

**TSANTSA 13 / 2006**

**PAUVRETÉ ET RÉCIPROCITÉ**

**REZIPROZITÄT UND ARMUT**

---

**Die Erfindung der Armut in der indonesischen Provinz. Transnationale  
Entwicklungskonzepte und lokale Austauschprozesse**

Willemijn de Jong

TSANTSA, Volume 11, May 2006, pp. 23-33

Published by:

Société Suisse d'Ethnologie/Schweizerische Ethnologische Gesellschaft, Bern

The online version of this article can be found at:

<http://www.tsantsa.ch>

Contact us at:

[tsantsa@seg-sse.ch](mailto:tsantsa@seg-sse.ch)



This work is licensed under a  
Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 2.5 Switzerland License

Schlüsselwörter: Entwicklungspolitik · Lebenssicherung · soziale Sicherheit · Gabentausch · Exklusion

# DIE ERFINDUNG DER ARMUT IN DER INDONESISCHEN PROVINZ

## TRANSNATIONALE ENTWICKLUNGSKONZEPTE UND LOCALE AUSTAUSCHPROZESSE

Abstract: The invention of poverty in provincial Indonesia

In the 1990s, international organisations formulated a specific concept of poverty that has since been propagated worldwide. This article argues that this concept, strongly shaped by Western ideas, cannot adequately grasp the local realities in which the families on Flores Island live. Although infrastructural and economic resources in this region of Indonesia are undeniably few, talking about «poverty», the author claims, is ultimately a western imposition. Exemplifying the program of the «neglected villages», the article shows how transnational and national developmental policies affect these families in the provinces. It also presents the families own regimes of regulative discourse and practice regarding economic and social security, oriented more towards wealth and its distribution than towards poverty. The author pleads for more open concepts of livelihood and social security in poverty research and policy-making.

Willemijn de Jong

In diesem Artikel interessiert die Frage, ob das Armutskonzept, das in den 1990er Jahren durch internationale Organisationen formuliert und seither verbreitet wurde, auf die Familien in der Provinz in Indonesien, insbesondere auf der Insel Flores, anwendbar ist – und falls nicht, welche alternativen Konzepte sinnvoll sind und weshalb<sup>1</sup>. Das Datenmaterial basiert auf Literatur- und Dokumentenstudien sowie auf eigenen Beobachtungen und Aufzeichnungen in Zentralflores über einen Zeitraum von rund zwanzig Jahren<sup>2</sup>. Während ich mich in früheren Publikationen hauptsächlich auf die lokalen Arbeits- und Verwandtschaftsverhältnisse konzentriert habe (de Jong 1998; 2000), möchte ich nun im Zusammenhang mit der weltweiten Armutskdebatte das transregionale und transnationale Eingebundensein der ländlichen Bevölkerung hervorheben.

In einem ersten Teil des Artikels präsentiere ich das kombinierte Konzept von Armut und sozialer Sicherheit der internationalen Organisationen – Weltbank (*Internationale Bank für Wiederaufbau und Entwicklung*), IMF (*Internationaler Währungsfond*) und ILO (*Internationale Arbeitsorganisation*). Anschliessend zeige ich, wie der indonesische Nationalstaat mit dem transnationalen Armutskonzept

umgeht, um dann Fragen zu Armut und Reichtum der Familien in Flores seit Ende der 1980er Jahre zu beleuchten: zuerst mittels einer entwicklungspolitischen Aussen-sicht, die vom Armutskonzept ausgeht, und dann mittels einer dörflichen Innensicht, die ein Konzept von Reichtum und das von aussen häufig falsch verstandene Weggeben von Reichtum ins Zentrum stellt.

### Das transnationale Armutskonzept und dessen Implikationen

Die Armut scheint in den letzten Jahren mit immer ausgeklügelteren Messmethoden entdeckt und zunehmend als Konzept mit besonderen Implikationen erfunden zu werden. Sozialwissenschaftler wie Majid Rahnema (1991) und Arturo Escobar (1995) weisen in ihren Untersuchungen zu Entwicklungspolitik darauf hin, dass das Konzept «Armut» als globales soziales Problem und ein damit einhergehendes Armutmanagement erst nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden sind. Zwei Drittel der Weltbevölkerung wurden zu «Armen», nachdem die Weltbank 1948 die Länder mit einem Pro-Kopf-Einkommen von weniger als 100 US Dollar als arm klassifizierten (Escobar 1995: 23f.).

<sup>1</sup> Für anregende Kritik und wichtige Hinweise danke ich Romana Büchel, Eliane Jenny, Sue Thüler, Heinzpeter Znoj sowie anonymen Kollegen und Kolleginnen, die den Artikel vor der Publikation kommentiert haben. Für die redaktionelle Bearbeitung bedanke ich mich bei Elke-Nicole Kappus.

<sup>2</sup> Zwischen 1987 und 1991 habe ich fast zwei Jahre Feldforschungen durchgeführt. Vorher und nachher fanden viele kürzere Aufenthalte statt, der letzte im Oktober 2005.

Im Laufe der 1980er Jahre konzentrierte sich die Entwicklungszusammenarbeit immer mehr auf Armut und auf bestimmte *target groups*, die ihre Basisbedürfnisse am wenigsten befriedigen können, wie z. B. die Frauen. Zudem wurde als Ziel gesetzt, lokales Wissen bei der Armutsbekämpfung zu berücksichtigen und partizipativ vorzugehen (vgl. z. B. Gardner und Lewis 1996).

Führend im transnationalen Armutsdiskurs<sup>3</sup> ist, wie schon angedeutet, die Weltbank, unterstützt durch den Internationalen Währungsfond. 1990 definierte die Weltbank Armut über das Einkommen, bzw. die Unfähigkeit, einen minimalen Lebensstandard zu erreichen. Messgrösse für «absolute Armut» ist es, mit weniger als einem US-Dollar pro Tag zu leben. Im Weltentwicklungsbericht 2000/2001 wird Armut nicht mehr rein ökonomisch betrachtet. Als Richtgrösse der Armutsgrenze (*poverty line*) dient nun ein Ernährungswert von minimal 2 100 kcal pro Kopf sowie Lebenskosten für Kleidung, Transport, gewisse Haushalts- und andere grundlegende individuelle Bedürfnisse. Definition und Umfang dieser Bedürfnisse variieren je nach regionalem und nationalem Kontext. Existenzsicherung mit zwei US-Dollar pro Tag wird nun international als obere Armutsgrenze deklariert, diejenige mit einem Dollar als untere Armutsgrenze (Weltbank 2000).

