

Pazifik

INFORMATIONENSTELLE

Pazifik-Informationsstelle, Hauptstr. 2, 91564 Neuendettelsau.
Telefon: +49 (0) 9874/91220. info@pazifik-infostelle.org. www.pazifik-infostelle.org.

Dossier Nr. 112

Noken



Die Netztaschen Westpapas im Spannungsfeld von lokaler, nationaler und internationaler Kulturpolitik

Autorin: Birgit Bräuchler, Melbourne, Australien

Erscheinungsdatum: Dezember 2015

Dossier ISSN 2198-6967

Die Pazifik-Informationsstelle wird getragen vom Pazifik-Netzwerk e.V.; Mission EineWelt - Centrum für Partnerschaft, Entwicklung und Mission der Evang.-Luth. Kirche in Bayern; dem Evangelischen Missionswerk in Deutschland; dem Evang.-Luth. Missionswerk Leipzig; dem Zentrum für Mission und Ökumene - Nordkirche weltweit und MISSIO München.

Pazifik NETZWERK

Anmerkung der Redaktion:

Das hier vorliegende Dossier enthält eine deutsche Übersetzung. Die englische Version dieses Beitrags wurde mit dem Titel „Modes of belonging in Westpapua: local symbolism, national politics and international cultural concepts“ Ende 2014 in der Zeitschrift *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* (48, 1, S. 35-66) veröffentlicht.

Zur Autorin: Birgit Bräuchler (Dr. habil.) ist Senior Lecturer of Anthropology, School of Social Sciences, Monash University, Melbourne.

Das **Urheberrecht** des Textes liegt bei der Autorin.

Redaktion: Steffi Kornder, Pazifik-Informationsstelle, Neuendettelsau, 2015.

Die **Pazifik-Infostelle** ist eine Einrichtung mit dem Auftrag, die deutsche Öffentlichkeit über den Pazifik zu informieren. Dies geschieht mit regelmäßig und unregelmäßig erscheinenden Publikationen, einer großen Auswahl an verleihbaren Medien sowie käuflichen und digitalen Veröffentlichungen, Wanderausstellungen (z.B. zum Klimawandel oder Bergbau) und Vorträgen sowie Informationsständen bei Veranstaltungen.



Inhalt

1. Einleitung.....	4
2. Die Netztaschen Westpapas (<i>noken</i>).....	5
3. Indigenität.....	9
4. Immaterielles Kulturerbe.....	13
5. Lokale Identität und nationale Demokratie?.....	17
6. Schlussüberlegungen.....	21
7. Bibliographie.....	23

Anmerkung und Dank der Autorin:

Mein Dank gilt Campbell Macknight und den Herausgebern der Zeitschrift *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, die einer Ausgabe in Deutsch wohlwollend zustimmten.

Ich möchte an dieser Stelle einer Reihe von Leuten danken, die mir geholfen haben, das Untersuchungsfeld „Netztaschen in Westpapua“ zu erschließen: Holger Jebens, Verena Keck, Jaap Timmer, Anton Ploeg, Sabine Lang, Julia Ratzmann, Eva Raabe, Lina Flassy, Yulia Sugandi, Koen de Jager, Sjoerd Jaarsma, Mike Cookson, Dan Strouthes, Barry Craig, Marion Melk-Koch, Stuart Kirsch, Volker Heeschen und Titus Pekei.

Kathryn Robinson, Ute Röschenthaler und Judit Smajdli danke ich für konstruktive Kritik an einer früheren Version dieses Beitrags.



"Dani-Frauen beim Befüllen des Erdofens. Suroba, Baliemtal" Bildrechte aller Fotografien: Claudia Lang.

1. Einleitung

Das Recht auf Kultur wurde zu einem Schlagwort in lokaler, nationaler wie internationaler Politik – von den Debatten um Demokratie, Nationalstaatlichkeit und lokaler Identität über die Rechte indigener Gruppen hin zu einem propagierten Weltkulturerbe. Während in der Ethnologie ein prozesshaftes Verständnis von Kultur längst essentialistische Vorstellungen abgelöst hat, geht es in nationaler wie internationaler Politik nach wie vor oft um die Essenz einer Kultur. Als Aufhänger zur Untersuchung der unterschiedlichen, oft widersprüchlichen Konzeptualisierungen von Kultur auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene dienen hier die traditionellen Netztaschen Westpapas¹, die sogenannten *noken*, die kürzlich von der UNESCO zum immateriellen Weltkulturerbe erklärt worden sind. Der Beitrag beschreibt die Netztasche zunächst als konstitutives Element von Papua-Kulturen.

¹ Westpapua bezeichnet hier nicht die 2003 gegründete indonesische Provinz, sondern den gesamten indonesischen Teil der Insel Neuguinea.

Darüber hinaus erhalten die Netztaschen zusätzliche, zum Teil widersprüchliche Bedeutungen durch ihre Einbettung in nationale und internationale Dynamiken. Sie stehen für lokale Identität und Indigenität, sie finden Anerkennung als Weltkulturerbe² und sie fungieren als Symbole für die Integration in, aber auch für den Widerstand gegen den Nationalstaat. Der Beitrag argumentiert, dass Kultur, wie sie sich in den Netztaschen materialisiert, sowohl Anerkennung und Integration, als auch Folklorisierung, Exklusion und Wettbewerb impliziert. Durch die Identifikation und Analyse verschiedener, oft divergierender Formen der Zugehörigkeit und involvierter Machtverhältnisse in Westpapua, untersucht dieser Beitrag die Ambivalenzen des Rechts auf Kultur in Indonesien und darüber hinaus.

2. Die Netztaschen Westpapas (*noken*)

Die kulturelle Rolle und die symbolische Bedeutung der Netztaschen von Neuguinea wurden bisher kaum systematisch erschlossen. Maureen MacKenzies ethnographische Analyse zu den Netztaschen und Gender in Zentral-Neuguinea (1991) stellt eine der wenigen Ausnahmen dar (siehe auch Stewart & Strathern 1997). Hinweise zu den Netztaschen im indonesischen Westpapua muss man aus allgemeineren Ethnographien und Vergleichsstudien ziehen.

Netztaschen werden vornehmlich in einer Schlingtechnik angefertigt (*looping*). Im melanesischen Pidgin werden sie *bilum*, in Indonesien *noken* genannt, wobei es jeweils auch lokale Bezeichnungen dafür gibt. Die Dani in Westpapua beispielsweise nennen die Taschen *su* (Heider 1970), die Abelam in Papua-Neuguinea (PNG) nennen sie *wut* (Hauser-Schäublin 2011: 53). Trotz der Unterschiede in Technik, Material und Design gibt es über Gruppengrenzen hinweg viele Parallelen hinsichtlich Einsatzbereich und symbolischer Bedeutung der Netztaschen.³

Die ethnographische Literatur beschreibt, wie die Taschen traditionellerweise aus Rindenbast von Frauen in monatelanger Arbeit hergestellt werden; sie werden mit Mutterschaft und Mutterleib assoziiert. Frauen tragen in diesen sehr

² Mir ist bewusst, dass Weltkulturerbe im UNESCO-Sprachgebrauch nur das materielle Kulturerbe meint, nicht immaterielles Kulturerbe. Wenn nicht anders vermerkt, möchte ich in diesem Beitrag unter Weltkulturerbe materielles wie immaterielles Kulturerbe verstehen, um das von der UNESCO auserkorene Listen-Kulturerbe (Weltkulturerbe) von unberücksichtigtem lokalen Kulturerbe zu unterscheiden.

³ Ich habe hier die wichtigsten Funktionen und symbolischen Bedeutungen der Netztaschen zusammengetragen, die so in den meisten Arbeiten, die sich direkt oder indirekt mit „Netzkulturen“ beschäftigen, anzutreffen waren (Eibl-Eibesfeldt, Schievenhövel & Heeschen 1989, Gardner & Heider 1969, Hauser-Schäublin 2011, Heider 1970, MacKenzie 1991, Stewart & Strathern 1997, Sugandi 2014: 120, Zöllner 1977). Das mag für die Argumentation in diesem Beitrag genügen. An anderer Stelle bedarf es hierzu mit Sicherheit einer differenzierteren Darstellung, die lokale Spezifika zum Ausdruck bringt.

starken und flexiblen Netzen aber nicht nur ihre Neugeborenen, sondern auch Gartenfrüchte, Feuerholz und kleine Schweine. Darüber hinaus dienen die Taschen ästhetischen Zwecken, sie werden in traditionellen Tänzen eingesetzt und haben eine Schutzfunktion bei Sonne und Kälte. Männer bekommen ihre Taschen von ihren Müttern, Ehefrauen oder Schwestern. Die Männertaschen sind für gewöhnlich kleiner und beherbergen Gegenstände des alltäglichen Gebrauchs wie Tabak und Betelnüsse. Generell dient die Tasche in vielen Gemeinschaften Neuguineas dazu, durch Design, Tragart und Ausschmückung dem Status ihrer Träger Ausdruck zu verleihen, z.B. als traditioneller Führer, als initiierte Jungen oder Männer oder als verheiratete Frau.⁴ Bei Gruppen wie den Tefol und den Abelam in PNG bestücken und schmücken Männern die Taschen oft mit Federn, um so ihrem Initiationsgrad, ihrer Männlichkeit und ihrem Jagdgeschick Ausdruck zu verleihen (Hauser-Schäublin 2011: 53, MacKenzie 1991: 163-167). Die Bedeutung der Netze erstreckt sich also auch in den rituellen Bereich. Sakrale Netze beherbergen rituelle und heilige Gegenstände oder Knochen von Verstorbenen. Frauen bringen Netztaschen als rituelle Gabe zu Hochzeitsvorbereitungen und Begräbniszeremonien, wodurch diesen auch eine soziopolitische Bedeutung zukommt (Stewart & Strathern 1997: 3).

Die Tasche wird für gewöhnlich aus einer einzigen Schnur geschlungen, die sprichwörtlich alles zusammenhält. Heider (1970: 58) hat die Kultur der Dani deshalb als „String Culture“ bezeichnet, MacKenzie (1991: 2) die Kultur der Taschenträger von PNG als „bilum-dependant culture“. Demnach können die Taschen Beziehungen zwischen Menschen ebenso zum Ausdruck bringen wie zwischen der Welt der Menschen und der Ahnen und Geister. Damit verkörpern sie das traditionelle Wissen einer Gruppe und wirken konstitutiv für deren Kultur (Hauser-Schäublin 2011, MacKenzie 1991: 185).

