

## Kapitel IV

### Kultur als Politikum

---

Den Blick auf die Komplexität lokaler Verhältnisse gerichtet, diskutieren Ethnologen immer wieder die inhärenten Widersprüche der politischen Forderungen der Vertreter indigener Organisationen. Die Debatten entfalten sich meist am Konzept ›indigene Völker‹ und weiten sich schnell zu Grundsatzdiskussionen über den dahinter stehenden Kulturbegriff indigener Bewegungen aus. Im Folgenden sollen vor allem zwei Aspekte dieser Diskussion näher beleuchtet werden, um die Ambivalenz des politisierten Kulturbegriffs zu verdeutlichen:

- die direkte ethnologische Auseinandersetzung mit dem Begriff ›indigene Völker‹;
- die Bestimmung des politischen Kulturbegriffs.

Hierbei zeigt sich auf analytischer Ebene, was schon bei der Diskussion der grundlegenden Begriffe zur Definition indigener Völker (vgl. Kapitel III.4) anklang: Der politische Kulturbegriff erweist sich nicht nur als neue zentrale Ressource marginalisierter Gruppen im Kampf um Macht, sondern auch als alternative Orthodoxie (vgl. Kapitel II.5), die Differenzen festschreibt und ihnen einen von den jeweiligen Trägern unabhängigen Eigenwert verleiht.

## 1. Die ethnologische Debatte um den Begriff ›indigene Völker‹

Wie jeder politische Akteur brachten die Vertreter indigener Organisationen spezifische Forderungen und Ziele mit, als sie sich Anfang der 1980er Jahre an der UNO etablierten. Ihre Zielsetzungen kristallisierten sich in den bereits behandelten, zentralen Konzepten ›Selbstbestimmung‹ und ›Territorium‹ heraus. Symbolisch zusammengeführt wurden beide Konzepte im Begriff ›indigene Völker‹.

Durch die Studie des UN-Sonderbeauftragten Martínez Cobo<sup>1</sup> erlangte dieser breite Aufmerksamkeit und setzte sich in der Folge als offizielle Eigenbezeichnung durch: die Vertreter indigener Organisationen wurden zu Repräsentanten indigener Völker. Heute identifizieren sich viele Gruppen auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene als ›indigene Völker‹ und treten auf dieser Grundlage als politische Akteure in Erscheinung.

Unter Ethnologen wird der Begriff ›indigene Völker‹ derweil kontrovers diskutiert, vor allem im Zusammenhang mit den daraus abgeleiteten Territorialforderungen von Seiten indigener Organisationen. Im Zentrum steht jedoch der von den indigenen Aktivisten zugrunde gelegte Kulturbegriff. Die Debatte läuft dabei oft Gefahr, in einer politischen Grundsatzdiskussion zu erstarren. An deren Polen stehen sich zwei Parteien gegenüber, die ich im Folgenden als ›Stimme der Kritiker‹ und ›Stimme der Befürworter‹ bezeichne: Erstere sehen den Diskurs indigener Aktivisten als soziale Konstruktion der Wirklichkeit, die als tendenziell rassistisch einzustufen ist. Letztere bestätigen zwar meist ebenfalls den Konstruktionscharakter dieses Diskurses, feiern ihn dabei aber vor allem als erfolgreiche Widerstandsstrategie ›Subalterner‹.

### Die Stimme der Kritiker

Wissenschaftler wie Bêteille (1998), Bowen (2000) und Kuper (2003) beurteilen die Verwendung des Begriffs ›indigene Völker‹ von Seiten der indigenen Bewegungen und ihrer Unterstützer als essentialistisch und reaktionär. Sie beruhe auf einem obsolet gewordenen Kulturverständnis, das die heutigen Lebensumstände der meisten Indigenen nicht angemessen wiedergebe. Kuper, wie auch Bowen, bezieht sich dabei vor allem auf die Legitimierungsgrundlage der zentralen Forderung der Bewegungen nach Landrechten – verkörpert in der UN-Definition von Martínez Cobo. Bei der Definition von Martínez Cobo spielt das ›Erstankömmlingsrecht‹ in Bezug auf ein bestimm-

---

1 Siehe Abschnitt *Die UNO und das ›Indigenenproblem‹* (Kapitel III.2) für die Begriffsdefinition von Martínez Cobo aus dem Jahr 1986.

tes Territorium eine wichtige, dennoch nicht ausschließliche Rolle bei der Bestimmung von ›Indigenität‹. Kuper findet diesbezüglich:

»But whatever the political inspiration, the conventional lines of argument currently used to justify ›indigenous‹ land claims rely on obsolete anthropological notions and on a romantic and false ethnographic vision. Fostering essentialist ideologies of culture and identity, they may have dangerous political consequences« (Kuper 2003: 395).