Als prominenter Vertreter des modernen Armutsmanagements bezeichnet der Präsident der Weltbank, James D. Wolfensohn, im genannten Bericht die Armut als die global «grösste Herausforderung, vor der die Welt heute steht» (Weltbank 2000: V). Als Beleg wird angeführt, dass zu Beginn des 21. Jahrhunderts von den weltweit 6 Milliarden Menschen rund 4 Milliarden arm sind: 2,8 Milliarden leben von weniger als zwei US-Dollar pro Tag und 1,2 Milliarden von weniger als einem Dollar pro Tag. Die Weltbank schlägt vor, wirtschaftliche Möglichkeiten sowie Ermächtigung (*empowerment*) zu fördern und die Lebenssituation von Armen durch effektive Sicherungsnetze, die persönliche und kollektive Notsituationen mildern, zu verbessern. Oberstes Ziel der internationalen Entwicklungsziele (*Millennium Development Goals* oder MDGs), welche die Vereinten Nationen im Jahr 2000 festgelegt haben, ist die Verringerung der in extremer Einkommensarmut – von weniger als einem Dollar pro Tag – lebenden Weltbevölkerung. Bis im Jahr 2015 sollte ihre Zahl halbiert werden. Gleichzeitig streben sie Verbesserungen im Bildungs- und

Gesundheitsbereich sowie in der Regierungsführung an. Letzteres sollte durch eine Politik der *good governance* ermöglicht werden, die Korruption entgegenwirkt und Rechenschaftspflicht begünstigt.

Auffallend ist, dass die Weltbank bei der Armutsbekämpfung gemäss diesem Konzept einerseits die Lebenssicherung und andererseits die soziale Sicherheit stärken möchte. Hinsichtlich der Lebenssicherung, die gemäss aktuellen *livelihood*-Ansätzen konzipiert ist (vgl. z.B. Grawert 1998; Kaag 2004), wird dabei mitberücksichtigt, was die Menschen selber machen, d. h. ihre *agency*. Ähnlich wie in aktuellen ethnographischen Ansätzen repräsentiert der Weltbankbericht eine Polyphonie von *voices of the poor* hinsichtlich ihrer Lebenssicherung. Notabene 60 000 Stimmen von armen Frauen und Männer in 60 Ländern bilden eine der Grundlagen für die Publikation, einige kommen direkt zu Wort. Dabei wird zugleich deutlich, dass bloss ein normalisierter sozialer Aufstieg nach westlichem Vorbild als Weg aus der Armut vorgesehen ist (z.B. Weltbank 2000: 2).

Untersucht man nun das Konzept der sozialen Sicherheit, das die Weltbank verwendet, dann stösst man unweigerlich auf das bekannte Modell der ILO. Sie kann seit dem Zweiten Weltkrieg weltweit die Definitionsmacht von sozialer Sicherheit als politischer Begriff für sich in Anspruch nehmen. Dabei legt die ILO den Fokus auf die Wohlfahrtspraxis öffentlicher Organisationen. «Social security» so heisst es etwa in einer neueren Publikation, «is defined here as «benefits that society provides to individuals and households – through public and collective measures – to guarantee them a minimum standard of living and to protect them against low or declining living standards arising out of a number of basic risks and needs» (van Ginneken 2003: 11). Die Definition impliziert, dass Kriterien und Massnahmen des Schutzes von oben her festgelegt werden. Aus sozialanthropologischer Perspektive ist dieses Konzept unbefriedigend, da es nur die Beziehungen zwischen Staat oder zivilgesellschaftlichen Organisationen und (bedürftigen) Individuen, d. h. Beziehungen der Bürgerschaft (*citizenship*), ins Blickfeld nimmt. Adäquater, da weniger reduktionistisch, scheint dagegen das in der Sozialanthropologie immer häufiger verwendete «inklusive» Konzept von sozialer Sicherheit (vgl. F. und K. von Benda-Beckmann 1994; von Benda-Beckmann 2004).

<sup>3</sup> Ich benutze den Begriff Transnationalität in Anlehnung an Ong (1999) und Mazzucato (2004). An den Effekten der Globalisierung interessiert mich dabei vor allem die unterschiedliche Art und Weise, in der verschiedene Akteure (internationale Organisationen, Nationalstaat, Familien) an transnationalen ökonomischen, sozialen und imaginativen Räumen und Regimes partizipieren und wie sie diese (mit)kreieren.

Dieses versucht, soziale Sicherheit in einem möglichst umfassenden Sinn aus einer Perspektive von unten zu erfassen. Dabei werden jegliche Bemühungen von Individuen und Gruppen berücksichtigt, die der Wahrung ihres Lebensstandards (hinsichtlich Nahrung, Kleidung, Unterkunft, Betreuung, Gesundheit, Bildung) dienen, wenn dieser durch persönliche oder kollektive Krisensituationen gefährdet ist. Dieser Ansatz nimmt alle möglichen sozialen Beziehungen und Institutionen ins Blickfeld. Dabei gilt es meines Erachtens ebenso zu berücksichtigen, wie Beziehungen und Institutionen, beispielsweise die Familie (aber auch die Dorfgemeinschaft, NGO's oder der Staat), durch die Kategorie Gender sowie durch andere wichtige soziale Kategorien strukturiert sind. Das impliziert auch, die inklusive soziale Sicherheit in Zusammenhang mit Macht – nicht zuletzt der Macht der Klassifizierung – zu betrachten (vgl. de Jong et al. 2005; de Jong 2005a; 2005b).

Was sich in den Darstellungen der UN-Organisationen, der Weltbank und der wirtschaftlichen Überwachungsinstanz IMF, unter dem entwicklungspolitischen Banner der Armutsbekämpfung präsentiert, entpuppt sich bei näherem Hinsehen<sup>4</sup> gleichzeitig als Versuch, die Sozialpolitik global nach westlichen Wirtschaftskonzepten zu formen: immer weniger staatliche Verantwortung und zunehmend mehr Verantwortung für das individuelle Subjekt. Rezente Literatur zeigt, dass diese Entwicklungen zugleich neue Formen von Bürgerschaft und spezifische Prozesse der Subjektivierung nach einem westlichen Modell implizieren (z. B. Lazar 2004).

### Armutsbekämpfung und Sozialpolitik in Indonesien

Im Vergleich mit einem Land wie z.B. Indien sind Armut, Armutsbekämpfung und soziale Sicherheit in Indonesien erst relativ spät, nämlich in der ersten Hälfte der 1990er Jahre, als politisches Problem konstruiert und in diesem Sinn erfunden worden<sup>5</sup>. Um Armut quantitativ differenzierter erfassen zu können, sind zu dieser Zeit neue Messinstrumente, wie die *non-food poverty line*, eingeführt und Datensätze vergrößert worden (vgl. Gerke 2003). Welche Konsequenzen hatte dies?

Während der autoritären Herrschaft von Präsident Suharto (1965 – 1998) lag der politische Akzent auf Wirtschaftswachstum und Massnahmen «von oben» in den Sektoren Landwirtschaft, Gesundheit und Ausbildung. Die statistischen Zahlen zeigen während dieser Zeit eine Abnahme der «absoluten Armut»: 1987 betraf sie noch dreissig Millionen Menschen (17,4 %); 1996, kurz vor der asiatischen Finanzkrise, waren es zweiundzwanzig Millionen (11,3 %) (Gerke 2003: 86).