Eine klassische ethnographische Beschreibung, die auf einer essentialistischen Vorstellung von Kultur beruht, würde es dabei belassen: Die Tasche präsentiert ein Tor, das den Zugang zu einer Kultur ermöglicht, die es in ihrer Ganzheit zu beschreiben gilt und die sich an einem spezifischen geographischen Raum festmachen lässt. Damit entspricht es dem in der Ethnologie lange vorherrschenden „klassisch-kulturrelativistischen Kulturmodell“, einem Container-Modell, wie Carola Lentz es nennt, das der klassischen Definition von Edward Tyler aus dem Jahre 1871 ebenso zugrunde liegt⁵ wie Clifford Geertz' Vorstellung von Kultur als Text aus den 1970er-Jahren.⁶ Malinowskis Funktionalismus ebenso wie Ge-

⁴ Ich danke Lina Flassy, einer Ethnologin aus Westpapua, für den Verweis auf die vielen Parallelen zwischen Westpapua und PNG. Sie konnte viele der Ausführungen zu Netztaschen in der Literatur für PNG auch für Westpapua bestätigen.

⁵ Edward Tyler hat Kultur 1871 definiert als „jenes komplexe Ganze, welches Wissen, Glaube, Kunst, Moral, Recht, Sitte und Brauch und alle anderen Fähigkeiten und Gewohnheiten einschließt, welche der Mensch als Mitglied der Gesellschaft erworben hat“, d.h. ein komplexes Ganzes mit einer endlichen Anzahl an beschreibbaren Eigenschaften.

⁶ Carola Lentz bietet mit dem Aufsatz „Kultur. Ein ethnologisches Konzept zwischen Identitätsdiskursen und Wissenschaftspolitik“ (2013) einen hilfreichen Überblick über die Entwicklung des Kulturkonzepts in der Ethnologie. Einen weiteren klassischen und sehr hilfreichen Überblick ethnologischer Theorien seit den 1960er-Jahren bietet Sherry Ortner (1984).

ertz' dichte Beschreibung förderten die Vorstellung eines kulturellen Holismus, „the idea that the object under study was ‚a highly integrated ‚culture‘ and that it was possible to describe the entire system or at least fully grasp the principles underlying the entire system“ (Ortner 1995: 174).

Aufgrund externer Kritik an „timelessness, homogeneity, [and] uncontested sharedness“ (Ortner 1995: 180), aufgrund kritischer Umbrüche im Fach, zunehmender Globalisierungsprozesse und sich verändernder Fragestellungen hat die Ethnologie ihr methodisches wie theoretisches Instrumentarium angepasst, darunter den Kulturbegriff. Die Disziplin war gezwungen „the hubris of the holistic vision“ (Ortner 1995: 174) anzuerkennen. Spätestens seit der Writing Culture-Debatte in den 1980er-Jahren richtet sich ethnologische Forschung gegen einseitige Repräsentationsansprüche und gegen eine naturalistische und essentialistische Auffassung von Kultur (siehe v.a. Clifford & Marcus 1986). Ethnologen wie beispielsweise Rosemary Coombe (1993: 266), Karl Hörning (2004: 141) oder Sally Engle Merry (2001: 41-46) stellen Kultur heute als umstrittene und mehrdeutige Systeme ohne eindeutige Grenzen dar, die einem ständigen Wandel unterliegen, ständig neu verhandelt, neu interpretiert, rekonstruiert oder sogar „erfunden“ werden, von innen wie außen herausgefordert, sowie von lokalen wie globalen Faktoren beeinflusst, und kontinuierlich im Entstehen begriffen. Diese Prozesse beziehen sich dabei auf geschichtliche wie traditionelle Elemente, sind also nicht beliebig. Es geht nicht mehr um die Beschreibung von Differenz, sondern um die Analyse von Differenzierungsprozessen (Gupta & Ferguson 1992: 16), von Kontextualisierung – in Bezug auf Machtverhältnisse, globale Prozesse, involvierte Praktiken oder eine bestimmte politische Historie (Ortner 1995: 174) – und von Agency, was sich prominent in der praktischen Wende in der Ethnologie abzeichnet (siehe unter anderem Ortner 1984).

Mit Bezug auf Südostasien, so Mary Steedly (1999: 440), begreifen Ethnologen mittlerweile „cultural landscapes ... as open, plural, contested interpretive spaces rather than as a collection of discrete, bounded cultural entities“ indem sie mehr Gewicht auf Fragen von „social and individual agency“ legen. Allerdings hat diese Öffnung des Kulturkonzepts in Südostasien laut Steedly (1999: 441) dazu geführt, den Wunsch nach Ordnung, Kohärenz und Stabilität auf eine andere Ebene zu projizieren, „upward from society into the realm of the state“. Staaten machen Kultur zu ihrem Projekt und konstruieren eine, wie Steedly es ausdrückt, „fundamentally inauthentic, superculture“, die „social control, rational simplification, and the creation of ‚good‘ ... citizens through the operation of various ideological and repressive apparatuses“ mit sich bringt (Steedly 1999: 441-442). Durch die Folklorisierung und die Depolitisierung lokaler Kulturen (Acciaioli 1985) sowie durch die Förderung „nationaler Traditionen“ wie *gotong royong* (Bowen 1986) und das Staatsmotto „Einheit in der Vielfalt“ (*Bhinneka Tunggal Ika*) erlegte Indonesiens autoritäres Suhartoregime seinen Bürgern eine Nationalkultur auf und zwang diese ihr kulturelles, politisches und soziales Leben diesen Rahmenbedingungen anzupassen. Eine vereinende Kultur wurde als grundlegend dafür gesehen, dass indonesische Bürger sich als eine Nation begreifen können (siehe Anderson 1983, Steedly 1999: 442).

Anhand des Westpapua-Falls setzt sich dieser Beitrag mit drei Kulturkonzepten und ihren Verbindungen auseinander: Das „authentisch“ Lokale, das „fingierte“ Nationale (Steadly 1999: 442) und, darüber hinaus, internationale Kulturpolitik mit Fokus auf Indigenität und Kulturerbe. Ein prozesshafter und kontextualisierender Kulturbegriff macht deutlich, dass obige essentialistische Beschreibungen der Netztaschen Papuas die Komplexität ihrer Symbolik und Einbettung in weitere soziopolitische Dynamiken nicht erfassen können. Durch die Verfügbarkeit neuer und leichter zu verarbeitender Materialien wie Nylonschnüre hat sich das Design der Taschen mittlerweile zum Teil stark geändert; Missionierungsbemühungen haben zum einen die Motivwahl beeinflusst, zum anderen die der Taschensymbolik zugrundeliegenden Werte ersetzt (Stewart & Strathern 1997: 5). Während für Hauser-Schäublin (2011: 68) der Einfluss christlicher Revivalisten das Ende der Netztaschenkultur bei den Abelam bedeutet, beschreibt MacKenzie (1991: 2), wie in Papua-Neuguinea aufgrund dieser Entwicklungen die Produktion von Netztaschen ausgeweitet und auch von Gruppen im Tiefland angeeignet wurde; wie die Taschen zunehmend von einer Gabe zur Ware und Einkommensquelle wurden und den Tourismusmarkt eroberten (siehe auch Stewart & Strathern 1997: 6-7). Ergebnis seien neue kulturelle Formen, aber auch ein neues Verständnis eines individualisierten und kommodifizierten Menschseins (Stewart & Strathern 1997: 8, 23). Durch diese Popularisierung und Modernisierung, so MacKenzie (1991: 2) und Garnier (2009: 39), avancierten die *bilum* zu neotraditionellen nationalen Symbolen in einem unabhängigen PNG. Eva Raabe (2001) spricht von *bilum* als Wahrzeichen Papua-Neuguineas.

Im indonesischen Westpapua scheinen sich ähnliche Trends abzuzeichnen (siehe z.B. Sugandi 2014: 111), wobei hier deutlich wird, dass es um weit mehr als nur eine Modernisierung eines traditionellen Handwerks geht. Es geht um das Aufeinanderprallen unterschiedlicher Kulturkonzepte von lokaler, nationaler und internationaler Seite und unterschiedlicher Formen der Zugehörigkeit, was hier anhand der multiplen, zum Teil widersprüchlichen aktuellen Bedeutungen und Kontextualisierungen der Tasche aufgezeigt werden soll.

3. Indigenität

Dies erfordert zunächst einen Sprung von der lokalen Ebene zur internationalen Kulturpolitik, mit einem Fokus auf der zunehmenden Zuerkennung kultureller Rechte, der sogenannten vierten Generation der Menschenrechte. Mit ihrer aktuellen Kulturpolitik scheint die internationale Gemeinschaft Bedenken der Ethnologen des späten 19./frühen 20. Jahrhunderts aufzugreifen und darauf abzielen, Kulturen vor ihrem Untergang zu bewahren – und zwar durch die Anerkennung und Vergabe von Kulturrechten, sei es in Form von Indigenenrechten oder der Anerkennung als Weltkulturerbe, was in den meisten Fällen ein essentialistisches Kulturverständnis voraussetzt.

1989 hat die *International Labour Organization Konvention No. 169* verabschiedet, das erste internationale und rechtsverbindliche Abkommen zum Schutz indigener Kulturen, ihrer Institutionen, der Selbstbestimmung indigener Völker und ihrer Land- und Ressourcennutzung (International Labour Organization (ILO) 1989). Voraussetzung für die Zuerkennung dieser Rechte ist, wie in den meisten internationalen Bestimmungen, die Kompatibilität dieser Einrichtungen und Praktiken mit nationalen und internationalen Menschenrechtsstandards (Artikel 8.2 und 9.1). Nach jahrzehntelangen Kämpfen und Verhandlungen verabschiedete die Generalversammlung der Vereinten Nationen im September 2007 die UN-Deklaration über die Rechte indigener Völker. Obwohl kultureller Wandel explizit erwähnt wird (siehe z.B. Artikel 11.1 und 13.1.), werden die Rechte nur gewährt, wenn die „Indigenen“ anhand bestimmter Kriterien beweisen können, dass sie „authentisch“ sind, was wiederum einen statischen Kulturbegriff impliziert. Authentizität ist laut Ortner (1995: 176) problematisch, da sie einen naiven Glauben an „cultural purity, in untouched cultures whose histories are uncontaminated by those of their neighbors or of the west“ voraussetzt. In einem Kontext, in dem Ressourcen, die die Grundlage für Existenz und einen distinkten Lebensstil bilden, durch kapitalistische Expansion unterminiert werden, wird Kultur selbst zunehmend zur Ressource und zum Kapital (siehe z.B. Comaroff & Comaroff 2009: 59, Eriksen 1997: 65).

