete (zu denen Toro nicht gehört) schlecht. Andererseits besteht gerade deshalb ein anerkannter und großer Bedarf an Innovationen, die so in die Lebenshaltungsstrategien integriert werden können, dass sie eine Sicherung oder Verbesserung des Lebensstandards ermöglichen – soweit, dass die Zukunft nicht mehr nur bedrohlich erscheint. Dass weite Teile der Bevölkerung die Zukunft so erleben, wurde im Rahmen der von der Weltbank durchgeführten *Participatory Poverty Assessments* ausführlich und eindringlich dokumentiert und hat mit *Voices of Poverty* zu mehreren Publikation (Narayan 1997, Shah *et.al* 2000, Rademacher 2000) und einer Webseite (<http://www.worldbank.org/poverty/data/trends/index.htm>) geführt.

Der Zugang zu natürlichen Ressourcen wie auch die Einführung von Innovationen ist selbst unter den Bedingungen der Illegalität keine Entscheidung isolierter Individuen, sondern wird über soziale Beziehungen „geregelt“, die lokal wie auch in den Beziehungen zur weiteren Umgebung durch Machtverhältnissen charakterisiert sind. Der folgende Abschnitt stellt deshalb ein Modell der Beziehungen zwischen Macht (als der „Potenz“ geplante Ergebnisse auch tatsächlich zu erreichen), natürlichen Ressourcen (deren Begrenztheit Eingriffe unumgänglich erscheinen lässt) und Nachhaltigkeit (als Ziel geplanter Eingriffe vonseiten der Macht) zur Diskussion, das ich der weiteren Feldforschung zugrunde legen möchte.

⁴ Beste Internetquelle zu diesem Thema bezüglich Hintergrundinformationen wie auch zu praktisch einsetzbaren „Tools“ für die Umsetzung des *sustainable livelihood approach* ist die von IDS und IIED produzierte und vom DFID finanzierte website <http://www.livelihoods.org/index.html>

Das theoretische Modell: Macht – Nachhaltigkeit – Natürliche Ressourcen

Der hier zugrunde gelegte Machtbegriff sieht Macht als eine „Potenz“ der Zielerreichung. Diese „Potenz“ ist weder durch die Stellung in einer Sozial- oder Organisationsstruktur (die qua Stellung in einer Hierarchie verliehene „Autorität“), noch durch die Verfügbarkeit von Machtmitteln allein erklärbar. Sie hängt auch ab von der Bereitschaft der von einer Zielsetzung Betroffenen, die ihnen zugeordnete Funktion zu übernehmen oder das ihnen zugeordnete Ergebnis zu akzeptieren.

Die „Größe“ dieser Potenz hinge damit einerseits von den Mitteln, andererseits von der sozialen Beziehung (der Akzeptanz oder Legitimität) ab. Damit hat Macht zwei Dimensionen: einmal die „Größe“ oder Stärke, zum anderen die „Qualität“, die sich durch das Verhältnis zwischen Zwang (durch die Anwendung von Machtmitteln) und Akzeptanz (Legitimität) ergibt. Es macht einen Unterschied, ob ein Bewohner von, sagen wir Toro, auf das Rattansammeln verzichtet, weil er die Polizei fürchtet, oder weil er sich zugehörig fühlt zu einer Gemeinde, die im Hinblick auf die folgenden Generationen bestimmten Selbstbeschränkungen zugestimmt hat – auch wenn das Ergebnis das gleiche ist. Es ist nach diesem Modell der „Qualität“ auch wichtig zu unterscheiden, ob die Zustimmung zu diesen Gemeindeforderungen aus Furcht vor Gesichtsverlust (mehr denn aus Furcht vor traditionellen Sanktionen) erfolgt – oder (auch ohne eigene Einsicht) im Vertrauen darauf, dass der *Lembaga Adat* tatsächlich Entscheidungen für das Gemeinwohl trifft.