Mit dem sechsten Fünfjahresplan (1994 – 1999) traf die Regierung erstmals gezielte Massnahmen gegen die Armut in Form eines Hilfsprogramms für marginalisierte Dörfer, bekannt als *Inpres Desa Tertinggal* (IDT). Das Ziel war, die Einkommenssituation wenig bemittelter Familien zu verbessern und damit ihre Selbsthilfemöglichkeiten zu stärken. Vorangegangen war 1993 eine Bestandesaufnahme durch das Forschungsinstitut der *Asiatischen Entwicklungsbank* (ADB), nach der ein Drittel aller Dörfer in Indonesien als *neglected*, d. h. vernachlässigt im Sinn von «wenig entwickelt», und als arm klassifiziert wurde (Weiss 2004). Damit wurde implizit der Staat beschuldigt, nicht genug für das Wohlergehen der Bevölkerung getan zu haben.

Im indonesischen offiziellen Diskurs wurde *neglected* dagegen mit *tertinggal* übersetzt, d. h. zurückgeblieben im Sinn von «noch nicht fortgeschritten» (*belum maju*), was im Alltagsverständnis nicht selten auch mit «primitiv» konnotiert wird. Damit wird die Schuld eher den Betroffenen selber zugeschrieben. Trotz dieser unterschiedlichen Akzente treffen sich der transnationale und der nationale Diskurs in ihrem evolutionistischen Fortschrittsglauben, dem der seit längerem stark hinterfragte unilineare Modernisierungsansatz zugrunde liegt: Länder, Regionen oder Dörfer bewegen sich auf einer Skala von «weniger» zu «mehr» entwickelt, von «rückständig» zu «fortgeschritten» bzw. «modern»; diejenigen, die sich auf der «unterentwickelten» oder «rückständigen» Seite befinden, sind «arm» und «hilfsbedürftig».

Der Hauptort, in dem ich meine Forschung durchgeführt habe, war eines der 20 000 Dörfer, die sich nun aus der Sicht der indonesischen Zentralregierung als «zurückgeblieben», spricht: «rückständig», und aus transnationaler Sicht

<sup>4</sup> Diese Aussage beruht auf der Bearbeitung des genannten Berichtes der Weltbank (2000) sowie einschlägiger Websites der Weltbank, des IMF und der ILO: //www.worldbank.org/, //www.imf.org/ und //www.ilo.org/ (Februar 2006).

<sup>5</sup> Davon zeugt zum Beispiel auch das Themenheft «Politik kemiskinan», das als erste Nummer der Zeitschrift *Indonesian Journal for Sustainable Future* im Juli 2005 erschienen ist.

als «vernachlässigt», sprich «unentwickelt», zu verstehen hatten. Von beiden Seiten wurde ihnen der Stempel «arm und hilfsbedürftig» aufgedruckt. Ein aufgrund dieser Klassifizierung ausgewähltes Dorf bekam fast 9 000 Dollar für rotierende Kleinkreditgruppen (*dana bergulir*), wobei auch politische (Kontroll-)Kriterien in Erwägung gezogen wurden (Weiss 2004; Perdana und Maxwell 2005). Wie dieses Programm lokal durchgeführt wurde, werde ich nachher genauer beleuchten.

Als Folge der asiatischen Wirtschaftskrise 1997/1998 und der statistischen Zunahme der Armut reagierte die indonesische Regierung mit weiteren «sozialen Sicherheitsnetzprogrammen» (JPS): Programme zur Sicherung der Nahrung (u.a. OPK-Reis), der Bildung (u.a. Stipendien), der Gesundheit (u.a. Gesundheitskarte) sowie zur Förderung der Beschäftigung. Die Armutsbekämpfung steht seit 2000 mit drei Programmen zuvorderst auf der nationalen Entwicklungsagenda: erstens Befriedigung der Grundbedürfnisse aller, d.h. Nahrung, Unterkunft, Gesundheit und Bildung, zweitens Herausbildung einer «Unternehmerkultur» bei den Armen zur Produktivitätssteigerung und drittens Entwicklung eines Systems der sozialen Sicherheit gemäss ILO-Richtlinien.

Im Zusammenhang mit der Erhöhung der Benzinpreise Ende 2005 lancierte die indonesische Regierung ein weiteres Sozialhilfeprogramm, das vorübergehend kompensatorische Barüberweisungen an die Armen vorsieht (Lane 2005). Diese Art von «gezielter Sozialhilfe» (*targeted social assistance*) wird grundsätzlich durch die Entwicklungsbanken Weltbank und ADB unterstützt. Dies zeigt, dass heute eine kombinierte Politik von Strukturanpassungen und Sozialpolitik betrieben werden, um zumindest die schlimmsten Formen ökonomischer Ungleichheit abzufedern (vgl. auch Schramm et al. 2005).

Ähnlich wie andere weniger entwickelte Länder steht Indonesien heute unter grossem Druck von Weltbank, IMF und ILO, eine solch kombinierte Armuts- und soziale Sicherheitspolitik nach westlichen Prinzipien durchzuführen. Bilaterale Entwicklungszusammenarbeit spielt dabei ebenfalls eine Rolle. Die Überwachung durch internationale Organisationen ist für Indonesien jedoch ambivalent, wenn nicht erniedrigend. Dies zumindest stellt der international bekannte indonesische Politikwissenschaftler Rizal Sukma mit seiner rhetorischen Frage zur Diskussion: «Can the international community involve itself in Indonesia without creating a sense of national humiliation, minimizing negative repercussions, such as those that occurred in the

case of IMF assistance?» (Sukma 2006: 131). Zieht man diese Sichtweise in Betracht, erstaunt es nicht, dass die Regierung sich der direkten Kontrolle durch den IMF im Jahr 2003 entzogen hat.

### Armut, Reichtum und gegenseitige Unterstützung der Familien in Flores

Bei aller Aufmerksamkeit, welche in den letzten Jahren die asiatische Finanzkrise auf sich gezogen hat, ist zu bedenken, dass vor allem auf dem Land, wo, absolut gemessen, die Menschen mit den wenigsten Mitteln leben, Krisen zum Alltag gehören. Dazu bemerkt der indonesische Sozialwissenschaftler Djuni Thamrin: «Die Krise ist Teil des Lebens auf dem Land: Naturkatastrophen, Dürren, Pflanzen- und Tierseuchen, Krankheiten in der Familie und fluktuierende Märkte bedrohen den Lebensunterhalt von Familien häufiger als makroökonomische Krisen» (Thamrin 2005: 22). Zugleich ist die Bevölkerung auf dem Land resistenter gegen makroökonomische Krisen. In einer sozialanthropologischen Studie zu den Auswirkungen der asiatischen Finanzkrise in Sumatra, Kalimantan und Sulawesi, kommen die Autoren zum Schluss: «Most rural people live already in vulnerable contexts; prone to natural disasters, price fluctuations and violence. [...] [S]udden political and economic convulsions at national level may not be that dramatic or experienced as a crisis by the people themselves, as local as well as multi-local connections often serve as a buffer to compensate most of its negative impacts» (Indiyanto et al. forthcoming: 22). Was aber bedeutet dies konkret für die Familien in Zentralflores? Wenn ich hier von «Familie» spreche, dann meine ich die durch den Nationalstaat und durch transnationale Prozesse konstruierte Einheit (vgl. Stivens 1998), die sich oft mit dem Haushalt als Residenz- und Konsumeinheit deckt. Ich gehe davon aus, dass die Familien ein eigenes Regime und eine eigene Mächtigkeit verkörpern (vgl. Ong 1999), was sich insbesondere in den regulierenden Mechanismen des Austausches zeigt.