Im Diskurs der Vereinten Nationen sind indigene Völker durch vier Hauptmerkmale charakterisiert: 1) Ihre territoriale Bindung, d.h. dass sie das Land bereits vor der Kolonisation besiedelten; 2) Die freiwillige Bewahrung kultureller Besonderheiten, die sie von der Mehrheit der nationalen Bevölkerung unterscheiden; 3) Selbstidentifikation und 4) die gemeinsame Erfahrung der Unterdrückung, Marginalisierung, Enteignung oder Diskriminierung. Insbesondere angesichts Punkt vier wird das „Recht auf Kultur“, das, wie oben ausgelegt, Ansprüche auf Ressourcen und Land mit umfasst, für diese Völker existentiell (vgl. auch Stamatopoulou 2007: 171-173). Auf den ersten Blick sind die Papua von Neuguinea sozusagen Prototypen des internationalen Indigenen-Modells und die Netzaschen in ihrer integrativen und holistischen Darstellung zentrales Element ihrer Kultur.

Des Weiteren wird in Artikel drei und vier der Deklaration Indigenen das Recht auf Selbstbestimmung in Bezug auf interne und lokale Angelegenheiten zugesprochen, inklusive Rechtsprechung (Artikel 34), solange sie mit internationalen Menschenrechtsstandards im Einklang ist (United Nations 2007). Während die ILO-Konvention bis 2014 von nur 20 Staaten ratifiziert worden war, gab es für die UN-Deklaration im Jahr 2007 143 Pro-Stimmen, vier Kontra-Stimmen und elf Enthaltungen.⁷ Der Grund hierfür liegt wohl darin, dass die UN-Deklaration, im Gegensatz zur ILO-Konvention, nicht rechtsverbindlich ist (siehe auch Brumann 2011: 23). Deklarationen, die von der UN-Generalversammlung abgesegnet wurden und von vielen Nationalstaaten unterstützt werden, können allerdings den Charakter von Völkergewohnheitsrecht annehmen, wie Göcke argumentiert (Göcke 2013: 26, International Labour Organization (ILO) n.d.: 2, fn4).

Zur Verwirklichung der UN-Deklaration bedarf es der Umsetzung in nationale Gesetze. In Indonesien z.B. gab es aber erst 2013 einen Gesetzesentwurf zu Anerkennung und Schutz der Rechte Indigener Völker, wie sie im Prinzip bereits in der Verfassung verankert sind, von der autoritären Entwicklungspolitik des Suhartoregimes aber über Jahrzehnte hinweg ignoriert wurden (Arizona & Cahyadi 2013). Entscheidende Kriterien für Indigenität im indonesischen Gesetzesentwurf von 2013 sind eine geteilte Geschichte, eine spezielle Bindung zum Land, traditionelle Artefakte und die Existenz traditioneller Regierungs- und Rechtssysteme, was angesichts der zerstörerischen Kraft kolonialer und neokolonialer Herrschaft im Land nicht unproblematisch ist. Die Entscheidung wird zwar unter Mitwirkung von Indigenenvertretern, letztendlich aber von einem politischen Entscheidungsträger der indonesischen Regierung gefällt (Arizona & Cahyadi 2013: 54-57).

Das Paradebeispiel ist hier wieder die Bevölkerung Westpapas. Der indonesische Staat hat sich Westpapua im Jahre 1969 durch den sogenannten „Act of Free Choice“ einverleibt (Chauvel 2008: 148, The Evangelical Church in the Rhineland 2005) und in den folgenden Jahrzehnten versucht, durch Kontrolle, Manipulation bis hin zum Verbot kultureller Eigenarten wie Kleidung und Siedlungsart Westpapua in seinem Sinne zu „zivilisieren“ und in den Einheitsstaat zu integrieren (siehe z.B. Roper 1993: 1-2).⁸ Es war ein strategischer Zug derselben Politik, auf der anderen Seite selektiv traditionelle Kunst wiederzubeleben und zu fördern wie beispielsweise durch das Asmat Art Project der 1970er-Jahre (Roper 1993: 154). Die Kunst sollte zum erfolgreichen Werkzeug ökonomischer Entwicklung werden (Jacobs 2012: 352). Dies führte soweit, dass das Wirtschaftsministerium in Westpapua in den frühen 1980er-Jahren traditionelle Holzschnitzerrechte und andere, speziellen Statusgruppen vorbehaltene Rechte

⁷ www.iwgia.org/sw248.asp, 14.11.2007. Gegen die Erklärung wandten sich Australien, Neuseeland, Kanada und die USA. Seit 2009 bekennen sich allerdings auch Australien und Neuseeland, seit 2010 Kanada und die USA offiziell dazu.

⁸ Anfang der 1970er-Jahre z.B. lancierte die indonesische Regierung die *Operasi Koteka* (Operation Penisböcher), eine relativ erfolglose, militärisch unterstützte Unternehmung zur Ausrottung der Penisböcher und Grasröcke in Papua (Farhadian 2005: 34-36).

in der Region für wichtig erklärte, um so den Geist des kapitalistischen Wettbewerbs und den Tourismus voranzutreiben (Roper 1993: 54). Zugleich wurde Westpapua verstärkt Ziel einer von der Regierung geplanten Migration (*transmigrasi*; vornehmlich von der überbevölkerten Insel Java), und von spontaner Migration, vorwiegend von Südsulawesi und anderen Teilen Ostindonesiens (Chauvel 2008: 150). Während 1971 noch 96% der Bevölkerung Papua waren, machten 2010 die Zuwanderer einem Bericht von Jim Elmslie (2010) zufolge bereits fast die Hälfte aus, mit steigender Tendenz, und sind so wichtiger Bestandteil des Javanisierungsprojekts der Zentralregierung.⁹

Für den britischen Ethnologen Adam Kuper ist „indigen“ nur ein anderes Label für den mittlerweile in Verruf geratenen Begriff „primitiv“. Karl-Heinz Kohl (2012a: 585) beschreibt den Begriff „Indigene“ als „eine mit zahlreichen Stereotypen behaftete Residualkategorie für Menschen und Gesellschaften ..., die faktisch nur aus europäischer Sicht eine Einheit bilden“. Indigene bestimmen sich laut UN vor allem durch ihre Selbstidentifikation. Entsprechend hat Kohl (2012b: 90) einen Trend zur „Auto-Indigenisierung“ ausgemacht. Zugleich ist Indigenität aber ein Konstrukt und eine Projektion eben dieser internationalen Gemeinschaft. Laut Tania Li (2000) ist Indigenität ein relationales Konzept und eine politische Kategorie, die zugleich für Unterdrückung und Empowerment steht. Sie ermächtigt, da sie es verschiedenen „traditionellen“ Gruppierungen ermöglicht, sich gegen den Staat zu stellen oder sich gegenüber dem Staat, den Mitbürger und einer globalen Bewegung neu zu positionieren (Li 2000). Jede dieser Gruppierungen hat andere Interessen, die oft nicht mit der internationalen Vorstellung von „klassischen Indigenen“ übereinstimmen (Arizona & Cahyadi 2013: 60, Hauser-Schäublin 2013: 6, 9-11, 15, Klenke 2013). Sie alle unter einem Label zusammenzufassen führt zu homogenisierenden und essentialisierenden (sprich: unterdrückerischen) Tendenzen von außen, aber auch von innen. Um dem internationalen Indigenenschema zu entsprechen, müssen und werden interne Dissonanzen, unterschiedliche Auslegungen von Traditionen, divergierende Macht- und Repräsentationsansprüche, eben genau das, was eine lebendige Kultur im ethnologischen Sinne ausmacht, übergangen. Sie werden sowohl von lokalen Repräsentanten, die eine Stimme im nationalen und internationalen Indigenendiskurs haben, ausgeblendet, als auch von externen politischen Entscheidungsträgern, die Empfänger dieser lokalen Statements und Positionen sind (vgl. auch Brown 2003: 217).

In dem Sinne kann auch die indigene Bevölkerung Westpapas aufgrund der ethnischen und linguistischen Vielfalt der Insel nicht unter einem gemeinsamen Label subsumiert werden, was aber dennoch üblich ist in Regierungsdiskursen und entsprechend weitere Spannungen auslösen wird, wie unten beschrieben wird. Im Zuge demokratischer Reformen im Post-Suharto-Indonesien wurde Westpapua 2001 eine Sonderautonomie (*otonomi khusus*) zugestanden, d.h.

⁹ Wie auch immer das Bevölkerungsverhältnis ist, in den internationalen Erklärungen werden derartige Verhältnisse von Indigenen zu einer zugewanderten Bevölkerung (die aber nichtsdestotrotz Bürger desselben Nationalstaates sind) in keiner Weise thematisiert. Für eine Diskussion von Formen der Indonesianisierung von Papua; Siehe beispielsweise Timmer (2008).

eine verbesserte Infrastruktur z.B. (Gesundheitswesen, Schulwesen, Transport), dass Gouverneur und Vizegouverneur jeweils ethnische Papua sein sollten, und der Morgenstern zugleich mit der indonesischen Nationalflagge gehisst werden darf (Chauvel 2010: 310, Timmer 2007: 465). Der Morgenstern spielt eine wichtige Rolle in der Mythologie Papuas und wurde daher in der späten niederländischen Kolonialära vom Neuguinea-Rat zur Flagge auserkoren; nach dem „Act of Free Choice“ wurde dieser zum Symbol des Widerstands gegen die indonesische Regierung (Timmer 2000: 134, 290). Hoffnungen auf Unabhängigkeit¹⁰ wurden jedoch schnell wieder durch verstärkte militärische Interventionen und die Aufteilung Westpapas in zwei Provinzen (2003) unterdrückt (Chauvel 2010, Timmer 2007). Das Recht auf Kultur, so argumentiert Yulia Sugandi (2014: 10-11) für die Hubula (Dani), erschöpfte sich vorwiegend in von der Regierung organisierten Kulturfestivals.¹¹ Wie in vielen anderen Regionen Indonesiens auch, profitieren lokale Eliten am meisten von der Post-Suharto Reformära und ihrer Dezentralisierungspolitik, die eine Wiedereinsetzung und Wiederherstellung traditioneller lokaler politischer Führer und Strukturen ermöglicht. In Papua rekrutieren sich diese lokalen Eliten vorwiegend aus den Küstenregionen (Chauvel 2010: 312-314, Timmer 2007).¹² Widerstand gegen die indonesische Zentralregierung formiert sich aber vornehmlich im Hochland, wird jedoch meist undifferenziert unter dem Deckmantel einer uniformen Papua-Identität mit einem vereinigenden Nationalbewusstsein subsumiert (Timmer 2007: 470, 473). Die Homogenisierung der Indigenen einerseits und die Instrumentalisierung von Indigenität durch lokale Eliten andererseits führt laut Jaap Timmer (2007: 476) zu steigenden ethnischen Spannungen in der Region.