Kuper sieht die Gefahr, dass man durch den Gebrauch essentialistischer Kulturkonzepte Unterschiede zwischen ethnischen Gruppen erst schaffe bzw. verstärke und dadurch Konflikte provoziere. Stelle man sich hinter die Argumentation der indigenen Bewegungen, unterstütze man Tendenzen, die den Begriff ›indigen‹ als Ersatz für ›primitiv‹ erscheinen ließen. Den Begriff ›Kultur‹ deutet er in diesem Fall als Euphemismus für ›Rasse‹ (Kuper 2003: 389, 395). Die klare Abgrenzung von indigenen und nicht-indigenen Gruppen mit sich diametral gegenüberstehenden Lebenskonzepten hält er für obsolet.

Vertreter dieser Sichtweise betonen meist, dass die jüngeren wissenschaftlichen Erkenntnisse die Konstruktion sozialer Wirklichkeit durch die gesellschaftlichen Akteure hinlänglich belegt haben. Aus dieser Perspektive heraus erscheint ihnen die Unterstützung von kulturell begründeten Forderungen der indigenen Bewegungen kontraproduktiv und gefährlich. Sie können neue Marginalisierungs- und Diskriminierungsprozesse fördern und vereinfachen komplexe politische Realitäten auf unzulässige Art und Weise.

## Die Stimme der Befürworter

Sympathisanten der indigenen Bewegungen interpretieren den politischen Charakter des Konzepts ›indigene Völker‹ hingegen anders (vgl. Ramos 2003b; Kenrick und Lewis 2004; Saugestad 2004; Barnard 2004). Sie verstehen dessen Gebrauch als Widerstandsstrategie von gesellschaftlich marginalisierten Gruppen – das Potenzial zur Aufwertung ihres sozialen Status' liege in der Aneignung einer Argumentationsweise, die international gebräuchlich und damit ›im Westen‹ verständlich wäre. Der Nationsgedanke gründe auf den Konzepten ›Territorium‹ und ›Selbstbestimmung‹ und verkörpere ein essentialistisches Verständnis kultureller Identität. Gruppen, die durch den Expansionsdrang von Nationalstaaten in der Vergangenheit ihres Lebensraumes sowie eigenständiger kultureller Ausdrucksformen beraubt worden seien, könnten durch den Gebrauch der gleichen Rhetorik ihren Forderungen Kraft verleihen: Ihr Beharren auf der eigenen ›Nationalität‹ sei der einzige Weg, den asymmetrischen politischen Kräfteverhältnissen wirkungsvoll zu begegnen. Die Autoren sehen somit die Aneignung dominanter Diskurse als wirk-

same Strategie zur Subversion bestehender Ordnungsmodelle. In diesem Sinne sei ›indigen‹ auch nicht als essentialistische, sondern als relationale Kategorie zu deuten, in Anlehnung an die Bedeutung, die der Begriff ›ethnisch‹ heute in der ethnologischen Debatte einnehme (vgl. Saugestad 2001; Kenrick und Lewis 2004). Brown und Delgado (1999: 212) betonen dabei, dass der Begriff ›indigen‹ nicht von außen an diese Bevölkerungsgruppen herangetragen worden sei, sondern für ein »neues Kapitel indigenen Widerstandes« stünde: Heute äußert sich indigener Widerstand für diese Autoren im politischen Kampf mit legalen Mitteln, nicht mehr in gewaltsamen, kriegerischen Konfrontationen.