#### *Aussensicht: Vom «Tourismusdorf» zum «neglected village»*

Mitte der 1980er Jahre erkor die Regionalregierung das Dorf im Kontext eines nationalen Entwicklungsprogramms zusammen mit einigen anderen zum «Tourismusdorf» (*désa pariwisata*). Damit geschah, was Escobar (1995: 47) im Zusammenhang mit dem weltweiten Armutsdiskurs als die «invention of the village» als Einheit lokaler Entwicklung bezeichnete. Aufgrund dieser Klassifizierung und

Auszeichnung ihres Dorfes empfanden die Bewohner und Bewohnerinnen Stolz, und sie hegten grosse Hoffnungen: Mit dem Textilhandwerk, den Zeremonialhäusern, dem besonders ausführlichen Ritualzyklus sowie dem speziellen Regentanz wollte man, ähnlich wie auf Bali, möglichst viele Touristen anziehen.

Tatsächlich kamen immer mehr Reisende. 1987/1988 besuchten pro Tag drei bis zwanzig Fremde das Dorf. Einerseits bildete sich dadurch ein neuer ökonomischer und sozialer, andererseits ein neuer imaginativer transnationaler Raum. Vor allem die Frauen partizipierten mit ihrer Textilproduktion aktiv daran. Sie produzierten und verkauften mehr Stoffe als vorher. Zudem kreierten sie neu figurative Muster, wie Flugzeuge und fotografierende Reisende, die dem Geschmack der Touristen entsprechen sollten. Die Weberin Nona F. sagte während der Trockenperiode 1988: «Weil die Touristen jetzt regelmässig ins Dorf kommen, geht es uns ein wenig gut. Wenn das nicht der Fall wäre, hätten wir eine grosse Hungersnot.» Sie sprach wohlgerne nicht von «mehr Armut», sondern wörtlich von einer «Zeit des Hungers» (in Indonesisch *musim lapar*). Zu Beginn der 1990er Jahre wurden ungefähr gleich viele Tücher an Händler wie an Touristen verkauft. Im letzteren Fall konnte eine Weberin zwei bis drei Mal so viel verdienen.

Die Blüte durch den Tourismus war jedoch von kurzer Dauer. Sie wurde 1992 durch ein Erdbeben auf Flores, 1997 durch die ökonomische Krise in Südostasien und seither durch politische Unwägbarkeiten bis hin zu Terroranschlägen weitgehend zunichte gemacht. Die Weberinnen haben sich auf die veränderten Verhältnisse eingestellt. Sie produzieren weniger Stoffe und verkaufen diese erneut zu geringeren Preisen wieder an Händler oder an Verwandte in der Stadt. Die Dorfbevölkerung betrachtet den Tourismus jedoch weiterhin als den bedeutendsten Faktor für die Entwicklung des Dorfes und vor allem als lukrative Absatzmöglichkeit für die Stoffe. Allerdings besuchen die relativ wenigen ausländischen Touristen, die in den letzten Jahren nach Flores kommen, hauptsächlich den bekannten Vulkan *Kelimutu* (vgl. Schalcher 2002). Textilien als Souvenirs kaufen sie im nahegelegenen Dorf *Moni*.

Das vom Transport her schwerer zugängliche Dorf an der Südküste ist heute ökonomisch wieder ähnlich situiert wie die anderen Dörfer in der Region<sup>6</sup>, und wie diese wurde es im Laufe der 1990er Jahre mehr und mehr vom trans-

nationalen Armutsdiskurs erfasst: In der zweiten Hälfte der 90er Jahre erhielt das Dorf zusammen mit weiteren über hundert Dörfern im Distrikt Unterstützung im Rahmen des schon erwähnten Programms zur Entwicklung «vernachlässigter / zurückgebliebener Dörfer». In einer ersten Phase beteiligte sich mit 274 Haushalten fast das ganze Dorf an dem Programm, nur die Staatsangestellten durften nicht teilnehmen. Es wurden zwölf Kreditgruppen mit bis zu dreiundzwanzig Mitgliedern gebildet. Die Gruppen bekamen Geld, um Einkommen zu generieren, z. B. mit Weberei, Kleintierzucht, Anbau von Zwiebeln und Fischerei.

Wie in anderen indonesischen Dörfern wurde die Lebenssituation der Bevölkerung durch das Projekt allerdings nicht wesentlich verbessert (vgl. Perdana und Maxwell 2005). Die Dorffrauen, die üblicherweise die Haushaltfinanzen verwalten, waren nicht bereit, sich durch Aufnahme von Krediten leichtfertig in einen Kreis der Verschuldung (*debt recycling*) hineinziehen zu lassen, es sei denn die Aussicht war gross, dass die Schulden getilgt werden. Die Kredite wurden häufig für andere Zwecke verwendet und nicht zurückgezahlt, was umso einfacher war, als der Schuldner der durch die ADB initiierten Kredite anonym und weit weg war. Ähnlich wie mit anderen Kreditprojekten profitierten die Familien nur partiell und nur sehr kurzfristig von dem Entwicklungsangebot. Längerfristig wohnten sie nun jedoch in einem Dorf, das durch das abwertende Prädikat «Vernachlässigung» bzw. «Rückständigkeit» und kaum mehr durch das weltoffene Prädikat «Tourismus» charakterisiert ist. Dies zeigt, wie mit Sozialpolitik auch im Entwicklungskontext Ausschlussmechanismen verknüpft sind, worauf Naila Kabeer (2000) nachdrücklich hingewiesen hat. Sie plädiert für eine Entwicklungsperspektive, die diskursive und praktische Formen von Ausschluss selbstreflexiv analysiert und die Fragen des Respekts und der Anerkennung ernst nimmt.