"Frau am Flughafen Kobakma".

¹⁰ *Merdeka* oder „unabhängig“ bedeutet hier laut Jaap Timmer (2007: 465) weniger einen unabhängigen Staat, sondern die Anerkennung der Souveränität und Würde (*harga diri*) der indigenen Papua, deren Menschenrechte seit Jahrzehnten mit Füßen getreten werden.

¹¹ Für die Bemühungen der Suharto-Regierung, eine pan-indonesische Archipelkultur bzw. ein pan-indonesisches Identitätsnarrativ zu kreieren, siehe Greg Acciaiolis „‘Archipelagic culture’ as an exclusionary government discourse in Indonesia“ (2001). Zur politischen Konstruktion von *gotong royong*, einem System gegenseitiger Hilfeleistung, als eine nationale indonesische Tradition siehe Bowen (1986).

¹² Den Wahlbeobachtungen von Richard Chauvel (2010) im Jahre 2009 zufolge beginnt sich das allerdings langsam zu ändern und Repräsentanten aus dem Hochland erobern Schritt für Schritt die Bühne nationalstaatlicher Politik.

4. Immaterielles Kulturerbe

Vor diesem Hintergrund mag es verwundern, oder eben gerade nicht, dass Ende 2012 *noken*, die Netztaschen Westpapas, aufgrund ihres integrativen Charakters und ihrer soziokulturellen Bedeutung, für viele Papua-Gruppen auf Antrag der indonesischen Regierung von der UNESCO in die Liste des dringend erhaltungsbedürftigen immateriellen Kulturerbes aufgenommen wurden (www.unesco.org/culture/ich/USL/00619 am 29.3.2014). Im Gegensatz zum Indigenitätskonzept ist das UNESCO-Kulturerbe eine bewusst apolitische Kategorie. Es soll der Weltbevölkerung ein repräsentatives Abbild aktueller kultureller Vielfalt vor Augen führen, die das gemeinsame Erbe der Menschheit darstellt, nachhaltige Entwicklung garantiert und die es zum Wohle aller zu bewahren und zu schützen gilt (UNESCO 2001, 2003, 2005a). Insbesondere beim immateriellen Kulturerbe geht man von einer „lebenden Kultur“ aus, die im Wandel begriffen ist. Man versucht hier bewusst von dem Authentizitäts- und Essentialisierungsdiskurs weg zu kommen.¹³ Trotzdem bleiben Einzigartigkeit, Unveränderlichkeit und Identitätsstiftung wichtige Kriterien, wofür die lokale Ebene authentisches Material liefern soll (Bendix 2009: 259, Naurath 2006: 126-127, Skounti 2009: 77). Auch wenn der Begriff „Authentizität“ in der UNESCO-Konvention zum immateriellen Kulturerbe von 2003 bewusst vermieden wurde,¹⁴ beschwören die für immaterielles Kulturerbe genannten Kriterien doch den Eindruck herauf, dass man auf der Suche nach etwas authentischem ist (siehe Zehbe 2006: 48-49). Skounti (2009: 77) argumentiert, dass diese „authentische Illusion“ nötig ist, „[to] justify and reinforce the engagement and the activity of heritage agents“. Auch wenn es das Immaterielle zu schützen gilt, wird dieses doch oft über seine materiellen Manifestationen beworben wie beispielsweise traditionelle Masken oder seine Visualisierung wie beispielsweise in Tänzen, die dem zugrundeliegenden Immateriellen Ausdruck verleihen.¹⁵ Smith (2006: 5) gibt einem „authorized heritage discourse“ die Schuld, der sich definiert durch „assumptions about the innate and immutable cultural values of heritage that are linked to and defined by the concepts of monumentality and aesthetics“.

Die Suche nach Authentizität liegt auch im Kulturbegriff begründet, wie er in der *Allgemeinen Erklärung zur kulturellen Vielfalt* der UNESCO (UNESCO 2001) zu finden ist, der sehr an das essentialistische Containermodell erinnert:

¹³ Vgl. Agency for Cultural Affairs (Japan) 2004: 8; Hundsnurscher 2006: 134/136, UNESCO 2006: 222, 2008.

¹⁴ UNESCO 2005b: Qualifying Criteria. Siehe auch Agency for Cultural Affairs (Japan) 2004: 8, UNESCO 2006: 222.

¹⁵ Vgl. Bauer 2005, de Jong 2007.

„Kultur als Gesamtheit der unverwechselbaren geistigen, materiellen, intellektuellen und emotionalen Eigenschaften ..., die eine Gesellschaft oder eine soziale Gruppe kennzeichnen, und ... [die] über Kunst und Literatur hinaus auch Lebensformen, Formen des Zusammenlebens, Wertesysteme, Traditionen und Überzeugungen umfasst.“

Ebenso wie beim Indigenitätskonzept handelt es sich beim Kulturerbe jedoch um ein politisches Konstrukt oder, wie Michael Brown (2005: 43) sagt, „eine höchst politisierte Ware“. Was das Erbe letztendlich bestimmt, sind Bausteine aus der Vergangenheit oder kreative Anknüpfungsversuche an diese, die, etwas überspitzt gesagt, aktuellen Interessen, Machtkonstellationen und Identitätsansprüchen entsprechend, ausgewählt und zum Kulturerbe hochstilisiert werden (Nic Craith 2007: 8, Smith 2006: 2, 302).

Den UNESCO-Konventionen geht es darum, das gemeinsame Erbe der Menschheit, d.h. die kulturelle Vielfalt zu bewahren, die sie durch stetige Globalisierung gefährdet sieht. Fraglich ist, ob das Rezept zum Erfolg führt, einzelne Kulturelemente aus ihrem lokalen Kontext herauszulösen, um sich auf einer globalen Kulturerbephöhne dem Wettbewerb mit anderen dekontextualisierten Kulturelementen zu stellen – aus ethnologischer Sicht und aus lokaler Perspektive ein eher absurdes Unterfangen, da mit dem Kontext auch die Bedeutung verloren geht (vgl. auch Bendix 2009: 265, Brown 2003: 209, Marrie 2009: 175).¹⁶ Das international verankerte Recht auf Kultur spricht zum einen jedem ein Anrecht auf die Bewahrung seines kulturellen Erbes zu, andererseits werden aber selektiv einzelne Kulturelemente herausgelöst und als besonders schützenswert dargestellt. So besteht nicht nur die Gefahr ihrer Aneignung durch das globale Kulturerberegime, sondern auch der Ausgrenzung. Bei der Anfertigung von Listen schützenswerten immateriellen Kulturerbes verbleibt der Eindruck einer Inventarisierung von Kulturen, die vom Aussterben bedroht sind, und einer Hierarchisierung von Kulturen, die unangenehm an das evolutionistische Gedankengut von vor über hundert Jahren erinnert.¹⁷

Obwohl man beim immateriellem Kulturerbe den Trägern desselben, den sogenannten *cultural communities*, einen prominenten Platz im Antrags- und Bewahrungsprozess einräumt, entscheiden doch lokale Eliten, der Staat und die UN-Kulturerbe-Behörde, was als Kulturerbe definiert wird und wie es zu schützen ist (siehe z.B. Brumann 2011: 38, Kearney 2009: 216, Klenke 2013). Jede der beteiligten Parteien hat ihre eigene Agenda, ihre eigene Machtbasis und jede be-

¹⁶ Während materielles Erbe Gebäude, historische Plätze, Monumente und Kunstgegenstände umfasst, schließt immaterielles Kulturerbe beispielsweise orale Traditionen, performative Künste, Rituale, soziale Praktiken oder traditionelles Wissen um die Natur, das Universum oder Handwerkskunst ein. Generell macht aus ethnologischer Perspektive eine Aufteilung in materielles und immaterielles Kulturerbe keinen Sinn, da das Materielle nur durch das Immaterielle seine Bedeutung erhält.

¹⁷ Wirft man einen Blick in die Listen, stechen zwei Dinge ins Auge: die Farbenfroheit und Exotik gelisteter Kulturelemente und die Dominanz von Nominierungen westeuropäischer Länder. Nur wenige Länder wie China, Japan, Südkorea und Mexiko können mit dem Tempo Schritt halten (Brumann 2011: 32, Smith 2006: 112).

anspricht ein anderes Kollektiv zu repräsentieren. Während die UNESCO ein Weltkulturerbe für eine Weltgemeinschaft bewahren will, egal wie selektiv dies sein mag, bewirbt der indonesische Staat seine Unterstützung einer internationalen Kulturpolitik sowie seine Anerkennung einer nationalen Kulturvielfalt und einer scheinbaren Ermächtigung lokaler Kulturen. Für lokale Akteure wie Titus Pekei (siehe unten), so meine Interpretation, ist die Eingliederung von *noken* in die Liste des Weltkulturerbes eine Modifikation von James Scotts „everyday forms of resistance“ (1985), eine Waffe der Schwachen, denen politische und kulturelle Rechte über Jahrzehnte hinweg verweigert worden waren und deren Kultur, oder zumindest bestimmte Elemente davon, nun doch endlich anerkannt wird, sogar von einem internationalen Publikum. Obwohl Ernennungen zum Weltkulturerbe also offensichtlich auf politischen Entscheidungen beruhen, wird auf der anderen Seite der politische Kontext ausgewählter Kulturelemente von nationaler wie internationaler Seite ausgeblendet.

So auch bei den Netztaschen Westpapas. Einer der Hauptakteure auf lokaler Ebene, der sich für die Ernennung der Netztasche zum Weltkulturerbe einsetzte, ist der Jurist und Kulturaktivist Titus Pekei. Er untersuchte die *noken*-Kultur, veröffentlichte darüber (siehe z.B. Pekei 2011) und reiste häufig zu Verhandlungen nach Jakarta, wo sich das Bildungs- und Kulturministerium befindet, das für die Nominierungsvorschläge von nationalem Kulturerbe an das UNESCO-Komitee verantwortlich ist. Pekei zufolge gäbe es ohne *noken* kein Leben (*hidup*) und keine Zusammengehörigkeit (*kebersamaan*) in Papua (Levi 2013):

„The *noken* is more than just a bag ... It has to do with Papuans' very survival as a people. For example, ... when a man is carving statues in the forest, he puts his lunch in the *noken*. Mothers carry their babies, piglets and crops with the *noken*. When Papuans elect a tribal chief, they use the *noken* as a ballot box.