Darüber hinaus ist die „Stärke“ der Macht (wenn sie als „Potenz der Zielerreichung“ definiert wird) abhängig von der Zieldefinition selbst: das Verhältnis zwischen einem Ziel und der Situation, in der es erreicht werden soll, bezeichnet selbst eine „Potenz“ – das, was Solesbury (2003) als „the right statement at the right moment“ und eine chinesische Denkfigur als *propensity of things* (*shi* – siehe Jullien 1999) bezeichnet. Unmögliche Dinge zu verlangen macht selbst den Mächtigsten machtlos. Dieser Punkt ist m.E. deshalb nicht trivial, weil die Angemessenheit der Zielsetzungen im Alltagsleben wie in der Entwicklungsplanung eine große Rolle spielt: unangemessene Ziele führen (gerade bei Verdoppelung der Anstrengungen) zu Enttäuschungen. Enttäuschungen, die durch größeren Realismus (bessere Wahrnehmung, mehr Wissen) vermeidbar gewesen wären. So hätte eine in *Katu* tätige NGO (nach einer unbestätigten Erzählung) vermutlich vermeiden können, aus dem Dorf verjagt zu

werden, weil sie darauf bestand, dass die in der Umgebung existierenden Megalithen unbestimmten Alters ein Argument für die lange Geschichte dieses Dorfes an diesem Ort (und deshalb ein Argument gegen die Umsiedlung) seien – obwohl die Dorfbewohner selbst immer betont hatten, dass sie keine Ahnung hätten, wer diese Megalithen errichtet habe, und dass sie für das Dorf und dessen Selbstverständnis überhaupt keine Rolle spielten.

In diesem Modell ist anerkannt, dass die Dinge und Menschen, auf die sich die Ziele beziehen, ebenso wie die Dinge und Menschen, die zur Zielerreichung als Mittel eingesetzt werden, ihre eigenen Tendenzen (oder „Potenzen“) haben. Gelingt es, diese in die Zieldefinition und den Mitteleinsatz zu integrieren, steigen die Chancen der Zielerreichung und damit die *Macht*.

Legt man diese Sichtweise von Macht zugrunde, kann man sich von der Fixierung auf Macht als *Überwältigung* (die den Überwältigten keine andere Möglichkeit als die der Unterwerfung lässt) lösen und stattdessen (im Sinne der zuerst von Hannah Arendt vorgeschlagenen Definition) lernen, den aktiven und freiwilligen Beitrag der weniger Mächtigen zu sehen und zu würdigen: Macht wird nicht einfach von oben genommen, sondern auch von unten gegeben – nicht erst in Demokratien.

Diese Sichtweise von Macht ermöglicht auch eine bessere Abschätzung der Nachhaltigkeit von Eingriffen: je mehr sie die inhärenten Potentiale und Tendenzen in der gegebenen Situation berücksichtigen, desto eher besteht die Chance, dass sie in dieser Situation selbst verankert werden – dass sie „nachhaltig wirken“, ohne auf den nachhaltigen Einsatz von Machtmitteln angewiesen zu sein.

Das gleiche Denkmodell ist anwendbar auf Nachhaltigkeit im übergeordneten Sinn: je besser die Eigenschaften und Eigendynamiken von natürlichen Ökosystemen einerseits und von sozialen und wirtschaftlichen Systemen andererseits berücksichtigt werden, umso wahrscheinlicher ist es, dauerhafte Lösungen zu finden. Allerdings unter einer Voraussetzung: dass es nicht innerhalb oder zwischen den beteiligten Systemen unüberbrückbare Konflikte gibt (wie – nach Ansicht einiger Kritiker des Ansatzes der nachhaltigen Entwicklung - den zwischen kapitalistischer Wirtschaftsweise und der Notwendigkeit der Einschränkung des Ressourcenverbrauchs, vgl. Saral 2003).

Die allen Teilprojekten gemeinsame Frage lautet: wie kann die Nachhaltigkeit nicht allein einer bestimmten Innovation, sondern der *Lebensweisen* gesichert werden – im Umgang mit natürlichen Ressourcen und im Umgang der Menschen miteinander? Gibt es einen Zusammenhang zwischen dem Umgang der Menschen miteinander und dem Umgang mit der „Natur“?