#### *Innensicht: Geben von Reichtum und gegenseitiger Unterstützung*

Wie sieht nun die vorherrschende Innensicht von Armut und Reichtum bei den Familien in Flores aus? Wenn man nach dem Konzept «Armut» sucht, lässt es sich in diesem dörflichen Kontext kaum finden. Fündiger wird man, wenn man vom Konzept «Reichtum» ausgeht. Der Begriff «arm» scheint in der Liosprache eher gemieden

<sup>6</sup> Zur Lebenssicherung in dieser Region ist zu erwähnen, dass die Männer Schwendbau betreiben und Frauen hochwertigere Ikattextilien herstellen. Wegen der Trockenheit ist die Ernährungssituation prekär. Es sind vor allem die Frauen, die mit dem Verkauf ihrer Tücher die Familien durchbringen.

zu werden<sup>7</sup>. Ein Mangel an Sachen wird vor allem konkret umschrieben: wie «ein Mensch, der kein Feld hat» (*ata e'o ngebo iwa*), «ein Mensch, der keinen Goldschmuck hat» (*ata e'o ngawu iwa*), oder «es gibt kein Geld» (*doi iwa*). Staatsangestellte, die den transnationalen entwicklungspolitischen Diskurs am ehesten übernehmen, z.B. Lehrer, reden manchmal von Armut in einem abstrakten Sinn<sup>8</sup>. Ansonsten orientiert man sich an «Reichtum». Dabei werden zwei Kategorien von «reichen Menschen» unterschieden: *ata bhanda* und *ata besu*. Mit *ata bhanda* werden diejenigen bezeichnet, die durch Vererbung Reichtum oder Besitz (*ngawu*) erhalten haben. Diese Gruppe setzt sich aus den alteingesessenen «grossen Menschen» (*ata ria*) zusammen, die von matrilinearen «guten Clans» (*kunu ji'é*) abstammen. Die wichtigsten Männer und Frauen unter ihnen, die *ata ngga'é*, d. h. die Vorsteher einer patrilinearen Lineage, oder besser: eines Hauses (*sa'o*), besitzen den Titel «Herr des Bodens» (*mosa laki*) respektive «vornehme Frau» (*fai ngga'é*). Sie üben heute parallel zur Dorfgliederung zentrale rituelle, rechtliche und politische Aktivitäten aus. Diese Hochrangigen vergleichen sich manchmal mit Mitgliedern der niederländischen Königsfamilie. Tatsächlich werden sie in der Literatur häufig als «Adlige» bezeichnet. *Ata besu* sind die wenigen Leute, die in jüngster Zeit durch Fleiss oder Glück Reichtum erworben haben und durch Heirat sozial aufsteigen konnten.

Weniger als zehn Prozent der Dorfbevölkerung gehören zu den «reichen Menschen» (*ata bhanda* und *ata besu*) oder zur Dorfelite. Die reichen Familien haben Autorität und Macht und heiraten vorwiegend untereinander, dorfendogam oder -exogam. Sie besitzen Land (vor allem die Männer) und sind häufig Staatsangestellte. Dadurch verfügen sie (teils auch ihre Frauen), im Gegensatz zur übrigen Bevölkerung, über ein regelmässiges Monatseinkommen und eine Pension im Alter.

Eine sehr kleine Gruppe von Menschen im Dorf ist sozial ausgeschlossen, da sie keine Ressourcen (mehr) haben, um an der Institution des Gabentausches teilzunehmen. Dies

kann im Prinzip die rund zwanzig Prozent der Familien betreffen, die kein eigenes Land besitzen, und deshalb sozial als niedrig eingestuft werden: Nachkommen von ehemals unfreien, für «Reiche» arbeitende Menschen (*ata ko'o*), auch Sklaven genannt, und in letzter Zeit Zugezogene (*ata mai*). Es gibt jedoch auch Fälle von vornehmlich allein stehenden Frauen, die Not leidend geworden sind. Gemäss Abstammung sind sie hochrangig. Ihre materiellen Ressourcen reichen aber nur knapp aus, um täglich genug zu essen. Mir ist keine umfassende einheimische Kategorie wie «die Armen» für solche Personen bekannt. Dies stützt die Argumentation in diesem Artikel, dass es problematisch ist, das aktuelle Armutskonzept in diesem Kontext anzuwenden.

Die allermeisten Familien sind sozial integriert. Sie nehmen an Reziprozitätsbeziehungen teil, auch wenn sie nur wenige materielle Ressourcen besitzen. Das Eigentum der wenig bemittelten Familien besteht neben einem oder zwei Parzellen Land und dem Haus aus vier bis neun Stoffen. Männer besitzen neben dem Land das Wohnhaus und Tiere, während das Eigentum der Frauen aus selber gewobenen Textilien und neuem Goldschmuck besteht<sup>9</sup>, nur in einzelnen Fällen aus Land. Auch diese Gruppe wird nicht nach bestimmten ökonomischen Kategorien klassifiziert. Reichtum oder Besitz wird – als Basis für Lebenssicherung und soziale Sicherung – in starkem Masse als ein relationales Phänomen aufgefasst, das in engem Zusammenhang mit Beziehungen des Austausches steht. Ausgehend von der einheimischen Perspektive lassen sich daher nur mit Vorsicht klar abgegrenzte Klassen oder Kategorien von Wohlhabenden, wenig Bemittelten und Notleidenden, geschweige denn von Armen im westlichen Sinn identifizieren.

Als Kernsymbol des Reichtums, insbesondere der Weitergabe von Reichtum und der gegenseitigen Unterstützung, gilt in Zentralflores der Brautpreis (Indonesisch *belis*, Lio *weli ngawu*), im Englischen adäquater als *bridewealth* bezeichnet<sup>10</sup>. Das «Geben eines Brautpreises» (*pati ngawu*),

<sup>7</sup> «Arm», *miseki*, existiert zwar (vgl. Arndt 1933). Offensichtlich ist es vom Indonesischen Wort *miskin* entlehnt worden, aber es ist ungewohnt, auch weil es in der Sprache der Lio grundsätzlich nur zweisilbige Wörter gibt.

<sup>8</sup> Escobar (1995) weist auch auf dieses Phänomen hin. Er gibt auch Beispiele, wie in dörflichen Kontexten kulturell produktiv mit Entwicklungskonzepten von aussen umgegangen wird.

<sup>9</sup> Dies gilt auch für andere Dörfer im südlichen Lio.

<sup>10</sup> Das gleiche gilt für viele andere Gruppen in Ostindonesien, die ihre soziale Organisation auf Häuser aufbauen und ausgeprägte Austauschbeziehungen zwischen diesen Häusern pflegen (vgl. Errington 1989). In matrilinearen Gruppen auf Flores ist der Brautpreis heute jedoch geringer oder existiert gar nicht (Schröter 2000 resp. Lewis 1988), aber es findet ein Tausch von Gaben anlässlich anderer Heiratsrituale und bei Toderfeiern statt.

idealerweise bestehend aus altem Goldschmuck, mehreren Tieren und Geld, von der Verwandtschaftsgruppe des Bräutigams an die Gruppe der Braut ist im einheimischen Verständnis das zentrale Merkmal, das die Menschen von den Tieren unterscheidet, d.h. das, was bei uns gerne als Kultur bezeichnet wird. Der Brautpreis ist das für alle sichtbare Zeichen, das die Ehe eines Paares legitimiert und durch das Heiratsbeziehungen zwischen bestimmten Häusern und Familien bestätigt oder neunitiiert wird. Diese Heiratsbeziehungen sind die Grundlage der normativen gegenseitigen Unterstützung (*para laka*) bei «Not» oder «Mangel» (*goma duna*). Paradigmatisch ergibt sich Not aus einheimischer Sicht beim Ausrichten eines Festes. Diese Not gilt es durch den Austausch von Gaben unter Verwandten und Nachbarn zu beheben. Eine Heirat bildet somit den Anfangspunkt (oder die Bestätigung) sowohl der Not als auch deren Überwindung, des Austausches, durch die Herstellung von Verwandtschaftsbeziehungen. Neben der gegenseitigen Hilfe dient das «Geben von Reichtum» (*pati weli*) auch innerhalb der verwandtschaftlichen Netzwerke dazu, Prestige zu gewinnen und sich «einen Namen zu machen» (*gae naja*). Gewisser Reichtum, vor allem der kollektive Besitz in den Zeremonialhäusern, ist zwar unveräusserbar; ein Grossteil der anderen Besitztümer, die bei Heiraten und anderen Übergangsritualen (*pula*) weggegeben wird, zirkuliert, auch translokal oder – wenn die emigrierten Verwandten mitgerechnet werden – transregional. Weniger das, was man *hat*, z. B. Land, sondern, das, was man an Gütern *bekommt* und anderen wegen eines Festes *schuldet*, wird heute präzise schriftlich festgehalten.