The *noken* is one of the things that unite all the people of Westpapua ... All of its 250 tribes use it ... and it would be a shame if it faded away. Younger generations no longer understand the relationship between the *noken* and safeguarding our lives (Interview am 14.5.2013 in Tempo Online Commentary 2013).“

Genau aus diesen Gründen gab der UNESCO-Kulturerbe-Ausschuss dem Antrag Indonesiens statt. Hinzu komme, dass importierte Jute- oder Plastiktaschen allmählich die Netztaschen ersetzen und man auf den Märkten Papuas kaum mehr traditionell hergestellte *noken* finde. Wie in dem vom *Centre for Research and Development of Culture* (Bildungs- und Kulturministerium) in Zusammenarbeit mit Kultureinrichtungen in Papua sowie lokalen NGOs und traditionellen Institutionen zusammengestellten UNESCO Nomination File No. 00619 zu lesen ist, gehe das traditionelle Wissen um *noken* allmählich verloren und kaum einer nehme sich mehr die Zeit für den langwierigen Produktionsprozess. Wenn überhaupt, werden *noken* heutzutage vorwiegend aus kommerziellen, weniger aus traditionellen Gründen angefertigt, wie ja auch schon von Stewart und

Strathern 1997 bemerkt worden war (UNESCO 2012). Trotzdem wird *noken* noch eine essentielle symbolische Bedeutung für die Kultur Papuas zugeschrieben (UNESCO 2012: 5-6, 14).

Das Nominierungsfile schlägt eine Reihe von Erhaltungsmaßnahmen vor, darunter eine geplante Inventarisierung von *noken*, die Bereitstellung von Unterrichtsmaterial für Schulen und Gemeinden, die Förderung des Handwerks und die Wiederbelebung der *noken*-Kultur in den Gemeinschaften (UNESCO 2012: 8-12). Für letzteres sind keine konkreten Maßnahmen genannt – meines Erachtens Ausdruck für die Hilflosigkeit der UNESCO und nationaler Kulturministerien angesichts sich wandelnder Kulturen und angesichts der Wiedereinbettung eines dekontextualisierten Kulturelements. Es ist eine Sache, ein materielles Gut wie die Netzaschen zu bewahren. Aber es ist eine ganz andere, viel komplexere und schwierigere Angelegenheit, die mit diesem Objekt assoziierten soziokulturellen Strukturen nicht nur anzuerkennen, sondern auch deren Überleben auf eine Art und Weise zu sichern, die im Einklang mit den unterschiedlichen Zukunftsentwürfen der Bewohner Papuas ist.

Die Ernennung zum Kulturerbe steht also zum einen für das Empowerment von Indigenen durch die Anerkennung kultureller Besonderheiten und die Bewahrung einer Kultur vor dem Untergang. Auf der anderen Seite ist es aber auch ein Zeichen dafür, dass die indonesische Regierung (zumindest vor den Neuwahlen im Jahr 2014) die Kulturpolitik des vormaligen autoritären Regimes in Papua fortführt, Kultur depolitisiert, kolonialisiert und zugunsten einer pan-indonesischen Archipelkultur (Acciaioli 2001) auf folkloristische Elemente reduziert. Die Frage ist, was das Überleben einer traditionellen Tasche nützt, wenn das Recht der Bevölkerung auf Kultur an anderer Stelle vehement eingeschränkt wird und wenn Aspekte von Indigenität ignoriert werden, die auf der internationalen Ebene stark gefördert werden, wie beispielsweise traditionelle Landrechte oder politische Selbstrepräsentation. Während die UN fordert, dass Weltkulturerbe im Einklang mit internationalen Menschenrechtsstandards stehe (UNESCO 2012), scheint es sie wenig zu interessieren, wie die Träger des Kulturerbes von der Nationalregierung behandelt werden. Durch die UNESCO-Listenkultur, das heißt eine Politik, die kompetitive und selektive Listen schutzbedürftigen materiellen und immateriellen Welterbes kreiert, werden Indigene oder andere kulturelle Gruppen einmal mehr homogenisiert, exotisiert, bevormundet oder sogar entmündigt. Wem also dient das Kulturerbe?

5. Lokale Identität und nationale Demokratie?

Generell, so ein Rahmenübereinkommen des Europarats von 2005 zum Wert von Kulturerbe für die Gesellschaft, ist das Wissen um und der Einsatz von Kulturerbe fester Bestandteil des Rechts eines jeden Bürgers, am kulturellen Leben teilzuhaben, wie in der allgemeinen Menschenrechtserklärung von 1948 proklamiert (Stamatopoulou 2007: 45). Diese proklamierte Verbindung von Bürgerrechten und Kulturerbe dient als Aufhänger für die letzte Dimension der Netztaschen, die in diesem Beitrag angesprochen wird und die ein weiteres Mal lokale, nationale und internationale Diskurse um Kultur und Politik aufs Engste verknüpft, in diesem Fall der Diskurs um Demokratie und die Teilhabe am nationalen Projekt unter Beibehaltung lokaler Identität. Wie vom *noken*-Aktivisten Titus Pekei angedeutet, sind die traditionellen Netztaschen auch Symbol für ein lokales Wahlsystem – ein System, das auf Konsens beruht und nicht auf der geheimen Stimmabgabe eines jeden Einzelnen. Anlässlich der Parlaments- und Präsidentschaftswahlen im Jahre 2009 hat das indonesische Verfassungsgericht das *noken*-System in mehreren Fällen offiziell anerkannt und integriert:

„Considering that the Court understands and values the unique cultural values present in Papuan communities in the holding of elections using a manner or system of ‚community consensus‘ or ‚acclamation‘. The Court accepts this collective manner of voting (International Crisis Group 2012: 20).“

Seither wurde die Wahlpraxis laut International Crisis Group (2012) in mindestens drei weiteren Fällen unterstützt. In diesem lokalen Wahlmechanismus werden entweder Stimmen für bestimmte Kandidaten in Netztaschen gesammelt¹⁸ oder lokale Führer entscheiden nach Konsensbildung, wie viele Stimmen ihrer Gemeinschaft den jeweiligen Kandidaten zugesprochen werden sollen. Über Anerkennung von und Rückgriff auf lokale Mechanismen hofft die Regierung, mit der Wahl einhergehende Konflikte zu antizipieren (International Crisis Group 2012: 20). Lokale Kandidaten und Wahlbeobachter kritisieren allerdings, dass Entscheidungsfindungsprozesse so nicht transparent und anfällig für Manipulation und Betrug sind. Zudem gibt es keine einheitlichen Regeln, wie das *noken*-System in ein existierendes national verankertes Wahlrecht integriert werden kann und soll (Asian Network for Free and Fair Elections (ANFREL) 2013: 16, International Crisis Group 2012: 20).

Statt Konflikte zu vermeiden, hat der Einsatz des *noken*-Systems in einigen Fällen zu Beschwerden und Gerichtsprozessen geführt, wobei es nicht notwendigerweise um die Abschaffung des Systems geht, sondern darum, wie Konsens erreicht und interpretiert wird. Die Wahlen des Distriktvorstandes (*bupati*) in

¹⁸ Für Illustrationen siehe beispielsweise *The Jakarta Post* 10 April 2014, www.thejakartapost.com/news/2014/04/10/doing-it-their-way.html, oder *Majalah Selangkah* 11 March 2014 www.majalahselangkah.com/content/-noken-alat-skr-al-orang-pegunungan-tengah-papua am 4.9.2014.

Puncak Jaya im Jahr 2012 liefern ein gutes Beispiel. Cillian Nolan berichtete Folgendes im International Crisis Group Blog:

„Puncak Jaya, a district (*kabupaten*) set in the central highlands of Papua, held local elections on 28 May 2012 to replace the district head (*bupati*) Lukas Enembe, the gubernatorial contender. There were two leading contenders to take over the post: Enembe’s deputy Henok Ibo and a local assembly member named Agus Kogoya. The problem arose over the use of the *noken* system and the failure to keep even basic records of how the communities voted ... As detailed in the case, in one sub-district no individual ballots were punched, and no record kept of how votes were awarded at village or even sub-district level. Instead, an agreement was reached that ‚all 14,394 votes from the people of Mewoluk sub-district [would] be given to the candidate pair that wins overall‘. But many of the witnesses called before the court had different recollections of how the villagers had voted, and the parties differed on what an ‚overall‘ win signified. Kogoya’s supporters interpreted it to mean the votes would go to whichever candidate won at district level (where they believe they received the most votes), while the district elections commission ultimately awarded it to the incumbents, who had the most votes in the sub-district.

The confusion led to real tension in the district capital, Mulia, in the days before results were announced. Supporters of all the candidates gathered en masse in front of the elections commission office, and the police apparently came to the conclusion that they could not ensure the commission’s security amid alleged intimidation by Kogoya’s supporters. Once ‚thousands‘ had gathered, the Puncak Jaya police chief decided the only option was for the commission to be evacuated from the highland district (Nolan 2012).“

Auch bei den Gouverneurswahlen 2013 und den Parlaments- und Präsidentschaftswahlen im Jahr 2014 kam das *noken*-System im Hochland Papuas zum Einsatz (Asian Network for Free and Fair Elections (ANFREL) 2013: 1, Nolan 2014). Meines Wissens gibt es noch keine angemessene Analyse nach der Wahl, die Informationen über mögliche Konflikte um den Einsatz von *noken* in den jüngsten Wahlen liefert. Die Anerkennung von *noken* als Kulturerbe motiviert einige Wahlbeteiligte, das System weiter zu unterstützen (Asian Network for Free and Fair Elections (ANFREL) 2013: 15), andere sind überzeugt, dass die Politisierung von *noken* dem Kulturerbe schade (Wenda 2014c).