Andere Wissenschaftler sehen sich bei der Debatte um den Begriff ›indigene Völker‹ gefangen im bereits beschriebenen moralischen ›Positionierungsdilemma‹ der Ethnologie als Wissenschaft, die von ›Eroberern‹ geschaffen worden sei und sich mit ›Eroberten‹ beschäftige (vgl. Kapitel II.4). Die Kritik an der Verwendung eines essentialistischen Kulturkonzeptes, das Ethnologen überholt und nicht mehr zur Beschreibung der Wirklichkeit geeignet erschiene, berücksichtige nicht die ungleichen Machtverhältnisse, in denen sich der Kampf der indigenen Aktivisten entfalte. So meint zum Beispiel Ramos (2003b: 397): »[...] to put Western powers of conquest on an equal footing with ethnic demands for recognition is either to ignore or to minimize the violence of Western expansion.«

Darf man also das essentialistische Kulturverständnis der politisch Mächtigen, nicht aber das der Marginalisierten kritisieren? Was kennzeichnet den politischen Kulturbegriff? Wie entwickelte er sich im Kontext der UNO?

## 2. Kulturalismus und Metakultur

Die Begriffe ›Recht‹ und ›Kultur‹ sind im internationalen Rechtsdiskurs seit der Etablierung des Nationskonzepts unauflöslich miteinander verbunden. Jedoch veränderte sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zusehends das Verhältnis beider Begriffe zueinander. Das internationale Recht näherte sich wieder dem naturalistischen Verständnis seiner klassischen Ära an, in der Gesetze von idealen Vorstellungen eines ›Soll-Zustandes‹ und nicht wie im nachfolgenden, nationalstaatlichen Recht vom ›Ist-Zustand‹ ausgingen.<sup>2</sup> Die

2 Im naturalistischen Verständnis der klassischen Ära gab es eine über dem Souverän stehende normative Ordnung, die zurückging auf den mittelalterlichen kirchlichen Humanismus. Diesem zufolge hatten zum Beispiel die eingeborenen Völker Amerikas als ›rationale Menschen‹ ein moralisches Anrecht auf gewisse Autonomie- und Landrechte. Nach nationalstaatlichem Recht wurden die indigenen Völker Teil der nationalen Gemeinschaft und offiziell zu Staatsbürgern erklärt, die keine gesonderten Rechtsansprüche stellen konnten.

Dichotomie zwischen Individuum und Staat mit einer übergeordneten Funktion des Staates wurde in zunehmendem Maße aufgeweicht (vgl. Anaya 1995: 40ff.). Man ersetzte sie durch ein Verständnis von Staaten als heterogene Räume, in denen verschiedene kulturelle Gruppen zusammengeschlossen sind. Die UNO wurde in diesem Prozess zum institutionellen Vehikel für die Veränderungen im internationalen Recht. Durch ihren Anspruch, die moralische Instanz der neuen Weltordnung zu verkörpern, entfernte sich die Organisation seit ihrer Gründung stetig von einem Rechtsverständnis, das die bestehenden nationalstaatlichen Machtverhältnisse als ›gerecht‹ begriff.

### **Die Zusammenführung von ›Kultur‹ und ›Rechten‹ im Kontext der UNO**

Im Rahmen ihres Einsatzes für die Sicherung und Umsetzung von Menschenrechten beschäftigt sich die UNO seit ihren Anfängen mit dem Kulturbegriff.

Auch Ethnologen schalten sich immer wieder direkt und indirekt in diese Debatte ein.<sup>3</sup> So warnt die *American Anthropological Association* (AAA) unter Leitung von Melville Herskovits vor der Verabschiedung der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* 1948 mit ihrem *Statement on Human Rights* (1947) die UNO davor, universelle Menschenrechte ohne Rücksicht auf kulturelle Unterschiede zu proklamieren. Der in der Menschenrechtserklärung postulierten Universalität menschlicher Grundbedürfnisse wird in dem Dokument die Bedeutung kulturell verschieden geprägter Auffassungen derselben entgegengehalten.

Dieser Widerstreit zwischen gruppenbezogenem Partikularismus und individualsbezogenem Universalismus im Verständnis von ›Rechten‹, der sich schon durch die Erklärung der AAA 1947 manifestiert, verstärkt sich im Kontext der UNO vor allem im Zuge der Entkolonisierungspolitik. Er manifestiert sich mit der sogenannten ›zweiten Generation von Menschenrechten‹: den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten, die in den Menschenrechtspakten von 1966 festgelegt werden (vgl. Kapitel III.2). Während die UN-Menschenrechtserklärung von 1948 sich auf Individuen bezieht, werden mit den beiden Menschenrechtspakten kollektive Rechte neu fokussiert.<sup>4</sup> Die Mitgliedsstaaten der UNO gelten nicht mehr als homogene, sondern heter-

3 Siehe zum Beispiel die verschiedenen Aufsätze zu *Anthropology and Human Rights in a New Key*, dem Schwerpunktthema der ersten Ausgabe des *American Anthropologist* 2006.