Die Gegengaben zum Brautpreis in Form von Reis und vor allem Tüchern sind in den lokalen Diskursen nicht so stark repräsentiert wie die Brautpreisgüter, aber in der sozialen Praxis heute mindestens so bedeutend. Im Gegensatz zu westlichen Kleinunternehmerinnen verschenken die Weberinnen in Zentralflores einen Grossteil ihrer Arbeitsprodukte: mindestens ein Drittel, manchmal sogar die Hälfte. Gemäss der westlichen Logik des Wirtschaftens und der Armutsbekämpfung ist dies eine Verschwendung und bar vernünftiger Prinzipien der Akkumulation und des Sparens. Doch gemäss der Logik von relationalem Reichtum – einer anderen Vernunft – macht das viel Sinn: Mit dem Schenken ihrer Tücher pflegen die Frauen das verwandtschaftliche und nachbarschaftliche Netzwerk, ihr soziales Kapital, und tragen

damit wesentlich zur Lebenssicherung und zur sozialen Sicherheit der Familie bei – wenn man diese Konzepte in einem umfassenden Sinn versteht.

Mama H., eine sehr knapp bemittelte und niedrig-rangige Frau, die sich sehr um gute Austauschbeziehungen bemüht, hat das System des Gabentausches prägnant als eine *arisan*, eine rotierende Spargruppe, bezeichnet: Man investiert etwas und bekommt es später wieder zurück. Das Regime des Gabentausches der Familien führt z.B. dazu, dass ein Kind bei reicheren Verwandten in der Stadt wohnen kann und dass auch die Mittelschule vorwiegend von den Verwandten finanziert wird. Weiter sagte sie wörtlich: «Bei den Festen geht es nur um einen guten Ruf. Oft macht man sich keine Gedanken darüber, ob es einem vielleicht schadet. Man muss mitmachen. Das ist nützlich für gute Beziehungen mit den angeheirateten Verwandten und für die Kinder, die anderswo in die Schule gehen möchten. Wenn man das nicht macht, dann empfindet man Scham. Auch wenn man reich ist, sollte man Verwandte einladen und um Geschenke bitten. Es braucht viele Leute, die helfen. Alleine kann man das nicht machen». Besser lässt sich nicht auf den Punkt bringen, was «Besitz weggeben» impliziert: Sparen, verschiedene Arten gegenseitiger Unterstützung, Ansehen – und Scham sowie Ausschluss, wenn man sich an dieser Institution nicht beteiligen kann oder will. Es handelt sich offensichtlich um eine multidimensionale und multifunktionale Institution, die auch für die Lebenssicherung (Sparen) und die soziale Sicherheit (gegenseitige Unterstützung) fruchtbar gemacht, aber nicht damit gleichgesetzt werden kann<sup>11</sup>.

Über längere Zeit betrachtet, hat sich das Gabensystem, vor allem was die Textilien betrifft, flexibel an die veränderten regionalen und globalen historischen Bedingungen angepasst und wurde nach den Vorstellungen und Praktiken der beteiligten Familien rekonfiguriert (vgl. de Jong 1998). Subjektiv betrachtet gleichen sich die Gaben, die hin und her geschenkt werden, mehr oder weniger aus. Ein Ehepaar mit jungen Kindern drosselt das Schenken eine Zeitlang zugunsten der Ausgaben für die Schule. Die Geschenkverpflichtungen einer Person – und ihre Möglichkeiten, Beziehungen zu beeinflussen – steigen mit zunehmendem Alter. Unter bestimmten Bedingungen nehmen sie auch wieder ab. Dies zeigt das Beispiel der bereits erwähnten Nona F., die hochrangig, aber unverheiratet und kinderlos war. Zusammen mit ihrer Mutter beteiligte sie sich ausgiebig

<sup>11</sup> Im städtischen Kontext auf Flores scheint sich die Bedeutung des Gabentausches wegen des ständigen Bedarfs nach Bargeld bei wenig bemittelten Familien zu verschieben (vgl. Jenny 2006).



am Gabentausch, betonte aber auch immer wieder, wie mühsam das sei. Nach dem Tod ihrer Mutter und während ihrer unheilbaren Krankheit im Alter konnte sie sich immer weniger um ihre Austauschbeziehungen kümmern und geriet in soziale Isolation. In dieser Lage hat sie sich in der (transnationalen) Beziehung mit mir schriftlich als «armer Mensch» (Indonesisch *orang miskin*) bezeichnet, in der Hoffnung auf externe finanzielle Unterstützung.

*Aussensicht: «Rituelle Verschwendung» – eine wiederkehrende Fehlinterpretation*

Dass der gegenwärtige transnationale Armutsdiskurs in wichtigen Belangen an der Realität der ländlichen Bevölkerung vorbeigeht, zeigt auch eine Studie aus dem Kontext der «vernachlässigten/zurückgebliebenen Dörfer». Sie entstand in den 1990er Jahren als Teil eines Programms für integrierte Entwicklung (PPSTN) der GTZ und der indonesischen Regierung in Lombok und Flores (Reinhard 1997). In den Dörfern an der Südküste von Zentralflores ging es dabei vor allem um die Verbesserung der Landwirtschaft und der Gesundheit (vgl. auch Zeuner 1996: 60–62). Auf Basis einer ansonsten wertvollen «Ernährungsethnographie» folgert die Forscherin: «Saving practices, possible coping mechanisms for periods of food shortage, are highly influenced by traditional celebration and rules. High amounts of income and livestock are spent on celebrations and sacrifice. This often prevents villagers from paying their children's school fees or even from buying additional food for their own family» (Reinhard 1997: 70). Die Autorin verweist darauf, dass die Regeln des Gabentausches sehr schwer zu verstehen seien, da sie sich je nach Dorf, Weiler oder Familie unterscheiden (ebd.: 62). Die Bedeutung des Gabensystems für die soziale Sicherheit der Bevölkerung wurde in der Studie tatsächlich nicht erfasst – auch nicht, dass die Menschen das System relativ flexibel handhaben, z. B. gerade wenn sie Kinder haben, die in die Schule gehen. Ich möchte diese Institution keineswegs idealisieren. Immer wieder haben mir Informantinnen gesagt, wie sehr das Geben auch eine Belastung sein kann. Es garantiert z. B. keine Hilfe während einer längeren Krankheit. Ausserdem wirken die lokalen sozialen Hierarchien und die rituellen Praktiken, wie gezeigt wurde, auch ausschliessend, worunter vor allem diejenigen, die keinen Besitz zum Weggeben haben, leiden. Dennoch ist der Gabentausch eine wichtige Basis für soziale Inklusion und für gegenseitige Unterstützung der Familien bezüglich Ernährung, Wohnung, Ausbildung, Arbeit und Krankheit. Dass dies in der erwähnten Studie nicht reflektiert wurde, ist umso erstaunlicher, als die GTZ eine der Entwicklungsorganisationen ist, die dem