Eine der grundlegenden Fragen hier ist inwiefern das *noken*-System überhaupt „traditionell“ oder ein Aspekt einer Papua-Kultur ist. Ein Wahlbeauftragter im Hochland Westpapas (Damianus Wetipo in Asolokobal, Jayawijaya) erinnert beispielsweise, dass das System erstmals bei den ersten freien Präsidentschaftswahlen im Jahr 1999 zum Einsatz kam. Traditionellerweise hätten *noken* allerdings nichts zu tun mit den Wahlen politischer Führer (Sabarini 2013). Auch Pares Wenda, Papua-Menschenrechtsaktivist und Intellektueller, argumentiert,

dass das *noken*-System erst Ende der 1970er-Jahre von der Regierung in der Gegend eingeführt worden war, um die marginalisierte Hochlandbevölkerung allmählich an das nationale Wahlsystem heranzuführen. Wenda (2014a, b, c) fügt kritisch hinzu, dass die zunehmende wirtschaftliche und bildungstechnische Entwicklung der Bevölkerung Papuas und ihre zunehmende Integration in das nationale System den weiteren Einsatz des *noken*-Systems delegitimiere; es entmündige die Bevölkerung und verweigere ihr das Recht auf ein individuelles Wahlrecht. Titus Pekei äußerte in einem Email-Austausch im Juli 2014, dass es eine Fehlinterpretation der traditionellen Rolle der *noken* sei, wenn die üblichen Wahlurnen schlicht mit *noken* ersetzt würden, da die Netzaschen keine Container für Wahlstimmen seien, sondern eher dem Status oder der traditionellen Führerschaft des Besitzers Ausdruck verleihen sollen. Eines der von Titus in diesen Prozessen identifizierten Probleme ist die Übersetzung traditioneller lokaler Konzepte ins Englische, wie es beispielsweise der Autor des oben zitierten Artikels (Tempo Online Commentary 2013) versucht hat. Dieser Übersetzungsprozess scheint mit einer wörtlichen Übersetzung des nationalen Wahlsystems in das *noken*-System einhergegangen zu sein, mit der Ausnahme dass die *noken*-Wahlurnen für kollektive, nicht für individuelle Stimmen gedacht sind.¹⁹

Diesen Autoren zufolge ist das *noken*-Wahlsystem eine erfundene Tradition. Wenn es eine Erfindung der indonesischen Regierung ist, könnte man mutmaßen, dass eine weitere Stärkung dieses kollektiven Wahlsystems den höchst manipulativen sogenannten „Act of Free Choice“ von 1969 zu reproduzieren droht, der oft „Act of No Choice“ genannt wird, in dem das Militär und „Indonesian-organised committees selected a number of officially approved individuals from each region to vote on behalf of the people“ für die Eingliederung in den indonesischen Nationalstaat. Das Ergebnis dieses Auswahlprozesses war, dass rund eintausend sogenannte Repräsentanten bestimmt wurden, am „Act of Free Choice“ teilzunehmen nachdem sie einer Reihe von Drohungen, Beleidigungen und Bestechungen ausgesetzt worden waren (Saltfort 2008: 65).

Dreh- und Angelpunkt in der Debatte um Kulturrechte und Staatsbürgerschaft ist letztendlich die Frage, ob *alle* gleiche Rechte haben oder ob es gruppenspezifische Bürgerrechte und Spezialrechte für kulturelle Gruppen innerhalb eines Staatsgefüges geben soll und darf. In Kritik am liberalen Bürgerschaftskonzept und der Utopie gleichberechtigter Bürgerschaft (Young 1989) setzt sich der politische Philosoph Will Kymlicka (1996) beispielsweise für gruppenspezifische Bürger- und Sonderrechte ein, der Ethnologe Renato Rosaldo (1994: 402) für *cultural citizenship*, „das Recht anders sein zu dürfen und [trotzdem] dazuzugehören in einem partizipatorischen demokratischem Sinne“, für Indigene, Migranten oder Frauen (siehe auch Conrad & Kocka 2001: 15, Hefner 2001: 47, Miller 2011: 759, Taylor 1994). Für die UNESCO (1999: 7) impliziert *cultural citizenship* das kollektive Recht auf Kultur, unter anderem „the struggle for the reconstitution of indigenous cultures and communities which have been seriously eroded through conquest, colonisation and assimilation“. Während die Libera-

¹⁹ Zum Einsatz der *noken* im Kontext von Wahlen siehe Ell und andere (2013).

listen gruppenspezifische Rechte als einen Widerspruch in sich aburteilen, da sie eher Differenz verfestigen und nationale Integration untergraben, plädiert Andrew Kipnis (2004: 257) für „theorising citizenship as an independent axis of social inequality in the contemporary world“. Für Peter van der Veer (1998: 281) ist politische Mitgliedschaft in einem Staat nicht dasselbe wie die kulturelle Mitgliedschaft in einer Nation. Entsprechend stellt Christoph Conrad (2001: 12) zur Debatte, das erweiterte Staatsbürgerschaftskonzept – oder eben *citizenship* – von Thomas Marshall, nämlich eine Kombination aus bürgerlichen, politischen und sozialen Rechten, durch eine vierte, identitäre Dimension – oder kulturelle Rechte – zu ergänzen.

Herausgefordert wird das *citizenship*-Konzept durch Globalisierung, Migration und lokale und internationale Rechtssysteme, die komplementär zu oder in Widerstreit mit nationalem Recht entstehen und/ oder gestärkt werden.²⁰ In unserem Fallbeispiel steht das Recht auf Kultur in Form eines konsensbasierten Wahlsystems dem individuellen Recht auf freie und geheime Abstimmung gegenüber, wie es nationale und internationale Bestimmungen fordern (Asian Network for Free and Fair Elections (ANFREL) 2013: 5, Nolan 2012). Divergierende lokale Interessen und Vorstellungen davon, wie Wahlen durchgeführt werden sollten, könnten zu steigenden Spannungen führen und Konflikte auslösen. Ein Hauptproblem mit gruppenspezifischen Bürgerrechten für Indigene ist die Homogenisierung lokaler Gemeinschaften oder kultureller Gruppen, wodurch oben angesprochene interne Divergenzen, Spaltungen und Machtkämpfe ausgeblendet werden. Ein anderes Problem ist, dass die Beziehung zwischen schutzbedürftigen Indigenen und anderen lokalen nicht-indigenen oder zugewanderten Bewohnern kaum von entsprechenden nationalen und internationalen Entscheidungsträgern thematisiert und diskutiert wird.

²⁰ Siehe beispielsweise Conrad & Kocka 2001: 24, Eckert 2011: 311, Soysal 1994: 1. Aktuelle Schlagworte in diesen Entwicklungen in den Citizenship Studies sind, unter anderem, „flexible citizenship“ (Ong 1999), „post-national citizenship“ (Soysal 1994), „group-differentiated citizenship“ (Kymlicka & Norman 2000), „multiple citizenship“ (Benda-Beckmann & Benda-Beckmann 2010) oder „cultural citizenship“ (Rosaldo 1994).

6. Schlussüberlegungen

Indigenität, Kulturerbe und Bürgerrechte sind Gegenstand aktueller nationaler und internationaler Kulturpolitik. Nationale und internationale Gesetze bieten neue Verhandlungsräume für Identitätsfragen, geben zugleich aber oft essentialisierende Kategorien vor, die besagte Identitäten einfrieren und gefährden (siehe auch Cowan, Dembour & Wilson 2001: 21). Alle drei Konzepte sind ambivalent, da sie nicht nur Integration bedeuten, sondern zugleich Ausschluss und Wettbewerb fördern. Aus ethnologischer Perspektive erscheint die Nominierung von immateriellem Kulturerbe absurd (Bendix 2009: 265), Indigenität ist keine legitime ethnologische Kategorie, sondern eine „juristische Fiktion“ (Barnard 2012: 81), und nationale Identität ist angesichts globaler Verschiebungen und lokalen Empowerments fraglich, was Kultur und das Recht auf Kultur zu einer höchst ambivalenten Angelegenheit macht. Die Konzepte werden nichts desto trotz interdisziplinär und über den wissenschaftlichen Kontext hinaus eingesetzt, weswegen es meines Erachtens keine Lösung für die Ethnologie sein kann, sie nicht mehr zu benutzen, wie es beispielsweise Lila Abu-Lughod (1991) und Adam Kuper (2000) für das Kulturkonzept vorgeschlagen haben (siehe auch Brumann 1999, Ortner 1995: 180). Politische Entscheidungsträger und Wissenschaftler sollten stattdessen auf eine De-Essentialisierung von Konzepten wie Kultur, Menschenrechte, Indigenität und Citizenship hinwirken und ihren relationalen und diskursiven Charakter ebenso betonen wie die komplexen Verknüpfungen unterschiedlicher Zugehörigkeitsformen und normativer Ordnungen, die lokale, nationale und internationale Ebene eingeschlossen.

Die hier angestellten Analysen und Reflektionen zu den unterschiedlichen aktuellen Dimensionen von *noken* – ihre lokale Bedeutung und Entwicklung, ihre nationale und internationale Aneignung als Kulturerbe und ihre scheinbare Politisierung – sind teils spekulativ. Die enorme Aufmerksamkeit, die die *noken* aktuell auf sich ziehen, verlangt nach tiefergehenden ethnographischen Studien zu den verschiedenen Aspekten und Dimensionen der Netztaschen in Papua-Gemeinschaften, im Zuge derer unterschiedliche Akteursgruppen identifiziert und unterschiedliche Handlungsmotivationen und Verhandlungsprozesse in diesen höchst politischen Debatten nachvollzogen werden können. Die Identifikation von Akteuren, Motivationslagen, Interessen und Machtverhältnissen verhilft zu einem besseren Verständnis der unterschiedlichen Zugehörigkeitsvorstellungen zu lokaler Kultur, der Nation, oder internationalen Bewegungen, die sich alle im Lokalen, in lokalen Gemeinschaften und Individuen kreuzen. Im Rahmen dieses Artikels konnte nur auf ein paar aktuelle Tendenzen hingewiesen werden. Was bedeutet es für eine/n Bewohner/in Papuas zu einer lokalen Kultur zu gehören, der indonesischen Nation anzugehören oder „indigen“ und Teil des Weltkulturerbes zu sein? Welche Rolle spielen lokale, nationale und internationale Hierarchien, und all dies vor dem Hintergrund sich wandelnder Interessenlagen, Machtkonstellationen und Politik? Wie Timmer (2008) in seinen Untersuchungen zu Nationalismus und Sezessionismus in Papua andeutet, wird es keine Schwarz-weiß-Antworten geben.