4 In den Menschenrechtspakten von 1966 [1976] werden die Begriffe ›Land‹ und ›Volk‹ synonym gebraucht. Das bedeutet, Gruppen, die sich als kulturell verschieden von ihrer Umgebung wahrnehmen, müssen sich als Völker definieren und gleichzeitig nachweisen, dass sie auf einem bestimmten Territorium leben. In diesem Gebiet müssen überwiegend Vertreter ihrer Kultur zu finden sein, damit sie ein Recht auf kollektive Rechte geltend machen können.

ogene Gesellschaften: Sie bestehen nicht aus einem freiwilligen Zusammenschluss von Individuen, deren gleichrechtliche Behandlung es ohne Unterschiede abzusichern gilt, sondern aus einer mehr oder weniger freiwilligen Zusammenführung verschiedener Gruppen, die auf Grund ihrer jeweiligen kulturellen Besonderheiten in bestimmten Aspekten autonom agieren sollen. Eine differente Kultur zu ›besitzen‹, wird somit zum Grundstein für politische Forderungen von Gemeinschaften, die in bestehenden nationalstaatlichen Gefügen marginalisiert werden. Ihnen räumen die Menschenrechtspakte von 1966 erstmalig eine legale Chance ein, Sonderrechte geltend zu machen.

In der sogenannten ›dritten Generation von Menschenrechten‹ wird die Berücksichtigung kultureller Differenzen schließlich zum Leitmotiv der Entwicklungspolitik, einem wichtigen Betätigungsfeld der UNO, erklärt. Die *Weltkonferenz über Kulturpolitik* im Jahre 1982 in Mexiko Stadt bildet den Ausgangspunkt dieser Veränderungen. Im Lichte des Scheiterns einer Vielzahl von Großprojekten in den 1970er Jahren wird der ökonomische und technische Blick auf Entwicklungsfragen als evolutionistisches und monokausales Konzept gescholten. Die UNO ruft in der Folge eine *Weltdekade für kulturelle Entwicklung* (1988–1997) aus. Innerhalb dieses Jahrzehnts veröffentlicht die UNESCO 1995 den Bericht *Our Creative Diversity*, mit dem sie ›Kultur‹ als Grundkonzept bei der Ausarbeitung von Entwicklungsprojekten zu verankern sucht (vgl. Van Hasselt 1998: 65). Auch die Ausrufung zweier konsekutiver *Dekaden für indigene Völker* (1995–2004 und 2005–2014) erscheint in diesem Sinne als nächster Schritt in der Zusammenführung von ›Kultur‹ und ›Rechten‹ im Kontext der UNO.

## Kulturalismus

Die bewusste Mobilisierung kultureller Differenzen für politische Zwecke bezeichnen Appadurai (1996) und Sahlins (1993) als ›Kulturalismus‹. Dabei werden zum einen sogenannte objektive Kriterien der Differenzierung herangezogen, wie Sprache, Kleidung, Gebräuche. Zum anderen ermöglicht erst das subjektive Kriterium der individuellen Identifikation mit einer ›kulturell differenten‹ Gruppe die Schaffung einer politisch relevanten Gemeinschaft. Kulturalismus betreiben nicht nur nationale Regierungen, sondern diverse Gruppen innerhalb dieser Staaten. Die eigene Lebensform wird dabei als ein übergeordneter, autonomer – quasi biologischer – Wert verstanden und deren Ausübung deshalb als politisches Recht proklamiert. Dies geschieht oftmals vor dem Hintergrund eines empfundenen drohenden Verlustes der differenten Lebensart. Vertreter indigener Organisationen gehören zu den Gruppen, die ihre Forderungen explizit kulturalistisch artikulieren. Mit dem Verweis auf ihre kulturelle Andersartigkeit legitimieren sie wirtschaftliche und soziale Forderungen, die sich an die Regierungen der Staaten richten, in denen sie le-

ben. Darüber hinaus geht es ihnen aber auch um politische Mitbestimmungsrechte im nationalen Kontext, also um den aktiven Einbezug in bestehende Regierungssysteme. Indigene Bewegungen fordern, wie gesehen, meist nicht die Loslösung aus den bestehenden staatlichen Gebilden. Sie streben stattdessen einen ›selbstbestimmten‹ politischen Einschluss in diese Strukturen an. Dabei definieren sie ihre politischen Gemeinschaften über kulturelle Gemeinsamkeiten und erklären die Aufrechterhaltung der auf dieser Grundlage von ihnen gezogenen Gruppengrenzen zum Ziel. Borofsky (2001) unterscheidet zwei politische Kulturbegriffe:

- ein politisches Verständnis von Kultur als Widerstand gegen »westliche Modernisierungstendenzen«;
- ein ebenso politisches Verständnis, das sich im Nationsgedanken kristallisiert und sich am Bild von abgrenzbaren Gemeinschaften orientiert, die sich durch eine partikuläre Lebensweise von anderen ebensolchen Gemeinschaften unterscheiden.

Die beiden politischen Kulturbegriffe bedingen und ergänzen sich jedoch gegenseitig, da sie auf den gleichen Grundlagen basieren: Auch wenn Kultur als Widerstandsmoment zu politischen Zwecken eingesetzt wird, ist dies ein Versuch, homogene, abgrenzbare Gemeinschaften mit partikulärer Lebensweise zu kreieren. Kulturelle Identität wird gleichgesetzt mit politischer. Dies wird deutlich, wenn man sich das Konzept der ›Metakultur‹, wie es von Turner (1993) und Hannerz (1996) entworfen wird, anschaut.

## Metakultur

Turner (1993) stellt die politische Verwendung des Kulturbegriffs in Zusammenhang mit sozialen und ökonomischen Interessen. Auch er argumentiert dabei für ein Verständnis dieses Kulturbegriffs als Ermächtigungsstrategie für ausgegrenzte Gruppen, die sich durch dessen Verwendung politische Rechte erkämpfen könnten. Für Turner wird ›Kultur‹ relevant, wenn man Widerstand gegen zentrale politische Autoritäten und hegemoniale nationale Identitäten mobilisieren möchte. Unterstützt würden diese Ermächtigungsprozesse durch neue Formen des Konsums, in denen Waren als symbolisches Medium zur Selbstkonstruktion (*lifestyles*, *life-politics* etc.) verwendet würden. Diese Entwicklungen hätten die Wahrnehmung von Kultur als etwas, das man selbst produzieren und konstruieren könne – losgelöst von durch den Staat definierten normativen sozialen und politischen Werten – begünstigt. ›Kultur‹ habe somit neue Bedeutungen und Konnotationen angenommen. Sie sei zu einem symbolischen Medium geworden.

Die wichtigste Bedeutung von ›Kultur‹ liegt für Turner in der Vorstellung, dass diese als Unterscheidungsmerkmal von Nationen Kollektivrechte wie

zum Beispiel Selbstbestimmung verkörpern. Diese Kollektivrechte würden nun von Gruppen innerhalb der nationalstaatlichen Strukturen beansprucht: ›Kultur‹ würde so zum politischen Werkzeug, zur Quelle von übergeordneten Werten, welche die Legitimität der herrschenden Ordnung in Frage stellen könnten. Für Turner wird sie zu einer universalen Kategorie – der Metakultur<sup>5</sup>. Als solche erhalte der Begriff die Qualität eines kollektiven Menschenrechts. Mit dem Verweis auf ›Kultur‹ könne politische Repräsentation in der öffentlichen Sphäre eingefordert werden. Erhebe man den Begriff zu einem Menschenrecht, müsse man aber einige gemeinsame Eigenschaften von Kultur definieren und anerkennen (Turner 1993: 423ff.). Durch diese Festlegung wird der politische Kulturbegriff objektiviert.