Phänomen der sozialen Sicherheit seit längerem viel Gewicht beimisst (vgl. Getubig und Schmidt 1992; Freiberg-Strauss und Meyer 1999).

Interessanterweise lässt sich der Vorwurf der rituellen Verschwendung knapper Ressourcen als entwicklungs- und fortschrittshemmend bis in die niederländische Kolonialzeit zurückverfolgen. Wie Michael R. Dove und andere bereits vor einiger Zeit nachgewiesen haben, wurde der Vorwurf auch von der indonesischen Regierung übernommen (Dove 1988). Dies lässt vermuten, dass lokales Wissen und lokale Praktiken zumindest in bestimmten Kontexten hartnäckig fehlinterpretiert werden – aus kolonialer Sicht, nationaler indonesischer Sicht sowie transnationaler entwicklungspolitischer Sicht. Das heutige Armutskonzept trägt, wie der vorliegende Artikel zeigt, nicht dazu bei, das zu beheben.

## Schlussfolgerungen

In Form von nationalen sozialpolitischen Programmen und Projekten erreicht das transnationale Armutskonzept mit der damit verbundenen Armutsbekämpfung die periphersten Gegenden in Indonesien. Mit dem Programm der «vernachlässigten Dörfer» hat es auch in Flores eine machtvolle diskursive Wirkung entfaltet. Die Verhältnisse der Familien auf dem Land lassen sich damit jedoch nur sehr mangelhaft erfassen, geschweige denn verbessern. Trotz des entwicklungspolitischen Fokus auf lokales Wissen und Partizipation geht es nämlich gänzlich an den zentralen lokalen Vorstellungen und Lebenspraktiken vorbei.

Der Begriff «Armut» ist in Indonesien, wie im Artikel gezeigt, mit Scham und Erniedrigung konnotiert und deshalb entwicklungspolitisch eigentlich ungeeignet. Die Logik des Wirtschaftens und der gegenseitigen Unterstützung im ländlichen Flores stimmt nicht mit der vorherrschenden entwicklungspolitischen Logik überein. Dies ist keine neue Einsicht. Sie wird in der Wirtschaftsanthropologie seit langem und auch in der Entwicklungsanthropologie seit einiger Zeit debattiert.

Eine tragfähige und mächtige Alternative zum transnationalen Armutskonzept steht jedoch noch aus. Eine solche Alternative habe ich, mit Verweis auf neuere Ansätze im Rahmen der Sozialanthropologie, anhand eines kombinierten Ansatzes der Lebenssicherung und der sozialen Sicherung aufzuzeigen versucht. Zentrale Vorstellungen, Institutionen und Praktiken der Dorfbevölkerung wurden eruiert und mit diesen Konzepten, die möglichst offen gestaltet sind, um

den Vergleich verschiedener gesellschaftlicher Kontexte zu ermöglichen, in Beziehung gesetzt. Dabei konnte gezeigt werden, dass die zentrale Institution des Gabentausches als eine Basis für soziale Netzwerke interpretiert werden kann, die der Lebenssicherung und der sozialen Sicherheit dienen – unter Einfluss weiträumiger historischer Bedingungen und als Ergebnis verschiedener Familienregimes.

Dem möglichen Einwand der Romantisierung einheimischer Institutionen versuchte ich entgegenzuwirken, indem ich gezeigt habe, dass die Institution und die damit verbundenen Vorstellungen und Praktiken nicht nur als

Mechanismen des Einschlusses, sondern auch des Ausschlusses fungieren – wie alle Institutionen. Es gibt Frauen und Männer, die sich am Gabensystem nicht beteiligen und deshalb sozial marginalisiert sind. Im dörflichen Kontext ist das eine kleine Minderheit vornehmlich allein stehender Frauen. Diese könnten durchaus in Form einer externen Unterstützung oder Sozialhilfe eingebunden und somit als benachteiligte Gruppe anerkannt werden. Dies ist jedoch erst möglich, wenn die vorhandenen Potenziale und Grenzen von Geben und Nehmen in der Forschung und in der Entwicklungspraxis umfassend berücksichtigt und somit respektiert werden.

## BIBLIOGRAPHIE

ARNDT Paul

1933. *Lionesisch-Deutsches Wörterbuch*. Ende: Arnoldus Druckerei.

DE JONG Willemijn

1998. *Geschlechtersymmetrie in einer Brautpreisgesellschaft. Die Stoffproduzentinnen der Lio in Indonesien*. Berlin: Reimer Verlag.

2000. «Women's networks in cloth production and exchange in Flores», in: Juliette KONING et al. (eds.), *Women and households in Indonesia: Cultural notions and social practices*, p. 264 – 280. Richmond, Surrey: Curzon.

2005a. «On the verge of insecurity: The poor elderly in urban Kerala / Au seuil de l'insécurité: les personnes âgées pauvres au Kerala urbain», in: Willemijn de JONG et al., *Ageing in insecurity. Case studies on social security and gender in India and Burkina Faso / Vieillir dans l'insécurité. Sécurité sociale et genre en Inde et au Burkina Faso. Etudes de cas*, p. 41 – 71; 217 – 251. Münster: Lit.

2005b. «Anthropological perspectives on social security: multiple relations of kinship and citizenship», in: Romana BÜCHEL et al. (eds.), *Exploring social (in-)securities in Asia*, p. 10 – 24. Bern: Institut für Sozialanthropologie (Arbeitsblatt 13) <http://www.ethno.unibe.ch/publikationen/arbeitsblaetter.html/>.

DE JONG Willemijn, ROTH Claudia, BADINI-KINDA Fatoumata, BHAGYANATH Seema

2005. *Ageing in insecurity. Case studies on social security and gender in India and Burkina Faso / Vieillir dans l'insécurité. Sécurité sociale et genre en Inde et au Burkina Faso. Etudes de cas*. Münster: Lit.

DOVE Michael R.

1988. «Introduction: Traditional Culture and Development in Contemporary Indonesia», in: Michael R. DOVE (ed.), *The real and imagined role of culture in development*, p. 1 – 37. Honolulu: University of Hawaii Press.