Dabei sind die „Indigenen“ nicht nur passive Opfer, wie die proaktive Anpassung von Netztaschen an den Markt, die Werbung für lokale Kultur oder die an eine sich wandelnde Landespolitik angepassten Strategien lokaler Eliten deutlich zeigen. Die wenigen bisherigen Untersuchungen und Quellen zum Thema erlauben noch keine klaren Schlussfolgerungen, welche Rolle genau Papua-Gemeinschaften in der *noken*-Debatte spielen. Trotz der scheinbaren Förderung lokaler Kulturen durch die indonesische Regierung und trotz der Sonderautonomie für Papua, wurden kulturelle Bürgerrechte (*cultural citizenship*) für die Bewohner Papuas noch nicht umgesetzt. Durch die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen kulturell relevanten Diskursen deckt dieser Artikel die scheinheilige Depolitisierung von Kultur in nationaler und internationaler Kulturpolitik auf. Die Diskurse müssen in Dialog miteinander treten, um die Spannungen zwischen einem globalen Kulturhype und den ambivalenten Ansprüchen auf ein Recht auf Kultur aufzuzeigen und damit konstruktiv umzugehen. Dieses Dossier stellt einen kleinen Beitrag zu diesen Bemühungen dar.

7. Bibliographie

- Abu-Lughod, Lila. 1991. Writing Against Culture. In R. G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press. 137-162.
- Acciaioli, Greg. 1985. Culture as art: from performance to spectacle in Indonesia. *Canberra Anthropology* 8 (1&2): 148-172.
- 2001. „Archipelagic culture’ as an exclusionary government discourse in Indonesia. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 2 (1): 1-23.
- Agency for Cultural Affairs (Japan). 2004. The Yamato Declaration on Integrated Approaches for Safeguarding Tangible and Intangible Cultural Heritage. Adopted by the participants of the International Conference on „The Safeguarding of Tangible and Intangible Cultural Heritage: Towards an Integrated Approach“, Nara, Japan, 22 October 2004.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Arizona, Yance & Erasmus Cahyadi. 2013. The Revival of Indigenous Peoples: Contestations over a Special Legislation on Masyarakat Adat. In B. Hauser-Schäublin (ed.), *Adat and Indigeneity in Indonesia: Culture and Entitlements between Heteronomy and Self-Ascription*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen. 43-62.
- Asian Network for Free and Fair Elections (ANFREL). 2013. Papua Governorial Elections 2013: Elections Study Mission Report. Bangkok. ANFREL Foundation.
- Barnard, Alan. 2012. Culture: the Indigenous Account. In D. James, E. Plaice and C. Toren (eds), *Culture Wars: Context, Models and Anthropologists' Accounts*. New York/Oxford: Berghahn. 73-85.
- Bauer, Alexander A. 2005. Definitional Anxieties. *Anthropology News* 46 (9): 27.
- Benda-Beckmann, Franz von & Keebet von Benda-Beckmann. 2010. Unity and Diversity: Multiple Citizenship in Indonesia. In M.-C. Foblets, J.-F. Gaudreault-Desbiens and A. Dundes Renteln (eds), *Cultural Diversity and the Law: State Responses from Around the World*. Bruxelles: Bruylant. 889-917.
- Bendix, Regina. 2009. Heritage between economy and politics: An assessment from the perspective of cultural anthropology. In L. Smith and N. Akagawa (eds), *Intangible Heritage*. London/New York: Routledge. 253-269.
- Bowen, John R. 1986. On the Political Construction of Tradition: Gotong Royong in Indonesia. *The Journal of Asian Studies* 45 (3) May 1986: 545-561.
- Brown, Michael F. 2003. *Who Owns Native Culture?* Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press.
- 2005. Heritage Trouble: Recent Work on the Protection of Intangible Cultural Property. *International Journal of Cultural Property* 12: 40-61.
- Brumann, Christoph. 1999. Writing for Culture. *Current Anthropology* 40 (Supplement) February 1999: S1-S13 (and comments S13-S27).
- 2011. Unser aller Kulturgut: Eine ethnologische Annäherung an das UNESCO-Welterbe. *Sociologus* 61 (1): 19-43.
- Chauvel, Richard. 2008. Refuge, Displacement, and Dispossession: Responses to Indonesian Rule and Conflict in Papua. In E.-L. E. Hedman (ed.), *Conflict, violence, and displacement in Indonesia*. Studies on Southeast Asia 45. Ithaca, NY: Cornell University Southeast Asia Program. 147-172.
- 2010. Electoral Politics and Democratic Freedoms in Papua. In E. Aspinall and M. Mietzner (eds), *Problems of Democratisation in Indonesia*. Singapore: ISEAS. 307-329.
- Clifford, James & George E. Marcus (eds). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Comaroff, John L. & Jean Comaroff. 2009. *Ethnicity, Inc.* Chicago/London: The University of Chicago Press.

- Conrad, Christoph & Jürgen Kocka. 2001. Einführung. In C. Conrad and J. Kocka (eds), *Staatsbürgerschaft in Europa. Historische Erfahrungen und aktuelle Debatten*. Hamburg: Edition Körber-Stiftung. 9-26.
- Coombe, Rosemary J. 1993. The Properties of Culture and the Politics of Possessing Identity: Native Claims in the Cultural Appropriation Controversy. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* VI (2) July 1993: 249-285.
- Cowan, Jane K., Marie-Bénédicte Dembour & Richard A. Wilson. 2001. Introduction. In J. K. Cowan, M.-B. Dembour and R. A. Wilson (eds), *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press. 1-26.
- de Jong, Ferdinand. 2007. A Masterpiece of Masquerading: Contradictions of Conservation in Intangible Heritage. In F. de Jong and M. Rowlands (eds), *Reclaiming Heritage: Alternative Imaginaries of Memory in West Africa*. Walnut Creek, California: Left Coast Press. 161-184.
- Eckert, Julia. 2011. Introduction: subjects of citizenship. *Citizenship Studies* 15 (3-4) June 2011: 309-317.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus, Wulf Schievehövel & Volker Heeschen. 1989. *Kommunikation bei den Eipo. Eine humanethologische Bestandsaufnahme*. Berlin: Reimer.
- Ell, Pieter, Theo Kossay, Rahman Ramli, Harry Maturbongs, Maksilianus Mena & Marsel Kepata. 2013. *Sistem Noken, Demokratiskah?* Jakarta: Dian Rakyat.
- Elmslie, Jim. 2010. Westpapuan Demographic Transition and the 2010 Indonesian Census: „Slow Motion Genocide“ or not? CPACS Working Paper No. 11/1, Centre for Peace and Conflict Studies, University of Sydney.
- Eriksen, Thomas Hylland. 1997. Multiculturalism, Individualism and Human Rights: Romanticism, the Enlightenment and Lessons from Mauritius. In R. A. Wilson (ed.), *Human Rights, Culture & Context: Anthropological Perspectives*. London/Chicago, Illinois: Pluto Press. 49-69.
- Farhadian, Charles E. 2005. *Christianity, Islam, and Nationalism in Indonesia*. London/New York: Routledge.
- Gardner, Robert & Karl G. Heider. 1969. *Dugum Dani. Leben und Tod der Steinzeitmenschen Neuguineas*. Wiesbaden: F.A. Brockhaus.
- Garnier, Nicolas. 2009. Introduction. In N. Garnier (ed.), *Twisting Knowledge and Emotions. Modern Bilums of Papua New Guinea*. Alliance Francaise de Port Moresby. 9-44.
- Göcke, Katja. 2013. Indigenous Peoples and International Law. In B. Hauser-Schäublin (ed.), *Adat and Indigeneity in Indonesia: Culture and Entitlements between Heteronomy and Self-Ascription*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen. 17-29.
- Gupta, Akhil & James Ferguson. 1992. Beyond „Culture“: Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology* 7 (1) February 1992: 6-23.
- Hauser-Schäublin, Brigitta. 2011. The String Bag of the Tambaran: The fragile loops of concealing and revealing in Abelam culture. In P. Roscoe and D. Lipset (eds), *Echoes of the Tambaran : Masculinity, history and the subject in the work of Donald F. Tuzin*. Canberra: ANU Press. 45-71.
- 2013. Introduction. The Power of Indigeneity: Reparation, Readjustments and Repositioning. In B. Hauser-Schäublin (ed.), *Adat and Indigeneity in Indonesia: Culture and Entitlements between Heteronomy and Self-Ascription*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen. 5-15.
- Hefner, Robert W. 2001. Introduction: Multiculturalism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia. In R. W. Hefner (ed.), *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press. 1-58.
- Heider, Karl G. 1970. *The Dugum Dani. A Papuan Culture in the Highlands of West New Guinea*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Hörning, Karl H. 2004. Kultur als Praxis. In F. Jaeger and B. Liebsch (eds), *Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Stuttgart: Metzler. 139-151.
- Hundsnerscher, Eva Marie El-Alfy. 2006. Materielles und immaterielles Erbe – zwei Teile eines Ganzen? / Tangible and Intangible Heritage – Two parts of a Whole? In M.-T. Albert and