Markowitz (2004: 332) stellt die von Turner vorgenommene Zusammenführung von Kultur und Menschenrechten in den Zusammenhang mit Diskussionen um Globalisierung, von ihm verstanden als Intensivierung der weltweiten Interaktion zwischen verschiedenen Gruppen: Kultur sei im Zuge dessen zu etwas geworden, das jeder haben wolle, zu einem politischen Projekt. Es sei nicht nur ein Euphemismus für »Rasse« (vgl. Kuper 2003), sondern auch Inbegriff eines »provokanten politischen Projekts und ein Schrei nach sozialer Wertschätzung« (Markowitz 2004: 332; vgl. auch Taylor 1994; Turner 1993, 1997). Kulturelle Differenzen erklären nach diesem Modell nicht mehr nur den Ist-Zustand einer Gemeinschaft oder Gesellschaft, sondern verwandeln sich in eine »fundamentale Idee« (Bourdieu 2001), die politische Kräfte zur Veränderung dieses Zustands mobilisiert. In politischen Auseinandersetzungen ist somit ein Paradigmenwechsel zu konstatieren, der sich vor allem in den 1980er Jahren vollzieht: Gegenwärtig werden wirtschaftliche, soziale und politische Forderungen bevorzugt mit dem Verweis auf ›Kultur‹ vorgebracht, während man noch in den 1960er und 70er Jahren ebensolche Forderungen meist anhand des Begriffs der ›Klasse‹ aufstellt. Soziale und ökonomische Differenzen treten hinter kulturellen zurück. Das bestehende Nationalstaatsmodell wird in Frage gestellt, ihm wird die Vision von multi-kulturellen Staaten entgegengestellt.

Auch Hannerz (1996: 10–11) benutzt den Begriff der Metakultur, differenziert ihn aber weiter aus, indem er zwei gegenläufige Tendenzen unterscheidet:

- eine Metakultur der Ähnlichkeit als Ausdruck der Moderne, die von oben nach unten arbeitet (»Modernisierung der Indigenität«);
- eine Metakultur der Differenz als politisches Instrument des Widerstands, die von unten nach oben arbeitet (»Indigenisierung der Moderne«).

5 Zu anderen Verwendungen des Begriffs der Metakultur siehe Urban 2001 oder Oakdale 2004.

Das zweite Diskursmodell würde von denen benutzt, die keine Chancen hätten, sich der Einflussphäre der Moderne, das heißt der politischen Einteilung der Welt in Nationalstaaten, zu entziehen. Sahlins (1993) bezeichnet diesen Prozess als »Indigenisierung der Moderne« – ein kultureller Aneignungsprozess von Seiten der durch Kolonisation an den Rand gedrängten Gruppen, der auf erneute Heterogenisierung der Strukturen abzielt. Hannerz betont hingegen, dass die »Metakultur der Ähnlichkeit« weiterhin einen domestizierenden Einfluss auf die »Metakultur der Differenz« ausübe. Diesen Prozess nennt er die »Modernisierung der Indigenität« – die kolonisierten Völker fangen an, wie Nationalstaaten zu sehen und zu handeln. Hannerz' Zweiteilung entspricht somit zwar Borofskys (2001) Unterscheidung, sie beleuchtet aber stärker die Interdependenzen und gemeinsamen systematischen Grundlagen der beiden Diskursmodelle.

## Fazit

Ein Paradoxon kennzeichnet unweigerlich den politischen Kulturbegriff indigener Bewegungen: Über Abgrenzung möchte man Einschluss bewirken; durch den Verweis auf Differenzen möchte man die Anerkennung als Gleiche erreichen. Auch die, die eine Metakultur der Differenz verfolgen, postulieren letztendlich, dass eine geteilte Kultur gleichzusetzen ist mit geteilten Interessen und Werten. Der politische Kulturbegriff in seinen zwei grundlegenden Erscheinungsformen – Nationskonzept und Kultur als Widerstandspotential – ist ein zweckgerichteter Metadiskurs über Differenz, der zur Legitimierung politischer Zielsetzungen verschiedener Interessengruppen herangezogen wird. Er vereinfacht komplexe soziale Zusammenhänge und bietet den Konstituenten der jeweiligen politischen Gemeinschaften emotional wirksames Identifikationspotential. Den politischen Kulturbegriff zur Erklärung sozialer Realitäten und zur Reform bestehender Nationsmodelle zu verwenden, birgt jedoch unweigerlich Gefahren, nicht zuletzt dadurch, dass kultureller Identität dabei ein quasi biologischer Eigenwert zukommt, der unabhängig von seinen jeweiligen Trägern zu bestehen scheint. Eine Politik des kulturellen Überlebens kann schnell den Charakter von Artenschutz annehmen und zu neuen Ausschlussprozessen führen. Die Kategorie ›indigenes Volk‹ besitzt eine bedeutende, weil an herrschende Diskursmodelle angepasste, aber deshalb auch äußerst ambivalente politische Mobilisierungskraft für marginalisierte Gruppen innerhalb bestehender Nationalstaaten.