Wir haben es in allen drei Ländern mit differenzierten lokalen Sozialsystemen zu tun, bei denen Institutionen und Organisationen ebenso wie lokale Machtgefüge eine Rolle spielen. Eine Rolle, die ohne Zugang zur Lokalsprache nicht zu erhellen ist – und eine Rolle, die sich, wie ich vermute, in der Lokalsprache selbst widerspiegelt: ich glaube, dass das lokalsprachliche Universum Sprachfiguren bereitstellt, die es den Menschen ermöglichen, über Macht ebenso nachzudenken wie über das Verhältnis zu „Ressourcen“ (natürlicher oder künstlicher Art). Und also auch über das, was ich oben als „Qualität“ von Macht bezeichnet habe: das Verhältnis zwischen „Degradierung zum Mittel“ und „Einbindung des Eigenpotentials.“

Der Begriff, der sich zu eigenen scheint, um diesen Unterschied zu erfassen, ist Vertrauen: nur wenn von Macht betroffene Menschen sich nicht zum bloßen Mittel degradiert fühlen, entwickeln sie das Vertrauen, das es ihnen ermöglicht, ihre „Eigenpotentiale“ (in der lokal angemessenen Form) so zum Ausdruck zu bringen, dass sie von der Macht bei der Zieldefinition mit berücksichtigt werden können. Es geht, meine ich, nicht immer *ausschließlich* darum, die eigenen Interessen durchzusetzen oder zu erfüllen, sondern darum, sie zumindest als berechtigt anerkannt zu wissen.

Unter solchen Voraussetzungen – unter denen *alle* Beteiligten in dem Glauben leben, das ihnen bekannte Machtsystem diene „dem Gemeinwohl“ - können sich relativ stabile Machtverhältnisse entwickeln, die nicht auf den dauernden Einsatz von Überwältigungsmitteln zur Gehorsamserzwingung angewiesen sind – Machtverhältnisse, die Vertrauensverhältnisse beinhalten. Vertrauensverhältnisse in einem doppelten, wechselseitigen Sinn: Vertrauen der Mächtigen in die Gefolgschaft der weniger Mächtigen, und Vertrauen der weniger Mächtigen in die Berechtigung (Legitimität) des Gefolgschaftsansinnens.

Im Lore Lindu Gebiet lässt sich dieses Denkmodell auf das Verhältnis zwischen lokaler Bevölkerung und *Lembaga Adat* bzw. *Badan Perwakilan Desa* anwenden: welche Legitimität genießen diese Körperschaften und worauf stützt sich – in den Augen der örtlichen Bevölkerung (differenziert nach verschiedenen Gruppen) – diese Legitimität? Auf die Autorität traditionellen Rechts (und damit einer kulturellen Lebensweise) einerseits bzw. des modernen Staates andererseits? Oder auf die Qualitäten der Personen, die diese jeweilige Autorität verkörpern? Das heißt auf deren Eigenart, ihre Eigeninteressen wahrnehmbar in den Vordergrund zu stellen oder umgekehrt die Eigeninteressen anderer wahrnehmbar zu berücksichtigen (wobei es eine Rolle spielen dürfte, *wessen* Eigeninteressen berücksichtigt werden)?

So ist in Toro die traditionelle Autorität des *Adat* in Anspruch genommen worden, um für Verstöße gegen das *KKM* (*village conservation agreement*) Sanktionen festzulegen – Sanktionen, die für jeden gelten. Nun verstieß aber vor nicht langer Zeit ausgerechnet der Dorfsekretär gegen das Abholzverbot und verkaufte illegal geschlagene Baumstämme. Der Fall ist noch nicht abgeschlossen, dürfte aber erhebliche Auswirkungen auf die Legitimität des *KKM* bei allen Bevölkerungsgruppen haben. Sollte der Dorfsekretär – wie das z.B. die *OPANT*-Vorsitzende (nach Auskunft eines mit den Verhältnissen vertrauten Wissenschaftlers aus dem *STORMA*-Projekt) befürwortet – bestraft werden, dürfte die Glaubwürdigkeit nicht nur des *KKM* selbst, sondern der gesamten Führungselite des Dorfes zumindest nicht beeinträchtigt werden. Und damit auch deren Macht, die Einhaltung der Verbote des *KKM* zu gewährleisten. Und möglicherweise andere Veränderungen im Dorf durchzusetzen, Veränderungen, die auf „nachhaltige Entwicklung“ zielen in dem Sinne, dass sie die nachhaltige Nutzung begrenzter Ressourcen mit einem als ausreichend angesehenen Lebensstandard verbinden.