- S. Gauer-Lietz (eds), *Perspektiven des Welterbes / Constructing World Heritage*. Frankfurt am Main/London: IKO - Verlag für Interkulturelle Kommunikation. 131-139.
- International Crisis Group. 2012. Indonesia: Dynamics of Violence in Papua. Asia Report No 232, 9.8.2012. Jakarta/Brussels.
- International Labour Organization (ILO). 1989. Convention No. 169 on Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries. <http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/62.htm> (5.8.2006).
- n.d. ILO standards and the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_100792.pdf (1.4.2014).
- Jacobs, Karen. 2012. Review: Jac. Hoogerbrugge, *Asmat: Arts, crafts and people. A photographic diary, 1969-1974*. Leiden: Zwartenkot Art Books. 2011. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 168 (2/3): 352-354.
- Kearney, Amanda. 2009. Intangible cultural heritage: Global awareness and local interest. In L. Smith and N. Akagawa (eds), *Intangible Heritage*. London/New York: Routledge. 209-225.
- Kipnis, Andrew. 2004. Anthropology and the theorisation of citizenship. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 5 (3): 257-278.
- Klenke, Karin. 2013. Whose Adat is it? Adat, Indigeneity and Social Stratification in Toraja. In B. Hauser-Schäublin (ed.), *Adat and Indigeneity in Indonesia: Culture and Entitlements between Heteronomy and Self-Ascription*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen. 149-165.
- Kohl, Karl-Heinz. 2012a. Die Rechte der Indigenen. Seltsames in der Deklaration der Vereinten Nationen. *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 66 (7): 581-591.
- 2012b. Ureinwohner. Zur Geschichte und Kritik einer aktuellen politischen Kategorie. In M. Ott and T. Döring (eds), *Urworte. Zur Geschichte und Funktion erstbegründender Begriffe*. München: Wilhelm Fink. 77-92.
- Kuper, Adam. 2000. *Culture. The Anthropologists' Account*. Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press.
- Kymlicka, Will. 1996. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will & Wayne Norman. 2000. Citizenship in culturally diverse societies: Issues, contexts, concepts. In W. Kymlicka and W. Norman (eds), *Citizenship in Diverse Societies*. New York: Oxford University Press. 1-41.
- Lentz, Carola. 2013. Kultur. Ein ethnologisches Konzept zwischen Identitätsdiskursen und Wissenschaftspolitik. In T. Bierschenk, M. Krings and C. Lentz (eds), *Ethnologie im 21. Jahrhundert*. Berlin: Reimer. 111-129.
- Levi, Cunding. 2013. Titus Pekei: „Noken Papua Mengandung Banyak Nilai“. *tabloidjubi.com* (7.1.2013). <http://tabloidjubi.com/2013/01/07/titus-pekei-noken-papua-mengandung-banyak-nilai/> (5.6.2014).
- Li, Tania Murray. 2000. Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot. Berkeley Workshop on Environmental Politics, Working Paper 7, Berkeley. <http://globetrotter.berkeley.edu/EnvirPol/WP/07-Li.pdf> (24.10.2005).
- MacKenzie, Maureen A. 1991. *Androgynous Objects: String bags and gender in central New Guinea*. Chur: Harwood Academic Publishers.
- Marrie, Henrietta. 2009. The UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage and the protection and maintenance of the intangible cultural heritage of indigenous peoples. In L. Smith and N. Akagawa (eds), *Intangible Heritage*. London/New York: Routledge. 169-192.
- Merry, Sally Engle. 2001. Changing rights, changing culture. In J. K. Cowan, M.-B. Dembour and R. A. Wilson (eds), *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press. 31-55.
- Miller, Michelle Ann. 2011. Introduction – Ethnic minorities in Asia: inclusion or exclusion? *Ethnic and Racial Studies* 34 (5): 751-761.
- Naurath, Hilde. 2006. Auf der Suche nach Werten – Die UNESCO-Konvention zum materiellen und immateriellen Erbe / Looking for Values – The UNESCO Heritage Convention Concerning Tangible and Intangible Heritage. In M.-T. Albert and S. Gauer-Lietz (eds),

- Perspektiven des Welterbes / Constructing World Heritage*. Frankfurt am Main/London: IKO - Verlag für Interkulturelle Kommunikation. 121-130.
- Nic Craith, Máiréad. 2007. Cultural Heritages: Process, Power, Commodification. In U. Kockel and M. Nic Craith (eds), *Cultural Heritages as Reflexive Traditions*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire/New York: Palgrave Macmillan. 1-18.
- Nolan, Cillian. 2012. Votes in the bag? The noken system and conflict in Indonesian Papua, International Crisis Group Blogs. <http://www.crisisgroupblogs.org/resolvingconflict/2012/09/11/votes-in-the-bag-the-noken-system-and-conflict-in-indonesian-papua/> (5.6.2014).
- 2014. How Papua voted. *New Mandala* (17.4.2014). <http://asiapacific.anu.edu.au/newmandala/2014/04/17/how-papua-voted/> (5.6.2014).
- Ong, Aihwa. 1999. *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham: Duke University Press.
- Ortner, Sherry B. 1984. Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26 (1): 126-166.
- 1995. Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. *Comparative Studies in Society and History* 37 (1) January 1995: 173-193.
- Pekei, Titus Christ. 2011. *Cermin noken Papua: perspektif kearifan mata budaya Papuani*. Nabire: Ecology Papua Institute.
- Raabe, Eva. 2001. Ordnungen. In M. Suhrbier and E. Raabe (eds), *Menschen und ihre Gegenstände. Amazonien – Ozeanien*. Frankfurt am Main: Museum der Weltkulturen. 67-92.
- Roper, Robyn Christine. 1993. *Traditional Arts, Contemporary Artists: A Study of Influence and Change in Irian Jaya, Indonesia*. [Master of Arts, University of Victoria, Victoria]. <http://www.nlc-bnc.ca/obj/s4/f2/dsk2/ftp01/MQ44787.pdf> (3.6.2014).
- Rosaldo, Renato. 1994. Cultural Citizenship and Educational Democracy. *Cultural Anthropology* 9 (3): 402-411.
- Sabarini, Proditia. 2013. Traditional voting system may create conflict: Customary leaders. *The Jakarta Post* 11.4.2013. <http://www.thejakartapost.com/news/2013/03/28/traditional-voting-system-may-create-conflict-customary-leaders.html> (5.6.2014).
- Saltfort, Johnq. 2008. The United Nations, Westpapua and the Act of Free Choice: decolonization in action? In P. Drooglever (ed.), *Papers presented at the Seminar on The Act of Free Choice*. The Hague: Institute of Netherlands History. 60-72.
- Scott, James C. 1985. *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven/London: Yale University Press.
- Skounti, Ahmed. 2009. The authentic illusion: Humanity's intangible cultural heritage, the Moroccan experience. In L. Smith and N. Akagawa (eds), *Intangible Heritage*. London/New York: Routledge. 74-92.
- Smith, Laurajane. 2006. *Uses of Heritage*. London/New York: Routledge.
- Soysal, Yasemin Nuhoglu. 1994. *Limits of Citizenship. Migrants in Postnational Membership in Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stamatopoulou, Elsa. 2007. *Cultural Rights in International Law. Article 27 of the Universal Declaration of Human Rights and Beyond*. Leiden/Bosten: Martinus Nijhoff.
- Steedly, Mary Margaret. 1999. The State of Culture Theory in the Anthropology of Southeast Asia. *Annual Review of Anthropology* (28): 431-454.
- Stewart, Pamela J. & Andrew Strathern. 1997. Netbags Revisited: Cultural Narratives from Papua New Guinea. *Pacific Studies* 20 (2): 1-29.
- Sugandi, Yulia. 2014. *The Notion of Collective Dignity among Hubula in Palim Valley, Papua (Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster)*. Münster: MV Wissenschaft.
- Taylor, Charles. 1994. The Politics of Recognition. In C. Taylor and A. Gutmann (eds), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. 25-74.
- Tempo Online Commentary. 2013. From Papua to Paris; the Bag Fight, Tempo Online 14.5.2013. Jakarta: Tempo <http://en.tempo.co/read/news/2013/05/14/080480284/From-Papua-to-Paris-the-Bag-Fight#> (8.6.2014).

- The Evangelical Church in the Rhineland (ed.) 2005. *Economie, Social and Cultural Rights in West-Papua. A Study on Social Reality and Political Perspectives*. Germany: foedus.
- Timmer, Jaap. 2000. *Living with Intricate Futures. Order and Confusion in Imyan Worlds, Irian Jaya, Indonesia*. [dissertation, Katholieke Universiteit Nijmegen, Nijmegen]
- 2007. Erring decentralization and elite politics in Papua. In H. Schulte Nordholt and G. v. Klinken (eds), *Renegotiating Boundaries: Local politics in post-Suharto Indonesia*. Leiden: KITLV Press. 459-482.
- 2008. Spectres of Indonesianisation and Secession in Papua. In P. Drooglever (ed.), *Papers presented at the Seminar on The Act of Free Choice*. The Hague: Institute of Netherlands History. 23-38.
- UNESCO. 1999. Cultural Citizenship in the 21st Century: Adult Learning and Indigenous Peoples. <http://www.unesco.org/education/uie/confintea/pdf/1b.pdf> (27.3.2014).
- 2001. Allgemeine Erklärung zur kulturellen Vielfalt (von der 31. UNESCO-Generalkonferenz im November 2001 in Paris verabschiedet). <http://www.unesco.de/443.html> (11.3.2014).
- 2003. Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Adopted by the UNESCO General Conference at its 32nd session, Paris, 17 October 2003.
- 2005a. Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions. <http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002253/225383E.pdf> (20.3.2014).
- 2005b. Criteria for Inscription on the Lists Established by the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Report of the UNESCO Expert Meeting, Paris, 5-6 December 2005.
- 2006. General Summary and Discussion. In UNESCO (ed.), *Proceedings of the International Conference on the Safeguarding of Tangible and Intangible Cultural Heritage: Towards an Integrated Approach, Nara, Japan, 20-23 October 2004*. Japan: UNESCO. 222-224. <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001470/147097M.pdf> (20.11.2008).
- 2008. What is Intangible Cultural Heritage? <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00002> (20.11.2008).
- 2012. Nomination File No. 00619 for Inscription on the List of Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding in 2012 (Indonesia: Noken). Paris: Intergovernmental Committee for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage
- United Nations. 2007. United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. <http://www2.ohchr.org/english/issues/indigenous/declaration.htm> (10.12.2007).
- Veer, Peter van der. 1998. Cultural Politics and the State. *Cultural Dynamics* 10 (3): 281-286.
- Wenda, Pares L. 2014a. Konflik dan Kekerasan Timika: Konflik Sistem Noken Jilid I Pra Pileg Provinsi Papua. *Majalahselangkah.com* 22.3.2014. <http://majalahselangkah.com/content/-konflik-dan-kekerasan-timika-konflik-sistem-noken-jilid-i-pra-pileg-provinsi-papua> (13.6.2014).
- 2014b. Sistem Noken Akan Selalu Memakan Korban. *Majalahselangkah.com* 25.1.2014. <http://majalahselangkah.com/content/sistem-noken-akan-selalu-memakan-korban> (13.6.2014).
- 2014c. Sistem Noken dan Konflik Kekerasan: Solusi Kreatif dalam Perspektif Noken Menuju Pasar Global. *tabloidjubi.com* 26.2.2014. <http://tabloidjubi.com/2014/02/26/sisten-noken-dan-konflik-kekerasan-solusi-kreatif-dalam-perspektif-noken-menuju-pasar-global/> (13.6.2014).
- Young, Marion Iris. 1989. Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship. *Ethics* 99 (2): 250-274.
- Zehbe, Klaus. 2006. Gestalt, Gestus und Wohlgeformtheit immaterieller Kulturgüter – Der Fall des Romanshorer Mocmoc / Gestalt, Gestus, and Well-Formedness of Intangible Cultural Assets – The Case of the Romanshorn Mocmoc. In M.-T. Albert and S. Gauer-Lietz (eds), *Perspektiven des Welterbes / Constructing World Heritage*. Frankfurt am Main/London: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation. 48-56.
- Zöllner, Siegfried. 1977. *Lebensbaum und Schweinekult. Die Religion der Jali im Bergland von Irian-Jaya (West-Neu-Guinea)*. Darmstadt: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus.