ERRINGTON Shelly

1987. «Incestuous twins and the house societies of Insular Southeast Asia». *Cultural Anthropology* 2: 403 – 444.

ESCOBAR Arturo

1995. *Encountering development: The making and unmaking of the Third World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

FREIBURG-STRAUSS Jörg, MEYER Kerstin (eds.)

1999. *The real world of social policy: An anthology of project experience*. Eschborn: GTZ.

GARDNER Katy, LEWIS David

1996. *Anthropology, Development and the Post-modern Challenge*. London, Sterling, Virginia: Pluto Press.

GERKE Solvay

2003. «Poverty alleviation and measures of poverty in Indonesia». *Internationales Asienforum* 34(1 – 2): 85 – 105.

GETUBIG Ismael P., SCHMIDT Sönke (eds.)

1992. *Rethinking social security: Reaching out the poor*. Kuala Lumpur, Eschborn: APDC and GTZ.

GRAWERT Elke

1998. «Der «Livelihood Approach». Eine Analysemethode für komplexe sozioökonomische Absicherungsformen,

## DOSSIER

dargestellt am Beispiel Kutum / Westsudan». *Peripherie* 69 / 70: 67 – 87.

INDIYANTO Agus, DE JONG Edwin, NOOTEBOOM Gerben, WHITE Ben  
forthcoming. «Close encounter and distant violence: Local experiences of Indonesia's 'total crises', in: Henk SCHULTE NORDHOLT (eds.), *Through turbulent times*, 24 p. Leiden, Singapore: o.V.

JENNY Eliane  
2006. *Wer am meisten Unterstützung braucht, bekommt am wenigsten. Soziale Sicherheit, Existenzsicherung und unorganisierter Sektor in Ende, Indonesien*. Unveröffentlichte Lizentiatsarbeit. Ethnologisches Seminar, Universität Zürich.

KAAG Mayke  
2004. «Ways forward in livelihood research», in: Don KALB et al. (eds.), *Globalization and development. Themes and concepts in current research*, p. 49 – 74. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Pub.

KABEER Naila  
2000. «Social exclusion, poverty and discrimination .Towards an analytical framework». *IDS Bulletin* 31(4): 83 – 97.

LANE Max  
2005. «Indonesia: 10 million drop below «poverty line» *Green Left Weekly* November 23, online (<http://www.greenleft.org.au/>).

LAZAR Sian  
2004. «Education for credit: Development as citizenship project in Bolivia» *Critique of Anthropology* 24(3): 301 – 319.

LEWIS E. Douglas  
1988. *People of the source. The social and ceremonial order of Tana Wai Brama on Flores*. Dordrecht-Holland, Providence-USA: Floris.

MAZZUCATO Valentina  
2004. «Explorations of transnationalism as a concept and phenomenon», in: Don KALB et al. (eds.), *Globalization and development. Themes and concepts in current research*, p. 131 – 162. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Pub.

ONG Aihwa  
1999. *Flexible citizenship. The cultural logics of transnationality*. Durham: Duke University Press.

PERDANA Ari A., MAXWELL John  
2005. «Poverty targeting in Indonesia», in: John WEISS (ed.), *Poverty targeting in Asia*, p. 79 – 135. Cheltenham, UK, Northampton, MA, USA: ADBI and Edward Elgar.

RAHNEMA Majid  
1991. «Global poverty: A pauperizing myth». *Interculture* 24(2): 4 – 51.

REINHARD Ines  
1997. *Food security, nutrition security, and poverty in Central Flores, Indonesia*. Münster, Hamburg: Lit.

SCHALCHER Stephanie  
2002. *Ökonomische und kulturelle Auswirkungen des Tourismus in einem Dorf auf Flores in Indonesien*. Unveröffentlichte Lizentiatsarbeit. Ethnologisches Seminar, Universität Zürich.

SCHRAMM Bern, SCHMIDT Jean-Olivier, VAN LENTE Jan-Evert  
2005. «Der Aspekt der sozialen Sicherheit in der internationalen Entwicklungszusammenarbeit und dessen Umsetzung in Indonesien», in: Rolf JORDAN (Hg.), *Soziale Sicherheit und Demokratisierung in Indonesien*, S. 49 – 60. Essen: Asienhaus (Focus Asien 25).

SCHRÖTER Susanne  
2000. *Die Austreibung des Bösen. Ein Beitrag zur Religion und Sozialstruktur der Sara Langa in Ostindonesien*. Stuttgart, Berlin, Köln.

STIVENS Maila  
1998. «Theorising gender, power and modernity in affluent Asia», in: Sen KRISNA and Maila STIVENS (eds.), *Gender and power in affluent Asia*, p. 1 – 34. London, New York: Routledge.

SUKMA Rizal  
2006. «Indonesia and the problem of remembering and forgetting», in: Gerrit W. GONG (ed.), *Memory and history in East and Southeast Asia. Issues of identity in international relations*, p. 113 – 133. Washington, DC: CSIS Press.

THAMRIN Djuni  
2005. «Die Stärkung des sozialen Absicherungssystems in Indonesien: Auf dem Weg zu einem erweiterten Menschenrechtsbegriff», in: Rolf JORDAN (Hg.), *Soziale Sicherheit und Demokratisierung in Indonesien*, S. 15 – 24. Essen: Asienhaus (Focus Asien 25).

VAN GINNEKEN Wouter

2003. Extending social security: Policies for developing countries. *ESS Paper* No. 13. Geneva.

VON BENDA-BECKMANN Franz and Keebet

1994. «Coping with insecurity», in: Franz VON BENDA-BECKMANN et al. (eds.), *Coping with insecurity. An «underall» perspective on social security in the Third World*, p. 7 – 31. Special issue *Focaal* 22 / 33. Nijmegen.

VON BENDA-BECKMANN Keebet

2004. «An inclusive approach to social security: Changing circles of solidarity», in: Claudia ROTH et al. (éds / eds.), *Compte rendu. Conférence Débats Sud-Nord. Relations de sécurité sociale et genre. Proceedings. Conference South-North Debates. Social Security Relations and Gender*, o.S. Ouagadougou / Zurich. Eigenverlag.

WEISS John

2004. *Poverty targeting in Asia: Experiences from India, Indonesia, the Philippines, People's Republic of China and Thailand*. ADBI Research Policy Brief No. 9. Tokyo. [www.adbi.org/publications/](http://www.adbi.org/publications/) (Februar 2006)

WELTBANK

2001. *Weltentwicklungsbericht 2000 / 2001: Bekämpfung der Armut*. Bonn.

ZEUNER Géraldine

1996. *Nicht-Regierungsorganisationen und akteurzentrierte Entwicklung im ländlichen Raum. Eine empirische Untersuchung am Fallbeispiel Flores, Indonesien*. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Geographisches Institut, Universität Zürich

## AUTORIN

Willemijn de Jong lehrt und forscht als Titularprofessorin am Ethnologischen Seminar der Universität Zürich.

[www.ethno.unizh.ch](http://www.ethno.unizh.ch)

[w.de.jong@access.unizh.ch](mailto:w.de.jong@access.unizh.ch)