Wir hörten während unseres immerhin mehrtägigen Aufenthaltes in Toro von diesem aktuellen Konflikt selbst nichts – hielten es allerdings auch für unangemessen, unsere Gesprächspartner direkt darauf anzusprechen. Ich erwähne dies, weil die Aufzeichnung von Konfliktgesprächen eine der für alle Teilprojekte vorgeschlagenen Methoden ist – im Sinne des Satzes „Conflict provides an in-depth view of a culture’s social construction of reality.“ (Augsburger 1992 /16)

Das methodische Vorgehen: Erfassung der Differenz zwischen „öffentlichem“ und „privatem“ Diskurs

Das obige Modell ist in gewissem Sinn *Ergebnis* sowohl der Eindrücke in Indonesien als auch der Gespräche mit den anderen Beteiligten an diesem Projekt – Eindrücke und Gespräche, die mir einerseits die Unwahrscheinlichkeit des von mir immer so stark befürworteten Konzepts „Vertrauen“ zeigten, als auch die Notwendigkeit, jenseits der „sicheren Erwartung“ von Handlungen oder Ergebnissen einen theoretisch wie praktisch nachvollziehbaren Platz für dieses Konzept zu finden.

Einer der wesentlichen Einwände war die Frage nach der Operationalisierbarkeit. Die Antwort auf dieses Bedenken lautet, die Differenz zwischen „öffentlichem“ und „privatem“ Diskurs als Maßstab für Vertrauen *innerhalb von Machtverhältnissen* zu nehmen – als Indikator für die oben angesprochene „Qualität“ der Macht. Je kongruenter die Ausdrucksweise (wie immer kulturell geprägt auch in der Balance zwischen Ausgesprochenem und Nicht-Ausgesprochenem) gegenüber einer Person, die Macht verkörpert, und einer Person, der gegenüber es keinen Grund gibt, „etwas zu verbergen“, desto mehr neigt das Machtmodell sich dem Pol der „Integration der Eigenpotentiale“ zu.

Es wird also für mich darauf ankommen, die von den anderen Beteiligten bereits „entdeckten“ Konflikte unter dem Gesichtspunkt der Differenz zwischen ihrer öffentlichen Behandlung und den privat geäußerten Ansichten über die Konflikte und ihre öffentliche Behandlung genauer zu untersuchen. Das kann nur gelingen, wenn zumindest kurzfristig ein Vertrauensverhältnis zwischen GesprächspartnerIn und mir (sowie dem/der unabdingbaren ÜbersetzerIn) hergestellt werden kann: ein Verhältnis, das den/die GesprächspartnerIn nicht befürchten lässt, dass die Informationen „an die falschen Ohren“ gelangen könnten.

Unter diesen Bedingungen scheint die ursprünglich angezielte Verwendung existierender partizipatorischer Methoden wie *wealth ranking* oder *The Four Rs* (IIED 2001) unter den Bedingungen jeweils nur sehr kurzfristiger Aufenthalte vorläufig nicht angemessen. Während des kommenden Jahres werde ich mich weitgehend auf Einzelgespräche beschränken, in denen bekannte Konflikte thematisiert werden können – aber auch dies nur vorsichtig und indirekt.

Ausdrückliches Thema meiner Gespräche könnten hingegen die ausdrücklichen Vorstellungen über die Lebenslage der kommenden Generationen sein. Auf diese Weise kann das Haupt“motiv“ von Nachhaltigkeit und nachhaltiger Entwicklung (die intergenerationelle Gerechtigkeit in der Ressourcennutzung) in der internationalen Diskussion ohne weiteres Gegenstand lokaler Überlegungen sein – parallel zu deutschen Agenda 21 Prozessen oder dem schwedischen Modell *The Natural Step*, das inzwischen Gegenstand mehrerer Dissertationen wurde (siehe <http://www.naturalstep.org/learn/dissertations.php>).

Im Zentrum kann die einfache Frage nach den Vorstellungen stehen, die über die Handhabung der Ressourcennutzung in der Zukunft im Vergleich zur Gegenwart bestehen: Kann das so bleiben oder müsste sich etwas ändern? Wenn ja was und wie und warum?

Es ist vorstellbar, dass diese Fragen auch Gegenstand von Gruppengesprächen (focus groups) sein könnten. Wichtig wäre aber, diese Gruppendiskussionen nicht künstlich herbeizuführen, sondern in den Rahmen ohnehin stattfindender Treffen existierender Gruppen zu stellen. Ich gehe davon aus, dass in allen drei Projektgebieten Überlegungen dieser Art in der einen oder anderen Form zum Spektrum stattfindender Diskussionen und Aktivitäten gehört. Ergebnis dieser Gespräche wäre eine genauere „Kartierung“ der lokalen Vorstellungen (in der Lokalsprache) über Nachhaltigkeit – in *allen* lokal relevanten Variationen, die möglicherweise andere Aspekte als die bereits bekannten und genannten mit beinhalten.

Ausgehend von der Frage nach Vorstellungen zur Nachhaltigkeit entsprechend obiger Fragen werden vermutlich Konflikte und deren Ursachen und Bewältigungen (oder Nicht-Bewältigung) von selbst auftauchen – und damit im Zusammenhang die Rolle lokaler Machtstrukturen, sowie Themen von Ungleichheit und von ethischen/moralischen Vorstellungen (zu denen *unter anderem* die Gerechtigkeit zählt). Wenn diese auftauchen, ergibt sich die Möglichkeit, zu überprüfen, inwieweit das oben vorgestellte Modell Parallelen in lokalen Vorstellungen hat. Wenn das der Fall ist, könnte es (in wie immer modifizierter Form) zu einem „Werkzeug“ interkulturellen Vergleichs ausgebaut werden.

Literatur

- Augsburger, David W.:** *Conflict Mediation across cultures – Pathways and Patterns*, Louisville (Westminster/John Knox Press) 1992
- Beckenbach, Frank und Hans Diefenbacher (Hg.):** *Zwischen Entropie und Selbstorganisation – Perspektiven einer ökologischen Ökonomie*, Marburg (Metropolis-Verlag) 1994
- Becker, Egon; Thomas Jahn, Immanuel Sties und Peter Wehling:** *Sustainability: A Cross-Disciplinary Concept for Social Transformations*, Paris (Institut für sozial-ökologische Forschung und UNESCO, MOST Policy Paper 6) 1997
- Bossel, Hartmut:** *Paths to a sustainable Future*, Cambridge (Cambridge University Press) 1998
- Chambers, Robert; and Gordon R. Conway:** *Sustainable Rural Livelihoods: Practical Concepts for the 21st Century*, Brighton (Institute of Development Studies, Discussion Paper 296) 1992
- Glavovic, Bruce; Regina Scheyvens, John Overton:** *Waves of Adversity, Layers of Resilience – Exploring the Sustainable Livelihoods Approach*, Paper for the DevNetConference 2002 (Massey University, *Contesting Development: Pathways to Better Practice*, December 5th-7th 2002, Palmerston North, N.Z.); siehe www.devnet.org.nz (direkter Zugang zu dem Paper ist nicht möglich, man gelangt nur auf dem Umweg über “DevNet” und die Konferenz zu den Papers)
- IIED:** *Power Tool Series: The Four Rs*, Draft June 2001; siehe http://www.livelihoods.org/info/info_toolbox.html
- IUCN (The World Conservation Union):** *Local Communities and Protected Areas*, (No.2, Vol.12 of *Parks*), Gland 2002
- Jullien, François:** *The Propensity of Things – Towards a History of Efficacy in China*, New York (Zone Books) 1999
- Luks, Fred:** *Nachhaltigkeit*, Hamburg (Groenewold Verlage) 2002
- Narayan, Deepa:** *Voices of the Poor: Poverty and Social Capital in Tanzania*, The World Bank 1997
- Narayan, Deepa , Patti Petesch (eds.):** *From Many Lands (Voices of the Poor series)*, The World Bank and Oxford University Press 2002
- Rademacher, Anne; Kai Schafft , Raj Patel , Sara Koch-Schulte , Deepa Narayan:** *Can Anyone Hear Us? (Voices of the Poor series)*, The World Bank and Oxford University Press 2000
- Sarkar, Saral:** *Nachhaltige Entwicklung: Der vergebliche Rettungsversuch für eine sterbende Illusion*, in: Werlhof, Claudia von; Veronika Bennholdt-Thomsen, Nicholas Faraclas (Hg.): *Subsistenz und Widerstand – Alternativen zur Globalisierung*, Wien (Promedia) 2003, S. 69-88
- Shah, Meera; Patt Petesch , Robert Chambers , Deepa Narayan:** *Crying Out for Change (Voices of the Poor series)*, The World Bank and Oxford University Press 2000
- Solesbury, William:** *Sustainable Livelihoods: A Case Study of the Evolution of DFID Policy*, London (Overseas Development Institute, Working Paper 217), June 2003